

Kampf gegen Demütigung

Zur Dialektik einer moralischen Revolution

Maria-Sibylla Lotter

Wird erscheinen in: *Pride and Humility*, hg. v. Heiko Schulz, De Gruyter 2021

1. Vom Fortschrittsoptimismus zur moralischen Verunsicherung

In einem Jahrhundert, das zwei Weltkriege erlebt hatte, war das letzte Drittel in den westlichen Demokratien durch einen moralischen Optimismus und selbstbewussten Gestaltungswillen der Emanzipationsbewegungen geprägt, der gegenwärtig verflöhen ist. Auch das friedliche Ende des Kalten Krieges konnte als Anzeichen eines moralisch-politischen Fortschritts erscheinen, der mit der scheinbar unaufhaltsamen globalen Ausbreitung der demokratischen Staatsform verbunden war. Der Politologe Fukuyama erklärte die Demokratie zum Ziel der Geschichte, weil allein sie fähig sei, den Menschen ihre Würde zu geben.¹ Der Historiker Elazar Barkan sprach gar von einer ganz neuen weltgeschichtlichen Phase, in der die alte Machtpolitik, in die mächtige Staaten und Eliten die Politik bestimmen, zunehmend durch Moral ersetzt werde.² Dafür schien einerseits die neue Entwicklung internationaler Rechtsinstitutionen und Praktiken der Wiedergutmachung nach 1945 zu sprechen:

Gone is the amoral Hobbesian notion that war between nations is merely an expression of the state of nature. The assignment of responsibility for causing a war, the designation of war guilt, the assessment of punishments and reparations, the identification and prosecution of war crimes, the compensation of victims, and so on—all of these are thought to be an essential part of settling a war's effects justly, and are part and parcel of the moral economy of guilt as it now operates on the national and international levels. The heightened moral awareness we now bring to international affairs is something new in human history, stemming from the growing social and political pluralism of Western democracies and the unprecedented influence of universalized norms of human rights and justice, supported and buttressed by a robust array of international institutions and nongovernmental organizations ranging from the International Criminal Court to Amnesty International.³

Der moralische Fortschrittsoptimismus konnte sich aber auch darauf berufen, dass frühere Vorstellungen eines naturgegebenen höheren Werts eines Teils der Menschheit aufgrund von

1 Fukuyama beschreibt diesen Gang der Geschichte als eine mit Blick auf das allgemeinemenschliche Streben nach Würde notwendige Entwicklung, was nicht bedeutet, dass sie nicht durch andere Faktoren historisch verhindert werden kann. Vgl. Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Penguin, 1992).

2 Vgl. hierzu Elazar Barkan, *The Guilt of Nations. Restitution and Negotiating Historical Injustice* (New York/London: Norton 2000); dt. als *Völker klagen an. Eine neue internationale Moral*. Von einem stärkeren Einfluss der Moral auf die Politik oder zumindest einer stärkeren moralischen Legitimation der Politik könnte allerdings nur dann ernsthaft die Rede sein, wenn man das Streben nach Gleichberechtigung und Würde zum Kern von Moral schlechthin erklärt. Noch niemand in der Geschichte hat sich je auf das Recht des Stärkeren berufen. Bekanntlich führten auch die Römer nur Verteidigungskriege, und in der Kolonialzeit berief man sich auf die Verantwortung des zivilisatorisch höhergestellten Teils der Menschheit gegenüber dem rückständigen. Vgl. Jürgen Osterhammel und Jan C. Jansen, *Kolonialismus* (München: Beck, 2017), 115.

3 Wilfred M. McClay, „The Strange Persistence of Guilt“, *The Hedgehog Review* 19/1 (2017), online: https://iasc-culture.org/THR/THR_article_2017_Spring_McClay.php.

Zivilisation, Rasse, Geschlecht, Religion oder anderer Faktoren, die in neuen Varianten auch noch das neunzehnte Jahrhundert bis zur Nazizeit geprägt hatten, heute als unwissenschaftliche und moralisch verwerfliche Anmaßungen gelten. Freilich kann von einer realen Gleichberechtigung und einer Überwindung aller Formen von Diskriminierung heute noch keine Rede sein. Aber es ist ein entscheidender Unterschied, ob Diskriminierung und mangelnde Chancengleichheit als unanständig gelten, oder als normal. Es scheint nicht übertrieben zu behaupten, dass sich in Europa und den USA nach 1945 allmählich eine moralische Revolution vollzogen hat, die nicht nur den Jahrhunderte alten Gedanken der Gleichberechtigung aller im Recht verankert hat. In den fünfziger Jahren wird die rechtliche Benachteiligung von Frauen und Afroamerikanern beendet, auch wenn die soziale Ungleichbehandlung und die ökonomische Benachteiligung damit noch nicht überwunden waren. Auch die Schwulenbewegung und die Bewegungen für die Rechte der indigenen Völker konnten Erfolge verbuchen. Der Anspruch auf Gleichberechtigung wird mittlerweile auch als ein Anspruch auf Anerkennung verstanden, als ein Anspruch, wahrgenommen und gehört zu werden, und heute oft sogar als ein Anspruch auf kollektive Gleichstellung vertreten. Würde die Selbstwahrnehmung westlicher Demokratien dem allgemeinen Bewusstseinswandel und den auch im sozialen Leben erreichten Fortschritten an Gleichberechtigung und kultureller Wertschätzung vormals diskriminierter Gruppen entsprechen⁴, dann müsste das Gefühl einer gemeinsamen moralischen Errungenschaft und entsprechend auch der Stolz auf die Demokratie heute sehr viel stärker sein als in den fünfziger und sechziger Jahren.

Dem ist jedoch nicht so, wie die wesentlich skeptischeren Einschätzungen der letzten Jahrzehnte reflektieren. Der Stolz auf die demokratischen Grundwerte und Institutionen scheint eher abgenommen zu haben. Und seit der Jahrtausendwende verliert die Demokratie auch global an Attraktivität: Die weltweite Tendenz zur Ausbreitung liberaler Demokratien seit den frühen Siebziger bis zum ersten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts ist seit kurzem rückläufig.⁵

Dies mag auch ökonomische Gründe haben – der Ruf der westlichen Demokratien hat stark unter der Finanzkrise gelitten. Einiges spricht aber auch dafür, dass die gegenwärtigen inneren Bedrohungen der Demokratien auch einem Paradigmenwechsel von Teilen der Emanzipationsbewegungen vormals diskriminierter Gruppen entspringen, für den heute der Ausdruck „Identitätspolitik“ verwendet wird. Wie neben Fukuyama schon Richard Rorty, Anthony Appiah und andere amerikanische Intellektuelle seit dem Ende des Kalten Krieges diagnostiziert haben, hat die Identifikation mit dem Kampf von Minderheiten gegen Diskriminierung und Entwürdigung dazu geführt, dass sich nahezu alle sozialen Gruppen und sowohl die politische Linke als auch die Rechte mittlerweile über Narrative definieren, die sie als Opfer von verachtenden und ausschließenden Maßnahmen dominanter Gruppen beschreiben.⁶

4 Zu den weltweiten Verbesserungen mit Blick auf die Faktoren Rassismus und Sexismus, soweit das statistisch aus den Ansichten darüber erschließbar ist, vgl. Peter Singer, „Righting Wrongs“, online: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2008/apr/16/rightingwrongs>.

5 Francis Fukuyama, *Against Identity Politics. The New Tribalism and the Crisis of Democracy*, online: <https://www.foreignaffairs.com/articles/americas/2018-08-14/against-identity-politics-tribalism-francis-fukuyama>.

6 Fukuyama bringt die nicht nur in den USA mittlerweile verbreitete Neigung, Politik als empörte, gegen partikuläre Diskriminierungen gerichtete Anklage zu betreiben, mit einem weltweiten Trend in Verbindung, den die Bewegungen gegen Diskriminierung in den westlichen Industrienationen mit gewaltbereiten Hindus in Indien und vielen anderen religiösen und ethnischen Gruppen teilen: Auch in anderen Weltregionen demonstrieren Menschen in Ausbrüchen der Wut und Empörung, dass ihre *Würde* als Mitglieder einer religiösen, ethnischen oder durch andere Eigenschaften definierten Gruppe verletzt worden sei und wiederhergestellt werden müsse. In nahezu allen Regionen der Welt scheinen Menschen die Überzeugung zu entwickeln, dass ihre Gruppenidentität nicht adäquat respektiert wird; und in vielen Regionen gefährden diese internen Spannungen und Gewaltausbrüche den politischen Zusammenhalt. Vgl. Fukuyama, *Identity. Contemporary Identity Politics and the Struggle for Recognition* (London: Profile Books, 2018).

Wer den Diskussionen in den Medien folgt, gewinnt den Eindruck, dass besonders in den angelsächsischen Demokratien heute bei den einen ein Gefühl moralischer Schuld und Befleckung zunimmt, bei den anderen das Gefühl, herabgesetzt zu werden.⁷ Dadurch verengt sich der Spielraum der politischen Phantasie: Anstatt über Modelle für zukünftige Gesellschaften zu diskutieren, wendet man sich zunehmend in der Rolle des (stellvertretenden) reuigen Verbrechers oder der Anklägerin den Altlasten der Vergangenheit zu. Gleichzeitig scheint in einigen westlichen Staaten das Bewusstsein zu schwinden, eine Gemeinschaft auf der Grundlage demokratischer Werte zu bilden, wie sich in dem neuen Phänomen der politischen Polarisierung und des mangelnden Vertrauens zwischen politischen Gegnern zeigt, das in den USA etwa darin zutage tritt, dass die demokratischen Regeln bezüglich der Anerkennung von Wahlen nicht mehr als unantastbar gelten.

Könnte man davon ausgehen, dass das kollektive Selbstwertgefühl einer realistischen Beurteilung der sozialen Veränderungen entspringt, dann wäre diese Entwicklung unbegreiflich. Warum haben die Veränderungen in den moralischen Einstellungen bei der Bevölkerung so wenig Stolz auf die Fähigkeit ihrer Demokratien hervorgebracht, ungerechte Verhältnisse aus sich heraus zu verändern und nach 45 die Voraussetzungen für einen friedlichen deutschen Staat und ein geeintes Europa geschaffen zu haben? Haben die westlichen Demokratien und viele andere Länder nicht innerhalb eines halben Jahrhunderts erstaunliche Fortschritte mit Blick auf die Aufhebung von rechtlichen Diskriminierungen die Wahrnehmung von Mitgliedern vormals diskriminierter Gruppen als gleichwertiger und gleich fähiger Gesellschaftsmitglieder erzielt? Warum führt die Entwicklung zu mehr Gleichberechtigung und Achtung zu eher mehr als weniger Empörung? Warum sinkt in vielen westlichen Gesellschaften der Stolz und überhaupt das Bewusstsein gemeinsamer demokratischer Werte im Verlaufe eines Prozesses, in dem mit Blick auf die mangelnde Gleichstellung von Frauen, People of Color, Queers und anderen benachteiligten Menschen erstaunliche und unbestreitbare Fortschritte erzielt wurden? Warum scheinen sich stattdessen Gefühle der kollektiven Schuld und Scham bei denen zu verstärken, denen die anderen sozialen Einstellungen und Handlungen der Generation ihrer Eltern oder Großeltern schwerlich vorgeworfen werden können?

Nun spiegelt das kollektive Selbstwertgefühl jedoch nicht die soziale Realität wieder, sondern die Weise, wie über sie kommuniziert wird. Es steigt oder sinkt nicht in dem Maße, in dem sich die Verhältnisse moralisch bessern oder verschlechtern. Und umgekehrt stellen sich negative moralische Reaktionen nicht schon anlässlich eines Unrechts ein, sondern infolge von *Kommunikationsprozessen*, in denen es als Unrecht Thema wird.⁸ Mit anderen Worten: Schuldgefühle (können) entstehen, wenn Schuld thematisiert und der eigenen Person oder einem Kollektiv, mit dem man sich identifiziert, zugeschrieben wird. Daher ist es nicht ungewöhnlich, dass moralische Reformen oder Revolutionen, die damit beginnen, dass Zustände, die vormals als normal oder als hinzunehmende Übel galten, überhaupt erst als (inakzeptables) Unrecht begriffen werden, im Verlaufe eines Prozesses der bewussten und gezielten Veränderung der ungerechten Verhältnisse stärkere Gefühle der Schuld, Scham, Wut und Empörung hervorrufen als zu Beginn.

Um die Auswirkungen dieser Entwicklung für die gegenwärtige politische Kultur zu verstehen, möchte ich darüber hinaus die historische Entwicklung in den Blick nehmen, die dazu geführt hat, dass die Aufarbeitung historischen Unrechts und der Kampf der

7 Vgl. Wilfred M. McClay, „The Strange Persistence of Guilt“; vgl. auch Pascal Bruckner, *Der Schuldkomplex. Vom Nutzen und Nachteil der Geschichte für Europa* (München: Pantheon, 2008), 14.

8 Zum Entstehen von Schuldgefühlen aus Kommunikationen vgl. Roy F. Baumeister u.a., „Guilt: an Interpersonal approach“, *Psychological Bulletin* 115/2 (1994), 243-267.

Emanzipationsbewegungen gegen Demütigung mehr oder weniger umschlagen ist in die Kategorisierung der sozialen Welt in Opfer-Täter Kategorien.

2. Die neue Praxis der Schuldbekennnisse

In der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts haben sich neue internationale Institutionen und normative Erwartungen mit Blick auf die Wiedergutmachung staatlich begangener Verbrechen und anderer Formen historischen Unrechts entwickelt. Elazar Barkan führt ihren historischen Ursprung auf die Bemühungen der Bundesrepublik Deutschland zurück, nach dem Zweiten Weltkrieg tragfähige Beziehungen zu Israel zu entwickeln und, mit Brandts Ostpolitik, auch die Beziehungen zu den östlichen Nachbarstaaten zu normalisieren. Diese Politik begann 1952 mit einem Abkommen, in dem der deutsche Kanzler Adenauer dem Staat Israel Entschädigungszahlungen in Höhe von drei Milliarden Mark zusicherte. Adenauer berief sich damals gegen die Kritik und die erheblichen Widerstände im eigenen Kabinett auf eine zwingende moralische Verpflichtung.⁹ Aus der Rückblende hat der Historiker Barkan diese Einigung als ein historisch grundlegend neues Phänomen an politischer Moral beschrieben, weil hier erstmals nicht der Sieger eines Krieges Zahlungen vom Verlierer forderte, sondern der Vertreter des für historische Verbrechen verantwortlichen Kollektivs von sich aus auf die Opfer zuzug und Entschädigung für die unrechtmäßigen Enteignungen von jüdischem Eigentum anbot, das nicht mehr den rechtmäßigen individuellen Besitzern zurückerstattet werden konnte (Vertreter von jüdischen Organisationen hatten dies schon lange vorbereitet). Freilich ist das Adenauersche Entschädigungsangebot nicht als moralisch im kantischen Sinne eines Handelns aus reinem moralischem Pflichtbewusstsein zu verstehen. Eher ist die Durchdringung der Politik mit neuen moralischen Normen als eine allmähliche Veränderung der normativen sozialen Erwartungen zu begreifen, die bei einem verantwortungsethischen Handeln im politischen Eigeninteresse zu berücksichtigen sind. Dies gilt auch für den amerikanischen Verzicht auf die anfänglich erwogene wirtschaftliche Verkrüppelung Deutschlands nach dem Zweiten Weltkrieg: Es ist kein moralisches Handeln in Absehung vom politischen Eigeninteresse, sondern ein politisches Handeln, das von der Überlegung ausgeht, dass eine primär von Rache oder kurzfristigem nationalem Egoismus geleitete Politik langfristig nicht erfolgreich sein kann.

Die neue Bereitschaft, öffentlich Schuld zu bekennen und Entschädigung zu leisten, entspringt einer politischen Einsicht, die erst durch das katastrophale Scheitern rücksichtsloser Machtpolitik selbstverständlich werden konnte: dass Macht und Einfluss sich nicht allein auf wirtschaftliche und militärische Stärke stützen können, sondern auf verlässliche politische Partnerschaften angewiesen sind, die wiederum das Vertrauen voraussetzen, dass sie nicht nur momentan und rein strategisch eingegangen werden. Vertrauenswürdigkeit wiederum baut auf der bewiesenen Bereitschaft auf, sich im Rahmen internationalen Rechts zu bewegen und Unrecht als solches anzuerkennen. Zur Wiedergutmachung gehörte daher nicht nur die finanzielle Entschädigung für unrechtmäßige Beschlagnahme jüdischen Eigentums im „Dritten Reich“, sondern auch das öffentliche Bekenntnis des historischen Unrechts, in Verbindung mit Gesten der Reue. Diese Praxis blieb nicht auf Deutschland und die Staaten beschränkt, die mit Hitlerdeutschland kooperiert hatten. Politische Schuld- und Reuebekennnisse mit Blick auf historisches Unrecht

⁹ Es ist umstritten, wie weit die Entscheidung durch Druck von außerhalb, insbesondere der USA beeinflusst war. Welche starken Widerstände einer umfassenden Wiedergutmachung in der Bundesrepublik entgegenstanden, hat der Historiker Constantin Goschler in seiner Studie *Schuld und Schulden* aufgelistet. Barkan hingegen betrachtet die Zahlungen als freiwillig, da es damals nur wenig Druck der Alliierten gegeben habe (*Völker klagen an*, S. 50). Er argumentiert, dass im Falle einer nur auf äußeren Druck zustande gekommenen Bereitschaft zur Wiedergutmachung die Zahlungen hätten nachlassen müssen, als Deutschland wieder in dem Westen integriert wurde. Stattdessen hätten sie sich im Laufe der Jahre erhöht.

entwickelten sich im letzten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts allmählich zu einer globalen Praxis.¹⁰

Das wirft die Frage auf, was die Ursachen dieser neuen politischen Praxis sind. Barkans Erklärung, in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts setze sich eine Moral der Empathie durch, die auf Adam Smith und überhaupt die Zeit der Aufklärung zurückginge, ist wenig überzeugend.¹¹ Die Erklärung ist wohl eher in der sozialen Funktion zu suchen, die ein politisches Schuldbekenntnis als eine Art kollektives Versöhnungsritual übernehmen kann, obgleich – oder weil – hier nicht die Voraussetzungen für ein „echtes“ Schuldbekenntnis gemäß unseren geltenden moralischen oder juristischen Kategorien gegeben sind.

Nach 45 war es eine offene Frage, wie jemals wieder normale Beziehungen zwischen dem deutschen Nachfolgestaat des „Dritten Reiches“ und den Nachbarstaaten sowie den überlebenden Verfolgten des Nazi-Regimes möglich sein konnten. „Gewöhnliches“ kriminelles Unrecht kann durch Rechtsverfahren abgearbeitet werden. Das war in diesem Fall jedoch sowohl aufgrund der politischen Gegebenheiten als auch aus Gründen der hierfür gar nicht ausreichenden normativen Kategorien unmöglich. Die Entnazifizierung kann als gescheitert gelten. Die strafrechtliche Verfolgung der überlebenden Nazi-Täter war dadurch erschwert, dass sie teils ins Ausland geflohen waren, teils jahrelang von Sympathisanten in den deutschen Rechtsinstitutionen geschützt oder gar von westlichen Geheimdiensten in den kalten Krieg eingebunden wurden. Aber auch wenn es anders gewesen wäre und man jede einzelne Person, die im strafrechtlichen Sinne schuldig geworden war, hätte verurteilen können, wäre diese Bestrafung von Einzelnen schwerlich ausreichend gewesen, um angesichts der Ungeheuerlichkeit der Verbrechen die Beziehungen zu den Opfern, ihren Nachkommen und der Weltöffentlichkeit auch nur einigermaßen zu normalisieren. So ist es kein Zufall, dass sich gerade in Deutschland, beginnend mit dem Stuttgarter Schuldbekenntnis der EKD 1945, neue Praktiken der öffentlichen politischen Erklärungen entwickelten, die dann von anderen Nationen zum Zwecke der Vergangenheitsbewältigung weiterentwickelt und variiert wurden. Charakteristisch für diese politischen Schuldbekenntnisse ist ein öffentlicher Akt der Anerkennung eines vom eigenen Kollektiv verübten Verbrechens oder einer Ungerechtigkeit von den Vertretern einer Nation oder Gruppe. Hierfür hat sich kein allgemeinverbindliches Skript entwickelt, noch folgen die Schuldbekenntnisse den Regeln diplomatischer Etikette. Ihr Zentrum bildet eine Geste der *Demut* durch den Repräsentanten des Täterkollektivs, die einen Ausdruck *authentischer Reue* vermittelt.

Die politischen Schuldbekenntnisse haben vor allem symbolische Bedeutung, auch wenn sie oft mit Entschädigungsangeboten verbunden sein müssen, um ernst genommen zu werden. Für die politische Signalwirkung ist die Geste der *Demut*, die der (stellvertretende) Täter gegenüber dem (stellvertretenden) Opfer bezeugt, von entscheidender Bedeutung. Sie ist von grundlegend anderer Art als die demütige Unterwerfung des Verlierers eines Krieges unter dessen Sieger. Demut bedeutet hier nicht die Anerkennung einer höheren Macht. Vielmehr geht es bei den Schuldbekenntnissen zentral um die symbolische (Wieder-) Herstellung von *Gleichwertigkeit*¹², und damit auch um eine demonstrative Abkehr von einer früheren Weltanschauung der eigenen Vorrangigkeit. Die Demutsgeste negiert die symbolische Aussage, die sich im Holocaust und anderen Völker- und Massenmorden des zwanzigsten Jahrhunderts ausdrückte. So waren die Verbrechen Hitlers nicht nur Ausdruck von brutalem Machtstreben, sondern wurden

10 Zu dieser Praxis und ihren eigenen Aporien vgl. Maria-Sibylla Lotter, "The Art of Apology. On Truthfulness, Fiction and Hypocrisy in Political Apology", in: *Guilt. A Force of Cultural Transformation*, hg. v. Mattias Buschmeier und Katharina von Kellenbach, (Oxford University Press, 2021).

11 Vgl. hierzu Elazar Barkan, *The Guilt of Nations. Restitution and Negotiating Historical Injustice* (New York/London: Norton 2000), 318.

12 Vgl. hierzu Danielle Celermajer, *The Sins of the Nation and the Ritual of Apologies* (Cambridge University Press, 2009), 62f.

im Namen einer moralischen Höherwertigkeit wie der arischen Rasse oder höherer moralischer Ziele wie des Nationalismus begangen.¹³ Und ihre extreme Grausamkeit wurde erst möglich durch den Glauben an eine Ideologie, die in den Augen ihrer Anhänger aus Verbrechen heldenhafte Taten machen. Dies gilt auch für andere Großverbrechen des späten neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts: Ohne den Glauben an eine europäische rassische Überlegenheit oder eine welthistorische Mission hätten auch die Verbrechen der Kolonialzeit wie die Gräueltaten im Kongo oder die Verbrechen des Stalinismus schwerlich durchgeführt werden können. Mit Blick auf diese „höhere Moral“ stellt das Schuldbekenntnis eine Selbsterniedrigung der (stellvertretenden) Täter gegenüber den (stellvertretenden) Opfern und da und vollzieht als performative Sprachhandlung die Unterwerfung unter eine allgemeine, mit anderen Nationen geteilte Moral.

Diese Faktoren kommen besonders augenfällig in dem stummen Schuldbekenntnis zum Ausdruck, dem ikonische Bedeutung für die deutsche Vergangenheitsbewältigung zukommt – dem berühmten *Warschauer Kniefall*. Als der deutsche Kanzler Willy Brandt am 7. Dezember 1970 in Warschau bei einer Zeremonie zur Erinnerung an den Aufstand im Warschauer Ghetto nach dem üblichen diplomatischen Protokoll die Schleifen des Kranzes zurechtgezupft hatte, kniete er spontan nieder und verharrte für einige Minuten schweigend in dieser Position. Marek Edelman, einer der wenigen Überlebenden und Anführer des jüdischen Ghetto-Aufstandes, bezeichnete die im Protokoll nicht vorgesehene Geste später als Anlass für eine neue Wahrnehmung der Deutschen: „Die Tatsache, dass er an einem solchen Ort Demut und Respekt zeigt, bewies mir, dass man den Deutschen vertrauen kann.“¹⁴

So wird durch eine Geste der Demut auf der symbolischen Ebene ein Ausgleich zu der Demütigung hergestellt, die mit dem Verbrechen verbunden war – dieses Element des *symbolischen Ausgleichs* teilt das öffentliche Schuldbekenntnis nicht zufällig mit Akten der Vergeltung. Unterstützt durch eine entsprechende Erinnerungskultur und historische Pädagogik erleichtert der symbolische Ausgleich die Anbahnung neuer Beziehungen zwischen Täter- und Opferkollektiven auf der Grundlage von Gleichberechtigung.

3. Der Umschlag von Emanzipation in Identitätspolitik

Die neue Kultur der Schuld- und Reuebekenntnisse, die sich seit den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts auch in anderen Ländern mit Blick auf die Verbrechen an den Ureinwohnern, die Zeit der Sklaverei und des Kolonialismus entwickelt hat, ist mit einer Veränderung im Selbst-Verständnis der in westlichen Nationen verbunden, die durch die kritische Hinterfragung der kapitalistischen Weltwirtschaft, der früheren Kolonialpolitik und des Umgangs mit den indigenen Völkern ausgelöst wurde. Dabei ist schwer zu sagen, ob die Praxis der politischen Schuldbekenntnisse mit Blick auf Handlungen früherer Generationen als Ursache oder eher als Wirkung der sich in den letzten Jahrzehnten verbreitenden Vorstellung einer kollektiven westlichen Schuld zu verstehen ist, die nicht den Regeln moralischer und rechtlicher Schuldzuschreibung folgt. Angeregt durch die universitäre Auseinandersetzung mit verschiedenen Formen kritischer Theorie von den Theoretikern des Poststrukturalismus bis zur Frankfurter Schule haben sich neue Fachrichtungen insbesondere in den englischsprachigen Universitäten entwickelt, die sich auf die Kritik von vergangenem und strukturellem Unrecht spezialisieren wie die *postcolonial studies*, die *gender studies* und die *critical whiteness studies*. Die Aufarbeitung der kolonialistischen Vergangenheit und der Segregationszeit ist mit der Etablierung neuer moralischer Konventionen mit Blick auf die Ansprüche und angemessenen Verpflichtungen von Personen verbunden, die mit Täter- oder Opferkollektiven assoziiert werden.

13 Vgl. Herrmann Lübke, „*Ich entschuldige mich*“. *Das neue politische Bußritual* (Berlin: Siedler 2003), 43f.

14 Nach dem Bericht im *Focus*: https://www.focus.de/politik/ausland/tid-20661/willy-brandt-kniefall-am-abgrund-der-deutschen-geschichte_aid_579245.html.

Während die einen durch historische Verbrechen früherer Generationen als „moralisch befleckt“ gelten¹⁵, gewinnen andere, die die Geschichte ihrer Vorfahren vor allem mit Leid und Diskriminierung verbinden, an moralischem Status. Die neue Moral verlangt nicht nur *Empathie* mit den Opfern historischen Unrechts, sondern beansprucht für sie auch eine *moralische Überlegenheit*, wie es Barkan ausdrückt:

Because they have suffered, in the process of claiming justice, moral superiority is bestowed upon the victims of inequality. They are transformed into the prototype for the good, which supersedes the traditional moral superiority of the powerful.¹⁶

Diese Formulierung macht stutzig: Überlegenheit im eigentlichen ethischen Sinne kann keiner Person aufgrund dessen zugeschrieben werden, was ihr unfreiwillig durch das Handeln anderer widerfährt, sondern nur aufgrund eigenen Verdienstes. Ist Barkans Formulierung an dieser Stelle normativ gemeint? Oder eher als deskriptive Aussage eines Historikers, der keine neue Theorie der Moral *begründen* möchte, sondern eine *faktische* historische Veränderung oder Überlagerung des individualistischen moralischen Codes durch einen neuen Code beschreibt? Jedenfalls scheint er das Beschriebene auch gutzuheißen. Die neue Hochschätzung des Opfers erinnert nicht zufällig an die starke Rolle des unschuldigen Opfers in der christlichen Tradition. Allerdings wird die Aufwertung des Opferstatus auf der anderen Seite des Atlantiks auch mit einem Durchhaltevermögen im Dienste einer gerechten Sache assoziiert wird, woran Barkan in seiner Formulierung anknüpft. Dem amerikanischen Literaten Joseph Epstein zufolge geht diese Heroisierung des Opfers auf den moralischen Status der schwarzen Bürgerrechtsbewegung zurück. Das Vorbild hierfür lieferte Gandhi mit der Strategie des gewaltlosen Widerstands, wodurch die Opfer von Gewalt und Unterdrückung aufgrund des Verzichts auf Gegenaggression in bedrohlichen Situationen moralische Überlegenheit über die Angreifer demonstrierten. Diese auch von Martin Luther King kultivierte Strategie verlieh dem Status des Opfers eine „genuin moralische Aura“, wie Epstein beschreibt:

It was the civil rights movement, by my reckoning, that changed the tenor, the quality, the very nature of victimhood in the United States. I happened to be living in the South in the early 1960's, working as a director of the antipoverty program in Little Rock, Ark., while the civil rights movement was under way in full earnest. What I saw was a number of bad laws called into question and ultimately removed by acts of courage and wise restraint on the part of the victims of those laws. One really had to have nailed shut the shutters to one's heart not to have been moved by the spectacle of men and women risking everything to gain only what in fairness was coming to them.¹⁷

So trug die heroische Demut der schwarzen Bürgerbewegung dazu bei, dass gerade wegen ihres Verzichts auf moralische Erpressungsmanöver die neuen Heldengeschichten jetzt als Opfergeschichten erzählt werden. Dass die Bürgerrechtsbewegung bei vielen einen Gestaltwechsel in der moralischen Wahrnehmung auslöste, durch den die Segregation der Afroamerikaner jetzt als eine strukturelle Ungerechtigkeit und Würdeverletzung erschien, führte nicht nur zu einer Änderung der gesetzlichen Regelungen. Für Epstein und viele andere amerikanische Intellektuelle wie Shelby Steele, Francis Fukuyama und Anthony Kwame Appiah stellte diese Bewegung einen Meilenstein für die Entwicklung der amerikanischen Demokratie dar. Im Gegensatz zu Gruppen wie der *Nation of Islam*, die als Ankläger des „weißen Mannes“ auftrat, dem sie

15 Zum Begriff der moralischen Befleckung vgl. Larry May, „Metaphysical Guilt and Moral Taint“, in: Larry May und Stacey Hoffman (Hg.), *Collective Responsibility. Five Decades of Debate in Theoretical and Applied Ethics* (Lanham: Rowman & Littlefield, 1992), 239–254.

16 Elazar Barkan, *The Guilt of Nations. Restitution and Negotiating Historical Injustice* (New York/London: Norton 2000), S. 316.

17 Vgl. Joseph Epstein, „The Joys of Victimhood“, *New York Times*, 2. Juli 1989, online: <https://www.nytimes.com/1989/07/02/magazine/the-joys-of-victimhood.html>.

die Schuld auch an allen sonstigen Übeln der Welt zuschrieb, appellierte die Bürgerrechtsbewegung unter King an das gemeinsame Verantwortungsbewusstsein aller. Gerade deswegen erschien sie Epstein „ungeheuer eindrucksvoll“.¹⁸ Der Appell an das Gewissen ist nicht mit dem Triggern von Schuldgefühlen oder Beschämungsängsten zu verwechseln. Im zweiten Fall dirigiert der Appell die Aufmerksamkeit auf eine Beschädigung des eigenen moralischen Status, die repariert werden muss: man wird nicht zum Nachdenken darüber gebracht, was die Gerechtigkeit von allen verlangt und in was für einer Gesellschaft man leben möchte, sondern daran erinnert, wie Epstein es ausdrückt, was für ein elender Hund man ist.¹⁹

Dass eine „altbewährte“ Praxis wie die Politik der Segregation, die für die meisten Amerikaner eine unhinterfragte Normalität dargestellt hatte, jetzt als unmoralisch galt, löste gleichwohl eine nationale Verunsicherung mit Blick auf die Vorstellung der moralischen Großartigkeit der eigenen Nation aus – das Phänomen, das als *white guilt* bekannt ist. Diesem Schuldbewusstsein entspringt, wie schon Barkan bemerkt, eine spezifische Macht des Opferstatus: “[By] building on a willingness to turn the guilt into political recognition and on the perpetrator’s need for the victims approbation the discourse of restitution turns this acceptance of guilt into a political tool.”²⁰ Für das, was Barkan hier als ein politisches Werkzeug beschreibt, zahlen allerdings beide Seiten einen Preis. Schon Franz Fanon warnte in seinem Klassiker des Antikolonialismus vor der Versuchung, sich auf die Schuldgefühle der Weißen zu stützen und dadurch „Sklave der Versklavung, die meine Väter entmenschlicht hat“ zu bleiben.²¹ Denn eine Macht, die dem Schuldbewusstsein der anderen entspringt, ist nur aufrechtzuerhalten, solange dieses Schuldbewusstsein geschürt wird. Das aber setzt voraus, dass man weiterhin die Rolle des Opfers übernimmt und es als Aufgabe der Privilegierten betrachtet, Benachteiligungen auszugleichen. Das bleibt nicht ohne Auswirkungen auf die Wahrnehmung oder Nichtwahrnehmung der eigenen Handlungsmöglichkeiten. Eine Macht, die sich auf den Opferstatus stützt, kann den Antrieb kosten, der für den subjektiven Schritt zur Emanzipation neben den rechtlichen, sozialen und kulturellen Möglichkeiten notwendig ist. Sie ist schwer vereinbar mit einer Wertschätzung der eigenen Verantwortung für das eigene Leben unter nicht perfekten Bedingungen und der Bereitschaft, diese Verantwortung zu übernehmen und Widerstände zu überwinden.

Nach Fanons an Hegels Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft geschulter Diagnose kann die pathologische Verflochtenheit von zwei Gruppen, von denen die eine von der anderen verachtet wurde und daher so sein will wie die andere, nur aufgelöst werden, wenn beide sich von der Vergangenheit lösen.²² Andernfalls verfangen sich die von Schuldgefühlen Geplagten ebenso sehr in Abhängigkeiten wie die Nachfahren der Opfer. Auch Malcom X, der die politische Demut von Martin Luther King vor seiner eigenen Entmachtung in der *Nation of Islam* als falsche Unterwürfigkeit gegenüber den „weißen Teufeln“ gegeißelt hatte, vertrat später die Auffassung, dass die Aufteilung der Welt in weiße Schuldige und schwarze unschuldige Opfer eher dazu angetan war, auf beiden Seiten Formen geistiger Unfreiheit aufrechtzuerhalten. Er plädierte gegenüber den Afroamerikanern dafür, mit dem Erwerb gleicher Rechte auch selbst die Verantwortung für das eigene Leben und Mitverantwortung für die politische Lage zu übernehmen.²³ Er befürchtete aber auch auf der Seite der Weißen die Gefahr der Erosion der moralischen Selbstständigkeit und Verantwortungsfähigkeit durch Schuldgefühle, welche die

18 Ebd.

19 Ebd.

20 Elazar Barkan, *The Guilt of Nations. Restitution and Negotiating Historical Injustice* (New York/London: Norton 2000), 317.

21 Frantz Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken* (Wien: Turia + Kant, 2013), 196. Fanon war hier stark von Sartres Analyse der die persönliche Freiheit behindernden Selbsttäuschungsmanöver geprägt. Die Entwicklung der antikolonialistischen Theoriebildung ist auch eine Ablösung von Sartre durch Foucault.

22 Zu dieser Diagnose vgl. Iris Marion Young, S. 171.

23 Vgl. Malcolm X und Alex Haley, *The Autobiography of Malcom X as told by Alex Haley*, (New York: Ballantine Books, 2015), 383.

Aufmerksamkeit darauf fixieren, wie die eigenen Bewegungen in dem Minenfeld einer moralisch als rassistisch diskreditierten Gesellschaft wahrgenommen werden. Anstatt sich um eine Veränderung der politischen Verhältnisse zu bemühen, werden dann eher symbolische Aktivitäten unternommen, die den eigenen Nichtrassismus demonstrieren – Malcom X bezeichnete dies als eine Form „weißen Eskapismus“.²⁴

Epsteins Unterscheidung zwischen einem durch die moralische Einsicht geleiteten Handeln und einem Handeln aus Schuld- oder Schamgefühlen ist daher keine Haarspalterei, sondern zielt ins Zentrum der moralpolitischen Dynamik. Wer aufgrund von moralischen Überzeugungen handelt, die einer eigenen Einschätzung von Zuständen als Unrecht und einer gewissen Empathie und Solidarität mit den Benachteiligten entspringen, versucht ungerechte Zustände zu ändern – seine Aufmerksamkeit ist auf die Opfer schlechter Verhältnisse, aber auch die möglichen Auswirkungen von Maßnahmen auf andere Betroffene gerichtet und vom Bemühen geleitet, die gegenwärtige Welt zu verstehen, um die realen Gegebenheiten verbessern zu können. Wer hingegen in dem Bewusstsein handelt, aufgrund eines historischen oder strukturellen Unrechts moralisch befleckt zu sein, wird sich vor allem an dem Ziel ausrichten, diese Befleckung loszuwerden. Dies ist auf vielen Wegen möglich, etwa, indem man die Berechtigung des Vorwurfs bestreitet und sich etwa einer chauvinistischen oder rassistischen Gruppe anschließt. Oder indem er den anderen zeigt, dass er doch eigentlich ein guter, d.h. nach dem neuen Code nicht-rassistischer, nicht-homophober etc. Mensch ist. Shelby Steele verwendet den Ausdruck *seeing for innocence* für eine intentionale Wahrnehmung, die nicht wirklich den anderen als individuellen Menschen wahrnimmt, sondern als eine Gelegenheit, den eigenen Anti-Rassismus und andere Tugenden zu demonstrieren und sich so von der moralischen Befleckung zu befreien, also für „the use of others as a means to our own goodness and superiority.“²⁵ Wer sich in seiner Wahrnehmung von Schuld- und Schamgefühlen leiten lässt, wird nicht das Individuum, sondern den Vertreter einer Opferkategorie wahrnehmen. So führt die Rhetorik von Benachteiligung und Schuld nicht dazu, dass sich die Menschen als Individuen in ihren jeweiligen Lebenssituationen, unbelastet von gruppenbezogenen Vorurteilen, wahrnehmen können, sondern erzeugt neue Identitätsfestlegungen.

In den letzten Jahrzehnten haben Opfernarrative ihre Funktionen erweitert. Neben der nach außen gerichteten Funktion, einer anderen Gruppe oder Menge die Rolle von Tätern zuzuweisen, Schuldgefühle zu wecken und hierdurch Machtmittel zu erhalten, übernehmen sie in den Bewegungen, die als Emanzipationsbewegungen begonnen haben, auch Funktionen für die Psychologie der Gruppe. Anfänglich dienen sie dazu, die Mitglieder der Emanzipationsbewegungen zusammenzubringen und zu motivieren. Wenn rechtliche Gleichstellung erreicht ist, halten sie die Bewegung weiter zusammen, indem sie ein Gefühl der Gruppenidentität vermitteln. Gleichzeitig haben die Emanzipationsbewegungen viel Energie in die Entwicklung eines neuen Selbstverständnisses und Selbstwertgefühls gesteckt, eines *Stolzes auf die eigene Identität* als Frau, Afroamerikaner, Lesbierin o. a. Sie versuchen, den Minderwertigkeitskomplex zu überwinden²⁶, der der Identifikation mit der Position entspringt, die Afroamerikanern, Frauen, Homosexuellen, Indigenen zugewiesen wurde, und zu praktizieren, was Nietzsche in seiner *Genealogie der Moral* als *Umwertung der Werte* beschrieben hat: Was vormals als minderwertig galt – dunkle Haut, weibliche Eigenschaften, Homosexualität –, wird *umgewertet*, indem man

24 Ebd. Ähnlich kritisiert später auch Shelby Steele an der Politik amerikanischer Institutionen, sie richte sich mehr darauf, zu beweisen, dass sie nicht rassistisch sind – was etwa an den Universitäten durch eine Erhöhung des sichtbaren Anteils von Afroamerikanern möglich wird, die aus einer gebildeten Mittelschicht stammen, ohne dass sich dadurch an den außerordentlich schlechten Bildungsbedingungen der eigentlich benachteiligten Schichten etwas ändert.

25 Shelby Steele, *The Content of Character: A New Vision of Race in America* (New York: Harper Perennial, 1998), 8.

26 Vgl. Frantz Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken* (Wien: Turia + Kant, 2013), 16.

öffentlich seinen Stolz darauf zelebriert, wie in James Browns Lied *Say It Loud - I'm Black And I'm Proud*:

Uh!			Your		bad		self!
Say	it	loud!	I'm	black	and	I'm	proud
Say	it	louder!	I'm	black	and	I'm	proud
Look a-here! [...]							

Während viele Afroamerikaner noch in den fünfzigern ihr Haar zu glätten pflegten, um dem verinnerlichten Schönheitsideal angelsächsischer Amerikaner zu entsprechen, entwickelt sich schon seit den sechzigern die Mode des Afrolooks und der Rastazöpfe, die bald auch bei „Weißen“ Nachahmung findet. Die Schwulenbewegung feiert sich in Gay-Pride-Parades, Frauen in „Pride Events“.

Der Gedanke, auf dem Wege einer öffentlichen kollektiv zelebrierten Umwertung der Werte Macht über die eigene Rolle in der Gesellschaft zu bekommen und das Selbstwertgefühl der Mitglieder zu entwickeln, ist ein geniales Manöver für Gruppen, die nicht nur in einem äußerlichen Sinne benachteiligt, sondern als minderwertig betrachtet wurden. Wer zu einer Gruppe gehört, der über Jahrhunderte oder gar seit „Urzeiten“ die Gleichwertigkeit abgesprochen wurde, kann sich von der Verinnerlichung dieser Außenwahrnehmung nicht allein durch rechtliche Gleichstellung befreien. So wird es in einer Gesellschaft, die immer noch von rassistischen Wahrnehmungs- und Handlungsmustern durchzogen ist, schwerlich ausreichen, darauf zu bestehen, gleich behandelt zu werden, *obgleich* man schwarz ist, ebenso wenig wie es in einer Gesellschaft, die Autorität und Kompetenz immer noch mit männlichen Verhaltensweisen gleichsetzt, ausreicht, als Frau ungeachtet weiblicher Verhaltensweisen gleich behandelt zu werden.²⁷ Solange die Wahrnehmung der Hautfarbe oder des Geschlechts noch mit mangelnder Eignung, Minderwertigkeit oder schlicht etwas Unpassendem assoziiert werden, entsteht zwangsläufig auch der Wunsch, *als* schwarz (bzw. *als* Frau, *als* homosexuell usw.) respektiert und geschätzt zu werden:

What makes identity politics a significant departure from earlier, pre-identarian forms of the politics of recognition is its demand for recognition on the basis of the very grounds on which recognition has previously been denied: it is *qua* women, *qua* blacks, *qua* lesbians that groups demand recognition. The demand is not for inclusion within the fold of “universal humankind” on the basis of shared human attributes; nor is it for respect “in spite of” one's differences. Rather, what is demanded is respect for oneself *as* different.²⁸

Indem die Gruppe der vereinzelt Person ein Bild von ihren gruppenspezifischen Merkmalen vermittelt, auf das sie stolz sein kann, kann sie sich der (Selbst-)Verachtung entziehen. Der Kampf um gleiche Rechte verwandelt sich so in einen Kulturkampf um die Deutungshoheit in der Beschreibung und damit auch der Bewertung der eigenen Identität. Das Ziel, Selbstachtung und Selbstwertgefühl zu entwickeln, kann aber in einer Gesellschaft, deren Strukturen und Institutionen diskriminierend sind, nicht individuell, sondern nur kollektiv erreicht werden. So entwickelt sich die Suche nach einer „echten“ oder „authentischen“ kollektiven Identität, die nicht durch die Rolle verzerrt ist, die der Gruppe im „herrschenden“ Narrativ zukommt – etwa Idealen der Weiblichkeit aus männlicher Sicht. Solche Entwicklungen sind nicht als rein

27 Vgl. Kwame Anthony Appiah, *The Ethics of Identity* (Princeton University Press, 2007), 109.

28 Sonia Kruks, *Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics*, (Cornell University Press, 2001), 85.

intellektuelle Prozesse möglich. Sie mobilisieren Gefühle von Groll und Trotz, die sich auf Narrative der Unterdrückung stützen. Ressentimentideologien wie die Verteufelung der „Weißen“ und die Umwertung des „Schwarzseins“ durch die *Black Supremacists* der *Nation of Islam* dienen der Loslösung von internalisierten Selbstbildern, die nun als Formen der Heteronomie empfunden werden.²⁹

Während antikolonialistische Aktivisten wie Franz Fanon davon ausgingen, dass nur der erfolgreiche Kampf den Minderwertigkeitskomplex diskriminierter Gruppen auflösen kann,³⁰ entwickelte sich an den Universitäten ein kulturpolitisches Programm der Veränderung der Verhältnisse durch die Umschreibung herrschender Narrative. Die bis in die sechziger Jahre sowohl bei Konservativen, Liberalen als auch Marxisten vorherrschende Vorstellung, die sozialen Verhältnisse und ihre Ungerechtigkeiten seien vor allem durch die Regelung der Ökonomie und die Besitzverhältnisse bedingt, wird abgelöst durch die poststrukturalistische Vorstellung, dass Machtverhältnisse durch „Diskurse“, also letztlich auf der kulturellen Ebene reproduziert werden. Die Vorstellung, es käme nun vor allem auf eine „Dekonstruktion“ kultureller Codes an, gewinnt insbesondere durch die Literaturwissenschaften an Einfluss, die seit den Siebzigern in den USA und dann verstärkt auch im deutschsprachigen Raum den französischen Poststrukturalismus rezipieren. Neben Gramscis Analyse der kulturellen Hegemonie und Foucaults früher Diskurstheorie werden auch seine spätere, an Nietzsche orientierte Analyse der Machttechniken prägend für die Diskussion in einer Reihe von neuen Fächern, die sich nicht im klassischen Sinne als Wissenschaften verstehen, sondern sich mehr oder weniger als politische Vertretung der Stimme diskriminierter Gruppen begreifen. In England etablieren sich die *Cultural Studies* unter dem Einfluss von Stuart Hall. 1969 setzen afroamerikanische Studierende in den USA *Black Studies* durch, gefolgt von den *Gender Studies*, *Queer Studies*, *Postcolonial Studies* und anderen Fächern, die sich der Umschreibung von herrschenden Narrativen und geistigen Um-erziehungsprogrammen (*Critical Whiteness Studies*) widmen.

Diese neue Politisierung der akademischen Diskussionen wirkt nicht nur auf das Selbstverständnis und die Politik der Emanzipationsbewegungen zurück, sondern verändert auch auf das Diskussionsklima an den Universitäten und von dort die öffentliche Diskussion. Es etabliert sich ein gruppenbezogener Begriff der Erfahrung, der näher am subjektiven Erleben ist als an dem wissenschaftlichen Methodenideal der jeder Person unabhängig von Geschlecht, Hautfarbe oder Nationalität zugänglichen Erfahrung. An die Stelle des methodischen Ideals wissenschaftlicher Distanz tritt in den neuen Fächern die Leitidee, Minderheiten über die Geschichte ihrer Rasse oder Gruppe forschen zu lassen, die dabei ihre eigene Erfahrung zu Gehör bringen, um ihnen die Konstruktion ihrer eigenen Identität zu ermöglichen.

Die neuen Erwartungen und Normen führen innerhalb der Universität zu Konflikten zwischen denen, die sich einem traditionellen Wissenschaftsverständnis verpflichtet fühlen, und denjenigen, die ein partizipatorisches Gerechtigkeitskonzept verfolgen. Sie werden vor allem durch drei moralische Forderungen ausgelöst, die sich auf eine problematische Auslegung und Verallgemeinerung von Annahmen stützen, die in speziellen Fällen durchaus Geltung beanspruchen können: *Erstens* die Leitidee, dass nur (oder vorzugsweise) die Personen über gewisse Themen sprechen können, die davon aufgrund einer Leidensgeschichte auch persönlich betroffen sind. *Zweitens* die Forderung, sich strikt an einen (sich ständig ändernden) elitären Code der diskriminierungsfreien Sprache zu halten. *Drittens* die Forderung, jederzeit die spezielle Verletzlichkeit von Personen zu berücksichtigen, die aufgrund von Merkmalen wie Rasse,

29 Vgl. hierzu die Autobiographie von Malcolm X, in der eindrücklich zum Ausdruck kommt, was für eine befreiende Wirkung eine Ressentimentideologie wie die der „weißen Teufel“ in einer Zeit haben konnte, die noch weitgehend von den rassistischen Einstellungen der Segregationszeit geprägt war. Malcolm X und Alex Haley, *The Autobiography of Malcom X as told by Alex Haley*, (New York: Ballantine Books, 2015), Kap. 10-14).

30 Vgl. Frantz Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken* (Wien: Turia + Kant, 2013), 189.

Geschlecht oder Sexualität mit einer benachteiligten Klasse oder Gruppe von Menschen assoziiert sind.

Die erste Forderung wird damit begründet, dass die Art und Weise, wie bestimmte soziale und kulturelle Klassen oder Gruppen thematisiert oder auch in der öffentlichen Diskussion ignoriert wurden, Herrschaftsverhältnissen entspringt. Entsprechend wird es als Gebot der Gerechtigkeit betrachtet, die davon betroffenen Menschen dabei zu unterstützen, eine eigene öffentliche Stimme zu entwickeln. Eine Gefahr für die wissenschaftliche Forschung und die öffentliche Diskussion in einer Demokratie entsteht erst aus der Auslegung dieser Forderung im Sinne eines Verbots anderer, für oder über diese Gruppen zu sprechen.

Die Literaturwissenschaftlerin und Vorreiterin der *Postcolonial Studies* Gayatri Chakravorty Spivak hat in diesem Zusammenhang in Anlehnung an Foucault den Ausdruck „epistemische Gewalt“ geprägt: Wissenschaft über schwarze Menschen, die nicht von diesen selbst stammt, sei eine Form struktureller Verdrängung und intellektueller Enteignung.³¹ Entsprechend wird die für Kontexte wissenschaftliche Arbeit geltende „Farbenblindheit“ von Vertretern eines postkolonialen Wissenschaftsverständnisses auch in Deutschland als ein Versuch zurückgewiesen, „die Inanspruchnahme weißer Definitionsmacht strukturell und personell zu rekonstituieren“.³²

Die zweite Forderung ist mit der Vorstellung verbunden, dass Personen, die mit Gruppen assoziiert sind, die in der Vergangenheit diskriminiert wurden, durch die Konfrontation mit beunruhigenden Informationen oder Ausdrücken *traumatisiert* werden können. Der Traumabegriff ist allerdings inzwischen in seiner Verwendung im letzten Jahrhundert so stark gedehnt worden, ist, dass er seine Aussagekraft weitgehend verloren hat.³³ Zudem hat der Traumabegriff in diesen Diskussionszusammenhängen eine markante moralische Bedeutung gewonnen und vor allem aufwertende und appellative Funktionen übernommen:³⁴ Der Begriff dient im Kontext identitätspolitischer Kategorisierungen in den gesamten Kulturwissenschaften vor allem dazu, das Leiden derjenigen auszuzeichnen, deren Erfahrungen Anerkennung und Zuwendung verdienen. Entsprechend wird er auf Personen angewendet, insoweit man sie als *Opfer* wahrnimmt; *Tätern* wird die Fähigkeit, traumatisiert zu werden, nur insoweit zugesprochen, als sie als Opfer der Umstände verstanden werden wie etwa Kindersoldaten. Solche Dehnungen und moralischen Umdeutungen vormals deskriptiver Begriffe bringen es mit sich, dass das allgemein akzeptierte „Schadensprinzip“ – die von John Stuart Mill eingeführte Begrenzung der freien Rede auf Formen der Rede, von denen im jeweiligen Kontext kein unmittelbarer Schaden ausgehen kann³⁵ – nun auf alles ausgedehnt werden kann, was Menschen als Opfer kränken oder irritieren könnte.

31 Vgl. Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation* (Wien/Berlin: Turia + Kant, 2007), Abschnitt II.

32 https://blackstudiesgermany.files.wordpress.com/2015/02/communitystatement_blackstudiesbremen_dt_unterz815.pdf

33 Zu dieser Entwicklung vgl. Didier Fassin und Richard Rechtman, *The Empire of Trauma: An Inquiry into the Condition of Victimhood* (Princeton University Press, 2009). Noch in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts bezog sich „Trauma“ – aus dem Griechischen für "Wunde" – auf eine *organische* Störung oder Verletzung des Gehirns, die durch ein äußeres Ereignis hervorgerufen wurde, wie im „Schleudertrauma“. Nach dem zweiten Weltkrieg setzte sich auch die Idee eines *psychischen* Traumas, die schon Ende des 19. Jahrhunderts aufgekommen war, Weltkrieg allmählich als Beschreibung für psychische Störungen durch, die durch Erfahrungen im Krieg, Vergewaltigungen oder schwere Unfälle ausgelöst wurden – Ereignisse, die außerhalb des Bereichs gewöhnlicher menschlicher Krisensituationen lagen. Nach und nach wurden dann immer mehr gewöhnliche psychologische Belastungen als traumatisch bezeichnet. Wer als traumatisiert bezeichnet wird, könnte schwere Folter oder Vergewaltigung durchlitten haben, oder auch bloß Zeuge eines Autounfalls geworden sein.

34 Vgl. Saira Mohamed, Of Monsters and Men: Perpetrator Trauma and Mass Atrocity, *Columbia Law Review* 115/5 (2015), 1157-1216.

35 Vgl. John Stuart Mill, *Über die Freiheit* (Hamburg: Meiner, 2009), Kap. II.

Zweifellos gilt das moralische Gebot der achtsamen, Kränkungen vermeidenden Rede auch in wissenschaftlichen Kontexten *pro tanto*. Derzeit neigt der akademische Kampf gegen Demütigung jedoch dazu, in eine „Tyrannei der Werte“ umzuschlagen, wie es Nikolai Hartmann einmal genannt hat.³⁶ Besonders an den angelsächsischen Universitäten hat sich eine Kultur der Reglementierung von Rede und Verhalten entwickelt, die als Schutzmaßnahme von Minderheiten gemeint ist, die kollektiv für traumatisiert und verletzlich erklärt werden. So durfte das Schimpfwort „Nigger“ nach dem expliziten Sprachcode der Stanford University in den achtziger Jahren nicht mehr in beleidigender Absicht eingesetzt werden (während es straffrei blieb, jemanden „white trash“ zu nennen).³⁷ Zur Jahrtausendwende konnte das berüchtigte N-Wort jedoch noch rein deskriptiv ausgesprochen werden, als Beispiel für ein auf Afroamerikaner bezogenes Hasswort; etwas später empfanden jedoch viele, dass dies nicht einmal für wissenschaftliche oder pädagogische Zwecke erlaubt sein kann. Es ist auch Vertretern einer „antikolonialistischen“ Wissenschaft nahezu unmöglich, der moralischen Revolution des sprachlichen Code fehlerfrei zu folgen, da er einer ständigen Sensibilisierung unterliegt. Als vor zwei Jahren Stanley Rosen, ein für antirassistisches Engagement bekannter Kulturanthropologe, in der Princeton University einen Kurs zum Thema "Cultural Freedoms: Hassrede, Blasphemie und Pornographie" hielt und dabei zur Verdeutlichung der emotionalen Wirkung von Worten das Wort *Nigger* aussprach, waren viel Studenten empört. Rosens Erläuterung, er habe niemanden beleidigt, sondern das Wort für Bildungszwecke verwendet, wurde nicht akzeptiert, der Kurs musste abgesagt werden. Kürzlich wurde ein Journalist der New York Times aus ähnlichem Grund entlassen, der sich auf die Verwendung des Begriffs bezog und ihn hierzu selbst verwendete. Nach einem in den postkolonialen Wissenschaften verbreiteten Verständnis kommt es nicht mehr darauf an, was sich die Person denkt, was sie mit ihren Äußerungen meint und was sie bezweckt, sondern was für einen „Diskurs“ sie führt. Die Übertragung eines entsubjektivierte Modells der Sprache von der Theorie auf die Praxis der Kommunikation hat dazu geführt, dass Sprechern, sofern sie einer Kategorie zugeordnet werden können, die als privilegiert gilt (weisse Männer), ein Mitspracherecht mit Blick auf die Funktion und Bedeutung der eigenen Äußerungen abgesprochen wird. Diese wird stattdessen denen zugesprochen, die sich (wiederum als Mitglieder eines Kollektivs) gedemütigt fühlen könnten.

Damit aber wird die Unterscheidung zwischen der normativen und der psychologischen Bedeutung von Demütigung aufgehoben, die erforderlich ist, um hierüber rational verhandeln, vermeintliche Demütigungen als Missverständnisse aufklären oder unbeabsichtigte Demütigungen verstehen und sich entschuldigen zu können. Im normativen Sinne findet eine Demütigung statt, wenn die Adressatin einer Äußerung einen rationalen Grund hat, sich gedemütigt zu fühlen; man kann sich jedoch gedemütigt fühlen, ohne einen rationalen Grund zu haben, oder umgekehrt einen rationalen Grund haben, sich gedemütigt zu fühlen, ohne emotional entsprechend zu reagieren.³⁸ Nur, wenn man diese Unterscheidung zulässt, kann die Frage, ob jemand mit einer Sprachhandlung eine andere Person gedemütigt hat, durch eine Auseinandersetzung geklärt werden, in der die Beteiligten sich gleichberechtigt verständigen. Eine solche Auseinandersetzung ist nicht mehr möglich, wo die Vorstellung vorherrscht, kränkende Äußerungen könnten bei Angehörigen vormals unterprivilegierter Gruppen unmittelbar zur „Traumatisierung“ führen. Um eine Äußerung zu verurteilen, bedarf es daher nicht einmal mehr des Verdachts, dass ein Sprecher anstößige Ausdrücke in verletzender Absicht verwendet haben. Verurteilt wird nach einem moralischen Code, der nicht im Sinne allgemein geteilter kultureller

36 „Jeder Wert hat – wenn er einmal Macht gewonnen hat über eine Person – die Tendenz, sich zum alleinigen Tyrannen des ganzen menschlichen Ethos aufzuwerfen und zwar auf Kosten anderer Werte, auch solcher, die ihm nicht material entgegengesetzt sind.“ Nikolai Hartmann, *Ethik* (Berlin: De Gruyter, 2010), 576.

37 Nach Stanley Fish, *There Is No Such Thing as Free Speech* (Oxford University Press, 1994), 76.

38 Die Konsequenzen dieser Unterscheidung werden ausgeführt bei Avishai Margalit, *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2012), 23.

Normen vorgegeben ist, sondern in den Prozessen der Kommunikation über rassistische Zumutungen und Mikroaggressionen ständig neue Gestalt annimmt und sich weiter radikalisiert. Über Änderungen des Codes werden die Betroffenen daher erst durch schmerzliche soziale Sanktionen informiert. Wenn jedoch eine moralische Anklage auf der Grundlage eines Codes erhoben wird, der nicht von allen geteilt wird, und zudem das, was der Betroffene selbst glaubt zu tun, das was in seiner Beschreibung die Handlung ausmacht, keine Rolle spielt, wird eine Grundvoraussetzung von Moral und Recht selbst negiert, nämlich das auf dem Wissen des Einzelnen aufbauende Schuldprinzip. Eine Praxis, die ursprünglich als Schutz der besonderen Verletzlichkeit von ehemals diskriminierten Gruppen gedacht war, hat sich so selbst zu einem Werkzeug der Demütigung verselbständigt, das in die Seminarpraxis einschlagen kann wie ein *Unguided Missile*. Wenn das Gebot, potenzielle Kränkungen zu verhindern, Vorrang vor allen anderen Gütern beansprucht, insbesondere der Redefreiheit und der wissenschaftlichen Wahrheitssuche, kann es leicht den wissenschaftlichen und den öffentlichen Diskurs ersticken.³⁹ Demokratien benötigen die allgemeine Wertschätzung der Redefreiheit, da Menschen von Natur aus dazu neigen, die Moral schlechthin mit dem gleichzusetzen, was sie sich selbst für moralisch selbstverständlich zu halten angewöhnt haben. Wo die wissenschaftliche Haltung der Zurückhaltung in der Urteilsbildung für eine engagierte Parteilichkeit aufgegeben wird, mit der Folge, dass jede Diskussion jederzeit in Anklage umschlagen kann, ist die offene und sachorientierte kontroverse Debatte gefährdet, auf die demokratische Gesellschaften angewiesen sind, um fundierte Meinungen bilden zu können.

4. Schluss

Moralische Revolutionen, so zeigt auch diese Entwicklung einmal wieder, entwickeln ebenso wie technische Revolutionen ihre Eigendynamik und können sich gegen die ursprünglich damit verbundenen Zwecke wenden. Und im Unterschied zu idealen moralischen Beziehungen der Gleichheit wie in Kants Ideal einer „Gemeinschaft aller Vernunftwesen“ haben reale moralische Kämpfe für Gleichheit auch politische und moralische Neben- und Folgewirkungen. Dabei hat sich die Kultivierung von Schuld- und Opfernarrativen als zweiseitiges Schwert herausgestellt. Einerseits ist es fraglich, ob ohne die gesellschaftliche Verbreitung von Scham- und Schuldgefühlen die Fortschritte in der gesellschaftlichen Anerkennung vormals zweitrangiger oder gar verachteter Gruppen hätten bewirkt werden können. Zumindest mit Blick auf die rechtliche Gleichstellung der Afroamerikaner ist dies fraglich. Die bloße Erkenntnis, dass eine Praxis ungerecht ist, hat in der Kulturgeschichte noch nie ausgereicht, um tiefgreifende soziale Änderungen hervorzubringen – zumal es gewöhnlich nur eine Minderheit von Menschen ist, bei denen sich das Gewissen auch gegen „bewährte“ Praktiken regt.⁴⁰ Nach Auffassung der Vertreter

39 Man könnte viele weitere Fälle anführen wie die 2019 kürzlich von einer Studentengruppe namens "No Place for Anti-Muslim Racism" geforderte Entlassung der bekannten Kulturanthropologin Susanne Schröter von der Universität Frankfurt wegen der Organisation einer Konferenz zum Thema "Das islamische Kopftuch - Symbol der Würde oder Unterdrückung?" Schröter hatte Redner eingeladen, die eine Vielzahl von Positionen vertraten, darunter eine bekannte Verteidigerin des Kopftuchs als Symbol für weibliche Würde und Autonomie. Die bloße Bereitschaft, Kritiker islamischer Praktiken sprechen zu lassen, wurde jedoch von der Studentengruppe als Ausdruck eines "antimuslimischen Rassismus" verstanden. In ihren Augen haben „weiße“ Bürger Deutschlands kein Recht, über eine Tradition wie das muslimische Kopftuch zu sprechen; dies zeige eine koloniale Haltung, die die Sensibilität der betroffenen Frauen verletzen kann. Zwar hatte in diesem Fall der Versuch, die Konferenz zu verhindern, keine Aussicht auf Erfolg. Sowohl die Universitätsverwaltung als auch die offizielle Vertretung der Studierenden der Frankfurter Universität stellten sich hinter die Professorin. Der Aufwand an Öffentlichkeitsarbeit, der hier für erforderlich gehalten wurde, zeigt jedoch, wie stark *white guilt* - die Angst, in den Ruf des Rassismus geraten zu können -, mittlerweile auch in Deutschland Wissenschaft und Gesellschaft beunruhigt.

40 Vgl. hierzu vor allem Kwame Anthony Appiah, *The Honor Code: How Moral Revolutions Happen* (New York: Norton, 2001). Auch Shelby Steele hat das weitverbreitete weiße Schamgefühl insofern als „eine gute Sache“ bezeichnet, als es „in Amerika eine neue Sozialmoral hervorgebracht [hat], die Rassenurteile ...

so verschiedener politischer Richtungen wie Barkan, Fukuyama, Steele und Appiah ist die Entwicklung einer Kultur des schlechten Gewissens und die Zersplitterung der Bürger in Identitätsgruppen möglicherweise der Preis, der für die Überwindung der gesellschaftlichen Akzeptanz von Rassismus (und, auf globaler Ebene weniger erfolgreich, von Sexismus und Homophobie) gezahlt werden musste. Sie sind sich einig, dass nur die affektive Erschütterung und Verunsicherung im Selbstverständnis, die den Opfern ein moralisches Druckinstrument verleiht, die enormen kulturellen Veränderungen einleiten konnte, die etwa heute rassistisches Denken in den USA als illegitim und politisch tabu erscheinen lassen – auch wenn in der sozialen Realität von Chancengleichheit noch keine Rede sein kann. Die Wertschätzung der Emanzipationsbewegungen und der Kulturveränderungen, die sie hervorgebracht haben, sollte jedoch nicht dazu verführen, sich über die hohen Risiken für die Kulturwissenschaften und die demokratische Kultur zu täuschen, die heute von der Identitätspolitik ausgehen.

illegitim machte. Und es bedarf eines so mächtigen Phänomens wie white guilt - im Gegensatz zu dem schlichten guten Willen -, um eine derart schwierige Aufgabe zu erfüllen. (Shelby Steele, *White Guilt: How Blacks and Whites Together Destroyed the Promise of the Civil Rights Era* (New York: Harper Perennial, 2007), 27.