

51 Gesellschaft und Kultur

Ist die Forderung nach Gerechtigkeit eine allgemeinschliche Forderung? Und verstehen die Menschen in ihren verschiedenen kulturellen und sozialen Kontexten darunter etwas Vergleichbares? Geht man von den alten aristotelischen Begriffen der Gerechtigkeit aus wie der *distributiven Gerechtigkeit*, wonach jeder von einem Gut so viel bekommen sollte, wie ihm (nach Verdienst, Würde oder anderen Kriterien) zusteht, der *kommutativen Gerechtigkeit*, wonach jeder Schaden oder jede Verletzung, den eine Person oder Gruppe anderen Personen oder Gruppen zufügt, proportional ausgeglichen werden soll, und der Gerechtigkeit im Sinne von *Rechtsförmigkeit*, dann kann man sich schwer vorstellen, dass es menschliche Gemeinschaften geben könnte, in denen diese Grundelemente der Gerechtigkeit nicht zumindest implizit in den zwischenmenschlichen Reaktionen präsent sind. Damit ist jedoch noch nicht die Frage beantwortet, ob es sich hierbei wirklich um Prinzipien handelt, die in allen kulturellen Kontexten gleichermaßen Geltung beanspruchen dürfen, oder nur um abstrakte Konstruktionen, aus denen wenig über konkrete kulturelle Vorstellungen von Gerechtigkeit und Praktiken folgt.

Gerechtigkeit aus der Perspektive der Rechtsanthropologie

Die Befunde der Kulturanthropologie des 20. Jahrhunderts haben deutlich gemacht, dass nicht nur die Antworten auf die Fragen, wem was zusteht und wie ein Unrecht ausgeglichen werden kann, je nach kulturellem Kontext variieren, sondern auch der Gedanke des Rechts bzw. der Institutionen und Verfahrensweisen, die für Gerechtigkeit sorgen und individuelle Willkür bestrafen sollen. Auch wenn es mittlerweile einen interkulturellen Rechtsdiskurs gibt, der nach den Grundlagen eines interkulturellen Strafrechts sucht (Höffe 1999), sind die Unterscheidungen moderner westlicher Gesellschaften zwischen (staatlichem) Recht und Moral sowie innerhalb des Rechts zwischen Strafrecht und Zivilrecht nicht ohne weiteres auf traditionelle Gesellschaften übertragbar. Das gilt auch für die Funktion und Struktur der Rechtsinstitutionen. Das moderne europäische Strafrecht steht im Dienste des Staates und hat die Aufgabe, der Rechtsordnung durch die Bestrafung von Gesetzesbrüchen Geltung zu verschaffen; zu seinen Aufgaben gehört nicht die gerechte Lösung der sozialen Konflikte, die Hintergrund oder

Anlass der Straftat waren oder durch sie ausgelöst wurden. Gerechtigkeit im Sinne von Rechtsförmigkeit wird durch das Bild der Justitia mit den verbundenen Augen repräsentiert: Eine Rechtsentscheidung ist gerecht, insofern die Richter unparteilich vorgehen, jeden gleich behandeln, nicht das Recht ›beugen‹ usw. Ein nichtstaatliches Recht, das nicht durch unparteiliche Richter nach fixierten Normen gesprochen, sondern von den Parteien ad hoc nach eher flexiblen Regeln verhandelt wird, erscheint aus dieser Sicht als ein hölzernes Eisen, ein nur scheinbares Recht, das in Wahrheit einen Hobbeschen Zustand des Krieges aller gegen alle verdeckt, in dem Konflikte nicht anders als durch mehr oder weniger verdeckte Gewalt und Erpressung gelöst werden können.

Mit der ethnologischen Erforschung traditioneller Rechtssysteme und dem Verfall der Kolonialherrschaft setzte sich im Laufe des 20. Jahrhunderts jedoch allmählich die Einsicht durch, dass das traditionelle Recht in nichteuropäischen Kontexten nicht nach dem Maßstab des differenzierten europäischen Rechtssystems bewertet werden kann, da es andere Rechtsziele verfolgt und daher anders strukturiert ist, insbesondere in nichtstaatlichen Gesellschaften. Mittlerweile wird kaum noch die Auffassung vertreten, dass das Recht einer Gesellschaft homogen und mit staatlichem Recht gleichzusetzen sei. Vielmehr geht man von *unterschiedlichen Rechtskontexten* aus. Während der Rechtsanthropologe Leopold Pospisil diese noch als hierarchisch geordnet verstand (Pospisil 1971, 124–126), verwenden die meisten Rechtsanthropologen heute eher horizontale Modelle (Lampe 1992, 134; Moore 2001, 95–116).

Die Unterschiede zwischen der Struktur und Funktion des modernen europäischen Rechts und den Rechtskontexten nichtstaatlicher Gesellschaften ergeben sich aus der Aufgabe des Rechts. So wird ein Normverstoß in nichtstaatlichen Gesellschaften in erster Linie als eine Missachtung der Person wahrgenommen, nicht als eine Missachtung des Rechts oder der Gemeinschaft als solcher (Wesel 1985, 321). Entsprechend liegt die Aufgabe der Rechtsinstitutionen vor allem in der Konfliktlösung bzw. der Wiederherstellung einer nachhaltig funktionierenden sittlichen Form des Zusammenlebens (Lotter 2012, 249–278). Diese Aufgabe wird nicht immer durch professionelle Richter, sondern oft durch Laien und mitunter durch die Parteien selbst wahrgenommen. Ihre Verfahrensweise besteht nicht in der strikten Anwendung von Normen; die Rechtsansprüche sind oft eher Einsätze in der Hand feilschender Parteien (Wesel 1985, 331–334).

Entsprechend fehlt in manchen staatenlosen Gesellschaften wie bei den Arusha im nördlichen Tansania ein Verständnis von Gerechtigkeit bzw. Rechtsförmigkeit, das über die jeweils erzielte *faktische* Einigung im Falle von Normenverletzungen und Konflikten hinausgeht. Ein klassisches Beispiel hierfür ist der Prozess eines Mannes gegen seinen Schwiegersohn wegen einer nicht geleisteten Brautpreiszahlung, der damit endet, dass Ersterer sich auf dem Wege einer sehr unkonventionellen Normenauslegung faktisch mit einer sehr viel geringeren Zahlung als der üblichen einverstanden erklärt (Gulliver 1963, 252). Eine solche Einigung, die nicht nur die Ansprüche des Klägers, sondern die Interessen aller Betroffenen berücksichtigt, gilt als sittliche Errungenschaft, die gewisse Tugenden erfordert: Während das unflexible Beharren auf Rechtsansprüchen, die in der momentanen Macht- und Verhandlungskonstellation zwischen den Parteien faktisch nicht durchsetzbar sind, als unangebracht gilt, wird die Bereitschaft der Vermittler und Beteiligten zum »kreativen« Umgang mit den Normen und zum Kompromiss außerordentlich hoch geschätzt (ebd., 242). In solchen Rechtskontexten können die rechtlichen Folgen von Normverletzungen daher je nach Anlass, Status der Betroffenen, ihren verwandtschaftlichen Beziehungen etc. sehr unterschiedlich ausfallen, was Ethnologen als »strukturelle Relativität« bezeichnen: Je enger die Beziehungen zwischen Täter und Opfer sind, desto leichter ist es für das Opfer, eine Entschädigung zu erhalten, da die Verwandten starkes Interesse an einer baldigen Lösung eines Konfliktes haben, der auch sie affizieren kann; desto geringer fällt allerdings auch die Entschädigung aus, weil alle Betroffenen mitreden und der Druck zur Wiederherstellung der Harmonie größer ist als die Empörung über das Unrecht. Hingegen verringert sich die Aussicht, Recht zu erhalten, mit zunehmender verwandtschaftlicher und räumlicher Entfernung, da der Druck der Gemeinschaft auf den Schädiger fehlt; wenn der Geschädigte es aber doch erreicht, Unterstützung für eine Einigung zu mobilisieren, steigt die Aussicht auf eine hohe Entschädigung, weil der Druck fehlt, die Interessen des Schädigers zu berücksichtigen (Evans-Pritchard 1940, 155–162; Wesel 1985, 271). Wenn man vom europäischen Rechtsverständnis ausgeht, bedeutet diese strukturelle Relativität eine strukturelle Ungerechtigkeit, da sie statusschwache Personen ohne hinreichende Kontakte benachteiligt. Mit Blick auf die anderen Rechtsziele des traditionellen afrikanischen Rechts – das Rechtsziel der nachhaltigen Konfliktlösung – muss man jedoch berücksichtigen, dass auf-

grund der rechtlichen Flexibilität viel eher die institutionellen Voraussetzungen zur Findung einer Lösung gegeben sind, die allen Beteiligten »recht« und daher nachhaltig ist, was nur möglich ist, wenn sie der individuellen Situation, den momentanen Machtverhältnissen und Interessen aller Parteien Rechnung trägt.

Das Rechtsziel der (Wieder-)Herstellung einer nachhaltig funktionierenden Form des sozialen Zusammenlebens spiegelt sich auch im traditionellen afrikanischen Prozessrecht wider, wie es in den klassischen rechtsanthropologischen Untersuchungen des Juristen und Ethnologen Max Gluckman über das traditionelle Gericht der Barotse im damaligen Nordwestrhodesien in der letzten Phase der Kolonialherrschaft an vielen Fällen illustriert wird. Das Gericht konzentriert sich nicht auf die Anklagepunkte, sondern berücksichtigt alle Erklärungen, Vorwürfe und Klagen, welche die Beteiligten während des Prozesses vorbringen (Gluckman 1965, 7), um zu ermitteln, wer sich unangemessen in den sozialen Beziehungen verhalten hat und somit als Ursache des Konflikts zu betrachten ist. Das Prozessrecht schließt nicht aus, während dieses Verfahrens die Anklage zu verändern oder gar den Kläger zum Angeklagten zu machen wie im Falle eines Prozesses, den ein Ortsvorsteher gegen seine Schwestern wegen rechtswidriger Nutzung von Grundstücken und Fischereianlagen angestrengt hatte. Da das Gericht durch die Ermittlung anderer, weit zurückliegender familiärer Streitpunkte zu der Einschätzung kam, dass er selbst die Hauptursache des familiären Konfliktes war, wurden nicht die Schwestern, sondern er zur Kompensation genötigt (Gluckman 1955, 198). Die britische Kolonialmacht hatte kein Verständnis für diese, aus Sicht europäischer Juristen, plan- und ziellose Anhörung irrelevanter Details und übte starken Druck auf die Gerichte aus, sich auf die (für das britische Recht einzig relevanten) Anklagepunkte zu beschränken. Umgekehrt muss den Barotse die Vorstellung der Kolonialmacht, ein Gericht habe nur die Anklagepunkte zu untersuchen und sich nicht um die Hintergründe der jeweiligen Konflikte zu kümmern, ethisch und juristisch bizarr erschienen sein; denn wie sollte auf diese Weise eine (sozial) gerechte Lösung gefunden werden?

Gerechtigkeit im Kontext: Neuere philosophische Diskussionen

Die Frage, inwieweit die Bedeutung und der Geltungsanspruch moralischer Ideen an partikuläre soziale und kulturelle Kontexte gebunden sind, reicht bis in die

Philosophie der Antike zurück und wird in der neuzeitlichen Philosophie des späten 18. und des 19. Jahrhunderts neu gestellt. Während G. W. F. Hegel in seiner Rechtsphilosophie die Analyse partikularer historischer Moral- und Rechtsauffassungen in den Entwicklungsgang der Vernunft einordnet und ihnen dadurch eine sowohl partikulare als auch universale Bedeutung verleiht (Hegel 1820/1970), zielt die genealogische Methode in der Tradition von Friedrich Nietzsche und Michel Foucault in die umgekehrte Richtung einer *De-konstruktion von Legitimität in emanzipatorischer Absicht*: Die historische Kontextualisierung soll die Kontingenz moralischer Ideen aufzeigen, um ihnen ihre Selbstverständlichkeit und Verbindlichkeit zu nehmen, und so »die Möglichkeit auffinden, nicht länger das zu sein, zu tun oder zu denken, was wir sind, tun oder denken« (Foucault 1990, 49).

Eine spezielle philosophische Debatte zum Begriff ›Gerechtigkeit‹ im Kontext von Gesellschaft und Kultur hat sich jedoch erst aus der Kritik an John Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* (1979) entwickelt, wo dem Begriff ›Gerechtigkeit‹ wieder eine ähnlich zentrale Rolle für die politische Philosophie und Ethik zugewiesen worden war wie schon bei Platon. Diese Theorie der Gerechtigkeit knüpft freilich nicht an die antiken Diskussionen, sondern an die neuzeitliche Vertragstheorie an (s. Kap. III.30). Rawls geht bei der Bestimmung der Gerechtigkeit nicht nur von der Frage aus, nach welchen Kriterien Güter und Aufgaben zu verteilen sind, sondern setzt voraus, dass gerecht nur eine gesellschaftliche Verfassung sein kann, bei der die Interessen aller Mitglieder als Freie und Gleiche unter Bedingungen, die ihre Individualität und ihr Eigeninteresse ausblenden, in den Regeln und Institutionen berücksichtigt werden (Rawls 1979, 28). Dagegen haben Kritiker des Liberalismus Einwände erhoben, die sich gegen den Anspruch richten, die Frage, was gerecht sei, könne unter Absehung von kulturellen und sozialen Kontexten beantwortet werden; dazu gehören nicht nur ›Kommunitaristen‹ wie Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer u. a., die die Bedeutung von Gerechtigkeit mit den geteilten Auffassungen von kulturellen Gemeinschaften gleichsetzen (s. Kap. III.36), sondern auch Autoren wie Bernard Williams und Raymond Geuss, die nicht dem Kommunitarismus zuzuordnen sind.

Ein Einwand richtet sich gegen die Entkontextualisierung des moralischen Subjekts. Allein von abstrakten Vorstellungen von Rationalität und Eigeninteresse ausgehend könne niemand verstehen, was Gerechtigkeit bedeutet (Geuss 2008, 6). Die Fähigkeit des

einzelnen Individuums, eigenes Handeln unter Gesichtspunkten der Fairness und Gerechtigkeit zu betrachten, setze institutionell oder traditionell eingübte Kommunikations- und Verfahrensweisen voraus, mithilfe derer diese Perspektiven und die ihnen zugrunde liegenden Normen expliziert und durchgesetzt werden könnten. Nur als Mitglied einer Gemeinschaft sei der Mensch überhaupt fähig, zwischen gerecht und ungerecht zu unterscheiden und über die Prinzipien und Maßstäbe der Gerechtigkeit zu reflektieren (Sandel 1982). Ein anderer Einwand beruft sich auf die Vielfältigkeit der Bedeutungen und Gesichtspunkte von Gerechtigkeit in wirklichen sozialen und kulturellen Kontexten, die nicht auf die Rawlsschen Grundsätze reduzierbar seien. Dabei unterscheidet Walzer auch innerhalb von Kulturen verschiedene Sphären der Gerechtigkeit, in denen unterschiedliche Projekte verfolgt werden und nicht dieselben Maßstäbe gelten (Walzer 1983). Ein weiterer Einwand betrifft die Brauchbarkeit der Konstruktion einer ideal gerechten Gesellschaft als Matrix zur Beurteilung der Gerechtigkeit konkreter Praktiken. So liegt schon aus rechtsethnologischer Perspektive gegen Rawls der Einwand nahe, dass die Frage, ob eine Praxis wie das Recht der Barotse oder der Arusha gerecht ist, sich oft schon durch ein genaues empirisches Studium beantworten lässt, indem man etwa die Vor- und Nachteile verschiedener Rechtsformen für die Betroffenen vergleicht. Hingegen ist nicht ersichtlich, welche Hilfe das künstliche Vertragsmodell, in dessen Lichte jede reale Gesellschaft ungerecht erscheint, bei der Beurteilung realer Institutionen und Praktiken leisten könnte. Für MacIntyre und Geuss ist daher eine Ethik, die abgetrennt von Geschichte, Soziologie und Ethnologie anhand spezieller normativer Argumentationsformen Themen wie Gerechtigkeit studiert und daraus herleitet, wie sich Menschen zueinander verhalten sollten, im besten Falle ein nutzloses Unternehmen, weil sie Menschen mit konkreten Gerechtigkeitsproblemen nichts zu sagen hat (MacIntyre 1997, 9; Geuss 2008, 7).

Umgekehrt stellt sich die Frage, was philosophische Ansätze, die auf einer kontextbezogenen Untersuchung der Gerechtigkeit insistieren, überhaupt über die empirische Erfassung faktischer Auffassungen von Gerechtigkeit und den empirischen Vergleich hinaus leisten können. Das betrifft sowohl die Frage, ob dem Begriff ›Gerechtigkeit‹ überhaupt eine kulturübergreifende oder nur eine partikulare Bedeutung zugeschrieben werden kann, als auch die normative Frage, auf welcher Grundlage es gerechtfertigt ist, gegebene

ne Auffassungen von Gerechtigkeit als ungerecht zu kritisieren.

Walzers Antwort auf die erste Frage lautet: beides. Das ist kein Widerspruch, denn Walzer unterscheidet im Rückgriff auf Clifford Geertz zwischen einem kultur- und kontextübergreifenden ›minimalen‹ oder ›dünnen‹ Verstehen von Gerechtigkeit und dem ›maximalen‹ und ›dichten‹ Verstehen eines Insiders, das auf der persönlichen Vertrautheit mit den emotionalen und praktischen Bedeutungen eines Begriffs beruht (Geertz 1973). Beispielsweise kann, Walzer zufolge, ein Amerikaner die Demonstranten im Prag von 1989 durchaus verstehen, die Transparente mit den Aufschriften ›Wahrheit‹ und ›Gerechtigkeit‹ hochhalten, auch wenn er gar nicht mit den politischen und religiösen Gruppierungen in Prag und der Vorgeschichte des Konflikts vertraut ist. Er versteht, dass die Leute ihre Unzufriedenheit mit der Ungerechtigkeit und Verlogenheit der politischen Verhältnisse und Umgangsformen demonstrieren wollen. Das bedeutet nicht, dass er sagen könnte, warum sie diese und nicht andere moralische Begriffe gewählt haben, was sie dabei unter Gerechtigkeit verstehen, um welche Vorkommnisse und welche Güter es dabei geht, etc. Obgleich in solchen Fällen durchaus ein kulturübergreifendes Verständnis vorliegt, ist es sehr dünn im Vergleich zu dem Verständnis eines Insiders; es besteht weitgehend in einer *Abstraktion* von den entsprechenden dichten Erfahrungen der eigenen Tradition und in der Konzentration auf Merkmale, die ihm in diesem Moment ganz selbstverständlich universal scheinen. Dünne Begriffe von Gerechtigkeit sind nach Geertz und Walzer nicht ohne weiteres als ethische Universalien zu verstehen, die als Ausdruck einer allgemeinen Vernunft, allgemeiner anthropologischer Eigenschaften oder allgemeinschlicher Beziehungen den dichten Begriffen partikularer Kontexte vorausliegen; sie bezeichnen zunächst Gesichtspunkte, unter denen sich dichte Begriffe zu einem bestimmten Zeitpunkt überschneiden (Walzer 1994, 3–32).

Das ist vielleicht eine zu schwache Deutung von dünnen Begriffen. So zeigt die Formel *suum cuique* – jedem das, was ihm zusteht – nicht nur momentane Überschneidungen an. Aus ihrer universalen Anwendbarkeit folgt jedoch noch nicht viel, denn was es konkret heißt, einer Person zu geben, was ihr zusteht, ergibt sich nach kommunitaristischer Auffassung erst daraus, was einer Person nach dem kulturellen Verständnis ihrer Gemeinschaft gebührt, das von lokalen Traditionen geprägt ist. Dabei wird unterstellt, dass es

in kulturellen Kontexten geteilte Auffassungen von Gerechtigkeit gibt, die durch ihre Rolle für die Selbstverständigung legitimiert sind. Während nach den neuzeitlichen Wertvorstellungen, an die Rawls mit seinem Modell anknüpft, feudale Vorrechte oder geschlechterspezifische Privilegien, die der Norm der gleichen Mitbestimmung aller widersprechen, ungerecht erscheinen, können sie nach soziologischen und kommunitaristischen Maßstäben in einer traditionellen Kastengesellschaft durchaus eine selbst unhinterfragte Grundlage für die Kritik von Ungerechtigkeiten abgeben (Corsten/Rosa/Schrader 2005, 10; Walzer 1983, 312–316).

Gegen die kommunitaristische Annahme, die Ansprüche der Gerechtigkeit müssten sich auf die im kulturellen Kontext jeweils geteilten Auffassungen von Gerechtigkeit berufen, erheben sich verschiedene Einwände. Erstens sind moralische Ideen auch in traditionellen Gesellschaften nicht unbedingt homogen, konfliktfrei und abgeschottet gegenüber Neuerungen – wer bestimmt dann, welche die geteilten sind? Zweitens liegt der ideologiekritische Einwand nahe, dass solche Auffassungen, auch wenn es keinen offenen Konflikt gibt, mitunter nur in dem Sinne geteilt sind, dass manche benachteiligte Bevölkerungsgruppen – etwa Frauen – sich daran gewöhnt haben, dass sie nichts Eigenes zu sagen und zu denken haben. Drittens stellt sich die Frage, wann man überhaupt von kulturell verankerten Auffassungen – im Unterschied zur Verfolgung persönlicher Interessen auf der Grundlage etablierter Machtverhältnisse – sprechen kann. Nicht alle Gewohnheiten und Selbstverständlichkeiten beruhen auf explizierbaren Auffassungen. Menschen haben oft keine begründbare Vorstellung davon, bei welchem Teil ihrer Überzeugungen und Wünsche es sich um ethische Prinzipien handelt, bei welchem Teil um persönliche Interessen. Das sollten wir nach Raymond Geuss nicht als ein epistemisches Versagen betrachten, das man im Prinzip heilen könnte, sondern als einen inhärenten Zug des menschlichen Lebens (Geuss 2008, 3). Wenn man jedoch den gegebenen Gerechtigkeitsauffassungen nicht allein schon aufgrund ihrer Faktizität auch Geltung zuschreibt, stellt sich die Frage, auf welcher Grundlage ihre Geltungsansprüche ermittelt und kritisiert werden können.

Die kommunitaristische Perspektive schließt eine normative Kritik an kulturell verankerten Vorstellungen nicht grundsätzlich aus. Voraussetzung legitimer Kritik ist jedoch, dass sie nicht von einer gänzlich externen Auffassung von Gerechtigkeit ausgeht, son-

dern an lokale Kategorien der Selbstverständigung anschließt. Schon der Soziologe Émile Durkheim, auf den das auch von kommunitaristischer Seite oft implizit unterstellte Konzept eines kollektiven Bewusstseins zurückgeht, wies darauf hin, dass Probleme der Gerechtigkeit im Kontext einer Kultur nicht auf das reduzierbar sind, was faktisch zu einem Zeitpunkt legal ist oder aufgrund einer vorherrschenden Tradition als legitim gilt. So ist nach Durkheim eine alte Tradition wie die Vererbung von Eigentum im heutigen europäischen kulturellen Kontext latent ungerecht, obgleich sie sowohl die Tradition als auch das Recht auf ihrer Seite hat; denn sie behindert die konsequente Verwirklichung anderer, ebenfalls kulturell verankerter Wertvorstellungen wie der Gleichberechtigung aller, auch wenn diese Ungerechtigkeit vielleicht nur einer Minderheit ausdrücklich bewusst ist (Durkheim 1991, 297–300). Ähnlich hat Bernard Williams mit Blick auf die Sklaverei argumentiert: Aus dem Faktum, dass in einem kulturellen Kontext Sklaven gehalten wurden, folgt mitnichten, dass die Sklavhalter dies zwangsläufig auch als gerecht betrachtet haben müssen und außerstande gewesen wären, daran zu zweifeln (Williams 1993, 123–127). Warum sollten sie nicht, wie wir auch, unter Umständen gelebt haben, die ihnen zumindest teilweise als ungerecht und schlecht erschienen, ohne dass sie jedoch wussten, wie sie es hätten besser machen können, ohne auf Dinge zu verzichten, die ihnen unverzichtbar schienen? Im Unterschied zur Theorie führt im wirklichen Leben eine komplexe Gemengelage aus ökonomischen Gründen, Machtinteressen, Mangel an politischer Phantasie u. a. gewöhnlich dazu, dass Fragen der Gerechtigkeit vernachlässigt oder mittels intellektueller Rationalisierungen entschärft werden, falls man sich nicht ohnehin bewusst mit der Ungerechtigkeit arrangiert. So hätten sich in den Südstaaten des frühen 19. Jahrhunderts allein aus den christlichen Grundüberzeugungen genügend Gründe gegen die Sklaverei entwickeln lassen, was die Pfarrer jedoch, wie Mark Twain anschaulich berichtet, in der Regel ebenso wenig unternahmen wie ihre Gemeinde, bei der die Gewohnheit und Normalität der Sklavhaltung, in Verbindung mit den großen Vorteilen, die sie auch ärmeren Sklavenbesitzern bot, gewöhnlich Zweifel an ihrer Legitimität gar nicht erst aufkommen ließ (Twain 1924, 123). Ebenso hätte im antiken Athen – einer Kultur, die großen Wert auf Freiheit und Selbständigkeit legte – die Sklaverei von Kriegsgefangenen als ein moralisches Übel wahrgenommen werden können, zumal man, anders als in

den Südstaaten, die Sklaven als ebenbürtige Menschen betrachtete, die sich nur darin von einem selbst unterschieden, dass sie im Krieg Unglück gehabt hatten (Williams 1985, 164). Dass es im antiken Athen unter Sklavhaltern faktisch keine Reformbewegung gegen die Sklaverei gegeben hat und Aristoteles es für angebracht hielt, sie ethisch zu legitimieren, beweist daher nicht, dass sie nicht als ein moralisches Übel hätte wahrgenommen werden können. Es belegt nur, dass man solche Gedanken, wenn sie denn aufkamen, nicht sehr weit verfolgte und sie ohne Konsequenzen für das Handeln blieben, möglicherweise weil man die Sklaverei ökonomisch für unverzichtbar hielt. Umgekehrt lässt sich die Abschaffung der Sklaverei in den Vereinigten Staaten im 19. Jahrhundert nicht allein auf ein durch öffentliche Diskussion verbreitetes Unrechtsbewusstsein zurückführen, konnte sie doch nur mit Hilfe nördlicher Staaten durchgesetzt werden, in denen sie eine im Vergleich zu den Südstaaten viel geringere ökonomische Rolle spielte.

Literatur

- Corsten, Michael/Rosa, Hartmut/Schrader, Ralph: *Die Gerechtigkeit der Gesellschaft*. Wiesbaden 2005.
- Durkheim, Émile: *Physik der Sitten und des Rechts*. Frankfurt a. M. 1991.
- Evans-Pritchard, Edward: *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford 1940.
- Foucault, Michel: Was ist Aufklärung? In: Eva Erdmann/Rainer Forst/Axel Honneth (Hg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*. Frankfurt a. M. 1990, 55–69.
- Geertz, Clifford: *The Interpretation of Cultures*. Harper 1973.
- Geuss, Raymond: *Philosophy and Real Politics*. Princeton 2008.
- Gluckman, Max: *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*. Manchester 1955.
- : *The Ideas in Barotse Jurisprudence*. London 1965.
- Gulliver, P. H.: *Social Control in an African Society. A Study of the Arusha: Agricultural Masai of Northern Tanganyika*. Boston 1963.
- Hegel, G. W. F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* [1820]. In: Ders.: *Werke*, Bd. 7. Hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a. M. 1970.
- Höffe, Otfried: *Gibt es ein interkulturelles Strafrecht?* Frankfurt a. M. 1999.
- Lampe, Ernst-Joachim: Entwicklungslinien in der rechtsanthropologischen Forschung. In: Werner Maihofer/Gerhard Sprenger (Hg.): *Praktische Vernunft und Theorien der Gerechtigkeit*. Stuttgart 1992, 232–236.
- Lotter, Maria-Sibylla: *Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral*. Berlin 2012.
- MacIntyre, Alasdair C.: *Der Verlust der Tugend*. Frankfurt a. M. 1997.

- Moore, Sally F.: Certainties undone: fifty turbulent years of legal anthropology 1949–1999. In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 7 (2001), 95–116.
- Pospisil, Leopold: *Anthropology of Law. A Comparative Theory*. New York 1971.
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M. 1979 (engl. 1971).
- Sandel, Michael J.: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge 1982.
- Twain, Mark: *Autobiography*, Bd. 1. New York 1924.
- Walzer, Michael: *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*. New York 1983.
- : *Thick and Thin. Moral Argument Home and Abroad*. Notre Dame, London 1994.
- Wesel, Uwe: *Frühformen des Rechts in vorstaatlichen Gesellschaften*. Frankfurt a. M. 1985.
- Williams, Bernard: *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge 1985.
- : *Shame and Necessity*. Cambridge 1993.

Maria-Sibylla Lotter

52 Anerkennung und Toleranz

Etwa seit den 1960er Jahren, ausgehend von der Frauen- und Bürgerrechtsbewegung in den USA, setzen sich soziale Bewegungen von gesellschaftlich Benachteiligten und Minderheiten – darunter nationale, ethnische, religiöse und geschlechterspezifische Gruppen – für Toleranz und Anerkennung sowohl als Gleiche als auch als Besondere ein. Dabei ist zu unterscheiden zwischen Kämpfen um traditionelle Gerechtigkeitsprinzipien wie gleichberechtigte Teilhabe und Umverteilung auf der einen Seite und Kämpfen um die Anerkennung der je partikularen, z. B. kulturellen Identität, die bei den sozialen Kämpfen zunehmend in den Vordergrund gerückt ist, auf der anderen Seite.

Der normative Begriff der Anerkennung bedeutet zunächst einmal allgemein gesprochen, dass man andere in einer bestimmten Weise wahrnimmt und positiv bestätigt. In welcher Hinsicht, das haben Anerkennungstheorien vor dem Hintergrund jener sozialen Bewegungen ausdifferenziert und damit den klassischen Gerechtigkeits-theorien etwas entgegen- oder an die Seite gestellt, so dass diese mindestens erweitert wurden. Anerkennungstheorien im Anschluss an vor allem G.W.F. Hegel erweitern die klassischen Theorien des Individualismus und des Liberalismus um kommunitaristische Aspekte bzw. ersetzen sie durch ein kommunitaristisches Modell: Sie sehen den Menschen eingebettet in soziale und kulturelle Kontexte, welche für ein gerechtes und gutes Leben als normativ relevant angesehen werden. Dabei gerät nicht zuletzt die jeweilige Diversität der Menschen und Gemeinschaften in den Blick von Gerechtigkeits-theorien.

Auch gegenwärtige Ansätze zur Toleranz – die das Akzeptieren anderer Wertvorstellungen und Lebensformen implizieren – reagieren auf den Pluralismus heutiger Gesellschaften und sind als normative, gerechtigkeits-theoretische Antwort auf die Bedürfnisse der wegen ihrer Differenz von der Norm diskriminierten Minderheiten zu verstehen, wobei das Toleranzprinzip weniger einen Gegenpol zu klassischen liberalistischen Gerechtigkeits-theorien bildet als vielmehr aus diesen heraus entsteht und daher in der Tradition des Liberalismus steht. Da es sich demnach um zwei verschiedene Theoriegebäude handelt, werden im Folgenden zunächst der Begriff der Anerkennung in seinen verschiedenen Bedeutungen, dann der Begriff der Toleranz beleuchtet.