9. Jahrgang · Ausgabe 1/2009
ISSN 1617-1799

Journal für Generationengerechtigkeit

Stiftung für die Rechte zukünftiger Generationen

Photo: Yara Lemke, © Association Memorial to the Murdered Jews of Europe

Thema: Historische Ungerechtigkeit

Inhaltsverzeichnis

Thema: Historische Ungerechtigkeit

Editorial 3

Der Unterschied zwischen historischem Unrecht und historischem Übel 4
von PD Dr. Michael Schefczyk

Generationenübergreifende Rechte? 9
von Prof. Dr. Richard Vernon

Historische Verantwortung und liberale Gesellschaft 14
von Prof. Dr. Janna Thompson

Eine weltweite Liste von Entschuldigungen 20
von Graham Dodds

David Millers Ansatz von geerbter nationaler Verantwortung 20
von Pranay Sanklecka

Landansprüche indigener Minderheiten 24
von Daniel Weyermann

Rezensionen

Jon Miller / Rahul Kumar (eds.): 28
Reparations. Interdisciplinary inquiries

Rezensionen

Roda E/ Howard-Hassmann / Anthony P. Lombardo: 30
Reparations to Africa

Lukas H. Meyer: 32
Historische Gerechtigkeit / Lukas H. Meyer (ed.):
Justice in Time

Berichte und Interna

Aufruf für Artikel: 37
Klimawandel und Generationengerechtigkeit

Aufruf für Artikel: 38
Die Rechte von Kindern und Jugendlichen –
mit dem Schwerpunkt auf Wahlrecht

Aufruf für Buchbeiträge: 39
A Young Generation Under Pressure?

Mitglieder des Editorial Board 40

Das Redaktionsteam der SRzG 47

Impressum 47

Mitgliedsantrag 48

Die Gutachter dieser Ausgabe (in alphabetischer Reihenfolge):

Prof. Dr. Wolfgang Buchholz ist Inhaber des Lehrstuhls für Finanzwissenschaft am Institut für Volkswirtschaftslehre der Universität Regensburg.

Dr. Daniel Butt ist Studienassistent und Tutor für Politikwissenschaft am Oriel College der University of Oxford (UK).

Prof. Dr. Dr. Bruno S. Frey ist Professor am Institut für empirische Wirtschaftsforschung der Universität Zürich (Schweiz).

Dr. Axel Gosseries ist Forschungsbeauftragter der Stiftung für Wissenschaftliche Forschung (FRS-FNRS) und lehrt an der Universität von Louvain (Belgien).

Dr. Ulrike Jureit ist Historikerin am Hamburger Institut für Sozialforschung.

Prof. Dr. Christopher Lumer unterrichtet Philosophie an der Universität Siena (Italien).

Prof. Dr. Kurt Lüscher ist emeritierter Professor für Soziologie an der Universität Konstanz.

Prof. Nandita Biswas Mellamphy ist Professorin am Centre for the Study of Theory & Criticism der University of Western Ontario (Kanada).

Prof. Tim Mulgan ist Professor für Moral und Politische Philosophie an der St. Andrews University (UK).

Prof. Dr. Jan Narveson ist emeritierter Ehrenprofessor der Philosophie an der University of Waterloo in Ontario (Canada).

Prof. Dr. Konrad Ott hat eine Professur für Umweltethik an der Universität Greifswald.

PD Dr. Stephan Schlothfeldt unterrichtet Philosophie an der Universität Konstanz und vertritt zur Zeit den Lehrstuhl für Praktische Philosophie an der Universität Leipzig.

Prof. Shlomo Giora Shoham ist Juraprofessor und interdisziplinärer Dozent an der Universität von Tel Aviv (Israel).

Prof. Jack Smart ist Professor für Politische Philosophie an der Monash University (USA).

Dr. Andrew Williams: unterrichtet Philosophie an der University of Warwick (UK).

Editorial

Die meisten bisherigen Ausgaben dieser Zeitschrift legten ihren Fokus auf die moralischen Verpflichtungen der gegenwärtigen gegenüber der nachrückenden Generationen. Aber ‚Generationengerechtigkeit' ist nicht nur zukunftsorientiert, sie umfasst auch die Beziehungen zwischen früheren und heutigen Menschen. Deshalb ist diese Ausgabe des Journals für Generationengerechtigkeit (JfGG) der Frage gewidmet, wie wir auf vergangene Ungerechtigkeiten und ihre bleibenden Effekte auf das Wohlergehen der gegenwärtig lebenden Menschen reagieren sollten. Bei solche Verbrechen, die im Namen eines rechtswidrigen Staates begangen wurden, spricht man oft von ‚historischen Ungerechtigkeiten'. Sie geben Anlass zu moralischen Ansprüchen und potentiell sogar ‚Rechten' der verstorbenen gegenüber der gegenwärtig lebenden Generation. Wir freuen uns und sind stolz darauf, Ihnen fünf Originalbeiträge von Autoren aus Australien, Kanada, Deutschland und der Schweiz präsentieren zu können. Alle in dieser Ausgabe veröffentlichten Artikel haben ein sorgfältiges Peer Review Verfahren durchlaufen. Wir möchten allen unseren Gutachtern (vollständige Liste auf Seite 2) für ihre konstruktiven Kritiken und Hinweise danken. Von nun an wird das JfGG dauerhaft als eine dem Peer Review Verfahren unterliegende Zeitschrift erscheinen. Dadurch wird der Anspruch gesichert, nur Artikel zu publizieren, die den aktuellen Forschungsstand reflektieren. Das Journal wird von nun an vierteljährlich in englischer und deutscher Sprache veröffentlicht.

Zu dieser Ausgabe: Es ist alles andere als offensichtlich, welche Handlungen zurecht als historische Ungerechtigkeiten gelten, die wir dementsprechend den vergangenen Generationen vorwerfen können. In seinem Artikel *Der Unterschied zwischen historischem Unrecht und historischem Übel* argumentiert Michael Schefczyk, Philosophiedozent an der Universität Erlangen-Nürnberg, dass wir den Begriff ‚historisches Unrecht' nur für legalisierte Verletzungen elementarer moralischer Rechte verwenden sollten. Dies, so Schefczyk, ist ein Verständnis von historischem Unrecht, das in Konflikt mit der Standarddefinition der philosophischen Literatur steht. Diese nämlich versteht historische Ungerechtigkeiten nicht in Bezug auf die internen Besonderheiten von Ereignissen sondern hinsichtlich einer Beziehung zwischen dem Ereignis und einem Anspruchsberechtigten. Einerseits ist Schefczyks Definition weiter gefasst als andere Definitionen. Wenn in Deutschland heute Atommüll produziert wird oder ungeborene Kinder im Mutterleib durch rauchende Mütter geschädigt werden, so könnte es sich um Fälle von historischen Ungerechtigkeiten handeln, obwohl, ja gerade, weil sie heute legalisiert sind. Andererseits ist seine Definition aber auch enger und schließt viele Fälle von Verbrechen aus.

In seinem Beitrag *Generationsübergreifenden Rechte?* bewertet Richard Vernon, Professor der Politikwissenschaft an der University of Western Ontario (Kanada), die Auffassung sehr kritisch, dass verstorbene Opfer von Ungerechtigkeiten – oder vergangene Generationen im Allgemeinen – als Träger von Rechten gegenüber der heute lebenden Generation verstanden werden können. Aber die Auffassung, dass vergangene Generationen gegenwärtig keine Rechte haben, schließt für Vernon nicht die Möglichkeit aus, dass die bleibenden Effekte dieser Ungerechtigkeiten auch heute noch eine normative Bedeutung haben.

Janna Thompson, Professorin der Philosophie an der La Trobe University Melbourne (Australien), stimmt mit einem solchen Verständnis der normativen Relevanz historischer Ungerechtigkeiten nicht überein. In ihrem Beitrag *Historische Verantwortung und liberale Gesellschaft* argumentiert sie, dass Forderungen von bereits Verstorbenen Pflichten von heute lebenden Menschen begründen können. Das gilt auch dann, wenn heute lebende Menschen nicht für diese Ungerechtigkeiten angeklagt werden können, die in der Vergangenheit von anderen begangen wurden und Verstorbene nach ihrem Tod keinen Nutzen mehr aus Wiedergutmachung ziehen können. Thompsons allgemeine Darstellung historischer Verantwortung und ihre Interpretation von Reparationsverpflichtungen für historische Ungerechtigkeiten begründen sich auf der Idee, dass Menschen Mitglieder von generationenübergreifenden Gemeinschaften sein müssen, um ein sinnvolles Leben führen zu können. Diese Mitgliedschaft in generationenübergreifenden Gemeinschaften befähigt sie, lebensübergreifende Ansprüche zu erfüllen und auch Träger dieser Ansprüche zu sein. Deshalb müssen wir als Mitglieder unserer generationenübergreifenden Gemeinschaft auch Verantwortung für frühere Handlungen übernehmen, die im Namen unseres Gemeinwesens in der Vergangenheit vollzogen wurden. Der Ansatz von David Miller hinsichtlich historischer Verantwortung unterscheidet sich von Thompsons Darstellung. Aber diese Unterscheidung ist nicht das Anliegen von Pranay Sanklecha, der sich mit der Frage befasst, wie (generationenübergreifende) Nationen Verantwortung erben können. In seinem Beitrag David Millers Ansatz von geerbter nationaler Verantwortung argumentiert Sanklecha, dass im Gegensatz zu Millers Auffassung derzeit lebende Staatsbürger nicht als Träger einer ererbten Verantwortung infolge vergangener Ungerechtigkeiten, die in ihrem Namen begangen wurden, gelten können, und damit auch nicht zu Entschädigungen verpflichtet sind, solange die heutigen Staatsbürger keine Vorteile aus den fraglichen Ungerechtigkeiten gezogen haben. Falls sie zutreffend ist, würde Sanklechas Kritik den Ansatz von Miller bedeutend einschränken, abhängig davon, wie wir die relevanten Fälle interpretieren würden.

Schließlich befasst sich auch der zweite Schweizer Philosoph Daniel Weyermann mit diesem Thema. Er unterbreitet eine neue Interpretation der Ansprüche indigener Völker auf ihr Land, von dem sie oft vertrieben wurden. Sein Beitrag *Landansprüche indigener Minderheiten* sieht deren Forderungen in einer rechtmäßigen Forderung nach Selbstbestimmung begründet. Für Weyermann reflektiert Selbstbestimmung vorpolitische Eigentumsrechte. Somit interpretiert er die Ansprüche indigener Völker auf ihr Land als Ansprüche zur Verwirklichung ihrer vorpolitischen Eigentumsrechte, und die Verwirklichung dieser Rechte ist laut Weyermann wesentlich für die kulturelle Autonomie dieser Völker.

Da die Qualität einer Zeitschrift zu einem großen Teil von seinen Gutachtern abhängt, werden diese ab Seite 37 vorgestellt. Beachten Sie bitte auch die Call for Papers für interessante Themen wie ‚Klimawandel und Generationengerechtigkeit' und ‚Eine junge Generation unter Druck'.

Wir wünschen Ihnen viel Spaß beim Lesen dieser Ausgabe.

Jörg Tremmel
Chefredakteur

Lukas H. Meyer
Gastredakteur

Der Unterschied zwischen historischem Unrecht und historischem Übel

von PD Dr. Michael Schefczyk (Übersetzung: Cathrina Wilker)

Abstract: Der Artikel unterscheidet zwischen historischen Übeln und historischem Unrecht. Er begreift letzteres als legalisierte moralische Verbrechen. Ein moralisches Verbrechen besteht in der vorsätzlichen Verletzung eines grundlegenden moralischen Rechts durch einen moralische kompetenten Akteur. ‚Legalisiert' bedeutet, dass das moralische Verbrechen durch das jeweilige Rechtssystem angeordnet, erlaubt oder geduldet wird. Ich plädiere für einen Ansatz, der moralische Kompetenz auf der Basis eines Exponiertheits-Kriteriums bewertet. Dieses Kriterium besagt, dass man es einer Person nicht vorwerfen kann, dass sie die richtigen moralischen Gründe nicht erkennt, wenn ihre Epoche und soziale Welt mit diesen Gründen schlichtweg nicht vertraut ist. Eine angemessene Anwendung des Exponiertheits-Kriteriums sollte soziale Faktoren und psychologische Mechanismen, die den epistemischen Zugang zu den richtigen moralischen Gründen behindern, mit einbeziehen. Ich lege einige Faktoren dar, die für die Entwicklung moralischer Kompetenz günstig erscheinen.[1]

Vor einigen Jahrzehnten beschrieb Robert Penn Warren „alle Absicht die ‚Schulden' der Geschichte zu entwirren" als „grausige Farce".[2] Ein Grund für solche Skepsis gegenüber dem Begriff der historischen Gerechtigkeit hat mit dem ungelösten Definitionsproblem zu tun. Überraschenderweise gibt es in der philosophischen Literatur keine Debatte über die entscheidenden Merkmale historischen Unrechts. Mein Aufsatz antwortet auf dieses Defizit, indem er eine Arbeitsdefinition dieses Begriffes anbietet. Die vorgeschlagene Definition erfasst Kernfälle historischen Unrechts, vermeidet aber einige der Probleme des vorherrschenden ‚intuitiven' Gebrauchs. So wirft die intuitive Herangehensweise in vielen Fällen folgendes Dilemma auf: Entweder unterstellt sie den im historischen Kontext handelnden Akteuren fälschlicherweise heutige Gerechtigkeitsvorstellungen (Anachronismus); oder sie geht davon aus, dass die Handlungen der historischen Akteure Unrecht darstellten, obwohl diese nicht mit den Gerechtigkeitsvorstellungen vertraut waren, wie wir sie hier und heute anwenden. Dies läuft auf die Verletzung eines fundamentalen Fairnessprinzips hinaus, dem zufolge die Akteure die normativen Maßstäbe kennen müssen, die für die Beurteilung ihres Handelns angewandt werden (Unfairness). Um dieses Dilemma zwischen einer anachronistischen oder unfairen Beurteilung historischer Akteure zu vermeiden, führt dieser Aufsatz eine Unterscheidung zwischen historischem Unrecht und historischen Übeln ein.

Die Ausführungen sind folgendermaßen strukturiert: Der erste Teil beschreibt das, was ich einen verantwortungszentrierten Ansatz nenne. Der zweite Teil des Aufsatzes definiert historisches Unrecht als eine bestimmte Form politischen Verbrechens. Auf dieser Grundlage plädiert der dritte Teil bezüglich der moralischen Kompetenz und Verantwortung historisch Handelnder für einen ‚kontextualistischen' Ansatz.

Unterscheidung zwischen historischem Übel und historischem Unrecht

Wie entscheiden wir, ob ein historisches Ereignis oder eine Institution als Fall historischen Unrechts gilt? Ich schlage vor, zunächst zwischen historischen Übeln und historischem Unrecht zu differenzieren und davon auszugehen, dass alle Fälle historischen Unrechts historische Übel sind, aber keineswegs alle historischen Übel Fälle historischen Unrechts. Als Beispiele für historische Übel kann man an die Ausbeutung der ländlichen Bevölkerung, die Lebensbedingungen des Proletariats im neunzehnten Jahrhundert oder gesundheitsgefährdende medizinische Praktiken infolge Unwissens denken.[3] Ceteris paribus zieht ein moralischer Beobachter eine Welt ohne solche Praktiken, Verhältnisse und Strukturen einer Welt mit ihnen vor.

> Gerechtigkeit ist Gewissen, kein persönliches Gewissen, sondern das Gewissen der gesamten Menschheit. Diejenigen, die die Stimme ihres eigenen Gewissens klar erkennen, erkennen normalerweise auch die Stimme der Gerechtigkeit.
> / Alexander Solzhenitsyn /

Eine Untergruppe historischer Übel besteht in der Verletzung elementarer moralischer Rechte. Menschen haben, so meine ich, das Recht, nicht verstümmelt, ermordet, vertrieben, ausgebeutet, vergewaltigt, gefangen genommen, beraubt oder versklavt zu werden. Die Verletzung eines solchen Rechts ist ein historisches Übel. Nicht alle Verletzungen elementarer moralischer Rechte sind jedoch Formen historischen Unrechts. Im Folgenden schlage ich einen verantwortungszentrierten Ansatz vor (*responsibility-centred approach;* RCA). RCA behält die Bezeichnung ‚historisches Unrecht' denjenigen Fällen vor, in denen eine Schicht oder eine Gruppe von Personen moralische Verantwortung für die Verletzung elementarer moralischer Rechte trägt. Der Vorteil einer Anknüpfung bei elementaren moralischen Rechten besteht darin, dass sie von den meisten Moraltheorien anerkannt werden. Ein Beispiel für eine Moraltheorie, die den Individuen keine elementaren moralischen Rechte zuspricht, ist der direkte Aktutilitarismus. Aber genau aus diesem Grund erscheint er vielen als eine inakzeptable Position. Stützt man RCA auf einen Ansatz elementarer moralischer Rechte, so erhält man eine entsprechend robuste Vorstellung historischen Unrechts.

Die Unterscheidung zwischen historischem Übel und historischem Unrecht hat Konsequenzen für den Status von Ansprüchen auf Teile des gesellschaftlichen Wohlstands. Ist eine Gruppe von Akteuren für historisches Unrecht verantwortlich, so ist sie dazu verpflichtet, den Schaden zu beheben. Die Tatsache, dass die Mitglieder dieser Gruppe sich ungerecht verhalten haben, begründet Kompensationspflichten. Zudem verdienen Personen, die für die Verletzung elementarer moralischer Rechte verantwortlich sind, bestraft zu werden.

In manchen Fällen historischen Übels gibt es allerdings keine moralisch verantwortliche Gruppe von Personen. Diejenigen, die von den ungerechten Strukturen profitiert haben, ohne für diese verantwortlich zu sein (die Nutznießer historischen Übels) verdienen weder, dafür bestraft zu werden, noch haben sie Wiedergutmachungspflichten. Jedoch haben Nutznießer vergangener Übel auch kein besonderes Recht, ihre Vorteile einzubehalten. Letzteres nenne ich den *Entwertungseffekt historischen Übels*. Geht die gegenwärtige Verteilung des gesellschaftlichen Wohlstands unter anderem auf historische Übel zurück, so entkräftet dies Ansprüche seitens der begünstigten Mitglieder der Gesellschaft. Die Umverteilungspolitik braucht unter solchen Umständen nicht – wie sonst üblich – Ansprüche, die auf die Gegenwart und die Zukunft bezogen sind (etwa: För-

derung der unterprivilegierten Mitglieder der Gesellschaft), gegen Ansprüche abzuwägen, die auf die Vergangenheit bezogen sind (etwa: rechtmäßiger oder verdienstlicher Erwerb des Vermögens).[4]

Während historische Übel die Ansprüche seitens der Nutznießer entkräften oder abschwächen, stärkt historisches Unrecht den Status von vergangenheitsbezogenen Umverteilungsargumenten. Ich nenne dies den *Verstärkungseffekt historischen Unrechts.* In Fällen historischen Unrechts sollten Gründe wiedergutmachender Gerechtigkeit für verteilungspolitische Überlegungen besonderes Gewicht haben.

Eine Arbeitsdefinition historischen Unrechts

Die von mir vorgeschlagene, auf elementaren moralischen Rechten basierende Version von RCA versteht ‚historisches Unrecht' als eine Form politischen Verbrechens. Fälle historischen Unrechts müssen von ‚gewöhnlichen politischen Verbrechen' unterschieden werden, wie beispielsweise der Ermordung von Zar Alexander II. Diese Unterscheidung ist keine Frage des Ausmaßes. Vermutlich würden die meisten Menschen die Terroranschläge vom 11. September nicht als Beispiel für historisches Unrecht heranziehen, obwohl die Zahl der Todesopfer ähnlich hoch war wie die des verbrecherischen Krieges der deutschen Kolonialmacht gegen die Herero. Die Unterscheidung ist auch keine Frage ‚historischer Bedeutung'. Der 11. September hat sowohl für das Selbstverständnis der Amerikaner als auch für die internationalen Beziehungen in absehbarer Zukunft erhebliche Bedeutung. Dennoch würden vermutlich auch in diesem Fall nur wenige von historischem Unrecht sprechen.

Was historisches Unrecht von gewöhnlichen politischen Verbrechen unterscheidet, ist ihr Bezug zur Rechtsordnung. Terroristische Handlungen sind in dem Sinne gewöhnliche politische Verbrechen, dass sie illegal sind und dies den Tätern auch bewusst ist. Im Gegensatz dazu hatten die Täter im Falle historischen Unrechts Gründe zu glauben, dass ihre Handlungen mit der geltenden Rechtsordnung vereinbar sind. Letzteres gilt, wenn sie richtigerweise davon ausgehen, dass sie für ihre Taten nicht belangt werden. Was Unrecht historisch macht, ist nicht die Tatsache, dass es in der Vergangenheit geschehen ist oder dass die daran beteiligten Personen bereits verstorben sind; es ist vielmehr der Umstand, dass die Täter wissen, dass die Staatsanwaltschaft oder andere Behörden untätig bleiben werden: und zwar entweder, weil das Gesetzbuch ausdrücklich das Unrecht erlaubt oder vorschreibt, oder aber, weil die Regierung, die Strafverfolgungsbehörden und die Gerichtshöfe sie tolerieren.

Um die Idee, dass eine legale Handlung verbrecherisch sein kann, präziser zu fassen, möchte ich das Konzept des „moralischen Verbrechens" einführen. Ein moralisches Verbrechen besteht in der absichtlichen Verletzung elementarer moralischer Rechte. Mord ist zum Beispiel ein moralisches Verbrechen, weil er das elementare moralische Recht, nicht ermordet zu werden, wissentlich und willentlich verletzt. Wie ich in Abschnitt III mit größerer Sorgfalt ausführen werde, gehe ich davon aus, dass die Verletzung elementarer moralischer Rechte nur dann als ‚vorsätzlich' bezeichnet werden kann, wenn der Akteur fähig ist zu erkennen, was elementare moralische Rechte sind und worin sie bestehen. Nur moralisch kompetente Akteure können moralische Verbrechen begehen.

Zunächst möchte ich aber meine *Arbeitsdefinition historischer Ungerechtigkeit* erläutern: Eine historische Ungerechtigkeit ist ein einzelnes oder ein Komplex von mehreren moralischen Verbrechen, das (i) legalisiert und (ii) von moralisch kompetenten Akteuren begangen worden ist.

Da ich im nächsten Abschnitt noch mehr über die Problematik moralischer Kompetenz sagen werde, kann ich mich hier auf (i) konzentrieren. Ich nenne eine Handlung ‚legalisiert', wenn der Akteur richtigerweise davon ausgeht, dass er unter dem gegenwärtigen Rechtssystem für die Ausführung dieser Handlung nicht bestraft wird, oder wenn er davon ausgehen muss, dass deren Unterlassung sanktioniert wird. Legalisierung kann somit die Gestalt einer rechtlichen Anordnung, einer rechtlichen Erlaubnis oder einer rechtlichen Tolerierung annehmen. Historisches Unrecht besteht entsprechend in moralischen Verbrechen, die von einem Rechtssystem angeordnet, erlaubt oder toleriert werden.

Die Legalisierung eines moralischen Verbrechens ist selbst ein moralisches Verbrechen, da sie eine vorsätzliche Verletzung elementarer moralischer Rechte darstellt. Im Falle rechtlicher Befehle ist dies offensichtlich, weniger jedoch für rechtliche Erlaubnisse und faktische Tolerierung. Warum stellt es selbst eine Verletzung elementarer moralischer Rechte dar, wenn staatliche Organe moralische Verbrechen erlauben oder dulden? Meine Antwort orientiert sich an Locke'schen Linien. Elementare moralische Rechte beinhalten zwei Ordnungen von Verpflichtungen. Verpflichtungen erster Ordnung verlangen von Personen die Ausführung oder Unterlassung bestimmter Handlungen, die sich auf den Rechtsträger beziehen. Dieser Aspekt wird gut durch den Einleitungssatz von Robert Nozicks *Anarchie, Staat und Utopie* eingefangen: „Individuen haben Rechte, und es gibt Dinge, die keine Person oder Gruppe ihnen antun darf (ohne ihre Rechte zu verletzen)."[6] Die Verpflichtung zweiter Ordnung verlangt darüber hinaus, dass Verletzungen der Rechte erster Ordnung durch die moralische Gemeinschaft bestraft werden. Diese Verpflichtung bezieht sich nicht auf den Rechtsträger, sondern auf den Gesetzesübertreter.

> Die Geschichte der Welt ist der Gerichtshof der Welt.
> / Friedrich von Schiller /

Wenn das Rechtssystem die Verletzung elementarer moralischer Rechte erlaubt oder duldet, missachtet es die Verpflichtung zweiter Ordnung, solche Verletzungen zu sanktionieren. Das Versäumnis des Staates, eine Rechtsverletzung erster Ordnung zu bestrafen, stellt eine Verletzung des Rechts zweiter Ordnung dar. Deshalb ist die Legalisierung eines moralischen Verbrechens selbst schon ein moralisches Verbrechen.

Ich verwende in der Arbeitsdefinition den Ausdruck 'legalisiert' und nicht 'legal', weil juristische Meinungen hinsichtlich Legalität mitunter deutlich voneinander abweichen. Der Begriff des historischen Unrechts sollte jedoch nicht von eher technisch-juristischen Fragen der Legalität abhängig gemacht werden. Durch die Verwendung des Ausdrucks ‚legalisiert' anstatt ‚legal' gewinnt der Begriff historischen Unrechts an Robustheit.

Als Beispiel kann man die 'ordinary men' heranziehen, die Mitschuld am Völkermord der Nazis tragen. Es ist mir kein Fall bekannt, in dem diejenigen, die Juden ermordeten, fürchteten, von deutschen Gerichten unter Mordanklage gestellt zu werden, obwohl sie technisch betrachtet gegen §211 des Reichsstrafgesetzbuchs von 1941 (Mord) verstoßen haben. Bundesdeutsche Gerichte haben entsprechend argumentiert, die Shoa sei zum Tatzeit nach deutschem Recht illegal gewesen. Diese juristische Konstruktion ist aber umstritten. Gemäß meiner Arbeitsdefinition ist die entscheidende Frage, ob die historischen Akteure Grund zu der Annahme haben, dass ihre Handlungen mit der geltenden Rechtsordnung übereinstimmen, oder ob dies nicht der Fall ist. Im Falle der Shoa (Holocaust) gingen sie richtigerweise davon aus, dass Nazideutschland moralische Verbrechen legalisiert hatte.

Die vorgeschlagene Arbeitsdefinition hilft, die 'kollektive Natur' historischen Unrechts zu verstehen. Um den Punkt zu verdeutlichen, denke man an folgendes Gedankenexperiment: Im Jahre 1818 erfindet ein Individuum namens I einen technischen Apparat, mit dem er Tausende von Cherokee-Indianern ermordet. I handelt als Einzeltäter. Er hat sich weder mit anderen zusammengetan, noch hat er Hilfe er-

halten oder Anerkennung für seine Handlung erwartet. Vielmehr ist die Öffentlichkeit über seinen Massenmord erschüttert.
Ich nehme an, dass der Grund, warum man nicht sagen würde, dass I historisches Unrecht begangen hat, im ‚individuellen Charakter' seines Verbrechens besteht. Wir verwenden den Begriff ‚historisches Unrecht' mit Blick auf Handlungen, die gegen Individuen als Mitgliedern oder Repräsentanten von Gruppen gerichtet sind. Die Opfer leiden als Juden, Afroamerikaner oder Cherokee-Indianer. Und die Täter handeln nicht auf der Basis bloßer persönlicher Präferenzen, sondern als Mitglieder einer Gemeinschaft, einer Kultur oder einer Organisation.

Seine kollektive Natur unterscheidet einen Akt historischen Unrechts von Verbrechen in der Vergangenheit, die durch Individuen als Individuen begangen oder erlitten worden sind. Es ist allerdings wichtig zu verstehen, worin genau die ‚kollektive Natur' historischen Unrechts besteht. Ich schlage vor, kollektives Handeln weder als notwendig, noch als hinreichend für das Verständnis der kollektiven Natur historischen Unrechts zu betrachten. Würden die Mitglieder der Familie Miller in einem Konflikt über Wasserrechte alle Mitglieder der Familie Graham hinterhältig umbringen, dann wäre es ein Fall von kollektiven Unrechts, aber nicht unbedingt historisches Unrecht; und zwar auch dann, wenn es lange zurückläge und alle beteiligten Personen verstorben wären. Denn es kann sich um ein gewöhnliches Verbrechen handeln; vergangene kollektive Verletzungen elementarer moralisches Rechte sind insofern nicht hinreichend, um von historischem Unrecht zu sprechen.

Kollektives Handeln ist aber auch keine notwendige Bedingung. Um dies zu sehen, ist es ist hilfreich, die eigenen Intuitionen bezüglich einer leicht veränderten Version des oben angeführten Gedankenexperiments zu prüfen. Angenommen, I wird nicht bestraft, obwohl die Öffentlichkeit von seinem Massenmord geschockt ist. In diesem Fall, so denke ich, würde man nicht zögern, den Massenmord als historisches Unrecht zu bezeichnen, obwohl I als Einzeltäter gehandelt und moralische Anerkennung für seine Taten weder erwartet noch erhalten hat. Dennoch gibt die Tatsache, dass das Rechtssystem die Handlungen von I duldet, diesen eine ‚kollektive Dimension'. Denn die politische Gemeinschaft erhält eine Rechtsordnung aufrecht, die es Individuen wie I erlaubt, ihre Präferenzen ungestraft in die Tat umzusetzen. Dadurch negiert sie die elementaren moralischen Rechte der Opfer, selbst wenn sich, wie im Gedankenexperiment, kein Mitglied der politischen Gemeinschaft mit dem Täter verbündet hat oder dessen Taten persönlich befürwortet. Im Gedankenexperiment besteht die 'kollektive Natur' des Massenmordes in der Versäumnis der politischen Gemeinschaft ein natürliches Verbrechen zu bestrafen, eine Versäumnis, die eine Verleugnung der elementaren moralischen Rechte des Opfers impliziert.
Historisches Unrecht ergibt sich somit nicht zwangsläufig aus kollektiven Handlungen; es kann auch in individuellen Handlungen bestehen. Die kollektive Natur historischen Unrechts besteht in solchen Fällen darin, dass die von der politischen Gemeinschaft aufrecht erhaltene Rechtsordnung die fraglichen Handlungen nicht bestraft.

Ich werde mich nun drei möglichen Einwänden gegen meine Arbeitsdefinition zuwenden. Man mag bemängeln, dass die Arbeitsdefinition nicht im Einklang mit der *Standardinterpretation* steht, der zufolge Unrecht historisch ist, wenn die Opfer und die Täter verstorben sind. Der Standardinterpretation folgend, befasst sich die philosophische Debatte über historisches Unrecht mit moralischen Ansprüchen und Verpflichtungen, die Zeitgenossen haben, weil ihre Vorfahren Unrecht begangen oder erlitten haben.[7] Im Gegensatz zur Arbeitsdefinition würde die Standardinterpretation beispielsweise die oben genannte (fiktionale) Ermordung der Mitglieder der Familie Graham durch die Familie Miller historisches Unrecht nennen, selbst wenn es sich zur betreffenden Zeit um eine Straftat gehandelt hätte.
Die Standardinterpretation hat zwei Nachteile: Erstens kann das Wort 'historisch' im alltäglichen Gebrauch verwendet werden, um die Bedeutung eines gegenwärtigen Ereignisses zu betonen, wie etwa ‚Dieser Zusammenschluss ist ein historischer Moment für unser Unternehmen!'. Wenn ‚historisch' auf diese Weise verstanden wird, dann kann ein Unrecht bereits historisch sein, während es sich ereignet. Meine Arbeitsdefinition ist mit dieser Verwendung – im Gegensatz zur Standardinterpretation - kompatibel.
Zweitens, und wichtiger noch, betrachtet die Standardinterpretation historisches Unrecht nicht hinsichtlich der internen Eigenschaften von Ereignissen, sondern hinsichtlich einer Beziehung zwischen dem Ereignis und einem Anspruchsberechtigten.[8] Durch eine Forderung seitens der Nachfahren des Opfers verwandelt sich ein einfacher Mord in historisches Unrecht. Wenn es keine Nachfahren gibt, dann gibt es auch keine (potentiellen) Anspruchsberechtigten und somit auch kein historisches Unrecht. Ich halte diese Herangehensweise für ungünstig. Im Gegensatz dazu definiert meine Arbeitsdefinition historisches Unrecht anhand der internen Eigenschaften einer Handlung oder eines Handlungskomplexes (Legalität, moralisches Verbrechen). Der Lauf der Zeit, der Tod der beteiligten Personen oder die Existenz (potenzieller) Anspruchsberechtigter sind für die Identifizierung eines Ereignisses als historisches Unrecht nicht ausschlaggebend. Es ist eine Sache, festzulegen, was historisches Unrecht ist, und eine andere, zu bestimmen, ob Zeitgenossen diesbezüglich Pflichten oder Rechte haben. Ich schlage entsprechend vor, zwischen *heißen* und *kalten Fällen* historischen Unrechts zu unterscheiden. In heißen Fällen besitzen Zeitgenossen Pflichten und Rechte, in kalten nicht.

Der zweite mögliche Einwand kritisiert, dass meine Arbeitsdefinition Kernfälle historischen Unrechts ausschließt, wie beispielsweise (i) die Missachtung vertraglicher Verpflichtungen gegenüber indigenen Völkern oder (ii) die Unterdrückung von Frauen. Als Beispiel für (i) lässt sich der berühmt-berüchtigte Vertrag von Waitangi (1840) anführen, in dem die Britische Krone verspricht, die Maori gegen das unkontrollierte und unerwünschte Eindringen der Siedler zu schützen.[9] Das historische Unrecht, das die derzeitige Entschädigungspolitik korrigieren soll, besteht nach verbreiteter Auffassung in der Missachtung dieser vertraglichen Verpflichtung. Man könnte es problematisch finden, dass gemäß meiner Arbeitsdefinition ein viel diskutierter Fall historischen Unrechts, wie dieser, nicht ins begriffliche Raster passt. Ich bin aber bereit, in diesen sauren Apfel zu beißen. Vertragsbrüche stellen gemäß meiner Arbeitsdefinition nur dann historisches Unrecht dar, wenn sie mit der Verletzung elementarer moralischer Rechte von Individuen einhergehen. Jedoch scheint dies kein ernsthafter Nachteil zu sein, wenn man davon ausgeht, dass es in erster Linie die Verletzung elementarer individueller Rechte ist, die den Bruch von historischen Verträgen moralisch fragwürdig macht.
(ii) Darüber hinaus könnte man die Auffassung vertreten, dass beispielsweise die Unterdrückung der Frauen im viktorianischen Großbritannien als historisches Unrecht beschrieben werden sollte, nicht jedoch als ein Komplex von moralischen Verbrechen. Folgt man meiner Arbeitsdefinition, muss man ent-

> Moralische Vortrefflichkeit ist das Ergebnis von Gewohnheit. Durch gerechte Handlungen werden wir gerecht, durch gemäßigte Handlungen werden wir gemäßigt und wir werden mutig, indem wir mutige Taten begehen.
> / Aristoteles /

weder bestreiten, dass es sich um Unrecht gehandelt habe, oder behaupten, dass moralische Verbrechen begangen worden seien. Beides sei aber unplausibel. Abermals bin ich bereit, in diesen sauren Apfel zu beißen. Zieht man John Stuart Mills Beschreibung der rechtlichen Situation verheirateter Frauen zur Zeit der Königin Viktoria zu Rate, erfährt man, dass die Rede von moralischen Verbrechen keineswegs abwegig ist. Frauen waren nicht nur in ihren beruflichen Entwicklungsmöglichkeiten und ihren politischen Teilhaberechten extrem eingeschränkt, sondern genossen auch keinen gesetzlichen Schutz gegenüber (wie wir es nennen würden) Vergewaltigung in der Ehe.[10] Wenn Vergewaltigung und die Beschneidung elementarer Freiheitsrechte ein moralisches Verbrechen darstellt, dann liegt in ihrer Legalisierung ein historisches Unrecht. Ich bezweifele daher, dass meine Arbeitsdefinition mit diesem Beispielfall nicht zurecht käme.

(iii) Ein dritter Einwand wendet ein, dass gemäß meiner Arbeitsdefinition alle Fälle historischen Unrechts im Kern Staatsverbrechen sind, denn es sind staatliche Rechtsordnungen, die moralische Verbrechen legalisieren. Wie ich bereits erwähnt habe, kann Legalisierung die Form von Tolerierung annehmen. In einem solchen Fall ergreifen die Behörden keine Maßnahmen gegen moralische Verbrechen, die von nicht-staatlichen Gruppen begangen werden, obwohl sie zur Beendigung der Verbrechen befähigt wären. Daher ist die Behauptung, dass gemäß meiner Arbeitsdefinition alle Fälle historischen Unrechts im Wesentlichen Staatsverbrechen sind, mit Vorsicht zu genießen.
Es ist richtig, dass laut meiner Arbeitsdefinition schockierende Verbrechen, wie Massenmord, Massenvergewaltigung, Massenverstümmelung und so weiter, nicht als historisches Unrecht gelten, sofern sie in einem hobbesschen Naturzustand geschehen oder geschahen. Der Naturzustand befindet sich sozusagen außerhalb der geschichtlichen Zeit. Jedoch steht diese Verwendung nicht im Widerspruch mit den üblichen Gepflogenheiten. Wir bezeichnen den Völkermord im Sudan als historisches Unrecht, aber nicht die entsetzlichen Gräueltaten der *Lord's Resistance Army*, die hauptsächlich in Uganda agiert. Der Grund ist, wie ich annehme, dass die Regierung Sudans den Massenmord legalisiert hat, während die Regierung Ugandas zwar willens, bisher aber nicht in der Lage gewesen ist, die *Lord's Resistance Army* aufzuhalten.

Moralische Fähigkeit?

In den vorangegangenen Abschnitten habe ich vorgeschlagen, zwischen historischem Unrecht und historischem Übel zu unterscheiden. Historisches Unrecht beinhaltet, neben anderen Punkten, dass eine Gruppe von Personen moralische Verantwortung für die Verletzung elementarer moralischer Rechte trägt.[11] Der folgende Abschnitt ist der Frage gewidmet, unter welchen Bedingungen historische Akteure als *moralisch kompetent* sind im Sinne der Fähigkeit, moralische Verantwortung für ein historisches Übel zu tragen. Ich werde dabei argumentieren, dass wir die soziale und kulturelle 'Einbettung' historischer Akteure ernst nehmen sollten.

Eine übliche Bedingung moralischer Kompetenz ist das Vermögen einer Person, die relevanten moralischen Gründe zu begreifen. Wir werfen Alfred nur eine Handlung vor, wenn Alfred die Fähigkeit hat, zu verstehen, dass diese Handlung falsch ist. Eine Beschuldigung setzt erstens voraus, dass Alfred die grundlegende Unterscheidung zwischen moralisch richtigen und falschen Handlungen versteht. Wir machen wilden Tieren keine moralischen Vorwürfe, weil wir davon ausgehen, dass sie die entsprechende Fähigkeit nicht besitzen. Zweitens muss Alfred epistemischen Zugang zu den richtigen moralischen Gründen haben. Im Folgenden verwende ich ‚moralische Kompetenz' im Sinne des letzteren Verständnisses. Ein historischer Akteur ist moralisch kompetent, wenn er Zugang zu den richtigen moralischen Gründen hat (*Zugangsbedingung*). Versäumt ein moralisch kompetenter Akteur, gemäß dieser Gründe zu handeln, dann ist er tadelnswert, denn 'er hätte es besser wissen müssen'. Ein Akteur trägt einen Teil der moralischen Verantwortung für ein historisches Unrecht, wenn er hätte wissen müssen, dass ein Handlungszusammenhang, obwohl legal, ein moralisches Verbrechen darstellt und dass er einer Verpflichtung unterliegt, nicht an der Ausführung dieser Handlung teilzunehmen.

Die Zugangsbedingung ist normativ, insofern sie festlegt, was ein Akteur *zu wissen hat*. Im Folgenden werde ich Gesichtspunkte untersuchen, die für unser Urteil bezüglich moralischer Kompetenz und der Zugänglichkeit von Gründen relevant zu sein scheinen. Zunächst eine kurze Anmerkung zur absolutistischen Interpretation der Zugangsbedingung. Der *Absolutismus* behauptet, dass alle historischen Akteure die richtigen moralischen Gründe kennen können und kennen müssen. Es würde sich sicherlich lohnen, eine solche Position näher zu untersuchen, wenn eine Form des moralischen Nativismus zuträfe. Doch selbst wenn die Nativisten recht hätten und unser moralisches Wissen angeboren wäre, könnte es sein, dass die Zugangsbedingung nicht für alle *kognitiv* kompetenten Personen erfüllt ist. Denn, so werden Gegner des Absolutismus geltend machen, unser angeborenes moralisches Wissen kann durch kulturelle Einflüsse überlagert werde. Unter ungünstigen Bedingungen könnten Sozialisation und gesellschaftlicher Handlungskontext die Akteure ihrer natürlichen moralischen Kompetenz berauben. Aus absolutistischer Perspektive ließe sich hierauf mit Anspielung auf Kant antwor-

> Was passiert, wenn gute Menschen an einen schlechten Ort gebracht werden? Werden sie sich durchsetzen oder wird die Situation ihre vergangene Geschichte und Moralität beherrschen?
> / Philip Zimbardo /

ten, moralische Inkompetenz resultiere immer aus der faulen oder feigen Weigerung, den eigenen Verstand zu benutzen. Geht aber moralische Inkompetenz aus der eigenen Lasterhaftigkeit des Akteurs hervor, seiner Faulheit und Feigheit, so ist sie ihm vorwerfbar.
Ich möchte diese Diskussion mit Behauptung abkürzen, dass weder der Inhalt unserer moralischen Überzeugungen, noch die Art und Weise unseres praktischen Denkens angeboren sind. Wir erwerben sie im Laufe unserer Akkulturation. Aus diesem Grund sollten Urteile über die moralische Kompetenz eines Akteurs den kulturellen und institutionellen Kontext berücksichtigen, vor dessen Hintergrund eine Person handelt (*Kontextualismus*). Die Frage, ob den Mitgliedern einer Kultur die Verursachung eines historischen Übels vorgeworfen werden kann, weil sie die moralisch richtigen Gründe hätten sehen müssen, ist in vielen Fällen schwer zu beantworten. Ungeachtet dieser Schwierigkeiten im Einzelfall scheint mir die grundsätzliche Auffassung, dass den Mitgliedern mancher Kulturen die Verletzung elementarer moralischer Rechte nicht vorwerfbar ist, fest im gesunden Menschenverstand verwurzelt.
Eine nähere Bestimmung des Kontextualismus könnte nun wie folgt aussehen: Einem historischen Akteur sind seine unmoralischen Ansichten nicht vorzuwerfen, wenn sie im Einklang stehen mit denen seiner sozialen Umwelt (*Konsenskriterium*). Die Idee des Konsenskriteriums besteht darin, dass es zu viel verlangt wäre, von Individuen zu erwarten, dass sie genau das in Frage stellen, was alle anderen als gegeben hinnehmen, oder dass sie genau das sehen, was niemand sonst in ihrer Kultur zu sehen scheint.
Im verbleibenden Teil dieses Aufsatzes werde ich argumentieren, dass das Konsenskriterium zu grobkörnig ist und dass man zwischen moralisch angemessenen und unangemessenen Formen gesellschaftlichen Konsenses unterscheiden muss.
Das Konsenskriterium ist zu grobkörnig, weil die Tatsache, dass Menschen unmoralische

Praktiken akzeptieren und aufrechterhalten, nicht unbedingt ein guter Indikator für ihre moralische Inkompetenz ist. Das Kriterium schließt keineswegs Fälle aus, in denen Menschen zwar den Zugang zu den richtigen moralischen Gründen haben, sich aber weigern, sie in ihren praktischen Überlegungen adäquat zu gewichten, da sie mit ihren Selbstinteressen nicht vereinbar sind. Wenn alle Sklavenbesitzer bezüglich der moralischen Zulässigkeit von Sklaverei übereinstimmen, stützt dies nicht die Schlussfolgerung, dass sie alle moralisch inkompetent sind. Es ist durchaus möglich, dass ihre Übereinstimmung von einer kollektiven Rationalisierung gemeinsamer unmoralischer Interessen herrührt, und deshalb ein Ergebnis von Unmoral und nicht von Inkompetenz ist. Um dieser Überlegung gerecht zu werden, schlage ich ein feinkörnigeres Kriterium vor. Dieses Kriterium wird analog zu den Normen ausgelegt, die wir im Bereich theoretischer Überzeugungen anerkennen. Die grobe Idee lautet, dass wir beispielsweise Personen mit Hochschulabschluss dafür kritisieren würden, wenn ihnen die grundlegenden Prinzipien der Evolution unbekannt wären; aber selbstverständlich werfen wir einem philosophischen Genie wie Leibniz seine diesbezügliche Unwissenheit nicht vor. Unsere unterschiedlichen Bewertungen rühren daher, dass die meisten Mitglieder unserer Gesellschaft die Prinzipien der Evolutionstheorie in der Schule lernen, während das bei Leibniz nicht so war. Er hätte sie selber formulieren müssen. Folglich wäre es, selbst gegenüber einem Genie wie Leibniz, unangemessen, ihm sein Unwissen vorzuwerfen. Ich denke, ein ähnlicher Punkt gilt mit Bezug auf moralische Kompetenz. Gemäß dem *Exponiertheits-Kriterium*, wie ich es hier vorschlagen möchte, darf einem historischen Akteur nicht vorgeworfen werden, dass er gewisse gesellschaftliche Praktiken nicht als moralische Verbrechen erkannt hat, sofern diese Einsicht seiner Zeit und sozialen Welt absolut fremd war. Wir können von gewöhnlichen Mitgliedern einer Gesellschaft nicht erwarten, epistemische Pioniere zu sein, Menschen, die über die außergewöhnliche Fähigkeit verfügen, zu sehen, was moralisch richtig ist, während alle anderen es nicht sehen.

Wir scheinen so etwas wie das Exponiertheits-Kriterium anzuwenden, wenn wir Mitglieder traditioneller Gesellschaften angesichts der Verletzung elementarer moralischer Rechte entlasten. So ist es durchaus üblich, einen moralischen Unterschied zwischen dem britischen Sklavenhandel und, sagen wir, dem Sklavenhandel der Cherokee-Indianer zu machen. Ein Grund dafür scheint zu sein, dass Personen stillschweigend das Exponiertheits-Kriterium anwenden und davon ausgehen, dass die Idee eines elementaren moralischen Rechts auf Nicht-Versklavung der Cherokee-Kultur im Gegensatz zur britischen Kultur im ausgehenden achtzehnten Jahrhundert völlig unbekannt war.[12] Aber es ist klar, dass die Frage, ob das Exponiertheits-Kriterium erfüllt ist oder nicht, in vielen Fällen ein Gegenstand vernünftiger Meinungsverschiedenheiten ist.[13]

Bezogen auf die Interpretation des Kriteriums ist die bereits zuvor als Beispiel angesprochene Unterdrückung der Frauen im viktorianischen Großbritannien ein interessanter Testfall. Die Auffassung, dass Menschen Rechte haben und dass es Dinge gibt, die keine Einzelperson oder Gruppe von Personen ihnen antun dürfen (ohne damit ihre Rechte zu verletzen), war damals sicherlich in der britischen Gesellschaft bekannt. Weiterhin konnte man in den Werken John Stuart Mills – eines der angesehensten Intellektuellen des 19. Jahrhunderts – eine energische Verteidigung von Frauenrechten finden. Gebildete Männer wurden insofern durchaus mit den richtigen moralischen Gründen konfrontiert, und man kann entsprechend argumentieren, dass das Exponiertheits-Kriterium erfüllt war und viktorianischen Männern im Großen und Ganzen ihr Versagen, das Richtige zu sehen, vorgeworfen werden kann. Dennoch bleibt die Frage, ob es ausreicht, dass bestimmte Vorstellungen in Büchern und Aufsätzen im Prinzip zugänglich waren, damit „es jemand hätte besser wissen müssen". Ein Kritiker könnte argumentieren, dass die überwältigende Mehrheit der Männer im 19. Jahrhundert die Vorstellung der Gleichheit zwischen den Geschlechtern ungeheuerlich fand. John Stuart Mill wurde für sein entsprechendes Engagement moralisch verurteilt und verspottet. Selbst wenn Mills männlichen Zeitgenossen von seinen Ansichten gewusst oder seine Bücher und Aufsätze gelesen haben, muss es äußerst schwierig für sie gewesen sein, ihn ernst zu nehmen. Angesichts ihres sozialen Kontextes würde man einen zu hohen Maßstab anlegen, wenn man ihnen Ignoranz anlastete.

Hierauf möchte ich antworten, dass Gruppendruck zweifellos den Prozess der Urteilsbildung verzerren kann. Aber Gruppendruck ist kein verlässlicher Indikator moralischer Inkompetenz. Oftmals vermindert er nicht die Fähigkeit, die richtigen moralischen Gründe zu erfassen, sondern zielt darauf ab, ihre öffentliche Äußerung zu unterdrücken. Es ist sogar plausibel anzunehmen, dass sozialer Druck sich verstärkt, wenn Personen zunehmend beginnen, die Moral der gängigen Praktiken in Frage zu stellen. Somit kann wachsender Gruppendruck ein Anzeichen für einen Anstieg moralischer Kompetenz sein, und nicht für deren Abwesenheit.

Andererseits gibt es sicherlich eine starke Tendenz, kognitive Dissonanz zu vermeiden. Ist der soziale Druck intensiv, so haben Personen starke Anreize, ihr moralisches Denken gesellschaftlichen Erwartungen anzupassen. Dies könnte als Argument für die Ansicht vorgebracht werden, die Unterdrückung von Frauen im viktorianischen Großbritannien wäre ein historisches Übel, aber kein historisches Unrecht gewesen. In Kombination mit der Tendenz, kognitive Dissonanz zu vermeiden, kann Gruppendruck den epistemischen Zugang zu den richtigen moralischen Gründen blockieren.

Gegen diese Sichtweise spricht allerdings die Existenz kultureller Muster und Vorbilder, die den Gebrauch des eigenen Verstandes zur Überprüfung der Forderungen von Autoritäten und Traditionen sowie die Verteidigung der eigenen Meinung in der Öffentlichkeit erleichterten oder sogar verlangten. Martin Luthers berühmte Schlussbemerkungen vor dem Reichstag zu Worms im Jahre 1521 sind ein typisches Beispiel.14 Gebildete Menschen konnten und sollten erkannt haben, dass die Argumente, die benutzt wurden, um die Diskriminierung von Frauen zu rechtfertigen, den gewöhnlichen Standards kritischen Denkens nicht entsprachen. In einer Gesellschaft, die persönlichen Mut bei der kritischen Überprüfung von Ansichten achtet, die die Existenz elementarer moralischer Rechte anerkennt und die eine offene Diskussionen in der freien Presse gewohnt ist, sind die Bedingungen für die Entwicklung moralischer Kompetenz günstig. Deshalb scheint es nicht zu viel verlangt, zu behaupten, dass es auch den Männern im viktorianischen Britannien möglich war, zu begreifen, dass die elementaren moralischen Rechte von Frauen verletzt werden.

Anmerkungen:

(1) Ich möchte Dominique Kuenzle, Peter Schaber und allen anonymen Gutachtern für viele hilfreiche Kommentare danken.

(2) Warren zitiert in: Bittker 2003, 10.

(3) Ich danke einem der Gutachter für den letzten Punkt.

(4) Wie auch einer der Gutachter anmerkte, kann man sich hier fragen, ob dies bedeutet, dass die Vorteile der Nutznießer nach Belieben durch die Behörden enteignet werden dürfen. Meiner Meinung nach können die Nutznießer nicht auf der Grundlage historischer Ansprüche gegen Enteignungen argumentieren; aber es kann andere Gründe gegen Enteignung geben.

(5) Im Jahr 1904 begingen Soldaten des Kaiserreichs den vielleicht ersten Genozid des 20. Jahrhunderts im heutigen Namibia. Die deutschen Truppen zwangen die aufständischen Herero zur Flucht in die Wüste, wo sie von Wasser und Nahrung abgeschnitten wurden und zu Zehntausenden umkamen.

(6) Nozick 1999, 9.

(7) Pars pro toto: "Vergangenheitsbezogene Verpflichtungen sind historisch, wenn diejenigen, die dafür verantwortlich sein sollten, das Versprechen einzuhalten, den Vertrag zu

würdigen, die Schuld zu begleichen oder die Wiedergutmachung zu leisten nicht diejenigen sind, die das Versprechen gaben oder die Taten begingen, sondern deren Nachfahren oder Erben." (Thompson 2003, x). Siehe auch: Thompson 2000, 2001.

(8) Nach diesem Verständnis ist der Begriff 'historisches Unrecht' nur anwendbar, wenn lebende Personen Rechte und Pflichten auf der Grundlage von Unrecht haben, das von verstorbenen Menschen erlitten wurde. Damit besteht historisches Unrecht in der Missachtung einer historischen Verpflichtung im Hier und Jetzt (die eine Verpflichtung lebender Menschen kraft vergangenen Unrechts ist). Vermutlich ist dies der Grund, warum Sher (1981) auf Unrecht in der (entfernten) Vergangenheit als 'altes Unrecht' hinweist; vergangenes Unrecht ist eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für historisches Unrecht. In einem ähnlichen Sinne: „Entscheidend für das Thema historischen Unrechts, wie ich es verstehe, ist die Frage, ob und wie vergangene Ungerechtigkeiten und, allgemeiner formuliert, vergangenes Unrecht gegenwärtige Gründe moralischen Handelns beeinflussen können." (Pogge 2004, 117, kursiv von mir).

(9) Goodin 2000.

(10) "(…) eine Sklavin hat (in christlichen Ländern) ein anerkanntes Recht darauf (…) ihrem Herrn die äußerste Vertraulichkeit zu verweigern. Nicht so die Ehefrau: ganz gleich wie brutal der Tyrann, an den sie unglücklicherweise gekettet ist, auch sein mag (…) er kann bei ihr Ansprüche geltend machen und die schlimmste Erniedrigung eines Menschen erzwingen, sie nämlich zum Gegenstand animalischer Triebe zu machen, die im Gegensatz zu ihrem Menschsein stehen.." (Mill CW 21, 285).

(11) Meine These lautet, dass eine Verletzung elementarer moralischer Rechte nur dann als moralisches Verbrechen zählt, wenn der Täter moralisch kompetent ist. Man kann dem entgegenhalten, dass solch eine Verwendung die Unterscheidung zwischen der Kriminalität einer Handlung und der Schuldfrage verkennt. Diesem Einwand zufolge sollte die Verletzung eines elementaren moralischen Rechts als ein moralisches Verbrechen aufgefasst werden, selbst wenn der Täter moralisch inkompetent ist und ihm folglich die Tat nicht vorgeworfen werden kann. Denn andernfalls würde man sagen müssen, dass moralisch inkompetente Akteure das Recht hätten, elementare moralische Rechte zu verletzen. Meine Antwort auf diesen Einwand lautet, dass moralisch inkompetente Akteure sich jenseits von richtig und falsch befinden, und somit auch kein Recht haben, moralische Verbrechen zu begehen. Moralisch inkompetente Akteure können bösartig sein und Furchtbares anrichten; aber sie sind so wenig kriminell oder unmoralisch wie ein wildes Tier, das ein Kind tötet.

(12) Ein Aspekt des Exponiertheits-Kriteriums, den manche als störend empfinden mögen, besteht darin, dass es die Mitglieder der ‚übelsten Gesellschaften' von moralischer Verantwortung freispricht. Da die Verletzungen elementarer moralischer Rechte – begangen durch Mitglieder moralisch inkompetenter Gesellschaften – nicht als historisches Unrecht gelten, folgt, dass die Täter weder als schuldig zu betrachten sind, noch besonderen Verpflichtungen zu ausgleichender Gerechtigkeit unterliegen. Hier ist anzumerken, dass der von mir vertretene Kontextualismus nicht die Ansprüche derjenigen leugnet, die durch historisches Unrecht verletzt wurden; jedoch beruhen diese Ansprüche auf den gegenwärtig bestehenden Verteilungswirkungen vergangener gesellschaftlicher Praktiken, Wirkungen, welche die gegenwärtigen gesellschaftlichen Strukturen ungerecht machen.

(13) Ein Gutachten hat dankenswerterweise darauf insistiert, diesen Punkt besser zu verdeutlichen.

(14) Luthers Worte waren: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders. Gott stehe mir bei. Amen."

Quellen:

Bittker, Boris I. (2003): The Case for Black Reparations. Boston, Mass.: Beacon Press (Erste Auflage 1973).

Goodin, Robert (2000): Waitangi Tales. In: Australasian Journal of Philosophy 78 (3), 309-333.

Mill, John S. (1984): The Subjection of Woman. In: Collected Works, John .M. Robson (Hrsg.): University of Toronto Press. Bd. 21, 259-340.

Nozick, Robert (1999): Anarchy, State, and Utopia. Oxford: Blackwell Publishing (Erste Auflage 1974).

Pogge, Thomas (2004): Historical Wrongs. The Two Other Domains. In: Lukas H. Meyer (Hrsg.): Justice in Time. Responding to Historical Injustice. Nomos: Baden-Baden, 117-134.

Sher, George (1981): Ancient Wrongs and Modern Rights. In: Philosophy and Public Affairs 10 (1), 3-17.

Thompson, Janna (2003): Taking Responsibility for the Past. Reparations and Historical Justice. Cambridge: Polity.

Thompson, Janna (2001): Historical Injustice and Reparation: Justifying Claims of Descendants. In: Ethics 112 (1), 114-135.

Thompson, Janna (2000): Historical Obligations. In: Australasian Journal of Philosophy 78 (3), 334-345.

Eingereicht am: 15.09.2008
Begutachtete Version akzeptiert am: 02.12.2008

Prof. Dr. Michael Schefczyk vertritt seit dem Sommersemester 2009 den Lehrstuhl für Politische Theorie und Philosophie des Geschwister-Scholl-Instituts der Ludwig-Maximilians-Universität München. Seine Habilitation befasst sich mit dem Thema 'Verantwortung für historisches Unrecht".

Kontaktdaten: Ludwig-Maximilians-Universität München, Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft, Lehrstuhl für Politische Theorie und Philosophie, Oettingenstrasse 67, 80538 München E-mail: michael.schefczyk@access.unizh.ch

Generationenübergreifende Rechte?

von Prof. Dr. Richard Vernon
(Übersetzung: Maren Rohe und Dan Sylvain)

Abstract: Vergangene Ungerechtigkeiten erfordern vor allem dann eine Reaktion, wenn sie für gegenwärtige Mängel verantwortlich sind. Aber Skeptiker argumentieren, dass es nicht nötig ist, deswegen ein eigenständiges Konzept namens ‚Historische Gerechtigkeit' einzuführen. Unsere allgemeinen, herkömmlichen Gerechtigkeitskonzepte geben uns alle nötigen Ressourcen an die Hand, um aktuelle Ungleichheiten zu bewerten und angemessen auf sie zu reagieren. Ein auf Grundrechten basierender Ansatz zu generationenübergreifenden Fragen hat einige Vorteile, wenn man ihn mit konkurrierenden Herangehensweisen, wie beispielsweise die Idee einer generationenübergreifenden Gemeinschaft, oder die Rechtfertigung von Verpflichtungen durch traditionelle Kontinuität, vergleicht. Es ist möglich, zukünftigen Menschen Rechte zuzuschreiben. Allerdings sind die Argumente dafür, auch vergangenen Individuen Rechte zuzuschreiben, fragwürdig.

Gravierende Unrechte hinterlassen Spuren bei den Nachfahren ihrer Opfer. Beispielsweise hat das Unrecht der Sklaverei, ebenso wie das der Enteignung von Aborigines und anderen eingeborenen Völkern deutliche Spuren bei den jeweiligen Nachfahren hinterlassen. Natürlich hat es in der Geschichte auch andere große Unrechte gegeben, für deren Opfer heute keine Nachfahren mehr identifiziert werden können – zum Beispiel die Grausamkeiten, die Seefahrer auf europäischen Kriegsschiffen im 18. Jahrhundert ertragen mussten. Aber die Tatsache, dass es keine Gruppe von Nachfahren der Opfer gibt, zeigt deutlich, dass die Folgen des Unrechts behoben worden sind, denn andernfalls wären wir heute mit einer leicht erkennbaren Gruppe von Menschen konfrontiert, deren Alltagsleben noch immer durch die Brutalität der Marine im 18. Jahrhundert geprägt wäre. In anderen Fällen wiederum sind Geschehnisse mit der Zeit durch so viele andere Ereignisse überlagert worden, dass die Verbindung zu vergangenen Unrechten sehr schwach geworden ist. Und es gibt auch einige Fälle in denen Unrechte aus der jüngeren Vergangenheit keine erkennbare Spuren hinterlassen haben, in denen die Opfergruppe zwar weiterhin existiert, es ihr aber gut geht. Im Wesent-

lichen jedoch schenken wir nur den historischen Unrechten größere Aufmerksamkeit, unter deren Folgen eine heute abgrenzbare Gruppe weiterhin leidet.

Es besteht kein Zweifel, dass das Interesse an Ungerechtigkeiten in der Vergangenheit in erster Linie durch gegenwärtiges Leid begründet ist. Mangelndes Interesse an vergangenen Ereignissen mag von mangelndem Vorstellungsvermögen zeugen; mangelndes Interesse an gegenwärtigem Leid zeugt von nichts anderem als Herzlosigkeit. Mangelndes Interesse an, sagen wir, der Klasse der Heloten im antiken Sparta ist sicher verzeihlich, da unsere Gedanken sich mit dringlicheren Aufgaben beschäftigen müssen, aber mangelndes Interesse an afrikanischer Sklaverei und ihren heutigen Folgen lässt auf mangelndes moralisches Bewusstsein schließen. ‚Historische Ungerechtigkeit' ist also wegen ihres Beitrags zu gegenwärtiger Ungerechtigkeit unbestreitbar wichtig. Paradoxerweise aber führt genau diese Sichtweise zum wichtigsten Einwand gegen das Konzept der historischen Ungerechtigkeit. Denn Skeptiker könnten hieraus folgern, dass nur gegenwärtiger Mangel eine Reaktion erfordert, eine Reaktion die sich folglich auf unsere übliche Auffassung von Gerechtigkeit stützen muss. Wodurch der Mangel hervorgerufen wurde wäre dann eine geschichtliche, keine moralische Frage. Wir sollten genau so handeln wie es uns die allgemeine Gerechtigkeitstheorie vorschreibt. Damit kann der Hauptgrund dafür, historische Ungerechtigkeit ernst zu nehmen zu einem Grund dafür werden, ein gesondertes, eigenständiges Konzept *historischer* Ungerechtigkeit abzulehnen.[1]
Den ‚Historische-Ungerechtigkeit-Skeptikern' zufolge sollten alle Fälle von unverdientem Mangel oder Leid zunächst gleichberechtigt nebeneinander stehen. Eine Quelle von urbaner Armut mag die Ausrottung der ursprünglichen Lebensweise von Eingeborenen durch unsere Vorfahren sein, während eine andere Gruppe von Armen aus Flüchtlingen besteht, deren Notlage weder wir noch unsere Vorfahren zu verschulden haben. Skeptiker historischer Ungerechtigkeit würden sich um beide Gruppen gleichermaßen sorgen – historische Ursachen spielen keine Rolle. Ist das der richtige Ansatz?

Wer kann ein ‚Recht' haben?
Ein wichtiger Grund, dies in Frage zu stellen, ist das Konzept der generationsübergreifenden Rechte. Nehmen wir an, wir beschließen aufgrund der obigen Überlegungen, uns der sogenannten historischen Ungerechtigkeit mit einem gegenwartsbezogenen Konzept heutiger Ansprüche zu nähern. Auf dieser Grundlage würden wir versuchen herauszufinden, welcher Ressourcenanteil verschiedenen Gruppen von Geschädigten zusteht. Ein *Recht* wäre ein Anspruch auf einen Teil der gemeinsamen Ressourcen, entweder basierend auf gleichem Mitgliedsstatus (Bürgerrechte) oder auf gleichem menschlichem Status (Menschenrechte). Wir entschieden über die Angelegenheit mit Hilfe eines wie auch immer gearteten Index der gerechten Verteilung. Aber was ist, wenn eine weitere Kategorie von Rechten die Gleichung durcheinander bringt – die verletzten Rechte vergangener Generationen, die Vorfahren jener, die heute Mangel leiden? Dann übte noch etwas anderes außer gegenwärtigem Leid einen moralischen Druck auf uns aus; einen Druck der aus einer rechtlich begründeten Theorie der allgemeinen Gerechtigkeit heraus entstünde, und daher, falls er erfolgreich wäre, den skeptischen Einwand gegen historische Reparationen widerlegte.

Wenn vergangenen Generationen Rechte zugesprochen werden können, sollten wir darüber hinaus auch die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass zukünftige Generationen ebenfalls Rechte haben können. Falls das Konzept der generationenübergreifenden Rechte gültig ist, könnte es nicht nur bei Reparationsfragen hilfreich sein, sondern auch bei der Frage, was wir der Zukunft schulden. Ebenso wie einige Interessen von lebenden Personen Rechtsstatus haben und daher unter besonderem Schutz stehen, müssten auch die Interessen von vergangenen und zukünftigen Generationen bei der Entwicklung und Abwägung von öffentlichem Handeln unter besonderen Schutz gestellt werden. Wenn diese Interessen Rechtsstatus hätten, könnten sie nur durch sehr gewichtige Überlegungen aufgehoben werden, und nur beschränkt werden, wenn sie andere Rechte verletzten. Sie könnten auch nicht beschnitten werden, nur weil sie nicht mit den Wünschen der Lebenden übereinstimmten. Dies würde zu einer starken normativen Position führen, die vielen attraktiv erscheinen mag. Aber ist dieses Konzept plausibel?

Rechte und Interessen
Zuerst müssen wir uns fragen, was ein Recht *ist*. Die folgende Definition ist in der jüngeren politischen Theorie weit verbreitet: Ein Recht zu haben bedeutet, ein Interesse zu haben, das andere respektieren müssen.[2] Eine Theorie, die Rechte begründet, oder zumindest erklären will warum Menschen sie ernst nehmen, müsste sich also mit der Wichtigkeit bestimmter Interessen für deren Inhaber beschäftigen. Dieser Ansatz macht deutlich, dass es möglich ist anzunehmen, dass vergangene oder zukünftige Generationen Rechte haben, denn selbst von jenen, die nicht mehr oder noch nicht existieren, kann angenommen werden, dass sie Interessen haben. Diese Behauptung wurde von mehreren Moralphilosophen verteidigt (von anderen aber kritisiert).[3] Die Verfechter der These behaupten, dass Interessen existieren können, selbst wenn die Inhaber dieser Interessen nicht (noch nicht oder nicht mehr) existieren, und weisen darauf hin, dass man die Verletzung eines Interesses über den objektiven Schaden am Interesse definiert, nicht über die subjektive Enttäuschung (obwohl Interessensverletzung häufig beides beinhaltet). Vergangene Generationen hatten Ziele; bei zukünftigen Generationen kann man davon ausgehen dass sie sie haben werden; daher können Dinge, die diese Ziele blockieren, ihre Interessen verletzen – und, falls diese Interessen gewichtig genug sind, auch ihre Rechte.

> Weil wir nicht über zukünftige Generationen nachdenken, werden sie uns niemals vergessen.
> / Henrik Tikkanen /

Zwei andere wichtige Erwägungen stützen diese Ansicht. Erstens wäre es in manchen Zusammenhängen falsch, das Leben einer Person anhand seiner biologischen Grenzen zu definieren, denn einige Beziehungen, die das Leben ausmachen, reichen weiter in die Vergangenheit oder Zukunft als das Leben selbst. Diese Beziehungen kann man noch nach dem Tod einer Person oder schon vor ihrer Geburt beeinflussen: beispielsweise kann man alles tun, um Institutionen zu erhalten die von vergangenen Generationen erschaffen wurden, oder man kann neue Institutionen aufbauen – rechtliche wie politische – die Beziehungen zwischen noch nicht geborenen Menschen fundamental beeinflussen. Zweitens nimmt man auch bei lebenden Personen an, dass ihr Interesse selbst dann verletzt sein kann, wenn sie sich dieser Verletzung nicht bewusst sind. Das Interesse einer Person an einem guten Ruf wird beispielsweise durch üble Nachrede verletzt, selbst wenn diese Person sich der Verunglimpfungen nicht bewusst ist – liegt das nur daran, dass er eventuell davon erfahren könnte?[4] *Falls* das Interesse lebender Personen ohne ihr Wissen beschädigt werden kann, dann kann man auch nicht aus dem Nicht-Bewusstsein vergangener und zukünftiger Generationen schließen, dass ihre Interessen in ihrer Abwesenheit nicht verletzt oder geschützt werden können. Es geht um den Verlust, nicht um das Gefühl des Verlustes.
Mit diesem Hintergrund wirken Versuche, Reparationen anhand der Rechte der verstorbenen Opfer zu erklären, plausibel. Der wichtigste Beitrag zu diesem Thema stammt aus einem bekannten Artikel von Michael Ridge.[5] Bezogen auf die afrikanische Sklaverei argumentiert Ridge wie folgt: Menschen haben

ein Interesse am Wohlergehen ihrer Nachfahren, und gerade afrikanische Sklaven hätten sicher ein besonders starkes Interesse daran gehabt, wenn man in Betracht zieht, dass ihre Kultur sehr familienorientiert war, sowie dass das Familienleben das einzige Gebiet von Bedeutung war auf dem sie (manchmal) etwas Autonomie besaßen. Somit hatten sie ein großes Interesse an dem Glück und Erfolg ihrer Kinder und selbst ihrer entfernten Nachfahren, und da Interessen ihre Inhaber überleben können (wie oben beschrieben), können heutige Gesellschaften ihr Interesse fördern oder verletzen, je nachdem wie sie ihre Nachkommen behandeln. Indem man die Chancen der Nachkommen fördert – beispielsweise durch explizite Bevorzugung bei der Vergabe von Stellen – fördert man also die Interessen *der Sklaven selber* – „eine Möglichkeit die Toten zu begünstigen, falls dies überhaupt möglich ist, ist für einige ihrer wichtigsten Anliegen einzustehen".[6] Und da wir, Ridges Meinung nach, die ‚Pflicht' haben dies zu tun – eine Pflicht, die sich direkt aus den fraglichen Interessen ergibt – werden den verstorbenen Sklaven hiermit Rechte zugeschrieben, und implizit auch anderen Menschen aus vergangenen Generationen, deren Interesse am Wohlergehen ihrer Nachfahren durch Unterdrückung behindert wurde. Sollte es sich als haltbar erweisen, so stellt sich mit diesem Argument nicht die Frage, wie ein Unrecht, das einer Generation angetan wurde, auf eine andere übertragen werden kann, eine Frage die andere Theorien reparativer Gerechtigkeit vielleicht beantworten müssen: nichts wurde übertragen, die fraglichen Rechte sind *gegenwärtig existierende* Rechte, selbst wenn ihre Inhaber verstorben sind. Obwohl wir auch den Rechten (wie beispielsweise Eigentumsrechte) derer, die die Entschädigungskosten tragen müssten gebührende Bedeutung zumessen sollten, wäre es dennoch ein Recht der Verstorbenen – nicht allein unsere Sorge für sie – das ausgeglichen wäre.

Rechte und Traditionen

Jedoch gibt es einen wichtigen Einwand zu dieser Denkweise. Dieser Einwand bemängelt, dass sie zu ‚unpersönlich'[7] ist, also keinen Bezug auf persönliche Umstände oder die Identität des angesprochenen Publikums nimmt. Denn obiger Ansicht zufolge fällt niemandem eine Pflicht zu, nur weil er durch seine politische Zugehörigkeit eine Verantwortung aus der Vergangenheit geerbt hat, und niemand hat ein Recht allein durch Familiengeschichte oder biologische Abstammung inne. Vielmehr behandelt dieser Ansatz andere Generationen so, wie man Fremde behandelt, mit einem abstrakten Konzept von gegenseitigem Respekt. Wie oben beschrieben sehen Befürworter gerade dies als Stärke ihres Ansatzes, da so problematische Begriffe wie Abstammung und Vererbung vermieden werden – Begriffe, die im Zusammenhang mit der Vererbung von materiellen Dingen (Genen oder Besitz) vermutlich klarer sind als im Zusammenhang mit abstrakten Begriffen wie Verantwortung oder Recht. Dennoch ist leicht erkennbar, wieso diese scheinbare Stärke eine Schwäche beinhaltet. Wenn andere Generationen (vergangene oder zukünftige) rechtlich begründete Ansprüche haben, dann ist es relativ gleichgültig, wer sie befriedigt: alles was zählt ist *dass* ihre Ansprüche befriedigt werden, egal von wem. Von einem bestimmten Standpunkt aus aber ist es in der Tat wichtig *wer* sie erfüllt, denn diese Erfüllung sollte eine Beziehung widerspiegeln und anerkennen. Es ist wichtig, dass wir Wiedergutmachungen für die Taten unserer Vorfahren leisten, und dass wir Vorkehrungen für unsere Nachfahren treffen, gerade weil es *unsere* Vor- und Nachfahren sind. Sind also ‚unpersönliche' Standpunkte, wie dieser rechtlich begründete, grundsätzlich unzulänglich?

Diese Ansicht vertreten zunächst einmal die Kommunitaristen. Ihre Version gründet sich auf das Konzept einer generationenübergreifenden Gemeinschaft.[8] Sie argumentieren, dass unpersönliche Darstellungen von Verpflichtungen in den meisten Fällen unzureichend sind. Und zwar dann, wenn sie Personen betreffen, die einander in Zuneigung oder Gegenseitigkeit verbunden sind und aus dieser Bindung heraus Verpflichtungen eingehen. Verpflichtungen dieser Art mögen zwar letztlich mit unpersönlicher Moral vereinbar sein, gehen aber nicht direkt aus ihr hervor, sie bestehen fort, weil sie in unsere spezifischen Umstände eingebettet sind. Nun treten Zuneigung und Gegenseitigkeit hauptsächlich zwischen jenen auf, die gleichzeitig existieren, und folglich konzentriert sich das kommunitaristische Argument auf eine Gemeinschaft von Zeitgenossen, die sich einen gesellschaftlichen und politischen Raum teilen und zu diesem gemeinsamen Leben in einer Weise beitragen, die für beide Seiten von Vorteil ist. Aber könnten wir nicht eine ähnliche Wahrnehmung von Gegenseitigkeit zwischen Generationen erreichen? Ein passendes Modell hierfür bieten intellektuelle Traditionen, beispielsweise wissenschaftliche Untersuchungen, die häufig als Teil eines generationsübergreifenden Projektes verstanden werden. Wissenschaftler – und andere Gelehrte, ebenso wie viele Künstler – arbeiten in dem Wissen, auf das Werk ihrer Vorgänger zu reagieren, und hoffen einen Beitrag zu leisten den ihre Nachfolger wertschätzen; und dies bringt mit sich, dass jede neue Generation die Möglichkeit hat, neu zu definieren, was vorherige Generationen geschaffen haben. Es geht nicht nur darum, dass andere Generationen die Arbeit anders beurteilen werden – um auf das oben angesprochene Thema des ‚guten Rufs' zurückzukommen – *der tatsächliche Inhalt der Arbeit* wird durch spätere Generationen verändert, und dadurch wird auch auf die Arbeit noch früherer Generationen ein neues Licht geworfen. Jeder will, dass der *Inhalt seiner Arbeit* von späteren Generationen anerkannt wird. Diese Ansicht, ebenso wie andere oben erwähnte, weist die Idee zurück, dass Wohlergehen nur mit subjektivem Glück verbunden sei, und blickt stattdessen auf den objektiven Erfolg. Von einem guten Ruf kann man subjektives Glücksempfinden ableiten – aber ein guter Ruf ist nur dann etwas wert, wenn er von einer guten Leistung herrührt, und daher ist es die gute Leistung, die das eigentliche (rationale) Ziel darstellt. In diesem Falle nun findet die Messung einer guten Leistung generationenübergreifend statt und geht über die biologische Lebensdauer hinaus, auf eine Art, die das Konzept einer ‚generationenübergreifenden Gemeinschaft' unterstützt.

> Ich kümmere mich um die Zukunft, denn dort werde ich den Rest meines Lebens verbringen.
> / George Burns /

Ideal und Wiklichkeit

Ein direkter Einspruch zu dieser Herangehensweise ist, dass sie nicht unsere reale Gesellschaft widerspiegelt. Moderne Gesellschaften sind gemäß dieser Auffassung nicht auf generationenübergreifendes Verantwortungsbewusstsein ausgelegt: ihr wirtschaftlicher Ethos verlangt maximale Erträge von den bestehenden Ressourcen, anstatt sie für die Zukunft zu bewahren, und er verlangt maximale Beweglichkeit von Kapital und Arbeitskräften, was das Gefühl verringert, in einem geteilten Raum zu leben. Ein solches Gefühl ist aber nötig, um sich gedanklich damit zu beschäftigen, was man geerbt hat und was man weitergeben kann. Wissenschaftliche und andere intellektuelle Traditionen sind vielleicht nur (wenig) geschützte Inseln, deren Bewohner den engen zeitlichen Horizont des Marktes aus Respekt vor Vergangenheit und Zukunft ablehnen. Aber es gibt neben der Wissenschaft noch mindestens zwei andere Zusammenhänge, in denen das Konzept plausibel erscheint. Erstens haben Ideen zur generationenübergreifenden Umweltverantwortung in den vergangenen Jahren erstaunlich viel Einfluss gewonnen, und in diesem Zusammenhang erscheint das Modell heute sehr viel weniger utopisch als früher. Zweitens – um ein viel älteres Beispiel zu nennen – beinhaltet das Konzept des Konstitutionalismus eine tief

empfundene Sorge um zukünftige Generationen. Wäre eine Verfassung nicht dazu gedacht ihre Schöpfer zu überdauern, so wäre sie in keiner Weise von anderen Gesetzen zu unterscheiden.[9]

Aber in beiden Fällen erweist es sich als irreführend, das Traditionsmodell anzuwenden. Es ist richtig, dass sowohl wissenschaftliche Traditionen als auch Umweltpolitik und Verfassungen zukunftsgewandt sind; aber sie sind nicht alle in derselben Weise zukunftsgewandt. Im Falle der Wissenschaft existiert eine generationenübergreifende Gemeinschaft in dem Sinne, dass zukünftige Generationen ein Urteil über unsere Ideen fällen, und damit die Bedeutung dessen was wir tun festlegen oder ändern. Im Falle der Umweltpolitik dagegen ist das Ziel nicht, Hypothesen hervorzubringen, die dem unvorhersehbaren Urteil künftiger Generationen ausgesetzt sind. Vielmehr soll es vermieden werden, künftigen Generationen Zustände zu hinterlassen, die wir als unangenehm oder verheerend ansehen. Und der Fall des Konstitutionalismus ist noch einmal ein anderer. Verfassungsväter haben eine Vorstellung vom politischen Leben, die am besten aufrecht erhalten werden kann, wenn bestimmte Beiträge dazu gefördert und andere verboten oder behindert werden. Indem sie entsprechende Vorkehrungen trifft und festlegt, berücksichtigt die fragliche Generation natürlich, dass spätere Generationen anders denken können; aber sie schreibt die Institutionen so fest, dass die Wahlmöglichkeiten nachfolgender Generationen eingeschränkt sind. Zum Beispiel könnte die fragliche Generation befürchten, dass zukünftige Mehrheiten die Rechte von Minderheiten untergraben möchten, und könnte aus diesem Grund Vorrichtungen treffen, die genau das sehr schwierig oder unmöglich machen – eine typische Verfassungsklausel. Dies ist der grundlegende Unterschied zur Wissenschaft: im Falle der Wissenschaft scheitere ich, wenn zukünftige Generationen meine Ansätze zurückweisen, denn ich habe sie in der Hoffnung gemacht, dass sie genauerer Prüfung standhalten. Im Falle der Verfassung scheitern die zukünftigen Generationen, wenn sie meine Ansätze zurückweisen, denn ich mache sie um Handlungsmöglichkeiten einzuschränken, nicht, wie im Falle der wissenschaftlichen Tradition, um weitere Handlungen anzuregen.

Die vorgeschlagene Analogie mit Traditionen kann also nicht die unterschiedlichen Sorgen um die Zukunft erklären, die in Politik- und Verfassungsgestaltung auftreten. In den beiden letzteren Fällen muss unser Ansatz von dem Konstanten, nicht dem Veränderlichen, der menschlichen Erfahrungen ausgehen, und von unserem Wunsch zukünftigen Generationen allgemein Leid zu ersparen: das Leid der Umweltzerstörung und das der politischen Unterdrückung. Das Rechtskonzept, das von einem Verständnis schützenswerter allgemeiner Interessen ausgeht, scheint in diesen Fällen besser zu passen als ein Konzept traditioneller Kontinuität.

Rechte und Gemeinschaft

Es gibt aber eine zweite wichtige Version der Kritik, dass das Rechtskonzept ‚zu unpersönlich' sei. Dieser kritische Standpunkt geht davon aus, dass politische Institutionen die Zeit überdauern und somit durch dauerhafte Staatsverpflichtungen generationenübergreifende Gerechtigkeit verkörpern.[10] Nicht nur, dass andere Generationen Rechte haben: wir müssen sie aufgrund unserer politischen Zugehörigkeit respektieren. Dies ist, zumindest in einer Hinsicht, ein lohnenswerter Ansatz, denn wenn wir annehmen, dass Verantwortung von der Vergangenheit in die Gegenwart und von der Gegenwart in die Zukunft reicht, stellen Gemeinschaften – insbesondere Staaten – eine Teillösung des Problems dar, da sie Träger dieser Verantwortung sind. Schließlich beanspruchen Staaten bestimmte Dinge für sich, eben weil sie die Zeit überdauern, und es ist leicht zu erkennen wie hieraus Verantwortung entsteht. Es ist vielleicht weniger leicht erkennbar, dass auch der andere Teil des Problems, die Objekte der Verantwortung zu finden, gelöst wird. Schließlich müssen Staaten sich allgemein um ihre Bürger kümmern, und ehe einzelne Begünstigte von bestimmten Reparationszahlungen herausgefiltert werden können, müssen andere Schritte getan werden, denn die meisten Staaten haben im Laufe der Geschichte viele ihrer Bürger nicht richtig geschützt. Dennoch kann auch dieser Teil des Problems gelöst werden, zumindest im Falle von Versprechungen und versprechensähnlichen Vereinbarungen wie etwa Verträgen, denn in diesen Fällen wird auch die andere Partei benannt oder durch ein historisches Ereignis ausgewählt.

Wie wir in den obigen Ausführungen gesehen haben, sind es Staaten, nicht so sehr Traditionen, die ihre Identität durch feste Verpflichtungen, etwa durch Verfassungen, absichern, um ihre zukünftigen Handlungsmöglichkeiten aus Gerechtigkeitsgründen einzuschränken. Verträge sind ein weiteres deutliches Beispiel, und ein besonders relevantes noch dazu, denn Vertragsbrüche spielen eine große Rolle bei den Problemen von eingeborenen Völkern. Aber auch jenseits dieser Fälle können Vertragsbindungen als Modell für das Verständnis historischer Verpflichtungen verwendet werden. Erstens veranschaulichen Vertragsbindungen eine ‚moralische Praxis', die Generationen einander verpflichtet. Zweitens kann man die Folgen dieser Praxis ausweiten auf andere, weniger formale und spezifische Vorgänge. Beschäftigen wir uns zunächst mit dem ersten Schritt.

In vielerlei Hinsicht ist es für Staaten vorteilhaft, Verpflichtungen einzugehen, die ihre zukünftigen Repräsentanten binden. Sie beginnen Projekte, die erst in späteren Generationen beendet werden können, und bezahlen sie, indem sie Schulden aufnehmen, deren Zinsen und Rückzahlungen zukünftige Generationen leisten müssen. Dass sie dies tun zeigt, dass zukünftige Generationen durch heutige Handlungen verpflichtet werden können, und diese Haltung kann nur dann (ehrlicherweise) bestehen, wenn wir ebenfalls durch Handlungen unserer Vorgänger verpflichtet sind. Dies führt uns also zu einer Betrachtung der politischen Gesellschaft als einer Kette von Handlungen, in der jede Generation durch Entscheidungen ihrer Vorgänger gebunden ist, und *aus diesem Grunde* auch rechtmäßig ihren Nachfolgern Verpflichtungen auferlegen kann. Aber eine Gesellschaft, die es für falsch hält, künftigen Generationen derartige Verpflichtungen zu hinterlassen, müsste sich selbst auch nicht durch vorherige Generationen gebunden fühlen. Überzeugte Demokraten beispielsweise könnten es für falsch halten, Menschen ohne deren Zustimmung Verpflichtungen aufzuerlegen. Beispielsweise war Thomas Jefferson der Meinung, dass selbst Verfassungen ihre Gültigkeit verlieren, wenn ihre Schöpfer sterben, und schlug daher vor, jedes Mal, wenn demografischer Wandel zu einer neuen Wählermehrheit führte (seinerzeit etwa alle 19 Jahre), ein Verfassungskonvent einzuberufen.[11] Ebenso haben einige Steuerkonservative große Bedenken, die wirtschaftliche Freiheit künftiger Generationen einzuschränken, indem man ihnen Staatsschulden hinterlässt – eine Weitergabe, die davon zeugt, dass eine Generation es vermieden hat, für die wahren Kosten ihrer Verbrauchsentscheidungen aufzukommen. Für die Vertreter dieser Sichtweisen ist die ‚moralische Praxis' des generationenübergreifenden Transfers verwerflich, und so scheint es, dass wir ein weiteres Argument brauchen, um sie allgemein überzeugend zu machen. Da die Praxis selbst abgelehnt werden kann, hat ihre bloße Existenz keine moralische Bedeutung.

Aber auch wenn diese Praxis nicht abgelehnt wird, muss, wie oben erwähnt, ein weiterer Schritt gemacht werden, bevor das Modell der Vertragseinhaltung verallgemeinert werden kann. Einerseits kann man diesen Schritt machen, indem man das Konzept von formellen Vereinbarungen, wie offizielle Dokumente sie beinhalten, auf informelle und stillschweigende Vereinbarungen ausweitet, die ebenfalls gerechtfertigte Erwartungen bei anderen Parteien wecken können. Andererseits kann das Grundkonzept noch weiter ausgeweitet wer-

den, indem man sich auf die allgemeine Verantwortung des Staates für all seine Bürger beruft: sein Versagen bei der verantwortungsvollen Fürsorge ist häufig mindestens genauso schädigend wie sein Versagen beim Einhalten von Vertragsbindungen, und ersteres ist moralisch ebenso verwerflich wie letzteres. Wie oben angemerkt, machen solche Ausweitungen, auch wenn sie sicher nicht falsch sind, Verpflichtungen weniger spezifisch, da es nun eine enorme Menge von Anspruchstellern gegenüber dem Staat gibt. Der Hauptgrund für Zweifel entsteht jedoch aus der Hinterfragung des Kernbeispiels selbst.

Rechte und Existenz

Ich glaube nun also, dass die unpersönliche Sichtweise, wie ich sie genannt habe, die sich auf die Rechte aller Personen – aus der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – bezieht, diese beiden wichtigen Kritiken überstehen kann. Einerseits ist eine politische Gesellschaft nur auf den ersten Blick einer Tradition ähnlich; andererseits erscheint das Modell historischer Verpflichtungen zu beschränkt, um die volle moralische Spannweite abzudecken. Jedoch gibt es einen weiteren Grund, diesen rechtlich begründeten Ansatz zu hinterfragen, nämlich einen, der innerhalb des Ansatzes begründet liegt. Diese Kritik verlangt, dass wir uns darüber klar werden, wieso die ‚rechtliche' Sprache überhaupt verwendet wird, und hinterfragt daher (auch wenn sie den Rechts-Ansatz im Allgemeinen befürwortet) die gesamte Idee, denjenigen, die nicht existieren, Rechte zuzuschreiben.

„Die Frage ist nicht: Können sie nachdenken? Auch nicht: Können sie sprechen? Sondern: Können sie leiden?"
/ Jeremy Bentham,
Philosoph und Aktivist für Tierrechte /

Allein die Tatsache, dass wir sprachlich überall dort Rechte zuordnen können, wo ein ‚Interesse' vorliegt, sollte uns nicht davon überzeugen, dass dies auch richtig und nicht irreführend ist. So könnten beispielsweise Kritiker von Tierrechten entgegnen, dass die Gegebenheiten, denen die rechtliche Sprache unterliegt, übersehen werden: ihnen zufolge sind Rechte Beschreibungen der Gesellschaftsbedingungen, auf die sich Gemeinschaftsmitglieder einigen können, aufgrund von Dialog und Erfahrung – sie sind gültig, weil Personen sich ihnen unterwerfen und sie als gerechte Definitionen ihrer gegenseitigen Erwartungen ansehen.[12] Dies alles ergibt jedoch nur Sinn für Wesen, die nachdenken, konversieren, einwilligen, und das Konzept von Gerechtigkeit verstehen können: Menschen. Diese Art von Kritik ist im Prinzip vollkommen gültig, und falls sie doch hinfällig wird, liegt das daran, dass sie den Kontext, in dem Rechte benutzt werden können, künstlich einschränkt, denn die rechtliche Sprache wird in Wirklichkeit häufig außerhalb des politischen Zusammenhangs benutzt. Zum Beispiel haben wir nicht unbedingt eine direkte Beziehung zu Menschen, von denen wir glauben, dass sie Menschenrechte besitzen, und die rechtliche Sprache wird häufig verwendet, um moralische Bedenken auf Vorgänge jenseits von Beziehungen und Gegenseitigkeiten auszuweiten, auch wenn keiner bestreiten wird, dass es der politische Kontext war, aus dem sich die rechtliche Sprache ursprünglich entwickelt hat.

Eine andere Kritikrichtung dagegen ist viel weniger einschränkend. Es ist richtig, wie oben erklärt, dass Rechte wichtige Interessen widerspiegeln, und dass die normale Sprache es uns erlaubt, Interessen von ihren Inhabern zu trennen und auch in Abwesenheit der Inhaber von ihnen zu sprechen. Man mag aber einwenden, dass wir uns um Interessen nur wegen der Möglichkeit eines großen Verlustes für ihre Inhaber sorgen, und ohne Inhaber gibt es keinen Verlust, und damit auch keinen Grund zur Sorge. Man denke beispielsweise an die Absurdität, sich über Interessen, also mögliche Rechte, von fiktiven Personen Gedanken zu machen. Dieser Gedankengang unterstützt die mit Nachdruck vertretene Behauptung, dass nichtexistierende Wesen keine Rechte haben können, „weil sie nicht existieren".[13] Wie Ernest Partridge es darstellt, spielen wir mit einer verborgenen Verschiebung der zeitlichen Perspektive, wenn wir verstorbenen Personen Rechte zusprechen: als lebende Personen mögen wir den Verlust bereuen, den posthume Schädigung unserer Interessen anrichten wird, und diese Erwartung mag es anfangs gerechtfertigt erscheinen lassen von den Rechten der Verstorbenen zu reden – aber bei genauerer Betrachtung stellen wir fest, dass dieser Verlust nur in der Erwartung einer lebenden Person empfunden werden kann, und es somit auch um das Recht einer lebenden Person geht.[14] Daher versteht man den Respekt vor den Wünschen der Toten und den Schutz ihrer Interessen am besten als eine Kette von Erwartungen, in der jede Generation die Wünsche der Toten honoriert und im Gegenzug erwartet, dass ihre Wünsche posthum honoriert werden – man versteht ihn am besten als eine andauernde ‚moralische Praxis' der Art, wie sie oben im Zusammenhang mit historischen Reparationen diskutiert worden ist. Auf mich hat es dennoch den Anschein, dass eine solche Praxis viel eher auf der persönlichen als auf der gesellschaftlichen Ebene geschätzt wird, denn auf letzterer muss diese Praxis, egal wie viel Gewicht man ihr verleiht, gegen einen breiten Bereich anderer öffentlicher Verantwortungen abgewogen werden.

Auch wenn er ein scharfer Kritiker von Rechten für Tote ist, sieht Partridge ein, dass sein Einwurf sich nicht auf die Rechte *zukünftiger* Generationen übertragen lässt, aus dem einfachen Grund, dass die fraglichen Interessen unter der einzigen Bedingung, dass deren Inhabern tatsächlich geboren werden sich letztendlich mit ihren Inhabern verbinden. In diesem Fall können wir durchaus davon sprechen, einen Verlust zu vermeiden, und die rechtliche Sprache ist daher auch für jene, die diesen Einspruch erheben, von Bedeutung. (Der Einspruch würde jedoch weiterhin als ein etwaiges Existenzrecht gelten, denn wenn niemand existiert, kann auch niemand den Verlust der Existenz bemerken.)

Von der Zukunft in die Vergangenheit?

Ein rechtlich begründetes Argument ist also anderen Argumenten, die auf Gemeinschaft oder Tradition basieren, vorzuziehen, wobei dies aber gelungener im Zusammenhang mit zukünftigen Generationen ist. Bedeutet dies, dass das Konzept der historischen Ungerechtigkeit bedeutungslos ist? Diese Schlussfolgerung fänden wohl die meisten unglücklich, selbst wenn sie sie für vertretbar hielten; aber sie ist keine notwendige Schlussfolgerung aus obigen Argumenten, denn es gibt andere Gründe, historische Ungerechtigkeit ernst zu nehmen. Einige dieser Gründe gelten für jede Ungerechtigkeit, egal welcher Art. Wir könnten diese als Gerechtigkeitsinteressen-Gründe bezeichnen: es sind Gründe aus denen es Ungerechtigkeit, wo oder wann sie auch auftritt, zu verurteilen gilt. Andere Gründe entstehen aus den Interessen der Lebenden. Diese kommen ins Spiel, wenn, wie wir am Anfang diskutiert haben, vergangenes Unrecht in der Gegenwart Spuren hinterlässt, wie es normalerweise der Fall ist. Aber was diese Verbindung zwischen vergangenem Unrecht und gegenwärtigen Spuren vertieft, ist, dass ohne vollständiges Verständnis des vergangenen Unrechts nicht verstanden werden kann, welche Hilfe angebracht ist.

Einige befürchten, dass wir, wenn wir vergangenes Unrecht nur an gegenwärtigem Leid messen, die Erinnerung an die Vergangenheit zu reiner Propaganda verkommen lassen – zu einer sentimentalen Revision, die nur dazu da ist, gegenwärtigen Interessen emotionale Unterstützung zu geben.[15] Aber das ist mit Sicherheit nicht wahr. Die Spuren, die vergangene Gräuel hinterlassen, sind sowohl komplex als auch fallspezifisch: was verloren ging und wie es verloren ging sind Überlegungen, ohne die man gar nicht darüber nachdenken könnte welche Hilfen oder Abfindungen möglich sind, weil sich die gegenwärtigen Konsequenzen von Genozid, Enteignung und der kultureller Zerstörung beispielsweise in bedeu-

tenden Punkten unterscheiden. Darüber hinaus stehen, wie gerade angemerkt, unpersönliche ‚Gerechtigkeitsinteressen' auf dem Spiel. Aber in dem Umfang wie unpersönliche Interessen im Spiel sind, sind es diejenigen der Lebenden, und in gleichem Maße die der zukünftigen Generationen, auf die die Spuren der Ungerechtigkeit übertragen werden könnten. Wenn das, was in der Vergangenheit passiert ist, Wunden bis in die Zukunft trägt, dann können wir, selbst wenn wir nicht sagen können, dass verstorbene Opfer Rechte haben, sicherlich sagen, dass zukünftige Generationen Rechte haben, die besser geschützt werden, wenn Ungerechtigkeiten der Vergangenheit in der Gegenwart entgegengetreten wird. Was könnte wichtiger sein als die unverdiente Vererbung des Bösen zu beenden? Ich habe argumentiert, dass die Idee generationenübergreifender Rechte überzeugender in Bezug auf zukünftige Generationen als in Bezug auf vergangene Generationen ist: aber das bedeutet sicherlich nicht, dass das, was in der Vergangenheit passiert ist, keine Relevanz gegenüber dem hat, was wir der Zukunft schulden, denn die Bewältigung der Konsequenzen kann ein Teil dessen sein, was wir unseren Nachkommen schulden. In diesem Sinne können wir vielleicht sagen, dass vergangene Generationen eher eine Art Nutznießer der Rechte zukünftiger Generationen sind, als dass sie selber Rechte tragen.

Anmerkungen:
(1) Siehe Waldron 1992: 4-28; Vernon 2003: 542-557.

(2) Raz 1984. Dies bleibt die Standardaussage der ‚Interessentheorie' von Rechten: siehe Ivison, 2008, 34. Für die konkurrierende ‚Wahltheorie' von Rechten, siehe Ivison, 33-35. Sie wird in diesem Artikel nicht diskutiert, da sie die Rechte nichtexistierender Menschen per definitionem ausschließt.

(3) Siehe besonders Feinberg 1980: 159-184; und die kritische Abhandlung von Partridge 1981: 243-264.

(4) Partridge 1981: 251.

(5) Ridge 2003: 38-39.

(6) Ridge 2003: 44.

(7) Die Bezeichnung stammt aus O'Neill 2001.

(8) Für eine starke Ausführung zu dieser Ansicht siehe O'Neill 2001.

(9) Zu dieser Thematik siehe Holmes 1995.

(10) Eine klare Version dieser Ansicht bietet Thompson 2002.

(11) Holmes 1995: 141-142.

(12) Scruton 2000.

(13) DeGeorge 1991.

(14) Partridge 1981: 255-259.

(15) Simmons 1995: 149-184.

Quellen:
DeGeorge, Richard T. (1991): Morality in Practice, 3. Auflage In: Sterba, James P. (Hg.): Morality in Practice, 3. Auflage. Belmont: Wadsworth (Erste Auflage 1988).

Feinberg, Joel (1980): Rights, Justice, and the Bounds of Liberty. Princeton: Princeton University Press.

Holmes, Stephen (1995): Passions and Constraint. Chicago: University of Chicago Press.

Ivison, Duncan (2008): Rights. Montreal: McGill-Queen's University Press.

O'Neill, John (2001): Future Generations, Present Harms. In: O'Neill, John, et al (Hg.): Environmental Ethics and Philosophy. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.

Partridge, Ernest (1981): Posthumous Interests and Posthumous Respect. In: Ethics. Vol. 91 (2/1981), 243-264.

Raz, Joseph (1984): Rights-Based Moralities. In: Waldron, Jeremy (Hg.): Theories of Rights. Oxford: Oxford University Press.

Ridge, Michael (2003): Giving the Dead Their Due. In: Ethics. Vol. 114 (1/2003), 38-39.

Scruton, Roger (2000): The Moral Status of Animals. In: Hursthouse, Rosalind (Hg.): Ethics: Humans and Other Animals. London: Routledge.

Simmons, A. John (1995): Historical Rights and Fair Shares. In: Law and Philosophy. Vol. 14 (1/1995), 149-184.

Thompson, Janna (2002): Taking Responsibility for the Past. Cambridge: Polity.

Vernon, Richard (2003): Against Restitution. In: Political Studies. Vol. 51 (3/2003), 542-557.

Waldron, Jeremy (1992): Superseding Historic Injustice. In: Ethics. Vol. 103 (1/1992), 4-28.

Richard Vernon ist Professor für Politikwissenschaft an der University of Western Ontario (London, Canada), wo er Politische Philosophie lehrt. Seine wichtigsten Veröffentlichungen umfassen das Buch Friends, Citizens, Strangers (University of Toronto Press, 2005), sowie Artikel in Political Studies, Ethical and International Affairs, Theory and Research in Education und Journal of Global Ethics.

Kontaktdaten: Department of Political Science Social Science Centre, Room 4154, London, Ontario, Canada, N6A 5C2.
E-Mail: ravernon@rogers.com

Historische Verantwortung und liberale Gesellschaft

von Prof. Dr. Janna Thompson
(Übersetzung: Peter Schoen)

Abstract: Warum sollte man von politischen Führern, die Repräsentanten von Bürgern sind, Entschuldigungen und Entschädigungen für die in der Geschichte begangenen Taten fordern? Die üblichen von Liberalen vorgebrachten Theorien über die Reichweite von Verantwortung und die Möglichkeit ihrer Übernahme im Rahmen von Bürgerpflichten machen es schwer, diese Frage zu beantworten. Diese Abhandlung betrachtet - innerhalb eines liberalen Rahmens - einige erfolglose Versuche, die Pflicht zur Wiedergutmachung für historische Ungerechtigkeiten zu verteidigen und legt einen Ansatz vor, welcher auf den lebensübergreifenden Interessen von Bürgern basiert.

In meinem Land (Australien) eröffnete jüngst der frisch gewählte Premierminister das Parlament, indem er eine offizielle Entschuldigung an die Aborigines und einheimische Gemeinschaften richtete für die ungerechte Behandlung in der Vergangenheit – insbesondere für die Versuche, die Kultur der Eingeborenen auszulöschen, indem man Eltern ihre Kinder wegnahm und sie in Waisenhäusern oder Pflegeheimen unterbrachte.[1] Die Entschuldigung wurde vom Führer der Opposition unterstützt. Unter den Angehörigen der Aborigine-Gemeinschaften waren auch einige von denen anwesend, die als Kinder „gestohlen" wurden. Die Entschuldigung wurde von Millionen von Australiern am Fernseher verfolgt. Viele von ihnen hatten einen solchen Akt der Entschul-

digung schon lange gefordert.

Diese Entschuldigungszeremonie ist ein Beispiel für die Versuche der Regierung, sich historischer Ungerechtigkeiten anzunehmen. Diese Versuche der Wiedergutmachung, obwohl oft begrüßt und beklatscht, werfen schwierige moralische und politische Fragen auf.[2] Vom philosophischen Standpunkt aus gesehen, stellt sich angesichts der Versuche die Vergangenheit aufzuarbeiten die grundlegende Frage, wieso lebende Bürger und ihre Regierungen dafür Verantwortung tragen sollen, sich für historische Ungerechtigkeiten entschuldigen und Wiedergutmachung leisten zu müssen.

Drei durch viele Liberale vertretene Thesen machen es schwierig, den Entschuldigungsakt zu verstehen oder zu rechtfertigen und Entschädigung für historische Ungerechtigkeiten wie im Fall der Aborigines zu leisten, die im Lauf der australischen Geschichte verübt worden sind. Gemäß der ersten These zählen im Rahmen der Ethik und der politischen Philosophie nur die Interessen und Präferenzen existierender und zukünftiger Individuen, ihre Rechte und Verantwortlichkeiten oder ihre Fähigkeit selbstständige Handelnde zu sein. Die Verstorbenen fallen nicht darunter. Sie haben keine Rechte und wir haben ihnen gegenüber keine Verpflichtungen. Unterstützt man diese These, so scheint auf diese Weise jeglicher historischer Anspruch oder jegliche Rechtfertigung, die sich auf die Interessen von Verstorbenen oder auf deren einst vorgebrachte Ansprüche beziehen, ausgeschlossen.

Die zweite These besteht darin, dass Individuen nur dann Verantwortung für eine Handlung tragen, wenn sie an deren Ausführung beteiligt waren oder zumindest daran hätten teilnehmen können. Man kann sagen, dass die Bürger einer Demokratie dann an den Handlungen ihrer Regierung teilnehmen, sofern sie sich am Wahlprozess beteiligen oder beteiligen könnten. Aber die meisten gegenwärtigen Bürger waren nicht in der Lage, Ereignisse zu beeinflussen, die in der historischen Vergangenheit stattfanden. Somit tragen sie gemäß der These keine Verantwortung dafür, und man kann nicht von ihnen erwarten, sich als Gesamtheit von Bürgern zu entschuldigen oder Wiedergutmachung zu leisten.[3] Die dritte These betont diesen Punkt, indem behauptet wird, dass Bürger einer Demokratie Verpflichtungen nur durch Zustimmung oder freiwilligen Akt eingehen. Man kann nach dieser Auffassung keine politische Verantwortung von seinen familiären oder nationalen Vorgängern erben.[4]

Diese drei Thesen sind als Annahmen tief in den meisten liberalen Philosophien eingebettet und sie stehen jeglicher Forderung nach historischer Verpflichtung entgegen. Wenn wir also die Vorstellung rechtfertigen wollen, dass Bürger Wiedergutmachung für historische Ungerechtigkeiten leisten sollen, dann müssen wir entweder erklären, wie Liberale es bewerkstelligen, diese drei Gegenargumente abzulehnen oder zu umgehen oder wir müssen den Liberalismus aufgeben. In dieser Arbeit werde ich einige Versuche von Liberalen untersuchen, die Existenz historischer Verpflichtung zu rechtfertigen, und ich werde im Sinne eines Ansatzes argumentieren, welche die drei genannten Thesen verwirft, aber nichtsdestotrotz für sich beanspruchen kann, als „liberal" beschrieben zu werden.

Geschichte und Berichtigung

Wenn historische Ansprüche von Individuen und Gruppen lediglich aufgrund von Handlungen existieren, die in der historischen Vergangenheit liegen – wenn sie nicht von der Teilnahme daran oder der Einwilligung durch existierende Menschen oder von den Interessen der Verstorbenen abhängig gemacht werden, dann bedürfen Entschädigungsansprüche nicht der Ablehnung durch irgendwelche liberale Annahmen. Einige Liberalen hat diesen Denkansatz angewandt, um zu erklären, wie Menschen in der Gegenwart Entschädigung für historische Taten geschuldet werden kann und warum jene, die nichts zu mit dem Unrecht zu tun hatten, dafür Verantwortung übernehmen müssen, um sicherzustellen, dass Entschädigung geleistet wird. Nozick bedient sich der Theorie von Locke, die beschreibt, wie Individuen Eigentum am Grundbesitz erlangen, um eine historische Theorie auf Anspruch darzulegen, die ihre logische Konsequenz in berechtigten Entschädigungsansprüchen hat, sofern jemand ungerechterweise enteignet worden ist.[5] Dabei macht weder der Tod derer, die das Unrecht begingen, noch die Unschuld der gegenwärtigen Menschen einen Unterschied für die Existenz des Anspruchs. Denjenigen, die zur Wiedergutmachung verpflichtet sind, fällt diese Pflicht nicht aus dem Grund zu, weil sie einer bestimmten politischen Gesellschaft oder Familie angehören, sondern weil sie etwas zufällig besitzen, auf das sie keinen rechtmäßigen Anspruch haben.

Boxill, der sich auch auf Locke beruft, bietet eine ähnlichen Ansatz der Pflicht zur Wiedergutmachung an, um zu erklären, aus welchen Gründen weiße Amerikaner schwarzen Amerikanern - angesichts des historischen Unrechts der Sklaverei - zur Entschädigung verpflichtet sind. Sklavenbesitzer und jeder, der Sklaverei billigte (Boxill nimmt an, dass diese Billigung für die meisten weißen Amerikaner zur damaligen Zeit zutrifft) fügten denjenigen Leid zu, die Sklaven waren und waren ihnen aufgrund dieses erlittenen Schadens – so seine Meinung -zur Entschädigung verpflichtet. Diese Entschädigung ist nicht geleistet worden und die Schuld ist somit noch offen. „Da die heutigen Afro-Amerikaner die Erben der Sklaven sind und deren Recht auf Entschädigung geerbt haben, folgt daraus, dass sie Ansprüche auf Teile des Vermögens geerbt haben, welcher sich im Besitz der weißen Gesamtbevölkerung befindet".[6]

Die hauptsächliche Schwierigkeit, der die historischen Forderungen nach Rechtsanspruch und Pflicht ausgesetzt sind, besteht in der Erklärung, inwieweit eine beliebige historische Handlung oder Unterlassung die Fähigkeit besitzt, Pflichten aufzuerlegen, welche über die Generationen hinweg aufrechterhalten werden können. Waldron argumentiert auf plausible Weise, dass historische Ungerechtigkeiten überlagert werden von veränderten Bedingungen oder schlicht durch den Lauf der Zeit.[7] Er glaubt, dass Eigentumsrechte heutiger Menschen gerechtfertigt werden können, da sie diesen Menschen die Möglichkeit geben, ihre Lebenspläne umzusetzen. Aneignung ohne die Zustimmung des Besitzers stellt offenkundig ein Unrecht dar, und gegenüber den Opfern dieser Ungerechtigkeit ist man zur Entschädigung verpflichtet. Wenn jedoch Zeit vergeht und Entschädigung nicht geleistet wird, verliert der Anspruch auf Entschädigung an Wirkungskraft. Während andere nun auf das Eigentum angewiesen sind, um ihre Lebenspläne zu verfolgen, waren die Enteigneten und deren Erben dazu gezwungen, andere Wege zu finden, ihr Leben zu leben. Darüberhinaus führen seiner Meinung nach neue Einflussfaktoren – Bevölkerungswachstum, Klimaveränderung und die Bedürfnisse der gegenwärtigen Bevölkerung – dazu, Ansprüche aufzuheben, die ihren Ursprung in der Geschichte haben. Angesichts dieser Überlegungen erscheint Boxills Ansatz angreifbar.

Es gibt kein Übel ohne dessen Entschädigung. Je weniger Geld, desto weniger Umstände; je weniger Gunst, desto weniger Neid. Selbst in solchen Fällen, die unseren Verstand ausschalten, ist es nicht der Verlust, jedoch die Bewertung des Verlustes, die uns plagt.
/ Seneca, in Spanien geborener römischer Staatsmann und Philosoph /

Ungerechte Bereicherung

Boxills Position kann alternativ als ein Argument hinsichtlich ungerechter Bereicherung und weniger als ein Argument bezüglich der Vererbung von Ansprüchen auf bestimmte Vermögenswerte aufgefasst werden. Gegenwärtige amerikanische Bürger sind die Nutznießer der Sklaverei und anderer Unge-

rechtigkeiten, die an Afro-Amerikanern verübt worden sind. Genauso profitieren die jetzigen Australier von dem Unrecht, welches die Aborigines erlitten haben. Er sagt, dass alle weißen Amerikaner eine Schuld tragen, da „[…] die Gesamtheit jeder weißen Generation festlegte, dass es nur den Weißen der nachfolgenden Generation vorherbestimmt war, das Vermögen, welches von ihren Vorgängern hinterlassen wurde, zu besitzen […]".[8] Der Nutzen, den sie daraus erlangten, beruht - mit anderen Worten - auf Unrecht und die Nutznießer sollten zumindest einen Teil ihres Vermögens den Erben derer zurückgeben, die ungerechterweise enteignet oder ausgebeutet wurden. Die besagte Schuld ist kein bestimmter Besitz. Sie existiert nur, weil die Nachfahren der Opfer, an denen Unrecht begangen wurde, ungerechterweise daran gehindert worden sind, eine angemessen Leistung Entschädigung für vergangene Taten zu erhalten. Wenn, im Gegensatz zur Faktenlage, die Afro-Amerikaner und Aborigines genauso vermögend wären wie weiße Amerikaner oder Australier, gebe es keine ungerechte Bereicherung und somit auch keine Grundlage für Entschädigung.

Da Ansprüche, die auf ungerechter Bereicherung fußen, sozusagen maßgeblich von den relativen Vorteilen und den relativen Nachteilen lebender Menschen abhängen, kann argumentiert werden, dass nicht etwa Entschädigung für vergangenes Unrecht eingefordert wird, sondern für die Anwendung von distributiver Gerechtigkeit plädiert wird. Theorien der Verteilungsgerechtigkeit, wie die von Rawls, fordern, dass diejenigen, die mehr als ihren gerechten Anteil aus vergangenen Transaktionen erzielt haben, diejenigen entschädigen sollten, die weniger als ihren gerechten Anteil erhalten haben. Wieso sollte es eine Rolle spielen, ob die Ungerechtigkeiten als ein Ergebnis vergangenen Unrechts oder infolge anderer Erscheinungen wie Naturkatastrophen entstanden sind?
Manchmal scheint dies von Belang zu sein. Angenommen, erläutert Gosseries, dass jemand Geld in seinem Haus findet und dieses nutzt, um teuren Wein zu kaufen, er später jedoch herausfindet, dass das Geld gefälscht war und dass sein Weinverkäufer dadurch einen Verlust erlitten hat.[9] Ist es dann nicht vernünftig anzunehmen, dass die Person, obwohl ihr das Fehlverhalten nicht bewusst war, zumindest einen Teil ihres Gewinns denjenigen zukommen lassen sollte, auf dessen Kosten sie ihn erlangt hat? Ähnlich verhält es sich, wenn man erfährt, dass das väterliche oder großväterliche Familienvermögen durch Kundenbetrug erlangt wurde, wodurch nun viele in Armut leben, so kann man vernünftigerweise annehmen, dass die Tatsache Vermögen auf Kosten anderer erlangt zu haben, einem eine besondere Verantwortung zukommen lässt, um zumindest einen Teil des Vermögens mit denen zu teilen, die einen Verlust erlitten haben. Jedoch ist es wahrscheinlich, dass je weiter ein Unrecht in der Vergangenheit liegt und je mehr die Situation der Erben der Opfer ein Ergebnis anderer Faktoren zu sein scheint, desto weniger neigt man dazu, anzunehmen, dass man eine persönliche Verantwortung für die Nachfahren der Opfer trägt.
Es sind weitere Schwierigkeiten damit verbunden, die Pflicht zur Entschädigung auf der Grundlage ungerechter Bereicherung fußen zu lassen. In vielen Fällen ist es zu keiner Bereicherung durch gegenwärtige Bürger gekommen. Die meisten australischen Bürger haben keinen Nutzen daraus gezogen, dass man eingeborenen Familien ihre Kinder wegnahm. Und wenn man soziale und psychologische Schäden genauso wie ökonomische Kosten berücksichtigt, so gibt es Grund zur Annahme, dass die Kosten der Sklaverei in den USA für die weiße Bevölkerung größer waren als der damit verbundene Nutzen. Darüber hinaus werden einige der schlimmsten Ungerechtigkeiten der Geschichte wie Genozid, Folter oder Prostitution nicht angemessen durch legalistische Formen der Entschädigung behandelt, die in Verbindung mit Vermögensverlust und der Rückgabe von Eigentum zu stehen. Was erforderlich erscheint, um Gerechtigkeit in den Augen der Opfer oder ihrer Erben walten zu lassen, meint nicht lediglich monetäre Entschädigung, sondern bezieht sich auf eine gewisse Form von offizieller Entschuldigung und der Bekundung von Reue. Eben dieser Forderung ist der australische Premierminister nachgekommen. Aber damit ist unsere Eingangsfrage noch nicht beantwortet: Wie kann eine Entschuldigung von Menschen angeboten werden, die nicht an dem Zustandekommen des Unrechts beteiligt waren und wie kann sie gegenüber denen ausgesprochen werden, die nicht die tatsächlichen Opfer sondern nur deren Nachfahren sind?

> Wieso sollte ich mich entschuldigen, nur weil Gott gläserne Kronleuchter, Mahagoni-Böden, und das beste Haus der Welt hergibt?
> / Jim Bakker /

Rückerstattung und Versöhnung
Entschuldigungen und symbolische Gesten der Entschädigung können in den liberalen Rahmen miteinbezogen werden, indem sie nicht als Eingeständnis der Verantwortung oder Reue verstanden werden. Sie könnten stattdessen von den Opfern oder ihren Nachfahren als ein Weg der Trostspendung, der Anerkennung oder des „Abschlusses" aufgefasst werden – als ein Mittel, um Gemeinschaften innerhalb einer politischen Gesellschaft miteinander zu versöhnen. Waldron scheint genau diese Position einzunehmen, wenn er aufzeigt, dass das historische Gedächtnis zentral für die Identität der meisten Menschen ist, und dass das Leiden der gegenwärtigen Menschen, welches durch Erinnerungen an historische Ungerechtigkeiten verursacht wird, am besten behandelt werden kann, indem eine Entschuldigung und ähnliche symbolische Gesten anbietet.[10] Diese Gesten gelten den Lebenden und nicht den Toten, und da sie sich im Kern auf die Verwirklichung guter Beziehungen in der Gegenwart und Zukunft beziehen, enthalten sie nicht die Akzeptanz der Verantwortlichkeit für historische Handlungen oder für die Schuld vergangener Menschen.
Das Problem, welches mit diesem Verständnis des Entschuldigungsakts verbunden ist, ist, dass diese Entschuldigungen als ‚unaufrichtig' aufgefasst werden könnten. Sie bedeuten nicht das, was Entschuldigungen bedeuten sollten[11] Wenn die Adressaten der Entschuldigung fühlen, dass der Akt nur aus dem Grund durchgeführt worden ist, um ihr Wohlbefinden zu verbessern, dann reagieren sie vermutlich ablehnend. Darüber hinaus führt der Denkansatz der Versöhnung bezüglich der Entschuldigung zu der Frage, wieso man sich überhaupt für historisches Unrecht entschuldigen sollte. Es gibt wahrscheinlich weitaus effizientere und sicherlich auch ehrlichere Wege, das Wohlbefinden der Menschen zu steigern, die selbst oder deren Vorfahren in der Vergangenheit Traumatisierendes erlebt haben – zum Beispiel durch psychologische Betreuung.

Den Verstorbenen geben, was ihnen zusteht
Ridge zeigt die Konsequenzen auf, wenn man die erste liberale These fallen lässt, also dass die einzigen Individuen, die in Gerechtigkeits- und Rechtstheorien zählen, gegenwärtige und zukünftige Menschen sind. Wir haben dann einen annahmenarmen Ansatz, wieso wir Entschuldigungen und Entschädigungen für historisches Unrecht erbringen und leisten sollten. Ridges Ansatz vertritt eine kontroverse These, die von einigen Philosophen verteidigt, von anderen wiederum abgelehnt wird: dass die Verstorbenen *direkt* benachteiligt oder begünstigt werden können.[12] Er nimmt weiterhin an, dass diese Argumente gewichtig genug sind, um uns zu politischer Aktivität und eigenen Opfern zu motivieren. Wenn wir glauben, dass wir den *Toten* schaden oder nützen können, dann erscheint es klar, wieso Entschädigung erforderlich ist. Ihre Rechte sind verletzt worden; wir sind ihnen gegenüber verpflichtet. Obwohl wir sie nicht direkt entschädigen können, können wir trotzdem Ziele fördern, von denen wir vernünftigerweise annehmen kön-

nen, dass die Verstorbenen sie als wichtig erachtetet hätten.[13] Und obwohl wir uns nicht direkt bei den Toten entschuldigen können, können wir uns doch bei ihren Nachfolgern, ihren Repräsentanten, entschuldigen.

Ridges Annahmen haben Auswirkungen auf die moralische und politische Philosophie, die größtenteils unerforscht sind. Aber das dringendere Problem besteht darin, dass seine Thesen nicht das Problem der kollektiven Verantwortung und vererbten Schuld lösen. Wieso sollten gegenwärtige Bürger Verantwortung für Unrecht übernehmen, an dem sie selbst nicht beteiligt waren? Warum sollten sie glauben, dass sie eine moralische Schuld von ihren Vorgängern geerbt haben?

Ein anderer Denkansatz

Was Theorien innerhalb des liberalen Denkrahmens angeht, sind wir bis jetzt damit gescheitert, einen sinnvollen und belastbaren Ansatz für Entschuldigungen und Entschädigungen für historisches Unrecht zu finden. Es gibt nun mehrere Alternativen. Wir könnten die dritte These des Liberalismus fallen lassen und festlegen (wie Ridge es tut), dass es einfach zu den Bürgerpflichten gehört, Wiedergutmachung und Entschädigung für das zu leisten, was die Mitglieder der eigenen politischen Gemeinschaft in der Vergangenheit begangen haben. Es ist eine weit verbreitete rechtliche Konvention, Staaten als Akteure aufzufassen, die verantwortlich für die Taten vergangener Regierungen sind. Jedoch hat sich der Liberalismus traditionellerweise dagegen gewehrt, die Bürgerpflichten als gegeben zu betrachten. Er hat immer danach gefragt, wieso Individuen sie akzeptieren sollten. In der Tat haben einige Liberale es als ungerecht angesehen, dass vergangene Bürger ihren Nachfolgern Bürden auferlegen können. „Eine Generation ist gegenüber der anderen genauso unabhängig wie eine Nation gegenüber der anderen Nation unabhängig ist", sagte Thomas Jefferson und bestand damit auf dem Recht der Bürger jeder Generation ihre Institutionen, ihre Verbindlichkeiten und Politiken gemäß ihrer eigenen Interessen und Werte erneuern zu können.[14] Jefferson, der selbst Verfassungen schrieb, war in diesem Punkt inkonsistent, jedoch sind wir aus philosophischer Sicht gut beraten, wenn wir eine Antwort auf die Frage, wieso Bürger Verantwortung für die Taten vergangener Generationen übernehmen sollten, suchen.

> Eine unaufrichtige Entschuldigung ist eine zweite Beleidigung. Die verletzte Partei möchte nicht entschädigt werden, weil ihr Unrecht zuteil wurde; sie möchte geheilt werden, weil sie verletzt worden ist.
> / G.K. Chesterton /

Eine weitere, drastischere Lösung besteht darin, den Liberalismus aufzugeben. Kommunitaristen und andere, die die kommunale Quelle der Identität betonen, haben keine Schwierigkeiten zu erklären, wieso wir historische Pflichten besitzen. So sagt MacIntyre: „Ich gehöre diesem Klan, diesem Stamm, dieser Nation an. Dadurch ist dies, was gut für mich ist, auch gut für den, der diese Rollen einnimmt. Somit erbe ich aus der Vergangenheit meiner Familie, meiner Stadt, meines Stamms, meiner Nation, eine Vielzahl von Schulden, Erben, rechtmäßigen Erwartungen und Pflichten".[15] Für diejenigen, denen es an diesen mit einem Stamm verbundenen Selbstverständlichkeiten mangelt, deren Ursprung der Identität vielfältiger sind oder die daran scheitern, sich mit ihrer Nation oder ihren Ahnen zu identifizieren, ist diese Verbindung zwischen Identität und Verpflichtung unattraktiv. Kehren wir nun zu der Frage zurück, ob eine Rechtfertigung innerhalb des liberalen Denkrahmens gefunden werden kann.

Die Position, die ich verteidigen werde, lehnt die drei Thesen ab, die von vielen Menschen als fundamental für den Liberalismus erachtet werden. Dennoch qualifiziert sich meine Position in soweit als liberaler Ansatz, da sie auf einer noch grundlegenderen liberalen Annahme beruht. Die liberale Rechtfertigung einer politischen Gesellschaft ist die andauernde Verpflichtung und Funktion, es ihren Bürgern zu ermöglichen, das eigene Wohl zu definieren und zu verfolgen, unabhängig davon, für welches Wohl sie sich entscheiden. Wenn wir uns klar machen – so mein Argument – was sich die meisten Menschen unter einem sinnvollen Leben vorstellen, dann werden wir verstehen, wieso die Verpflichtungen von Bürgern generationenübergreifend sein müssen und warum sie Pflichten gegenüber der historischen Vergangenheit haben.[16]

Meine Strategie besteht darin, nochmals den Ausgangspunkt aller liberalen Theorien zu prüfen: das heißt die individuellen Interessen und Bedürfnisse. Denn dafür brauchen die Bürger Institutionen, die es ermöglichen, lebensübergreifende Bedürfnisse im Rahmen einer generationenübergreifenden politischen Gesellschaft zu decken, welche obendrein darauf eingestellt ist, Verantwortung für die Vergangenheit zu übernehmen.

Lebensübergreifende Interessen

Um diese Thesen zu stützen, stelle ich drei Behauptungen auf, die ich an dieser Stelle nicht angemessen verteidigen kann. Ich möchte nachweisen, dass sie zumindest plausibel sind. Die erste besteht darin, dass alle oder die meisten Bürger Interessen verfolgen, die als lebensübergreifend beschrieben werden können. In *Eine Theorie der Gerechtigkeit* nimmt Rawls an, dass „Familienväter" sich darum sorgen, was mit ihren Nachfahren geschieht und dies das Verantwortungsgefühl gegenüber zukünftigen Generationen bestärkt.[17] Das Interesse am Wohlbefinden der Nachkommen ist augenscheinlich ein lebensübergreifendes Interesse. Die Ziele der Menschen – die Ziele kinderloser Individuen mit eingeschlossen – beinhalten allgemein lebensübergreifende Interessen. Künstler und Akademiker streben danach, Werke zu schaffen, von denen sie sich erhoffen, dass sie von zukünftigen Menschen geschätzt werden. In der Regel denken sie, dass ihr Werk einen zumindest kleinen Beitrag zur wissenschaftlichen Tradition oder zur Kunst leistet, die selbst unendlich währt. Menschen arbeiten für Ideale und Reformen, von denen sie sich erhoffen, dass sie sich in der Zukunft durchsetzen werden. Sie interessieren sich für das zukünftige Schicksal ihrer Gemeinschaften oder sie möchten schlichtweg hinsichtlich ihrer Existenz und ihrer Leistungen von ihren zukünftigen Gruppenmitgliedern gut in Erinnerung behalten werden.[18]

Nicht alle Menschen haben Ziele, die explizit über das eigene Leben hinausgehen. Ein Geschäftsmann kann lediglich daran interessiert sein, sein Geschäft aufzubauen, um hohen Profit einzustreichen, ohne sich dafür zu interessieren, was nach seinem Tod geschieht. Wir können uns viele Fälle vorstellen – ob real oder erfunden – in denen Menschen nur mit Interessen beschäftigt sind, die nicht über ihr Leben hinausgehen. Es ist jedoch wichtig festzuhalten, dass die auf die Lebenszeit gerichteten Handlungen oft unbewusst davon abhängig sind wie andere Menschen später darüber urteilen werden. Der Geschäftsmann will wahrscheinlich nicht, dass die Menschen nach seinem Tod behaupten, er hätte sein Vermögen auf verbotene Weise erwirtschaftet, oder dass er nicht fähig war, ein Geschäft zu führen. Es ist ihm sicherlich lieber, wenn Menschen, die ihm heute wichtig sind, sich nach seinem Tod respektvoll über ihn äußern.

Meine zweite Behauptung besteht darin, dass Interessen und Ziele, die über das Leben hinausgehen, zentral für ein sinnvolles Leben sind. Hinsichtlich dessen findet sich eine weitgehender Konsens unter den Philosophen, die über das „gute Leben" diskutiert haben. Partridge schreibt: „Glückliche Menschen identifizieren sich mit dem Wohlbefinden, der Erhaltung und dem Fortbestehen der Gemeinschaften, den Orten, den Ursachen, den Artefakten, den Institutionen, den Idealen und so weiter und streben danach, diese zu fördern, in der Hoffnung, dass sie auch nach ihrem Tod gedeihen werden." Dabei bedient sich Partridge Daten aus der Psychologie, um seine Aussagen zu stützen.[19] Nach einem sinnvollen Leben zu streben, heißt für Nozick, danach zu

streben, die Grenzen des eigenen individuellen Lebens zu überschreiten.[20] Ein sinnvolles Leben, behauptet Wolf, ist eines, indem sich eine Person aktiv in für sie wertvollen Projekten engagiert – ein Streben, welches Hingabe für etwas Fortwährendes erfordert.[21] Ähnlich behauptet Lomasky, dass die Hingabe für längerfristige Projekte, die über die Zeit fortbestehen und in die Zukunft hineinragen, ein wichtiger Bestandteil für die Identität einer Person ist.[22] Taylor sagt, dass die Fähigkeit ein guter Bewerter zu ein, essentiell für einen menschlichen Akteur ist: „[…]um den Wert eines Projekts oder des eigenen Lebens einzuschätzen, und dies erfordert, dass er oder sie sich einer höheren Ordnung des Wohls verschreibt, wie zum Beispiel der Gerechtigkeit, Gott, ästhetischer Schönheit oder Wissen, welches den Akteur Teil von etwas werden lässt, das größer ist als sein eigenes Leben".[23]

Ich wage nicht zu behaupten, dass niemand ein Leben führen kann, welches er oder sie für sinnvoll erachtet, ohne dass es lebensübergreifende Interessen beinhaltet. Aber Ziele und Interessen zu haben, die über das Leben hinausgehen, ist oftmals zentral dafür, um ein sinnvolles Leben zu führen. Dies bedeutet, dass Individuen eine Chance haben müssen, Ziele zu erwerben, die lebensübergreifende Interessen enthalten. Und wenn diese Chance real ist, dann müssen sie in einer Gesellschaft leben, die es ihnen ermöglicht Ziele zu erwerben, die eine plausible Wahrscheinlichkeit haben, befriedigt zu werden. Eine Gesellschaft kann anhand der Reichweite von Optionen beurteilt werden, die sie den Individuen gewährt, um die Ziele zu verfolgen, die sie als sinnvoll erachten. Eine liberale Gesellschaft wird Individuen eine große Palette an Optionen zur Verfügung stellen, um Interessen, die über das Leben hinausgehen, zu erwerben und zu verfolgen.

Meine dritte und kontroverseste Behauptung besteht darin, dass lebensübergreifende Interessen Individuen eine Rechtfertigung geben können, Forderungen gegenüber ihren Hinterbliebenen und Nachfolgern zu stellen. Man beachte hierbei die weit verbreitete Meinung, dass es falsch ist, die Reputation derjenigen zu zerstören, die verstorben sind, indem böswillige Unwahrheiten über ihr Leben verbreitet werden. Wer diese Meinung vertritt, muss deshalb nicht annehmen, dass die Verstorbenen durch böswillige Lügen verletzt werden können. Es reicht aus, zu verstehen, warum sich die Lebenden für ihre Reputation nach dem Tod interessieren. Sie könnten sich dafür interessieren, weil üble Nachrede ihre Ziele, Projekte, Ideale und die von ihnen geliebten Menschen schädigt. Oder weil sie möchten, dass ihre Leistungen, Erfolge und Ziele nach ihrem Tod in angemessener Weise anerkannt werden. In beiden Fällen legitimiert das über das Leben hinausgehende Interesse an ihrer Reputation die Forderung, dass ihre Reputation nach dem Tod von ihren Hinterbliebenen geschützt wird.

Diese Betrachtungen geben den Mitgliedern einer Gesellschaft Gründe, um eine Praxis zu unterstützen, die nach Hinterbliebenen verlangt, welche die posthume Reputation der Verstorbenen schützt. Die Motivation leitet sich nicht nur aus unserem Eigeninteresse an unserer Reputation ab, sondern konstatiert, dass der Schutz der posthumen Reputation zu der Fähigkeit der Individuen beiträgt, ein sinnvolles Leben zu führen und Menschen und Dinge zu schützen, die ihnen wichtig sind.

Nicht alle Forderungen, die von Menschen an ihre Nachfolger gestellt werden, sind rechtmäßig. Ich könnte mir wünschen, dass meine Kinder an einem bestimmten religiösen Glauben festhalten, jedoch bin ich nicht berechtigt, dies von ihnen zu fordern. Ich bin nicht berechtigt zu fordern, dass meine Nachfolger meine Projekte fortführen. Es ist jedoch nicht unplausibel anzunehmen, dass ich berechtigterweise von meinen Nachfolgern fordern kann, sich an die Opfer, die ich ihretwegen erbracht habe, zu erinnern und diese zu schätzen. Indem eine Person überlegt, was sie als rechtmäßige Forderung ihrer Vorfahren anerkennen würde, kann sie im Allgemeinen bestimmen, welche Forderungen sie berechtigterweise gegenüber ihren Nachfahren stellen kann.

Historische Verpflichtungen

Eine liberale Gesellschaft sollte den Individuen ermöglichen, Ziele zu entwickeln und zu verfolgen, die lebensübergreifende Interessen beinhalten. Dazu muss es Institutionen geben, die dies sicherstellen und gegebenenfalls Verstöße sanktionieren können. Angesichts der Wichtigkeit ihrer lebensübergreifenden Interessen erscheint es zum Beispiel vernünftig, dass Individuen in der Lage sein sollten, ihren Kindern ein Erbe zu hinterlassen. Ihnen sollte auch möglich sein, denen ein Projekt zu vermachen, die daran Interesse haben könnten, es fortzuführen. Obwohl Individuen von ihren Nachfolgern nicht fordern können, ihre Projekte fortzuführen, erscheint es dennoch vernünftig, dass die Gesellschaft ihren Wunsch unterstützen sollte, ihre Projekte denen anzuvertrauen, die daran interessiert sein könnten, sie zu verfolgen. So verstanden haben Ansprüche aus Nachlass und Erbe eine Rechtfertigung, obwohl eine Gesellschaft legitim entscheiden kann, diesen Ansprüchen Grenzen im Sinne der Förderung von mehr Verteilungsgerechtigkeit zu setzen. Nichtsdestotrotz sollte eine gerechte Gesellschaft den beiden Institutionen Vermächtnis und Erbe Unterstützung zukommen lassen. Individuen müssen gegen die Enteignung ihres Eigentums vorgehen können. Wenn Enteignung unabdinglich ist, dann muss entschädigt werden. Diese Betrachtungen erlauben einen Verweis auf die Eigentumsrechte als Grundlage für einige historische Pflichten, ohne sich dabei unplausiblen Ideen zu verschreiben, die historische Ansprüche betreffen, welche nicht mittels eines Verweises auf gegenwärtige Bedürfnisse und Umstände gefordert werden können.[24]

Die zweite Quelle historischer Pflichten und Ansprüche stammt aus der Überlegung, wie generationenübergreifende Gemeinschaften – unabhängig davon ob politische Gesellschaft oder Gemeinschaft anderer Art – sich selbst und andere generationenübergreifende Gruppen behandeln sollten. Wenn wir die Vorstellung akzeptieren, dass politische Gesellschaften und Gemeinschaften sich mit Respekt behandeln sollten (außer es gibt gute Gründe, dies nicht zu tun), dann erfordert dies, dass sie sich als generationenübergreifende Gemeinschaften respektieren sollten. Außer gegenseitigem Respekt sollten sie sich darum bemühen, ein längerfristiges Verständnis und längerfristige Abkommen miteinander zu verfolgen, sofern es ihren Interaktionen entspricht. Außer dem gegenseitigen Respekt füreinander sollten die generationenübergreifenden Gesellschaften ihre Abkommen einhalten, außer es bestehen gute moralische Gründe, dem nicht nachzukommen. Wenn sie daran scheitern, sich gegenseitigen Respekt zu zollen oder wenn sie daran scheitern, ihre Abkommen ohne eine gute Rechtfertigung einzuhalten, dann begehen sie ein Unrecht und nehmen die Pflicht zur Entschädigung auf sich. Wird die Verpflichtung durch die gegenwärtige Generation nicht erfüllt, dann wird sie zur Pflicht ihrer Nachfahren. Genauso wie Individuen Verpflichtungen besitzen, den rechtmäßigen Ansprüchen derer nachzukommen, die sie überleben, müssen Gemeinschaften die rechtmäßigen Abkommen einhalten, die von ihren Vorfahren eingegangen wurden.

Politische Gesellschaften sollten wie verantwortungsvolle generationenübergreifende Akteure handeln. Die in den Südstaaten der USA praktizierte Sklaverei stellte nicht nur ein Unrecht gegenüber Individuen, sondern auch gegenüber Familienlinien dar. Die nach dem Bürgerkrieg durch die Südstaaten erlassenen Jim Crow Gesetze waren dazu bestimmt, die Familien ehemaliger Sklaven zu einer fortwährenden Unterordnung zu zwingen. Diese Art von historischem Unrecht verdeutlicht, warum gegenwärtigen Menschen – als Angehörige von Familien oder Stämmen, die in der Geschichte unter ähnlichem Unrecht gelitten haben – Entschädigung infolge von begangenem Unrecht geschuldet wird, das auf den Taten ver-

gangener Generationen beruht.
Dies lässt auch eine Entschuldigung sinnvoll erscheinen. Eine Entschuldigung ist ein Akt, der für die Übernahme von Verantwortung steht, und der von den Angehörigen einer generationenübergreifende Gemeinschaft gegenüber den Angehörigen einer anderen geleistet wird. Sie ist eine Anerkennung der Ansprüche von Individuen, die einer solchen Gemeinschaft angehören.

Anmerkungen:

(1) Mit den Worten Rudds: „Wir entschuldigen uns für die Gesetze und politischen Maßnahmen der vorangegangenen Parlamente und Regierungen, welche unseren australischen Landsmännern tiefen Schmerz, Leid und Verluste zugefügt haben. Wir entschuldigen uns insbesondere dafür, den Aborigines und den Torres Strait Islandern, ihre Kinder, ihre Gemeinschaften und ihr Land weggenommen zu haben" (Rudd 2008).

(2) Näheres zu diesem Thema in Thompson 2008.

(3) Diese Sichtweise wurde vom ehemaligen australischen Premierminister John Howard als Grund angeführt, sich nicht zu entschuldigen, vergleiche Howard 1997.

(4) Wie die meisten liberalen politischen Philosophen nehme ich an, das eine demokratisch geführte politische Gesellschaft aus Bürgern besteht, deren Vertreter in ihrem Namen durch die Staatsinstitutionen regieren. Dementsprechend sind Bürger dafür verantwortlich, was ihre Vertreter tun.

(5) Nozick 1974: 151-153.

(6) Boxill 2003: 77.

(7) Waldron 1992: 18-19.

(8) Boxill 2003: 76.

(9) Gosseries 2004: 9.

(10) Waldron 1992: 6.

(11) Alle Definitionen von ‚Entschuldigung' auf die ich gestoßen bin, legen fest, dass derjenige der sich entschuldigt, auch Verantwortung für die besagte Tat übernimmt. Vergleiche zum Beispiel Davies 2002 und Gill 2000.

(12) Auch Feinberg 1984: Kapitel 2, argumentiert, dass die Verstorbenen aus unseren Handlungen einen Nutzen ziehen oder durch unsere Handlungen verletzt werden können. Kritik bezüglich dieses Ansatzes findet sich in Lamont 1998.

(13) Ridge 2003: 44.

(14) Jefferson 1907: 456.

(15) MacIntyre 1981: 204-205.

(16) ‚Generation' ist ein vager aber nützlicher Begriff. In diesem Kontext sind heutige Generationen als solche zu verstehen, die auf ein oder andere Weise partizipieren und politische Maßnahmen durchführen, die die Jungen und Ungeborenen betreffen. Vergangene Generationen hingegen bestehen aus Bürgern, denen dies nicht mehr möglich ist.

(17) Rawls 1971: 288.

(18) See Meyer 1997: 141-143.

(19) Partridge 1981: 204-207.

(20) Nozick 1989: 166-167.

(21) Wolf 1997: 211.

(22) Lomasky 1987: 32.

(23) Taylor 1989: 63-73.

(24) Ich habe diese Vorstellungen zum Thema Erbe und Entschädigung verteidigt. Zu finden in Thompson 2001.

Quellen:

Boxill, Bernard R. (2003): A Lockean Argument for Black Reparations. In: The Journal of Ethics. Bd. 7 (1/2003), 63-91.

Davies, Paul (2002): On Apologies. In: Journal of Applied Philosophy. Bd. 19 (2/2002), 169-73.

Feinberg, Joel (1984): Harm to Others, Band 1 der The Moral Limits of the Law. Oxford/New York: Oxford University Press.

Gill, Kathleen (2000): The Moral Functions of an Apology. In: The Philosophical Forum. Bd. 31 (1/2000), 11-27.

Gosseries Axel (2004): Historical Emissions and Free-riding. http://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/etes/documents/2003HistoricalEmis.pdf. Abgerufen am 21.09. 2008.

Howard, John (1997): Opening Address to the Australian Reconciliation Convention. Melbourne, Australia, 26 May, 1997: http://www.austlii.edu.au/au/other/IndigLRes/car/1997/4/pmspoken.html. Abgerufen am 21. 09.2008.

Jefferson, Thomas (1907): The Writings of Thomas Jefferson, Bd. 7, A.E. Bergh (Hg.), Washington DC: Thomas Jefferson Memorial Association.

Lamont, Julian (1998): A Solution to the Puzzle of When Death Harms its Victims. In: Australasian Journal of Philosophy. Bd. 76 (2/1998), 198-212.

Lomasky, Loren (1987): Persons, Rights and the Moral Community. New York/ Oxford: Oxford University Press.

MacIntyre, Alasdair (1981): After Virtue. London: Duckworth.

Meyer, Lukas H. (1997): More Than They Have a Right To: Future People and Our Future Oriented Projects. In: Fotion, Nick and Heller, Jan C. (Hg.): Contingent Future Persons: On the Ethics of Deciding Who Will Live, or Not, in the Future. Dordrecht/Boston: Kluwer, 137-156.

Nozick, Robert (1974): Anarchy, State and Utopia. Oxford: Blackwell.

Nozick, Robert (1989): The Examined Life: Philosophical Meditations. New York/ London: Simon and Schuster.

Partridge, Ernest (1981): Why Care About the Future? In: Partridge, Ernest (Hg.): Responsibilities to Future Generations. Buffalo: Prometheus, 203-220.

Rawls, John (1971): A Theory of Justice. Oxford: Oxford University Press.

Ridge, Michael (2003): Giving the Dead Their Due. In: Ethics Bd. 114 (1/2003), 38-59.

Rudd, Kevin (2008): The Apology. http://www.abc.net.au/news/events/apology/text.htm. Abgerufen am 21.09.2008.

Taylor, Charles (1989): Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Cambridge MA: Harvard University Press.

Thompson, Janna (2001): Historical Injustice and Reparation: Justifying Claims of Descendants. In Ethics. Bd. 112 (2/2001) 114-135.

Thompson, Janna (2008): Apology, Justice and Respect: A Defense of Political Apology. In Gibney, Mark, Howard-Hassmann, Rhoda, Coicaud, Jean-Marc and Steiner Niklaus (Hg.): The Age of Apology: Facing Up to the Past. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 31-44.

Waldron, Jeremy (1992): Superseding Historical Injustice. In: Ethics. Bd. 103 (1/1992), 4-28.

Wolf, Susan (1997): Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life. In: Social Philosophy and Policy. Bd. 14, 207-225.

Eingereicht am: 23.06.2008
Begutachtete Version akzeptiert am: 02.12.2008

Janna Thompson hat eine Professur in Philosophie an der La Trobe Universität in Melbourne, Australien inne. Sie ist die Autorin von Taking Responsibility for the Past und hat zahlreiche Beiträge zu den Themen historische Verantwortung und intergenerationale Gerechtigkeit verfasst.

Kontaktinformationen: Philosophy Program, La Trobe University, Victoria 3086, Australia. E-mail: j.thompson@latrobe.edu.au

Lieber Leser,
Ihre Meinung interessiert uns!

Wir sind stets bemüht, das Journal für Generationengerechtigkeit (JfGG) nach Ihren Wünschen zu verbessern. Senden Sie uns Ihre Vorschläge an die:

Stiftung für die Rechte zukünftiger Generationen
Postfach 5115
D-61422 Oberursel
Telefon: 06161-982 367
Fax: 06171-952 566
E-Mail: kontakt@srzg.de

Benachrichtigen Sie uns, wenn Sie jemanden kennen, dem wir ein Probeexemplar des JfGG zuschicken können.

Eine Liste weltweiter Entschuldigungen

von Graham Dodds
(Übersetzung: Cathrina Wilker)

Nach Ansicht vieler Beobachter leben wir im „Zeitalter der Entschuldigung“ (vgl. beispielsweise Mark Gibney, Rhoda E. Howard-Hassmann, Jean-Marc Coicaud und Niklaus Steiner [Hg.]: The Age of Apology: Facing Up to the Past, University of Pennsylvania Press, 2007). Entschuldigungen einzelner Politiker sind nichts Neues, aber auch offizielle Entschuldigungen von Regierungen an andere Staaten oder an benachteiligte inländische Gruppen werden immer üblicher. Oft sind diese Handlungen ein Teil transitorischer Gerechtigkeit. Unter bestimmten Umständen entscheiden sich politische Oberhäupter dafür, eine offizielle Entschuldigung auszusprechen, um eine problematische Vergangenheit zu bewältigen, alte Wunden zu heilen, entfremdete Gemeinschaften wieder zu vereinen und den Opfern, Tätern und dem gesamten Gemeinwesen eine bessere Zukunft zu ermöglichen. Diese Entschuldigungen stellen einen attraktiven Mittelweg zwischen Massenbegnadigung und Strafverfolgung dar, und sie können Teil eines größeren Prozesses politischer Aussöhnung sein. Einige politische Entschuldigungen sind berühmt (wie zum Beispiel die Entschuldigung der US-Regierung für das Einsperren von japanischstämmigen Amerikanern im Zweiten Weltkrieg, die vielen Entschuldigungen von Papst Johannes Paul II für diverse von der Katholischen Kirche begangene historische Untaten, und Australiens Entschuldigungen für die Misshandlung der Aborigine-Völker), aber andere politische Entschuldigungen sind weniger bekannt. Und natürlich variieren sie stark bezüglich ihrer Motivation und Wirkungskraft. Über eine Online-Datenbank kann man Informationen zu hunderten von politischen Entschuldigungen finden [http://political-apologies.wlu.ca/]. Diese Online-Datenbank wurde von Rhoda E. Howard-Hassmann, Wilfrid Laurier Universität (Kanada), ins Leben gerufen und sie wird auch weiterhin von ihr gepflegt.

David Millers Ansatz von geerbter nationaler Verantwortung

von Pranay Sanklecha
(Übersetzung: Peter Schoen)

Abstract: Diese Arbeit stellt eine Kritik an David Millers jüngstem Ansatz bezüglich geerbter nationaler Verantwortung dar. Es wird argumentiert, dass sein Ansatz zu einem Dilemma führt: Entweder hat es keinen Sinn zu sagen, dass wir das nationale Erbe akzeptieren können, oder es ist – in einem anderen Verständnis von Akzeptanz – sinnvoll. Dann führen wir aber einen ernsthaften Konflikt mit einer unserer wichtigsten intuitiven Auffassungen herbei, nämlich mit der intuitiven Auffassung von Verantwortung.

Einführung

David Miller argumentiert, dass es sinnvoll ist zu behaupten, dass Nationen Verantwortung erben können. Unter der Annahme bestimmter Umstände sollen die gegenwärtigen Angehörigen einer Nation X die Pflicht besitzen, entweder den Opfern oder den Nachfahren der Opfer eines vergangenen Unrechts – von früheren Angehörigen der Nation X begangen – Entschädigung in angemessener Höhe zu leisten. In dieser Arbeit argumentiere ich, dass zwar dieser Ansatz für zwei Arten von Umständen, die von Miller unterschieden werden, zutrifft, jedoch auf einen dritten Umstand nicht angewandt werden kann – die Situation, in der die gegenwärtigen Angehörigen einer Nation X nicht von dem fraglichen Unrecht profitiert haben. Mein Fokus ist in dieser Arbeit eng und folglich nehme ich viele Dinge als gegeben an. Ich akzeptiere die Idee, dass man Nationen eine kollektive Verantwortung zusprechen kann. Ich billige auch, dass es empirisch möglich ist, neben den Opfern oder den Nachfahren der Opfer auch die für sie resultierenden Folgen vergangenen Unrechts zu identifizieren. Ich versuche, kurz gesagt, Miller so weit wie möglich zuzustimmen, um ihm effektiver zu widersprechen. Im ersten Abschnitt beschreibe ich die drei Arten des Anspruchs; der zweite Abschnitt handelt von Millers Argument der möglichen Gültigkeit (unter der Annahme der richtigen empirischen Umstände) der ersten zwei Arten von Ansprüchen; der dritte Abschnitt diskutiert Probleme, die aus der Unmöglichkeit oder den übermäßigen Kosten das eigene nationale Erbe abzulehnen, erwachsen; der vierte Abschnitt betrachtet die Sichtweise des kulturellen Weltbürgertums und seine Relevanz bezüglich der Frage nach geerbter Verantwortung; der letzte Abschnitt legt das Problem dar, welches aus einer plausiblen Antwort auf die im dritten Abschnitt beschriebenen Schwierigkeiten erwächst.

Bevor ich mit der Kritik an Millers Ansatz beginne, ist es jedoch notwendig, ein allgemeines Problem zu behandeln, welches immer dann aufkommt, wenn es um historisches Unrecht geht: Wie weit sollten wir zurückgehen? Vor mehreren tausend Jahren wanderten arische Gruppen auf den indischen Subkontinent aus. Während sie ihre eigene Zivilisation errichteten, wandten sie die damals üblichen Praktiken an, um die Eingeborenen zu unterdrücken. Können die Nachfahren dieser Eingeborenen (der Draviden) Entschädigung von den Nachfahren der Arier fordern? Können die Nachfahren Adams, mal angenommen, Entschädigung von Evas Nachfahren fordern, da sie es war, die ihn dazu brachte, den Apfel zu essen?[1] Oder gibt es eine Art von begrenzendem Faktor, ein Punkt in der Zeit, jenseits dessen damalige Handlungen keine heutigen Ansprüche mehr begründen können?

Dieses Problem wird zum Beispiel unter anderem von Jeremy Waldron und George Sher diskutiert.[2] Miller erkennt eindeutig seine Wichtigkeit an, vermeidet jedoch, sie zu diskutieren.[3] Ein umfassendes System, welches

historisches Unrecht behandelt, muss mit dem angeführten Problem zurechtkommen. Miller beschäftigt sich jedoch nicht mit einem umfassenden System, sondern nur mit einem Teil, welcher davon handelt, ob Gruppen Verantwortlichkeiten besitzen können, um rechtmäßige Ansprüche auf Entschädigung zu erfüllen. Ich folge hier Millers Spur.

Millers Systematik:
Drei Arten von Ansprüchen

Millers Systematik beschränkt sich auf drei Arten von Ansprüchen, die die Opfer oder die Nachfahren von Opfern vergangenen Unrechts im Kontext von Nationen geltend machen können:

1. „Ansprüche auf Rückerstattung“[4] – ein Beispiel dafür könnte die griechische Forderung nach Rückgabe des elginischen Marmors dienen.

2. „Ansprüche basierend auf dem Konzept der unrechtmäßigen Bereicherung“[5] – ein Beispiel dafür könnte der Anspruch des heutigen Indiens gegenüber den Briten sein, da Britannien von der Ausbeutung Indiens (welche es ungefähr zwischen 1757 und 1947 betrieben hat) in der Vergangenheit profitiert hat und immer noch profitiert.

3. „Ansprüche basierend auf dem Konzept eines ausgleichbaren historischen Unrechts“[6] – der Schlüsselgedanke hierbei oder zumindest derjenige, auf den ich mich konzentrieren werde, besteht darin, dass diese Ansprüche auf Entschädigung auf Situationen zutreffen, in denen (a) ein historische Ungerechtigkeit stattfand und (b) diese historische Ungerechtigkeit nicht den Tätern oder ihren Nachfahren nutzte. Wir können den indo-britischen Fall näher betrachten, um ein Beispiel dafür zu geben. Angenommen, Britannien beging ein Unrecht an Indien, indem es Indien auf brutale Weise kolonialisierte. Weiterhin angenommen, und hierin liegt der Unterschied zwischen dem vorangegangen Fall und diesem, dass die Briten so ineffiziente Ausbeuter waren, dass sie keinen Nutzen aus dieser Ausbeutung zogen, und dass die gegenwärtigen Angehörigen der britischen Nation deswegen nicht von diesem historischen Unrecht profitieren.

Betrachtung der ersten beiden Ansprüche

Miller behauptet, dass Nationen Vermögen haben oder haben können. Dies kann, materiell betrachtet, zum Beispiel das Vorkommen an wertvollen Mineralien innerhalb der territorialen Grenzen der Nation sein oder sogar die territorialen Grenzen selbst. Zum Vermögen gehören aber auch immaterielle Güter wie

> Es ist einfach, sich vor unserer Verantwortung zu drücken. Aber wir können uns nicht vor den Konsequenzen drücken, die es hat, uns vor unserer Verantwortung zu drücken.
> / Josiah Charles Stamp /

zum Beispiel effektive Institutionen oder eine zivile, bürgerliche Kultur. Man kann nun sagen, dass die Angehörigen einer Nation zumindest Teile dieser Vermögenswerte von ihren Vorfahren erben; diese Dinge werden nicht von jeder Generation aufs Neue geschaffen. Dasselbe trifft selbstverständlich für viele materielle Vermögenswerte zu – Eisenbahnen, öffentliche Gebäude etc., die zum Beispiel von Viktorianern erbaut wurden und immer noch von den gegenwärtigen Angehörigen der britischen Nation genutzt werden.

So weit nichts Besonderes, zumindest für den Zweck dieser Arbeit. Nun richtet Miller sein Augenmerk auf das Individuum, um so der Frage näher zu kommen, ob auch Verantwortlichkeiten und nicht nur Vermögenswerte geerbt werden können. Sowohl englisches als auch römisches bürgerliches Recht bejaht dies. Laut Miller gilt, dass „[…] diejenigen, die von Übeltätern erben, potentiell dafür verantwortlich sind, Entschädigung für die begangenen Übeltaten zu leisten“.[7] Ob diese potentielle Verantwortung zur Geltung kommt, hängt davon ab, ob sich die Nachfahren der Opfer „selbst in einer misslichen Lage infolge der Auswirkungen der Übeltat befinden“.[8] Eine Obergrenze für die Höhe der fälligen Entschädigung durch die Nachfahren der Übeltäter wird durch den Grundsatz festgelegt, dass Erben zwar nicht belohnt, aber auch nicht dafür *bestraft* werden dürfen, was ihre Vorfahren taten[9]. Das heißt, sie müssen nicht mehr zahlen als sie erbten, sogar wenn die finanziellen Nachteile der Opfernachfahren größer sind als die finanzielle Höhe des Erbes.

Eine *ethische* Begründung für den Grundsatz, dass die Nachfahren von Übeltätern zur Entschädigung verpflichtet sind, muss berücksichtigen, dass die erbende Person nichts dazu beigetragen hat, ihr Erbe zu verdienen.[10] Dies kann durch den folgenden Fall verdeutlicht werden: A begeht ein Unrecht an B, zum Beispiel indem er das Auto von B stiehlt. A stirbt und hinterlässt C sein Vermögen. Dieses Vermögen beinhaltet das Auto. B verlangt von C die Rückgabe des Autos. Es scheint klar zu sein, das B einen gültigen Anspruch auf die Wiedergabe des Autos gegenüber C besitzt. Die Situation kann ein wenig komplizierter dargestellt werden: stellen wir uns vor, dass B bevor er gegenüber C einen Anspruch erhebt, stirbt, jedoch D, der Bs Kind ist, einen Anspruch auf das Auto gegenüber C erhebt. D hat jedoch nichts dazu beitragen, um in den Genuss des Erbes zu kommen. Ist es nun egal, ob wir das Auto B oder D geben? Miller verneint dies, da „das Recht von As Nachfahren auf ein Erbe in Frage gestellt werden kann, weil sie teilweise zu Nutznießern von Unrecht werden (…)“.[11]

Lassen Sie uns also annehmen, dass es gute ethische Gründe dafür gibt, dass Individuen richtig sowohl Verantwortlichkeiten als auch Vermögen erben können. In Anbetracht der obigen Ausführungen zum Vermögensbesitz von Nationen wird die Analogie klar. Anspruch 1 erscheint besonders eindeutig zu sein, da er schlicht ein Beispiel für den Grundsatz ‘man kann keine Güter vermachen, auf die man keinen gültigen Anspruch besitzt’[12] zu sein scheint. Der elginische Marmor war beispielsweise von vorneherein nicht Eigentum der britischen Nation und kann dementsprechend nicht auf gerechte Weise, den zukünftigen britischen Generationen vererbt werden. Anspruch 2 scheint auch begründet zu sein – durch die Art der Umstände, in denen der Anspruch erlangt werden kann. Die besagten Güter wurden auf ausbeuterische Weise erlangt und ebenso wie es unrechtmäßig ist, Güter zu vererben, die man sich unrechtmäßig aneignete, so ist Vererbung im Fall einer vorangegangenen Ausbeutung genauso nicht rechtens. Die Briten besitzen folglich keinen gültigen Anspruch auf die Güter, die sie als Ergebnis einer vorangegangenen Ausbeutung der indischen Nationen erhalten haben.

Eine Kritik an Millers dritten Anspruchsart

Die dritte Anspruchsart erscheint jedoch komplexer. Die heutigen Angehörigen der britischen Nation haben in keiner Weise von dem historischen Unrecht profitiert; im Grunde haben in meinem Beispiel keine Angehörigen der britischen Nation jemals davon profitiert. Es gibt also keine Güter, auf die Indien Anspruch erheben könnte. Ein weiterer Unterschied ist, dass es im Fall von Individuen eine Obergrenze bezüglich der fälligen Entschädigung für ein in früheren Zeiten begangenes und vererbtes Unrecht gibt: die Höhe der Erbschaft. In meinem Beispiel gibt es solch eine Grenze nicht, es ist überhaupt kein Betrag festlegbar.

> Denk daran, dass die wundervollen Dinge, die du in der Schule lernst, die Arbeit vieler Generationen ist. All dies wird in deine Hände als dein Erbe gelegt, damit du es erhältst, es ehrst, dazu etwas beiträgst und es eines Tags vertrauensvoll an deine Kinder weitergibst.
> / Albert Einstein /

Offensichtlich erkennt Miller diese Unterschiede, da er betont, „dass die Verantwortlichkeit in Fällen wie diesem etwas schwächer als in den vorherigen Fällen ist, in denen die Nation, die das Unrecht begangen hatte, auch weiterhin davon profitierte".[13] Nichtsdestotrotz behauptet er, dass Ansprüche auf Entschädigung für diese Art von Situation gültig sein können. Sein Argument besteht darin, dass wir nationales Erbe in einer holistischen Art und Weise betrachten müssen. Die jetzigen Angehörigen der britischen Nation haben eine breite Vielfalt an Objekten von ihren Vorfahren geerbt und zumindest von einigen profitieren heutige Briten. Es ist zum Beispiel ziemlich plausibel zu behaupten, dass (a) sie beispielsweise von der Verankerung des bürgerlichen Rechts oder von den von ihnen befahrenen Straßen profitieren und (b) dieser Nutzen teilweise durch die Anstrengungen ihrer Vorfahren gesichert wurde. Millers Standpunkt besteht nun darin, dass es für die jetzigen Angehörigen der britischen Nation nicht annehmbar ist, nur das als Erbe zu erachten, was ihnen einen Nutzen bringt und gleichzeitig die Aspekte ihres Erbes abzulehnen, die problematisch sind. Gemeint ist zum Beispiel die Verantwortung, Indien für dessen Kolonalisierung durch frühere Angehörige der britischen Nation zu entschädigen. Wie Miller es ausdrückt, „selbst dort, wo es keine unrechtmäßige Bereicherung gibt, muss eine Nation, die den durch frühere Generationen geschaffenen Nutzen für sich beansprucht, auch die Verantwortlichkeit akzeptieren, Entschädigung für das von den früheren Generationen zugefügte Unrecht zu leisten".[14] Wer das nationale Erbe annimmt, der muss es ganz oder gar nicht annehmen. Es ist jedenfalls nicht erlaubt, sich nur die Rosinen herauszupicken.

Dies ist auf den ersten Blick eine überzeugende Lösung für die oben aufgeführten Unterschiede von Ansprüchen der dritten Art zu den anderen beiden Ansprüchen. Aber sie wirft neue Fragen auf: Eine davon ist bezieht sich auf die Möglichkeit, ob das nationale Erbe überhaupt abgelehnt werden kann. Kann man sich entscheiden, die transnationale Gemeinschaft der Nation – der man angehört – zu verlassen? Ich spreche hier nur für erwachsene Menschen, um die Diskussion so weit wie möglich zu vereinfachen.

> Wenn du in einer anderen Zeit, an einem anderen Ort aufwachst, könntest du dann als eine andere Person aufwachen?
> / Chuck Palahniuk /

Eine Möglichkeit für jemanden, der sein nationales Erbe vollständig ablehnen möchte, scheint Migration zu sein. Allgemein gesprochen denke ich, dass Auswanderung stets mit beträchtlichen Kosten verbunden ist. Am offensichtlichsten sind die finanziellen Belastungen, die selbst schon beträchtlich sein können. Es gibt jedoch auch andere Belastungen, die vielleicht sogar signifikanter sind. Man zahlt den Preis, die Familie und Freunde hinter sich zu lassen. Man zahlt den Preis, nicht mehr in einer bestimmten Kultur und Lebensweise verwurzelt zu sein[15] oder zahlt man vielleicht den Preis an einem Ort zu leben, der nicht vollständig die gleiche Kultur hat wie der Ort, den man hinter sich gelassen hat. Man zahlt den Preis, sich in der neuen Kultur in dem Maß zu integrieren, wie es einem möglich ist. Man zahlt den Preis, eine Gemeinschaft hinter sich zu lassen, in der man einen Platz und ein Netzwerk an Beziehungen verschiedener Art hat und tauscht diese Gemeinschaft gegen eine ein, in der man zumindest für eine bestimmte Zeit größtenteils ein Fremder ist. Man könnte mehr zu zahlende Preise anführen, aber ich hoffe, dass mein Argument klar geworden ist: Auswanderung ist allgemein betrachtet ein äußerst teures Unterfangen.

Angenommen, dass Migration für einige Menschen so teuer ist, wodurch sie als Möglichkeit ausscheidet. Sie möchten jedoch weiterhin ihr nationales Erbe ablehnen und sie möchten es vollständig ablehnen – sprich, sie wollen weder den Nutzen noch die Verantwortlichkeiten, die mit der Angehörigkeit zu einer Nation verbunden sind. Ist es ihnen möglich, diese Ablehnung zu verwirklichen, während sie weiterhin innerhalb der relevanten nationalen Grenzen leben? Stellen wir uns jemanden vor, der versucht, sein nationales Erbe abzulehnen, indem er sich dem öffentlichen Leben komplett entzieht und wie ein Einsiedler lebt. Er geht in die Wildnis hinaus, weg von allen modernen Annehmlichkeiten und sozialen Interaktionen, und ernährt sich von Beeren und ähnlichem. Er unternimmt, kurz gesagt, die dramatischste Anstrengung – nahe am Selbstmord – die man sich vorstellen kann, um sich des Nutzens zu entziehen, welcher mit der Angehörigkeit zu einer Nation verbunden ist.

Selbst in diesem Szenario scheint es jedoch so zu sein, dass man von ihm behaupten kann, weiterhin einige Vorteile zu genießen. Man erinnere sich an Miller, für den nationales Erbe aus dem Nutzen besteht, den jede Generation einerseits aus materiellem Vermögen, wie zum Beispiel aus Kohlebergwerken oder schlicht aus dem nationalen Gebiet, andererseits aus immateriellen Gütern, zieht. Die Wildnis, in der er lebt kann beispielsweise davon abhängig sein, dass die Armee der Nation deren Grenzen vor exterer Aggression schützt. Die Wildnis ist aufgrund eines funktionierenden Polizeiwesens und der Herrschaft des Rechts frei von Straßenräubern und Banditen. Die Beeren, die er isst, der Boden auf dem er schläft, das Wasser welches er trinkt – all dies sind Bestandteile des materiellen Vermögens, die einen Teil seines nationalen Erbes ausmachen. Somit scheint es unmöglich für ihn zu sein – im Grunde für jeden – das nationale Erbe und den darin beinhalteten Nutzen abzulehnen, wenn man der Nation weiterhin physisch angehört.

Auch ist generell fraglich, ob Migration eine Person von ihrem nationalen Erbe befreit. Nur weil man auswandert, bedeutet dies nicht, dass man nicht mehr von den immateriellen Werten profitiert, die Teil nationalen Erbes der Herkunftsnation sind. Migranten, die ab einem gewissen Alter ausgewandert sind, neigen dazu, von der schulischen Bildung und der Ausbildung beruflicher und sozialer Fertigkeiten zu profitieren, die sie in dem Staat erhielten, aus dem sie ausgewandert sind. Betrachtet man die Auswanderergruppen in der ganzen Welt, so fällt eines sofort auf: wie angestrengt sie ihre alte Kultur zu bewahren versuchen. Auswanderergruppen werden im neuen Land oft durch ihre emotionalen und intellektuellen Bindungen an die Herkunftsnation oder Herkunftsgruppe genährt und gestärkt. In vielen Fällen scheint es unbestreitbar, dass diese Gruppen weiterhin von den immateriellen Werten profitieren, die an sie als Angehörige des Staats, aus dem sie ausgewandert sind, weitergegeben wurden.

Die Herausforderung durch kulturelles Weltbürgertum?

Das Ergebnis meiner bisherigen Ausführungen ist, dass es schwierig bis unmöglich ist, die (eigene) nationale Verantwortung abzulehnen. Im Gegensatz dazu argumentiert Jeremy Waldron in seiner Arbeit „Minderheitenkulturen und die weltbürgerliche Alternative", dass die kulturelle Identität eines Individuums in der modernen Welt nicht von dem Bekenntnis zu einer bestimmten Kultur definiert wird. Sie besteht viel mehr aus einer Vielzahl von Bekenntnissen und Einflüssen, die aus verschiedenen Kulturen stammen. Jeder (einige verstreute und isolierte Gruppen ausgenommen) ist kulturell gesprochen ein Weltbürger und nicht Bürger einer bestimmten Nation. Wenn dies zutrifft, dann scheint es nicht möglich zu sein, das (eigene) nationale Erbe von sich zu weisen, es ist genau genommen unmöglich es nicht zu tun.

Miller würde diese Sichtweise wohl nicht als korrekt erachten. Selbst wenn sie es wäre, scheint es möglich zu sein, sein Argument hinsichtlich geerbter Verantwortung anzupassen, um die These vom kulturellen Weltbürgertums zu berücksichtigten. Miller könnte sagen, dass es in einer konkreten Beziehung zur generationenübergreifenden Gemeinschaft. Die These vom kulturellen Weltbürgertum verneint ja

nicht, dass Kultur Individuen formt und ihnen nützt, sie verneint lediglich, dass diese Kultur eine spezifische ist. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, dass Individuen in Beziehung zu den Taten früherer Generation stehen. Sie stehen dann vielmehr in der Verantwortung für die Taten der generationenübergreifenden internationalen Gemeinschaft, weniger der nationalen Gemeinschaft. Deswegen denke ich, dass Millers Ansatz mit Waldrons Argument umgehen kann. Tatsächlich scheint es auf den ersten Blick so zu sein, dass die Einbettung in die *internationale* Geschichte die Reichweite unserer geerbten Verantwortlichkeiten immens vergrößern wird. Die Herausforderung durch das kulturelle Weltbürgertum könnte, mit anderen Worten, zu einer Ablehnung von nationalem Erbe und Verantwortung führen. Dies bedeutet jedoch nicht zwangsläufig eine Ablehnung von Millers Argument hinsichtlich geerbter Verantwortung.

Unsere intuitive Auffassung von Verantwortung

Es könnte jedoch einen anderen Sinn geben, in dem man das (eigene) nationale Erbe akzeptieren oder ablehnen kann. Tatsächlich scheint es so, als deutet Miller darauf hin, wenn er schreibt, dass man auf konsistente Weise die Politik früherer Generationen „annehmen" oder „ablehnen" muss. Auch wenn wir uns dem nationalen Erbe unserer Geburtsnation nicht entziehen können, so können wir darüber glücklich oder unglücklich sein, dass wir es zu akzeptieren haben. Das heißt, selbst wenn ich nicht verhindern kann, vom nationalen Erbe zu profitieren, welches mit meiner indischen Herkunft verbunden ist, kann ich dennoch entscheiden, dies zu bedauern oder zu begrüßen. Wenn ich mich dafür entscheide, mit meiner Identität zufrieden zu sein, so übernehme zugleich die Verantwortung, den Ansprüchen auf Entschädigung nachzukommen, welche von Menschen oder Gruppen erhoben werden, denen Unrecht durch meine Vorfahren widerfahren ist.

Dies könnte nicht unproblematisch sein. Zum Beispiel könnte eine deutsche Person im Jahr 1960 gesagt haben, dass sie es bedauert, vom nationalen Erbe zu profitieren, und dass sie die (nationalsozialistische) Politik ihrer Vorgänger abgelehnt. Eine Konsequenz der Sichtweise besteht darin, dass sie irgendwie fein raus wäre, dass sie folglich keine Verpflichtung hätte den Ansprüchen auf Entschädigung nachzukommen, welche zum Beispiel vom israelischen Staat erhoben werden. Diese Konsequenz erscheint zumindest für mich als nicht annehmbar, da es scheint, dass diese Sichtweise eine unserer wichtigsten intuitiven Auffassungen nicht erfasst, nämlich die intuitive Auffassung von Verantwortung. Es kann nämlich der Fall sein, dass es keinen Unterschied macht, was wir akzeptieren oder bedauern oder wählen, wir können weiterhin als verantwortlich gelten. Dies ist ein Standpunkt, welcher zumindest im Zusammenhang mit Individuen relativ unstrittig ist. Ich kann mich ja darüber ärgern, dass ich gerade zufällig in der Nähe eines Teichs bin, wenn ein Kind hereinfällt und zu ertrinken droht. Dennoch wird man mich dafür verantwortlich machen, wenn ich dem Kind keinen Beistand leiste.[16]

> Heutzutage, mehr als jemals zuvor, muss das Leben durch einen Sinn nach universeller Verantwortung charakterisiert werden, nicht nur Nation gegenüber Nation und Mensch gegenüber Mensch, sondern auch Mensch gegenüber anderen Lebensformen.
> / Dalai Lama /

Diese Überlegungen haben uns zu zwei wichtigen und sich widersprechenden intuitiven Auffassungen über Verantwortung geführt. Die erste besteht darin, dass freie Akteure oder freie rationale Wähler eine essentielle Komponente jedes Ansatzes von Verantwortung sind. Die zweite intuitive Auffassung ist die Vorstellung, dass um Miller zu zitieren, „meine Umstände mir meine Verantwortlichkeiten aufdrängen, jedoch werden sie aufgrund dessen nicht zu meinen Verantwortlichkeiten."[17]

Fasst man die Diskussion soweit zusammen, so denke ich, dass Millers Argument bezüglich historischer Verantwortung der dritten Art uns in eine Zwickmühle bringt. Bettet man diesen Punkt in Millers Vorstellungen ein und interpretiert es auf eine plausible Weise, was es bedeutet, das (eigene) nationale Erbe zu akzeptieren, so erscheint es nicht sinnvoll, zu sagen, dass die Angehörigen einer Nation ihr nationales Erbe beanspruchen wollen (was getan werden muss, damit die Angehörigen als verantwortlich für die diversen Ungerechtigkeiten gelten sollen, die von ihren Vorfahren begangen wurden). Sie haben das Erbe schlichtweg akzeptiert, weswegen es unplausibel erscheint, den Ansatz der Legitimität historischer Verantwortung auf der Vorstellung fußen zu lassen, dass man darüber entscheiden kann, ob man sein (eigenes) nationales Erbe ganzheitlich beansprucht (sprich, wenn man sich dafür entscheidet den Nutzen zu beanspruchen, dann entscheidet man sich auch dafür, die Verantwortung zu tragen). Kommen wir nun zu der anderen Interpretation, das Verständnis, in dem die Beanspruchung des (eigenen) nationalen Erbes so etwas wie den Besitz unabhängiger überzeugender Gründe beinhaltet. Diese Gründe werden angenommen oder bestätigt, indem man nicht bedauert, sie zu besitzen. Die Schwierigkeit, welche jedoch mit dieser Interpretation aufkommt, besteht darin, den Anschein zu erwecken, dass wir uns zu weit von der intuitiven Auffassung entfernen, dass es überhaupt nicht wichtig ist, ob jemand das nationale Erbe beansprucht oder nicht. Man kann weiterhin als verantwortlich dafür gelten.[18]

Anmerkungen:

* Ich möchte vier anonymen Gutachtern und David Miller für ihre Kommentare danken. Ich möchte mich auch besonders bei Nora Kreft und Lukas Meyer bedanken.

(1) Dies wäre eine kluge Erklärung für die Jahrhunderte der sexistischen Diskriminierung, unter der die Nachfahren von Eva in der Folgezeit gelitten haben.

(2) Waldron 1993: 4-28; Waldron 2002: 135-160 und Sher 1997.

(3) Miller 2008: 137.

(4) Ibid: 138.

(5) Ibid.

(6) Ibid.

(7) Ibid: 150.

(8) Ibid.

(9) Ibid.

(10) Ibid: 151.

(11) Ibid: 150.

(12) Ibid: 152.

(13) Ibid: 155-156.

(14) Ibid.

(15) Ich erkenne an, dass dies manchmal ein Nutzen von und sogar ein Grund für Auswanderung ist. Es wäre jedoch falsch, nicht gleichzeitig anzuerkennen, dass dies oftmals auch mit beträchtlichen Kosten verbunden ist.

(16) Dieses Argument ist auch für Gruppen angeführt worden, zum Beispiel von Held 1991.

(17) Miller 2008: 121. Miller führt diese Behauptung in seiner Diskussion zu nationaler Verantwortung an, in der er die Behauptung verwirft, dass Menschen, weil sie nicht gewählt haben, sich in ihrer historischen Situation zu befinden, nicht für Dinge zur Verantwortung gezogen werden können, die sich daraus ergeben. Jedoch scheint es so, als würde er die Gegenbehauptung in seiner Diskussion bezüglich historischer Verantwortung, die ausgewanderte Gruppen besitzen könnten, aufstellen, wenn er die Analogie zwischen einem Auswanderer, der Teil einer Nation wird und dem Individuum, der eine Geschäftspartnerschaft eingeht, verwirft. Dies tut Miller auf der Grundlage dessen, dass Auswanderung nicht Gegenstand der Wahl ist und weiterhin, dass man wenigstens von den Nachfahren der Auswanderer behaupten kann, dass sie ihre Zustimmung gegeben haben, sich der Nation anzuschließen. Es scheint hier als würde er sich die intuitive Auffassung hinsichtlich der Wichtigkeit der freien Zustimmung in Bezug auf den Ansatz von Verantwortung zunutze machen, wohingegen er früher dessen Bedeutung verworfen hat.

(18) Diese Schwierigkeit ist für den Typus des dritten Anspruchs vorgebracht worden, welche dort auftaucht, wo niemand unrechtmäßig profitiert hat. Dennoch denke ich, dass dies auf jedes Argument historischer Verantwortung, welches auf Nutzen basiert, ausgeweitet werden kann.

Quellen:
Abdel-Nour, Farid (2003): National responsibility. In: Political Theory. Bd. 31, 693-719.
Held, Virginia (1991): Can a Random Collection of Individuals be held Morally Responsible. In: May, Larry / Hoffman, Stacy (Hg.): Collective Responsibility. Savage, MD: Rowman and Littlefield.

Sher, George (1997): Ancient Wrongs and Modern Rights. In: Sher, George (Hg.) Approximate Justice: Studies in Non-Ideal Theory. Lanham, Oxford: Rowman and Littlefield.
Miller, David (2008): National Responsibility and Global Justice. Oxford: Oxford University Press.

Waldron, Jeremy (2002): Redressing Historic Injustice. In: University of Toronto Law Journal. Bd. 52, 135-60.

Waldron, Jeremy (1993): Superseding Historic Injustice: In: Ethics. Bd. 103, 4-28.

Eingereicht am: 04.08.2008
Begutachtete Version akzeptiert am: 02.12.2008

Pranay Sanklecha befindet sich im Masterstudiengang der Politischen Philosophie an der Universität von Bern, Schweiz. Sein primäres Forschungsinteresse liegt auf dem Gebiet der individuellen und kollektiven Verantwortung. Dabei befasst er sich insbesondere mit kollektiven Handlungssituationen, ideellen und nicht-ideellen Theorien und mit Gerechtigkeit und Rechtmäßigkeit im globalen Kontext.

Kontaktinformationen:
E-mail: pranay.sanklecha@students.unibe.ch

Landansprüche indigener Minderheiten

von Daniel Weyermann

*Abstract: Landansprüche indigener Minderheiten sind in weiten Teilen der Welt eine brennende politische Angelegenheit. Diese Ansprüche sind oft heftig umstritten, sei es auf politischer, rechtlicher oder theoretischen Ebene. In diesem Essay diskutiere ich die Position Jeremy Waldrons, die theoretische Vorbehalte gegenüber indigenen Land- und Reparationsansprüchen geltend macht. Waldron scheint die Position zu vertreten, dass Indigenität bezüglich Land- oder Reparationsanprüchen keinen moralisch relevanten Faktor darstellt. In Abgrenzung zu dieser Position schlage ich ein alternatives Verständnis indigener Landansprüche vor, das die Idee der Selbstbestimmung ins Zentrum rückt. Ich schlage auch vor, dass Selbstbestimmung auf verschiedene Weisen begriffen und verwirklicht werden kann: entweder in Form politischer Autonomie und Souveränität, oder aber als die Geltendmachung vor-politischer Eigentumsrechte.**

Einleitung

Politische Herausforderungen bezüglich indigener oder nationaler Minderheiten gehören weltweit wohl zu den brennendsten ethno-politischen Angelegenheiten. Die Geschichte der Sklaverei, des Kolonialismus und Imperialismus, die Gründung von Nationalstaaten sowie das Aufkommen der Machtpolitik hatte für viele kulturelle Gruppen in den verschiedenen Teilen der Welt fatale Folgen. Wie Lars-Anders Baer, Präsident des Saami-Parlaments in Schweden, festhält, waren indigene Minderheiten lange Zeit „die Verdammten dieser Erde“[1] was ethno-kulturelle oder ökonomische Gerechtigkeit anbelangt. Das mag sich in den letzten Jahren zumindest teilweise geändert haben.[2] Im internationalen Recht zumindest haben indigene Minderheiten, nach Jahrzehnten politischer Auseinandersetzungen, Anerkennung und eine rechtliche Basis erhalten, um sich im nationalen und internationalen Kontext Gehör zu verschaffen.[3]
Nebst konkreten rechtlichen und politischen Problemen werfen die Angelegenheiten indigener Minderheiten auch interessante philosophische Fragen auf. In diesem Essay möchte ich eine davon behandeln. Ich werde mich auf den folgenden Seiten mit Landansprüchen indigener Minderheiten auseinandersetzen; genauer gesagt mit Ansprüchen auf ihr traditionelles Siedlungs- und Wohngebiet. In der Zeit des Kolonialismus und Imperialismus haben verschiedenste Gruppen, die heute als indigene Völker, Aborigines, First Nations etc. bezeichnet werden, ihr traditionelles Siedlungsgebiet an neue Siedler verloren. Vielerorts in der ganzen Welt – oder zumindest dort, wo die Interessen indigener Minderheiten nicht völlig ignoriert werden – scheinen Forderungen, das Recht auf dieses Landes zurück zu erhalten, für die politischen Anstrengungen indigener Minderheiten von zentraler Bedeutung zu sein.
Ziel dieses Essays ist es, solche indigene Landansprüchen zu interpretieren und zu sehen, was auf dem Spiel steht, wenn wir von indigenen Landansprüchen sprechen. Die leitende Frage lautet somit: Wie sind indigene Landansprüche genau zu verstehen? In einem ersten Schritt werde ich eine Position skizzieren, die Landansprüche indigener Minderheiten als grundsätzlich problematisch beschreibt. In einem zweiten Schritt werde ich eine alternative Sichtweise indigener Landansprüche präsentieren. Ich vertrete dabei die Ansicht, dass indigenen Landansprüchen das Bestreben nach Selbstbestimmung zugrunde liegt. Selbstbestimmung ihrerseits kann auf zwei verschiedene Arten interpretiert werden. Sie kann einerseits eine Form politischer Autonomie oder Souveränität bedeuten, oder andererseits als ein vor-politisches Recht auf Eigentum verstanden werden.[4]
Diese Interpretation indigener Landansprüche ist auch bezüglich einer allgemeineren Diskussion reparativer Gerechtigkeit von Bedeutung. Dies deshalb, weil dadurch die an indigenen Minderheiten begangenen (politischen und ökonomischen) Ungerechtigkeiten besser verstanden werden können.

Wie sind indigene Landansprüche zu verstehen?

Um indigene Landansprüche angemessen zu verstehen, scheint ein gründlicheres Verständnis der Begriffe ‚indigen' bzw. ‚eingeboren' nötig. Somit könnte man fragen: Was genau berechtigt ausgerechnet indigene Völker dazu, Landansprüche zu erheben? Oder, wie Waldron fragt: „Wieso ist Indigenität wichtig?“[5] In einem kürzlich veröffentlichten Artikel untersucht Waldron diese Frage „im Hinblick auf die Wiedergutmachung von Ungerechtigkeit.“[6]
Wie Waldron festhält, liegen dem Begriff der Indigenität im Wesentlichen zwei Prinzipien zugrunde, die indigene Landansprüche – oder Reparationsforderungen – moralisch gerechtfertigt erscheinen lassen. Im ersten Fall ist der Begriff der Indigenität moralisch relevant, weil er sich auf das – wie Waldron es nennt – „Prinzip der ersten Inbesitznahme“ bezieht. Das Prinzip besagt, in aller Kürze, dass das erste Individuum oder die erste Gruppe, die sich ein Stück Land aneignet, auch dessen Besitzer

wird. In Anbetracht dieses Prinzips haben indigene Völker ein Anrecht auf das beanspruchte Land, weil sie dieses Land zuerst in Besitz nahmen – und, wie man ergänzen könnte, es die nachfolgenden Siedler haben es ihnen *unrechtmässig* genommen.

Manchmal wird bezüglich der Indigenität weniger die *erste* Inbesitznahme, sondern vielmehr die Aneignung, die einer späteren Aneignung vorausging, betont. Dies bringt uns zum zweiten möglichen Prinzip, das nach Waldron dem Begriff der Indigenität zugrunde liegen kann. Dieses Prinzip besagt, dass Indigenität deshalb moralisch relevant ist, weil es ein prima facie Recht impliziert, „ungestört zu bleiben und sich entsprechend eigener Dynamik zu entwickeln“[8]. Dieses Prinzip nennt Waldron das „Prinzip der etablierten Ordnung“.[9]

Nach Waldrons Ansicht macht keines dieser Prinzipien den Begriff der Indigenität moralisch relevant, da beide schwerwiegende theoretische Probleme mit sich bringen.[10] Werfen wir einen Blick auf das Prinzip der etablierten Ordnung. Als ein genuin konservatives Prinzip, basierend auf dem menschlichen Bedürfnis nach Sicherheit und Stabilität, mag es helfen, Ungerechtigkeiten gegen eine etablierte Ordnung zu einem bestimmten Zeitpunkt zu verurteilen. Dasselbe Prinzip könnte aber auch dabei helfen Ordnungen zu rechtfertigen, die mithilfe genau derselben Ungerechtigkeiten entstanden sind. Alles, worauf es im Hinblick auf das Prinzips der etablierten Ordnung ankommt, ist, dass es eine solche Ordnung *gibt* – und nicht, wie sie entstanden ist. Eine offensichtliche Schwierigkeit bezüglich dieses Prinzips besteht somit darin, dass das damit implizierte prima facie Recht, sich ungestört und entsprechend eigener Dynamik zu entwickeln, für *jede* etablierte Ordnung gilt; auch für eine etablierte Ordnung, bei deren Errichtung in der Vergangenheit die indigene Ordnung verdrängt oder zerstört wurde. Wenn sich Indigenität somit auf das Prinzip der etablierten Ordnung stützt, trägt der Begriff zur Verhandlung indigener Landansprüche nichts interessantes bei.[11]

Obwohl Waldron nicht explizit darauf zu sprechen kommt, scheint seine Analyse doch den Schluss nahe zu legen, dass Indigenität der moralischen Beurteilung von Landansprüchen nichts Interessantes hinzuzufügen vermag. Anders gesagt ist gemäss Waldron die Tatsache, dass Landansprüche von *indigenen* Völkern erhoben werden, moralisch irrelevant, da seiner Meinung nach die dem Begriff der Indigenität zugrunde liegenden Prinzipien problematisch sind.[12] Diese Position ist aber zumindest kontraintuitiv. Denn ob Landansprüche auf ein traditionelles Sioux-Reservat nun von der Gruppe idigener Sioux oder, sagen wir, von einer europäischen Firma vorgebracht werden, scheint moralisch gesehen doch einen Unterschied zu machen. Für die moralische Legitimität der Landansprüche ist es relevant, ob die Vorfahren der Anspruchsteller die allerersten Siedler auf diesem Land waren oder ob die Vorfahren der Anspruchsteller selbst das besagte Land besetzt haben. Zumindest intutitiv gesprochen haben die Landansprüche der Sioux in unserem Beispiel einen ganz anderen und viel überzeugenderen moralischen Charakter als der hypothetische Landanspruch der europäischen Firma.

Das Beispiel weist darauf hin, dass Waldrons Analyse nicht vollständig ist oder einen wichtigen Aspekt des Begriffs Indigenität vernachlässigt.[13] Wie ich nun zu zeigen versuche, sind die Gründe indigener Landansprüche vielmehr im Bestreben nach Selbstbestimmung zu suchen – und nicht, wie Waldron vorschlägt, im Prinzip der ersten Inbesitznahme oder dem Prinzip der etablierten Ordnung.

Indigene Landansprüche
als Ansprüche auf Selbstbestimmung

Indigene Landansprüche sind Reaktionen auf historische oder ethno-kulturelle Ungerechtigkeiten, die Mitglieder von Gruppen und Gemeinschaften daran gehindert haben oder immer noch daran hindern, „den Wert der Mitgliedschaft in dieser Gruppe vollkommen zu realisieren“.[14] Da indigene Völker einst weitgehend selbstbestimmt und ihren eigenen Bräuchen gemäss lebten, mit eigenen Institutionen und Regeln, können diese Landansprüche als Ansprüche auf diese verloren gegangene Selbstbestimmung interpretiert werden. In einem ersten Schritt begreife ich somit Selbstbestimmung als das Recht einer Gruppe auf kollektive Selbstverwaltung.[15] Verglichen mit Waldrons Prinzip der etablierten Ordnung scheint der Begriff der Selbstbestimmung umfassender zu sein. Selbstbestimmung umfasst nicht nur die temporale Stabilität einer Ordnung. Vielmehr unterstreicht sie die Wichtigkeit gemeinschaftlicher Kulturen[16] für deren Mitglieder sowie das Interesse der Mitglieder an kollektiver Selbstverwaltung bezüglich dieser Ordnung.

Indigene Landansprüche müssen aber nicht als reaktionäre Ansprüche auf einen Zustand verstanden werden, wie er vor der Eingliederung indigener Minderheiten in eine andere politische Entität bestanden hatte. In den meisten Fällen wäre ein solcher Anspruch ohnehin nicht realisierbar. Die Moderne hatte großen Einfluss auf traditionelle Lebensweisen und hat indigene Kulturen tiefgreifend verändert – so, wie sie auch andere gemeinschaftliche Kulturen verändert hat. Landansprüche verweisen jedoch auf erlittene Ungerechtigkeiten indigener Minderheiten sowie auf die verlorene Selbstbestimmung bezüglich wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Entwicklung.[17] Nationen haben eigentlich generell ein Recht auf Selbstbestimmung.[18] Da indigene Völker – mit dem Verweis auf ihre gemeinschaftlichen Kulturen – auch als Nationen bezeichnet werden können, gilt dieser Grundsatz prima facie auch bezüglich indigener Völker. Selbstbestimmung sollte somit auch indigenen Minderheiten gewährt werden.[19] Kurz gesagt: Wenn Völker, Nationen und Nationalstaaten das Recht auf Selbstbestimmung haben, dann sollte auch indigenen Minderheiten dieses Recht zugesprochen werden.

Nun ist aber fraglich, was Selbstbestimmung denn genau bedeutet und wie sie am besten erreicht werden kann.[20] Einerseits werden Landansprüche als Ansprüche auf Selbstbestimmung wohl am einfachsten als Ansprüche auf politische Autonomie, d.h. Selbstverwaltung verstanden. Politische Autonomie, wie ich sie hier verstehe, kann Verschiedenes bedeuten. In einem starken Sinne könnte es politische Unabhängigkeit und Sezession von dem Staat bedeuten, in den indigene Völker, oft unter Zwang, inkorporiert wurden.[21] Oder es könnte eine Form verstärkter regionaler Einflussnahme bedeuten. Solch verstärke Einflussnahme könnte etwa durch die Bildung einer Art sub-souveräner politischer Einheit erreicht werden, so dass diese Einheit als Distrikt oder durch föderative Verbindung dem früher umfassenden Staat erhalten bleibt.[22]

Eine schwächere Form politischer Autonomie könnte auch durch die Stärkung regionaler Mitsprache erreicht werden, etwa indem die regionale Partizipation im Entscheidungsfindungsprozess erhöht wird. Von Fall zu Fall mögen diverse Möglichkeiten zur Verfügung stehen, um der indigenen Minderheit politische Autonomie zu gewähren. Allerdings sind bei einer Abwägung nicht nur die Interessen indigener Minderheiten in den Blick zu nehmen, sondern auch diejenigen anderer involvierter Gruppen, etwa der bestehenden Staaten. Aber es muss gewährleistet sein, dass die indigene Gruppe einen gewissen politischen Status oder Einfluss erhält, so dass sie in der nationalen oder internationalen Sphäre der Nationalstaaten adäquat repräsentiert wird.

Andererseits können Ansprüche auf Selbstbestimmung auch unabhängig von Problemen der politischen Organisation verstanden werden; und zwar als Ansprüche auf so etwas wie „vor-politische Eigentumsrechte“[23]. Selbstbestimmung wird bei dieser Herangehensweise nicht als politischer Status innerhalb einer etablierten politischen Ordnung verstanden. Vielmehr wird Selbstbestimmung als fundamentales oder erstrangiges Recht auf das Land verstanden, auf dem die indigene Minderheit, als Erinnerungsgemeinschaft[24], lange vor dem Aufzwingen eines (grösstenteils) frem-

den politischen Systems lebte. Nils Oskal weist in eine ähnliche Richtung, wenn er festhält, dass das Recht indigener Völker auf Land und Wassernutzung im Prinzip unabhängig von Fragen der politischen Partizipation im Staat diskutiert werden kann.[25] In diesem Lichte betrachtet sind indigene Landansprüche somit Ansprüche auf die Rückgabe von traditionellem Lande an die indigene Gemeinschaft, zu deren eigenem Gebrauch, eigener Verfügung etc. Dies kann als notwendige Bedingung dafür angesehen werden, verschiedene Aspekte ihres charakteristischen und einzigartigen Lebensstils verfolgen zu können. Solche Aspekte ihres Lebensstils können für die Mitglieder einer Gruppe Gründe darstellen, ihrer gemeinschaftlichen Kultur intrinsischen Wert beizumessen.[26] Die Rückerstattung dieses Landes kann, in anderen Worten, als Voraussetzung dafür verstanden werden, dass Mitglieder einer indigenen Minderheit – individuell oder kollektiv – den Wert der Gruppenmitgliedschaft voll und ganz realisieren können.[27] Im Kontext der Saami in Nordeuropa könnte man hier z.B. an traditionelle Formen nomadischer Rentierhaltung denken.[28] Indigene Völker haben oft eine (traditionell) besonders starke Bindung an ihren Boden, den sie länger besiedelt haben als die momentan dort angesiedelten Nationalstaaten überhaupt existieren.[29] Deshalb mag die Kontrolle über dieses Land in Form von Eigentumsrechten ein gangbarer Weg sein, um indigenen Minderheiten Selbstbestimmung zu gewähren.

Gegen meine dichotome Interpretation von Selbstbestimmung könnte man einwenden, dass Ansprüche auf einen politischen Status oder solche auf das Eigentum von Land nicht voneinander zu trennen seien. Konkret stellt sich etwa das Problem, dass politische Selbstverwaltung nur schwer vorstellbar scheint, wenn sie nicht mit irgend einer Form von Landeigentum verbunden ist. Demgegenüber mag ein Anspruch auf Land hohl oder unbefriedigend wirken, wenn er nicht mit einer stärkeren, politischen Forderung verbunden wird. Wie könnten wir z.B. behaupten, ein Staat sei autonom und souverän, wenn das Territorium dieses Staates dem Nachbarstaat gehörte?

Dieses Problem ist aber sehr wahrscheinlich eines kategorialer Verwechslung. Souveränität, oder politische Selbstverwaltung, ist – nach meinem Verständnis – ein Begriff, der einen politischen Status bezeichnet. Er ist an einen Staat oder eine andere politische Entität gebunden, der politische Macht verwaltet oder ausübt. Eigentum, hingegen, hat nicht unbedingt etwas mit politischer Machtausübung zu tun[30]. Das individuelle oder kollektive Eigentum einer Sache scheint mir, kurz gesagt, sinnvoll von verschiedenen Arten politischer Verfügungsgewalt über diese Sache unterschieden werden zu können.

Die Unterscheidung zwischen politisch und vor-politisch ist aber nicht als eine Sache der zeitlichen Abfolge zu verstehen, so dass etwa auf eine Phase des Vor-politischen eine Phase des Politischen folgen würde. Vielmehr verweist die Unterscheidung auf verschiedene Bereiche oder Sphären. Jacob T. Levy führt diesen Gedanken folgendermassen aus: „Wenn man davon ausgeht, dass Aborigines (und andere indigene Völker) vor der Kolonialisierung ein Recht auf ihr Land hatten – ein Recht, das Kolonisatoren und Kolonialstaaten zu unrecht verletzt haben –, dann sind wir dem Standpunkt verpflichtet, dass gerechte oder ungerechte Eigentumsverhältnisse in einem gewissen Sinne vor- oder ausser-politisch sind.“[31]

Wir können somit zwischen politischen Forderungen – d.h. Ansprüchen auf politische Autonomie in den verschiedensten Variante – und vor-politischen Forderungen – in dem Sinne, dass sie auf ein Recht rekurrieren, das unabhängig von jeglicher politischer Ordnung besteht – unterscheiden. Als Illustration können hier John Lockes bekannte Ausführungen zu Recht und Eigentum herbei gezogen werden, wonach Eigentum vor jeglicher Etablierung eines Staates angeeignet werden kann.[32] Diese Sicht auf Eigentum, als etwas Vor-politisches und in diesem Sinne Natürliches, das bestehen kann, bevor Königreiche oder Nationalstaaten es deklarieren, wird auch von vielen Libertären und anderen Theoretikern des Naturrechts vertreten. Nach Locke gilt dies jedoch nicht in Bezug auf indigene Völker. Seinen Ausführungen zu „herrenlosem“ Land in Amerika und zur Aneignung dieses Landes liegt eine pejorative Sicht auf indigene Völker zugrunde. Es sind Ausführungen, die als Auseinandersetzung mit der Fülle an verstanden werden können.33

Ausblick: Selbstbestimmung durch Landeigentum und Gründe für Reparationen

Wenn das Problem indigener Landansprüche als Problem der Selbstbestimmung verstanden wird, dann wird eine gehaltvollere Darstellung davon möglich, wieso indigene Minderheiten Landansprüche erheben. Durch die Einführung des Begriffs der Selbstbestimmung erscheinen die von Waldron herausgearbeiteten Prinzipien – das Prinzip der etablierten Ordnung und der ersten Inbesitznahme – , die dem Begriff der Indigenität vermeintlich zugrunde liegen, in einem neuem Licht. Man wird indigenen Landansprüchen nicht gerecht, wenn man sie auf diese zwei Prinzipien reduziert. Wird der Begriff der Indigenität mit dem Begriff der Selbstbestimmung in Beziehung gesetzt, so ergibt sich ein interessanteres Konzept in der theoretischen wie praktischen Auseinandersetzung mit Landansprüchen.

Das hier vorgestellte Verständnis indigener Landansprüche kann auch bezüglich einer Diskussion von Reparationen an indigene Völker von Bedeutung sein. Die Untersuchung von Gründen für indigene Landansprüche kann helfen, adäquate Raparationsmassnahmen – zumindest auf materieller Ebene – zu formulieren.

Fussnoten

* Ich möchte den Gutachtern sowie Herausgebern dieses Essays für die interessanten Kommentare und Anregungen danken. Herzlichen Dank dafür auch an Hanna Lukkari.

(1) Baer 2005: 248 und Fanon 2008.

(2) Kymlicka 2001c: 121 hält fest: „In den letzten zwei Jahrzehnten fanden im internationalen Recht bezüglich indigener Völker dramatische Entwicklungen statt.“ (Diese und alle nachfolgenden Übersetzungen der Zitate von D.W.)

(3) Vereinte Nationen 2007.

(4) Die hier vorgestellten Interpretationen indigener Landansprüche sind rein theoretischer Natur. Ich sage nicht, dass indigene Minderheiten ihre Landansprüche tatsächlich auf die eine oder andere Weise verstehen. Ich würde vielmehr sagen, dass beide Interpretationen möglich und plausibel sind. Wie indigene Minderheiten ihre Landansprüche in empirischer Hinsicht tatsächlich verstehen oder begrifflich fassen, ist ein andere Frage, die hier nicht behandelt wird.

(5) Waldron 2007: 24. Im Folgenden werde ich mich auf Waldrons Untersuchung des Begriffs der Indigenität konzentrieren. Ich beschränke meine Untersuchungen dabei auf Waldrons konzeptuelle Analyse in Waldron 2007, auch wenn Waldrons Beiträge zu verwandten Themen viel mehr Aufmerksamkeit verdienen würden, als ich ihnen hier gewähre. Da dieser Essay nicht als Kommentar zu Waldrons Gesamtwerk gedacht ist, sollte diese Einschränkung aber gerechtfertigt sein.

(6) Waldron 2007: 24.

(7) Waldron 2007: 30.

(8) Waldron 2007: 31.

(9) Waldron 2007: 31-37. Der entscheidende Unterschied zwischen diesen Prinzipien ist, dass „das Prinzip der ersten Inbesitznahme auf den Anbeginn der Zeit blickt, hin zu dem Moment, in dem das fragliche Land zum ersten Mal friedlich in menschlichen Gebrauch und Besitz gelangte“, während das „Prinzip der etablierten Ordnung bloss berücksichtigt, was in dem Moment vor der Gegenwart geschah, bevor die ersten europäischen Schiffe über den Horizont kamen“ (Waldron 2007: 31). Zudem gibt sich das zweite Prinzip nicht mit schwer zu beantwortenden Fragen bezüglich des *status quo ante* ab, sondern „akzeptiert die Undurchsichtigkeit der Geschichte“ und „verbietet den Umsturz bestehender Verhältnisse unabhängig davon, wie diese Verhältnisse zustande gekommen sind“ (Waldron 2007: 31). Es ist jedoch fraglich, ob diese Unterscheidung sinnvollerweise aufrecht erhalten werden kann. Als die ersten Indianer von Asien her über die Beringstrasse nach Amerika kamen, liessen sie sich nieder und etablierten eine Ordnung. Eine solche Besiedlung ohne irgend eine Art von Ordnung scheint nur schwer vorstellbar, also fallen beide Prinzipien in diesem wichtigen Fall zusammen. Daher ist die Frage, ob Waldrons Unterscheidung letzten Endes unsinnig ist, berechtigt. Ich danke einem Gutachter für diesen Hinweis.

(10) Waldron 2007: 32-37.

(11) Waldron 2007: 32-33.

(12) Dies ist zumindest meine Interpretation von Waldrons

Position. Diese Interpretation stützt sich auf die Ausführungen in Waldron 2007: 32—37, insbesondere auf die Schlussfolgerungen bezüglich der Prinzipien, die der Indigenität zugrunde liegen, auf S. 33 und 37.

(13) Es könnte natürlich auch sein, dass die Intuitionen in dem hier behandelten Beispiel nichts mit Indigenität zu tun haben, sondern ganz woanders herrühren. Das Beispiel weist aber zumindest darauf, dass der Begriff der Inidgenität immer noch interessant sein könnte, um unsere Intuitionen in Fällen wie dem der Sioux moralisch angemessen zu beurteilen.

(14) Meyer 2001: 286. Bezüglich der Wichtigkeit dieses Wertes, siehe allgemein Meyer 2001.

(15) Moore 2003: 89: „Unter Selbstbestimmung wird üblicherweise das Recht einer Gruppe oder eines Volkes auf kollektive Selbstverwaltung verstanden." An diesem Punkt mag die Frage berechtigt sein, ob Gruppen überhaupt Träger von Rechten sein können und was die Konsequenzen einer solchen Konzeption von Rechten wären. Diese Frage wird aber in diesem Essay nicht behandelt. Ich gehe hier davon aus, dass Gruppen Rechtsträger und moralische sowie legale Agenten sein können. Akzeptiert man diese Prämisse nicht, muss vieles von dem, was ich hier vorbringe, seltsam erscheinen. Für eine Diskussion des Problems, Gruppen als Rechtsträger zu verstehen, siehe zum Beispiel Kymlicka 1995, S. 34-48 und Kymlicka 2001c.

(16) Nach Kymlicka 2001a: 53, umfassen gemeinschaftliche Kulturen (societal cultures) „ein Set von Institutionen, das sowohl das öffentliche wie private Leben betrifft, das mit einer gemeinsamen Sprache ausgestattet ist, sich über eine gewisse Zeit und auf einem gegebenen Territorium entwickelt hat und das den Leuten eine Fülle an Wahlmöglichkeiten bietet, wie das eigene Leben gestaltet werden kann."

(17) Kontrolle über diese Aspekte ist, gemäss der Vereinten Nationen, ein internationales Recht von Nationen. Siehe Vereinte Nationen 1966b: part I, art. 1, sec. 1.

(18) Siehe Menschenrechtsstandards wie: „Alle Völker haben das Recht auf Selbstbestimmung. Kraft dieses Rechts bestimmen sie frei ihren politischen Status und gestalten in Freiheit ihre wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung." (Vereinte Nationen 1966b und Vereinte Nationen 1966a: part I, art. 1, sec. 1.)

(19) Wenn wir von Selbstbestimmung und gemeinschaftlichen Kulturen sprechen, mag es auch Sinn zu machen, den Begriff der Nation einzuführen. Dies deshalb, weil unter Nationen oft etwas ähnliches verstanden wird wie unter Kymlickas Begriff der gemeinschaftlichen Kulturen (siehe Kymlicka 2001c). Auch wird der Begriff der Selbstbestimmung oft im Bezug auf Nationen oder im Kontext internationaler Beziehungen verwendet, z.B. wenn von nationaler Selbstbestimmung die Rede ist. Den Begriff der Nation im Bezug auf indigener Minderheiten einzuführen, mag daher fruchtbar und sinnvoll erscheinen.

(20) Ich strebe im Folgenden keine substantielle Analyse der Begriffe Selbsbestimmung, Autonomie oder Eigentum an. Vielmehr versuche ich, Wege aufzuzeigen, wie indigene Landansprüche mit dem Begriff der Selbstbestimmung in Beziehung gesetzt werden können. In einem weiteren Schritt wäre aber eine genauere Untersuchung der Begriffe im gegebenen Zusammenhang wünschenswert.

(21) Für eine Diskussion dieser Option, siehe Meyer Meyer 2001: 286-290. Für eine Kritik dieser Option siehe auch Horowitz 2003.

(22) Für eine positive Einschätzung der letzten Möglichkeit, politische Autonomie zu erlangen, siehe Kymlicka 2001b.

(23) Levy 2003: 133.

(24) Für eine Diskussion dieses Begriffs (auf Englisch), siehe Meyer 2001: 263-269.

(25) Oskal 2001: 258.

(26) Meyer 2001: 270-271.

(27) Meyer 2001: 288.

(28) Beach 1994: 151-155.

(29) Dies mag jedoch nicht mehr bei allen indigenen Minderheiten der Fall sein – zum Beispiel infolge erzwungener Umsiedlungen oder einer aggressiver Ansiedlungspolitik. Für Überlegungen in diese Richtung, siehe Levy 2003: 120.

(30) Eide 2001: 138, hält fest: „Souveränität über ein Territorium zu etablieren bedeutet noch nicht, dass der Staat der Eigentümer des Landes in privatrechtlichem Sinne wird. Zugegeben, Souveränität mag dem Staat das Recht geben, Land als Privateigentum anzueignen, wenn es keinen vorherigen rechtmässigen Eigentümer gab. Dies würde implizieren, dass das entsprechende Territorium *terra nullius* war, in dem Sinne, dass es niemandem gehörte, als der Staat Eigentumsansprüche darauf erhob."

(31) Levy 2003: 133.

(32) Locke 2003: Kapitel II und V.

(33) Locke 2003: §49: „Zu Beginn war die ganze Welt Amerika (...)." Wenn somit „ein Schweizer und ein Indianer" einander „in den Wäldern Amerikas begegnen", dann tun sie dies, gemäss Locke, als befänden sie sich im Naturzustand. Für einen Überblick über Lockes Eigentumstheorie und deren Verbindungen zum Kolonialismus, siehe Armitage 2004 und Tully 1993.

References:

Armitage, David (2004): John Locke, Carolina, and The Two Treatises of Government. In: Political Theory. Vol. 32 (5/2004), 602-627.

Baer, Lars-Anders (2005): The Rights of Indigenous Peoples. A Brief Introduction in the Context of the Sami. In: International Journal on Minority and Group Rights. Vol. 12, 245-267.

Beach, Hugh (1994): The Saami of Lapland. In: Minority Rights Group (Hrsg.): Polar Peoples. Self-Determination and Development. London: Minority Rights Publications, 147-205.

Eide, Asbjørn (2001): Legal and Normative Bases for Saami Claims to Land in the Nordic. In: International Journal on Minority and Group Rights. Vol. 8, 127-149.

Fanon, Frantz (2008): Die Verdammten dieser Erde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Erstveröffentlichung 1961).

Gans, Chaim (2004): Historical Rights. In: Meyer, Lukas H. (Hrsg.): Justice in Time. Responding to Historical Injustice. Baden-Baden: Nomos, 79-99.

Horowitz, Donald L. (2003): A Right to Secede? In: Macedo, Stephen / Buchanan, Allen (Hrsg..): Secession and Self-Determination, New York: New York University Press, 50-76.

Kymlicka, Will (2001a): Do We Need a Liberal Theory of Minority Rights? Reply to Carens, Young, Parekh, and Forst. In: Kymlicka, Will (Hrsg.): Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship. Oxford: Oxford University Press, 49-66.

Kymlicka, Will (2001b): Minority Nationalism and Multinational Federalism. In: Kymlicka, Will (ed.): Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship. Oxford: Oxford University Press, 91-119.

Kymlicka, Will (2001c): Theorizing Indigenous Rights. In: Kymlicka, Will (Hrsg.): Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship. Oxford: Oxford University Press, 120-132.

Kymlicka, Will (1995): Multicultural citizenship. Oxford: Oxford University Press, 34-48.

Levy, Jacob T. (2003): Indigenous Self-Government. In: Macedo, Stephen / Buchanan, Allen (Hrsg.): Secession and Self-Determination. New York: New York University Press, 119-135.

Locke, John (2003): Two Treatises of Government. Cambridge: Cambridge University Press (first published 1689).

Meyer, Lukas H. (2001): Transnational Autonomy. Responding to Historical Injustice in the Case of the Saami and Roma Peoples. In: International Journal on Minority and Group Rights. Vol. 8, 263-301.

Moore, Margaret (2003): An Historical Argument for Indigenous Self-Determination. In: Macedo, Stephen / Buchanan, Allen (Hrsg.): Secession and Self-Determination, New York: New York University Press, 89-118.

Oskal, Nils (2001): Political Inclusion of the Saami as Indigenous People in Norway. In: International Journal on Minority and Group Rights. Vol. 8 , 235-261.

Tully, James (1993): Rediscovering America. The Two Treatise and Aboriginal Rights. In: Tully, James (ed.): An Approach to Political Philosophy. Locke in Context. Cambridge: Cambridge University Press, 137-178.

Vereinte Nationen (1966a): International Covenant on Civil and Political Rights. http://www2.ohchr.org/english/law/ccpr.htm. Zuletzt besucht am 15. Februar 2009

Vereinte Nationen (1966b): International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights. http://www2.ohchr.org/english/law/cescr.htm. Zuletzt besucht am 15. Februar 2009

Vereinte Nationen (2007): Erklärung über die Rechte der indigenen Völker. http://www.un.org/depts/german/gv-61/band3/ar61295.pdf. Zuletzt besucht am 15. Februar 2009

Waldron, Jeremy (2007): Why is Indigeneity Important? In: Miller, Jon / Kumar, Rahul (Hrsg.): Reparations. Interdisciplinary Inquiries. Ox- ford: Oxford University Press, 23-42.

Submitted: 01.08.2008
Revised version accepted: 15.01.2009

Daniel Weyermann has graduated in philosophy and history at the University of Bern. He studied philosophy in Bern, Paris and Helsinki.

Contact details: E-Mail address: daniel.weyermann@students.unibe.ch

Jon Miller / Rahul Kumar (eds.): Reparations. Interdisciplinary inquiries

Rezensent: Daniel Weyermann

John Miller und Rahul Kumar, beides Philosophen an der Queen's Universität in Kanada, legen eine Sammlung von höchst interessanten Essays zum Thema der reparativen Gerechtigkeit vor. Wie sie anführen, sind Reparationen in der politischen Welt von heute eine Angelegenheit von einigem Gewicht. Seien es zivile Opfer des jüngsten Irak Krieges, Bewohner ehemals kolonisierter Staaten in Afrika oder Asien, Nachfahren von Sklaven in den USA oder indigene Minderheiten rund um den Globus – viele von ihnen betrachten Reparationen als ein wichtiges Instrument sozialer Gerechtigkeit (S. v).
Reparationen als Mittel zur Wiedergutmachung historischen Unrechts bringen eine Vielzahl von theoretischen Problemen mit sich. Miller/Kumar betonen etwa, wie wichtig konzeptuelle und normative Klärungen bezüglich reparativer Maßnahmen sind (S. v). Außerdem sei für ein angemessenes Verständnis solcher Maßnahmen das Fachwissen anderer Wissenschaften unabdingbar. Indem Miller/Kumar Beiträge aus den Wissenschaften Geschichte, Recht, Politikwissenschaft, Soziologie und Psychologie vereinen, ist ihr Buch gleichzeitig als ein Argument für eine interdisziplinäre Herangehensweisen zum Thema Reparationen zu verstehen (S. vii). Die ergiebige Diskussion, die zwischen den verschiedenen Autoren entsteht, bezeugt die Relevanz solcher interdisziplinären Herangehensweisen bezüglich des facettenreichen Themas Reparationen.

Um die Probleme bezüglich reparativer Maßnahmen zugänglicher zu machen, wurde das Buch in vier Teile unterteilt, die jeweils einem Typ von Reparationsforderungen gewidmet sind. Der Fokus liegt dabei auf Reparationen im Falle indigener Minderheiten, Sklaverei und Rassensegregation in den USA, Konflikt sowie Kolonialismus. Diese Unterteilung macht Sinn, da viele Fälle von Reparationen in eine dieser Kategorien fallen. Durch die Unterteilung in die vier Bereiche wird auch ersichtlich, was jeweils einzigartig am behandelten Fall ist oder was im Gegenzug in allen vier Bereichen zu berücksichtigen ist. Zudem hat diese Unterteilung eine fokussiertere Diskussion unter den Autoren erlaubt, die jeweils einen Bereich untersucht haben. (S. vii)
Bezüglich der konzeptuellen und normativen

Probleme von Reparationen unterscheiden Miller/Kumar vier Themenbündel: Erstens, wem sind Reparationen geschuldet und wer hat die Pflicht, Reparationen zu entrichten? Zweitens, welche Form sollten Reparationen haben? Drittens, in welcher Beziehung stehen reparative Maßnahmen zu anderen Gerechtigkeitszielen, etwa denen der distributiven Gerechtigkeit? Und viertens, was genau ist das Ziel von Reparationen?
Jeremy Waldron behandelt Reparationen bezüglich indigener Minderheiten und zeigt einige grundlegende und hochinteressante Fragen bezüglich des Begriffs der Indigenität auf (Vgl. auch mein Beitrag in dieser Ausgabe des Journals für Generationengerechtigkeit).

Janna Thompson, eine andere führende Theoretikerin auf dem Gebiet reparativer Gerechtigkeit, befasst sich mit Reparationen für Aborigines in Australien. Sie stellt ebenfalls konzeptuelle Probleme in den Mittelpunkt und konstatiert, dass für viele Australier nicht einsichtig sei, weshalb aktuell lebende Australier für vergangenes Unrecht an den Aborigines aufkommen sollten (vgl. ihren Beitrag in diesem Heft).
Im letzten Beitrag zu Reparationen für indigene Minderheiten betont Rebecca Tsosie – ihres Zeichens Rechtsprofessorin an der Arizona State University (USA) – wie wichtig die Berücksichtigung konkreter Kontexte sei, in denen Reparationsforderungen gestellt werden. Zudem sei in jeder Beurteilung reparativer Maßnahmen das normative Bezugssystem der Betroffenen, d.h. der indigenen Minderheit, in das Beurteilungsverfahren mit einzubeziehen, da nur so an der Beziehung zwischen Eingeborenen und Nicht-Eingeborenen gearbeitet werden könne. Als Beispiel betrachtet sie die Sioux in den USA und fragt, wie den ein „interkulturelles Bezugssystem für reparative Gerechtigkeit" (S. 44) in diesem Fall aussehen könnte. Ein interessantes Unterfangen, das die Rolle der Geschädigten in Debatten bezüglich Reparationen thematisiert.

Glenn C. Loury, Sozialwissenschaftler an der Brown University (Rhode Island, USA), argumentiert für und gegen verschiedene Formen von Reparation im Falle von Sklaverei und Rassensegregation (Jim Crow) in den USA und untersucht damit die zweite Art von Reparationsansprüchen. Loury argumentiert, dass nebst der rassistischen Diskriminierung dieser Zeit eine weiterreichende und tiefere Form von Ungerechtigkeit stattgefunden hat, die bis heute nachwirkt – die der rassistischen Stigmatisierung. Das Problem ist nicht in erster Linie, dass Schwarze diskriminiert, und damit von der Gesellschaft ihrer moralischen und politischen Gleichheit beraubt werden, sondern dass sie in der Zeit der Sklaverei und Rassentrennung ein soziales Stigma auferlegt bekamen.
Um diesem Stigma entgegenzuarbeiten, schlägt er eine „interpretative" anstelle einer „kompensatorischen" Herangehensweise vor (S. 104). Loury hält fest, dass finanzielle Kompensationen nicht der geeignete Weg für eine Wiedergutmachung seien, weil sie den Kern der vergangenen Ungerechtigkeiten unberührt lassen. Vielmehr soll durch öffentliche Anerkennung des historischen Unrechts, angemessene Wiedergabe der Geschehnisse sowie aktuelle politische Diskurse der Teufelskreis der Stigmatisierung der dunkelhäutigen Bevölkerung durchbrochen werden.
Andrew Valls und Carolyne Benson von der Oregon State University (USA) und der Oxford University (UK) bringen weitere Betrachtungen zu diesem Themenkomplex ein. Valls geht aus einer politikwissenschaftlichen Perspektive auf einige in seinen Augen gängige und schwerwiegende Missverständnisse in der Debatte ein. So seien z.B. die Geschichte der Sklaverei und die der Rassentrennung so verschieden, dass sie getrennt betrachtet werden müssten – was aber selten geschieht. Ebenfalls ein schwerwiegendes Missverständnis sei, dass

davon ausgegangen werde, Reparationen müssten in jedem Fall finanzielle Kompensationen beinhalten. Im Gegensatz dazu sei es durchaus möglich, dass monetäre Wiedergutmachungen anderen Zielen reparativer Maßnahmen entgegenlaufen können – etwa dann, wenn Geldzahlungen zur Versöhnung schlicht nicht als ausreichend betrachtet werden. Valls wendet sich auch dem Einwand zu, dass der Fokus der Reparationenbewegung auf historische Gerechtigkeit ein strategischer oder politischer Fehler sein könnte. Dies ist aber nicht der Fall, so Valls, denn um Rassenungleichheiten entgegenzutreten ist es essentiell, die Aufmerksamkeit auf frühere Ungerechtigkeiten zu lenken (S. 115). Er argumentiert auch, dass „gegenüber Rassenunterschieden blinde egalitäre Gerechtigkeitstheorien es versäumen, sich mit der in der amerikanischen Gesellschaft ausgeprägten Dimension der Ungleichheit, die auf Rassenunterschiede zurückgeht, zu befassen" (S 115), und damit durch reparative Ansätze bezogen auf Gerechtigkeit ergänzt werden müssen.

Zum Schluss führt Carolyn Benson aus einer philosophischen Perspektive eine weitere Dimension in die Debatte um Reparationen für Sklaverei und Jim Crow ein. Sie hält fest, dass geschlechtsspezifische Betrachtungen bezüglich begangener Ungerechtigkeiten und reparativer Massnahmen unabdingbar seien. Dies v.a. deshalb, weil gewährleistet werden soll, dass Schäden und Ungerechtigkeiten aus dieser Zeit möglichst vollständig erfasst werden sollen.

Im Abschnitt zu Reparationen im Falle von Konflikten wird der Fokus auf Länder gelegt, die *Transition to Democracy* erfahren – d.h. einen Übergang von nicht-demokratischen politischen Verhältnissen zu demokratischen. Pablo de Greiff vom *International Center for Transitional Justice* betrachtet Reparationen als „politisches und nicht juristisches Projekt" (S. 156). Das bedeutet unter anderem, dass Reparationen vor allem zum Aufbau oder der Wiederherstellung einer politischen Ordnung dienen sollen. Von daher müsse in solchen Fällen von Reparation darauf geachtet werden, dass die „Anerkennung der Individuen als Bürger mit gleichen Rechten" (S. 161) gewährleistet sei und das Vertrauen in die politische Ordnung sowie Solidarität gefördert werde. Wie Loury und Valls betont de Greiff, dass finanzielle Kompensationen eher nicht im Vordergrund stehen.

Debra Satz, Philosophin an der Stanford University untersucht die Rolle von Kompensationen als reparatives Instrument etwas genauer. Sie argumentiert, dass finanzielle Kompensationen eine wichtige Form der Wiedergutmachung bleiben und nicht aus dem Blick verloren werden sollten. Allerdings betont sie auch, dass deren Anwendung limitiert werden müsse. So sei finanzielle Kompensation z.B. nicht angebracht, wo eine Rückerstattung oder Rückgabe möglich sei; oder wo das Ziel verfolgt werde, eine respektvolle Beziehung zwischen Gruppen und Individuen zu schaffen. In solchen Fällen könnten Kompensationen lediglich dazu da sein, das Bedauern und die Ernsthaftigkeit der reparativen Anstrengungen zu unterstreichen.

Catherine Lu, Politikwissenschaftlerin an der McGill Universität in Montreal, gibt einen historischen und systematischen Überblick über verschiedene konkrete Fälle von Reparationen nach Konflikten – wie etwa den deutschen Reparationsverpflichtungen nach dem Ersten Weltkrieg – und deren Rolle in der Weltpolitik. Lu konzentriert sich dabei auf die Spannungen, die zwischen reparativer Gerechtigkeit und angestrebter Versöhnung entstehen können. Reparationen, so argumentiert Lu, seien sicherlich ein Instrument zur Sicherung gerechter Verhältnisse; allerdings müssten Wiedergutmachungen auch als Mittel zur Versöhnung zwischen Opfer und Täter verstanden werden. Doch im Falle Deutschlands nach dem Ersten Weltkrieg trugen die widerwillig geleisteten Reparationszahlungen wenig zu der Unterstützung einer sozialen Aussöhnung bei. Der Grund ist, dass Aussöhnung auch von der freiwilligen Akzeptanz der Täter abhängt, ihren Reparationsverpflichtungen zu begegnen (S. 210). Aussöhnung als ein potentiell einschlägiger Aspekt von Reparationen wird auch in vielen anderen Beiträgen des Bandes betrachtet.

Was Reparationen in Fällen des Kolonialismus angeht, wird der Fokus v.a. auf die verschiedenen Arten der während dieser Zeit begangenen Ungerechtigkeiten gelegt. Rajeev Bhargava, vom *Center for the Study of Developing Societies* in Delhi, nimmt kulturelle Ungerechtigkeiten in den Blick. In diesem Zusammenhang seien Entschuldigungen, die auf der Erfahrung von Scham beruhen (S. 242), unabdingbar. Auch die Offenlegung und Anerkennung begangenen Unrechts sei wichtig, um eine Annäherung und einen Austausch zwischen den (ehemals) kolonisierten und kolonisierenden Kulturen zu ermöglichen. Bhargava schlägt vor, dass ehemalige Kolonien wie Indien auf in der Vergangenheit begangene Unrechte reagieren könnten, indem sie ihre „eigenen vergessenen und vernachlässigten Traditionen" (S. 246) wiedergewinnen und „sich den Westen mit indischen Begriffen zusammenreimen" (S.247) und damit zu einer „reicheren, größeren Gemeinsamkeit" (S. 248) und Aussöhnung beitragen.

Brandon Hamber, ehemaliger Programm-Manager am *Centre for the Study of Violence & Reconciliation* in Johannesburg untersucht in seinem Beitrag den symbolischen Wert von Reparationen in Südafrika. Er gibt einen wertvollen Überblick über die Entwicklung der südafrikanischen Debatte, einige relevante Institutionen und staatliche Maßnahmen. Bezüglich reparativer Maßnahmen betont er die Wichtigkeit der psychologischen und symbolischen Dimension, die in jedem Falle mitberücksichtigt werden sollte. Hamber besteht auch auf einer klaren Trennung zwischen Debatten zur ökonomischen Entwicklung und solchen zu reparativen Maßnahmen (S. 271).

Der Essay von Kok-Chor Than, Philosoph an der University of Pennsylvania, untersucht einige fundamentale Probleme im Zusammenhang mit Reparationen für Kolonialismus. Er stellt einige grundlegende Fragen (wer, an wen, von wem und was genau?) und konzentriert sich dann auf die Frage der Verantwortung. Vor allem argumentiert er dafür, dass nicht nur Individuen verantwortlich gemacht werden können, sondern auch Unternehmungen und Staaten.

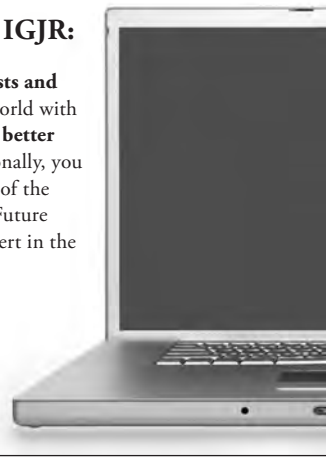
Der Band von Miller/Kumar gibt einen exzellenten Einblick in zentrale Fragen und Probleme bezüglich Reparationen. Besonderes Augenmerk wird dabei auf die Ziele reparativer Anstrengungen gelegt. In vielen Beiträgen wird betont, dass Reparationen als Maßnahmen zur Versöhnung mit einigem symbolischen Gewicht betrachtet werden sollten. Damit treten auch reparative Strategien in den Vordergrund, die Anerkennung und Offenlegung vergangenen Unrechts sowie Entschuldigungen als geeignete Mittel herausstreichen. Allerdings können finanzielle Kompensationen immer noch von Interesse sein, und zwar dann, wenn sie die Aufrichtigkeit reparativer Maßnahmen unterstreichen können.

Bleibt noch anzumerken, dass dieses Buch eher Lesern empfohlen sei, die an theoretischen Problemen im Zusammenhang mit Reparationen interessiert sind. Obwohl ein explizit interdisziplinärer Zugang zum Thema gewählt wurde, sind doch die meisten Beiträge sehr philosophisch ausgerichtet.

Advertisement in the IGJR:

You can address **8,000 scientists and opinion leaders** all over the world with an announcement! **There's no better promotion than that!** Additionally, you support the non-profit targets of the Foundation for the Rights of Future Generations by placing an advert in the IGJR.

Request our media data:
Tel. +49 6171 982 367
Fax +49 6171 952 566
E-mail: editors@igjr.org



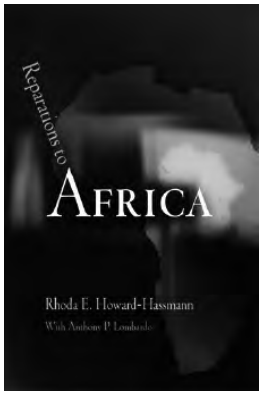
Rhoda E. Howard-Hassmann / Anthony P. Lombardo: Reparations to Africa

Rezensent: Daniel Weyermann

Was die ökonomische Entwicklung, Rechtsstaatlichkeit oder politische Stabilität angeht, gehört der afrikanische Kontinent zu den schwächsten der Welt. Viele afrikanische Staaten erlebten in ihrer Geschichte schwere humanitäre Krisen, ein beachtlicher Teil der Bevölkerung kämpft mit Armut und unsicheren politischen Bedingungen. In Anbetracht der historischen Erfahrungen Afrikas mit Sklaverei und Sklavenhandel, Kolonialismus und Neokolonialismus wird nicht selten der Westen für die missliche Lage afrikanischer Staaten verantwortlich gemacht. Auch Reparationen für die Zeit der Ausbeutung und Unterdrückung werden gefordert.

Rhoda E. Howard-Hassmanns inhaltsreiche Untersuchung betrachtet verbreitete Ansichten aus Afrika, den institutionellen Hintergrund sowie argumentative Strategien bezüglich solcher Reparationsforderungen an die Adresse des Westens. Ihr Buch stellt eine hervorragende Einführung zur Thematik afrikanischer Reparationsforderungen dar, indem philosophische, soziologische, historische und politische Probleme erörtert werden. Die theoretischen Betrachtungen aus diesen Wissenschaften werden durch eine Vielzahl von Beispielen und Fallstudien in einen konkreten Kontext gestellt und anschaulich gemacht.

Im ersten Kapitel wird ein kompakter Überblick über „Reparationen im internationalen Recht" (S. 4), philosophische Argumente zu „transgenerationaler Gerechtigkeit" (S. 9) sowie mögliche reparative Maßnahmen gegeben. Howard-Hassmann, die den Lehrstuhl für internationale Menschenrechte an der Wilfried Laurier Universität in Kanada inne hat, betrachtet Reparationen aus einer Menschenrechtswarte und stellt den Begriff der menschlichen Würde ins Zentrum ihrer Herangehensweise. Somit favorisiert sie schlussendlich reparative Maßnahmen wie Anerkennung der begangenen Ungerechtigkeiten sowie entsprechende Entschuldigungen. Die Forderung nach finanziellen Entschädigungen sei hingegen oft eigentlich eine „Forderungen an den Westen, der ungerechten Verteilung des Wohlstandes auf der Welt entgegen zu wirken" (S. 12). So gesehen sollten solche finanziellen Maßnahmen eher in einem anderen Zusammenhang sozialer Gerechtigkeit betrachtet werden, nämlich dem der distributiven Gerechtigkeit.



Da Howard-Hassman ihr Buch hauptsächlich als Beitrag zur politischen Soziologie versteht (S. 1), ist ein anderer wichtiger Fokus auf die sozialen Bewegungen für Reparationen an Afrika gelegt worden. Howard-Hassmann führt im zweiten Kapitel „afrikanische Stimmen" (S. 19) ein, d.h. 74 Interviews mit Mitgliedern der intellektuellen und politischen Elite etlicher afrikanischer Länder (Akademiker, Diplomaten, Aktivisten etc.). Obwohl die gesammelten und dargestellten Meinungen keineswegs repräsentativ sind, geben sie doch einen interessanten Überblick über weiterverbreitete Ansichten in Afrika zum Thema Reparationen.

Zur Darstellung der sozialen Bewegung für Reparationen in Afrika werden im dritten Kapitel verschiedene relevante Institutionen und Konferenzen vorgestellt, die das Thema der Reparationsforderungen Afrikas aufnahmen. So etwa die für die Reparationsbewegung wichtige *UN World Conference Against Racism, Racial Discrimination, Xenophobia, and Related Intolerance* in Durban ('Durban Konferenz'). Während sie die reparationistischen Positionen untersucht, zieht Hassmann oft Äußerungen heran, die während der Durban Konferenz gemacht wurden.

Im vierten Kapitel werden afrikanische Reparationsforderungen mit anderen Fällen von Reparationen verglichen, etwa denen an die Überlebenden des Holocaust. Damit setzt Howard-Hassmann die afrikanischen Forderungen in einen Kontext und untersucht allgemeiner „die Möglichkeit von Reparationen aus Sicht der Theorie sozialer Bewegungen" (S. 52). Durch diesen vergleichenden Ansatz destilliert Howard-Hassmann „Kriterien des Erfolges" (S. 47) heraus, die Reparationsbewegungen erfüllen sollten, um in politischen Auseinandersetzungen Aussicht auf Erfolg haben zu können. Das wichtigste Kriterium für erfolgreiche Reparationsforderungen sei die klare Ausarbeitung der Forderungen sowie die exakte Identifizierung der Geschädigten und der Täter. Dies scheint die einzige Möglichkeit zu sein, Sympathien zu gewinnen und so genügend „symbolisches Kapital" (S. 50) aufzuhäufen, um sich in der Sphäre internationaler Politik Gehör zu verschaffen. Bis heute sei die soziale Bewegung für Reparationen an Afrika allerdings ziemlich klein und bestehe aus einer Vielzahl kleiner Gruppen, die zum Teil widersprüchliche Meinungen vertreten (S. 50).

Reparationsforderungen in Afrika beziehen sich üblicherweise auf drei markante Ereignisse in der Geschichte des afrikanischen Kontinents, welche das Verhältnis zwischen Afrika und dem Westen besonders betreffen. Das erste umfasst Sklaverei und Sklavenhandel, das zweite Kolonialismus und das dritte „Neokolonialismus" (S. 106). In den Kapiteln 5 bis 9 – dem Kern des Buches – werden Argumente für Reparationen an Afrika untersucht, die diese historischen Ungerechtigkeiten als Ausgangspunkt nehmen. Howard-Hassmann betont dabei die Schwierigkeit, Verantwortlichkeiten zuzuschreiben und konkrete Beträge für Schäden sowie Wiedergutmachungen zu berechnen (S. 167) – vor allem, doch nicht nur, im Hinblick auf den Neokolonialismus.

Als erstes befragt Howard-Hassmann das internationale Recht bezüglich Wiedergutmachungen der erwähnten historischen Ungerechtigkeiten. Zudem werden Argumente und Rhetorik, wie sie v.a. in der Durban Konferenz vorherrschten, untersucht. Im Falle der Sklaverei wird auch ein kleiner Überblick über die historische Debatte zum Thema gegeben, um ein klareres Bild der Dimension des Unrechts, der Beteiligten sowie einiger Konsequenzen zu erhalten.

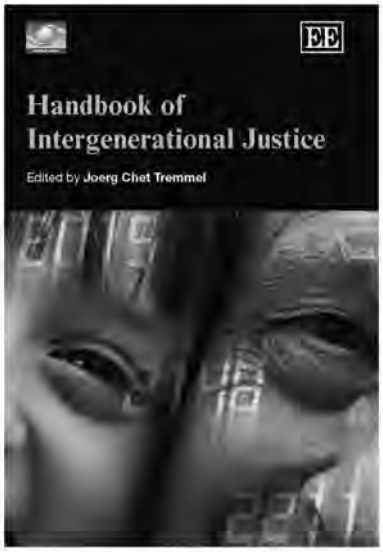
Ein interessanter Aspekt der Darstellungen Howard-Hassmans zur Geschichte der Sklaverei, des Kolonialismus und Neokolonialismus sind die Meinungen der Interviewten, d.h. die afrikanischen Stimmen. Die Meinungen der afrikanischen Elite erhalten viel Raum und geben ein lebendiges Bild der Reparationsdebatte in Afrika. Sie illustrieren weit verbreitete Ansichten und argumentative Strategien auf dem afrikanischen Kontinent. Diese Stimmen sind denn auch eines der wertvollsten Elemente des Bu-

ches, da sie handfeste Forderungen und Meinungen direkt Betroffener einführen und damit die oft akademisch und diplomatisch-politisch geführte Debatte in ein neues Licht rücken.

Im letzten Teil des Buches führt Howard-Hassmann mögliche Reparationen für die Übel der afrikanische Vergangenheit ein. In Anbetracht der vorangehenden Kapitel untersucht sie „symbolische Reparationen für Afrika" (S. 167) in Form von Anerkennung, Entschuldigungen (Kapitel 10) sowie Wahrheitskommissionen (Kapitel 11). Howard-Hassmann untersucht diese Mittel der Reparation ziemlich ausführlich; sie betrachtet dabei philosophische und historische Aspekte, berücksichtigt aber auch deren politische Gangbarkeit. Eines der Hauptprobleme symbolischer Reparationen scheint zu sein, dass sie „unehrlich scheinen können (...), wenn sie nicht von materieller Kompensation begleitet werden" (S. 139).
Bezüglich der Instrumente ‚Anerkennung' und ‚Entschuldigung' urteilt Howard-Hassmann im Einklang mit vielen afrikanischen Stimmen. Sie stellt fest, dass „Entschuldigungen, wie ehrlich sie auch gemeint sein mögen, nicht ausreichen, solange aktuelle entwürdigende Bedingungen weiter bestehen und der Westen nichts dagegen unternimmt" (S. 153). Was die Wahrheitskommissionen angeht hält Howard-Hassmann fest, dass sie zwar die Anerkennung der Ungerechtigkeiten gewährleisten, gleichzeitig aber auch die Gefahr eines „zu viel" an Erinnerung besteht. Wahrheitskommissionen sollten somit mit Bedacht eingesetzt werden, da sie unter Umständen Bitterkeit, Angst und Abneigung fördern können (S. 166). Gleichwohl kann „symbolische reparative Gerechtigkeit positive Effekte haben" (S. 181). Grundsätzlich, so schliesst Howard-Hassmann, können die Anerkennung der Ungerechtigkeiten, die ehrliche Suche nach Wahrheit sowie aufrichtige Entschuldigungen den Sinn für menschliche Würde fördern oder wiederherstellen (S. 181).
Wie hier ersichtlich wird, ist die Menschenwürde bei Howard-Hassmann das zentrale Kriterium zur Beurteilung reparativer Maßnahmen. Dies hat mit den Menschenrechtsstandards zu tun, vor deren Hintergrund sie die ganze Debatte rund um Reparationen an Afrika betrachtet. Dieses Kriterium kommt denn auch bei der Beurteilung finanzieller Maßnahmen zur Anwendung. Finanzielle Forderungen sind oft ein zentraler Aspekt in Debatten betreffend Reparationen, weshalb eine Untersuchung derselben in diesem Buch auch nicht fehlen darf. Grundsätzlich konstatiert Howard-Hassmann, dass in der jüngsten Vergangenheit Afrikas klar Fälle historischer Ungerechtigkeiten zu finden seien, wo finanzielle Entschädigungen angebracht seien. Tod, Folter, Diskriminierungen sowie andere Rechtsübertretungen sind triftige Gründe, den Opfern oder deren Nachfahren finanzielle Entschädigung zu gewähren (S. 182). Trotzdem beurteilt Howard-Hassmann finanzielle Reparationen des Westens an Afrika grundsätzlich skeptisch. Der Hauptgrund ist, dass es bei solchen Forderungen oft eigentlich um die Forderung nach finanzieller Unterstützung zur Bekämpfung von Armut, Hunger und ökonomischer Unterentwicklung gehe – und nicht so sehr um die Wiedergutmachung historischen Unrechts (S. 179). Daher sei in solchen Fällen oft ein Fokus auf die distributive Gerechtigkeit und grundlegende ökonomische Rechte angebrachter als auf Reparationsforderungen (S. 176). Solche grundlegenden ökonomischen Rechte können unabhängig von vergangenem Unrecht geltend gemacht werden. „Menschenwürde erfordert Respekt für die grundlegenden ökonomischen Rechte eines jeden Menschen" (S. 176), hier und heute. Es gibt also in jedem Fall für den Westen gute Gründe, Verteilungsgerechtigkeit gegenüber Afrika herzustellen.
Howard-Hassmann zeichnet ein reichhaltiges Bild der Debatte bezüglich westlichen Reparationen an Afrika – sei es im Hinblick auf argumentative Strategien, wichtige Institutionen oder historische und soziologische Betrachtungen. Ihr Buch stellt eine hervorragende Einführung in die Thematik dar und gibt einen exzellenten Überblick über die involvierten Probleme. Zwar wird keine eigene Theorie bezüglich westlicher Reparationen an Afrika entwickelt, aber da das Buch als Einführung in die Thematik gedacht ist, fällt das nicht weiter ins Gewicht. Ein Problem, das allerdings nicht angesprochen wird, ist, dass es doch merkwürdig erscheint, Reparationen an einen ganzen Kontinent zu untersuchen. In Anbetracht der enormen Grösse sowie den zu berücksichtigenden kulturellen, politischen und historischen Unterschieden der verschiedenen Regionen scheint eine schlüssige Diskussion zum Thema Reparationen schwierig. Ähnliches gilt für den generalisierenden Terminus „der Westen", der Länder mit verschiedener Geschichte, Kultur, Erfahrung und Denken zusammenfasst (siehe dazu S. 2).
Dieses Buch ist als Einführung zu und Überblick über die Debatte bezüglich westlicher Reparationen an Afrika aber alles in allem höchst empfehlenswert.

Rhoda E. Howard-Hassman. / Anthony P. Lombardo (2008): Reparations to Africa, Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 264 pages. ISBN: 978-0-8122-4101-3. Price: $49.95 / £32.50.

New title from Edward Elgar Publishing



Handbook of Intergenerational Justice

Edited by **Joerg Chet Tremmel**, Foundation for the Rights of Future Generations, Germany

'This important book provides a rich menu of history, current theory, and future directions in constitutional law, philosophy of rights and justice, and the relations of economics and politics to time, institutions, and the common good. It is enlivened by back-and-forth discussions among the authors (including some disagreements), as well as by applications to important contemporary issues such as climate change, nuclear waste, and public debt. Theoretic considerations are nicely balanced with examples of the means adopted in a number of countries to establish a legal foundation for protection of the quality of life for future generations.'

Neva Goodwin, Tufts University, US

The Handbook is an important contribution to the literature and will be of great interest to academics and graduate students as well as readers interested in wider human rights issues.

Sept 2006 c 368 pp
Hardback 1 84542 900 1
978 1 84542 900 3 c £75.00
Elgar original reference

To order, please contact:
Marston Book Services Limited
PO Box 269, Abingdon
OXON OX14 4YN UK
Tel: + 44 1235 465500
Fax: + 44 1235 465555
Email: direct.order@marston.co.uk
www.marston.co.uk

www.e-elgar.com

Lukas H. Meyer: Historische Gerechtigkeit
Lukas H. Meyer (Hg.): Justice in Time

Rezensent: Wolfgang Gründinger

In seinem Buch *Historische Gerechtigkeit* setzt sich Lukas H. Meyer, Professor für Praktische Philosophie an der Karl-Franzens Universität Graz, mit der normativen Bedeutung historischen Unrechts auseinander und diskutiert die daraus für die gegenwärtig und für die zukünftig lebenden Generationen resultierenden Folgen. Der Autor entwickelt eine generelle Theorie generationenübergreifender Gerechtigkeit (siehe dazu auch seinen Artikel „Intergenerational Justice" in der *Stanford Encyclopedia of Philosophy*). Historische Gerechtigkeit „untersucht die moralischen Ansprüche, Rechte und Pflichten von Menschen aufgrund historischen Unrechts" (*Historische Gerechtigkeit* S. 1). In diesem Buch konzentrieren sich seine Untersuchungen auf historisches Unrecht, das an generationenübergreifenden Gruppen in der Vergangenheit verübt wurde, und richten weiterhin ihren Fokus insbesondere auf solche Verbrechen, die im Namen eines Staates von einem vor-rechtsstaatlichen Regime verübt wurden. Trotz der Komplexität der Thematik liest sich das Buch auch für Fachfremde angenehm und flüssig, ohne dabei an Tiefe und Sachlichkeit einzubüßen, und bezieht Stellung, ohne Distanz und Nüchternheit vermissen zu lassen, die für wissenschaftliches Arbeiten erforderlich sind.

Meyer unterscheidet zwischen drei Haupttypen von Pflichten generationenübergreifender Gerechtigkeit: gegenüber zukünftigen Menschen, nämlich ihre Ansprüche auf ein hinreichendes Wohlergehen nicht zu verletzen; gegenüber gegenwärtig lebenden Menschen, nämlich Kompensation für Schäden zu leisten, die sie aufgrund der über die Zeit hinweg andauernden Wirkung des an ihren Vorfahren verübten Unrechts erleiden; und drittens bezüglich der verstorbenen Opfer historischen Unrechts, derer man angemessen gedenken sollte.

Viele Menschen bestreiten, dass wir heute moralische Verantwortung für die Folgen der (Un-) Taten tragen, die lange vor unserer Geburt von anderen Menschen begangen wurden. Kein junger Mensch von heute – wie auch Meyer betont – trägt beispielsweise Schuld für die Sklaverei in Amerika oder Schuld für den von den Nationalsozialisten verübten Genozid an den Juden oder Roma und Sinti. Die Erschlagenen sind wirklich erschlagen. Vergangenes Unrecht wurde in der Vergangenheit begangen

und ist deshalb abgeschlossen. Jedoch beeinträchtigen die schädlichen Folgen früheren Unrechts Menschen weiterhin. So ist beispielsweise die schwarze Bevölkerung in den USA noch immer von strukturellen Benachteiligungen betroffen. Ebenso wurde das kulturelle Erbe und der intrinsische Wert der Gruppenzugehörigkeit für Juden sowie für Roma und Sinti auf Dauer geschädigt.

Eine Theorie historischer Gerechtigkeit untersucht systematisch unter Berücksichtigung philosophisch-normativer Probleme diese und ähnliche Fragen. Eines dieser philosophischen Probleme, das für die ersten beiden Haupttypen von Pflichten von generationenübergreifender Gerechtigkeit gleichermaßen wichtig ist, ergibt sich aus dem sogenannten Nicht-Identitätsproblem oder dem Problem der Kontingenz. Die Handlungen heute Lebender wirken sich höchstwahrscheinlich auf die persönliche Identität, die Zahl und womöglich auch auf die bloße Existenz zukünftig lebender Menschen aus. Zweifelslos ist den damals aus Afrika nach Amerika entführten und dann versklavten Menschen schreckliches Unrecht angetan worden. Wenn es jedoch zu diesem Unrecht nicht gekommen wäre, würden die meisten heutigen Nachfahren der Opfer überhaupt nicht existieren. Denn deren Existenz als Person mit ihrer jeweiligen Identität hängt unter anderem von ihrer genetischen Identität ab, die dadurch bestimmt wird, wer ihre Eltern sind und wann sie von ihren Eltern auf die Welt gebracht wurden. Können heute lebende Personen Ansprüche für Kompensation auf Grundlage des an ihren Vorfahren verübten historischen Unrechts erheben, wenn es der Fall ist, dass es den vermeintlichen Anspruchsträgern nicht schlechter geht als es *ihnen* gehen würde, wäre das Unrecht unterblieben? Dann nämlich wären *sie* niemals zur Welt gekommen.

Selbst wenn wir eine Lösung für das Nicht-Identitätsproblem hätten, wie könnten wir verlässlich bestimmen, wie es Menschen heute ginge, wären ihre Vorfahren nicht Opfer von Unrecht gewesen? Der Rechtsphilosoph Jeremy Waldron meint in dem von Meyer herausgegebenen Tagungsband (mehr dazu siehe unten), dass diese hypothetische Frage nicht beantwortbar ist, wenn wir die Entscheidungsfreiheit der vom historischen Unrecht nur indirekt Betroffenen ernst nehmen. Waldron argumentiert, dass sofern man ihre Freiheit ernst nimmt, dies einem nicht erlaubt, ihren vorhersehbaren Entscheidungen normative Signifikanz beizumessen. Im selben Band diskutiert der Philosoph George Sher, wie die Entscheidungen von indirekt betroffenen Personen über Generationen hinweg die normative Bedeutung der Wirkung historischen Unrechts mindern.

Meyers Theorie bietet eine überzeugende Lösung für diese zwei Probleme an: das Nicht-Identitätsproblem und das Problem, wie der den indirekten Opfern zugefügte Schaden gemessen werden sollte (Kap. 2). Als Lösung für beide Probleme schlägt er eine zweite Konzeption von Schädigung vor: Zusätzlich zum hypothetisch-historischen Verständnis von „Schädigung", nach dem jemand durch eine Handlung geschädigt ist, wenn es ihm oder ihr schlechter geht als ohne die vollzogene Handlung, sollte „Schädigung" laut Meyer auch identitätsunabhängig verstanden werden, d.h. auf Basis eines Schwellenwerts, demzufolge Handlungen zu verbieten sind, welche die Lebensqualität der Nachfahren unter das Niveau dieses Schwellenwerts drücken. Gemäß einer solchen Konzeption schädigen gegenwärtig lebende Menschen zukünftige Personen, wenn die Handlungen der heute lebenden Menschen ursächlich dafür sind, dass es zukünftigen Personen schlechter geht, als es ihnen gehen sollte. Da wir als heute lebende Generation aus Sicht unserer Vorfahren eine zukünftige Generation darstellen, lässt sich der von Meyer definierte Schadensbegriff zeitlich unabhängig anwenden. Zur Feststellung einer Schädigung von Personen aufgrund der Wirkung historischen Unrechts ist kein hypothetischer Vergleich nötig, sondern vielmehr die Feststellung, dass es diesen Personen gemessen an einem Suffizienzstandard des Wohlergehens schlechter geht als es ihnen gehen sollte. Nachkommen von Opfern von ungerechten Handlungen können als geschädigt (oder verletzt) gelten,

selbst wenn sie ohne dieses Unrecht nicht existieren würden.

Die Schwellenwertkonzeption der Schädigung soll aber die hypothetisch-historische nicht ersetzen, sondern vielmehr ergänzen. Das ist Meyers „kombinierte Sichtweise". Personen können demnach im Sinne beider Konzeptionen (oder nur einer) geschädigt sein. Meyer diskutiert die Schwierigkeit der Interpretation, ob eine Schädigung im Sinne beider Konzeptionen schwerer wiegt als wenn Schädigung lediglich im Sinne der Schwellenwertkonzeption vorliegt. Die interessante Schwellenwertkonzeption scheint jedoch in der Praxis nicht immer einfach anwendbar zu sein. Es ist zum Beispiel umstritten, ob das historische Unrecht der Sklaverei, das vor einigen Jahrhunderten stattfand, die signifikante *Ursache* für die Erklärung des unterdurchschnittlichen Lebensstandards der Sklavennachfahren ist. Selbiges gilt für die historische Tatsache der Kolonialisierung, auf die sich *heute* ehemalige Kolonialstaaten regelmäßig beziehen, um ihre Ansprüche auf Entschädigung zu rechtfertigen. Diejenigen reichen Kolonialmächte, die nicht gewillt sind, Entschädigung zu leisten, erwidern, dass die Unterentwicklung dieser Staaten auf selbstverschuldete interne Faktoren zurückzuführen sei. Allerdings ist das eine Problem jeder Konzeption von Entschädigung, wenn es darum geht, die Ansprüche indirekter Opfer auf Entschädigung infolge der schädlichen Folgen historischen Unrechts zu rechtfertigen. Jedenfalls muss die Schwellenwertkonzeption nicht bestimmen, wie die gegenwärtige Lage aussehen würde, wenn das historische Unrecht nicht begangen worden wäre.

Meyer geht in seinem Buch grundsätzlich von Gerechtigkeit als Gleichheit und von der Gleichartigkeit von Generationen aus, ohne jedoch die Begriffe von „Gerechtigkeit" und „Generation" grundlegend zu diskutieren. Obgleich für den Begriff „Generation" zahlreiche verschiedene Definitionen vorstellbar sind (Alt und Jung, Heute und Zukunft, 68er-Generation / Generation Golf / Generation Praktikum usw.), verzichtet er auf eine scharfe Konturierung. Dies mag man bedauern, mindert jedoch nicht den Wert seiner Arbeit, da sich die Definition von Generation als chronologisches Konzept (Vergangenheit – Heute – Zukunft) implizit ergibt und die Frage der Bewertung und Behandlung historischen Unrechts weiterhin erörtert werden kann. Selbst wenn keine Schädigung der Nachfahren von Opfern historischen Unrechts feststellbar ist, können wir weiterhin gute Gründe haben, uns auf die heute verstorbenen Opfer zu beziehen (Kap. 3). Wenigstens zwei Ansätze bemühen sich um den Nachweis, dass gegenwärtig lebende Menschen Pflichten gegenüber Verstorbenen haben können, selbst wenn wir annehmen, dass tote Menschen heute keine Träger von Rechten sein können. Gemäß der Position von Joel Feinberg bezüglich posthumer Schädigung, können die Interessen von Menschen zu Lebzeiten aufgrund von posthumen Zuständen verletzt werden. Gemäß die-

Lieferbare Bücher und Zeitschriften der SRzG

- Stiftung für die Rechte zukünftiger Generationen (Hrsg.) (2008): *Wahlrecht ohne Altersgrenze? Verfassungsrechtliche, demokratietheoretische und entwicklungspsychologische Aspekte.* München: oekom Verlag. 39.90 €
- Tremmel, Jörg (Hrsg.) (2008): *Demographic Change and Intergenerational Justice. The Implementation of Long-Term Thinking in the Political Decision Making Process.* Berlin: Springer Verlag. 79.95 €
- Tremmel, Jörg (Hrsg.) (2007): *Handbook of Intergenerational Justice.* Cheltenham: Edward Elgar. 50 €
- Tremmel, Jörg / Ulshöfer, Gotlind (Hrsg.) (2005): *Unternehmensleitbild Generationengerechtigkeit. Theorie und Praxis.* Frankfurt: IKO Verlag. 25 €
- Stiftung für die Rechte zukünftiger Generationen (Hrsg.) (2003): *Handbuch Generationengerechtigkeit.* München: oekom Verlag. 25 €
- Stiftung für die Rechte zukünftiger Generationen (Hrsg.) (1999): *Was bleibt von der Vergangenheit? Die junge Generation im Dialog über den Holocaust* (mit einem Vorwort von Roman Herzog). Berlin: Ch.Links Verlag. 20 €
- Stiftung für die Rechte zukünftiger Generationen (Hrsg.) (1998): *Die 68er. Warum wir Jungen sie nicht mehr brauchen.* Freiburg: Kore Verlag. 10 €
- Gesellschaft für die Rechte zukünftiger Generationen (Hrsg.) (1997): *Ihr habt dieses Land nur von uns geborgt.* Hamburg: Rasch und Röhring Verlag. 10 €

Ausgaben der Zeitschrift Generationengerechtigkeit
Folgende bisher erschienene Ausgaben können Sie bei der SRzG beziehen:

- Historical Injustice (englische Ausgabe) (Jg. 9, Heft 1)
- Junge Generation unter Druck? (Jg. 8, Heft 3)
- Grundlagen der Generationengerechtigkeit (Jg. 8, Heft 2)
- Groundwork for Intergenerational Justice 4th (Jg. 8, Heft 1)
- Was ist Gerechtigkeit? Was ist Generationengerechtigkeit? (Jg. 7, Heft 4)
- Wege zu mehr Kindern in Deutschland (Jg. 7, Heft 3)
- Gesellschaftliche Generationen am Beispiel der 89er-Generation (Jg. 7, Heft 2)
- Nachhaltige Entwicklung in Spanien – dt.-span. Ausgabe (Jg. 7, Heft 1)
- Erneuerbare Energien – 2. dt.-franz. Ausgabe (Jg. 6, Heft 4)
- Wahlrecht von Geburt an (Jg. 6, Heft 3)
- Generationendialog (Jg. 6, Heft 2)
- Einwände gegen Generationengerechtigkeit – 1. dt.-franz. Ausgabe (Jg. 6, Heft 1)
- Institutionalisation of Intergenerational Justice - 3rd Engl. Ed. (Jg. 5, Heft 3)
- Partizipation und Kinderwahlrecht (Jg. 5, Heft 2)
- Unternehmensleitbild Generationengerechtigkeit (Jg. 5, Heft 1)
- Einführung in die Generationengerechtigkeit – dt.-poln. Ausgabe (Jg. 4, Heft 4)
- Generationenbeziehungen und Bildung (Jg. 4, Heft 3)
- Justice, Ethics, Ecology - 2nd Engl. Ed. (Jg. 4, Heft 2)
- Generationengerechtigkeit und Bevölkerungspolitik (Jg. 4, Heft 1)
- Generationengerechtigkeit und Familienpolitik (Jg. 3, Heft 3)
- Unternehmen und Generationengerechtigkeit (Jg. 3, Heft 2)
- Generationengerechtigkeit oder Nachhaltigkeit (Jg. 3, Heft 1)
- What is Generational Justice? - 1st Engl. Ed. (Jg. 2, Heft 3)
- Ressourcenproduktivität (Jg. 2, Heft 2)
- Finanzielle Generationengerechtigkeit (Jg. 2, Heft 1)

Einzelpreis je Heft: 10 € - Abopreis: 25 € jährlich

- DVD über die SRzG

ser Position muss die Schädigung allerdings vor dem Tod der Person eingetreten sein. Dieses Argument setzt eine deterministische Sichtweise des Eintretens der schädigenden Handlung, beispielsweise der posthumen Rufschädigung voraus. Meyer vertritt hingegen die Auffassung, dass gegenwärtig lebende Menschen Pflichten gegenüber verstorbenen Menschen haben können, die heute nicht mehr mit den Rechten der nun verstorbenen Menschen übereinstimmen. Angesichts des historischen Unrechts und in Anbetracht der häufig beobachtbaren Leugnung eines solchen Unrechts, ist es für diejenigen, die als die Träger der Pflichten identifiziert werden können, eine allgemeine Pflicht, der Opfer dieses historischen Unrechts angemessen zu gedenken. Das Recht in Erinnerung behalten zu werden übersteht sogar den Tod des Trägers von Rechten. Die Idee der „überlebenden Pflichten" ist interessant, begründet sie doch Pflichten gegenwärtiger Generationen, denen aber keine entsprechenden Rechte vergangener Generationen gegenüberstehen. Während verstorbene Menschen keine Rechte mehr haben können, stehen heute Lebende unter der Pflicht, die Erinnerung an das von ihnen erlittene historische Unrecht wachzuhalten.

Auf der Grundlage dieser Hauptelemente seiner Theorie von historischer Gerechtigkeit erörtert Meyer den intrinsischen Wert der Zugehörigkeit zu ethnischen Gruppen und entwickelt neben politische Handlungsempfehlungen für Roma und Sinti, die unter dem Unrecht des Nationalsozialismus gelitten haben, auch Handlungsempfehlungen für die Saami, die einzige indigene Volksgruppe Europas, deren größere kulturelle und politische Autonomie Meyer befürwortet (Kap. 4-5). In weiteren Kapiteln untersucht er die Legalität der strafrechtlichen Verfolgung von legalem Unrecht, das unter früheren vorrechtsstaatlichen Regimen begangen wurde (Kap. 6). Anschließend beschäftigt sich Meyer mit der Frage, inwiefern Wahrheitskommissionen in Verbindung mit bedingten Amnestien historischem Unrecht besser begegnen können als strafrechtliche Verfolgung durch nationale oder internationale Gerichtshöfe (Kap. 7).

Meyers Überlegungen zu historischer Gerechtigkeit erfahren durch die Beiträge im hauptsächlich englischsprachigen Sammelband *Justice in Time – Responding to Historical Injustice* wertvolle Ergänzungen. Der Sammelband enthält Beiträge namhafter Experten, die im Rahmen einer internationalen Konferenz (Potsdam/2001) veröffentlicht wurden, zu der Meyer und der israelische Rechtsphilosoph Chaim Gans geladen hatten.

Der Konferenzband veröffentlicht insgesamt 21 Beiträge, von denen sich die erste Hälfte der Analyse philosophischer Perspektiven in Bezug auf historisches Unrecht widmet und die zweite Hälfte sich mit institutionellen Antworten auf historisches Unrecht beschäftigt. Der Philosoph Paul Patton von der University of New South Wales, Sydney, greift etwa auf einen anderen Ansatz als Meyer zurück, um das Nicht-Identitätsproblem zu lösen. Wenn wir annehmen, dass die relevante Identität generationenübergreifender Gruppen über die Zeit hinweg konstant bleibt und diese Gruppen als solche geschädigt wurden, dann ergibt sich das Nicht-Identitätsproblem nicht und diese Gruppen können heute Träger von Ansprüchen auf Kompensation und Restitution sein. Womöglich können die entsprechenden Pflichten auch einer Gruppe von Tätern als solche zugeschrieben werden, indem wir annehmen, dass sie im Laufe der Zeit ihre Identität nicht relevant ändert. Meyer diskutiert diese Auffassung von historischer Verantwortung von Gruppen in Kapitel 5 von *Historische Gerechtigkeit.* Er argumentiert auf überzeugende Weise, dass nicht nur Individuen als solche, sondern auch Individuen als Mitglieder einer Gruppe und eine Gruppe als Kollektiv unterschiedliche „historische Verantwortlichkeiten" haben können.

Innerhalb des Sammelbands beschäftigen sich die Beiträge auch mit der Frage, unter welchen Bedingungen heute lebende Generationen durch Entscheidungen ihre Nachfahren, die Mitglieder ihrer Gruppen sind und in der Zukunft leben werden, binden dürfen. Die Forderung nach Konsistenz in diesem Kontext, die von der australischen Philosophin Janna Thompson vertreten wird, besteht darin, dass dies den gegenwärtigen Generationen nur dann zusteht, wenn sie auch für sich selbst akzeptieren, an die Erfüllung der Pflichten gebunden zu sein, die sie von ihren Vorfahren ererbt haben. Eine weitere Frage betrifft die normative Bedeutung identitätsstiftender historischer Beziehungen einer Gruppe zu einem Territorium und insbesondere, ob solche Beziehungen dazu beitragen können, einen Anspruch auf dieses Land als Heimatland dieser Gruppe zu rechtfertigen. Als Beispiel wäre hier der Fall der Juden und Palästinenser in Bezug auf Palästina oder im Fall der indigenen Völker in Bezug auf das Land zu nennen, von dem sie vertrieben worden sind (Chaim Gans, Paul Patton und Janna Thompson). Beides sind Fragen, die Meyer in Kapitel 4 seines Buchs zu ergründen versucht. Einige weitere Aufsätze beschäftigen sich mit den Aspekten von „Transition to Democracy". Sie legen ihren Fokus darauf, wie die gegenwärtig lebenden Menschen mit den Handlungen und Schädigungen früher lebender Menschen umgehen dürfen und sollen, die unter einem vor-rechtsstaatlichen Regime gelebt haben. Meyer widmet die Kapitel 6 und 7 seines Buchs rechts- und sozialphilosophischen Untersuchungen dieses Themas und legt konkrete rechtspolitische Reformvorschläge vor. Während der Soziologe Claus Offe die strafrechtlichen Bemühungen bezüglich des Umgangs mit dem Unrechtsregime der DDR untersucht, widmet sich David Lyons der rassistischen Geschichte der USA. Jaime Malamud-Goti, einer der Architekten der Menschenrechtsprozesse in Argentinien, untersucht, wie Chile Pinochets Unrechtsregime aufbereitet hat.

Besonders interessant ist sicher auch der Beitrag des belgischen Philosophen Axel Gosseries, der den Klimawandel unter Gerechtigkeitsgesichtspunkten untersucht. Er analysiert den Fall zweier Staaten. Der erste Staat hat große Mengen an Kohlenstoffdioxid in der Vergangenheit ausgestoßen, ohne dadurch selbst geschädigt zu werden. Dagegen hat der zweite Staat, obwohl nicht verantwortlich für die beschriebenen Ausstöße, Schäden davongetragen, die aus der Emission des ersten Staats resultierten. Dieser idealtypisch konstruierte Fall lässt sich in der realen Welt beispielsweise auf die USA und Bangladesch anwenden. Die früheren Generationen können dessen nicht beschuldigt werden, weil sie sich der Schädlichkeit ihrer Handlungen nicht bewusst waren. Aufgrund des Verbots des Trittbrettfahrens (welches auch generationenübergreifend verstanden werden kann) steht jedoch den geschädigten Menschen aus moralischen Gründen Kompensation von den Nachfahren der Luftverschmutzer zu. Im Gegensatz zum oft in der Klimadebatte vorgeschlagenem Gleichheitsgebot, würde das Verbot der Trittbrettfahrens, welches von Gosseries gefordert wird, lediglich einen Ausgleich in Höhe der aus dem Unrecht entstandenen Begünstigung schaffen, ohne zwangsläufig vollständige Entschädigung für den ursprünglichen Schaden zu leisten. Diese Auffassung lässt jedoch das Nicht-Identitätsproblem unberücksichtigt, das auch auf Begünstigungen anwendbar ist, die sich aus den Folgen historischen Unrechts ergeben. Gosseries unfreiwillige Trittbrettfahrer würde es mit dieser persönlichen Identität wahrscheinlich gar nicht geben, wenn es die Industrialisierung nicht gegeben hätte. Gemäß Meyer würde man argumentieren, dass dies nur dann von Bedeutung ist, sofern bestimmte Handlungen das Wohlergehen der Nachfahren einer Gruppe unter den (Suffizienz-) Schwellenwert drücken. Die Aufteilung von Begünstigungen aus dem Ausstoß von Kohlenstoffdioxid (durch die Verteilung von Emis- sionsrechten), die solch einen Schwellenwert des Wohlergehens überschreiten, ist keine Frage nach gerechter Kompensation der Schäden, sondern eine Frage nach gerechter (globaler) Verteilung dieser Rechte unter ge-

genwärtig lebenden Menschen (vergleiche insbesondere *Meyer (2004): „Compensating Wrongless Historical Emissions of Greenhouse Gases" sowie Meyer und Dominic Roser (2009): „Climate Justice and Historical Emissions"*).
Meyers Arbeit bietet eine umfassende Antwort auf die wichtigsten philosophischen Fragen hinsichtlich der Beziehung zwischen Generationen. In seinem Buch Historische Gerechtigkeit legt er den Schwerpunkt auf die normative (sowohl moralische als auch rechtliche) Beziehung zwischen früheren und gegenwärtigen Generationen. In Bezug auf kommende Generationen stellt Meyers nichtrelationales Verständnis von generationenübergreifender Gerechtigkeit eine Minderheitenmeinung in der Literatur dar (was selbstverständlich nicht bedeutet, dass sie falsch ist). Während die meisten Philosophen der Ansicht sind, dass wir die Pflicht haben, kommende Generationen zumindest gleich (oder besser) zu stellen, ist nach Meyer auch eine Schlechterstellung zulässig, sofern diese oberhalb des Schwellenwertes liegt. Jedoch argumentiert Meyer, dass gegenwärtig lebende Menschen Pflichten unterstehen, die sich von der Gerechtigkeitspflicht unterscheiden, und diese ethischen Pflichten begründen, dass es den zukünftigen Menschen zumindest gleich gut wenn nicht sogar besser geht als den gegenwärtigen Menschen (Kap 4 und 5). Ohne sich angesichts des komplexen Stoffes in Widersprüche zu verwickeln, liefert Meyer eine so gut wie vollständig entwickelte Theorie der Bedeutung historischen Unrechts und der daraus resultierenden moralischen und politischen Folgen. Er argumentiert nicht nur abstrakt, sondern bietet auch praktische Handlungsempfehlungen für konkrete Fälle an.
Abgesehen von Meyers rechtlich-politischen Empfehlungen hinsichtlich des Statuts des Internationalen Strafgerichtshofs in Kap. 7 von *Historische Gerechtigkeit*, fehlt allerdings eine Erörterung, wie institutionelle Maßnahmen potentielles historisches Unrecht bezüglich zukünftiger Generationen allererst vermeiden können. Meyer erörtert verschiedene Möglichkeiten der materiellen und symbolischen Entschädigung von historischem Unrecht, untersucht jedoch nicht, wie eine gesellschaftliche Ordnung gestaltet werden könnte, um von Anfang an historisches Unrecht zu vermeiden. In anderen Publikationen hat Meyer Fragen bezüglich Umweltgerechtigkeit und insbesondere bezüglich des Klimawandels auch unter dem Aspekt der historischen Gerechtigkeit untersucht. Das historische Unrecht exzessiver historischer Emissionen wird nicht gegenüber einzelnen (möglicherweise ethnischen) Gruppen verübt, sondern gegenüber heutigen und zukünftigen Generationen als Ganzes (auf nationaler Ebene oder weltweit). Wie gehen wir mit dem Dilemma um, dass die Rohstoffe, die von vergangenen Generationen unwiederbringlich genutzt wurden, Nuklearabfall verursacht und die Ozonschicht und Atmosphäre beeinträchtigt haben, jedoch zur gleichen Zeit Wohlstand mithilfe von Stoffen und der Industrie geschaffen haben, von dem wir heute auf Kosten zukünftiger Generationen profitieren? Wie könnte eine angemessene Reaktion auf ein solches Unrecht gestaltet werden?
Sicherlich nicht durch weiteres Verüben von Unrecht. Nichtsdestotrotz ist dies heute leider der Fall. Die Aussicht ist unerfreulich, dass uns zukünftige Generationen gerichtlich zur Rechenschaft ziehen könnten.

Lukas H. Meyer (2005): Historische Gerechtigkeit. Berlin/New York: Walter de Gruyter. 458 Seiten. ISBN: 978-3-11-018330-6. Preis: 49,95 €

Lukas H. Meyer (Hg. (2004)): Justice in Time. Responding to Historical Injustice. Baden-Baden: Nomos. 544 Seiten. ISBN: 978-3-83-290503-3. Preis: 66,90 €

Weitere Quellen dieser Rezension:
Meyer, Lukas H.:Intergenerational Justice, Stanford Encyclopedia of Philosophy (2008) (http://www.plato.stanford.edu). (ca. 50 S.)

Meyer, Lukas H. (2004):Compensating Wrongless Historical Emissions of Greenhouse Gases. In: Ethical Perspectives. Bd. 11, 22-37.

Meyer, Lukas H. und Roser, Dominic (2009):Climate Justice and Historical Emissions. In: Meyer, Lukas H. und Matravers, Matthew (Hg.): Justice, Equality, and Democracy (Themenheft der Zeitschrift CRISPP und zugleich als Buch mit Routledge).

Springer
the language of science

springer.com

Demographic Change and Intergenerational Justice

The Implementation of Long-Term Thinking in the Political Decision Making Process

J. C. Tremmel, Oberursel, Germany (Ed.)

Intergenerational justice has been achieved if the opportunities of the members of the next generation to fulfill their needs are better than those of the members of the preceding generation. For this, each generation ought to leave for the next generation an amount of resources is at least equal to its own amount.
The book deals with the complex relationship between intergenerational justice and demographic change and is characterized by its interdisciplinary approach. The authors come from a multitude of professional backgrounds and from several countries. This illustrates the implications of the demographic shift from many different perspectives. The book deals not only with the aspects of economic policy but also with environmental, societal and philosophical issues. The comprehensive volume is composed of five sections that pinpoint demographic trends, examine the impact of demographic changes on key indicators, investigate the relationship between key indicators and intergenerational justice, scrutinize population policies, and finally propose ways to implement long-term thinking on these issues.

2008. XXVIII, 218 p. 37 illus. Hardcover
ISBN 978-3-540-77083-1 ► **€ 79,95 | £61.50**

Easy Ways to Order for the Americas ► Write: Springer Order Department, PO Box 2485, Secaucus, NJ 07096-2485, USA ► **Call: (toll free)** 1-800-SPRINGER ► **Fax:** 1-201-348-4505 ► **Email:** orders-ny@springer.com or **for outside the Americas ► Write:** Springer Distribution Center GmbH, Haberstrasse 7, 69126 Heidelberg, Germany ► **Call:** +49 (0) 6221-345-4301 ► **Fax :** +49 (0) 6221-345-4229 ► **Email:** SDC-bookorder@springer.com
► Prices are subject to change without notice. All prices are net prices.

013701x

Generationengerechtigkeits-Preis 2009/2010

Die Stiftung für die Rechte zukünftiger Generationen (SRzG) setzt sich laut ihrer Satzung für nachrückende Generationen ein. Die SRzG vergibt, angeregt durch die Stiftung Apfelbaum – Lernprojekt für Koevolution und Integration, im Jahr 2010 den fünften Generationengerechtigkeits-Preis in Höhe von insgesamt 10.000 €. Mit dem Preis will die SRzG die gesellschaftliche Diskussion über eine die Gerechtigkeit zwischen den Generationen berücksichtigende Politik fördern, ihr eine wissenschaftliche Grundlage verleihen und den Entscheidern[1] Handlungsperspektiven eröffnen.

Thema des Preises

Der Generationengerechtigkeits-Preis 2009/2010 wird zu dem Thema:

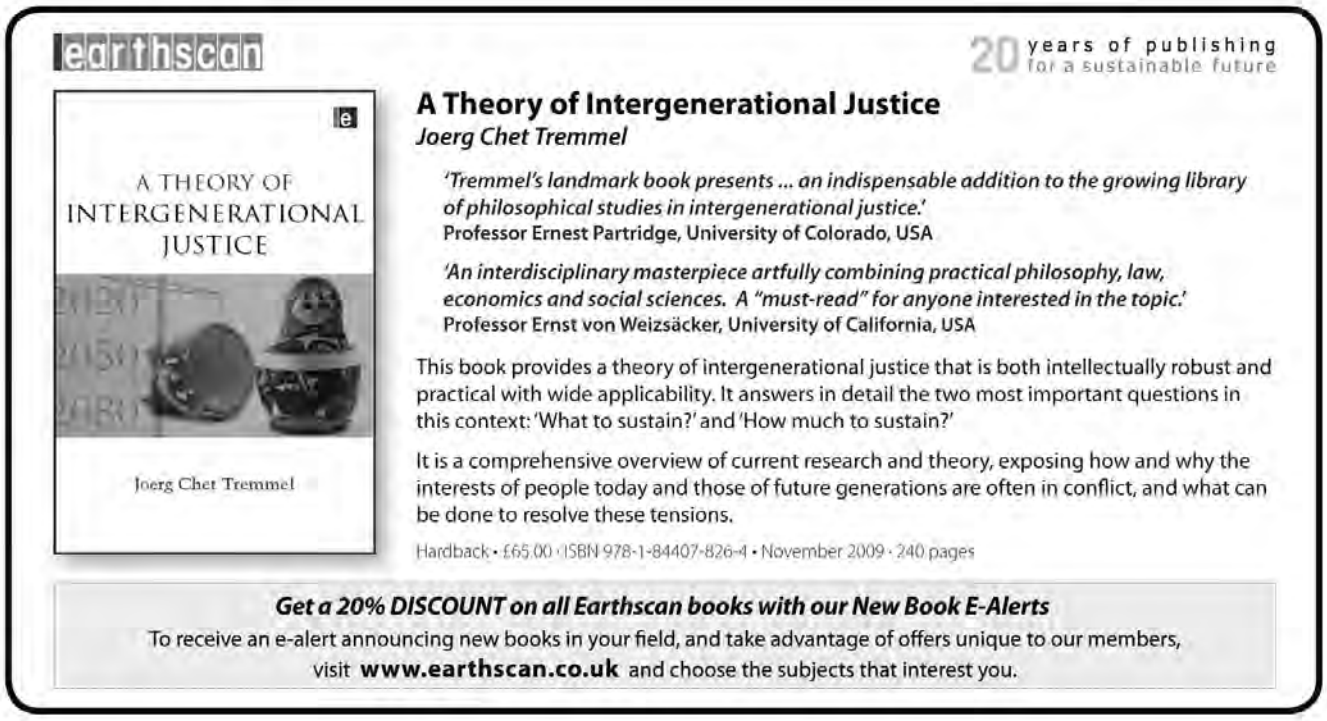
„Möglichkeiten und Grenzen kooperativer Problemlösungen in der deutschen Parteiendemokratie"

ausgeschrieben. Der folgende Text soll Ihnen eine Idee für einen Wettbewerbsbeitrag vermitteln. Es wird keine Arbeit erwartet, die das gesamte Themenspektrum abdeckt. Bitte konzentrieren Sie sich auf einzelne Aspekte, die Sie vertiefend bearbeiten.

Themenaufriss

Die Entscheidungsfindung im politischen System Deutschlands ist komplex. Schon die Koalitionspartner in einer Mehrparteienregierung vertreten mit Blick auf die nächsten Wahlen parteipolitische Eigeninteressen. Bei entsprechenden Mehrheitsverhältnissen wird die Opposition zum Vetospieler im Bundesrat. Auch das Bundesverfassungsgericht kann Gesetze zurückweisen, wenn es angerufen wird. Aus formalen Gründen kann auch der Bundespräsident Gesetze stoppen, indem er seine Unterschrift verweigert. Eine solche Demokratie, die den Konsens vieler Akteure benötigt, ist anderen Systemen per se weder über- noch unterlegen. Entscheidend ist, wie der Konsens organisiert wird. Das deutsche System ist eine weniger sinnvolle Form, da es Blockaden belohnt. Zwar erfordert jedes demokratische System den Wettbewerb von politischen Parteien und Parlamentsfraktionen und damit auch bis zu einem gewissen Grade deren Rollenspiel. In einem demokratischen System ist es zur Erzielung tragfähiger Mehrheiten jedoch sinnvoll, nur so viel Wettbewerb wie nötig und soviel Zusammenarbeit wie möglich anzustreben und zu verwirklichen. Sonst fallen vor allem langfristige Vorhaben der Parteienkonkurrenz zum Opfer: Kurzfristig scheint es nicht rational, die Verantwortung für unpopuläre Entscheidungen (mit-) zutragen, sondern erstrebenswert, die eigene Partei als Vertreter der Partikularinteressen der Wählerschaft zu profilieren. Diese Mechanismen verhindern bisweilen eine sachorientierte Zusammenarbeit. Das Ausbleiben von – kostspieligen – Reformen im Bildungssystem oder die Aufgabe von Klimaschutzzielen zugunsten einer Förderung rückständiger Industrien sind Beispiele, die illustrieren, dass häufig zukunftsorientierte Maßnahmen von einzelnen Parteien blockiert werden. Insbesondere zukünftige und nachrückende Generationen werden also durch fehlende sachorientierte Zusammenarbeit der Parteien benachteiligt. Wie kann eine solche Kooperation der Parteien gefördert und „Opposition um der Opposition willen" eingedämmt werden? Worin liegen die politischen und wirtschaftlichen Anreize für Parteien, Fraktionen und Parlamentarier, mit dem politischen Gegner zu konkurrieren? Welche institutionellen Reformen könnten helfen, die Blockademechanismen zu reduzieren? Welche neuen Institutionen oder Verfassungsartikel könnten zu mehr Sachorientierung führen? Welche Vor- und Nachteile birgt der Föderalismus für politische Systeme? Reformvor-

[1] *Weibliche Personen sind stets mitgemeint.*



schläge könnten sich etwa mit den Kompetenzen und dem Abstimmungsverhalten des Bundesrates, mit der Einführung von Elementen direkter Demokratie, mit den Geschäftsordnungen des Bundestages und der Landtage oder der Länge der Legislaturperioden beschäftigen. Auch die Frage wie die Repräsentanten auf den ver- schiedenen Ebenen (Bund, Land, Kommune) gewählt werden, oder gewählt werden sollten, spielt eine Rolle. Hier geht es darum, wie der Wählereinfluss in der Politik zum Tragen kommen soll. Dabei ist zu thematisieren, ob der Wähler selbst zu mehr Zukunftsorientierung neigt als die politische Klasse und wie sich neue Entscheidungsmechanismen auf die Akzeptanz des politischen Systems in der Bevölkerung auswirken (Legitimität)?

Es ist zu beobachten, dass die parteienübergreifende Kooperation sich von Themenfeld zu Themenfeld unterscheidet. Hieraus ergibt sich die Frage, in welchen Politikfeldern und bei welchen Themen sich ein Mangel an parteiübergreifender Kooperation in besonderem Maße manifestiert? In welchen Politikbereichen lässt sich dagegen eine Konsensorientierung beobachten? Worauf sind diese unterschiedlichen Herangehensweisen zurückzuführen? Welche theoretischen Modelle eignen sich zur Erklärung dieser Phänomene? Gibt es Lösungsvorschläge in der politischen Theorie?

Die Wege zur Konsensfindung, sowohl im Parlament als auch innerhalb der Parteien, können im Rahmen der Arbeit beleuchtet werden. Es stellt sich besonders die Frage nach der Repräsentativität der (über-)alternden Parteien, ihren Sozialisationsprozessen und der Rolle von Populismus in Entscheidungsprozessen. Mit Blick auf Populismus ist die Untersuchung von Zusammenhängen und Synergien zwischen Populismus und dem Mediensystem von Interesse. Ebenso von Interesse sind so genannte ‚weiche Faktoren' wie z.B. die politische (Gesprächs)-Kultur im Parlament und im innerparteilichen Diskurs.
Die Frage nach der Repräsentation kann sich mit der Frage beschäftigen, wie das politische System im Allgemeinen und Parteien im Speziellen Ihren Nachwuchs rekrutieren. Sind diese Prozesse zeitgemäß? Wie sind sie vom Standpunkt der Generationengerechtigkeit aus zu betrachten?

Für die eingangs aufgeführten Entwicklungen gibt es möglicherweise jedoch, abseits des politischen Systems, gesellschaftliche Gründe. Sind strukturelle und soziale Veränderungen in den letzten Jahrzehnten nachweisbar, welche die politischen Blockadetendenzen erklären könnten? Haben sich der Politikertypus unserer Gesellschaft und/oder die Einstellung der Wähler verändert? Wie haben sich die Medien und ihr Einfluss auf die Politik verändert? Wie verändert sich unser System, wenn die Parteienlandschaft Transformationen, z.B. hin zu einem Fünf-Parteien-System, unterliegt?

Bei allen Fragen können Untersuchungen mit komparativen Aspekten unter Hinzuziehung der politischen Systeme im Ausland zu Antworten führen. Insbesondere erwähnt seien hier das britische Mehrheitssystem, das Konkordanzsystem der Schweiz sowie die präsidiale Demokratie in ihren verschiedenen Ausprägungen in Frankreich und den USA. In anderen Systemen wiederum unterscheidet sich vor allem die Politikpraxis vom deutschen System. Als Beispiel seien hier Schweden genannt, dessen System ohne Koalitionen auskommt, und Däne- mark, wo Minderheitsregierungen üblich sind.

Komparative Ansätze sollen aber Reformvorschläge in Bezug auf Deutschland machen. Dabei ist die Pfadabhängigkeit politischer Systeme zu berücksichtigen, die Grenzen für Reformen vorgibt. Systeme sind historisch und kulturell gewachsen und rechtlich verankert. Eine Analyse, dass ein völlig anderes politisches System B dem deutschen System A überlegen ist, ist nicht preiswürdig, solange nicht überzeugend dargestellt wird, wie Deutschland von A nach B kommen kann.

Literaturempfehlungen

Kielmannsegg, Peter Graf (2003): Können Demokratien zukunftsverantwortlich handeln? In: Merkur, Jg. 57 (651/2003), 583-594.

Lijphart, Arend (1999): Patterns of Democracy. Government Forms and Performance in Thirty-Six Countries. New Haven. Yale University Press.

Schmidt, Manfred G. (2007): Das politische System Deutschlands. Institutionen, Willensbildung und Politikfelder. München. Beck Verlag.

Jochem, Sven / Siegel, Nico (Hg,) (2003): Konzertierung, Verhandlungsdemokratie und Reformpolitik im Wohlfahrtsstaat. Opladen.

Aufruf für Artikel und Beiträge

Das Journal für Generationengerechtigkeit (JfGG) erscheint seit der Umstellung zum Jahreswechsel 2008/2009 regelmäßig in englischer und deutscher Sprache und publiziert Artikel nun erst, nachdem sie ein Peer-Review Verfahren durchlaufen haben. Das Editorial-Board setzt sich auch 50 internationalen Experten zusammen, die aus zehn verschiedenen Ländern stammen, und dabei neun Disziplinen repräsentieren. Das JfGG, ein open access Journal, wird nicht nur von der Wissenschaftsgemeinde gelesen, sondern auch von Parlamentsmitgliedern, Entscheidungsträgern aus der Wirtschaft und Personen, die ein generelles Interesse an generationenübergreifender Gerechtigkeit besitzen.
Die SRzG ist auf der Suche nach deutsch- und englischsprachigen Artikeln für die demnächst erscheinende Ausgabe 3/2009 des Journals für Generationengerechtigkeit mit dem Thema:

Klimawandel und Generationengerechtigkeit
Das Thema:
Der globale Klimawandel ist ein offensichtliches Beispiel für einen Konflikt zwischen den Interessen der gegenwärtigen und zukünftigen

Generationen. Gegenwärtig ermöglicht unser Weg der Energieerzeugung, der hauptsächlich auf fossilen Brennstoffen beruht, einen einzigartig hohen Lebensstandard. Die jetzige Generation verschiebt die negativen Effekte ihres Handels dabei aber in die Zukunft. Der erhöhte Gehalt an Kohlenstoffdioxid in der Atmosphäre führt dazu, dass sich der natürliche Treibhauseffekt der Erde verstärkt wird und die globale Durchschnittstemperatur steigt. Häufigere Hitzewellen, Wirbelstürme, Überflutungen und Ressourcenkonflikte werden aus unserer kurzsichtigen Klima- bzw. Energiepolitik resultieren. Der neueste Intergovernmental Panel on Climate Change Report stellt unzweideutig fest, dass der Klimawandel das Ergebnis menschlicher Aktivitäten ist. Zukünftige Menschen werden massiver von den Folgen des Klimawandels beeinträchtigt als gegenwärtig lebende Menschen, da sich die nachteiligen Auswirkungen des Klimawandels auf eine kumulierende Weise entfalten. Klimawandel ist jedoch nicht allein eine Frage intergenerationeller Gerechtigkeit, sondern auch der internationalen Gerechtigkeit, da die Entwicklungsländer die Hauptlast der Folgen des Klimawandels (heute und voraussichtlich auch in Zukunft) zu tragen haben.

Die folgenden Forschungsfragen können Ihnen zu einer Idee für Ihren Artikel verhelfen:

- Welche Gerechtigkeitsrichtlinien könnten hinsichtlich Klimapolitiken aus einem „Schleier der Unwissenheit"-Modell abgeleitet werden? Nehmen wir an, dass die unterschiedlichen Generationen auf unterschiedliche Weise vom Kohlenstoffdioxidausstoß und der daraus resultierenden globalen Erwärmung begünstigt und geschädigt werden. Welchen „Richtlinien bezüglich einer gerechten Kohlenstoffdioxidemission (und Emissionsverhinderung) würden sie zustimmen (wenn überhaupt)?

- Wie kann man aus ethisch-moralischer Sicht über Streitthemen wie ‚gleicher Ausstoss pro Kopf oder pro Land', ‚historische Emissionen' und Erstzuteilung von Emissionsrechten (grandfathering) urteilen? Wie weit trägt der aktuelle Post-Kyoto-Prozess diesen Argumenten Rechnung?

- Die Unsicherheit der Zukunft ist eines der wichtigsten Argumente in der Debatte über den Klimawandel. Weitere wissenschaftliche Entdeckungen und technologische Entwicklungen sind heute genauso unvorstellbar wie es vor 200 Jahren Benzinmotoren, Petrochemikalien, elektrische Haushaltsgeräte und Telekommunikation für die damals lebenden Menschen waren. Welche Theorien gibt es zu Unsicherheit und Unwissenheit in diesem Zusammenhang?

- Nach Meinung einiger Theoretiker können wir keine zukünftigen Menschen schädigen, indem wir Handlungen vollführen oder politische Maßnahmen durchführen, die das Problem der globalen Erwärmung verschärfen, da diese Handlungen zugleich eine notwendige Bedingung für die Geburt derjenigen Menschen sind, die die Welt später bevölkern werden. Ist dieses „Nicht-Identitätsproblem" für die ethische und politische Beurteilung des Klimawandels relevant und kann es gelöst werden?

- Klimawandel ist ebenso ein Gegenstand distributiver wie auch kompensatorischer Gerechtigkeit. Wenn Länder wie Bangladesch, die wenig zur Entstehung des Treibhauseffekts beigetragen haben, nun schädlichen klimatischen Folgen ausgesetzt sind, dann scheint dies denjenigen Ländern eine schwerwiegende Schuld aufzubürden, die in der Vergangenheit und Gegenwart durch beträchtliche Emissionen aufgefallen sind. Was sind die genauen Anforderungen kompensatorischer und retributiver Gerechtigkeit, die angesichts menschlich bedingten Klimawandels erwachsen? Haben Länder, die die Hauptlast der Folgen des Klimawandels tragen, berechtigte Ansprüche auf Entschädigung gegenüber den größten Emissionsländern?

- Wieso haben einige Länder das Kyoto-Protokoll ratifiziert und andere nicht, obwohl sie ähnliche „nationale Interessen" besitzen? Was lehrt uns die Vergangenheit der Klimawandel-Regime über politische Theorien wie „Realismus" und „Idealismus"? Welche Herausforderungen stellt globale Erwärmung an die dominanten theoretischen Ansätze wie Kosten-Nutzen-Analysen und Diskontierung dar? Wie sollten jetzige Kosten für globale Klimaregime in Anbetracht potentieller zukünftiger Schäden bewertet werden?

Stichtag für das Einreichen von vollständigen Artikeln ist der 1. Mai 2009.

Gastredakteure:
Konrad Ott ist Professor für Umweltethik an der Ernst-Moritz-Arndt Universität in Greifswald. Er studierte Philosophie und promovierte zu dem Thema „Entstehung und Logik der historischen Wissenschaften". Er war PostDocStipendiat am Graduiertenkolleg des „Zentrums für Ethik in den Wissenschaften" an der Eberhard-Karls Universität in Tübingen. Im Jahr 1995 habilitierte Ott an der Universität Leipzig mit einer Arbeit zur Grundlegung einer integrativen Wissenschaftsethik.
Edward Page ist Professor für Politische Theorie an der Warwick University. Er studierte Politologie und Philosophie an den Universitäten von Sheffield und Essex, bevor er 1998 seine Doktorarbeit über Generationengerechtigkeit beendete (an der Warwick University). In 2002 erhielt er ein zweijähriges Marie Curie Research Fellowship, um Forschungen über Klimaethik und Generationengerechtigkeit an der Lund durchführen zu können. Außerdem war er AHRC Research Fellow im Programm „Globale Gerechtigkeit und die Umwelt" an der Universität von Birmingham, bevor er in 2006 seine aktuelle Stelle annahm. Er ist der Autor von Climate Change, Justice and Future Generations (Cheltenham: Edward Elgar, 2006.)

Die SRzG ist auf der Suche nach deutsch- und englischsprachigen Artikeln für die demnächst erscheinende Ausgabe 4/2009 des Journals für Generationengerechtigkeit mit dem Thema:

Die Rechte von Kindern und Jugendlichen – mit dem Schwerpunkt Wahlrecht

Das Thema:
Die UNICEF-Kinderrechtskonvention verdeutlicht die grundlegenden Menschenrechte, die alle Kinder und Jugendliche besitzen. Die vier wichtigsten Grundsätze der Konvention sind: Nichtdiskriminierung; Wahrung der Interessen der Kinder; das Recht auf Leben, Überleben und Entwicklung; sowie Respekt gegenüber den Ansichten der Kinder. Diese Konvention ist rechtlich bindend und heutzutage fundamental für das Leben der Kinder. In Anbetracht der Tatsache, dass diese grundlegenden Menschenrechte weltweit zur Norm gehören, stellt sich die Frage, ob es noch nötig ist, die Rechte von Kindern und jungen Menschen weiter zu entwickeln. Denkbar ist dies vor allem im Bereich der Partizipationsrechte. Werden Kinder und junge Menschen heutzutage wirklich als Individuen behandelt, die eigene Meinungen besitzen?
Die Gesellschaft fordert von Jugendlichen und Kindern, dass sie verantwortungsvoll und wohlüberlegt handeln und ihr Leben gestalten. Jedoch verwehrt man ihnen, Verantwortung im Rahmen von Wahlen zu übernehmen. Was die jeweiligen politischen Programme der einzelnen Länder in der Welt anbelangt, besitzen junge Menschen kein Mitspracherecht. In manchen Ländern werden Kinder und junge Menschen aber als vollverantwortliche Persönlichkeiten angesehen werden, wenn sie beispielsweise eine Straftat begehen. Auch dürfen in vielen Ländern Individuen mit 16 arbeiten und folglich Steuern zahlen, ohne mitbestimmen zu dürfen, wie die entrichteten Steuern verwendet werden. Angesichts dieses Hintergrunds stellt sich die Frage: Sollten die Rechte von Kindern und jungen Menschen um das Wahlrecht erweitert werden? Die folgenden Aspekte/Fragen könnten Ihnen zu einer Idee für Ihren Artikel verhelfen:

- Inwiefern hat die Einführung der Kinderrechte im letzten Jahrhundert das Leben von Kindern und jungen Menschen heutzutage bereichert?

- Was kann weiterhin getan werden, um die Rechte von Kindern daheim und in der Gemeinschaft zu fördern? Sollte man Kindern und jungen Menschen mehr Gelegenheit geben, um am familiären, kulturellen und gesellschaftlichen Leben teilzunehmen?

- Kann der Schutz von Kindern zu weit gehen? Kann Kinderschutz in Widerspruch mit dem Ziel der Ausweitung von Kinderrechten geraten?

Das Wahlrecht:

- Kann eine Altersbeschränkung des Wahlrechts als eine Verletzung der Rechte von Jugendlichen unterhalb dieser Altersgrenze angesehen werden?

- Inwiefern sind analytische Fähigkeiten, Auffassungsgabe und strukturiertes Denken notwendig, um eine Wahlentscheidung zu treffen? Ist die Entwicklung solcher Fähigkeiten an ein bestimmtes Altersniveau geknüpft?

- Stellt ein stellvertretendes Wahlrecht, ein „Familienwahlrecht" oder „Elternwahlrecht" eine ernst zu nehmende Alternative zu einer Senkung der Altersgrenze dar? Welche Veränderungen wären notwendig, um ein Elternwahlrecht als Stellvertreterwahlrecht zu formulieren?

- Welchen Status besitzt das „eine Person, eine Stimme" Prinzip in verschiedenen Demokratietheorien? Lässt sein ein Vergleich ziehen zwischen den Argumenten, die gegen das Wahlrecht für junge Menschen heute und gegen das Wahlrecht von anderen Gruppen (Frauen, Schwarze, Minderheiten) in der Geschichte vorgebracht wurden?

- Einige Länder, darunter Österreich, Brasilien, Kuba und Nicaragua haben das Wahlalter auf 16 Jahre gesenkt. Welche Lehren können daraus gezogen werden?

- In welchem Maß würde ein Wahlrecht für Kinder und Jugendliche das Verhältnis zwischen den Generationen ändern? Würden Kinder und Jugendliche dadurch aufgewertet?

- Inwiefern würde die Einführung solch einer Verantwortung die Kindheit unserer Kinder beeinträchtigen? Laufen wir Gefahr, Mini-Erwachsene heranzuziehen?

Stichtag für das Einreichen von vollständigen Artikeln ist der 1. Juni 2009.

Die SRzG ist auf der Suche nach deutsch- und englischsprachigen Artikeln für die demnächst erscheinende Ausgabe 1/2010 des Journals für Generationengerechtigkeit mit dem Thema:

Generationengerechtigkeit und die Geißel des Krieges

Das Thema:
Die Charta der Vereinten Nationen, die am 26. Juni 1945 in San Francisco unterzeichnet wurde, beginnt mit den Worten: *"Wir, die Völker der vereinten Nationen - fest entschlossen, künftige Geschlechter vor der Geißel des Krieges zu bewahren, die zweimal zu unseren Lebzeiten unsagbares Leid über die Menschheit gebracht hat […]"*. Die Charta wurde offensichtlich unter dem Eindruck der Folgen des zweiten Weltkrieges unterzeichnet, des historischen Ereignisses, welches den schärfsten Absturz menschlicher Wohlfahrt in der Geschichte zur Folge hatte. Seitdem haben sich die Prioritäten aufgrund einer Ära nie dagewesenen Friedens in der OECD Welt, aber auch auf dem Globus insgesamt, verschoben. Obwohl inzwischen nicht weniger als 192 Staaten die Charta der VN unterschrieben haben, die mit einer Entschlossenheitserklärung die Welt von der Geißel des Krieges zu befreien beginnt, verwüsten bewaffnete Konflikte immer noch große Teile der Welt, insbesondere in Afrika, im nahen Osten und in Zentralasien. Laut den Ergebnissen der Arbeitsgemeinschaft Kriegsursachenforschung (AKUF) in Hamburg, hat sich die Zahl der Konflikte seit dem Ende des zweiten Weltkrieges sogar erhöht, wobei innerstaatliche Konflikte die Statistik zunehmend anführen.
Die negativen Auswirkungen von Kriegen für die Zukunft von Gesellschaften liegen auf der Hand. Abgesehen von den direkten Opfern des Krieges, und ihren potentiellen Nachfahren die nie geboren werden, reichen traumatisierte Soldaten und Opfer ihre psychologischen Folgeschäden in ihrer Rolle als Eltern an die kommenden Generationen weiter. Weiterhin haben neue Formen innerstaatlicher Konflikte eine wesentlich höhere Dauer im Vergleich zu klassischen zwischenstaatlichen Konflikten und schädigen die Gesellschaften, Ökonomien und staatlichen Strukturen der betroffenen Länder auf Jahrzehnte hinaus. Daher gehen heutige innerstaatliche Konflikte mit einer wesentlich höheren Beeinträchtigung der zukünftigen Generationen einher als klassische Staatenkriege mit klar bestimmten Kriegsparteien, die im Normalfall mit einem Waffenstillstand oder Friedensvertrag enden.
Offensichtlich ist das Problem, vor das die „Geißel des Krieges" die Menschheit stellt, noch längst nicht gelöst. In diesem Zusammenhang ist es umso erstaunlicher, dass Studien zu Generationengerechtigkeit das Thema bislang vernachlässigt haben, zumal die VN Charta explizit die künftigen Generationen als Adressaten ihrer Entschlossenheit, die Kriege zu beenden, nennt.
Die Ausgabe 1/2010 des Journals für Generationengerechtigkeit wird diese Fragen thematisieren, mit dem Ziel, die Grundlagen für eine tiefgehende Diskussion der Friedenspolitik im Rahmen von Generationengerechtigkeit zu schaffen. Die Ausgabe soll das Verhältnis der Rechte heutiger und künftiger Generationen auf ein Leben in Frieden klären, die Rolle humanitärer Interventionen im Rahmen des Kapitels VII der VN Charta und von Interventionen im Allgemeinen unter Berücksichtigung von Konfliktmanagement, Peacebuilding, Peacekeeping, State und Nation Building ansprechen. In Anbetracht der besonderen Gefahren, welche durch die Existenz von Massenvernichtungswaffen für die Zukunft der Menschheit entstehen, sind auch die Abschaffung und Ächtung atomarer, biologischer und chemischer Waffen ein wichtiger Bestandteil dieses Themenkomplexes.

Mehr Informationen auf der SRzG-Webseite.

Stichtag für das Einreichen von vollständigen Artikeln ist der 1. September 2009.

Vorschläge für Artikel:
Wenn Sie daran interessiert sind, im Rahmen dieser Aufrufe einen Artikel einzureichen, dann lassen Sie uns bitte einen kurzen Vorschlag (bis zu 500 Zeichen) auf englisch oder deutsch zukommen. Anschließend werden Sie von den Herausgebern kontaktiert, um mit Ihnen die Einzelheiten ihres potentiellen Artikels zu besprechen.

Maximale Länge des endgültigen Artikels:
Bis zu 30.000 Zeichen (beinhaltet Abstände, Anmerkungen etc.). Dies entspricht einer Wörterzahl zwischen 4.500 und 5.000.

Sammelband:
Eine junge Generation unter Druck?
Die finanzielle Situation und die "Rush Hour" der Jahrgänge 1970-1985 im Generationenvergleich

Für den demnächst erscheinenden Sammelband suchen wir noch englischsprachige Beiträge (Länge: ca. 40.000 Zeichen). Der Sammelband richtet sich an Wissenschaftler, Politiker und die interessierte Öffentlichkeit. Veröffentlicht werden wird das Buch im Springer Verlag, einem der größten europäischen Verleger im Bereich Wissenschaft (www.springer.com). Die Endredaktion und die Formatierung des Manuskripts erfolgt durch den Verlag, die Rechtschreibeprüfung erfolgt durch einen Muttersprachler. Darüber hinaus wird der Springer Verlag das Buch umfassend bewerben.
Der Sammelband umfasst zwei Teile, die - jeweils aus einer Lebensverlaufsperspektive - so-

wohl die Zeitknappheit der jungen Er- wachsenen (erster Teil) als auch deren finanzielle Situation (zweiter Teil) thematisieren. Nur durch diesen doppelten Blick auf die junge Generation lassen sich bestimmte Phänomene verstehen.
Erster Teil: Viele Leute haben trotz stetig zunehmender Lebenserwartung das Gefühl, dass ihnen keine Zeit bleibt, Beruf, Familie und Freizeit zu kombinieren. Das Buch konzentriert sich auf die Entzerrung der so genannten "Rush Hour" des Lebens - der Zeit zwischen dem 28. und 38. Lebensjahr. In dieser Lebensphase werden das Studium abgeschlossen, entscheidende Karriereschritte vollzogen und Entscheidungen hinsichtlich der Familienplanung getroffen. Schlüsselfragen für den ersten Teil des Buches sind:

- Wie könnten Individuen ihren Lebenslauf von Anfang an anders planen, wenn sie rational berücksichtigen, dass Sie statistisch gesehen erheblich älter als frühere Kohorten werden?

- Wie können der Staat und die Wirtschaft zur "Life Domain Balance" (ehemals "Work Life Balance") sowie zu einem Management des Lebenslaufes beitragen, damit jeder Lebensabschnitt ohne „Rush Hour" ablaufen kann?

- Wie kann Mutter- bzw. Elternschaft im fortgeschrittenen Reproduktionsalter zur Abschwächung der "Rush Hour" des Lebens beitragen?

Zweiter Teil: Auf die ältere Generation entfällt inzwischen der größte Teil der sozialstaatlichen Transferzahlungen, vor allem wegen der Renten und Krankenversicherungsansprüche. Jeder ist in einem Leben anfangs jung und später alt, daher scheinen Umverteilungen zwischen den Altersgruppen unproblematisch zu sein - wer z.B. in der Arbeitswelt anfangs schlechter gestellt war als ältere Kollegen, wird 30 Jahre später besser gestellt sein als seine dann jüngeren Kollegen. Neuere Studien zeigen jedoch, dass die heute jüngeren Generationen gegenüber anderen Generationen relativ benachteiligt sind. Vieles deutet darauf hin, dass die Kohorten, die heute im jungen Erwachsenenalter sind, im Verlauf ihres Berufslebens nicht mehr dieselben Einkommenszuwächse zu erwarten haben wie ihre Vorgängergeneration. Der französische Soziologe Loius Chauvel errechnete, dass die Verdienstunterschiede während der letzten 30 Jahre deutlich zugenommen haben. Verdienten die Dreißig- bis Vierzigjährigen 1975 noch 15 Prozent weniger als die Fünfzig- bis Sechzigjährigen, beträgt der Unterschied heute 40 Prozent. In ganz Europa zeigen verschiedene Studien, dass eine steigende Anzahl von Absolventen mindestens ein Praktikum nach Studienabschluss absolviert - die Hälfte davon unbezahlt. Wegen der schwierigen Situation auf dem Arbeitsmarkt sehen sich die jüngeren Alterskohorten gezwungen, prekäre oder zeitlich befristete Arbeitsverhältnisse und Praktika zu akzeptierten, um Arbeitslosigkeit zu vermeiden. Die Arbeitsverhältnisse sind durch Überstunden und Wochenendarbeit, geringe Urlaubsansprüche sowie durch niedrige oder fehlende Vergütung und Sozialleistungen gekennzeichnet. Schlüsselfragen für den zweiten Teil des Buches sind:

- Welche empirischen Studien liegen für prekäre Arbeitsverhältnisse in der jungen Generation vor? Hat sich, verglichen mit den Alterskohorten, die vor 30 Jahren der jungen Generation angehörten, die Situation der heute jungen Generation verschlechtert? Können Geburtenjahrgänge mit verzögertem Eintritt in den Arbeitsmarkt diese Gehaltseinbußen in späteren Lebensphasen kompensieren, oder bleiben „Narben" in ihrem Lebensverlauf?

- Wie kann dem Problem der prekären Arbeitsverhältnisse, dass auch hoch qualifizierte Absolventen betrifft, begegnet werden? Welche Maßnahmen sollten ergriffen werden um die Situation zu verbessern? Auf welcher Ebene sollten entsprechende Maßnahmen implementiert werden?

- Inwiefern ist das Senioritätsprinzip (und Abwandlungen davon wie das Anciennitätsprinzip) vereinbar mit einer generationengerechten Bezahlung auf dem Arbeitsmarkt?

- Wie kann der Kündigungsschutz modifiziert werden, um sowohl Jung als auch Alt ein vergleichbares Maß an Stabilität und Sicherheit zu ermöglichen?

- Welches politische System kann, bei Zugrundelegen der bekannten Typologien von Wohlfahrtsregimes, am besten mit den Herausforderungen von Ungleichheiten in und zwischen Alterskohorten fertig werden?

Stichtag für das Einreichen von vollständigen Beiträgen ist der 1. Juni 2009.

Kontaktinformationen und
weitere Informationen:
SRzG, Postfach 5115, D-61422 Oberursel, Deutschland; Tel: +49-(0)6171-982367, Fax: +49-(0)6171-952566, E-mail: editors@igjr.org

Vorstellung des Editorial Boards des *Journals für Generationengerechtigkeit*

Am 18.4.1906 schrieb Max Weber an einen Freund: „Bitte kritisiere all meine Ansichten so streng wie möglich, falls du mit ihnen nicht übereinstimmst". Wissenschaft kann ohne die Auseinandersetzung mit Kritik nicht bestehen. Der Peer-Review Prozess ist dies beste Methode, Artikel zu verbessern und auszuwählen. Da die Qualität einer Zeitschrift von ihrem Editorial Board abhängt, stellen wir ihnen im Folgenden die Mitglieder vor, die dem Editorial Board des *Journals für Generationengerechtigkeit* angehören.

Dr. Bruce Edward Auerbach ist außerordentlicher Professor für Politikwissenschaft am Albright College in Reading, Pennsylvania (USA). Er wurde in New York geboren und besuchte die Drew University, wo er seinen M.A. in Politikwissenschaft erhielt, bevor er an der University of Minnesota seinen Doktortitel der Politikwissenschaft erwarb. Er schrieb bereits viele Artikel zu politischer Philosophie und zu Verfassungsrecht. Eine seiner wichtigsten Publikationen ist *Unto the Thousandth Generation: Conceptualizing Intergenerational Justice* (1995). Seine aktuellen Arbeitsschwerpunkte umfassen unter anderem die Erosion von Verfassungs- und Menschenrechten im Zuge des Krieges gegen den Terror und die Rechtsstaatlichkeitsklausel des vierzehnten Verfassungszusatzes.

Prof. Dr.
Dieter Birnbacher
wurde 1946 in Dortmund geboren. Studium der Philosophie, der Anglistik und der Allgemeinen Sprachwissenschaft in Düsseldorf, Cambridge und Hamburg. B. A. (Cambridge) 1969, Promotion (Hamburg) 1973, Habilitation (Essen) 1988. Tätigkeit als Wiss. Assistent an der Pädagogischen Hochschule Hannover und als Akademischer Rat an der Universität Gesamthochschule Essen. Von 1974 bis 1985 Mitarbeit in der Arbeitsgruppe Umwelt Gesellschaft Energie an der Universität Essen (Leitung: Klaus Michael Meyer? Abich).Von 1993 bis 1996 Professor für Philosophie an der Universität Dortmund, ab 1996 an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf. 1. Vizepräsident der Schopenhauer-Gesellschaft e. V., Frankfurt/M. Mitglied der Ständigen Kommission Organtransplantation der Bundesärztekammer. Mitglied der Zentralen Kommission „Somatische Gentherapie" der Bundesärztekammer. Mitglied der Schriftleitung der Zeitschrift „Ethik in der Medizin". Mitglied der Ethikkommission der Medizinischen Fakultät der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf.
Hauptarbeitsgebiete: Ethik, Angewandte Ethik, Anthropologie.

Prof. Dr.
Birgit Blättel-Mink
hat zurzeit eine Professur für Industrie- und Organisationssoziologie am Institut für Gesellschaftswissenschaften an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität in Frankfurt am Main inne. Sie studierte Diplom-Soziologie an der Universität Mannheim und habilitierte sich 2001 mit einer Arbeit zum Thema "Wirtschaft und Umweltschutz. Grenzen der Integration von Ökonomie und Ökologie". Schwerpunktmäßig forscht sie zu den Bereichen Wirtschaft und Nachhaltigkeit, Geschlechterforschung und Transdisziplinarität in der Nachhaltigkeitsforschung. 2008 gab sie das Buch *Beratung als Reflexion. Perspektiven einer kritischen Berufspraxis für Soziolog/inn/en Berlion: edition sigma* (in Zusammenarbeit mit Kendra Briken, Petra Wassermann und Andreas Drinkuth) heraus.

Dr. Axel Bohmeyer
wurde 1975 in Georgsmarienhütte geboren, ist Geschäftsführer des Berliner Instituts für christliche Ethik und Politik (ICEP) und Dozent für Anthropologie und Ethik an der Katholischen Hochschule für Sozialwesen Berlin

(KHSB). Er studierte katholische Theologie, Philosophie und Erziehungswissenschaften in Frankfurt am Main, Wien und Köln. Promoviert wurde er mit einer sozialphilosophischen Arbeit über den „Anerkennungsbegriff". Seine Hauptarbeitsgebiete und Forschungsschwerpunkte sind Anthropologie und Ethik (insbesondere im Kontext der Sozialen Arbeit).

Prof. Dr.
Wolfgang Buchholz
ist Inhaber des Lehrstuhls für Finanzwissenschaft am Institut für Volkswirtschaftslehre der Universität Regensburg. Einen Schwerpunkt seiner Forschungs- und Lehrtätigkeit bildet die Umweltökonomie, wobei die Bereiche Internationale Umweltpolitik, Innovationseffekte der Umweltpolitik und Intergenerationelle Gerechtigkeit und Sustainability im Vordergrund stehen. Eine seiner neuesten Publikationen ist ein zusammen mit F. Breyer verfasstes Lehrbuch zu Ökonomie des Sozialstaats.

Dr. Daniel Butt
ist Studienassistent und Tutor der Politikwissenschaft am Oriel College der Universität von Oxford. Er hat sich auf Politische Theorie spezialisiert und arbeitete zu der Frage der Wiedergutmachung historischer Ungerechtigkeit. Sein erstes Buch, *„Rectifying International Injustice. Principles of Compensation and Restitution Between Nations"* wurde im Jahr 2008 veröffentlicht (Oxford University Press).

Prof. Dr. Jim Dator
ist Professor und Direktor an der politikwissenschaftlichen Abteilung des Hawaii Research Center for Future Studies und, neben anderen Positionen, außerordentlicher Professor im Program in Public Administration des College of Architecture und im Center for Japanese Studies der University of Hawaii in Manoa.
Er lehrte bereits an vielen Universitäten rund um den Globus, beispielsweise an der Rikkyo Universität in Tokio, der University of Maryland, der Virginia Tech und der University of Toronto. Er machte seinen BA in Antiker und Mittelalterlicher Geschichte und Philosophie an der Stetson University und seinen MA in Politikwissenschaft an der University of Pennsylvania, ebenso wie einen politikwissenschaftlichen Doktortitel der American University. Er ist Danforth Fellow, Woodrow Wilson Fellow und Fulbright Fellow. Er arbeitet vor allem auf dem Gebiet der Zukunftsforschung mit den Schwerpunkten Justiz, Regierung, Bildung, Tourismus und Weltraum. Zwei seiner neuesten Bücher sind *„Democracy and Futures"* (2006, in Zusammenarbeit mit M. Mannermaa udn P. Tiihonen) und *„Fairness, Globalization and Public Institutions: East Asia and Beyond"* (2006, mit D. Pratt and Y. Seo).

Prof. Dr.
Claus Dierksmeier
ist Professor am Stonehill College in Easton (Boston), Mas. USA. Dort lehrt er Deutsch, Spanisch sowie Ethik, Philosophie und Recht mit dem Schwerpunkt auf Menschenrechte. Seine Buchveröffentlichungen haben ihren Schwerpunkt in der Rechts- und Sozialphilosophie des deutschen Idealismus. Aktuell konzentriert sich seine Forschung auf den Freiheitsbegriff in der Wirtschaftstheorie und ethischen Fragen im Rahmen der Globalisierung.

Prof. Dr.
Andrew Dobson
ist Professor für Politologie an der Keele Universität, Großbritannien. Sein Spezialgebiet ist die Politische Ökologie. Zu seinen Publikationen gehören: „Green Political Thought" (4te Edition 2006), „Justice and Environment" (1998) und „Citizenship and Environment" (2003). Er war außerdem Mitgründer der internationalen Zeitschrift „Environmental Politics".

Dr. Ralf Döring
Geb. 1966. Nach Studium der Wirtschaftswissenschaften an der Universität Kassel Promotion zur Küstenfischerei Mecklenburg-Vorpommerns an der Universität Greifswald. Seit 1996 am Lehrstuhl für Landschaftsökonomie der Universität Greifswald unterbrochen durch eine Tätigkeit beim Sachverständigenrat für Umweltfragen (2000-2002). Derzeit Wissenschaftlicher Assistent mit Forschungsschwerpunkten zu einer Theorie Nachhaltiger Entwicklung, Ressourcenökonomie (insbesondere Fischerei) und Ökologischer Ökonomik. Mitglied im Scien-

tific, Technical and Economic Committee for Fisheries (STECF) der EU-Kommission.

Dr. Peer Ederer
ist Vorsitzender des Human Capital Projects des Lissabon-Rates, Leiter des Innovation and Growth Projektes der Zeppelin Universität, Friedrichshafen und wissenschaftlicher Leiter des European Food und Agribusiness Seminars. Ederer studierte an der Sophia Universität in Tokio und an der Harvard Business School in Boston Business Administration. Er promovierte an der Universität Witten-Herdecke über die finanzielle Beziehung zwischen dem Staat und den Bürgern. Er war Händler bei der Deutschen Bank und danach Berater bei McKinsey. Seitdem hat Peer Ederer viele Unternehmungen gegründet und einige davon auch wieder beendet. Er wurde mehrfach ausgezeichnet, u. a. mit dem Wolfram-Engels-Preis. 1999 erschien sein Bestseller »Geschäftsbericht Deutschland AG«. Das Thema, zu dem er an verschiedenen Universitäten lehrt und forscht, ist die Dynamik des radikalen Unternehmenswachstums und wie Innovation dazu beiträgt.

Prof. Dr. Dr.
Bruno S. Frey
wurde 1941 in Basel geboren. Er studierte Wirtschaftswissenschaften in Basel und Cambridge (England). Seit 1977 ist er Professor für Wirtschaftswissenschaften an der Universität Zürich. Er ist Herausgeber der Zeitschrift *Kyklos*, Forschungsdirektor von CREMA (Centre for Research in Economics, Management and the Arts) und bekam Ehrendoktortitel von verschiedenen Universitäten. Er ist Fellow der Public Choice Society, Distinguished Fellow der Royal Society of Edinburgh (FRSE) und Distinguished Fellow des CESifo Research Network. Er ist Autor zahlloser Artikel in verschiedenen Fachjournalen, und von mittlerweile 20 Büchern, von denen manche bereits in neun Sprachen übersetzt wurden.

Dr. Stephen Gardiner
ist außerordentlicher Professor am Institut für Philosophie und im Programm zu Werten in der Gesellschaft an der Universität von Washington in Seattle. Er schrieb Arbeiten zur Ethik und zur polititischen Philosophie, mit speziellem Fokus auf zukünftige Generationen. Er ist Herausgeber des Bandes *Virtue Ethics: Old and New* (2005) und arbeitet zur Zeit an einem Buch über Ethik im Kontext des Klimawandels mit dem Titel *The Perfect Moral Storm.*

Dr. Axel Gosseries
hat einen Lehrstuhl für Wirtschafts- und Sozialethik an der katholischen Universität von Lovaine und St. Louis in Brüssel inne. Er ist Mitherausgeber der Zeitschrift Revue de philosophie économique. Die Schwerpunkte seiner Forschungen liegen u. a. in den Theorien zur intergenerationalen Gerechtigkeit.

Prof. Dr.
Edeltraud Günther
leitet seit 1996 den Lehrstuhl für Betriebliche Umweltökonomie an der TU Dresden. Sie studierte Betriebswirtschaftslehre an der Universität Augsburg und schloss daran ein Sprachstudium an der Université de Genève an. Nach ihrer Doktorabeit zum Thema „Ökologieorientiertes Controlling“ spezialisierte sie sich in der Forschung unter anderem auf die Bereiche Umweltleistungsmessung (auf Produkt- und Prozessebene) und umweltfreundliche Beschaffung. Unter ihrer Leitung führte die TU Dresden ein Umweltmanagement nach EG-Öko-Audit-Verordnung ein, das mittlerweile seit 2002 regelmäßig validiert wird. Seit 2005 ist sie Gastprofessorin an der University of Virginia.

Prof. Peter Häberle
einer der "ersten Verfassungsrechtler der Welt" (EL PAÍS), promovierte 1961 nach dem Studium der Rechtswissenschaften in Tübingen, Bonn, Monpellier, Freiburg über den "Wesensgehalt" der Grundrechte (3. Aufl. 1983). 1969 folgte die Habilitation über das "Öffentliche Interesse" bei K. Hesse (2. Aufl. 2006). Er wurde nach Marburg, dann nach Augsburg und Bayreuth berufen. Häberle entfaltet seit 1982 seinen verfassungsvergleichend-kulturwissenschaftlichen Ansatz. Fast 20 Jahre lehrte er als ständiger Gastprofessor für Rechtsphilosophie in St. Gallen. Sein Werk: 38 Bücher sowie 350 Aufsätze, Übersetzungen in 18 Sprachen. Er ist Ehrendoktor der Universitäten Thessaloniki, Granada, Lima, Brasilia und Lissabon sowie Großoffizier Italiens, Mitglied zahlreicher nationaler und internationaler Akademien (zuletzt Argentinien). 1998 mit dem Max-Planck-Forschungspreis ausgezeichnet, erhielt er später die Ehrenmedaillen der Verfassungsgerichte in Rom und Lima. 2004: eine spanische und eine deutsche Festschrift.

Dr. Ulrike Jureit
ist Historikerin und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Hamburger Institut für Sozialforschung. Nach dem Geschichts- und Theologiestudium in Münster/Westfalen, promovierte sie 1997 an der Universität Hamburg zu biographischen Erinnerungsmustern. Zwischen 2000 und 2004 leitete sie die Ausstellung "Verbrechen der Wehrmacht. Dimensionen des Vernichtungskrieges 1941-1945". Ihre im sozial- und kulturgeschichtlichen Feld angesiedelten Projekte befassen sich mit Erinnerungs- und Gedächtnisforschung, ebenso mit Fragen von politischer Territorialität und Vergemeinschaftung. Darüber hinaus gehört die Generationenforschung zu ihren Arbeitsschwerpunkten.

Prof. Dr. Martin Kohli
(1942 in der Schweiz geboren) ist Professor für Soziologie am *Europäischen Hochschulinstitut* (Fiesole/Florenz) und an der *Freien Universität Berlin* (seit 1977; seit Oktober 2007 a.D.). Er ist Mitglied der Berlin-Brandenburg und der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Von 1997 bis 1999 war er Präsident der European Sociological Association. Der Fokus seiner Forschungsarbeiten richtet sich auf Lebenslauf, Alters, Generations-, Arbeits-, Familien- und Wohlfahrtsstaatsoziologie. Gegenwärtig beschäftigt er sich im MacArthur Foundation Network mit der alternden Gesellschaft und in der Academic Group mit Fruchtbarkeit.

Jürgen Kopfmüller
ist politischer Ökonom und seit 2005 Vorsitzender der Vereinigung für Ökologische Ökonomie (VÖÖ). Außerdem ist er wissenschaftlicher Mitarbeiter im Institut für Technology Assessment and Systems Analysis (ITAS) am Forschungszentrum in Karlsruhe (Deutschland). Er studierte Volkswirtschaftslehre an der Universität Heidelberg und zwischen 1989 und 1991 war er wissenschaftlicher

Assistent im Institut für Energie- und Umweltforschung (IFEU) in Heidelberg. Er betreute bereits verschiedene Projekte und Publikationen zu den Themen Nachhaltige Entwicklung, Globaler Wandel, sozioökonomische Aspekte von Umweltproblemen und Umwelt-, Klima-, Energiepolitik. Er ist Mitglied in verschiedenen Projektbeiräten, beispielsweise PROSA (Product Sustainability Assessment).

R. Andreas Kraemer ist bereits über 20 Jahre im Bereich Nachhaltige Entwicklung, Umwelt-, Klima- und Energiepolitik tätig. Er ist seit der Gründung Geschäftsführer des Ecologic Instituts in Berlin. Im April 2008 wurde er Chairman des Ecologic Instituts in Washington DC - Ecologics neues Pendant in den Vereinigten Staaten sowie Geschäftsführer der ebenfalls neugegründeten Dependance in Wien. Seit 1993 lehrt R. Andreas Kraemer im Rahmen des Berlin-Programms "Europäische Integration und Umweltpolitik" als Visiting Assistant Professor der Duke University. Der Schwerpunkt seiner Arbeit liegt auf der Integration von Umweltbelangen in andere Politikbereiche. Von 1986 bis 1991 arbeitete Kraemer für eine Reihe von Politikinstituten, wie z.B. das Wissenschaftszentrum Berlin (WZB), das Institut für ökologische Wirtschaftsforschung (IÖW) und die Forschungsstelle für Umweltpolitik der Freien Universität Berlin (FFU). Von 1991 bis 1995 war er Senior Fellow am gemeinnützigen Institut für Europäische Umweltpolitik (IEUP).

Prof. Dr. Rolf Kreibich ist seit den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts in der Zukunftsforschung tätig und ist heute ein anerkannter Spezialist auf dem Feld. Nach einem Studium der Mathematik und Physik studierte er Soziologie und Wirtschaft und begann sich mit den zukünftigen Auswirkungen neuer technologischer Entwicklungen zu beschäftigen. Als ehemaliger Präsident der FU Berlin ist er heute Direktor und Geschäftsführer des Instituts für Zukunftsstudien und Technologiebewertung (ITZ), in Berlin sowie des Sekretariats für Zukunftsforschung in Dortmund. Er ist Mitglied des Weltzukunftsrates und mehrerer Komitees und Beratungsgremien in ganz Europa.

Nira Lamay-Rachlevsky
graduierte 1997 an der Hebrew University of

Jerusalem Law School. 2008 machte sie ihren Master of Law im Internationen Öffentlichen Recht an der Northwestern University Schoolof Law in Chicago. Sie ist Rechtsanwältin und seit 1998 Mitglied des Israelischen Gerichts. Lamay-Rachlevsky arbeitet für den Knesset als Rechtsberaterin zwei parlamentarischer Ausschüsse: dem Wissenschafts- und Technologieausschuss und dem Kinderrechtsausschuss. Von 2002 bis 2008 war sie stellvertretende Kommissarin für zukünftige Generationen im Knesset. Sie engagierte sich für die Gründung dieses Amtes und war insbesondere zuständig für nachhaltige Entwicklung, Wissenschaft und Technologie

Prof. Dr. Anton Leist ist seit 1992 Professor für Philosophie an der Universität Zürich. Er hat Philosophie, Soziologie und Germanistik in München und Frankfurt studiert, und war auch als wissenschaftlicher Assistent an der Freien Universität Berlin tätig. Gegenwärtig beschäftigt er sich schwerpunktmäßig mit den Themen Gerechtigkeit in der Arbeitsgesellschaft; Konsequenzen des Pragmatismus und Handlungstheorie. Seine Arbeitsgebiete umfassen Normative Ethik, Metaethik, Angewandte Ethik und Politische Philosophie. Er ist Autor des Buches „Ethik der Beziehungen" (2005) und arbeitet zur Zeit mit Peter Singer zusammen an der Herausgabe des Bandes „Coetzee and Philosophy", welcher 2009 erscheinen wird.

Prof. Dr. Christoph Lumer Geb.1956. Nach dem Studium der Philosophie, Soziologie und Geschichte an den Universitäten Münster, Bologna und Berlin (FU). habilitierte er 1993 in Philosophie. 1995 wurde er zum außerplanmäßigen Professor ernannt. 1999 bis 2001 war er Gastprofessor für Philosophie an der Universität Siena. 2001/2002 leitete er das Forschungsprojekt „Wie gut ist das Leben?" an der Universität Osnabrück. Seit 2002 ist er Professor für Moralphilosophie an der Universität Siena.
Seine Hauptarbeitsgebiete sind Allgemeine Ethik, Angewandte Ethik (insbesondere Umweltethik), Handlungstheorie, Theorie rationalen Handelns und Wünschbarkeitstheorie, Philosophische Anthropologie sowie Argumentationstheorie und Sprachphilosophie.

Prof. Dr. Kurt Lüscher studierte an den Universitäten Basel und Bern, wo er promovierte und habilitierte. In 1969/70 war er Gastdozent an der Universität von Nort Carolina (USA). Von 1971 – 2000 hatte er einen Lehrstuhl für Soziologie an der Universität Konstanz inne und leitete dort von 1989 bis zu seiner Emeritierung den Forschungsschwerpunkt „Gesellschaft und Familie". Er ist Mitglied des wissenschaftlichen Beirates des deutschen Bundesministeriums für Familie Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ) und Mitglied des Netzwerks Generationenbeziehungen der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften (SAGW). Seine aktuellen Arbeitsschwerpunkte sind die Analyse intergenerationaler Beziehungen, die Begründung von Generationenpolitik sowie interdisziplinäre Studien über "Ambivalenz". Kürzlich erschiene Publikationen können hier begutachtet und bezogen werden: www.kurtluescher.de.

Prof. Nandita Biswas Mellamphy lehrt am Centre for the Study of Theory & Criticism und ist Assistenzprofessorin an der Fakultät für Politikwissenschaften der University of Western Ontario. Sie lehrt europäische Ideengeschichte, politische Theorie (vor allem aus einer post-strukturalistischen und interdisziplinären Perspektive), Utopienforschung und Nietzsches politische Theorien. Sie forscht schwerpunktmäßig über das politische Denken von Nietzsche und den Zusammenhang von Umweltwissenschaften und politischer Theorie im Deutschland des späten 19. Jahrhunderts.

Prof. Dr. Lukas Meyer erwarb den Masterabschluss in Philosophie an der Washington University St. Louis, sowie ein Diplom in Politikwissenschaft an der Freien Universität Berlin und schließlich den Doktorabschluss von der Universität Oxford. Er lehrte u. a. an der Freien Universität Berlin und an der Universität Bremen. Dort habilitierte er sich zum Thema "Historische Gerechtigkeit". Nach einer Assistenzprofessur an der Universität Bern ist Meyer

seit März 2009 Professor für Praktische Philosophie an der Karl-Franzens University Graz. Des Weiteren ist er Mitglied des Ausschusses „Wirtschaftswissenschaften und Ethik“ des Vereins für Socialpolitik.

Prof. Dr.
Meinhard Miegel
wurde im Jahre 1939 in Wien geboren, studierte Philosophie, Soziologie und Rechtswissenschaften in Frankfurt am Main, Freiburg im Breisgau sowie Washington und promovierte 1969 im Fach Rechtswissenschaften. Nach einer vierjährigen Tätigkeit als Syndikusanwalt bei der Firma Henkel wurde er Mitarbeiter des damaligen Generalsekretärs der CDU Kurt Biedenkopf und war ab 1975 Leiter der Hauptabteilung Politik, Information und Dokumentation der Bundesgeschäftsstelle der CDU. Bis 2008 stand Miegel dem 1977 durch ihn und Kurt Biedenkopf gegründeten Think Tank "Institut für Wirtschaft und Gesellschaft" (IWG BONN) vor, bevor dieser durch ihn aufgelöst wurde. Seit Ende 2006 ist Miegel Vorstandsvorsitzender der neuen "Denkwerk Zukunft – Stiftung kulturelle Erneuerung", deren Aufgabe es ist, an der Entwicklung und Verbreitung einer verallgemeinerungs- und zukunftsfähigen Kultur in der westlichen Welt mitzuwirken.

Prof. Tim Mulgan
wurde in Otago und Oxford Universität ausgebildet, wo er seinen Doktor der Philosophie mit der Arbeit "Die Anforderungen des Konsequentialismus" (betreut von Derek Parfit) erwarb. Er ist zurzeit Professor für Moral und Politische Philosophie an der St. Andrews Universität, und Direktor des St. Andrews/Stirling Graduate Programm in Philosophie. Er hat drei Bücher verfasst: "The Demands of Consequentialism", OUP, 2001; "Future People", OUP, 2006; and "Understanding Utilitarianism", Acumen, 2007. Seine Forschungsinteressen sind Moralphilosophie, Politische Philosophie und Religionsphilosophie.

Prof. Dr. Hubertus Müller-Groeling
ist in Ostpreußen geboren und aufgewachsen (1929-45). Er erlangte sein Diplom auf dem Gebiet der Volkwirtschaftslehre an der Universität in Heidelberg und schrieb seine Doktorarbeit (Maximierung des sozialen Gesamtnutzens und Einkommensgleichheit) während seiner Zeit als Universitätsassistent am Institut für Sozial- und Wirtschaftspolitik in Saarbrücken. Von 1970 bis 1994 arbeitete er am Institut für Weltwirtschaft in Kiel, zunächst als Forscher zu internationalen Wirtschaftszyklen und Währungsproblemen, später als Abteilungsleiter und Schriftleiter der Zeitschrift "Weltwirtschaftliches Archiv" und der "Kieler Studien", schließlich als Vizepräsident des Instituts. Er war Mitglied im Kuratorium der Friedrich-Naumann-Stiftung (1974-87), Mitglied des Vorstandes (1987-2006) und Vorsitzender des Mitgliederkomitees. Er war außerdem Vorsitzender des beratenden Komitees der Herbert Giersch Stiftung (1990-2008).

Prof. Dr. Jan Narveson
B.A. (Chicago), Dr. (Harvard) ist emeritierter Ehrenprofessor der Philosophie an der University of Waterloo in Ontario, Kanada. Er ist Autor von über zweihundert Schriften in philosophischen Zeitschriften und Sammelbänden, schwerpunktmäßig in den Bereichen Moral und politische Theorie, sowie zahlreichen Bücher. u.a. „Morality and Utility" (1967), „The Libertarian Idea" (1989), „Moral Matters" (1993), „Respecting Persons in Theory and Practise" (2002) und „You and the State" (2008). Narveson ist Herausgeber von „Moral Issues" (1983), „For and Against the State" (1996) sowie „Liberalism: New Essays on Liberal Themes" (2000). 2007 wurde eine Festschrift mit Aufsätzen aus Narvesons Arbeit mit dem Titel „Liberty, Games and Contracts" veröffentlichst. Narveson war Mitglied zahlreicher editorial boards von philosophischen Zeitschriften. 1989 wurde zum „Fellow of the Royal Society of Canada" ernannt.

Prof. Dr.
Julian Nida-Rümelin
Julian Nida-Rümelin, geboren am 28. November 1954, entstammt einer Münchner Künstlerfamilie. Er studierte Philosophie, Physik, Mathematik und Politikwissenschaft, wurde in Philosophie bei dem Wissenschaftstheoretiker Wolfgang Stegmüller promoviert, war dann wissenschaftlicher Assistent in München und habilitierte sich dort 1989 an der philosophischen Fakultät. Nach einer Gastprofessur in den USA übernahm Nida-Rümelin zunächst (1991-1993) einen Lehrstuhl für Ethik in den BioWissenschaften an der Universität Tübingen und dann (1993-2003) einen Lehrstuhl für Philosophie an der Universität Göttingen. Zum Sommersemester 2004 wechselte er auf einen Lehrstuhl für politische Theorie und Philosophie an die Ludwig Maximilians Universität München.
In den Jahren 1998 bis 2000 war Nida-Rümelin Kulturreferent der LHS München und in den Jahren 2001 und 2002 als Kulturstaatsminister Mitglied der Bundesregierung.

Prof. Dr.
Bryan G. Norton
ist Professor am Technologischen Institut der „School of Public Policy“ in Georgia. Er ist Autor zahlreicher Bücher zum Thema Nachhaltigkeit, unter anderem “Why preserve Natural Variety?” (Princeton University Press, 1987), „Toward Unity Among Environmentalists" (Cambridge University Press, 2003) und “Sustainability: A Philosophy of Adaptive Ecosystem Management” (University of Chicago Press, 2005). Norton verfasste bereits Beiträge für diverse Fachzeitschriften und war Mitglied im Beratungskomitees des „US EPA Science Advisory Boards“ sowie des Verwaltungsrates der „Society for Conservation Biology“. Aktuelle Forschungsschwerpunkte sind insbesondere Probleme der Messbarkeit von Umweltproblemen und die Nachhaltigkeitstheorie. Norton war von 1994-2005 Vorstandsmitglied der NGO „Defenders of Wildlife“.

Prof. Dr. Konrad Ott
Jahrgang 1959, Studium der Philosophie vorwiegend in Frankfurt a. M. Promotion 1989 mit einer Arbeit über die Entstehung und Logik der historischen Wissenschaften. 1990 bis 1992 Lehrauftrag an der J.W.GoetheUniversität Frankfurt. 1991 bis 1993 PostDocStipendiat am Graduiertenkolleg des "Zentrums für Ethik in den Wissenschaften" an der EberhardKarlsUniversität Tübingen. 1993 bis 1994 Dozent zur Vertretung des Lehrstuhls "Ethik in den Biologischen Wissenschaften" der Fakultät für Biologie der Universität Tübingen. 1995 Habilitation an der Universität Leipzig mit einer Arbeit zur Grundlegung einer integrativen Wissenschaftsethik. Von 1994 bis 1998 Mitarbeiter am Forschungsprojekt "Technikfolgenabschätzung und Ethik" am Institut für Sozialethik der Universität Zürich. Seit 1997 Professor für Umweltethik an der ErnstMoritzArndtUniversität Greifswald.

Forschungsschwerpunkte: ethische und umweltethische Grundfragen, Diskursethik, Theorien und Konzepte nachhaltiger Entwicklung, Naturschutzbegründungen, Akzeptanzprobleme des Naturschutzes, Naturschutzgeschichte, Tierethik, ethische Aspekte des Klimawandels, "grüne" Gentechnik, Technikfolgenabschätzung.

Dr. Edward Page
ist Professor für Politische Theorie an der Warwick University (UK). Er studierte Politologie und Philosophie an den Universitäten von Sheffield und Essex, bevor er 1998 seine Doktorarbeit über Generationengerechtigkeit beendete (an der Warwick University). 2002 erhielt er ein zweijähriges Marie Curie Research Fellowship, um Forschungen über Klimaethik und Generationengerechtigkeit an der Lund durchführen zu können.

Dr. Ernest Partridge
forscht schwerpunktmäßig im Bereich Moralphilosophie und Umweltethik. Er lehrte u. a. an der Universität von Kalifornien und Colorado. Auf seiner Website „The Online Gladfly" veröffentlicht er regelmäßig Schriften zur Moralphilosophie und Umweltethik und ist Mitherausgeber der „Crisis Papers", eine Website, die progressive Artikel zu aktuellen politischen Themen veröffentlicht.

Prof. Dr. Dr. Franz-Josef Radermacher
ist Direktor des FAW/n (Forschungsinstitut für anwendungsorientierte Wissensverarbeitung/n) in Ulm und lehrt an der Ulmer Universitätsfakultät für Datenbanken / Künstliche Intelligenz. Im Jahr 1997 erhielt er den Wissenschaftspreis der Deutschen Gesellschaft für Mathematik, Ökonomie und Operations Research. 2005 war er Preisträger des Salzburger Preises für Zukünftige Forschung in Salzburg (Österreich). Im Jahr 2007 war er Preisträger des „Vision Award 2007" der Global Economic Network (for Global Marshall Plan Initiative). 2007 Preisträger des Karl-Werner-Kieffer Preises (Stiftung Ökologie und Landbau, SÖL). Rademacher ist Mitglied des German National Committee der UNESCO für die World Decade „Bildung für nachhaltige Entwicklung" (2005 – 2014). Mitglied des Club of Rome und vieler anderer nationaler und internationaler Beratungsausschüsse. Darüber hinaus ist er Präsident des Bundesverbandes für Wirtschaftsförderung und Außenwirtschaft (BWA).

PD Dr.
Stephan Schlothfeldt
vertritt zurzeit den Lehrstuhl für Praktische Philosophie an der Universität Leipzig. Er studierte Philosophie und Mathematik an der Universität Göttingen, promovierte 1988 an der Universität Düsseldorf zum ethischen Problem der Arbeitslosigkeit, war an der Humboldt-Universität Berlin an einem Forschungsprojekt zur sozialen Gerechtigkeit beschäftigt und anschließend wissenschaftlicher Assistent für Praktische Philosophie an der Universität Konstanz, an der er sich 2006 mit einer Arbeit über individuelle und gemeinsame Hilfspflichten habilitierte. Seine Hauptarbeitsgebiete sind Angewandte Ethik mit politischen Schwerpunkten, Grundlagen der Ethik, Sozialphilosophie und politische Philosophie.

Prof. Dr.
Uwe Schneidewind
Studierte von 1986 bis 1991 Betriebswirtschaftslehre an den Universitäten Köln und HEC, Paris. Nach dem Abschluss als Diplom-Kaufmann 1991 war er als Berater bei der strategischen Unternehmensberatung Roland Berger&Partner tätig. Von 1992 bis 1997 war er Wissenschaftlicher Assistent am Institut für Wirtschaft und Ökologie der Universität St. Gallen, dort promovierte er 1995 zum Dr. oec. Seit der Habilitation 1998 ist er Inhaber des Lehrstuhls für Produktionswirtschaft und Umwelt an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg sowie Wissenschaftlicher Koordinator des Studiengangs "Diplom-Ökonom mit ökologischem Schwerpunkt". Von 1997 bis 1999 war er Vorsitzender der VÖW.

Prof. Dr.
Wolfgang Seiler
Geboren 1940 in Remscheid. Nach dem Studium (Meteorologie und Luftchemie) und der Promotion in Mainz habilitierte er sich 1980 an der Eidgenössischen Technischen Hochschule in Zürich. Neben seiner dortigen Lehrtätigkeit von 1980 bis 1992 leitete er unter anderem von 1986 bis 2001 als Direktor das Frauenhofer-Institut für Atmosphärische Umweltforschung in Garmisch-Patenkirchen und ist seit 2002 Direktor des Instituts für meteorologie und Klimaforschung im Forschungszentrum Karlsruhe. Daneben war er Mitglied zahlreicher Kommission des 11. Deutschen Bundestages "Vorsorge zum Schutz der Erdatmosphäre" von 1987-1991, des wissenschaftlichen Beirats der Leipziger Messe "Zerratec" von 1992 bis 2002 und ist seit 2000 Mitglied des Sachverständigenkreises für Globale Umweltaspekte (GUA) des Bundesministeriums für Bildung und Forschung.

Prof.
Shlomo Giora Shoham
ist Juraprofessor und interdisziplinärer Dozent an der Universität von Tel Aviv. Er ist ein weltweit hoch angesehener Kriminologe, der über einhundert Bücher und mehr als tausend Aufsätze zu den Themengebieten Kriminologie, Philosophie, Religion, Psychologie und die menschliche Persönlichkeit veröffentlicht hat. Im Laufe der Zeit entwickelte Professor Shoham seine innovative Persönlichkeitstheorie, welche als neue Theorie die Persönlichkeitsentwicklung hoch geschätzt wird. Im Jahre 2003 erhielt Shoham den Israelischen Preis für Forschung im Bereich der Kriminologie. Er hat ebenfalls die bedeutendsten amerikanischen Kriminologie-Preise erhalten, den Sellin-Glück-Preis sowie den Emet-Preis. Shoham hat die Ehrenmedaille des französischen Premierministers erhalten; er hat auf der ganzen Welt Vorlesungen gehalten und hat längere Zeit in Oxford, Harvard und an der Sorbonne gelehrt.

Dr. Markus Stepanians
ist zurzeit der Teamleiter der Forschungsgruppe "Law & Technology" des Human Technology Centre (HumTec) am RWTH Aachen. Ab 1980 studierte er Philosophie, Literatur und Linguistik an der Universität Hamburg. Nach dem Abschluss seines M.A.s in Philosophie und dem Erhalten eines Doktorandenstipendiums, ging Stepanians für zwei Jahre als Gastforscher an die philosophische Fakultät der Harvard Universität (1991-1993). 1994 schloss er seine Doktorarbeit über Frege und Husserls Urteilstheorie ab. 1998 wurde er wissenschaftlicher Mitarbeiter des Lehrstuhls für praktische Philosophie bei der Universität Saarland, und erhielt sein venia legendi für Philosophie im Jahre 2005. In den Jahren 2006 und 2007 übernahm Stepanians Vertretungsprofessuren am Lehrstuhl für Praktische Philosophie bei der Universität Saarland und der RWTH Aachen, bevor er dauerhaft

den Lehrstuhl für Praktische Philosophie an der RWTH Aachen erhielt. Er ist regelmäßiger Gutachter für die Zeitschriften "Erkenntnis - An International Journal of Analytic Philosophy" und "Ethical Theory and Moral Practice - An International Forum".

Prof. Torbjörn Tännsjö ist Professor der Praktischen Philosophie an der "Stockholm University". Er beschäftigt sich insbesondere mit moralischer Philosophie, politischer Philosophie und Bioethik und hat in diesem Bereich zahlreiche Aufsätze und Bücher veröffentlicht. Zwei aktuelle Bücher sind "Global Democracy. The Case for a World Government" (Edinburgh: Edinburgh UP, 2008) und "Understanding Ethics" (Edinburgh: Edinburgh UP, 2002/2008).

Prof. Dr. Leslie Paul Thiele promovierte an der Princeton Universität. Seine Forschungsscherpunkte liegen u. a. in Umweltethik und Umweltpolitik und den Schnittstellen zwischen Politischer Philosophie, Psychologie und Kulturwissenschaften. Seine Arbeiten wurden von diversen Fachzeitschriften veröffentlicht, u. a. dem „American Political Science Review und „Political Theory".

Prof. Dr. Max M. Tilzer ist Professor Emeritus für Wasserökologie an der Universität Konstanz. Er studierte Biologie mit dem Schwerpunkt Ökologie an der Universität Wien. Nach Forschungsstellen in Innsbruck und bei der University of California, Davis wurde er Professor für Limnologie (Süßwasserökologie). Zunächst hatte er diese Position an der Technischen Universität Berlin inne. 1978 wechselte er schließlich an die Universität Konstanz, wo er ein integriertes Forschungsprojekt über das Ökosystem des Bodensees initiierte und leitete. Für fünf Jahre war er Wissenschaftlicher Leiter des Alfred-Wegener-Instituts für Polar- und Meeresforschung in Bremerhaven, und für vier Jahre war er Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats der Bundesregierung für Globale Umweltveränderung (WBGU). Er beschäftigt sich überwiegend mit vielfältigen umweltpolitischen Fragestellungen wie z.B. dem Bevölkerungswachstum, dem Süßwassermangel, dem Artensterben und dem Klimawandel.

Dr. Gotlind Ulshöfer ist Programmdirektorin für Ökonomie- und Wirtschaftsethik und Geschlechterfragen an der Evangelischen Akademie Arnoldshain. Sie lehrt Ethik an der Goethe Universität in Frankfurt am Main und ist postgraduierte Forscherin. Frau Ulshöfer hat einen Doktortitel in theologischer Ethik (Universität Heidelberg) und Doctoral Fellow am fakultätsübergreifenden Zentrum für Ethik in Geistes- und Naturwissenschaften an der Universität Tübingen. Sie studierte Ökonomie (bis 1998) und evangelische Theologie (bis 1994) an den Universitäten Tübingen und Heidelberg sowie an der Hebräischen Universität von Jerusalem. 1993 schloss sie ihren Master in Theologie am theologischen Seminar von Princeton ab. Sie ist ebenfalls ordinierte Pfarrerin. 2009 ist sie Bonhoeffer Forscherin am Union Theological Seminar in New York. Ihr Forschungsgebiet umfasst Ökonomie- und Wirtschaftsethik, Sozialethik, Gender Studies und öffentliche Theologie. Neueste Veröffentlichung: Corporate Social Responsibility auf dem Finanzmarkt. Nachhaltiges Investment – Politische Strategien – Ethische Grundlagen (2009 mit Gesine Bonnet).

Prof. Michael Wallack studierte am City College von New York und der Syracuse Universität. Seit 1970 ist er außerordentlicher Professor für Politikwissenschaft an der „Memorial University of Newfoundland". Seine wissenschaftlichen Schwerpunkte beinhalten die neuere demokratische Theorie, amerikanische Politik und Internationale Beziehungen. Zu Wallacks Publikationen zählen „Justice between generations: the limits of procedural justice" (2006) in: Handbook of Intergenerational Justice, J.Tremmel (Hg.); "From compellence to preemption: Kosovo and Iraq as US responses to contested hegemony" (2006), in: the transatlantic divided Foreign and Security policies in the Atlantic Alliance from Kosovo to Iraq, O. Croco und A. Verdun (Hg.); "The minimum irreversible harm principle: Green Inter – generational Liberalism" (2004), in: Liberal Democracy and Environmentalism: the end of environmentalism?, Marcel Wissenburg und Yoram Levy (Hg.).

Prof. Dr. Norbert Wenning ist Universitätsprofessor für Interkulturelle Bildung am Fachbereich Erziehungswissenschaften der Universität Koblenz-Landau, Campus Lan- dau. Er befasst sich u. a. mit Fragen des Umgangs von Gesellschaft und Bildungswesen mit Differenz. Einen Schwerpunkt bildet dabei das Verhältnis von Schule und Heterogenität. Publikationen der letzten Zeit befassen sich vor allem mit dem Umgang des Bildungswesens mit Gleichheit und Ungleichheit. Die jüngste Monographie thematisiert: „Schulpolitik für andere Ethnien in Deutschland. Zwischen Autonomie und Unterdrückung".

Prof. Dr. Burns Weston begann seine Laufbahn als an der Anwaltskanzlei Paul, Weiss, Rifkind, Wharton & Garrison und lehrte zuletzt an der Rechtsfakultät der Universität von Iowa. Er war Mitbegründer des Iowa Center for Human Rights der Universität von Iowa. Seit vier Jahren ist er Senior Human Rights Adviser ("Expert on Mission") bei UNICEF's Innocenti Research Centre in Florenz, Italien.

Prof. Dr. Marcel Wissenburg ist Professor der Politischen Theorie an der Radboud University Nijmegen und (von 2004-2009) Sokrates Professor der Humanistischen Philosophie an der Wageningen University. Neben Artikeln und Buchkapiteln, veröffentlichte er „Green Liberalism" (1998), „Imperfection and Impartiality" (1999) und „Political Pluralism and the State" (2008). Aktuell konzentriert sich seine Forschung auf politische und personelle Autonomie, die liberale Neugestaltung von Nachhaltigkeit und Natur sowie die liberale Diskussion um intergenerationelle Verpflichtungen.

Prof. Dr. Clark Wolf ist außerordentlicher Professor für Philosophie und Direktor des Bio-Ethikprogramms bei Iowa State University. Das Programm das er führt, publiziert "Bioethics in Brief ", eine vierteljährlich Publikation die mit Pädagoge und dem Volk über die aktuelle ethische Fragen beratet. Prof. Wolf ist 45 Jahre alt und hat 2 Kinder (9 und 12 Jahre alt). Er hofft, dass er vermeiden kann Schulden zu hinterlassen, die sie abzahlen müssten, seien sie finanzieller oder ökologischer Natur.

Redaktionsmitglieder

Patrick Wegner, 24 Jahre
Mein Name ist Patrick Wegner. Ich bin 24 Jahre alt und seit Dezember 2008 wissenschaftlicher Mitarbeiter der Stiftung für die Rechte zukünftiger Generationen (SRzG). Ich habe an der Justus-Liebig Universität in Gießen und an der University of Leicester in England Politikwissenschaften, Soziologie und öffentliches Recht studiert. Mein Magisterstudium habe ich im September 2008 abgeschlossen. Während meines Studiums absolvierte ich Praktika im Hessischen Landtag, im Deutschen Bundestag sowie im Europäischen Parlament. Im Rahmen dieser Praktika kam ich erstmals mit Fragen des demografischen Wandels, des Klimaschutzes und der Nachhaltigkeit in Berührung. In all diesen Gebieten ist die Generationengerechtigkeit eine Schlüsselanforderung, die erfüllt werden muss, um langfristig tragbare und gerechte Lösungen für die Zukunft zu entwickeln. Die Vielzahl der gesellschaftlichen Themenfelder und die Fülle interessanter Fragen reizten mich besonders. Mir ist es daher eine besondere Freude, dass ich die Gelegenheit erhalten habe, die Arbeit der SRzG in Zukunft mitzugestalten.

Hannah Taylor-Kensell, 22 Jahre
Ich bin 22 Jahre alt und habe kürzlich meinen Bachelor in Psychologie an der Swansea Universität in Wales abgeschlossen. Nach meinem Studienabschluss in diesem Sommer wollte ich neue Erfahrungen sammeln, andere Kulturen kennen lernen und mein Wissen über mein Studienfach hinaus erweitern. Während meiner Studienzeit habe ich mich intensiv in der Freiwilligenarbeit mit Menschen verschiedenen Alters, mit verschiedenen Fähigkeiten und aus verschiedenen sozioökonomischen und kulturellen Hintergründen engagiert. Ich habe mich entschieden mein europäisches Freiwilligenjahr bei der SRzG zu machen, da intergenerationale Gerechtigkeit mir sehr wichtig ist und eine der Hauptfragen meines Betätigungsbereiches ist.

Dan Sylvain, 24 Jahre
Ich bin Dan Sylvain, 24 Jahre alt, und ich habe Fremdsprachen (Spanisch, Englisch) studiert. Nach einer „licence LEA“ (vergleichbar mit einem „Bachelor“), die ich in Frankreich (meiner Heimat) gemacht habe, möchte ich Deutsch lernen und mir das Thema Generationengerechtigkeit erschließen. Deshalb habe ich die SRzG ausgewählt um für ein Jahr meinen Europäischen Freiwilligendienst zu machen. Hier habe ich viel neue und sehr interessante Leute getroffen.

Impressum

Herausgeber: Stiftung für die Rechte zukünftiger Generationen (Foundation for the Rights of Future Generations
Chefredaktion: Joerg Chet Tremmel
Gastredakteur: Lukas Meyer
Redaktion: Patrick Wegner, Hannah Taylor-Kensell, Dan Sylvain
Layout: Angela Schmidt, OblaDesign
Druck: LokayDruck, Königsberger Str. 3, 64354 Reinheim (www.lokay.de)

ISSN 1617-1799

Redaktionsanschrift:
Stiftung für die Rechte zukünftiger Generationen, Postfach 5115, 61422 Oberursel Deutschland
Tel.: +49(0)6171-982367
Fax: +49(0)6171-952566
Email: kontakt@srzg.de
Internetseite:
www.generationengerechtigkeit.de

Das Journal für Generationengerechtigkeit (JfGG) erscheint seit der Umstellung zum Jahreswechsel 2008/2009 regelmäßig in englischer und deutscher Sprache und publiziert Artikel nun erst, nachdem sie ein Peer-Review Verfahren durchlaufen haben. Das Editorial-Board setzt sich auch 50 internationalen Experten zusammen, die aus zehn verschiedenen Ländern stammen, und dabei neun Disziplinen repräsentieren. Das JfGG (ISSN 1617-1799) wird nicht nur von der Wissenschaftsgemeinde gelesen, sondern auch von Parlamentsmitgliedern, Entscheidungsträgern aus der Wirtschaft und Personen, die ein generelles Interesse an generationenübergreifender Gerechtigkeit besitzen. Die Internetausgabe ist kostenlos, das Jahresabo der gedruckten Ausgabe kostet 25 Euro. Die Kündigungsfrist beträgt drei Monate zum Jahresende. Mehr Informationen zum Abo finden Sie auf der letzten Seite. Die veröffentlichten Beiträge geben nicht unbedingt die Ansicht der Mitglieder der Organe der SRzG wieder. Bei korrekter Zitierweise und Übersendung eines Belegexemplars an die SRzG ist der Abdruck von Artikeln erlaubt. Alle weiteren Rechte vorbehalten.

Mitglied werden!

Einfach ausfüllen und in die Post oder an Fax-Nr. (0 61 71) 95 25 66

SRzG - Stiftung für die Rechte zukünftiger Generationen
Postfach 5115
61422 Oberursel

SRzG, Postfach 5115, 61422 Oberursel, PVSt., DPAG, Entgelt bezahlt, D 54906

Antrag auf Fördermitgliedschaft
Hiermit beantrage ich die Mitgliedschaft im Förderverein der „Stiftung für die Rechte zukünftiger Generationen".

Name _____ Vorname _____

Straße _____ PLZ/Stadt _____

Telefon _____ Fax _____

E-mail _____ Geburtsdatum _____

Mitgliedschaft in sonstigen Organisationen, v.a. Parteien _____

Beruf (Angabe freiwillig) _____

Ich interessiere mich besonders für (Mehrfachnennungen möglich):

- ☐ Theorie der Generationengerechtigkeit
- ☐ Generationengerechtigkeit in der Verfassung
- ☐ Ökologie
- ☐ Staatsverschuldung
- ☐ Rentenversicherung
- ☐ Arbeitswelt
- ☐ Bildung
- ☐ Kinder- und Jugendlichenrechte
- ☐ Unternehmen und Generationengerechtigkeit
- ☐ Demografie

Warum wollen Sie Mitglied des SRzG-FV werden? _____

_____

Wie haben Sie von der SRzG erfahren? _____

_____

Jedes Mitglied soll seinen Jahresbeitrag nach Leistungsfähigkeit selbst festsetzen, wobei allerdings für Unterdreißigjährige ein Mindestbeitrag von 25 Euro, und für Ältere von 50 Euro gilt. Bitte Einzugsermächtigung ausfüllen oder überweisen auf das Konto „SRzG, Kto.-Nr. 803955580, GLS Bank eG (BLZ 430 609 67)"

_____ _____
Ort und Datum Unterschrift

EINZUGSERMÄCHTIGUNG
Hiermit ermächtige ich die Stiftung für die Rechte zukünftiger Generationen (SRzG), meinen Förderbeitrag (Spende) in Höhe von _____€ jährlich bei Fälligkeit (im Dezember) zu Lasten meines/unseres (bei Gemeinschaftskonten) Kontos mittels Lastschrift bis auf Widerruf einzuziehen. Wenn mein/unser Konto die erforderliche Deckung nicht aufweist, besteht seitens der kontoführenden Bank keine Verpflichtung zur Einlösung.

Name _____ Vorname _____

Straße _____ PLZ/Ort _____

Konto-Nummer des Mitglieds _____ bei der (Name der Bank) _____

Bankleitzahl _____

_____ _____
Ort und Datum Unterschrift

Weitere Informationen unter Tel.: 06171/ 982367, www.srzg.de, e-mail: kontakt@srzg.de. Vielen Dank für Ihre Unterstützung!