



Jan Philipp Reemtsma

Über den Begriff "Handlungsspielräume"¹

Es gibt Situationen in denen es keinen Handlungsspielraum gibt. Gegen diese Meinung tritt Jan Philipp Reemtsma hier an. Reemtsma wählt Beispiele, die in der Ausstellung "Verbrechen der Wehrmacht" dokumentiert sind. Er zeigt, wie unterschiedlich Menschen auf Befehle reagieren können und welche Möglichkeiten das Völkerrecht, auch in der Zeit des 2. Weltkrieges, geboten hat. Die Entscheidung, welche Handlung gesetzt wurde, lag in vielen Fällen beim Einzelnen. Reemtsmas Schlusssatz: "Menschen ergreifen Optionen – so oder so."

Als wir darangingen, die Ausstellung "Verbrechen der Wehrmacht. Dimensionen des Vernichtungskrieges 1941 – 1944" zu konzipieren, wurde bald klar, daß es nicht darum gehen konnte, die erste Ausstellung über die Verbrechen der Wehrmacht von 1995 zu korrigieren und neu zu präsentieren. Abgesehen von der Frage, um die die Diskussion wohl nie abgeschlossen, aber natürlich irgendwann uninteressant sein wird, wie groß, hätte man sich für eine bloße Korrektur entschieden, der Veränderungsbedarf gewesen wäre, war klar, daß eine zweite Ausstellung nicht vor allem die Diskussion um die erste, sondern die um die Sache würde zu befördern haben – allerdings ohne sich um die Dokumentation der ersteren zu drücken. Die zweite Ausstellung folgte also einer ganz anderen Konzeption als die erste. Die erste hatte ein Bild des Vernichtungskrieges der deutschen Wehrmacht anhand dreier Kriegsschauplätze zu entwerfen gesucht. Die zweite geht von der Frage aus, was zur Zeit des Kriegsbeginns kriegs- und völkerrechtlicher Standard gewesen ist. Sie trägt damit einer während des Weges, den die erste Ausstellung genommen hatte, immer wieder vorgetragenen Frage Rechnung: ob nicht der Begriff des "Verbrechens", den beide Ausstellungen im Titel führen, retrospektiven Charakter habe, man also gleichsam von einer Position avancierter Moralität auf eine Zeit zurückschaue, in der ganz andere Verhaltensnormen gegolten hätten.

Die Ausstellung dokumentiert also, was damals Recht war, und was, weil seine Befolgung nicht erlaubt hätte, jenen Krieg zu führen, den die politische und militärische Führung plante, außer Kraft gesetzt wurde. Den Texten des internationalen Kriegs- und Völkerrechts sind die Dokumente der Kriegsplanung und jene Ausführungsbestimmungen, wie sie etwa in den "Richtlinien für die Truppe", im "Kommissarbefehl" und im "Kriegsgerichtsbarkeitserlaß" niedergelegt sind, gegenübergestellt. Diese Kombination erlaubt auch jene immer wieder diskutierte Dimension der Intentionalität des Vernichtungskrieges deutlich zu machen, ohne gleich zu suggerieren, daß alles, was sich vor Ort an den Kriegs- und Verbrechensschauplätzen abspielte, nun einfach die Umsetzung der vorgängigen Planung gewesen sei.

Diese irrtümliche Annahme behindert das Verstehen der Gewaltdynamik des Kriegs ebenso wie ihr Gegenteil. Weder war der Krieg nur bestimmt von dem, was man "Gewaltspirale" zu nennen gewohnt ist, d.h. einer wechselseitigen Brutalisierung zweier mit allen Mitteln kämpfender Gegner, noch war er, wie gesagt, eine Durchführung der Kriegsplanung ohne situative Dynamik vor Ort. Die Ausstellung führt von der Ebene der Kriegsplanung und vorsätzlichen Zerstörung gewaltbegrenzender Rechtsvorschriften, Gewohnheiten oder Traditionen, über Informationen zum Ausmaß und der Struktur unterschiedlicher Verbrechenstypen mit unterschiedlichem Charakter der Kooperation von Wehrmacht und anderen Organisationen, bis hin zu einzelnen Tatorten, an denen die jeweiligen allgemeinen wie die spezifischen Handlungsvoraussetzungen vor Ort zu den jeweiligen Ergebnissen führen, die die historische Rekonstruktion zutage fördert.

Sieht man vom Appendix über die Nachkriegsdebatte ab, verläßt man die Ausstellung durch einen Raum mit dem Titel "Handlungsspielräume". In diesem Raum werden acht Geschichten von Menschen erzählt, die sich in unterschiedlichen, aber auch in sehr ähnlichen Situationen auf verschiedene Weise verhalten haben. Dieser Raum zeigt, was der Titel ankündigt: Spielräume menschlichen Handelns, oder, anders gesagt, erzählt Geschichten von Menschen, die in unterschiedlicher Weise von ihrer Freiheit Gebrauch machen:

- Im Juni 1941 kommt es bei der Besetzung einer Stadt zu Morden und Plünderungen durch der Wehrmacht unterstellte Polizeikräfte, später geht die Polizei – ohne Befehl – zu systematischen Pogromen gegen die jüdische Bevölkerung über, Hunderte werden erschossen, 800 Menschen in einer Synagoge lebendig verbrannt. Als sich das Feuer ausbreitet und der Gefechtsstand der Division bedroht ist, schreitet die Wehrmacht ein und dämmt das Feuer, dem weitere 1000 Menschen zum Opfer fallen, ein. Der Kommandeur der betreffenden Division ordnet später an, daß Zivilpersonen künftig nur erschossen werden dürften, "wenn Widerstand geleistet wird". Einige Wochen später verleiht derselbe Kommandeur den Angehörigen des Polizeibataillons Auszeichnungen für ihren Einsatz in der Stadt.
- Im August 1941 erläßt die Ortskommandantur einer besetzten Stadt einen Aufruf an die jüdischen Bürger, sich registrieren zu lassen. Diese werden von der Feldpolizei gesammelt und von einer Einheit der Waffen-SS erschossen. Etwa 90 Kinder bleiben jedoch zurück. Sie werden eingesperrt und bewacht und dann von Wehrmachtssoldaten entdeckt. Es kommt zu einer Diskussion zwischen Wehrmachts- und SS-Offizieren über die Zukunft der Kinder, auf der, wenn auch nicht einstimmig, die Ermordung der Kinder beschlossen wird. Die Ausführung wird, um die Truppenmoral nicht zu untergraben, ukrainischer Miliz übertragen.
- Anfang Oktober 1941 erhalten drei Offiziere den Befehl, die jüdische Bevölkerung in ihren jeweiligen Quartiersorten – vornehmlich Frauen und Kinder – zu erschießen. Der eine führt den Befehl ohne zu zögern aus. Der zweite zögert, fragt noch einmal nach, und führt den Befehl schließlich aus. Der dritte führt den Befehl nicht aus. Auf Nachfrage lehnt er die Ausführung ab. Ihm geschieht nichts.
- Im Oktober 1941 wird ein Arzt mit den furchtbaren Zuständen in einem Kriegsgefangenenlager konfrontiert. Er verbessert die medizinische Versorgung, und es gelingt ihm auch, Lebensmittel herbeizuschaffen. Es gelingt ihm ebenfalls, in das in der Nähe liegende jüdische Ghetto Kleidung,

Medikamente und Lebensmittel zu schmuggeln. Als er von der bevorstehenden Räumung des Ghettos erfährt, warnt er die Bewohner durch einen Vertrauensmann. Einige können fliehen.

– Im Februar 1942 wird ein Wehrmachtsoffizier zum Tode verurteilt und hingerichtet. Warum, wissen wir nicht, die Akten sind verschollen. Vor seiner Verhaftung hatte er Juden versteckt, zur Flucht verholfen und aktiv ein illegales Hilfskomitee in einem Ghetto unterstützt.

– Im Juni 1942 läßt ein Leutnant der Geheimen Feldpolizei (der "Polizei der Wehrmacht") in einem Dorf drei Menschen erschießen, in einem anderen eine Frau mit zwei Kindern – einem dreijährigen und einem neugeborenen. In einem wegen dieser Morde durchgeführten Prozeß in den 60er Jahren gibt der Mörder an, keine diesbezüglichen Befehle erhalten zu haben. Die Ermordeten des einen Dorfs seien ihm als "deutschfeindlich" gemeldet worden, die Frau mit ihren Kindern habe sich "illegal" in dem Dorf aufgehalten. Er habe über die Erschießungen Bericht erstattet, und niemand habe "Anstoß genommen".

– Im Juli 1942 verzögert eine Wehrmachtseinheit mit Waffengewalt die Räumung eines Ghettos und rettet damit einigen hundert Juden, die für die Wehrmacht Zwangsarbeit leisten, das Leben. Bei der dann im August von SS- und Polizeieinheiten durchgeführten Räumung kommt es zu Massenerschießungen vor Ort. 10000 Menschen werden in das Vernichtungslager Belzec deportiert.

Solche Geschichten sind nicht darum in die Ausstellung aufgenommen worden, um ein moralisches "Merke!" an den Schluß zu setzen. Wie man sich verhalten *sollte* – ist ohnehin klar. Die Frage, unter welchen Umständen und Voraussetzungen welches menschliche Verhalten jedem zuzumuten und welches jedenfalls als verwerflich und schuldhaft angesehen werden kann und/oder muß, ist die, um die es geht – und in vielen Diskussionen um die Dokumentation der Verbrechen der Wehrmacht ging. In solchen Diskussionen wurde von manchen Teilnehmern ein Bild des Kriegs gezeichnet, das gewissermaßen fugenlos war: eines ohne Handlungsspielräume, ohne unterschiedliche Verhaltensoptionen. Gegenüber einem solchen Bild soll in der Ausstellung nur hinweisend argumentiert werden. Hier hat es einen gegeben, der meinte, so handeln, und hier einen, der meinte, ganz anders handeln zu sollen. Hier gab es einen, den menschliches Leid dazu brachte, es wenigstens zu mildern, und hier einen, dem es gleichgültig war oder ihn doch jedenfalls nicht zu einer Handlung motivierte. Mehr soll der Begriff "Handlungsspielräume" nicht besagen. Menschen handeln nicht gleichförmig. Auch Kriege sind Schauplätze, auf denen Menschen Entscheidungen treffen – äußerst belangvolle für sich selbst und für andere.

"Wie groß", hat mich ein Ausstellungsbesucher gefragt, "waren denn die Handlungsspielräume tatsächlich?" Eine Frage, die man mit ebenso viel Recht als absurd wie auf der Hand liegend bezeichnen kann. Auf der Hand liegend deshalb, weil das Thema der menschlichen Freiheit eines ist, das merkwürdige, manchmal verschrobene Fragen (und Antworten) nahezu herausfordert, oft Fragen, die uns ganz natürlich scheinen, obwohl die Antworten auf sie allesamt kontraintuitiv sind. Die denkende Menschheit zaust die Frage nach der Freiheit, seit sie zu denken gelernt hat, und wird von ihr gezaust.

Also: Wie ist es mit der Frage nach der tatsächlichen Größe von Handlungsspielräumen? Das, was ich an der Frage absurd genannt habe, liegt in der Unterstellung, man könne irgendwo nachsehen und –messen. Wie groß

sind *Ihre* Handlungsspielräume, meine Damen und Herren, ganz konkret: hier und jetzt? Zwar sitzen Sie alle auf Stühlen, hören zu, werden sich, so hoffe ich, während des ganzen Vortrags gesittet benehmen – aber Sie könnten alle auch anders. Sie könnten Ihre Nachbarn verprügeln, Sie könnten hinausgehen, sich etwas zu essen holen und hier ein Picknick machen, jemand von Ihnen könnte aufstehen und die Anwesenden auffordern, die Versammlung in einen Gottesdienst umzufunktionieren. Sie könnten Ihrer Nachbarin oder Ihrem Nachbarn einen Heiratsantrag machen und/oder auf alle möglichen, hier nicht näher zu erörternden Arten gegen Sitte und Anstand verstoßen. Sie könnten... Mit solchen Gedanken werden Sie etwa konfrontiert, wenn Sie Sartre lesen. Der möchte Ihnen nämlich beibringen, daß Sie all das und mehr tun *könnten*, wenn Sie *wollten*, und der Umstand, daß Sie das nicht tun, sondern lieber einem Vortrag über die Freiheit zuhören, nicht etwa ein Ausweis Ihrer Unfreiheit ist, sondern gerade Ihrer Freiheit: Sie haben sich dazu *entschieden*, auch wenn Ihnen das gar nicht bewußt ist, und Sartres Philosophie ist insofern eine pädagogische Bemühung um Sie, daß Sie das eine nicht vergessen: was immer Sie tun, Sie haben sich dazu entschieden, zur Freiheit sind Sie verurteilt, Sie können sie allenfalls vor sich selbst verleugnen.

Nehmen wir einmal an, Sie würden diese philosophische Position nicht angreifen wollen (Sie können das ja immer noch tun). Dann werden Sie sagen: Im Sinne dieser existentiellen Freiheit, der wir nicht entkommen können, sieht die Frage nach den tatsächlichen Handlungsspielräumen natürlich absurd aus. Aber doch nicht, wenn wir sie etwas anders verstehen. Auch Sartre hat ja eingeräumt, daß man eben oft nicht sieht, in welcher radikalen Weise man frei ist, und selbst gesagt, daß man dieses Verständnis von Freiheit nicht gut aushält – der von Kierkegaard sich herschreibende Begriff "Angst" ist ja genau auf den Zustand der Erkenntnis der Freiheit gemünzt.

Aber wir stoßen noch auf ein anderes Problem: Es ist für unser freies Handeln von entscheidender Bedeutung, daß unser mögliches Handeln nicht *sub specie* dieser radikalen Idee von Freiheit wahrgenommen wird. Um frei – soll hier heißen: nach eigenem Bestimmen und nicht instinktiv–reaktiv – handeln zu können, muß ich meine Umwelt beurteilen können, d.h. mein Handeln gemäß meiner Kenntnis der Welt und angenommener Wahrscheinlichkeiten einrichten. Dazu gehört aber die Unterstellung, daß meine Mitmenschen nicht in völlig unerwarteter Weise handeln. Wenn ich stets und an jedem Ort unterstellen müßte, daß meine Mitmenschen möglicherweise über mich herfallen oder sich auf völlig verrückte Art verhalten, wäre meine Handlungsfreiheit enorm eingeschränkt: Ich müßte dauernd auf der Hut sein. Ich könnte kaum je meine Handlungspotentiale ausschöpfen, sondern wäre, wenn mir Leben und Gesundheit wert sind, stets auf wenige Handlungsalternativen beschränkt. Kurz, unser soziales Zusammenleben basiert auf Vertrauen. Vertrauen darauf, daß Menschen nicht völlig beliebig – radikal frei – handeln, sondern wenigstens bis zu einem gewissen Grade voraussagbar. Dieser Gedanke stammt ursprünglich von David Hume, der ihn als Argument gegen die Vorstellung eines freien Willens wendete: es gebe ihn nicht, und zwar glücklicherweise nicht, denn gäbe es Willensfreiheit, ein Zusammenleben der Menschen wäre unmöglich.

Arthur Schopenhauer hat den Gedanken aufgegriffen und radikalisiert. Im Menschen gebe es stets widerstreitende Handlungsmotive. Welche nun den Ausschlag gäben, sei abhängig vom Charakter des jeweiligen Menschen. Das entspricht auch unserer Intuition, die paradoxerweise gerade Entscheidungen von besonderer Wichtigkeit und eben solche, bei denen wir großen Wert darauf legen, daß wir sie frei und unbeeinflusst treffen, mit dem Satz garnieren:

"Hier stehe ich, ich kann nicht anders." Soweit allerdings wie Schopenhauer würden wir doch nicht gehen, daß wir "die Begebenheiten, wie sie eintreten, mit eben den Augen betrachten, wie das Gedruckte, welches wir lesen, wohl wissend, daß es da stand, ehe wir es lasen".²

Wir würden nicht so weit gehen, weil wir meinen, daß ein in dieser Weise deterministisches Menschenbild auf andere Weise unser Zusammenleben unmöglich machen würde. Wenn wir moralisch urteilen wollen und wenn wir Institutionen haben wollen, die folgenreich die Handlungen von Menschen bewerten – Gerichte etwa –, müssen wir immer unterstellen, daß Menschen auch anders hätten handeln können als sie gehandelt haben.³ Bei Kant heißt das zugespitzt so (und mit wenig andern Worten könnte sich ein solcher Satz bei Jean–Paul Sartre finden): "Eine jede Handlung muß, wenn man den Vernunftsprung derselben sucht, so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie gerathen wäre. [---] [Sie kann] und muß immer als ein ursprünglicher Gebrauch seiner Willkür beurtheilt werden."⁴

Daß es plausible Gedankengänge gibt, die uns dazu führen, das menschliche Handeln als determiniert anzusehen, und ebenso plausible, die Freiheit nicht nur des Christenmenschen zu betonen, hat Kant dazu geführt, das Problem der Freiheit in der *Kritik der reinen Vernunft* als Antinomie darzustellen: Sowohl die Annahme einer nur durch Kausalität bestimmten Welt als auch das Gegenteil, die Annahme einer Welt, in der es außer der Kausalität auch unverursachtes Beginnen (=Freiheit) gebe, führe in einen Selbstwiderspruch. Anders, moderner formuliert: Wir können und müssen über das menschliche Handeln in zweierlei Hinsicht sprechen: hinsichtlich seiner Bedingtheit und hinsichtlich seiner Unbedingtheit, und damit könnten wir das Problem auf sich beruhen lassen – allein, wir können es eben nicht. Und zwar können wir es deshalb nicht, weil wir die beiden Redeweisen nicht voneinander getrennt halten können, sie stoßen immer wieder aufeinander und geraten miteinander in Widerspruch.

Wenn ich zum Beispiel die Bereitschaft so vieler Wehrmachtssoldaten, sich an Taten zu beteiligen, die wir moralisch verurteilen, *erklären* will, werde ich nach der Bedingtheit ihres Handelns fragen, also nach ideologischer Indoktrination, nach ihrem Verständnis von militärischem Gehorsam, nach der Rolle, die in ihrem Empfinden die Bindung durch einen Eid bedeutete und so weiter. Wenn ich sie nun als völlig Determinierte beschreibe, würde ich meine Ausgangsfrage, warum so viele sich moralisch falsch verhalten haben, gleichsam unterminieren. Will ich sie nicht umformulieren ("Warum haben sich damals so viele an anderen Verhaltensstandards orientiert als solchen, die wir heute zu verbindlichen erklären möchten?") und damit die Frage nach der Moral transformiere in die nach den Bedingungen, unter denen bestimmte Wertorientierungen aufkommen und handlungsleitend werden, so muß ich auch die historische Erklärung von Handlungen offenhalten für die Dimension der Freiheit – aber wie soll das geschehen? Die methodischen Schwierigkeiten, in die ich gerate, sind immens, denn es wäre ja ganz unsinnig, gleichsam zu quantifizieren: zu soundso viel Prozent ist menschliches Handeln determiniert, zu soundso viel Prozent ist es frei. So sieht es also doch so aus, als stießen hier zwei unvereinbare Beschreibungssprachen aufeinander und wir könnten daran nichts ändern und müssen mit den Kollisionen und Widersprüchen leben.

Im Ausstellungsraum "Handlungsspielräume" wird auch die Geschichte zweier Deserteure erzählt. Sie haben sich aus unterschiedlichen Gründen zur Desertion entschlossen. Warum haben sie sich dazu entschlossen und andere

nicht? Was sie vom Krieg berichten, haben andere auch erlebt und haben diese Konsequenz nicht gezogen. Vor ein paar Jahren hat Hartmut von Hentig in einem TV-Interview über seine Soldatenzeit gesprochen und dabei gesagt, er sei nicht desertiert, und wäre wohl auch nicht desertiert, wenn er sich die Frage gestellt hätte, ob er die Truppe verlassen sollte oder nicht. Er hätte das Gefühl gehabt, seine Kameraden im Stich zu lassen. Aber nicht das sei das Interessante, sondern daß er sich die Frage gar nicht gestellt habe. Das gebe ihm nachträglich zu denken.

Auch hier haben wir jemanden, der sich nicht vor Augen geführt hat, wie frei er ist. Aber ist er es tatsächlich, wenn ihm die Möglichkeit der Desertion gar nicht einfällt, wenn er jemand ist, oder doch zu jener Zeit jemand war, dem dergleichen nicht einfiel? Kann man sagen, er habe sich anders entscheiden können, wenn er jemand war, dem nicht hat einfallen können, daß er sich hätte anders verhalten können? Kommt man nicht zu dem Punkt zu sagen: *Du hättest (damals) ein anderer sein müssen, als du gewesen bist?* Ich glaube, daß man – sehr vorsichtig – die Frage wird mit Ja beantworten müssen und damit sich einer der befremdlichsten Positionen Schopenhauers annähern, der Ansicht nämlich, man sei zwar für sein Handeln nicht verantwortlich, sehr wohl aber für den das Handeln determinierenden Charakter. Diese Ansicht ist auf den ersten Blick gänzlich kontraintuitiv und künstlich. Lassen Sie mich einen zweiten tun – und dies nach einem Umweg.

Ich möchte mit der Frage danach anfangen, was eigentlich die Neurobiologie zu unserem Problem sagt. Gerhard Roth stellt in seinem Buch *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert* folgende Überlegung an: Untersuchungen hätten bestätigt, wovon Menschenkenntnis seit jeher ausgehe, daß nämlich "dieselben Menschen in ungefähr denselben Situationen ungefähr dasselbe tun". Nun sei dies "kein starkes Argument gegen die Existenz von Willensfreiheit, denn man könnte argumentieren, daß die Person im einen wie im anderen Fall dieselben 'guten Gründe' hatte; es ist ja nach Kant ein Zeichen von Willensfreiheit, aus 'guten Gründen' zu handeln, nicht aber aus Ursachen. Anders sieht dies aus, wenn wir uns an die Gründe früheren Handelns nicht mehr erinnern und dennoch mehr oder weniger dasselbe tun. Dies ist zum Beispiel der Fall, wenn wir einen Text mit vielen schwierigen Argumenten verloren zu haben glauben und uns auch nicht mehr an seinen Inhalt erinnern. Wir schreiben ihn neu, finden aber per Zufall den verloren geglaubten Text wieder. Wir stellen dann peinlich berührt fest, daß die beiden Texte sich meist sehr ähneln. Dies könnte ein Beweis dafür sein, daß auch in uns ähnliche Anstöße zu ähnlichen Gedankengängen führen, ohne daß wir uns dessen bewußt sind."⁵ Gewiß – nur: mir ist so etwas ebenfalls schon passiert, aber ich war durchaus nicht peinlich berührt, sondern erleichtert, daß ich augenscheinlich einigermaßen konsistent zu denken fähig war. Man könnte auch sagen: daß ein konsistentes Ich am Werke war und nicht ein eingebauter Zufallsgenerator. Sich Willensfreiheit so vorstellen zu wollen, daß der menschliche Geist sich wie ein Zufallsgenerator verhält, wäre absurd. Freies Handeln ist eben kein zufälliges Handeln.

Ebenso darf man freies nicht mit bewußtem Handeln verwechseln. Freud soll einmal einem Schüler, der plante, nach England zu emigrieren, und sich eine umfangliche Pro- und Contra-Liste erarbeitet hatte, gesagt haben, diese Entscheidung sei zu wichtig, um sie allein dem Bewußtsein zu überlassen. Etwas nicht allein dem Bewußtsein zu überlassen bedeutet ja nicht, auf chaotische Weise zu Entscheidungen zu kommen. So wird jeder, der über längere Zeit ein großes intellektuelles Arbeitspensum einigermaßen erfolgreich bewältigt, wissen, daß er, wenn er bei der Niederschrift eines Aufsatzes nicht

weiterkommt, die Sache getrost auf sich beruhen lassen kann, denn er wird nach einigen Tagen, während derer er sich mit anderen Problemen beschäftigt hat, plötzlich – "wie aus heiterem Himmel" – wissen, wie es weitergehen muß. Das Gehirn ist fähig, nicht nur im Bereich der Emotionen oder Wahrnehmungen zu arbeiten, ohne daß diese Tätigkeit ihren Ausdruck im Bewußtsein findet, sondern kann ebenso unbewußt über abstrakte Probleme nachdenken und zu Lösungen kommen, die nicht weniger "meine" Gedanken sind, wie die, an deren Zustandekommen ich mich meine erinnern zu können.⁶

Wenn Menschen Entscheidungen treffen, treffen sie diese nicht als eine Tabula rasa, sondern auf Grund der Erfahrungen, die sie gemacht haben. Man verstehe den Ausdruck "auf Grund der Erfahrungen" nicht im Sinne bewußten Überlegens. Die meisten Handlungen, die wir begehen, begehen wir scheinbar spontan, jedenfalls ohne viel Grübeleien. Auch in Diskussionen sprechen wir, ohne den Satz vorher vorzuformulieren – wir verfertigen, wie Kleist es genannt hat, die Gedanken beim Reden. Und das Ergebnis ist eben nicht darum bereits ein zusammenhangloses Stottern, genausowenig wie Bewegungen, die auszuführen wir uns nicht bewußt vorgenommen haben, zu bizarrem Gehampel werden. Und wieder: wir würden weder das zusammenhanglose Stottern noch das bizarre Gehampel als Ausdruck menschlicher Freiheit werten.

Das menschliche Gehirn ist in der Lage, Erfahrungen zu speichern und zu unbewußten Bewertungskatalogen zusammenzustellen. Der physische Ort dieser "Kataloge" ist bekannt, es handelt sich um das limbische System, also das Randgebiet zwischen Großhirn und Gehirnstamm: "Wenn immer es um die Frage geht, was wir als nächstes tun sollen, dann greift das limbische System auf seine Erfahrungen zurück, die im emotionalen, deklarativen und prozeduralen Gedächtnis⁷ gespeichert sind. Diese treten dann als Wünsche, Absichten, Wissensstücke, Handlungsanweisungen und Fertigkeiten in unserem Bewußtsein auf; wir führen sie als bewußtes Ich aus [...].⁸ Ein Sonderfall tritt ein, wenn in neuen, komplexen Situationen das limbische System nur wenig oder gar keine Vorgaben macht. Dann tritt das 'Spiel der Gedankenkräfte' auf den Plan. Wir überlegen hin und her, wägen Argumente ab, bedenken die Konsequenzen möglichen Tuns usw. Ob und in welchem Maße aber das, was diese Gedankenspiele zum Ergebnis haben, in die Tat umgesetzt wird, entscheidet nicht das kognitive, sondern das limbische System. Das kognitive System ist wie ein Beraterstab, der in schwierigen Situationen herangezogen wird, in denen der Routineverstand nicht mehr ausreicht. Die Entscheidungsinstanz hört sich diese Ratschläge an, entscheidet aber eigenständig darüber, was in die Tat umzusetzen ist."⁹

Dieser aus den gespeicherten Erfahrungen gebildete Beurteilungskatalog repräsentiert unsere Biographie: das, was uns widerfahren ist, und das, was wir daraus gemacht haben, uns selbst. Und jede Handlung komplettiert unsere Biographie und fügt dem, was wir sind, ein Stück hinzu. Wir setzen uns fort *und* erfinden uns neu, und darin besteht kein Widerspruch. Wir können die Kantische Freiheitsantinomie in die nunmehr nur noch scheinbare Opposition Schopenhauer/Sartre übersetzen. Nach Schopenhauer enthüllt sich der Charakter ("an dem, was wir thun, erkennen wir, was wir sind"¹⁰), nach Sartre entwirft er sich im Handeln und transzendiert, was er bisher war. Tatsächlich tut er stets beides: Er entscheidet demgemäß, was er bisher ist (und enthüllt es dem Beobachter), und fügt sich und die Welt neu zusammen: ein Ineins von Notwendigkeit und Freiheit. Und so ist es denn doch gar nicht so merkwürdig, daß Schopenhauer und Sartre – trotz der Unterschiedlichkeit ihrer philosophischen Systeme – in dem Gedanken konvergieren, daß der Mensch

verantwortlich ist für das, was er *ist*. Das "Werk unserer Freiheit", so Schopenhauer, hätten wir "im ganzen Seyn und Wesen (*existentia et essentia*) des Menschen selbst zu suchen, welches gedacht werden muß als seine freie That."¹¹ Bei Sartre heißt es: "Der Mensch ist nichts anderes als das, wozu er sich macht. [---] [D]er Mensch wird zuerst das sein, was er zu sein entworfen haben wird. Nicht, was er sein will. Denn was wir gewöhnlich unter wollen verstehen ist eine bewußte Entscheidung, die bei den meisten von uns erst später gefällt wird, von demjenigen, zu dem sie sich selbst gemacht haben. [---] Der Mensch [ist] für das, was er ist, verantwortlich."¹²

Darum zielt Moral immer auf den ganzen Menschen, und daraus resultiert das, was Niklas Luhmann ihre "polemogene Funktion" nennt. Moralische Kritik richtet sich eben nicht nur auf das, was einer tut oder getan hat, sondern auf den Menschen, der die Tat begangen hat. Das heißt nicht, daß der moralische Tadel die ganze Person verwirft, aber man kann den gravierenden Unterschied zwischen der Kritik an einer technisch mißlungenen und einer moralisch falschen Handlung nicht leugnen. Wenn ich wegen der falschen Handhabung einer Maschine getadelt werde, so mag ich mich vielleicht schämen, daß ich so tolpatschig bin, aber ich werde keine Schuldgefühle empfinden. Die Kritik bleibt auf die Handlung und ihre mangelhafte Ausübung beschränkt. Wenn ich aber versäumt habe zu üben und durch die fehlerhafte Handhabung Menschen gefährde, werde ich moralisch kritisiert, und die Kritik richtet sich nicht nur auf die einzelne Handlung, sondern auf mich als Person: als Person, die zu faul war zu üben, die sich über die möglichen Folgen der Handlung keine Gedanken gemacht hat, vielleicht als Person, für die Menschenleben keinen genügend hohen Wert darstellen. Nicht meine Handlung allein, ich selbst stehe in Frage. Und wenn ich auf die moralische Kritik antworte – indem ich sie akzeptiere oder indem ich sie zurückweise, indem ich aber auf jeden Fall mein "Gewissen sprechen" lasse –, gebe ich Auskunft über mich als Person.

Luhmann interpretiert das Gewissen als eine Funktion im Dienste der Identitätsbildung. Die Möglichkeiten, die ein Mensch hat, sich zur Welt zu verhalten, sind weit größer als die Fähigkeit, sie (alle auf einmal) zu realisieren. Ich kann ein Schurke sein, ein Heiliger, ein Feigling, ein Held – aber nicht alles auf einmal. Der Mensch wählt bestimmte Optionen und schlägt andere aus und bildet so eine Persönlichkeit aus, d.h. er wird zu einer selektierenden Struktur, die typischerweise so und nicht anders handelt. Der Mensch braucht Kontrollinstanzen, mit denen es ihm gelingt, eine konstante Persönlichkeit zu sein und zu bleiben, "und eine solche Kontrollinstanz [...] ist das Gewissen [...]. Jedes sichtbare und in diesem Sinne äußere Verhalten des Menschen [...] sagt etwas darüber aus, was der Mensch *ist*. Er stellt sich, ob er will oder nicht, in seinem Verhalten dar und legt sich damit fest, da die Zeit sein Verhalten unwiderruflich [...] in die Vergangenheit entrückt. Will er sich als identische Persönlichkeit darstellen, muß er die Kontrolle über sein Erscheinen behalten. Das ist nur möglich, wenn er sich durch innere Vorgänge, die dem Einblick entzogen sind, objektiviert. Wie George Herbert Mead gezeigt hat, stützt er sich bei dieser Reflexion auf die Tatsache, daß andere ihn objektivieren und daß er deren Einstellung übernehmen kann.¹³ [...] Da seine Situationen und Verhaltensprobleme recht komplex sind, muß er seine Persönlichkeit verinnerlichen, seine persönlichen Werte abstrahieren, seine Selbstdarstellungsgeschichte erinnern können. Je weiter er auf diesem Wege der Persönlichkeitsbildung kommt, desto weiter kann er seine Selbstdarstellung spannen, desto komplexer kann seine Lebenswelt sein. Nie aber braucht er die Komplexität der ganzen Welt in seinem Innern widerzuspiegeln. Die Funktion der Persönlichkeit liegt mithin auf dem Gebiet der Reduktion der unzähligen Potentialitäten des Ich zu einer kohärenten,

individuellen Selbstdarstellung."¹⁴ Dem dient, wie gesagt, das Gewissen. – Genau so versteht auch die Alltagsintuition dessen Rolle, wenn man sagt, man müsse doch noch morgens in den Spiegel sehen können: um zu prüfen, ob man noch derselbe oder was aus einem geworden sei. Das Gewissen stellt die in die Zukunft gerichtete Frage, was aus mir werden soll, und blickt in die Vergangenheit auf das, was aus mir geworden ist – "im Gewissen stellt man das eigene Sein zur Entscheidung".¹⁵ "Nach der Tat [...] [zwingt] das Gewissen [...] zur Identifikation mit der Vergangenheit, zu der Erkenntnis, daß ich auch jetzt noch und für immer einer bin, der so handeln konnte. Das Gewissen fordert mich dann auf, in den Trümmern meiner Existenz die verbleibenden Möglichkeiten neu zu ordnen."¹⁶

Das menschliche Handeln ist also bedingt und unbedingt. Jeder handelt auf der Basis dessen, was er bis zu diesem Zeitpunkt geworden ist, und handelnd fügt er etwas Neues zu seiner Biographie hinzu und wird etwas, das er bis zu diesem Zeitpunkt noch nicht war. Das menschliche Handeln ist unfrei nur in dem Sinne, als es uns nicht freisteht, so zu handeln, als wären wir nicht wir-selbst. Das menschliche Handeln ist frei, insofern wir einen philosophisch ebenso wie empirisch gut begründeten Begriff von unserer Autonomie haben. Gegen diese Idee von Freiheit als Autonomie aber wird gern unsere Beeinflußbarkeit durch äußere Umstände – Erziehung, Indoktrination etc. – ins Feld geführt. Diese kann und soll natürlich nicht geleugnet werden – wohl aber muß man eine Vorstellung bestreiten, die gern mit diesem Einwand einhergeht, die Vorstellung, wir seien solchen Einflüssen ausgesetzt wie das Wachs dem Siegelring. Es gibt wenige Situationen, wo eine solche Vorstellung der Wahrheit nahekommt – George Orwell beschreibt sie am Schluß von *1984*. Diesseits solcher Extreme aber gibt es im Grunde keine Einflüsse, sondern nur Angebote, die angenommen werden oder nicht. Denk- oder Gefühlsangebote – dies oder das für wahr zu halten, dies zu lieben und jenes zu hassen – werden, wenn sie angenommen sind, zu potentiellen Handlungsmotiven. In dem, was einer annimmt an Denk- und Gefühlsangeboten, zeigt er, was für ein Handelnder er in Zukunft sein will. Einem Agitator folgen, eine Weltanschauung teilen, einem Glauben beitreten oder von ihm abfallen – all das sind keine passiven Hinnahmen, sondern autonome Akte, in denen wir zeigen, wer wir sind, wer wir sein wollen und ankündigen, wer wir sein werden.

Auch bei dem, was wir "Einflüsse" nennen, kann uns der Mensch als autonom Handelnder nicht aus dem Blick geraten – und er bleibt uns als ganze Person vor Augen. Wenn jemand eine problematische Handlung damit rechtfertigt, daß er aus den-und-den Motiven so gehandelt habe, so gibt er darüber Auskunft, welche Prioritäten er gesetzt hat. Und der Satz: "Du hättest (damals) ein anderer sein müssen, als du gewesen bist", heißt dann: unsere Kritik wird nicht dadurch gegenstandslos, daß du darauf hinweist, daß du damals eben andere Prioritäten gesetzt hast, sondern genau darauf kommt es an: daß du diese Prioritäten gesetzt hast und keine anderen. Es gibt keine Möglichkeit zur kritischen Bewertung eigenen vergangenen Handelns, als die Kritik der Motive des eigenen Handelns, der Kritik der Art und Weise, in der ich einmal Prioritäten gesetzt habe – und das ist die Kritik der Person, die ich zum Zeitpunkt der Handlung gewesen bin, siehe oben: "im Gewissen stellt man das eigene Sein zur Entscheidung".

Niklas Luhmann – um mit diesem Zitat wieder auf ihn zurückzukommen – läßt es natürlich nicht mit diesem philosophisch-anthropologischen Blick auf den einzelnen sein Bewenden haben, sondern fragt nach der Rolle, die das Gewissen in einer modernen – funktional differenzierten – Gesellschaft haben

wird bzw. kann, und er warnt damit vor einer allzu emphatischen, gar pathetischen Rede von Gewissen und Moral. "Die Verfügung über sich selbst nach Maßgabe des Gewissens stößt im sozialen System an zwei prinzipielle Schranken. Die eine besteht in den Folgen solchen Handelns; die andere in den Bedingungen oder Gelegenheiten dazu. Und beide gewinnen [...] im Zuge des Fortschreitens der sozialen Differenzierung wachsende Bedeutung."¹⁷

Ich fasse Luhmanns Gedankengang, der für die Frage nach den Handlungsspielräumen – auch im Kriege – von Bedeutung ist, zusammen. In modernen Gesellschaften ist Handeln in bestimmte Rollenzusammenhänge eingebunden, so daß Gewissensprobleme nur innerhalb solcher Rollenzusammenhänge auftreten. Sie haben es zwar mit dem konkreten ganzen Menschen zu tun, betreffen aber nur das Handeln in der bestimmten Rolle, die er gerade einnimmt. Einerseits hat jede Rolle gewisse innere Normen, die die Gewissensentscheidung beeinflussen. "Wer sich im Gewissen das Töten anderer Menschen verbietet, der wäre im Krieg ein unzuverlässiger Kamerad."¹⁸ Dann können Gewissensentscheidungen innerhalb eines Rollenzusammenhangs Auswirkungen auf einen anderen haben, mit dem sie eigentlich nichts zu tun haben. Riskiere ich, gegen eine Managemententscheidung protestierend, meinen Job, riskiere ich möglicherweise die Existenzsicherheit meiner Familie.

Die Ausdifferenzierung einer Gesellschaft ist der Weg, in dem sie immer mehr Komplexität bewältigen kann, ohne zu kollabieren. Gesellschaftliche Subsysteme können und müssen ihre eigene Entwicklungslogik ausbilden, um neue – selbstgenerierte – Problembereiche bewältigen zu können, und ihre funktionelle Trennung von anderen Subsystemen hat den guten Sinn, Krisen im einen nicht auf alle durchschlagen zu lassen. Der einzelne Mensch übernimmt diese Differenzierung dadurch, daß er in unterschiedlichen Rollen tätig ist – und steht immer auch quer dazu, weil er eine eigene Identität – und darum ein Gewissen – besitzt.¹⁹ Hier muß es also zu Kompromißbildungen kommen. Die eine ist die Vervielfältigung von sozialen Angeboten, eine so oder so beschaffene Persönlichkeit mit der sozialen Welt zusammenzufügen. Wenn ich dort nicht sein will, kann ich woanders hingehen: man kann "vor Gewissensfragen in nicht belastende Alternativen ausweichen".²⁰ Ich kann gleichzeitig ein Leben führen, in dem Gewissensentscheidungen kaum eine relevante Rolle spielen, und trotzdem die ganze Gesellschaft normativ unter Feuer nehmen. "Man kann in einem vordergründigen Sinne nach seinem Gewissen leben, ohne es je zu beanspruchen und ohne in seinem Verhalten bis an die Grenze gehen zu müssen, an der man sich selbst unerträglich wird."²¹

Eine andere Art, diese Schranke zu gestalten, ist für unsere Fragestellung interessanter. Sie besteht, so Luhmanns Formulierung, in "Institutionen, die es dem Einzelnen erlauben, Aspekte seines Verhaltens, die er nicht wählen kann, als 'unpersönlich' darzustellen. Sie werden ihm nicht auf sein Wesen angerechnet, verpflichten seine künftige Selbstdarstellung nicht. Sie werden der Gewissensprüfung keineswegs entzogen; denn das Gewissen erfaßt alles Verhalten ohne Ausnahme. Aber sie drängen sich nicht zum Gewissen vor, zumindest wird es sozial nicht zugemutet, das Gewissen mit ihnen zu befassen." Und Luhmann fährt fort: "Daraus wird auch verständlich, daß so viele Nationalsozialisten nicht dazu kamen, ihr Gewissen zu beteiligen, und heute die hilflosesten Opfer des Nationalsozialismus sind, weil sie mit etwas identifiziert bleiben, was sie als Eigenes nicht wollen können."²² Der Superlativ bleibt mir unerklärlich, das Problem ist aber mit seiner Kritik nicht abzuwehren, und es ist ja mit Raul Hilbergs Rekonstruktion der bürokratischen Organisation der Judenvernichtung ebenso gegeben wie mit den

Verteidigungsreden Eichmanns. Hannah Arendts Fazit am Schluß von *Eichmann in Jerusalem*, Gehorsam sei eine Kategorie aus der Kinderstube, im Erwachsenenalter sei hier von politischer Unterstützung zu reden, läßt sich auch darauf übertragen: es fällt in meine Verantwortung, ob ich die sozial gegebene Chance ergreife, mein Gewissen nicht weiter ins Spiel zu bringen. Aber damit ist der Fall nicht erledigt. Arendt nimmt mit diesem Argument den Standpunkt des Gewissens ein, repräsentiert also eine soziale Umwelt, die von den einzelnen etwas verlangt, was zuvor von ihnen nicht verlangt worden ist. Das heißt nicht: zu Unrecht. Aber es mag verständlich sein, warum der einzelne, der vom Standpunkt des Gewissens aus schuldig geworden ist, sowas als unfair empfindet. Der Wehrmachtsveteran könnte sich von jenem Gedicht Goethes aus dem *Wilhelm Meister* gemeint fühlen, daß dort, wo es steht, so seltsam rätselhaft klingt, in unserem Kontext aber eine wenig rätselhafte und krude Wahrheit auszusprechen scheint:

Ihr führt ins Leben uns hinein, / Ihr laßt den Armen schuldig
werden, / Dann überlaßt ihr ihn der Pein; / Denn alle Schuld
rächt sich auf Erden.

Was Luhmann beschreibt, ist eine Spannung in modernen Gesellschaften, die nicht von der Hand zu weisen ist. Das Konzept der Individualität, der eigenen Biographie ist oft nicht leicht übereinzubringen mit den Flexibilitätsanforderungen, die moderne Gesellschaften stellen. Wenn wir diese Spannung als eine bis zu einem gewissen Grade agonale verstehen, kann das Gewissen als Instanz der Identitätsbildung daher auch verstanden werden als Instrument in dieser Auseinandersetzung. Individualität und Moral stehen quer zu den Rollenanforderungen, und sie sind für die Erhaltung gewisser Verhaltensstandards zuständig, die für das normative Innenfutter der unterschiedlichen sozialen Rollen belanglos sind. Mit Habermas formuliert: Als Individuen handeln wir im Medium der von allen geteilten Lebenswelt die Verhaltensstandards aus, die für uns alle gelten sollen, ganz gleich, wie sehr wir in die Anforderungen irgendeiner sozialen Rolle eingebunden sind.

Man wird ferner feststellen können, daß die Binnenmoralen der sozialen Subsysteme mit dem korrespondieren, was auch außerhalb des Funktionssystems im Kurs steht.²³ Ich will dies nicht allgemein ausführen, sondern nur am Beispiel des Soldatenstandes bzw. in anderer Theoriesprache dem Funktionssystem "Militär". Der Kriegerkaste der ständisch gegliederten Gesellschaft folgen die von Kriegsunternehmern betriebenen Heerhaufen vor allem des 17. Jahrhunderts, kleine, beinahe komplette Sozialverbände auf dem Marsch, bewaffnete Männer, begleitet von Knechten, Händlern, Frauen in unterschiedlichen Funktionen und Kindern, sich parasitär von der umgebenden Gesellschaft ernährend. Sie führten zu einer weiträumigen Verwüstung vor allem des Deutschen Reiches zwischen 1618 und 1648. Was folgte, war eine vollständige Umstellung des Militärwesens: Kasernierung, Uniformierung, strenge Hierarchisierung, klare Befehlsketten – und der Versuch, die Kriege auf das Schlachtfeld zu begrenzen. Man kann das beschreiben als die Herausbildung des Subsystems Militär, das sich gegenüber anderen Sub-Systemen abgrenzt durch eine eigene Funktionalitätslogik, besondere normative Ausstattung und so weiter. Man kann diese Veränderungen aber auch – nicht unbedingt konkurrierend – als den Versuch beschreiben, die nach den Krisen des 16. und 17. Jahrhunderts veränderten Gewalttoleranzen mit der Weiterexistenz des Militärs in einen Zustand des Kompromisses zu bringen. Es kommt parallel zur Herausbildung eines Kriegs- und Völkerrechts – was ja nichts weiter heißt, als daß der Versuch unternommen wird, die Gewalt im Krieg zu begrenzen. Diese rechtlichen Regelungen integrieren bis zu einem

gewissen Grade traditionelle Selbstbindungen ("Ehrenkodex").

Diese zunehmend schärfer gefaßte²⁴ Unterscheidung zwischen legitimer und illegitimer Gewalt im Kriege ist einer der Gründe, warum moderne Gesellschaften, die sich bis weit ins 20. Jahrhundert hinein auf dem Wege in eine gewaltarme Zukunft sahen, dieses Selbstbild aufrechterhalten und sich gleichzeitig als kriegführende bejahen konnten. Empfindlich reagiert ein Teil der Öffentlichkeit dann, wenn die gewaltbegrenzenden Regeln gebrochen werden. Die Heftigkeit, mit der solcher Kritik – etwa auf das My-Lai-Massaker bezogen – begegnet wird, zeigt, daß hier mehr diskutiert wird als das Verhalten von ein paar Soldaten im Kriege: Immer steht unsere Gesellschaft, man könnte sagen unsere Kultur selbst im Mittelpunkt der Diskussion. Es ist eben nicht so, daß Soldaten, die ihrer speziellen Rolle gerecht werden, plötzlich in einem anderen, zivilen Kontext moralisch diskreditiert werden. Wer Kriegsverbrechen – die eigenen, nicht die der anderen – thematisiert, fragt danach, ob das Bild, das wir uns von uns selbst, von unserer Kultur machen, noch stimmt, und wer dafür verantwortlich ist, daß wir es möglicherweise ändern müssen. Sartres Frage, mit der er seine Polemik gegen den Gebrauch der Folter durch das französische Militär in Algerien einleitete, war die, ob "wir", die Franzosen, noch dieselben seien, die wir waren, als unsere Freiheitskämpfer in den Kellern der Gestapo gefoltert wurden.

Die vergangenheitspolitischen Aufregungen, die die Öffentlichkeit in den Nachfolgestaaten des Deutschen Reichs seit über einem halben Jahrhundert immer wieder prägen, sind im Grunde die immer neu aufgeworfene Frage, ob sie tatsächlich und überall einen radikalen Bruch mit dem Nationalsozialismus vollzogen haben. Die Frage nach den Verbrechen der Wehrmacht wird nicht gestellt, *um* noch lebende Veteranen dieses Kriegs an den Pranger zu stellen, sondern ist eine Selbstbefragung: Akzeptieren wir diese historische Wahrheit, *auch wenn* sich noch lebende Veteranen dieses Kriegs an den Pranger gestellt fühlen? In dieser Auseinandersetzung spielt die Vorstellung vorhandener oder nichtvorhandener Handlungsspielräume eine wichtige Rolle, und darum geht es dabei nicht nur um Dinge wie Kriegsplanung und Verantwortlichkeit von politischer und militärischer Führung, sondern immer wieder auch um das – reale oder imaginierte – Verhalten des einzelnen.

Es geht um das Verständnis dessen, was eine Befehlskette ist, was ein Befehl ist, welche Kenntnis der einzelne von Recht und Tradition hatte. Obwohl, wie zu Anfang dieses Vortrags ausgeführt, die Frage nach den Handlungsspielräumen keine empirische ist in dem Sinne, daß man irgendwo nachsehen oder –forschen könnte, wie groß Handlungsspielräume denn nun seien, so gehört doch die Kenntnis der Empirie dazu, die Frage nach den Handlungsoptionen, die ein normatives Urteil vorbereitet, kompetent stellen zu können. Das tatsächliche Verhalten von Menschen reicht vom Verbrecher bis zum Helden. Den Helden bewundern wir, aber wir verlangen von niemandem, ein Held zu sein. Umgekehrt verlangen wir von jedem, daß er kein Verbrecher werde. Mit der Frage nach den Handlungsspielräumen sondieren wir das Terrain dessen, was der Fall gewesen ist, um uns kasuistisch derjenigen nach dem *noch erträglichen und noch zumutbaren* Verhalten zu nähern. Wir werden in dem Raum "Handlungsspielräume" mit menschlichen Handlungen konfrontiert, die unsere uneingeschränkte Bewunderung verdienen, die Beispielcharakter haben *sollten*, die aber gleichwohl nicht das Maß sind, unterhalb dessen alles andere Verhalten moralisch verworfen werden müßte, und Handlungen, die ohne jede Einschränkung böse genannt werden müssen.

Die Diskussion darüber, welches Verhalten zu diesen Extremen gerechnet wird und wie das Verhalten zwischen diesen Extremen bewertet werden soll, ist eine Diskussion darüber, wer wir sind und wer wir sein wollen – und können. Von diesem Verständnis aus können wir erkennen, daß die Planung des Vernichtungskriegs nicht bloß die Planung eines Kriegs ohne Präzedenz in der Moderne gewesen ist, sondern, weil er dies war, auch der – teilweise explizit formulierte – Versuch einer kulturellen Transformation nicht allein des Militärs. Das Ziel von Erlassen wie dem über die Kriegsgerichtsbarkeit, Reichenaus und Hoths Anweisungen das "Verhalten der Truppe" betreffend, Keitels Zurückweisung der Denkschrift von Moltkes über das zu erwartende Schicksal der sowjetischen Kriegsgefangenen zeigen die deutliche Intention, einen Kämpfer zu bilden, der durch das gültige Recht nicht mehr beschränkt ist und die traditionellen Grenzen militärischer Gewalt nicht mehr beachtet. Um dies zu erreichen, berief man sich nicht auf militärische Notwendigkeit, sondern auf die Erfüllung einer weltanschaulichen Aufgabe. Man setzte nicht mehr nur auf Gehorsam, sondern auf Motivation. Das Militär sollte nicht mehr als ein von der übrigen Gesellschaft abgegrenzter Bereich sein, sondern der bewaffnete Arm der kämpfenden Volksgemeinschaft. Das herkömmliche Zusammenwirken von Geboten, Verboten und Erlaubnissen wurde auf dramatische Weise zum Erlaubten hin verschoben, und ob etwas als die Erfüllung eines weltanschaulichen Auftrags oder als scheußliche Entgleisung angesehen wurde, sollte vom Motiv des einzelnen abhängig gemacht werden. Das Erschlagen eines Zivilisten war verboten, wenn es aus Blutdurst, zu begrüßen, wenn es aus Haß oder Verachtung geschah.

Wohlgemerkt, ich spreche über das Transformations*programm*, das aus den Befehlen und Erlassen der Kriegsvorbereitung und ersten Kriegswochen deutlich wird. Wir wissen, daß es nicht bruchlos um- bzw. durchgesetzt wurde. Reichenau selber beklagt dies, was darauf schließen läßt, daß Recht und Tradition in den Köpfen vieler Soldaten durchaus präsent waren. Die Resultate – die Ausstellung zeigt das – waren unterschiedlich. Es gab Truppenteile, deren Führung versuchte, im Rahmen des traditionell Gebotenen und Verbotenen zu operieren, es gab andere, die ihr Verhalten den neuen barbarischen Idealen annäherten. Es liegt eine unheimliche Konsequenz darin, daß dies wohl weitgehend optional blieb, d.h. nicht nur abhängig von den Befehlen der jeweiligen Offiziere, sondern auch von der Bereitschaft der einzelnen Soldaten, zu folgen oder nicht, denn sosehr wir von der äußerst konsequenten und harten Verfolgung von Desertion, Feigheit, Befehlsverweigerung, was herkömmliche Kriegshandlungen angeht, wissen, so wenig haben wir von einer entsprechenden Verfolgung der Verweigerung von Befehlen, die nach traditionellen Maßstäben verbrecherisch genannt werden mußten, gehört. Es ist, soviel ich weiß, kein Fall dokumentiert, wo jemand, der einen verbrecherischen Befehl verweigert hätte, mit dem Tode bestraft worden wäre, viele Fälle jedoch, wo eine solche Weigerung ohne jede Sanktion blieb. Es scheint so zu sein, daß der Vernichtungskrieg der Wehrmacht im Osten ein Krieg gewesen ist, in dem der Einzelne mehr Verhaltensoptionen gehabt hat, als dies in herkömmlichen Kriegen der Fall gewesen ist – und vermutlich war dies auch sehr vielen Soldaten bewußt, denn anders läßt sich die Fülle der Geschichten von nicht ausgeführten oder nicht weitergegebenen Befehlen nicht erklären. Daß trotzdem geschehen ist, was die Ausstellung dokumentiert, zeigt, daß Menschen die Optionen ergreifen, die sie haben – so oder so.

¹ Vortrag im Rahmen des Begleitprogramms der Ausstellung "Verbrechen der Wehrmacht. Dimensionen des Vernichtungskrieges 1941–1944", München, 7. November 2002.

²

Arthur Schopenhauer, *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, in: Ders., *Werke*, Zürich 1977, Bd. 6, S. 101.

- ³ Der Vollständigkeit halber sollte erwähnt werden, daß Schopenhauer dieser Ansicht nicht war. Für ihn hatte Strafe als Bemühung um Abschreckung einen Sinn: ihre Drohung verändere die Motivlage. Zweitens gebe es kein spezifisches Fairneßproblem. Auch derjenige, der nicht anders hatte handeln können, als er gehandelt hat, wird von der Strafe nicht unverdientermaßen heimgesucht: Es "könnte ihm nur dann Unrecht geschehn, wenn sein moralischer Charakter nicht sein eigenes Werk, seine intelligible That, sondern das Werk eines andern wäre. Das selbe Verhältnis der That zu ihrer Folge findet Statt, wenn die Folgen eines lasterhaften Thuns nicht nach menschlichen, sondern nach Natur-Gesetzen eintreten, z.B. wenn liederliche Ausschweifungen schreckliche Krankheiten herbeiführen, oder auch wenn er beim Versuch eines Einbruchs, durch einen Zufall, verunglückt, z.B. in dem Schweinestall, in den er bei Nacht einbricht, um dessen gewöhnlichen Bewohner abzuführen, statt seiner einen Bären, dessen Führer am Abend in diesem Wirtshause eingekehrt ist, vorfindet, welcher ihm mit offenen Armen entgegenkommt." (Ebd., S. 142) Diese Formulierung ist allerdings mit unserer modernen Auffassung von Strafe im Rechtsstaat nicht übereinzubringen. Wir bestehen auf Explizitheit und Formalisierung, weil jeder wissen muß, was ihn im Falle seines so oder so Handelns erwartet. Hinter Schopenhauers Ansicht von der Strafe steckt natürlich letztlich seine Vorstellung, daß man zwar für seine Handlungen nicht verantwortlich sei, sehr wohl aber für den Charakter, der das Handeln determiniert. Auf diese, scheinbar vollständig kontraintuitive Ansicht wird weiter unten noch zurückzukommen sein.
- ⁴ Immanuel Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. I, 6, Berlin 1907, S. 41.
- ⁵ Gerhard Roth, *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, Frankfurt am Main 2001, S. 436.
- ⁶ Was im Grunde auch eine Täuschung ist. Man sieht ja einen Gedanken nie kommen, sondern er ist plötzlich da. Woran man sich tatsächlich erinnert, ist, daß man auf bereits bekannten Überlegungen so lange herumkauft, bis eben plötzlich ein neuer Gedanke da ist.
- ⁷ Deklaratives G: autobiographisches, kontextunabhängiges Fakten- sowie Bekanntheitsgedächtnis – Prozedurales G: Fertigkeiten kognitiver und praktischer Art, spezifische Lernfähigkeiten selbständiger und unselbständiger Art – Emotionelles G: Verbindungen dieser Gedächtnisinhalte mit Lust- und Unlustereinerungen.
- ⁸ Der Satz geht so weiter: "[...] so als ob wir damit unseren eigenen Vorstellungen folgten." Das scheint mir mißverständlich formuliert. Die Formulierung resultiert aus Roths Identifizierung von Willensfreiheit mit der Möglichkeit, völlig willkürlich bzw. chaotisch zu handeln. Warum aber sollte Willensfreiheit die Möglichkeit bedeuten, so zu handeln, als wäre ich nicht ich? Schopenhauer formuliert das so: "Betrachtet man sein (=des Menschen) Thun objective, also von außen; so erkennt man apodiktisch, daß es, wie das Wirken jedes Naturwesens, dem Kausalitätsgesetze in seiner ganzen Strenge unterworfen seyn muß: subjective hingegen fühlt Jeder, daß er stets nur thut, was er will. Dies besagt aber bloß, daß sein Wirken die reine Aeüßerung seines selbsteigenen Wesens ist:" (a.a.O., S.139) – Das wiederum entspricht Roths Fazit: "Worum es letztlich geht, ist die Autonomie menschlichen Handelns, nicht Willensfreiheit. Autonomie ist die Fähigkeit unseres ganzen Wesens [...] innengeleitet [...] zu handeln. Gerade dies würde durch eine Willensfreiheit [...] verhindert."
- ⁹ Gerhard Roth, a.a.O., S. 448.
- ¹⁰ Arthur Schopenhauer, a.a.O., S.138.
- ¹¹ Ebd., S. 137.
- ¹² Jean-Paul Sartre, *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, in: Ders., *Philosophische Schriften I*, 4, Reinbek 1994, S. 121.
- ¹³ Vgl. auch Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns Bd. 2*, Frankfurt am Main 1999, S. 147ff., und Hannah Arendt, *Über den Zusammenhang von Denken und Moral*, in: Dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, München 1994, S. 128ff.
- ¹⁴ Niklas Luhmann, *Die Gewissensfreiheit und das Gewissen*, in: Ders., *Ausdifferenzierungen des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie*, Frankfurt am Main 1999, S. 334.
- ¹⁵ Ebd., S. 340.
- ¹⁶

Ebd., S. 337. "Wird die gewissenswidrige Handlung (oder Unterlassung) zum unwiderruflichen Bestandteil der Persönlichkeit – sei es, daß sie geschehen ist, sei es, daß sie einen als Zukunft ohne Alternative anblickt –, dann bleibt der eigene Tod als andere Möglichkeit offen. Gewissen kann nur haben, wer sich selbst töten kann. Die Wahl des Todes befreit in jedem Falle. Man kann die Faktizität des Todes benutzen, um einer gewissenswidrigen Handlung auszuweichen. Man kann auch den Symbolwert des Todes benutzen, um die eigene Vergangenheit radikal zu diskreditieren und sie als eigene Vergangenheit aufzuheben. Die Möglichkeit, den eigenen Tod zu wählen, macht schließlich den Menschen in einem radikalen Sinne von seiner Umwelt unabhängig und auch insofern frei. Sie ist Bedingung dafür, daß all sein Handeln und Unterlassen ihm zugerechnet werden kann, ihn identifiziert. Vor dem Gewissen gibt es keine Entschuldigungen." (S. 340) – Vgl. die entsprechenden Überlegungen Jean-Paul Sartres in *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Anthropologie*, in: Ders., *Philosophische Schriften I*, 3, Reinbek 1994, S. 950ff.

¹⁷ Niklas Luhmann, a.a.O. S. 341.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Vgl. Jürgen Habermas, a.a.O., S. 229ff. Zum Problem von moderner Gefährdung traditioneller Identität und den Folgen fürs Gewissen: Jan Philipp Reemtsma, *Mehr als ein Champion. Über den Stil des Boxers Muhammad Ali*, Reinbek 1997, S. 120ff.

²⁰ Niklas Luhmann, a.a.O., S. 345.

²¹ Ebd.

²² Ebd., S. 346.

²³ Vgl. Jan Philipp Reemtsma, *Ethik nach Todorov und Luhmann*, in: Ders., *"Wie hätte ich mich verhalten?" und andere nicht nur deutsche Fragen*, München 2001.

²⁴ Die Unterscheidung selbst ist natürlich nicht modern. Kriege sind selten rechtsfreie Räume.

Published 2003–01–24

Original in German

Contribution by Mittelweg 36

© Mittelweg 36

© Eurozine