



Etienne François

Internationale Gerechtigkeit und institutionelle Verantwortung: Eine europäische Geschichte der *longue durée*

In: Nida-Rümelin, Julian / Daniels, Detlef von / Wloka, Nicole (Hrsg.): Internationale Gerechtigkeit und institutionelle Verantwortung. – ISBN: 978-3-11-061586-9. - Berlin: De Gruyter, 2019. S. 139-151

(Forschungsberichte / Interdisziplinäre Arbeitsgruppen, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften ; 41)

Persistent Identifier: urn:nbn:de:kobv:b4-opus4-31548

Die vorliegende Datei wird Ihnen von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften unter einer Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (cc by-nc-sa 4.0) Licence zur Verfügung gestellt.



Etienne François

Internationale Gerechtigkeit und institutionelle Verantwortung: Eine europäische Geschichte der *longue durée*

Wer sich ohne tiefer darüber nachzudenken mit der Frage der internationalen Gerechtigkeit und institutionellen Verantwortung befasst, neigt automatisch dazu, darin eine genuin zeitgenössische Thematik zu sehen, die mit der Intensivierung und Beschleunigung der Globalisierung, der Zunahme der internationalen Migrationsbewegungen, der Bedeutung der transnationalen Institutionen oder auch der Tragfähigkeit der oft umstrittenen internationalen Strafgerichtshöfe zusammenhängt. Dass es sich dabei in der Tat um höchst aktuelle Fragen handelt, steht außer Zweifel. Soll das aber bedeuten, dass man es hiermit mit einer Problematik zu tun hat, deren Aktualität sich auf die letzten Jahrzehnte beschränkt und die so zeitgenössisch ist, dass sie sich entweder nur aus der Perspektive der aufklärungsbedingten Moderne oder sogar aus der der näheren Gegenwart verstehen lässt?

Eine solche Perspektive ließe sich rechtfertigen, wenn man es in der Tat dabei mit Begriffen, Institutionen und Fragestellungen zu tun hätte, die ihren Ursprung in einer kurzfristigen Vergangenheit hätten. Sollte dies der Fall sein, so würde es bedeuten, dass Gerechtigkeit und Verantwortung, Internationalität und Institutionalität erst seit kurzem existierten. Kaum aber beginnt man, einen solchen Satz zu formulieren, merkt man sofort, dass dies keineswegs der Fall sein kann: Gerechtigkeit und Verantwortung, Internationalität und Institutionalität sind Realitäten, die seit sehr langer Zeit bestehen, in Europa wie auch in anderen Erdteilen.

Möchte man besser verstehen, auf welchen Grundlagen die heutigen Überlegungen, Debatten und Maßnahmen beruhen, die mit der Problematik der internationalen Gerechtigkeit und der institutionellen Verantwortung zusammenhängen, so gibt es keine andere Wahl, als sich mit dem historischen Ursprung und der *longue durée* Geschichte der internationalen Gerechtigkeit und institutionellen Verantwortung auseinanderzusetzen. Da sich meine Kenntnisse auf Europa beschränken, will ich das hier mit Hilfe von einigen Bemerkungen und Beispielen aus der europäischen Geschichte versuchen.

1 Zurück zu den Wiegen Europas

Unter den „Wiegen Europas“, um einen Ausdruck zu übernehmen, den Thomas Serrier und ich in unserem Sammelband „Europa – notre histoire“ verwendet haben, nehmen drei Elemente einen zentralen Platz ein: das Christentum, das Recht und die Nationen (François/ Serrier 2017). Deswegen möchte ich zuerst auf diese drei „Wiegen“ zurückgehen.

Europa ist der Kontinent, der am längsten und tiefsten durch das Christentum geprägt wurde: In der inneren wie auch in der äußeren Wahrnehmung sind Europa und die Christenheit von Beginn an bis mindestens zum 17. Jahrhundert identisch und austauschbar gewesen. Daher empfiehlt es sich, mit der christlichen Definition der Gerechtigkeit anzufangen, einer Definition, für welche die Gerechtigkeit Gottes alles beinhaltet, was wahr, rein und gerecht im Sinne Gottes ist (François 2017, S. 333–349). Im Alten wie im Neuen Testament spielt in der Tat die Gerechtigkeit Gottes eine zentrale Rolle. Gott ist nämlich nicht nur die Verkörperung der absoluten Gerechtigkeit, sondern auch der Schöpfer der Menschheit, der ihr durch Abraham, Moses und die Propheten und später noch deutlicher durch seinen Sohn Jesus mitgeteilt hat, was die göttliche Gerechtigkeit ist und wie man ihr folgen soll. Er ist darüber hinaus dank der Selbstopferung Christi der Erlöser, der – wie Luther es anderthalb Jahrtausende nach Jesu Leben kraftvoll verkündete – die Menschen durch seine Gnade von der Last der (Erb)Sünde befreit hat und retten wird; er ist schließlich der allmächtige Richter, der am Ende der Welt alle Menschen richten wird. Das Spezifische am Christentum liegt allerdings auch darin, dass die Gerechtigkeit Gottes schon im Alten Testament und viel mehr noch im Neuen Testament nicht zu trennen ist von seiner Barmherzigkeit, einer Barmherzigkeit, die so großzügig ist, dass sie sich durch Gnade und Vergebung ausdrückt und von allen Menschen erwartet wird: „Richtet nicht, dann werdet auch ihr nicht gerichtet werden! Verurteilt nicht, dann werdet auch ihr nicht verurteilt werden! Erlasset einander die Schuld, dann wird auch euch die Schuld erlassen werden“, so soll Jesus seinen Jüngern nach dem Lukas-Evangelium gesagt haben (Lk. 6, 37), während alle Christen in dem von Jesus selber gelehrteten Gebet Gott bitten, dass „er uns unsere Schuld vergibt, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern“. Dass es sich dabei um eine außergewöhnliche Herausforderung handelt, sieht man im Übrigen daran, dass sie später, auch in der Kirche, nicht selten als eine Art Utopie verstanden wurde, der man sich, wenn überhaupt, nur in einem zwischenpersönlichen, aber nicht in einem gesellschaftlichen bzw. politischen Kontext annähern kann – im Unterschied zu den zwei Jahrtausende später formulierten Überlegungen von Jacques Derrida und Paul Ricoeur (Derrida 2012, Ricoeur 2000).

Zugleich gilt es, auf die aus dem juristischen Erbe römischen und überwiegend säkularen Ursprungs hervorgehende Definition der Gerechtigkeit zurückzukehren. Für diese als universell geltende Definition entspricht die weltliche Gerechtigkeit all dem, was wahr, rein und gerecht im Sinne der Menschheit ist. Es handelt sich dabei um eine Definition, die sich die mittelalterliche Christenheit sehr früh angeeignet hat, die in Anlehnung an den *Codex Justinianus* (529–534) wie auch an die christliche Definition der göttlichen Gerechtigkeit ihre ersten Formulierungen im 12. und 13. Jahrhundert fand, die in der gleichen Art und Weise wie die christliche Definition der Gerechtigkeit und in Ergänzung zu ihr die Weiterentwicklung der menschlichen Gerechtigkeit als universellen Wert entscheidend und langfristig geprägt hat, und die dadurch zu einem *jus publicum universale* geworden ist (Stolleis 2017, S. 367–382, Brague 1993, 2012).

Die dritte Voraussetzung für ein besseres Verständnis der europäischen Herkunft der aktuellen Debatten über internationale Gerechtigkeit und institutionelle Verantwortung liegt schließlich in der Rückbesinnung auf die Tatsache, dass Nationen und Europa von Beginn an untrennbar miteinander verbunden sind. „Dass es Nationen gab, ist das Europäische an der europäischen Geschichte“ notierte zu Recht der deutsche Mediävist Hermann Heimpel (1910–1988) (vgl. auch Pomian 1990, Schulze 1994, Langewiesche 2000, Vogel 2017, S. 641–654). Von Beginn an war die weltliche Gerechtigkeit national geprägt, allerdings nicht im Sinne des erst im späten 18. Jahrhunderts erfundenen Nationalstaates, sondern vielmehr im Sinne des im Mittelalter herrschenden Nationalverständnisses, eines Verständnisses, das den königlichen Dynastien ermöglichte, sich allmählich über die feudalen Herrschaften zu behaupten. Nach der Teilung des karolingischen Reichs in Verdun (843) entstand das *regnum teutonicorum*, das zum ersten Mal im Jahre 919, während der Königsherrschaft von Konrad I. (911–918), erwähnt wurde und auf dessen Grundlage das spätere Heilige Römische Reich entstand. Eine solche Entwicklung gilt allerdings nicht nur für den westlichen Teil der europäischen Christenheit, sondern auch für ihre östliche Hälfte: zwischen dem Ende des 10. und dem Anfang des 11. Jahrhunderts entwickelte sich Polen zu einem unabhängigen Staat, der von Papst und Kaiser anerkannt wurde, während Serbien, das zum ersten Mal von Einhard (822) erwähnt worden war, unter dem König Stefan Nemanja und vor allem unter seinem Sohn, dem Nationalheiligen Sava, am Ende des 12. Jahrhunderts (1167) zu einer richtigen Monarchie wurde (die allerdings 1459 endgültig von den Osmanen erobert wurde und erst 1804 wieder selbstständig wurde). Daher die Beobachtung des polnisch-französischen Historikers Krzysztof Pomian, nach welcher Europa aus seinen Nationen besteht und dass „die Geschichte Europas die seiner Grenzen“ ist (Pomian 1990).

Dies erklärt im Übrigen, warum in den meisten europäischen Sprachen Recht und Gericht, Gerechtigkeit und Gerichtsbarkeit so eng miteinander verbunden

sind: auf Französisch spricht man von *droit* und *droiture*, *justice* und *palais de justice*, auf Italienisch von *giustizia* und *giudice* bzw. *Palazzo di giustizia*, auf Niederländisch von *justitie* und *justitiepalais*, auf Polnisch von *sprawiedliwość* und *Pałacu Sprawiedliwości* und nur auf Englisch gibt er keine so enge Verbindung, spricht man doch in Großbritannien wie auch in vielen englischsprachenden Ländern von *law*, *justice* und *court*.

2 Das *jus canonicum* und die kirchliche Gerichtsbarkeit als erste Form der internationalen Gerechtigkeit und institutionellen Verantwortung in Europa

Die ersten europäischen Institutionen, die sich auf internationale und universelle Art und Weise für die Gerechtigkeit, insbesondere für die Gerechtigkeit Gottes einsetzten, waren kirchliche Institutionen. Dieses Anliegen war von Beginn an für die Kirche so zentral, dass es noch während der römischen Zeit nach Ende der Verfolgung, d. h. vor Beginn der eigentlichen europäischen Geschichte, durch die römischen Kaiser anerkannt wurde und seinen Platz im *Codex Theodosianus* erhielt, der in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts verfasst wurde. In den ersten Jahrhunderten waren für die Verkündigung und Verteidigung der Gerechtigkeit Gottes und die kirchlich-geistliche Gerichtsbarkeit die Bischöfe zuständig. Um die schuldig gewordenen Geistlichen wie auch die Fälle, die die Laien ihnen vermittelt hatten, zu richten, ließen sich die Bischöfe in der Regel durch Synoden bzw. durch speziell organisierte Gremien helfen. Dadurch entstanden allmählich in Verbindung mit einer spezifischen kirchlichen Rationalität zahlreiche Konzilsdekrete, päpstliche Entscheidungen, dogmatische Schriften und gerichtliche Verfahrensformen, die nach dem Zusammenbruch des römischen Reichs im westlichen Teil Europas umso wichtiger wurden, als sie durch eine Erweiterung der Kompetenz der kirchlichen Gerichte, durch die höhere Komplexität juristischer Verfahren wie auch durch die wiederholte Anrufung der kirchlichen Gerichte durch weltliche Herrscher begleitet wurden. All diese Schriften wurden schließlich um 1140 in Bologna durch den Kirchenrechtler Gratian im sogenannten *Decretum Gratiani* gesammelt und kodifiziert, was zur Entstehung des *corpus juris canonici* beitrug, dessen vollständige Fassung 1582 erstellt wurde (Landau 2013, Legendre 2009).

Die Entstehung und Kodifizierung des Kirchenrechts führte ab dem 12. Jahrhundert dazu, dass die Bischöfe ihre richterliche Kompetenz an professionelle

Kirchenrechtler, die man „officialati“ nannte, zu delegieren begannen. Im folgenden Jahrhundert rekrutierten dann die „officialati“ spezialisierte juristische Mitarbeiter wie Untersuchungsrichter, Notare oder Ankläger, um ihre Aufgaben besser zu erfüllen, die alle, wie im Übrigen auch die weltlichen Richter, die vielen Rechtschulen besuchten, die ab dem 13. Jahrhundert nach dem Beispiel der ersten 1158 in Bologna eröffneten Rechtsschule überall in Europa (so in Pavia, Padua und Neapel, Montpellier, Avignon und Toulouse, Salamanca und Valladolid, Lérida und Coimbra, Prag, Krakau und Wien, Pécs, Heidelberg und Köln, um nur die wichtigsten zu nennen) eröffnet wurden. Dies alles führte zu einer frühzeitigen Professionalisierung und Rationalisierung einer sich auf die ganze Christenheit erstreckenden und hierarchisch strukturierten kirchlichen Gerichtsbarkeit, die zu einem Modell für die erst später entstehende weltliche Gerichtsbarkeit wurde.

Auch wenn sich die kirchlichen Gerichte im 12. und 13. Jahrhundert mit weltlichen Fällen befassten, angefangen mit solchen, die gleichzeitig mit weltlichem und kirchlichen Recht zu tun hatten (z. B. mit Ehe- und Testamentsfällen), so kümmerten sie sich vor allem um all das, was mit dem Glauben, den Sakramenten und dem religiösen Leben zu tun hatten. Dies erklärt, warum die kirchlichen Gerichte großen Wert darauf legten, dass angeklagte und verurteilte Personen zuerst ihre Schuld bekennen, dass sie Reue zeigen, und Gott wie die Kirche um Barmherzigkeit und Vergebung bitten – mit der Folge, dass die meisten Strafen, die ihnen erteilt wurden, wie z. B. öffentliche Buße oder Bußpilgerreise, dafür sorgten, dass sie den Weg der Gerechtigkeit Gottes und des Heils wiederfinden.

Dieses Anliegen tritt noch deutlicher in der neuen Form der kirchlichen Gerichtsbarkeit in Erscheinung, die im Spätmittelalter im Zusammenhang mit der Zunahme der Kämpfe gegen die Häresien erfunden wurde, nämlich der Inquisition. Der Ursprung der Inquisition geht auf die Zeit von Papst Innozenz III. (1161–1216) zurück. Sie zeichnete sich durch juristische Prozessverfahren aus, die tiefgreifender und professioneller waren als die der normalen kirchlichen Gerichte – daher die zahlreichen Akten der Inquisition, die uns heute einen einzigartigen Einblick in das Alltagsleben von mittelalterlichen Orten wie beispielsweise das des okzitanischen Dorfes Montailou, das unter dem Verdacht des Katharismus stand, oder in den Glauben und das Weltbild von Einzelpersonen, wie beispielsweise des italienischen Müllers Menocchio (1532–1599) erlauben (Ginzburg 1976, Le Roy Ladurie 1975). Im Notfall verhängen Inquisitionsgerichte Strafen bis zum Todesurteil bzw. zur Enteignung der verurteilten Christen (da sie sich nur mit Personen befassten, die getauft waren). Entgegen der nach der Reformation entwickelten „schwarzen Legende“ der Inquisition waren allerdings solch harte Strafen eine Ausnahme; sie hatten vor allem den Zweck, die Gläubigen zu be-

eindrucken und einzuschüchtern, damit sie dem Glauben treu blieben bzw. zu ihm zurückfanden, wie man das am Beispiel der antiprottestantischen *auto da fés* am Ende des 15. Jahrhunderts in Spanien sehen kann. In aller Regel wurden viel eher Warnungen, Belehrungen bzw. spirituelle Strafen im Sinne der Rechtgläubigkeit ausgesprochen, die von Dominikanern und Franziskanern durchgeführt wurden und sich auf Frankreich, Italien, das Reich, Polen, Spanien und Portugal wie auch ihre Kolonien erstreckten (Benassar 1979, Bennassar/ Bennassar 1989).

3 Die Formierung der weltlichen Gerichtsbarkeit zwischen Universalismus und nationaler Souveränität

Auf der Ebene der weltlichen Gerichtsbarkeit herrschte zu Beginn des Mittelalters, insbesondere im Bereich des Zivilrechts, eine große Vielfalt. Während im südlichen Teil Europas (wie z. B. in Italien oder in der südlichen Hälfte Frankreichs) das Erbe des römischen *juris civilis* weiterhin herrschte, bezog man sich im nördlichen und östlichen Teil des Kontinents auf unterschiedliche Gewohnheitsrechte, in welchen andere Rechtstraditionen, insbesondere germanische, einen wichtigen Platz hatten. Mit dem beginnendem Aufbau des modernen Staats wie auch dem urbanen Aufbruch, dem Wachstum des Fernhandels und der sie begleitenden Verrechtlichung des sozialen Lebens entwickelte sich allerdings – zuerst in Italien – die Wiederentdeckung und Aneignung des *Codex Justinianus* wie auch der *Digesten* und der sie ergänzenden *Institutiones*. Die Durchsetzung des *juris civilis*, die sich parallel und in Verbindung mit dem *jus canonicum* vollzog, führte dazu, dass ab dem 12. Jahrhundert alle europäischen Staaten allmählich ihre eigenen zivil- und strafrechtlichen Gesetzgebungen wie auch ihre eigenen rechtlichen Institutionen aufbauten (vgl. für den englischen Kontext Genêt 2003).

Beispielhaft in dieser Hinsicht ist die Art und Weise, wie der französische König Ludwig IX. (1226–1270), der 27 Jahre nach seinem Tod heilig gesprochen wurde, mit Hilfe der Gerichtsbarkeit seine königliche Macht und Herrschaft befestigte (Le Goff 2000). Als Oberherr der feudalen Struktur seines Königreichs und zugleich oberster Richter übernahm er lokale Herrschaften, die vorher selbstständig waren als unmittelbare königliche Gebiete (wie beispielsweise die Vogteien von Aix-en-Provence, Beaucaire und Carcassonne oder die Grafschaften von Blois, Chartres, Chateaudun und Sancerre) und bekräftigte seine Autorität über die Normandie, den Anjou, die Touraine, den Maine und den Poitou. Um dies zu erreichen, argumentierte er auf der Basis des zur selben Zeit von Thomas von

Aquin theoretisierten *bonus communis*. Er etablierte mehr als zwanzig direkt von ihm ernannte Landvögte (*baillis*) und Amtsmänner (*prévôts*), um seine Autorität in den Provinzen zu befestigen. Gleichzeitig setzte er königliche Gerichte ein, die die Kompetenz der grundherrschaftlichen Gerichte kontrollieren und begrenzen sollten, reduzierte die Verwendung der Folter, befahl die Unschuldsvermutung, verbot die privaten Fehden (*vendetta*) und setzte die *supplicatio* ein, d. h. das Recht für jeden Untertan, sich direkt an den König zu wenden, um von ihm Änderungen eines untergeordneten Gerichtsurteils zu erhalten. Durch diese vielen Maßnahmen, die sich gleichermaßen auf das *jus civilis* römischen Ursprungs wie auch auf das *jus canonicum* beriefen, trug er dazu bei, den Übergang von einer feudalen Monarchie zu einer modernen Monarchie voranzubringen, die nicht nur auf den persönlichen Verbindungen zwischen dem König und seinen Vasallen beruhte, sondern immer mehr auf dem Verhältnis zwischen dem König als Staatsoberhaupt und König von Gottes Gnade und seinen Untertanen (daher die Praxis, die bis zum Ende des *Ancien Régime* üblich war, dass eine schuldige Person sich direkt an den König wendet, um ihre Schuld zu bekennen und um den König um Gnade zu bitten (Gauvard 1991)). Ausgerechnet unter der Herrschaft von Ludwig IX. begann man deswegen spezialisierte Sektionen innerhalb der Hofs zu errichten, auf der einen Seite die *Curia in parlamento*, die später zum *Parlement de Paris* erhoben, d. h. zum obersten königlichen Gerichtshof wurde, und auf der anderen Seite die *Curia in compotis*, woraus später die *Cour des comptes* werden sollte.¹

Der Aufbau der europäischen Einzelstaaten mit Hilfe der richterlichen Gewalt trug sicher dazu bei, die politisch–rechtliche Vielfalt Europas zu vertiefen. Da sich aber alle Staaten auf das *jus civilis* wie auch auf das *jus canonicum* beriefen, die beide universelle Rechtssysteme waren, war die Trennung zwischen den Gesetzgebungen der Einzelstaaten zugleich begrenzt: alle beruhten auf der gleichen universellen Basis. Dies ist auch ein Grund, warum im Europa des 13. Jahrhunderts Ludwig IX. durch unterschiedliche Monarchen gebeten wurde, als Schiedsrichter zu agieren, so z. B. anlässlich des Konflikts zwischen Kaiser Friedrich II. und Papst Innozenz IV.

Um die zentrale Bedeutung der universellen Gerechtigkeit im Mittelalter und während der frühen Neuzeit besser zu verstehen, würde es sich im Übrigen lohnen, die Weiterentwicklung des *jus naturale* wie auch des *jus gentium Europaeum* ab dem 16. Jahrhundert zu untersuchen, die während der Frühneuzeit zur Ent-

¹ Nach der Gründung des *Parlement de Paris* um die Mitte des 13. Jahrhunderts (im Jahr 1278 verfasste König Philippe III. seine ersten ihn betreffenden Regulierungsvorschriften), wurden zwischen 1422 (Errichtung des *Parlement de Dôle*) und 1768 (Errichtung des *Parlement de Nancy*) insgesamt 13 weitere *Parlemente* gegründet.

stehung eines *jus publicum universale* beitrug. Gleichmaßen wäre es sinnvoll, künstlerische Darstellungen der *justitia* zu analysieren, die seit dem Beginn des Mittelalters bis zum 18. Jahrhundert überall zu sehen waren, ob es sich dabei um die Statuen und Gemälde der Kaiser und Könige als oberste Richter handelt, typischerweise mit Erdball und Schwert bzw. Zepter (als Arm der Gerechtigkeit)², um die prächtigen Fresken von vielen italienischen und deutschen Rathäusern (wie in Siena, Florenz oder Augsburg) oder noch um die Deckengemälde der meisten französischen Parlamentspalästen, wie es Robert Jacob in seiner Untersuchung, die sich nach dem Beispiel der deutschen „Rechtsarchäologie“, über die plastischen Darstellungen der Gerechtigkeit in Frankreich, im Reich und in den Niederlanden im Mittelalter und der frühen Neuzeit analysiert hat (Jacob 1994).

4 Das Wechselverhältnis zwischen kirchlicher und weltlicher Gerichtsbarkeit

Die gegenseitige Beeinflussung des *jus canonicum* und des *jus civilis* wie auch ihre Verflechtung untereinander lassen sich an unendlich vielen Fällen beobachten. Zwei Beispiele werden ausreichen, um dies zu illustrieren. Das erste Beispiel betrifft die tragische Geschichte von Jeanne d’Arc (1412–1431) nach ihrer Gefangennahme in Compiègne in Mai 1430 und ihrer Auslieferung an die Engländer. Sie wurde zuerst einem kirchlichen Gericht übergeben, dessen Vorsitzender Pierre Cauchon, Bischof von Beauvais war. Dieses Gericht setzte sich aus vielen hochgebildeten Richtern zusammen und stand in Verbindung mit der theologischen Fakultät der Sorbonne. Nach einem dreimonatigen gründlichen Prozess, dessen Akten zu den berühmtesten Dokumenten der französischen Geschichte gehören, wurde Jeanne d’Arc am 29. Mai 1431 als „notorisch rückfällige Ketzerin“ verurteilt und am Tag danach auf dem Marktplatz von Rouen verbrannt. Die Gründe für ihre Verurteilung waren allerdings nicht nur religiös–theologischer Natur, sondern auch politischer Natur, war doch die Absicht des Gerichts, das unter Einfluss der Engländer stand, mit der Verurteilung von Jeanne d’Arc indirekt den französischen König Karl VII. zu treffen. Etwas mehr als zwanzig Jahre später wiederholte sich dann unter umgekehrten Umständen die Verbindung von religiösen und politischen Gründen. 1455 bat Karl VII. Papst Kalixt III., die Gültigkeit der Verurteilung von Jeanne d’Arc zu überprüfen, was zu einem Revisionsprozess führte,

² Das Muster für alle mittelalterlichen Darstellungen ist die Reiterstatuette Karls des Großen, die um circa 870 in Metz entstanden ist und den Kaiser mit dem Erdball in der linken Hand und höchstwahrscheinlich einem Schwert in der rechten Hand zeigt.

der diesmal unter dem Einfluss der französischen Monarchie stattfand: Das Urteil von 1431 wurde aufgehoben und Jeanne zur Märtyrin erklärt (Beaune 2004).

Als zweites Beispiel sei auf die Übernahme der Inquisition ab dem 15. Jahrhundert durch viele europäische Staaten hingewiesen, wie anhand der Gründung der spanischen Inquisition im Jahre 1478, der portugiesischen Inquisition im Jahre 1515 oder auch der römischen Inquisition im Jahre 1542 zu sehen ist.

Diese zwei Beispiele sollten allerdings nicht zum Schluss führen, dass das politische und nationale Verständnis der Gerechtigkeit ab dem Ende des Mittelalters beherrschend geworden sei. Der Vertrag von Tordesillas (1494) ist ein erstes Gegenbeispiel in dieser Hinsicht. Um einen Krieg zwischen den beiden zu dieser Zeit vorherrschenden Seemächten Portugal und Spanien zu vermeiden, hatte Papst Alexander VI. im Jahr 1493 in der Bulle *inter cetera* eine Grenzlinie vom Nord- bis zum Südpol zwischen den portugiesischen und spanischen Besitztümern gezogen, die 1494 von den zwei Monarchien (nach einer kleinen Verschiebung nach Westen) übernommen wurde.

Ein zweite Gegenbeispiel sind die Streitschriften des Theologen und Dominikaners Bartolomé de las Casas (1484–1566). Nachdem er zwischen 1502 und 1515 Kolonist und Eroberer gewesen war, setzte er sich später für die Rechte der *Indios* ein. Als Prokurator der *Indios*, als Beigeordneter des Indienrates und auch als Bischof von Chiapas berief er sich auf die „Sakralität der Person“ (Hans Joas) und spielte eine entscheidende Rolle bei der Proklamation der Bulle *Sublimis Deus* im Jahr 1537 durch Papst Paul III, worin erklärt wurde, die Indianer seien „vernunftbegabte Wesen mit einer Seele“. Las Casas hatte auch einen Einfluss auf die einige Jahre später entstandenen „Neuen Gesetze“ (*Leyes Nuevas*), die 1542 vom Kaiser Karl V. verkündet wurden, um die Rechte der *Indios* zu schützen.

Als drittes Gegenbeispiel sei schließlich auf den Westfälischen Frieden von 1648 hingewiesen, den man als „Universalfriedenskongress“ bezeichnen kann. Dieser mühsam auf der Basis des *jus publicum universale* verhandelte und erarbeitete Friedensschluss (sieben Jahre waren dafür nötig!) wurde de facto zur Grundlage des neuen Systems der europäischen Staaten. Dieses Ergebnis wurde unter anderen dadurch ermöglicht, dass alle an den Verhandlungen teilnehmenden Staaten und Ländern sich gegenseitig versprachen, dafür zu sorgen, dass kein neuer Krieg in Europa entstehe. Daher der gleich zu Beginn des Vertrags stehende Artikel II, nach welchem „beide Seiten einander immerwährendes Vergessen und Amnestie (*perpetua oblivio et amnestia*) alles dessen gewähren, was seit Beginn der Kriegshandlungen (...) in feindlicher Absicht begangen wor-

den ist“.³ Dass es sich dabei in erster Linie um eine aus der Not geborene und pragmatische Vereinbarung handelt, mit der sich alle Beteiligten gegenseitig zusicherten, keine Rechtsansprüche mehr gegeneinander zu haben, steht außer Zweifel. Gleichwohl deutet die Tatsache, dass der Friedensschluss unter dem Obertitel *Pax sit christiana* steht wie auch dass *perpetua oblivio et amnestia* gleich zu Beginn vereinbart sind, darauf hin, dass die beteiligten Staaten und Länder implizit ihre Mitverantwortung für die Grausamkeiten eines Krieges anerkannten, der die Pforten der Hölle aufgemacht hatte. Dieses wahrscheinlich gemeinsame Schuldbekenntnis entspricht einer Art gegenseitiger Vergebung, die zu einer Auslöschung des Gedächtnisses an die Grausamkeiten und Sünden des Krieges führen soll, auf der gleichen Art und Weise, wie in christlicher Hinsicht Vergebung und Auslöschung der vorher vollzogenen Sünden Konsequenz des Schuldbekenntnisses, der Reue und der Bitte um Verzeihung sind (Gantet 2001, Wilson 2009, Münkler 2007)⁴.

5 Schlussbetrachtung

Nach der Zusammenschau der ehemaligen und heutigen Formen transnationaler Gerechtigkeit und institutioneller Verantwortung stellt sich zum Schluss die Frage der Kontinuitäten und Änderungen. In welchen Bereichen überwiegt die Kontinuität? In welchen Domänen haben wir es mit einem grundsätzlichen Wandel zu tun?

Dass es mehrere grundsätzliche Änderungen gibt, lässt sich anhand der vier folgenden Aspekte feststellen. Zunächst fällt die praktisch vollständige Ausklammerung der religiösen Definition der Gerechtigkeit auf – bis hin zur totalen Unterwerfung der noch bestehenden kirchlichen Rechtsinstitutionen unter die weltliche Gerichtsbarkeit, wie am Beispiel der Gerichtsverfahren gegen klerikale Pädophilie zu sehen ist.

Im Vergleich zum Mittelalter und zur Frühen Neuzeit unterscheidet sich die heutige Realität auch darin, dass sie sich auf neue universelle Kriterien bezieht, wie zum Beispiel die UN-Menschenrechtscharta, die am 10. Dezember 1948 in Paris, d. h. in der Stadt, wo die französische Nationalversammlung am 26. August 1789 die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (*Déclaration des droits de l'homme*

³ „Osnabrücker Friedensvertrag“ https://www.lwl.org/westfaelische-geschichte/portal/Internet/finde/langDatensatz.php?urlID=740&url_tabelle=tab_quelle#art2, 15.12.2018.

⁴ Bis in unsere Tag lassen sich im Übrigen Ähnliches beobachten, wie man es z. B. an der Praxis der Amnestie und der Amneside in der Bundesrepublik zu ihrem Beginn, in Frankreich nach dem Algerienkrieg oder noch in Spanien nach dem Tod von Franco feststellen kann.

et du citoyen) verkündet hatte, durch die Generalversammlung der UNO verabschiedet wurde, und an welcher Erarbeitung so unterschiedliche Personen wie Eleanor Roosevelt, René Cassin, Franz Hessel, Charles Malik und Peng-chun Chang beteiligt waren – oder auch die Konvention über die Verhütung und Bestrafung des Völkermords als Straftatbestand im Völkerstrafrecht, die einen Tag vorher auch von der Generalversammlung der UNO beschlossen wurde.

Ein anderer Unterschied ist zudem darin zu finden, dass die Prinzipien der Menschenrechte und der Gerechtigkeit nicht nur universell im expliziten Sinne sind (sie waren es zwar schon vorher, aber auf einer eher impliziten bzw. unvollständigen Art und Weise, was beispielsweise daran zu erkennen ist, dass sie in den europäischen Kolonien nur teilweise umgesetzt wurden), sondern auch zumindest theoretisch verpflichtend.

Der letzte Unterschied liegt schließlich im Bekenntnis zur grundsätzlichen Zusammengehörigkeit von Menschenrechten, Gerechtigkeit und liberal-repräsentativer Demokratie.

Diese vier Aspekte ändern allerdings nichts daran, dass heute wie damals die konkrete Umsetzung dieser universellen Prinzipien und Bestimmungen mehr als begrenzt ist. Wenn auch das römische Statut des Internationalen Strafgerichtshofs bis Mitte 2017 von 124 Staaten ratifiziert wurde, so ist es doch von den acht folgenden Staaten abgelehnt worden: China, Irak, Israel, Katar, Libyen, Russland, Sudan und USA. Ähnliches gilt für weitere UN-Pakte, wie z. B. den UN-Migrationspakt, deren Umsetzung von der freien Entscheidung der zu ihnen stehenden Staaten abhängt. Dies gilt schließlich sogar für die Anerkennung der Universalität der Menschenrechte, die von nicht wenigen Staaten und Intellektuellen in Frage gestellt wird.⁵

5 Als Beispiele für Infragestellungen der Universalität der Menschenrechte (im Übrigen aus total gegensätzlichen Gründen) sei auf das Buch von Jean-Louis Harouel, *Les droits de l'homme contre le peuple*, Paris 2016, hingewiesen. Im Gegensatz dazu sei auf zwei Bücher von Hans Joas *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Frankfurt am Main 2011 und *Sind die Menschenrechte westlich?*, München 2015, hingewiesen. Für eine Vertiefung dieser zentralen Debatte würde ich gerne drei weitere Bücher empfehlen: das Buch der Soziologin Nathalie Heinrich *Des valeurs. Une approche sociologique*, Paris 2017, den Sammelband, der von der Philosophin Barbara Cassin (die vor kurzem als Mitglied der Académie Française gewählt wurde) herausgegeben wurde: *Vocabulaire européen des philosophes. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris 2004 (englische Übersetzung: *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*, Princeton 2014), wie auch den anderen Sammelband, der unter der Leitung des Rechtshistorikers und Psychoanalytikers Pierre Legendre herausgegeben wurde: *Tour du monde des Concepts*, Paris 2014.

Sie ändern auch nichts daran, dass es trotz der generellen Säkularisierung de facto noch viele religiöse Institutionen gibt, die sich international für mehr Gerechtigkeit in der Welt einsetzen – und oft effizienter als Staaten sind.

Sie ändern vor allem nichts daran, dass internationale Gerechtigkeit und institutionelle Verantwortung überhaupt keine Erfindungen der Moderne oder der Gegenwart sind, sondern vielmehr Erben einer mehr als tausendjährigen europäischen Geschichte. Ein Befund, der wieder einmal den so treffenden Spruch von Carl Schmitt bestätigt, nach welchem „alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre (in unserem Fall sollten wir auch sagen ‚der internationalen Gerechtigkeit und der institutionellen Verantwortung‘) säkularisierte theologische Begriffe (und Institutionen) sind. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, indem zum Beispiel der allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde, sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe“ (Schmitt 1996, S. 43).

Bibliographie

- Beaune, Colette (2004): *Jeanne d'Arc*. Paris: Perrin.
- Bennassar, Bartolomé/ Bennassar, Lucile (1989): *Les Chrétiens d'Allah L'histoire extraordinaire des renégats, XVIe-XVIIe siècles*. Paris: Perrin.
- Bennassar, Bartolomé (1979): *L'Inquisition espagnole, XVe-XIXe siècles*. Paris: Marabout.
- Brague, Rémi (1993): *Europa, eine exzentrische Identität*. Frankfurt am Main: Campus.
- Brague, Rémi (2012): *Europa – seine Kultur, seine Barbarei. Exzentrische Identität und römische Sekundarität*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Derrida, Jacques (2012): *Pardonner. L'impardonnable et l'imprescriptible*. Paris: Editions Galilée.
- François, Etienne/ Serrier, Thomas (Hg.) (2017): *Europa – notre histoire. L'héritage européen depuis Homère*. Paris: Les Arènes.
- François, Etienne (2017): „Un seul Dieu tu adoreras“. In: Etienne François/ Thomas Serrier (Hg.): *Europa – notre histoire. L'héritage européen depuis*. Paris: Les Arènes, S. 333–349.
- Gantet, Claire (2001): *La paix de Westphalie (1648). Une histoire sociale, XVII-XVIIIe siècles*. Paris : Belin.
- Gauvard, Claude (1991): „*De grace especial*“. *Crime, Etat et société en France à la fin du Moyen-Age*. Paris : Publications de la Sorbonne.
- Genêt, Jean-Philippe (2003): *La genèse de l'Etat moderne. Culture et société politique en Angleterre*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Ginzburg, Carlo (1976): *Il formaggio e il vermi. Il cosmo di un mungnaio del '500*. Turin: Einaudi.
- Jacob, Robert (1994): *Images de la Justice. Essais sur l'iconographie judiciaire du Moyen-Age à l'âge classique*. Paris: Le Léopard d'Art.

- Le Goff, Jacques (2000): Ludwig der Heilige. Übersetzt von Grete Osterwald und Jochen Grube. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel (1975): *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*. Paris: Gallimard.
- Landau, Peter (2013): *Europäische Rechtsgeschichte und kanonisches Recht im Mittelalter*. Badenweiler: Bachmann.
- Langewiesche, Dieter (2000): *Nation, Nationalismus und Nationalstaat in Deutschland und Europa*. München: Beck.
- Legendre, Pierre (2009): *L'autre Bible de l'Occident: le monument romano-canonique. Etude sur l'architecture dogmatique des sociétés*. Paris: Fayard Lendon.
- Legendre, Pierre (Hg.) (2014) : *Tour du monde des concepts*. Paris : Fayard.
- Münkler, Herfried (2017) : *Der dreißigjährige Krieg. Europäische Katastrophe, deutsches Trauma, 1618–1648*. Berlin: Rowohlt.
- Pomian, Krzysztof (1990): *L'Europe et ses nations*. Paris : Gallimard.
- Ricoeur, Paul (2000): „Le pardon difficile“. In: *La mémoire, l'histoire et l'oubli*. Paris: Editions du Seuil, S. 592–656.
- Schmitt, Carl (1996): *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. 7. Auflage. Berlin: Duncker & Humblot.
- Stolleis, Michael (2017): „La promesse du droit“. In: Etienne François/ Thomas Serrier (Hg.): *Europa – notre histoire. L'héritage européen depuis Homère*. Paris: Les Arènes, S. 367–381.
- Schulze, Hagen (1994): *Staat und Nation in der europäischen Geschichte*. München: Beck.
- Vogel, Jakob (2017): „Empire et nation: un débat jamais tranché“. In: Etienne François/ Thomas Serrier (Hg.): *Europa – notre histoire. L'héritage européen depuis Homère*. Paris: Les Arènes, S. 641–654.
- Wilson, Peter (2009): *Europe's Tragedy : A History of the Thirty Years War*. London: Allan Lane.