

Rolf Zimmermann

Philosophie nach Auschwitz

Eine Neubestimmung
aus historischer Erfahrung
in Zeiten des Krieges



2. Auflage

VERLAG KARL ALBER



Rolf Zimmermann

Philosophie nach Auschwitz

Eine Neubestimmung
aus historischer Erfahrung
in Zeiten des Krieges

2., durchgesehene und erweiterte Auflage 2024

VERLAG KARL ALBER



Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-495-99262-3 (Print)

ISBN 978-3-495-99263-0 (ePDF)



Onlineversion
Nomos eLibrary

2., durchgesehene und erweiterte Auflage 2024

© Verlag Karl Alber – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Baden-Baden 2024. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei). Printed on acid-free paper.

Besuchen Sie uns im Internet
verlag-alber.de

Für Heidi

Vorwort zur Neuauflage

Die 2. Auflage meines Buchs aus dem Jahr 2020 bildet die Grundlage für die vorliegende Neubearbeitung. Meine philosophischen Argumente zur Verarbeitung von historischer Erfahrung nach Auschwitz in moralischen und politischen Begriffen finden ihre Fortsetzung mit Blick auf den Nahostkrieg der Gegenwart und die damit aufgegebenen moralischen und politischen Abwägungen.

Freiburg, im März 2024

R. Z.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Zur Analyse von historischer Erfahrung in Zeiten des Krieges	13
1. Auschwitz und die Konsequenzen einer philosophischen Neubesinnung: Moral und Politik . .	14
2. Auschwitz und das Existenzrecht Israels: Politik in historischer Verantwortung	20
I Historische Erfahrung, Moral, Politik	23
1. Moral oder die Absage an das schlechte Leben	25
1.1 Gattungsbruch oder der Riss im moralischen Bild des Menschen	25
Vom »radikal Bösen« zum Gattungsbruch	25
Gattungsbruch und Gattungsversagen	33
Abschied vom Gattungstraditionalismus	45
Von Kant über Korsgaard zur kritischen Hermeneutik von Moral.	48
1.2 Moral und Geschichte: Historischer Universalismus .	56
Was man von Richard Rorty lernen kann	57
Der Inhalt unserer Moral	59
Entmenschlichung und moralischer Riss	64
Realgeschichte des Universalismus und Universalisierungsdynamik	69
1.3 Moral und existenzieller Sinn	81
Das schlechte und das gute Leben	81
Moralische Zeitgenossenschaft	86
Begründungsfragen I	94

2. Lehrstücke moralischer Divergenz	99
2.1 Nationalsozialistische Moral als Transformationsgeschehen	100
Dimensionen moralischer Veränderung	100
(1) Tätermoral	100
(2) Rassenkampf und exemplarische Tätergemeinschaft – die SS	102
(3) Moral und Recht	112
(4) Antisemitische Kultur als Normalität	115
(5) Juden und andere Opfer	121
Begriffliche Klarstellungen zur NS-Moral	123
2.2 Bolschewistische Moral des Neuen Menschen	130
Holodomor: Revolutionäre Moral und Stalinismus	130
Zwischenbilanz	143
Bolschewistischer Idealtypus: Leo Trotzki	147
Radikale Erlösungsmoralen im Vergleich	155
2.3 Moral der Menschenrechte	158
Menschenrechte und historische Erfahrung	159
Universalismus als voluntativer Egalitarismus	165
Begründungsfragen II	169
II Politik, Historische Verantwortung, Israel	177
3. Adornos <i>kategorischer Imperativ</i> und seine politische Einlösung	179
3.1 Politik oder die Verhinderung von Barbarei	179
Adornos »kategorischer Imperativ«	179
Die politische Einlösung von Adornos Imperativ	183
3.2 Politische Institutionen und Humanität	187
Universalismus, Verfassung, Grundrechte, Demokratie	188
»Grundrechtsdemokratie« und »Dualistische Demokratie«	194
Grundrechte, Demokratie, Machtpragmatik	208
Grundrechte und Demokratie	208

Demokratische Partizipation und Macht	212
Selbstbehauptung westlicher Demokratie in internationalen Krisen	221
3.3 Historische Verantwortung nach Auschwitz	225
Auschwitz, historische Verantwortung, politische Ethik	225
Historische Verantwortung im Vergleich	239
Historische Verantwortung und Recht	244
4. Von der Erinnerungskultur zum Existenzrecht Israels	253
4.1 Postkolonialismus, Holocaust, Politik	253
Auschwitz – Kontinuität oder Diskontinuität der Geschichte?	254
Politische Konsequenzen aus dem »Nie wieder«	266
4.2 Auschwitz und das Existenzrecht Israels	272
Die Shoah und die Entstehung Israels	273
Rückblick: Friedensnobelpreise und politisches Scheitern	278
Zwischen Shoah und Nakba: Realpolitischer Zionismus und realpolitische palästinensische Selbstbestimmung im Angesicht des Leidens	286
4.3 Schlussbetrachtung: Weltmoralischer Bruch und weltpolitische Realität	297
Philosophischer Rahmen, Politik, Machtpragmatik	297
Literatur	303
Personenverzeichnis	325

Einleitung: Zur Analyse von historischer Erfahrung in Zeiten des Krieges

Am 7. Oktober 2023 ist in Israel das Trauma des Holocaust mit einer kaum erwartbaren Aktualität wiedergekehrt. Der Terrorangriff der Hamas und der nachfolgende Krieg haben zugleich den Nahost-Konflikt auf die Tagesordnung der Weltpolitik gesetzt. Das Entsetzen über die Brutalität des Angriffs und die in ihm manifestierte Vernichtungsmentalität gegenüber Juden jeden Alters und Geschlechts legen Vergleiche mit der nazistischen Judenverfolgung und -vernichtung nahe. Dass der Terror der Hamas zur zahlenmäßig größten kollektiven Ermordung von Juden seit dem Holocaust geführt hat, rückt den historischen Hintergrund der Gründung des Staates Israel erneut in den Fokus. Kein Staat Israel ohne das Trauma von Auschwitz – so kann der Ausgangsbefund lauten, an den sich Fragen nicht nur zur historischen, sondern ebenso gegenwärtigen Situation in moralischer und politischer Hinsicht anschließen.

Im Folgenden schreibe ich meine philosophische Interpretation zu Moral, Politik und historischer Verantwortung nach Auschwitz fort, indem ich die von historischer Erfahrung geleitete Standortbestimmung um Schwerpunkte zur deutschen und internationalen Politik nach Auschwitz ergänze, um der komplizierten Gemengelage des palästinensisch-israelischen Konflikts gerecht zu werden. Kernpunkte sind dabei die unbestreitbare Bekräftigung des Existenzrechts des Staates Israels und die Klärung von Optionen, wie unter realpolitischen Bedingungen auch den palästinensischen Interessen Rechnung getragen werden kann.

Dass für das bisherige Scheitern von tragfähigen Lösungen die jeweiligen politischen Führungen auf beiden Seiten verantwortlich sind, ist kaum zu bestreiten. Doch der Terror der Hamas macht sichtbar, dass die palästinensische Bevölkerung über keine Repräsentanten verfügt, die in der Lage sind, gangbare politische Wege einzuschlagen. Wie sich diese Konstellation in Zukunft entwickelt und welche Rolle dabei die internationalen Verflechtungen nicht nur

im Nahen Osten spielen, bleibt offen. Ein philosophischer Rahmen, der Auschwitz als epochales Ereignis ins Zentrum stellt, kann helfen, die politischen Herausforderungen zu klären.

Dazu gibt der erste Teil meiner Untersuchung eine Grundlage mit moralphilosophischen Schwerpunkten, die sich an historischen Konstellationen und Erfahrungen orientieren. Ich argumentiere dafür, tiefreichende moralische Divergenzen ernst zu nehmen und stelle die politische Absicherung der Moral der Menschenrechte in diesen Kontext. Im zweiten Teil lege ich dar, wie das historische Verständnis des moralischen Universalismus in das deutsche Grundgesetz eingegangen ist und welche Fragen zur historischen Verantwortung sich für eine politische Ethik in internationalen Vergleichen ergeben. Dass für Deutschland der Holocaust, für den Auschwitz als *pars pro toto* steht, eine Relevanz hat, die jede Relativierung ausschließt, erfordert zum Einen, Kontroversen zur Erinnerungskultur aufzugreifen. Zum Zweiten bedarf es einer realpolitischen Positionierung zum Existenzrecht Israels im Rahmen einer differenzierten Sichtweise auf den Nahost-Konflikt.

1. Auschwitz und die Konsequenzen einer philosophischen Neubesinnung: Moral und Politik

»In weniger als sechs Jahren zerstörte Deutschland das moralische Gefüge der westlichen Welt, und zwar durch Verbrechen, die niemand für möglich gehalten hätte, während die Sieger die sichtbaren Zeugnisse einer über tausendjährigen deutschen Geschichte in Schutt und Asche legten.«¹

Für das Verbrechen, das Hannah Arendt mit diesem Satz anspricht, steht Auschwitz sowohl als historisch konkreter Ort wie als Inbegriff eines Geschehens, das als ›Holocaust‹ oder ›Shoah‹ bezeichnet wird.² Das nazistische Vernichtungsprogramm gegen das jüdische

1 H. Arendt, *Besuch in Deutschland*, Berlin 1993, S. 23.

2 Zur Kontroverse über den Sprachgebrauch ›Holocaust‹ und ›Shoah‹ vgl. P. Novick, *Nach dem Holocaust*, Stuttgart/München 2001, S. 178–180. Zur strikten Ablehnung des Terminus ›Holocaust‹ wegen seiner »antijüdisch gefärbten Bedeutungsgeschichte«: G. Agamben, *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*, Frankfurt 2000, S. 28. Der Vorwurf von Agamben, diesen Terminus

Volk und seine Umsetzung an Stätten wie Auschwitz wirft immer wieder die Frage auf, wie dieses Ereignis von Weltbedeutung zu interpretieren ist.³ Für die moralische Ablehnung scheint es kaum Worte zu geben, wenn es darum geht, der sie bestimmenden Empörung und dem mit ihr einhergehenden Erschrecken Ausdruck zu verleihen.

Insofern ist es nachvollziehbar, dass Jean-François Lyotard von der Spannung zwischen betroffenem Schweigen und dem Drang nach »unbekannten Sätzen« spricht, um das Geschehen von Auschwitz erfassen zu können. Die Frage ist nur, ob man versucht die »Sätze« über Auschwitz in einer philosophischen Sprache zu formulieren, die eher spekulativ darum kreist, von einem Undarstellbaren Zeugnis abzulegen, oder ob man versucht, das geschichtlich Neue von Auschwitz über eine Kooperation von Philosophie und historischer Forschung zu analysieren. Für Lyotard markiert Auschwitz eine »äußerste Grenze, an der sich die Kompetenz der Geschichtswissenschaft zurückgewiesen sieht.«⁴ Im Gegensatz dazu halte ich

zu verwenden, bewiese »Unwissen oder Mangel an Sensibilität«, ist überzogen. Novick weist darauf hin, dass die offizielle englische Übersetzung der Präambel der israelischen Unabhängigkeitserklärung den Terminus ›Holocaust‹ verwendet und dass in englischsprachigen Veröffentlichungen von Yad Vashem die ›Shoah‹ mit ›Holocaust‹ wiedergegeben wird. Vgl. U. Wyrwa, »›Holocaust‹. Notizen zur Begriffsgeschichte«, in: *Jahrbuch zur Antisemitismusforschung* 8/1999, S. 300–311.

3 Vgl. S. Steinbacher, »Der Holocaust als JahrhundertsSignatur«, in: M. Sabrow/P. U. Weiß (Hg.), *Das 20. Jahrhundert vermessen. Signaturen eines vergangenen Zeitalters*, Göttingen 2017, S. 266–283.

4 J.-F. Lyotard, *Der Widerstreit*, München 1989, S. 106. Vgl. S. Wendel, »Zeugnis für das Undarstellbare. Die Rezeption jüdischer Traditionen in der postmodernen Philosophie Jean-Francois Lyotards«, in: J. Valentin/S. Wendel (Hg.), *Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 2000, S. 264–278. Ähnlich auch die indirekte Zugangsweise von Jacques Derrida zur Problematik des Holocaust. Dazu: D. M. Levin, »Cinders, Traces, Shadows on the Page: The Holocaust in Derrida's Writing«, in: A. Milchman/A. Rosenberg (Hg.), *Postmodernism and the Holocaust*, Amsterdam/Atlanta 1998, S. 265–286. Ich orientiere mich an der Aussage von Jorge Semprun: »Man kann also immer alles sagen. Das Unsagbare [...] ist nur ein Alibi. Oder ein Zeichen für Faulheit. Man kann immer alles sagen, die Sprache enthält alles.« Semprun, *Schreiben oder Leben*, Frankfurt/M. 1995, S. 23. Das bedeutet natürlich nicht, dass es immer leicht ist, alles zu sagen, was zu sagen ist.

eine wechselseitige Ergänzung von Philosophie und historischer Forschung für unverzichtbar.⁵

Meine These lautet: Mit Auschwitz ist eine Grenzüberschreitung eingetreten, die sich als Gattungsbruch und Gattungsversagen darstellt. Mit dieser These beziehe ich mich auf Hannah Arendts Rede von der »Zerstörung des moralischen Gefüges der westlichen Welt«, die sie aber mit ihrer an Kant angelehnten Formulierung vom »radikal Bösen« oder ihrer späteren Version von der »Banalität des Bösen« nicht adäquat fassen konnte. In der literarischer Bearbeitung findet Imre Kertész für die Zäsur, die Auschwitz markiert, ein signifikantes Bild, wenn er einem seiner Romancharaktere die Worte in den Mund legt: »Auschwitz ist ein anderer Planet.«⁶ Die Frage nach einer adäquaten Kennzeichnung des Holocaust in moralphilosophischen Begriffen kann mit meiner These eine Antwort im »context of discovery« der historischen Forschung finden.⁷

Zunächst lässt sich soviel sagen: Durch den Ausschluss des jüdischen Volkes aus der menschlichen Gattung manifestiert sich im Nazismus die Selbstinterpretation eines moralischen Anderseins, das die Frage nach seiner begrifflichen Bestimmung aufwirft. Einerseits gilt es, seiner Unmoral Rechnung zu tragen, andererseits ist der Tatbestand zu berücksichtigen, dass die wertsetzende Kraft des Nazismus das Selbstverständnis vieler Menschen nachdrücklich prägte und die Transformierbarkeit von Menschen in eine andere moralische Welt real möglich machte. Der Nazismus legt ein Potenzial der moralischen Transformation von Menschen frei, das in einer nazistischen Transformationsmoral Gestalt annimmt. Diese überschreitet herkömmliche moralische Grenzen und strebt danach, in einem groß angelegten Projekt ein neues »Menschentum« zu

5 Ein solches Desiderat formuliert auch H. Kuhlmann, »Ohne Auschwitz«, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 6/1997, S. 101–110. Entsprechend B. Lang, »Philosophy's Contribution to Holocaust Studies«, in: E. Garrard/G. Scarre (Hg.), *Moral Philosophy and the Holocaust*, S. 1–8, ebd., S. 8: »[...] the Holocaust should teach philosophy to ›speak history‹ [...]«.

6 I. Kertész, *Liquidation*, Frankfurt/M. 2003, S. 121.

7 Dass der Holocaust-Überlebende und Direktor des Jüdischen Historischen Instituts in Warschau, Feliks Tych, in seiner Rede vom 27. Januar 2010 vor dem Deutschen Bundestag meinen seinerzeit schon eingeführten Begriff »moralischer Gattungsbruch« in seinem letzten Satz aufgreift, ist eine erfreuliche Bestätigung. Quelle: <https://www.bundestag.de/parlament/geschichte/gastredner/tych/rede-248106>; letzter Zugriff 1. 3. 2024.

erschaffen. Viele, nicht nur die Nazi-Elite, nahmen an dieser moralischen Selbstveränderung teil, deren Konsequenz am extremsten die Juden, jedoch auch andere »nichtarische« Völker erlitten.

Was folgt daraus für die ethische Begriffsbildung?⁸ Aus meiner Sicht die Abkehr von dem, was man das Paradigma des kantischen Gattungstraditionalismus nennen kann. Kant verbindet eine inhaltliche Vorstellung von universalistischer Moral, d. h. die Achtung eines jeden Menschen als Mensch, mit der Vorstellung von der Gattungsgemeinheit dieser Moral. Diese Verbindung wird obsolet, da es offensichtlich keinen *begrifflichen* Zusammenhang zwischen dem Inhalt des moralischen Universalismus und der Idee von Gattungsgemeinheit, der noch für Kant selbstverständlich war, gibt. Der Riss im moralischen Bild des Menschen lässt keine apriorischen Gattungsgewissheiten mehr zu.

Wie soll man mit dieser Konstellation umgehen? Wenig aussichtsreich erscheinen Versuche, doch noch strukturelle oder »transzendente« Argumente für die universalistische Moral zu finden, da die universalistische Moral eine geschichtliche Möglichkeit unter anderen darstellt. Es gibt keine Vernunftgarantie für die universalistische Moral. Man muss sich angesichts von historischer Erfahrung eher fragen, ob und wie es jemals gelingen kann, für die universalistische Moral universelle Akzeptanz zu sichern. Natürlich ist die Identifikation mit der universalistischen Moral *für uns, die Wir-Gemeinschaft, der ich mich zurechne*, ein Akt geschichtlich-existenzieller Selbstdefinition, doch dieser Akt erklärt sich aus historischen Prägungen, aus denen sich basale moralische Identifikationen bilden.

Die erste Prägung besteht in unserer moralischen Verurteilung von Auschwitz und der Werte-Welt des Nazismus, der wir die universalistische Anti-These entgegenhalten, dass jeder Mensch denselben moralischen Status und denselben Anspruch auf Achtung und dieselben moralischen Rechte besitzt. Die zweite Prägung besteht in der epochalen Entfaltung des Universalismus, der seit der Amerikanischen und Französischen Revolution eine breite Wirkungsmacht ausübt. Seit dieser Zeitenwende ist eine Universalisierungsdynamik

8 Zur Terminologie: Die Ausdrücke »Moral« und »Ethik« verwende ich im folgenden Sinn: »Ethik« steht für die philosophische Disziplin, die sich mit Moral als ihrem Gegenstand beschäftigt. »Moral« steht für die entsprechenden tatsächlichen Überzeugungen, Urteile und Prinzipien von Menschen. Andere terminologische Gebräuche werden im Lauf der Untersuchung erläutert.

in Gang, welche die moralische Selbstinterpretation von Menschen leitet (z. B. Antirassismus, Frauenemanzipation). Ich schlage vor, diese Universalisierungsdynamik aus der Realgeschichte des Universalismus selbst zu verstehen und nicht aus apriorischen Begriffen. Daher mein Begriff des *historischen Universalismus*. Der Nazismus kann in seiner Wertewelt als der Versuch verstanden werden, einer sich sukzessiv entfaltenden Universalisierungsdynamik das Ende zu bereiten. Im Nazismus wird die aus der Amerikanischen und Französischen Revolution entstandene Tradition zurückgewiesen. Wir jedoch bekennen uns zu dieser Tradition, indem wir den Nazismus ablehnen. In dieser Perspektive ergibt sich ein Wechselbezug von Moral und Geschichte, bei dem die Dimension der Politik eine konstitutive Bedeutung gewinnt. Diese scheint den Schauplatz von epochalen moralischen Selbstdefinitionen im Guten wie im Schlechten abzugeben.

Meine Interpretation sieht davon ab, philosophische oder soziologische Globaldiagnosen heranzuziehen, die den Nationalsozialismus und Auschwitz aus einer »Dialektik der Aufklärung« oder Theorien »instrumenteller Rationalität« zu erklären suchen. Solche Zugangsweisen leiden sowohl an begrifflichen Mängeln als auch an dem Verzicht auf historische Detailforschung.⁹ Ähnliches gilt für die von Giorgio Agamben vorgelegte biopolitische Deutung der Moderne, in der das Konzentrationslager zum »nomos« der Moderne wird. Doch wenn es um Auschwitz geht, beschränkt sich dieser Deutungsansatz auf die Anknüpfung an Hannah Arendts »Banalität des Bösen« und einen Kommentar zu Primo Levi, wobei ethische Begriffsbildungen weitgehend fehlen.¹⁰ Wie ich näher am Beispiel Adornos aufzeigen werde, können gesellschaftstheoretische Globaldiagnosen dazu verleiten, das Diktum »daß Auschwitz nicht sich wiederhole« zu betonen, ohne daraus Konsequenzen für die Politik zu ziehen. Dies ist ein systematisches Defizit, das aufgrund meiner Interpretation des nazistischen Gattungsbruchs und seiner moralischen Epochenbedeutung der Korrektur bedarf.

9 Dazu kritisch treffend: M. Schäfer, »Die Rationalität, die Moderne und der Holocaust«, in: M. Dabag/K. Platt (Hg.), *Genozid und Moderne*, Bd. 1, S. 100–122.

10 G. Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2002, Teil III, Kap. 7; ders., *Was von Auschwitz bleibt*, a. a. O.

Ehe ich mich politischen Konsequenzen im einzelnen zuwende (Teil II), vertiefe ich die im ersten Teil erzielten Resultate in moralphilosophischer Hinsicht. Ich beziehe mich dabei auf die Diskussion der letzten Jahre zu Fragen der nationalsozialistischen Moral und erweitere die Problematik des moralischen Andersseins durch eine Analyse der Moral des Bolschewismus und der moralischen Katastrophen des Stalinismus. Sie macht deutlich, dass das moralische Universum der neueren Geschichte weit entfernt von einer prinzipiell erreichbaren Ordnung ist, sondern tiefgehende moralische Divergenzen aufweist. Der von mir im ersten Teil historisch verstandene Universalismus wird dadurch in seiner geschichtlichen Sonderstellung erneut bestätigt. Es stellt sich die Frage, welche Begründungs- oder Rechtfertigungspotenziale dieser Universalismus noch für sich beanspruchen kann, wenn historische Erfahrung ernstgenommen und illusionäre Begründungsprogramme verabschiedet werden. Die Gesichtspunkte, die den Universalismus rechtfertigen, kongruieren mit der These eines metaethischen Pluralismus, in dessen Rahmen der Universalismus nur als historisch gedacht werden kann. Ich verstehe ihn als den eigentlich humanen Universalismus. Er presst das moralische Universum nicht in eine homogene Struktur, sondern lässt konträren moralischen Grundüberzeugungen als *moralischen Überzeugungen* Raum. Auch wenn man die Moralen des Nazismus wie des Bolschewismus und das moralische Anderssein ihrer Vertreter ablehnt, so kann ihnen der Status von moralisch handlungsfähigen Subjekten nicht entzogen werden. Weil das moralische Universum vielfältig ist, muss zwischen der deskriptiven Erschließung anti-universalistischer Moralen und ihrer normativen Ablehnung methodisch klar unterschieden werden.

Je eindeutiger die moralische Problematik der neueren Geschichte erfasst wird, desto konkreter sind die politischen Konsequenzen. Das kann für Menschen, die sich mit dem Universalismus identifizieren und die Verhinderung oder Eindämmung von Unmenschlichkeit auf Dauer stellen wollen, nur bedeuten, auf tragfähige politische Institutionen zu setzen. Der Verwerfung der nazistischen Moral und des Unrechtsstaats des Dritten Reichs entspricht die Institutionalisierung des moralischen Universalismus im demokratischen Verfassungsstaat. Darüber hinaus hat das Geschehen des Holocaust die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (1948) auf der internationalen Ebene wesentlich mitbestimmt. Damit rückt in nationaler wie

internationaler Perspektive in den Fokus, dass Moral immer auch einer machtpolitischen Selbstbehauptung bedarf.

2. Auschwitz und das Existenzrecht Israels: Politik in historischer Verantwortung

Der zweite Teil meiner Untersuchung schafft zunächst einen Rahmen für den Zusammenhang von Politik und historischer Verantwortung. Dazu erläutere ich die geschichtliche Stellung des deutschen Grundgesetzes als »Grundrechtsdemokratie«. Besonders aufschlussreich dazu ist der Vergleich mit der Verfassungstradition der Amerikanischen Demokratie und deren Charakterisierung als »dualistische Demokratie«. Ein solcher Vergleich zeigt verblüffende Unterschiede auf dem Weg zu einer grundrechtsbasierten Verfassung, sowie Stand und Entwicklung des moralischen Selbstverständnisses von dominanten Gruppen eines Volks. Der lange Schatten von Auschwitz zeigt sich daran, dass die Grundrechte – im Unterschied zu Amerika – dem deutschen Volk in absoluter Setzung vorgegeben sind.

Da Grundrechte das wesentliche Strukturmerkmal des demokratischen Rechtsstaats darstellen, ist es von besonderem Interesse, Theorien einzubeziehen, die Beiträge zum tieferen Verständnis von Grundrechten und zur progressiven Fortschreibung der liberalen Demokratie formuliert haben. Genauso wichtig erscheint jedoch, normative Grundlagen der liberalen Demokratie in Begriffen von Konflikt und Macht weiter zu denken, wofür insbesondere die Berücksichtigung internationaler Konfliktlagen spricht. Vor diesem Hintergrund wird die Aufgabe einer politischen Ethik, der historischen Verantwortung nach Auschwitz in verschiedener Hinsicht gerecht zu werden, deutlich. Dabei geht es zum Einen um die Klärung von moralischen Maßstäben der kollektiven Verantwortung Deutschlands und deren Umsetzung bis hin zur Bekräftigung des Existenzrechts Israels. Zum Anderen geht es ganz allgemein um die Frage des Umgangs mit historischem Unrecht angesichts gravierender moralischer Desaster in der Geschichte, die in ihrer jeweiligen Besonderheit zu untersuchen sind. Aus Anlass des russischen Angriffskriegs gegen die Ukraine beziehe ich mich auch auf die Weigerung Russlands, historische Verantwortung für den Holodomor

in der Ukraine zu übernehmen, dessen nähere Umstände ich im Kontext der bolschewistischen Moral erläutere (Teil I, Kap. 2.2).

An der Thematik der rechtlichen Verarbeitung historischen Unrechts kann deutlich werden, wie Versäumnisse und Erfolge auf diesem Gebiet einen Indikator dafür abgeben, wie ernst die historische Verantwortung jeweils genommen wird. Nicht zuletzt verweist das auf eine Erinnerungskultur als unverzichtbaren Bestandteil einer politischen Ethik, die historische Verantwortung einschließt. Im öffentlichen Raum hat die Errichtung des Berliner Holocaust-Denkmal neben historischen und kulturwissenschaftlichen Beiträgen ein markantes Zeichen gesetzt, das in der Verbindung von Geschichtsbewusstsein und politischem Willen barbarischen Auswüchsen von Politik ein für allemal eine Absage erteilt. Das Denkmal steht für die Erinnerung an die Opfer und dokumentiert das Selbstverständnis einer moralischen und politischen Identität, die sich den Brüchen der deutschen Geschichte stellt. Dass dieses Denkmal im Zentrum der deutschen Hauptstadt und in Nähe zu Parlament und Regierungssitz steht, hat so nicht nur eine moralisch-historische Dimension. Vielmehr steht es für die Aufforderung an die deutsche Gesellschaft, den angemessenen Umgang mit der deutschen Geschichte bei der Gestaltung und Bewältigung von politischen Problemen der jeweiligen Zeit zu beachten. Die Umsetzung dieser Aufforderung bedarf ständiger Aktualisierung und Auseinandersetzung, wie nicht zuletzt neuere antisemitische Strömungen zeigen. Auch damit hat die offizielle Haltung der deutschen Politik umzugehen.

Die soweit dargelegten Überlegungen zur politischen Ethik veranlassen mich dazu, auf den palästinensisch-israelischen Konflikt einzugehen, der durch den Terrorangriff der Hamas vom 7. Oktober 2023 in eine neue Phase eingetreten ist: Auschwitz und das Existenzrecht Israels steht in kaum erwartbarer Weise wieder auf der politischen Agenda. Neben der Gründungsphase des Staates Israel geben politische Anläufe zu möglicher Verständigung zwischen Palästinensern und Israelis sowie ihr Scheitern Aufschluss über die Problemlage. Für die Gegenwart konzentriere ich mich jedoch auf die Frage, wie die palästinensische Flucht- und Vertreibungserfahrung – Nakba – in Abwägung zur Shoah zu beurteilen ist. Damit kann deutlich werden, wie auf israelischer Seite allenfalls ein gemäßigter Zionismus realpolitische Chancen hat, den Rahmen für ein auf Dauer gestelltes Existenzrecht Israels abzugeben und Vorkehrun-

gen gegen terroristische Wiedergänger eines exterministischen Antisemitismus zu treffen. Hinzu kommt die Frage der Realisierung des Selbstbestimmungsrecht des palästinensischen Volkes in Verbindung mit dem Problem legitimer politischer Eliten. Damit nicht genug, bedarf der Nahostkonflikt einer internationalen Agenda, die auf Kooperationen zwischen dem Westen und arabischen Staaten verweist.

I

Historische Erfahrung, Moral, Politik

1. Moral oder die Absage an das schlechte Leben

Bei der Analyse der Bedeutung von Auschwitz für die Ethik, gilt es, den im Nazismus manifestierten Zusammenhang von Gattungsbruch und Gattungsversagen genauer darzulegen und das Selbstverständnis des moralischen Universalismus begrifflich neu zu ordnen. Eine solche Neuordnung führt zu einer kritischen Hermeneutik von Moral (1.1). Der Begriff des historischen Universalismus steht so für ein angemessenes geschichtliches Verständnis von Moral. Er verweist auf die Spannung zwischen Geschichtsgebundenheit und Universalisierungsdynamik, die im Rahmen einer Realgeschichte des Universalismus erörtert wird (1.2). Die nazistische Transformationsmoral ist der Widerpart dieses universalistischen Standpunkts, der sich geschichtlich-existenziell zu bewähren hat und zu einer Konzeption von moralischer Zeitgenossenschaft, die bis in den Nahostkonflikt hineinreicht, führt (1.3).

1.1 Gattungsbruch oder der Riss im moralischen Bild des Menschen

Die von Kant so selbstverständlich angenommene Voraussetzung eines geschlossenen moralischen Gattungsbegriffs wird hinfällig, wenn man Auschwitz als moralisches Geschehen untersucht.

Vom »radikal Bösen« zum Gattungsbruch

Hannah Arendt verwendet Kants Begriff des »radikal Bösen«, um das »Grauen der Konzentrations- und Vernichtungslager« zu inter-

1. Moral oder die Absage an das schlechte Leben

pretieren.¹¹ Es geht ihr dabei um das Spezifische der »totalen Herrschaft«, wo »wirklich das Wesen des Menschen auf dem Spiele steht«. Diese Herrschaft offenbart, »ohne es eigentlich zu wollen, daß es ein radikal Böses wirklich gibt und daß es in dem besteht, was Menschen weder bestrafen noch vergeben können«. Dieses radikal Böse entzieht sich einer Einordnung in das bislang zur Verfügung stehende moralische Vokabular:

»So wie die Opfer in den Fabriken zur Herstellung von Leichen und den Höhlen des Vergessens nicht mehr ›Menschen‹ sind in den Augen ihrer Peiniger, so sind diese neuesten Verbrecher selbst jenseits dessen, womit jeder von uns bereit sein muß, sich im Bewußtsein der Sündhaftigkeit des Menschen zu solidarisieren.«

Die Protagonisten und Akteure der totalen Herrschaft des Nazismus haben eine Grenze überschritten, die jenseits eines nachvollziehbaren Begriffs von allgemeiner moralischer Vergleichbarkeit unter Menschen liegt und sprengen insofern herkömmliche Begriffe von Strafe oder Vergebung.¹² Was Hannah Arendt mit ihrer Interpretation der totalen Herrschaft darlegt, wird meines Erachtens treffender in Begriffen einer moralischen Gattungskrise gedeutet. Es gilt, das Novum, das von ihr als radikal Böses bestimmt wird, als solches herauszustellen und als moralischen Gattungsbruch zu beurteilen. Dabei zeigt sich, dass Arendts Diagnose der philosophischen Tradition im Verhältnis zum radikal Bösen durch die Deutung des Gattungsbruchs noch transparenter wird:

»Es liegt im Sinne unserer gesamten philosophischen Tradition, daß wir uns von dem radikal Bösen keinen Begriff machen können, und dies gilt auch noch von der christlichen Theologie, die selbst Satan noch

11 H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1986, S. 682–702. Die folgenden Zitate ebd., S. 701–702. Dass Arendt auch den stalinistischen Kommunismus unter dem Begriff der totalen Herrschaft analysiert, kann für den gegenwärtigen Zusammenhang außer Betracht bleiben. Vgl. jedoch unten 2.2: Bolschewistische Moral.

12 Neuerdings hat Jeremy Adler seine Kritik an der Neuedition von Hitlers »Mein Kampf« mit der Begriffsbildung des »absolut Bösen« im Anschluss an Kant und Arendt verbunden, weil sich das »absolut Böse« dem rationalen Verständnis entziehe. Diese Begriffsbildung ist vergleichbar problematisch wie Arndts Begriff des »radikal Bösen«: J. Adler, *Das absolut Böse. Zur Neuedition von Mein Kampf*, Bremen 2018, S. 78. Das ist unabhängig von der kontrovers diskutierten Neuedition festzuhalten.

einen himmlischen Ursprung zugestand, wie von Kant, dem einzigen Philosophen, der in der einzigen Wortprägung seine Existenz zumindest geahnt haben muß, wenngleich er diese Ahnung in dem Begriff des perversiert-bösen Willens sofort wieder in ein aus Motiven Begreifliches rationalisierte. So haben wir eigentlich nichts, worauf wir zurückfallen können, um das zu begreifen, womit wir doch in einer ungeheuerlichen, alle Maßstäbe zerbrechenden Wirklichkeit konfrontiert sind.«

Die Voraussetzung eines in sich homogenen moralischen Gattungsbegriffs, für den Erscheinungen des Bösen nur ein Einordnungsproblem im Rahmen einer moralischen Grundkonzeption vom Menschen darstellen, gilt nicht mehr. Insofern ist die Einsicht, dass mit dem Holocaust ein moralischer Gattungsbruch erfolgte, ein philosophisch gravierender Einschnitt, der Kants Begriff vom »radikal Bösen« – entgegen dem verbalen Anschein – als eher harmlos erscheinen lässt. Zugleich steht Kant für einen Idealtypus von Ethik, der sich weiterhin an einem geschlossenen moralischen Gattungsbegriff orientiert. Es ist fraglich, ob eine solche Orientierung noch Sinn macht.

Für Kant ist das Moralgesetz im Sinne des kategorischen Imperativs so tief in der menschlichen Natur qua Vernunftnatur verankert, dass auch »der ärgste Bösewicht, wenn er nur sonst Vernunft zu brauchen gewohnt ist«, keine Möglichkeit hat, sich der vernünftigen Einsicht in seine moralische Bindung zu entziehen.¹³ Alles, was ihn hindern kann, sind die Neigungen und Antriebe der Sinnenwelt, von denen er sich jedoch lösen kann, indem er den »Standpunkt eines Gliedes der Verstandeswelt« einnimmt, dessen Maßstab der kategorische Imperativ ist. Als Glied der Verstandeswelt folgt der Mensch dem moralischen Gesetz dieses Imperativs, der jedem Menschen eine Würde attestiert, die grundsätzlich zu achten ist. Mit der Thematisierung des »radikal Bösen« in der *Religionsschrift* folgen weitere Differenzierungen, auch wenn sich an Kants Grundposition nichts ändert. Wie ist das Böse im Rahmen einer Konzeption zu denken, die mit ihrem starken Freiheitsbegriff einerseits die Autonomie des menschlichen Willens mit dem Moralgesetz gleichzusetzen scheint, andererseits aber den Spielraum der Abweichung von die-

13 I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademieausgabe Bd. 4, S. 454. Zum Folgenden ebd. S. 455.

sem Gesetz so weit fasst, dass es die Sittenwidrigkeit des radikal Bösen als eine willentlich gewählte Maxime deutet?

In Kants Systematik kann das Böse nur in einer entsprechenden Maxime, »einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht«, gründen.¹⁴ Der Begriff der »Freiheit der Willkür« umfasst eine Orientierung am moralischen Gesetz ebenso wie die »Abweichung vom moralischen Gesetze«. Der Hang zum Moralisch-Bösen besteht somit »in dem subjektiven Grunde der Möglichkeit der Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetze«. Dieser Hang ist für Kant beim Menschen so tief verwurzelt, dass dieser geradezu als »von Natur böse« oder böse »in seiner Gattung betrachtet« werden kann. Da er selbstverschuldet ist, können wir »ihn selbst ein *radikales*, angeborenes (nichtsdestoweniger aber von uns selbst zugezogenes) Böse in der menschlichen Natur nennen [...]«.

Diese auf den ersten Blick düstere These, die für Goethe einem »Schandfleck« gleichkommt¹⁵, zieht Kant aus einer Kenntnis des Menschen durch Erfahrung. Die »Menge schreiender Beispiele, welche uns die Erfahrung *an den Taten* der Menschen vor Augen stellt«, macht die Diagnose des radikal Bösen in der menschlichen Natur zwingend und einen »förmlichen Beweis« überflüssig. So konstatiert Kant die Grausamkeit der »Naturvölker«, die Laster der »Kultur und Zivilisierung« wie Falschheit, Hinterhältigkeit und Hass oder den »rohen Naturzustand« des Krieges »zivilisierte(r) Völkerschaften«. Diese empirisch in vielerlei Hinsicht feststellbaren üblen Taten von Menschen reichen ihm als Evidenz für seine These vom radikal Bösen in der menschlichen Natur aus.

Zu Recht lässt sich einwenden, dass aus einer Reihe von Beispielen keine allgemeine These über die menschliche Natur abgeleitet werden kann und besser nur von der Möglichkeit des radikal Bösen zu sprechen wäre.¹⁶ Diese schwächere Annahme reicht ohnehin aus, um nachzuvollziehen, wie Kant den Hang zum Bösen im Rahmen seiner Systematik interpretiert. Einerseits hält er an der – wie man sagen könnte – Reinheit des Moralprinzips fest, andererseits schlägt

14 I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Akademieausgabe Bd. 6, S. 21. Vgl. dort zu den folgenden Zitaten: S. 24, 29, 32–33, 35–36.

15 J. W. Goethe, *Brief an Herder*, Weimarer Ausgabe Bd. 10, S. 75.

16 Ch. Schulte, *Radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, München 1988, S. 83–86.

er vor, die empirische Verderbtheit des Menschen im Sinne einer Verkehrung der sittlichen Ordnung zu verstehen. Dabei bleibt das Moralgesetz als solches tabu, denn der Grund des Bösen kann »nicht in einer Verderbnis der moralisch-gesetzgebenden Vernunft« bestehen. Sich vom Moralgesetz lossagen könnte nur eine »gleichsam boshafte Vernunft (ein schlechthin böser Wille)«, was jedoch das Subjekt zu einem »teuflischen Wesen« machen würde. Der Mensch kann zwar dem Hang zum Bösen folgen, dennoch nicht gegen das moralische Gesetz rebellieren, denn dieses »dringt sich ihm vielmehr kraft seiner moralischen Anlage unwiderstehlich auf«.

Analog meint Kant in der *Metaphysik der Sitten*, dass zu unterscheiden sei zwischen einem verbrecherischen Abweichen vom öffentlichen Gesetz und einem Verwerfen des Gesetzes selbst, das im Leitprinzip des kategorischen Imperativs gründet. Dementsprechend stellt Kant fest, dass es »sich schlechterdings nicht erklären (läßt) [...] wie es aber dem Subjekt möglich ist, eine solche Maxime wider das klare Verbot der gesetzgebenden Vernunft zu fassen.«¹⁷

Die Schwierigkeit besteht darin, dass der Verbrecher die Gültigkeit des Gesetzes »vor seiner Vernunft nicht ableugnen kann«, und deshalb wäre eine gegen das Gesetz gerichtete Maxime »nicht bloß ermangelungsweise (negative), sondern abbruchsweise (contrarie) [...] als Widerspruch (gleichsam feindlich) dem Gesetz entgegen«. Somit lautet das Fazit:

»Soviel wir einsehen, ist ein dergleichen Verbrechen einer förmlichen (ganz nutzlosen) Bosheit zu begehen, Menschen unmöglich, und doch (obzwar bloße Idee des Äußerst-Bösen) in einem System der Moral nicht zu übergehen.«

Eine »boshafte Vernunft«, die gegen den kategorischen Imperativ oder die Autorität des Gesetzes rebelliert, wird so allenfalls einem außermenschlichen Wesen (»teuflisch«) oder dem Menschen als Subjekt einer Grenzidee zugeschrieben. »Abbruchsweise« gegen die moralisch-rechtliche Vernunft vorzugehen, bleibt jedoch ausgeschlossen.

Aus Kants Erklärung für den menschlichen Hang zum Bösen geht hervor, dass es das »radikal Böse« schon immer gegeben hat. Daher bedarf das von Hannah Arendt als *Novum* thematisierte Epo-

17 I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Akademieausgabe Bd. 6, 321. Weitere Zitate ebd., S. 321–322.