



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

## Europa und die Erinnerung an die Shoah

Zwischen universellem Gedächtnis und partikularen Erinnerungen

Verfasserin

Deborah Hartmann

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. Phil.)

Wien, Januar 2012	
Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A 300
Studienrichtung lt. Studienblatt:	Politikwissenschaft
Betreuerin / Betreuer:	Univ.-Doz. Dr. Johann Dvorák

„Die Geschichtsschreibung sieht allemal nur Einzelaspekte und vor lauter Bäumen den Wald nicht, den deutschen Wald des Dritten Reiches.“

*Jean Améry*

# Inhalt

1. Einleitung.....	4
1.1 Fragestellung und Begriffsdefinitionen.....	6
1.2 Theoretische und methodische Zugänge.....	11
1.3 Geschichtspolitische Zäsuren und institutionelle Rahmenbedingungen.....	13
2. Zwischen Verdrängung und Resignation (J. Améry, Th. W. Adorno, H. Arendt).....	23
2.1 „Aufarbeitung der Vergangenheit“ .....	23
2.2 Das Allgemeine und das Besondere.....	33
2.3 Die Zukunft der Erinnerung .....	47
3. Europas Gedächtnis (U. Beck, J. Habermas, Z. Bauman) .....	52
3.1 Europäische Visionen und unversöhnliche Erinnerungen .....	52
3.2 Die Moderne und der Holocaust .....	64
3.3 Europas Lehren aus der Vergangenheit .....	72
4. Europäische Geschichtspolitik zwischen Universalismus und Partikularismus (N. Sznajder, D. Levy, D. Diner, Y. Bauer).....	80
4.1 Globalisierte Erinnerung .....	83
4.2 Der Holocaust als Zivilisationsbruch.....	92
4.3 Europäisierung der Erinnerung .....	100
5. Schluss .....	112
6. Literatur .....	117
7. Danksagung .....	123
8. Lebenslauf.....	124
9. Zusammenfassung / Abstract.....	125

# 1. Einleitung

Im Jahr 2001 wurden von dem israelischen Künstler Menashe Kadishman gleich zwei Kunstwerke eingeweiht: Eine Skulptur am neu errichteten „Family Plaza“ der israelischen Gedenkstätte Yad Vashem in Jerusalem und eine Kunstinstitution mit dem Titel „Shalechet“ im neu eröffneten Jüdischen Museum Berlin. Obwohl sich die Kunstwerke aufgrund der von Kadishman verwendeten gleichaussehenden Icons ähneln und auf den ersten Blick geradezu identisch erscheinen, verweisen sie in letzter Konsequenz doch auf unterschiedliche Erfahrungsräume und stehen paradigmatisch für das Spannungsverhältnis zwischen einer partikular und universell ausgerichteten Erinnerung an den Holocaust.<sup>1</sup> Die Installation „Shalechet“ (Gefallenes Laub), die von 1997-2001 entstanden ist befindet sich in einem der leeren Räume, der sogenannten „Memory Voids“, des Jüdischen Museums Berlin und besteht aus etwa 10.000 kreisförmigen Eisenscheiben, die jeweils die Form eines Gesichts, oder besser gesagt eines schreienden Gesichts wiedergeben. Diese fast gleich aussehenden Gesichter bedecken den Boden und der Museumsbesucher wird aufgefordert, über diese zu gehen und den „Memory Void“ zu betreten, um so wie Arturo Schwarz meint „den Sprung von visuellem ästhetischen Vergnügen zu emotionaler ästhetischer Beteiligung“ zu wagen.<sup>2</sup> Dies soll ein Unbehagen hervorrufen „als Metapher für die emotionale Aufruhr, die jemanden ergreift, der an die Tragödie der Shoah erinnert wird.“<sup>3</sup> Keineswegs begreift der Künstler Kadishman sein Kunstwerk als Holocaust Mahnmal.<sup>4</sup> Vielmehr ist es „allen unschuldigen Opfern von Krieg und Gewalt“ gewidmet, wie in der Erläuterung zur Installation im Jüdischen Museum zu lesen ist. Getragen wird das Kunstwerk von einer Erinnerung, die nicht in der Vergangenheit verweilt, sondern in die Zukunft blickt. Dies wird bereits an dem von Kadishman gewählten Namen „Shalechet“ deutlich: Das gefallene, am Boden liegende Laub gehört nämlich bereits der Vergangenheit an und lässt uns hoffen, dass der nächste Frühling Besseres bringen wird, obgleich wir uns der Tatsache bewusst sind, dass auch im kommenden Jahr die

---

<sup>1</sup> Da dies den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, kann hier nicht auf erinnerungskulturelle Unterschiede zwischen Israel und Europa eingegangen werden.

<sup>2</sup> Arturo Schwarz: Shalechet. In: Menashe Kadishman. Shalechet. Häupter und Opfer, Aachen 1999, S. 44.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Vgl. Marc Scheeps: Gefallene Blätter als Dialog. In: Menashe Kadishman. Shalechet. Häupter und Opfer, Aachen 1999, S. 50.

Blüten und Blätter des Baumes verwelken und ebenfalls auf die Erde herabfallen werden.<sup>5</sup>

Die Installation versucht sich auf diese Weise von der partikularen Erfahrung der Shoah zu lösen, um einer universalen Deutung des Ereignisses Ausdruck zu verleihen. Dies betont auch Ulrich Schneider, der die Installation „Shalechet“ bereits 1999 im Suermond-Ludwig-Museum in Aachen ausstellte: „Die Zeitgeschichte weist sie als bestimmte Opfer und als alle Opfer aus. Auch die Zukunft wird Geschichte werden, und es wird immer neue und furchtbare und furchtbar unnötige Opfer geben.“<sup>6</sup>

Im Kontrast dazu steht die ebenfalls von Kadishman entworfene Skulptur am „Family Plaza“ von Yad Vashem. Der Ort der Skulptur zwischen dem Gebäude, welches das Archiv beherbergt, und den Büros und Klassenräumen der pädagogischen Abteilung Yad Vashems, ist nicht zufällig gewählt worden und soll darauf verweisen, dass das Gedächtnis auch weiterhin bewahrt und an die nachfolgenden Generationen weitergegeben werden muss. Hierbei geht es schließlich um ein ganz spezifisches Gedächtnis und eine konkrete, historisch zu verortende Erinnerung: nämlich um die Erinnerung an die Verfolgung und Ermordung der Juden Europas und Nordafrikas während der Shoah. Während sich Kadishman der gleichen Icons bedient, nämlich aus Eisenscheiben hergestellten schreienden Gesichtern in groß und klein, verweist diese Skulptur auf die partikulare Geschichte der Familie Zandman. Die Skulptur erinnert so an die jüdische Familie während der Shoah und illustriert dies anhand des individuellen Schicksals einer einzigen Familie.

Die unterschiedliche Bedeutung dieser beiden formal ähnlichen Kunstwerke verdeutlicht in ihrer Gegenüberstellung exemplarisch die zentrale Fragestellung meiner Arbeit. In welchem Verhältnis stehen angesichts einer sich globalisierenden Erinnerung an die Shoah partikular jüdische Erfahrungen und Erinnerungen zu universellen und zukunftsorientierten Bedeutungen, die aus dem Holocaust gezogen werden? In der vorliegenden Arbeit möchte ich dieser Frage am Beispiel der europäischen Erinnerung an den Holocaust nachgehen. Dabei möchte ich untersuchen, welchen Stellenwert in der geschichtspolitischen Fundierung des vereinigten Europas der Massenmord an den Juden einnimmt, und in welcher Weise darauf Bezug genommen wird.

---

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S.49; vgl. Ulrich Schneider: Shalechet (Gefallenes Laub) 1997-1999. In: Menashe Kadishman. Shalechet. Häupter und Opfer, Aachen 1999, S. 34.

<sup>6</sup> Ulrich Schneider: Vorwort. In: Menashe Kadishman. Shalechet. Häupter und Opfer, Aachen 1999, S. 9.

## **1.1 Fragestellung und Begriffsdefinitionen**

Wie Natan Sznajder betont, wurde eine „gemeinsame europäische Erinnerung, die über die nationalstaatliche Erfahrung hinausgehen sollte, [...] zum Grundpfeiler des neuen Europas. Der Krieg als Schreckensereignis, in dem alle Menschen leiden, die Judenvernichtung eingebettet in die universale Erinnerung als Menschheitsverbrechen, in der alle Täter oder Opfer sein können, ja in gewissem Sinne die christliche Vereinnahmung der Judenvernichtung, in der Juden als Individuen, aber nicht als Nationen gelten dürfen – all das trägt zu einem neuen kosmopolitischen Europa bei, in der [sic!] Juden als Juden mit ihren spezifischen Erinnerungen keinen Platz mehr einnehmen können.“<sup>7</sup> Schon früh zeigte sich im Umgang mit der Shoah dieses Spannungsverhältnis zwischen universalen Bedeutungen und partikularen Erfahrungen, das für meine Arbeit einen zentralen Bezugspunkt darstellt. Es zeigt sich bereits an zwei frühen geschichtspolitisch nachwirkenden Ereignissen, durch welche die Ermordung der Juden erstmals stärker ins Zentrum internationaler Aufmerksamkeit rückte. So folgte auf die weltweite Bekanntmachung des Schicksals von Anne Frank, das durch die Veröffentlichung des Tagebuchs, ein amerikanisches Theaterstück und eine Verfilmung populär wurde, eine universalisierende Wahrnehmung des Holocaust: „Darin wurde die jüdische Biographie der Verfasserin und Hauptperson des Tagebuchs zur Nebensache und ihr Schicksal zu einem allgemeinen Leiden der Menschheit umgedeutet.“<sup>8</sup> Dagegen kann ein anderes Ereignis, das den Mord an den Juden stärker ins internationale Bewusstsein brachte, als partikulares Gegenstück interpretiert werden. Wie Jens Kroh betont, sorgte der Eichmannprozess 1961 „tatsächlich für eine Schärfung des Bewusstseins um die Besonderheit der industriell betriebenen Ermordung der Juden“.<sup>9</sup> Ausgehend von dem hier zum Ausdruck kommenden Spannungsverhältnis möchte ich in meiner Arbeit nach dem Stellenwert der jüdischen Erinnerung an die Shoah im Zusammenhang mit der Herausbildung eines gemeinsamen europäischen Gedächtnisses an den Holocaust fragen. Diese Herausbildung kann mit Harald Schmid allgemein als „Prozess der relativierenden Transformation der nationalen Perspektiven, als

---

<sup>7</sup> Natan Sznajder: Gedächtnisraum Europa. Die Visionen des europäischen Kosmopolitismus. Eine jüdische Perspektive, Bielefeld 2008, S.10f.

<sup>8</sup> Jens Kroh: Transnationale Erinnerung. Der Holocaust im Fokus geschichtspolitischer Initiativen, Frankfurt/New York: Campus 2008, S. 55.

<sup>9</sup> Ebd., S. 55.

strukturelle Veränderung und Angleichung der Geschichtsbilder im Sinne einer Anreicherung mit europäischen Bezügen“ beschrieben werden.<sup>10</sup>

Mein Fokus liegt dabei auf wissenschaftlichen und/oder akademischen Ansätzen, die bewusst in das politische Feld und die Öffentlichkeit intervenieren. Auch wenn ich bestimmte geschichtspolitische Tendenzen verdeutlichen will, wende ich mich nicht den explizit politischen Akteuren zu, sondern analysiere die Bezugnahme auf die Vergangenheit in europabezogenen, wissenschaftlichen Konzepten, Visionen und Diskursen im Hinblick auf das darin zum Ausdruck kommende geschichtspolitische Verständnis. Dabei gehe ich von einem Wechselverhältnis von akademischer Wissenschaft bzw. Intellektuellen und Politik aus. Ein solches Austauschverhältnis ist, wie Edgar Wolfrum anmerkt, gerade für das Feld der Geschichtspolitik konstitutiv.

Geschichtspolitik definiert Edgar Wolfrum als „Auseinandersetzung um Geschichte als politisches Ereignis in Demokratien“.<sup>11</sup> Folglich eignet sich der Begriff im Unterschied zum Begriff „Geschichtsbewusstsein“, dem eher eine pädagogische Dimension zukommt, und dem Begriff „Geschichtskultur“, der eher den kulturellen Umgang mit der Vergangenheit in den Blick nimmt, besser für die Analyse des Austausches zwischen politischer Theorie und Praxis, das in meiner Untersuchung im Zentrum steht. Wolfrum selbst betont die „vielfältige[n] Interdependenzen zwischen Politik, Publizistik und öffentlicher Meinung“ im Feld der Geschichtspolitik.<sup>12</sup> Daher zeichnet sich Geschichtspolitik sogar explizit „durch ein Spannungsverhältnis von Wissenschaft und Politik aus“<sup>13</sup>, was nach Wolfrum auch eine veränderte Untersuchungsperspektive zur Konsequenz hat. Im Mittelpunkt steht nicht mehr der „Wahrheitsgehalt des vermittelten Geschichtsbildes [...], sondern die Frage, wie, durch wen, mit welchen Mitteln, welcher Absicht und welcher Wirkung Erfahrungen mit der Vergangenheit thematisiert und politisch werden.“<sup>14</sup> Dies möchte ich im Folgenden am Beispiel des Umgangs mit der

---

<sup>10</sup> Harald Schmid: Europäisierung des Auschwitzgedenkens? Zum Aufstieg des 27. Januar 1945 als „Holocaustgedenktag“ in Europa. In: Jan Eckel/Claudia Moisel (Hg.): Universalisierung des Holocaust? Erinnerungskultur und Geschichtspolitik in internationaler Perspektive, Göttingen 2008, S. 178.

<sup>11</sup> Edgar Wolfrum: Geschichtspolitik in der Bundesrepublik Deutschland 1949-1989. Phasen und Kontroversen. In: Petra Bock/Edgar Wolfrum (Hg.): Umkämpfte Vergangenheit. Geschichtsbilder, Erinnerung und Vergangenheitspolitik im internationalen Vergleich, Göttingen 1999, S. 56; vgl. Ljiljana Radonic: Krieg um die Erinnerung. Kroatische Vergangenheitspolitik zwischen Revisionismus und europäischen Standards, Frankfurt/New York 2010, S. 25.

<sup>12</sup> Wolfrum: Geschichtspolitik in der Bundesrepublik Deutschland, a.a.O., S. 58.

<sup>13</sup> Ebd., S. 59.

<sup>14</sup> Ebd., S. 58.

Shoah im als transnational und kosmopolitisch verstandenen „Gedächtnisraum Europa“ untersuchen.<sup>15</sup>

Ein wesentlicher Aspekt ist dabei der Umgang mit der Beziehung zwischen besonderer jüdischer Erfahrung und den universellen Herausforderungen, vor die der Mord an den Juden die europäische Gemeinschaft und die Welt bis heute stellt. Dabei interessiert mich im Anschluss an Natan Sznajder, inwieweit die jüdische Erfahrung in Form von konkreten Erinnerungen und Schicksalen, in Form der Wahrnehmung und Auseinandersetzung mit diesen partikularen Erfahrungen, tatsächlich zum Gegenstand und Ausgangspunkt einer transnationalen oder kosmopolitischen Geschichtswahrnehmung geworden sind:

„Wenn eine Konzeption des Kosmopolitismus sich vom Universalismus *und* vom Partikularismus abgrenzen will, dann kann sie das nicht begrifflich tun, sondern nur durch die Berücksichtigung konkreter historischer Erfahrung. So kann die Erfahrung des Holocaust entweder als eine jüdische Erfahrung oder als eine Katastrophe verstanden werden, die der Welt gehört.“<sup>16</sup>

Die Perspektive der jüdischen Erfahrung, die im Verlauf der Arbeit immer wieder angesprochen und im Verhältnis zwischen universeller und partikularer Bezugnahme auf die Shoah herausgearbeitet wird, soll hier nicht als anthropologische oder kulturelle Essenz verstanden werden, sondern gründet sich im Wesentlichen auf eine Erfahrung des ‚Jude-seins‘ *nach Auschwitz*. Die daraus folgende Frage nach einer entsprechenden Definition jüdischer Identität kann und soll im Rahmen dieser Arbeit nicht beantwortet werden. Stattdessen möchte ich das damit verbundene Spannungsfeld am Beispiel von drei sich mehr oder weniger selbst als jüdische Intellektuelle definierenden Denkern (Hannah Arendt, Theodor W. Adorno und vor allem Jean Améry) im folgenden Kapitel entfalten. Zur Verdeutlichung der Komplexität jüdischer Existenz sei aber an dieser Stelle auf Natan Sznajders Definition verwiesen:

„Aber es geht nicht darum festzulegen, wer Jude ist, sondern was jüdische Existenz bedeutet, eine Frage, die nach der Judenvernichtung in Europa erneute Brisanz erhalten hat. Jüdische Identität hat nicht mehr nur mit den bekannten Dichotomien von Assimilation und Zionismus zu tun. Jüdische Identität hat auch nicht allein mit Lebensstil und Kultur zu tun, denen man sich bei Bedarf zeitweise hingeben könnte. Jüdische Identität ist nicht nur ein Produkt der nicht-jüdischen Umwelt, wie viele Juden oder Nichtjuden glauben. Man darf aber nicht den religiösen Aspekt vergessen, durch den klar wird, dass Jude sein bedeutet: auserwählt zu sein – wobei nicht Gott die

---

<sup>15</sup> Vgl. Sznajder: *Gedächtnisraum Europa*, a.a.O.

<sup>16</sup> Ebd., S. 20.

Juden auserwählte, sondern umgekehrt: Abraham wählte Gott. Jude sein bedeutet in erster Linie, ‚anders‘ zu sein. Aber dieses ‚Anders sein‘ schreibt auch immer den Weg ins Innere der Kultur vor.“<sup>17</sup>

Der Bezug auf Geschichte, Tradition und Erfahrung bzw. deren Weitergabe ist hier genauso konstitutiv wie generell bei der Herausbildung geteilter Gemeinschaftsidentitäten. Dabei können und müssen unterschiedliche Perspektiven fast notwendig auch in Spannungsverhältnisse zueinander treten. Dies gilt in besonderer Weise für die Herausbildung transnationaler Gedächtnisformationen.

Die Konstruktion eines europäischen Gedächtnisses steht in einem Wechselverhältnis mit der Herstellung einer europäischen Identität. Diese wiederum ist eine notwendige Voraussetzung für gemeinsame Kooperation und das Gefühl von Zusammengehörigkeit.<sup>18</sup> Die Frage der Identität, der Wahrnehmung und Selbstwahrnehmung nicht nur von Individuen, sondern auch von gesellschaftlichen Gruppen, Institutionen und Nationen ist also eng mit der Deutung von Geschichte und der Herstellung von gemeinsam geteilten Geschichtsbildern verknüpft.<sup>19</sup> Diese Bedeutung bleibt auch in einem transnationalen Erinnerungsraum bestehen. Allerdings gibt es, wie Rudolf Speth betont, bisher nur in Ansätzen eine europäische Geschichtsschreibung, weshalb es „auch nicht in dem Maße europäische Geschichtsbilder wie nationale Geschichtsbilder gibt.“<sup>20</sup> Im transnationalen Feld müssen sich also die nationalen Geschichtsbilder „hin zu einer transnationalen bzw. globalisierten Perspektive“ öffnen und verändern sich auch dabei.<sup>21</sup> „Es geht nicht mehr um Nationalgeschichte, sondern um Erinnerungsgeschichte.“<sup>22</sup> Alte nationale Geschichtsdeutungen und die damit zusammenhängenden „Geschichtsbilder und -mythen verlieren zunehmend ihre integrierende Kraft für die Mitglieder der europäischen Gesellschaften und vermögen keine neue Identität in einer zusammenwachsenden Welt zu schaffen.“<sup>23</sup> Daher werden auch

---

<sup>17</sup> Ebd., 36.

<sup>18</sup> Vgl. Rudolf Speth: Europäische Geschichtsbilder heute. In: Petra Bock/Edgar Wolfrum (Hg.): Umkämpfte Vergangenheit. Geschichtsbilder, Erinnerung und Vergangenheitspolitik im internationalen Vergleich, Göttingen 1999, S. 159.

<sup>19</sup> Harald Welzer/Claudia Lenk: Opa in Europa. Erste Befunde einer vergleichenden Tradierungsforschung. In: Harald Welzer (Hg.): Der Krieg der Erinnerung. Holocaust, Kollaboration und Widerstand im europäischen Gedächtnis, Frankfurt/M.: 2007, S. 11.

<sup>20</sup> Speth: Europäische Geschichtsbilder heute, a.a.O., S. 163.

<sup>21</sup> Welzer/Lenk: Opa in Europa, a.a.O., S. 12.

<sup>22</sup> Sznajder: Gedächtnisraum Europa, a.a.O., S. 11.

<sup>23</sup> Welzer/Lenk: Opa in Europa, a.a.O., S. 13.

Geschichtsbilder und Vergangenheitsbezüge benötigt, um Europa und die Europäer zu einer Einheit zu verschmelzen, die sich an ähnlichen Werten orientiert.<sup>24</sup> Claus Leggewie betont sogar explizit, dass Europa nur dann „eine tragfähige *politische* Identität erlangen“ könne, wenn eine „*geteilte* Erinnerung“ entstehe und über Konflikte aus der Vergangenheit gesprochen werde und aus einer Auseinandersetzung darüber Gemeinsamkeiten hergestellt werden könnten.<sup>25</sup>

Damit verändert sich auch der Blickwinkel auf bestimmte historische Ereignisse. Dies gilt besonders für die Erinnerung an die Ermordung der europäischen Juden während des Zweiten Weltkrieges, die, wie von verschiedenen Autoren betont wird, zunehmend als „negativer Gründungsmythos Europas“ fungiert.<sup>26</sup> Dennoch gewann ein transnationales Verständnis der Shoah erst nach und nach an Bedeutung.<sup>27</sup> Die Shoah, oder vielmehr der ihre Durchführung ermöglichende und in den ersten Jahrzehnten nach 1945 als Hauptbezugspunkt im Zentrum stehende Zweite Weltkrieg, wurde in erster Linie in einem nationalen Bezugsrahmen verhandelt. Wie Jens Kroh bemerkt, stand im Zentrum der Aufmerksamkeit von Politikern, Wissenschaftlern und Bevölkerung in den ersten Jahrzehnten nach dem Krieg die „Überwindung der individuell erlittenen Kriegslasten und -erfahrungen“.<sup>28</sup> Diese bildeten auch den Ausgangspunkt für die Entstehung eines europäischen Bewusstseins.<sup>29</sup> Dies galt aber zunächst nicht für die Shoah. „Die Vernichtung der europäischen Juden bildet [...] lange nur einen untergeordneten Aspekt des ‚Dritten Reichs‘ und des Zweiten Weltkrieges.“<sup>30</sup> Auch Harald Schmid betont, dass über Jahrzehnte hinweg Zeit „primär länderspezifisch separierte Praxen des Gedenkens“ nebeneinander bestanden, „die nationale Perspektiven, Narrationen und Deutungen fixierten.“ Erst mit den gesellschaftlichen und politischen Veränderungen in Folge der Jahre 1989/90 entstanden die „Voraus-

---

<sup>24</sup> Vgl. Speth: Europäische Geschichtsbilder heute, a.a.O., S.164.

<sup>25</sup> Claus Leggewie: Der Kampf um die europäische Erinnerung. Ein Schlachtfeld wird besichtigt, München 2011, S. 7.

<sup>26</sup> Ebd., S. 15.

<sup>27</sup> Vgl. Kroh: Transnationale Erinnerung, a.a.O., S. 51.

<sup>28</sup> Ebd., S. 52.

<sup>29</sup> Vgl. Speth: Europäische Geschichtsbilder heute, a.a.O., S. 162.

<sup>30</sup> Kroh: Transnationale Erinnerung, a.a.O., S. 52.

setzungen für jenen Prozess, den die Forschung inzwischen als ‚Europäisierung des Erinnerns‘ oder ‚Entstehung eines europäischen Gedächtnisses‘ beschreibt.“<sup>31</sup>

## **1.2 Theoretische und methodische Zugänge**

In den vergangenen Jahren sind bereits mehrere Studien vorgelegt worden, die die europäische Geschichtspolitik unter institutionen- und ereignisgeschichtlicher Perspektive analysiert haben. Solche Ansätze haben den Vorzug, die konkrete politische und politisch-institutionelle Ausgestaltung geschichtspolitischer Rahmenbedingungen in den Blick zu nehmen. So untersucht beispielsweise Jens Kroh die Herausbildung geschichtspolitischer Institutionen am Beispiel und in Folge der Stockholm-Konferenz 2000, auf die im Folgenden noch näher eingegangen werden soll.<sup>32</sup> Elisabeth Kübler fragt in ihrer Studie nach der Bedeutung des Europarates für die Herausbildung einer europäischen Erinnerungspolitik.<sup>33</sup> Die damit verbundenen geschichtspolitischen Prämissen werden von diesen institutionellen und politischen Rahmenbedingungen zwar mit bestimmt, die damit verbundenen Annahmen, sowie intendierte oder implizierte (geschichtspolitische, thematische oder ideologische) Ausrichtungen spielen jedoch lediglich in Ansätzen eine Rolle, da der Fokus in erster Linie auf der Rekonstruktion von politischen Bewusstseinsbildungs- und Entscheidungsprozessen liegt.

In meiner Untersuchung möchte ich versuchen, die institutionalisierten und ritualisierten geschichtspolitischen Rahmenbedingungen im Hinblick auf ihre Auslassungen, Leerstellen und in Bezug auf die Umdeutung oder Aktualisierung der Erinnerung an die Shoah hin zu befragen. Daher habe ich als Grundlage meiner Untersuchung theoretisch konzipierte, europäisch ausgerichtete Konzepte gewählt, die ich im Hinblick auf ihre geschichtspolitischen Prämissen diskutieren möchte.

---

<sup>31</sup> Schmid: *Europäisierung des Auschwitzgedenkens*, a.a.O., S. 174. Im letzten Kapitel werde ich noch einmal auf die zentrale Bedeutung des Umbruchs von 1989/90 für die europäische und globale Erinnerung an den Holocaust zurückkommen.

<sup>32</sup> Vgl. Kroh: *Transnationale Erinnerung*, a.a.O.

<sup>33</sup> Vgl. Elisabeth Kübler: *Holocausterinnerung im kosmopolitischen Europa. Das Beispiel des Europarates*, Univ. Diss., Wien 2009.

Anders als Studien, die öffentliche Diskurse und (publizistische) Auseinandersetzungen, beispielsweise unter diskursanalytischen Gesichtspunkten, analysieren<sup>34</sup>, möchte ich im Folgenden in einer genauen Textdiskussion die manifesten oder impliziten geschichtspolitischen Bezüge der hier vorgestellten philosophischen, soziologischen und historischen Konzeptionen und Interventionen herausarbeiten. Dabei orientiere ich mich am Verfahren einer kritischen Hermeneutik, deren Ziel keine umfassende historiographische Rekonstruktion der geschichtspolitischen Positionen im Hinblick auf das europäische Gedächtnis ist, sondern die solche Ansätze und Aspekte in die Untersuchung mit einbezieht, die mir für die Klärung der von mir formulierten Forschungsfrage notwendig erscheinen.<sup>35</sup> Meine Untersuchungsperspektive orientiert sich dabei an der Frage nach der Berücksichtigung oder Verallgemeinerung der konkreten jüdischen Erfahrung, die für den präzedenzlosen Massenmord an den europäischen Juden konstitutiv ist. Dabei bringe ich bewusst aneinander anknüpfende, aber dennoch teilweise konträre Konzepte miteinander ins Gespräch. Ich variiere damit einen Ansatz, der auch für die Methodik der kritischen Theorie nach Adorno konstitutiv ist. Durch konstellative Gegenüberstellungen der untersuchten Positionen versuche ich bestimmte Annahmen heraus zu präparieren und auf diese Weise ihre Bedeutung für gegenwärtig relevante Fragen nach dem Umgang mit der Vergangenheit und der Zukunft der Erinnerung herauszuarbeiten. Nach Adorno wird durch solche Konstellationen „das Spezifische des Gegenstands“<sup>36</sup> im „Verhältnis zu anderen“<sup>37</sup> sichtbar. In ähnlicher Weise möchte ich die hier untersuchten Positionen zu Europa und zum Umgang mit der Vergangenheit in Beziehung zueinander bringen. Dabei konzentriere ich mich besonders auf das bereits angesprochene und für den europäischen und auch globalen Kontext bedeutsame Spannungsverhältnis zwischen einer universell ausgerichteten, zukunftsorientierten Erinnerung an den Holocaust und der partikular orientierten jüdischen Erfahrung. Nicht zuletzt bekommen für meine Arbeit solche Ansätze besondere Bedeutung, die aus dem deutschen und deutschsprachigen Kontext entstanden sind. Die Auseinandersetzungen über den Umgang mit der nationalsozialistischen Vergangenheit in den Nachfolgestaaten des

---

<sup>34</sup> Hier wäre beispielsweise die materialreiche und fundierte Studie von Ljiljana Radonic über kroatische Vergangenheitspolitik zu nennen, vgl. Radonic: Krieg um die Erinnerung, a.a.O.

<sup>35</sup> Vgl. Lars Rensmann: Kritische Theorie über den Antisemitismus. Studien zu Struktur, Erklärungspotential und Aktualität, Berlin/Hamburg 1998, S. 23f.

<sup>36</sup> Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. Gesammelte Schriften Band 6, Frankfurt 1997, S. 164.

<sup>37</sup> Ebd., S. 165.

Dritten Reiches, insbesondere in Deutschland, bilden, wie das folgende Kapitel über Positionen und Einsprüche von Améry, Adorno und Arendt zeigt, einen zentralen Bezugspunkt, vor dessen Hintergrund die aktuellen Konzeptionen eines sich zu seiner Vergangenheit ins Verhältnis setzenden Europas gesehen werden müssen.

An diesen Konzeptionen interessieren mich daher auch weniger die konkreten europapolitischen Forderungen und Positionen als vielmehr die Bedeutung, die in ihnen der Vergangenheit, insbesondere der Erfahrung der Shoah, für die Herausbildung eines neuen, reflexiven oder, wie es in den Ansätzen von Ulrich Beck heißt, „kosmopolitischen“ Europas zukommt. Im Verlauf der Textdiskussionen und ihrer Konstellation möchte ich diese Konzepte insbesondere mit ‚jüdischen Stimmen‘ ins Gespräch bringen. Darunter verstehe ich Ansätze, Überlegungen und Interventionen, die die spezifisch jüdische Perspektive auf die Erfahrung der Shoah berücksichtigen und damit auch die Bedeutung und Relevanz einer partikular begründeten jüdischen Erfahrung artikulieren. Dabei folge ich Natan Sznaiders Ansatz, die Leerstellen aufzuzeigen, die die jüdische Erfahrung im europäischen Gedächtnis hinterlassen hat. Anders als Sznaiders stärker geschichts- und kulturwissenschaftlich orientiertes Verfahren, das die partikularen (Lebens-) Geschichten ganz praktisch in das europäische Gedächtnis (re-) integriert, möchte ich im Folgenden die damit in enger Beziehung stehenden theoretischen, teilweise philosophisch teilweise historiographisch situierten Positionen genauer verfolgen, die auch von Sznaiders immer wieder angesprochen werden. Wie sich im Verlauf der Arbeit wiederholt zeigt, befinden sich diese Positionen in einem engen Wechselverhältnis mit den geschichtspolitischen Diskursen und der damit wiederum in engem Austausch stehenden Herausbildung geschichtspolitischer Institutionen. In diesem Sinne können die hier analysierten Konzepte als zentraler Bezugspunkt für die geschichtspolitische Aus- und Umgestaltung des europäischen Gedächtnisses betrachtet werden. Um diesen Kontext näher zu bestimmen, möchte ich im Folgenden die wichtigsten Rahmenbedingungen für die geschichtspolitische Fundierung eines europäischen (und globalen) Gedächtnisses skizzieren.

### ***1.3 Geschichtspolitische Zäsuren und institutionelle Rahmenbedingungen***

Nicht nur die Geschichte des Holocaust, auch die Erinnerung daran muss heute verstärkt in einem grenzüberschreitenden und transnationalen Rahmen betrachtet werden. In

seiner grundlegenden Studie zur transnationalen Erinnerung diskutiert Jens Kroh verschiedene erinnerungskulturelle und geschichtspolitische Zäsuren im Hinblick auf die Veränderung der Wahrnehmung des Holocaust im internationalen Maßstab. Er geht dabei, anknüpfend an die Untersuchungen von Daniel Levy und Natan Sznaider, davon aus, dass sich eine transnationale öffentliche Wahrnehmung des Holocaust nicht zuerst im Bereich der Politik konstituierte, sondern durch „diverse Anstöße aus den Teilsystemen Kultur(-industrie), Recht und später auch Wissenschaft“. <sup>38</sup> So zogen kulturelle Zäsuren wie das „Tagebuch der Anne Frank“, die Ende der 1970er Jahre ausgestrahlte Fernsehserie „Holocaust“ oder der Anfang der 1990er Jahre veröffentlichte Spielfilm „Schindler’s List“ entsprechende politische Veränderungen nach sich. Ein Beispiel dafür ist die Anerkennung des ehemaligen Konzentrationslagers Auschwitz-Birkenau als Teil des Weltkulturerbes durch die UN. Diese Entscheidung kann im Kontext der weltweiten Aufmerksamkeit gesehen werden, die dem Holocaust in Folge der Fernsehserie „Holocaust“ zuerkannt wurden. Die Aufnahme von Auschwitz in das Weltkulturerbe, welches bisher eher positiv besetzte Orten umfasste, kann als ein frühes Zeichen für die Tendenz gewertet werden, universelle Bedeutung aus negativ konnotierten Ereignissen zu ziehen. <sup>39</sup>

Neben solchen kulturellen Zäsuren führt Kroh auch mehrere vergangenheitspolitische Ereignisse auf, die die Koordinaten der Erinnerung an den Holocaust änderten bzw. in einem inter- oder transnationalen Spannungsfeld zutage treten ließen, so den Sechstage-Krieg von 1967, der Parallelen zwischen der nationalsozialistischen Judenverfolgung und der Existenzbedrohung Israels offenbarte <sup>40</sup>, oder den Kniefall von Willy Brandt vor dem Mahnmahl für die jüdischen Ghetto kämpfer in Warschau am 7. Dezember 1970. Gerade dieses Ereignis verdeutlicht laut Kroh das Spannungsfeld unterschiedlicher Erinnerungen. Als symbolische Geste im Rahmen der damaligen Entspannungspolitik mit Osteuropa intendiert, stieß Brandts Verhalten im eigenen Land aufgrund der Ablehnung seiner Politik teilweise auf Kritik; die Besonderheit des Ortes in Bezug auf die spezifisch jüdische Erfahrung wurde hingegen kaum wahrgenommen, obwohl Brandts Politik später „in einer geschichtspolitisch abgestützten Neubegrün-

---

<sup>38</sup> Kroh: Transnationale Erinnerung, a.a.O., S. 51.

<sup>39</sup> Ebd., S. 61.

<sup>40</sup> Vgl. ebd., S. 56.

derung der Bundesrepublik“<sup>41</sup> mündete. In Polen und anderen Teilen Osteuropas „verfehlt[e] die Geste Brandts ihre Wirkung beinahe gänzlich. Nicht Juden, sondern Polen und Sowjetbürger sind in kommunistischer Lesart die Hauptopfer der nationalsozialistischen Politik.“<sup>42</sup>

Etwas von diesen Spannungen wiederholte und verstärkte sich beim Gedenken an den 50. Jahrestag der Befreiung von Auschwitz am historischen Ort im Januar 1995:

„Dabei werden die Gedenkveranstaltungen im Vorfeld von Streitigkeiten zwischen der für die offizielle Programmgestaltung verantwortlichen polnischen Seite und Vertretern jüdischer Gruppen und Organisationen überschattet. Denn das unter Regie des polnischen Präsidenten Lech Walesa erarbeitete Programm berücksichtigt nach Meinung der jüdischen Vertreter ihr Leiden in Auschwitz nur unzureichend. Der Widerspruch zwischen der nationalen polnischen und der amerikanisch-israelisch-westeuropäischen Deutung von Auschwitz, der sich bereits im Vorfeld abzeichnet, manifestiert sich schließlich auch bei der Durchführung der Feierlichkeiten. So finden am 26. Januar zwei Zeremonien statt: eine in Krakau und eine in Auschwitz-Birkenau. Die jüdischen Repräsentanten führen im Vernichtungslager eine Gebetsfeier mit dem traditionellen Kaddisch durch, woran an der Seite von Ignaz Bubis auch [der deutsche] Bundespräsident Roman Herzog teilnimmt. Parallel dazu finden in Krakau die offiziellen polnischen Feierlichkeiten statt, die von der Mehrzahl der Staatsvertreter besucht werden. Präsident Walesa verzichtet hier auf eine explizite Erwähnung und Würdigung der jüdischen Opfer. Am darauffolgenden Tag sind die Konfliktparteien jedoch scheinbar wieder versöhnt: Walesa hebt in seinem Appell in der Gedenkstätte Auschwitz die Besonderheit der Leiden des jüdischen Volkes hervor; Elie Wiesel, Ignatz Bubis und weitere jüdische Vertreter zeigen sich besänftigt.“<sup>43</sup>

Die Ereignisse vom Januar 1995 verdeutlichen einerseits die zunehmende Bedeutung, die dem Gedenken international und vor allem auf der Ebene Europas zukommt. Sie verweisen damit auch bereits auf die Tendenz der Universalisierung und Europäisierung der Geschichte, die sich im weiteren Verlauf des Jahrzehnts und vor allem zu Beginn des 21. Jahrhunderts vollzieht. Zum anderen zeigen sie aber auch wie sich nach 1989 verschiedene, teilweise auch konkurrierende nationale Erinnerungsperspektiven aus ihrer Fixierung an die politischen Interessen des Kalten Krieges herauslösen. Darin wird auch die zunehmende Bedeutung partikularer Erinnerungsperspektiven deutlich, die „von markanten Scheidelinien durchzogene Kulturen des Erinnerens“ begründen, „die nicht nur vielschichtig, plural und polyzentrisch sind, sondern auch ungleichzeitige,

---

<sup>41</sup> Wolfrum: Geschichtspolitik in der Bundesrepublik Deutschland, a.a.O., S. 68.

<sup>42</sup> Kroh: Transnationale Erinnerung, a.a.O., S. 58.

<sup>43</sup> Ebd., S. 73.

identitätspolitisch konkurrierende Geschichtsbilder entwerfen.“<sup>44</sup> Harald Schmid verweist daher darauf, dass rückblickend gerade die Gedenkfeierlichkeiten von 1995 als Anstoß zu sehen sind, den Holocaust zum „negativen Bezugspunkt“ europäischer Erinnerung werden zu lassen.<sup>45</sup> Auch Kroh sieht die 1990er Jahre als „vorläufige Klimax eines globalen Holocaust-Bewusstseins“.<sup>46</sup> Dies zeigt sich in zahlreichen geschichts- und vergangenheitspolitischen Debatten sowohl auf nationaler als auch auf europäischer und teilweise auch globaler Ebene, die in gewisser Weise als Vorbereitung der dann zu Beginn des neuen 21. Jahrhunderts stattfindenden Institutionalisierung eines europäischen Gedenkens an den Holocaust dienen. Für Kroh sind die wesentlichen Faktoren, die bei der Entstehung einer transnationalen Erinnerung an den Holocaust eine Rolle spielen, dessen „Historisierung“ aufgrund der größeren zeitlichen Distanz und die „Mediatisierung“, also die zunehmende mediale Vermittlung und (Omni-)Präsenz in der (populären) Kultur. Schließlich stellt er mit Ende des 20. Jahrhunderts eine zunehmende „vergleichende Einordnung des Holocaust“ in Relation zu anderen als genozidal wahrgenommenen Ereignissen und damit verbunden eine immer stärkere „Aktualisierung“ fest.<sup>47</sup>

Das politisch-institutionelle Umfeld, das dabei gewissermaßen einerseits aus den geschichtspolitischen Debatten entsteht und andererseits den Rahmen für die Konzeptionen eines sich seiner Vergangenheit bewussten Europas im Kontext transnationaler, globaler oder kosmopolitischer Erinnerungen vorgibt, ist mit Jens Kroh als direkte Reaktion auf die vergangenheitspolitischen Auseinandersetzungen Mitte bis Ende des letzten Jahrzehnts im 20. Jahrhundert zu sehen. Insbesondere die diplomatischen, juristischen und entschädigungspolitischen Streitigkeiten über Nazi-Raubgold, nachrichtenlose Konten in der Schweiz und die Entschädigung von NS-Zwangs- und Sklavenarbeitern, sowie die damit verbundenen „Fragen der monetären Wiedergutmachung für begangenes Unrecht machen also den Akteuren des politisch-administrativen Systems auf beiden Seiten des Atlantiks die Dringlichkeit politischer

---

<sup>44</sup> Schmid: Europäisierung des Auschwitzgedenkens, a.a.O., S. 175.

<sup>45</sup> Ebd., S. 174.

<sup>46</sup> Kroh: Transnationale Erinnerung, a.a.O., S. 67.

<sup>47</sup> Ebd., S. 71.

und diplomatischer Kooperation beim Umgang mit dem Holocaust, das heißt gemeinsamer Aktivitäten im Bereich materieller Geschichtspolitik, begreiflich.“<sup>48</sup>

Die beiden institutionalisierten Initiativen zur Definition und Ausformulierung der aus der Geschichte des Holocaust resultierenden Herausforderungen für die neue europäische Wirklichkeit, die Gründung der „Holocaust Task Force“ im Jahr 1998 und die Veranstaltung einer internationalen „Holocaust-Konferenz“ im Jahr 2000 in Schweden müssen folglich in diesem Kontext betrachtet werden. Als Vorläufer gilt das von der schwedischen Regierung begründete „Forum för levande historia“ („Forum für lebendige Geschichte“).<sup>49</sup> Dieses Projekt beinhaltete „Anstrengungen auf politischem, pädagogischem und wissenschaftlichem Gebiet“.<sup>50</sup> Dabei war es „nicht allein auf den Holocaust beschränkt. Vielmehr nahm es das historische Ereignis zum Ausgangspunkt, um aktuelle Probleme wie Fremdenfeindlichkeit, Neonazismus und Genozide zu thematisieren.“<sup>51</sup> Das Projekt wurde wiederum zum Anstoß für das „Stockholm Meeting on the Holocaust“ im Mai 1998. An dem Treffen nahmen sowohl an den Raubgold- und Entschädigungsverhandlungen beteiligte Diplomaten, als auch Wissenschaftler und Pädagogen teil.<sup>52</sup> Nicht nur das verdeutlicht, dass der schwedischen Initiative auch eine außenpolitische Absicht zugrunde lag, die mit der Kritik am „Geschäftsgebaren Schwedens im Hinblick auf jüdische Vermögen während des Zweiten Weltkriegs“ zusammenhängt.<sup>53</sup> Daher verwundert es nicht, dass die schwedischen Gastgeber im Mai 1998 „eine Übertragung des nationalen Projekts auf internationale Politik intendier[t]en“, wobei im Zentrum nicht diplomatische oder politische, auch keine historiographischen, sondern pädagogische Themen und Fragstellungen standen.<sup>54</sup> So fand in Bezug auf die schwedische Vergangenheit eine „Mischung aus Thematisierung und Dethematisierung ihres in der Kritik stehenden

---

<sup>48</sup> Kroh: Transnational Erinnerung, a.a.O., S. 75.

<sup>49</sup> Vgl. Kübler: Holocausterinnerung im kosmopolitischen Europa, a.a.O., S. 125.

<sup>50</sup> Kroh: Transnationale Erinnerung, a.a.O., S. 84.

<sup>51</sup> Ebd., S. 86f. Elisabeth Kübler weist darauf hin, dass der Genozid in Ruanda, die Kriege auf dem Balkan, der erstarkende Rechtsextremismus in Schweden und ein Besuch in der Gedenkstätte des ehemaligen Konzentrationslagers Neuengamme für den schwedischen Ministerpräsidenten und seine persönliche Motivation ausschlaggebend gewesen seien (vgl. Kübler: Holocausterinnerung im kosmopolitischen Europa, a.a.O., S. 125).

<sup>52</sup> Kroh: Transnationale Erinnerung, a.a.O., S. 94.

<sup>53</sup> Ebd., S. 88.

<sup>54</sup> Ebd., S. 95.

Verhaltens während des Zweiten Weltkrieges“<sup>55</sup> statt. Denn die von nun an transnational ausgerichteten Initiativen waren „durch einen zukunftsorientierten Bezug“<sup>56</sup> auf die Vergangenheit gekennzeichnet. Die Teilnehmer des Treffens beschlossen die Gründung einer „Internationalen Task Force“ (ITF), die sich dem Thema annehmen sollte und nach Schmid gleichsam als „Transmissionsriemen der Europäisierung und Transnationalisierung des Gedenkens fungierte“.<sup>57</sup>

In dieser Perspektivverschiebung deutet sich der zentrale Bezugsrahmen an, in dem der Umgang mit der Erinnerung an den Holocaust im heutigen Europa zu sehen ist. Der hier angestrebten gegenwarts- und zukunftsorientierten und weniger vergangenheitsorientierten Perspektive kommt auch in den von mir untersuchten soziologischen Ansätzen eine zentrale Rolle zu. So geht es, wie Kroh hervorhebt, „nicht mehr um die Aufarbeitung der Vergangenheit, sondern um die Frage, wie der Holocaust zukünftig narrativiert und vergegenwärtigt werden soll.“<sup>58</sup>

Als „Schlüsselereignis“, auf dem diese zukunftsorientierte Auseinandersetzung einerseits mit aktuellen Diskursen kurzgeschlossen und andererseits ein politisch-institutioneller Rahmen für den weiteren Umgang mit der Erinnerung an den Holocaust etabliert wurde, kann die Stockholmer „Holocaust-Konferenz“ gelten, auf der vom 26. bis 28. Januar 2000 rund 600 Teilnehmer aus 46 Ländern sowie mehr als zwanzig Regierungschefs zusammenkamen.<sup>59</sup> Dieses erste internationale Großereignis des 21. Jahrhunderts stellt nach Levy und Sznajder die „Basis eines (offiziellen) europäischen Gedächtnisses“<sup>60</sup> dar und „bildete die entscheidende Wegmarke für den Expansionsschub des Auschwitzgedenkens“.<sup>61</sup>

Die Konferenz wurde auch, insbesondere aufgrund der hohen Beteiligung osteuropäischer Länder, für die spätere Osterweiterung der Europäischen Union bedeutsam. Hier vollzogen die Länder Osteuropas gewissermaßen ihren Anschluss an

---

<sup>55</sup> Ebd., S. 106.

<sup>56</sup> Ebd., S. 107.

<sup>57</sup> Schmid: Europäisierung des Auschwitzgedenkens, a.a.O., S. 188.

<sup>58</sup> Kroh: Transnationale Erinnerung, a.a.O., S. 111.

<sup>59</sup> Vgl. ebd., S. 110f.

<sup>60</sup> Daniel Levy/Natan Sznajder: Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust, Frankfurt/M. 2007, S. 211.

<sup>61</sup> Schmid: Europäisierung des Auschwitzgedenkens, a.a.O., S. 189.

die (west-) europäische Erinnerungsgemeinschaft.<sup>62</sup> Die Stockholm-Konferenz stand aber auch in einem engen Wechselverhältnis zu aktuellen politischen Auseinandersetzungen jener Jahre, neben der Debatte um die Entschädigung von NS-Zwangs- und Sklavenarbeitern vor allem im Hinblick auf die sich anbahnende Koalition zwischen der konservativen ÖVP und der rechtspopulistischen FPÖ in Österreich und dem Konflikt im Kosovo.<sup>63</sup>

Am Beispiel der „Stockholm-Konferenz“ ist ein besonderes Spannungsverhältnis zwischen der Anerkennung der spezifisch jüdischen Perspektive auf den Holocaust und der Tendenz zu dessen Universalisierung zu bemerken. Einerseits wird sehr explizit unter dem Begriff „Holocaust“ der nationalsozialistische Mord an den europäischen Juden verstanden<sup>64</sup>, andererseits wird die Bezugnahme auf den Holocaust im zukunftsorientierten Erinnern zunehmend auf Analogien zu anderen Genoziden hin geöffnet.<sup>65</sup> Neben den Bezügen zum Kosovo wurden auch Analogien zu den Verbrechen in Ruanda gezogen. „Sie stellen naheliegende und von den Organisatoren durchaus erwünschte Resultate der Beschäftigung mit dem Thema dar“<sup>66</sup> und finden sich entsprechend explizit auch in der Abschlusserklärung. Hier steht der Verweis auf die „Schrecken, die die jüdischen Mitmenschen durchleiden mussten“<sup>67</sup>, von dem das „schreckliche Leid der Millionen weiteren Opfer der Nazis“<sup>68</sup> unterschieden wird, neben dem Verweis auf die Kontinuität von „Völkermord, ethnischer Säuberung, Rassismus, Antisemitismus und Ausländerfeindlichkeit“.<sup>69</sup> Die Konferenz in Stockholm stellte also den Versuch dar, „einem historischen Geschehen [...] eine sowohl zeitlich als auch geographisch uneingeschränkte Relevanz zu verleihen und eine moralisch stark

---

<sup>62</sup> Kroh: Transnationale Erinnerung, a.a.O., S. 118.

<sup>63</sup> Ebd., S. 113. Die kurze Zeit später verhängten Sanktionen der EU-Staaten gegen Österreich nach der Regierungsteilnahme der FPÖ können ganz direkt auf Unterredungen der europäischen Regierungschefs während der Stockholmer Konferenz zurückgeführt werden (vgl. eingehender ebd., S. 165ff). Die Aktualisierung aufgrund der Ereignisse im Kosovo wiederum verweist auf die stärkere Indienstnahme der Holocaust-Erfahrung für die Warnung vor der „Gefahr eines neuerlichen Genozids auf europäischem Boden“ (ebd., S. 113).

<sup>64</sup> Vgl. Kroh: Transnationale Erinnerung, a.a.O., S. 119.

<sup>65</sup> Vgl. Kübler: Holocausterinnerung im kosmopolitischen Europa, a.a.O., S. 126.

<sup>66</sup> Kroh: Transnationale Erinnerung, a.a.O., S. 155. Für den Vertreter Bosnien-Herzegowinas diente der Holocaust in seiner Rede als „beliebig abschöpfbare Quelle“ und die Juden wurden zu „nur eine[r] Opfergruppe des Phänomens ‚Genozid‘“, wie Kroh bemerkt (ebd., S. 156).

<sup>67</sup> Zit. n. ebd., S. 160.

<sup>68</sup> Zit. n. ebd., S. 160.

<sup>69</sup> Zit. n. ebd., S. 161.

verallgemeinerte Lehre aus ihm zu ziehen.“<sup>70</sup> Die Nachfolgekonzferenzen von Stockholm verstärkten diese Tendenz noch weiter, wie bereits ihre Schwerpunktsetzung verdeutlicht. Vom „Kampf gegen Intoleranz“, wendeten sie sich über „Wahrheit, Gerechtigkeit und Versöhnung“ schließlich der „Genozidprävention“ zu.<sup>71</sup>

Bedeutsam aber ist auch, dass auf Europa explizit Bezug genommen wird. Das „gesamte Europa“ sei, so heißt es in der Erklärung, „mit einer unauslöschlichen Narbe gezeichnet.“<sup>72</sup> Nach Kroh ermöglichte die gemeinsame Erklärung, „einen im Wachstum befindlichen, über Europa hinausreichenden transnationalen Raum zu konstituieren, in dem der Holocaust auf politischer Ebene fortan als zentrale historische Deutungskategorie verankert wird.“<sup>73</sup> Eine wesentliche Bedeutung der Konferenz von Stockholm und der ITF lag dabei darin, „eine partielle Synchronisierung nationaler Erinnerungskulturen“<sup>74</sup> vorzunehmen, was schließlich auch die Entstehung einer europäischen Erinnerungsgemeinschaft beförderte.

Diese manifestiert sich nicht zuletzt in der vom Europäischen Parlament am 16. März 2000 beschlossenen Aufforderung, den 27. Januar als europaweiten Gedenktag an den Holocaust einzuführen.<sup>75</sup> Allerdings, so betont Schmid, unterscheidet sich die Bedeutung, die dem 27. Januar in den verschiedenen europäischen Ländern zugeschrieben wird, deutlich:

„Einige Länder verbinden mit dem jährlichen Gedenken insbesondere die Erinnerung an die damalige Aufnahme von Flüchtlingen und Hilfe für verfolgte Juden, während andere Länder den Gedenktag inhaltlich weiter fassen und Toleranz, Menschenrechte und Anti-Rassismus in den Mittelpunkt stellen.“<sup>76</sup>

Somit finden sich auch auf dieser Ebene die bekannten Analogien und Vergleiche wieder. So hatte der britische Außenminister Robin Cook bereits in Stockholm

---

<sup>70</sup> Jan Eckel/Claudia Moisl: Einleitung. In: dies.: Universalisierung des Holocaust? Erinnerungskultur und Geschichtspolitik in internationaler Perspektive, Göttingen 2008, S. 9.

<sup>71</sup> Kroh: Transnationale Erinnerung, a.a.O., S. 178.

<sup>72</sup> Zit. n. ebd., S. 160.

<sup>73</sup> Ebd., S. 162f.

<sup>74</sup> Ebd., S. 234.

<sup>75</sup> Vgl. Schmid: Europäisierung des Auschwitzgedenkens, a.a.O., S. 189.

<sup>76</sup> Ebd., S. 192.

angekündigt, am 27. Januar sowohl der ermordeten Juden als auch an Opfer anderer Genozide zu gedenken.<sup>77</sup>

Schmid hält folglich als Fazit der institutionalisierten Gedächtnisbildung in Europa fest, dass der Mord an den europäischen Juden, „meistens als historisch anonymes, weil nur selten explizit mit Deutschland, dem aktuellen Partner in Europa, verbundenes Geschehen“<sup>78</sup> erscheine:

„Die ‚Denationalisierung des Rückblicks‘ scheint der Preis der Europäisierung des Auschwitz-Gedenkens zu sein, die den erinnerungskulturellen Fokus von Deutschlands Vergangenheit in Europas Zukunft verschiebt. So zeigt sich der ‚Auschwitz-Tag‘ in der europäischen Gedenkpraxis vielfach als historisch unterlegter und aktuell ausbuchstabierter kontinentaler Menschenrechtstag.“<sup>79</sup>

Dieser Tendenz möchte ich im Folgenden am Gegenstand der geschichtspolitischen Fundierung in soziologischen und philosophischen Konzeptionen des vereinten Europas nachgehen. In einem ersten Schritt aber möchte ich nachzeichnen, wie sich die hier vorgestellten Spannungen und die Tendenz zu einer Verschiebung von einer Auseinandersetzung mit der Vergangenheit in Richtung einer Wendung in die Zukunft bereits in den ersten Jahren und Jahrzehnten nach Kriegsende andeutet und wie sehr dies mit der Zurückweisung oder Entwirklichung der jüdischen Erfahrung einhergeht. Dazu untersuche ich die Positionen und Interventionen von Theodor W. Adorno, Hannah Arendt und Jean Améry (Kapitel 2). Danach diskutiere ich die europapolitischen Konzeptionen und Interventionen von Ulrich Beck, Edgar Grande und Jürgen Habermas (Kapitel 3). Im Zentrum steht dabei das von Ulrich Beck begründete Konzept des „kosmopolitischen Europas“. Diese Theorien möchte ich im Hinblick auf die Rolle, die darin dem Holocaust zugewiesen wird, untersuchen. Ein zentraler Exkurs beschäftigt sich dabei mit dem Zusammenhang von Holocaust und Moderne in Bezug auf die Überlegungen von Zygmunt Bauman. Die Diskussion der verschiedenen Ansätze läuft auf die Frage nach dem Umgang oder der Auslassung der spezifisch jüdischen Erfahrungen in der geschichtspolitischen Fundierung Europas hinaus. Diese Fragestellung wird dann im letzten Kapitel an Konzepten vertieft, die wie das von Daniel Levy und Natan Sznaider explizit und exklusiv die Erinnerung an den Holocaust im globalen Zeitalter in den Blick nehmen (Kapitel 4). Dieses globale, transnationale

---

<sup>77</sup> Vgl. Kroh: Transnationale Erinnerung, a.a.O., S. 152.

<sup>78</sup> Schmid: Europäisierung des Auschwitzgedenkens, a.a.O., S. 201

<sup>79</sup> Ebd.

bzw. europäische Gedächtnis befrage ich im Hinblick auf den Stellenwert partikularer jüdischer Erinnerungen. Dazu knüpfe ich einerseits an das Konzept des Zivilisationsbruchs von Dan Diner an. Andererseits beziehe ich mich auf die historiographischen Überlegungen von Yehuda Bauer. Schließlich diskutiere ich die von Natan Sznajder vertretene jüdische Perspektive auf den europäischen Kosmopolitismus.

Die im Hauptteil der Arbeit (Kapitel 3 und 4) vorgestellten Positionen werden immer wieder zurück bezogen auf die kritischen Einsprüche und theoretischen Überlegungen zum Umgang mit der nationalsozialistischen Vergangenheit, die jüdische Intellektuelle wie Hannah Arendt, Theodor W. Adorno oder Jean Améry ausgehend von ihren konkreten Erfahrungen mit Deutschland und den Deutschen entwickelten. Diese sollen nun nachgezeichnet werden. Dabei wird auch auf die Unterschiede und Spannungen zwischen den verschiedenen Konzepten und Positionen der drei Denker eingegangen.

## **2. Zwischen Verdrängung und Resignation Einsprüche von Jean Améry, Theodor W. Adorno und Hannah Arendt**

Um zu verdeutlichen, an welche Überlegungen, Konzepte aber auch Versäumnisse im Umgang mit der Vergangenheit in Deutschland, Österreich und Europa die aktuellen Diskussionen über eine europäische Geschichtspolitik explizit oder implizit anknüpfen, werden in diesem Kapitel die Positionen und Einsprüche des Philosophen Theodor W. Adorno, der Philosophin Hannah Arendt und des Kritikers und Autors Jean Améry vorgestellt und diskutiert. Im Zentrum der Überlegungen stehen die Erfahrungen, die diese jüdischen Denker mit der deutschen und der europäischen Nachkriegsgesellschaft gemacht haben. Dabei gehe ich von der Frage aus, welchen Niederschlag der Massenmord an den Juden in ihrem Denken gefunden hat. Zentral ist hier die Frage nach dem Verhältnis zwischen universellen Lehren und partikularen Erfahrungen, das sich dabei artikuliert. Auf die eine oder andere Weise wurden alle drei zu Stichwortgebern der vor allem seit den 90er Jahren und verstärkt noch seit Beginn des 21. Jahrhunderts sich intensivierenden europäischen ‚Auseinandersetzung‘ mit der Shoah. Dass die Positionen der drei kritischen Denker aber gleichzeitig schon Momente der Kritik und des Einspruchs bereit hielten und in wiefern sie sich dennoch auch voneinander unterscheiden, möchte ich im Folgenden darstellen.

### **2.1 „Aufarbeitung der Vergangenheit“**

Im Zuge eines Vortrages, den Theodor W. Adorno 1959 auf einer Erziehungskonferenz hielt, setzte er sich unter anderem mit der Frage auseinander, was es mit der sogenannten „Aufarbeitung der Vergangenheit“, sprich der Vergangenheit des Nationalsozialismus, überhaupt auf sich hat. „Die Idiotie alles dessen ist wirklich Zeichen eines psychisch Nichtbewältigten“<sup>80</sup>, erklärte er in seiner Rede und drückte damit zugleich aus, dass eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der Vergangenheit im postnazistischen Nachkriegsdeutschland bislang noch nicht stattgefunden habe. In der deutschen Gesellschaft dominiere vielmehr der Wunsch und Wille, einen Schlussstrich unter das Ver-

---

<sup>80</sup> Theodor W. Adorno: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit (1959). In: ders.: Erziehung zur Mündigkeit, Frankfurt/M.: 1971, S. 12.

gangene zu ziehen „und womöglich es selbst aus der Erinnerung weg[zu]wischen“<sup>81</sup>, denn: „Im Vergessen des kaum Vergangenen klingt die Wut mit, daß man, was alle wissen, sich selbst ausreden muß, ehe man es den anderen ausreden kann.“<sup>82</sup> In seinem berühmt gewordenen Rundfunkvortrag von 1966, „Erziehung nach Auschwitz“, der mittlerweile nicht nur von Historikern, sondern auch von Pädagogen regelrecht inflationär rezipiert wird<sup>83</sup>, äußerte Adorno sein Unverständnis darüber, dass man sich bis dato so wenig mit der allerersten Forderung an Erziehung, nämlich dass Auschwitz sich nicht noch einmal wiederhole, auseinandergesetzt habe. Adorno resümiert, dieses sei als Symptom dessen zu verstehen, „daß das Ungeheuerliche nicht in die Menschen eingedrungen ist.“<sup>84</sup> Noch immer schiene es, als würden jene sich schuldig machen, die über die Vergangenheit und die Verbrechen sprechen, während die eigentlichen Täter verschont werden und sich ihrer Verantwortung nicht stellen müssen.<sup>85</sup> Sichtlich resigniert äußerte er sich betreffend einer möglichen oder eben unmöglichen Zukunft der Erinnerung, auf die im Verlauf dieses Kapitels noch eingegangen wird:

„Die Ermordeten sollen noch um das einzige betrogen werden, was unsere Ohnmacht ihnen schenken kann, das Gedächtnis. Die verstockte Gesinnung derer, die nichts davon hören wollen, fände sich freilich in Übereinstimmung mit einer mächtigen historischen Tendenz.“<sup>86</sup>

Diese mächtige historische Tendenz sollte sich Jahrzehnte später nicht in Gänze und nicht auf die gleiche Art und Weise bewahrheiten, wie Adorno es Ende der 60er Jahre vorausgesehen hatte, da eine Erinnerungslandschaft entstanden ist, die sich geradezu permanent auf den Holocaust bezieht. Dennoch wird in den folgenden Kapiteln dieser Arbeit aufgezeigt werden, wie die konkrete Erinnerung an die Ermordeten des Holocaust zugunsten eines kosmopolitischen europäischen Gedächtnisses entortet und entkontextualisiert wird, um eine allgemeinmenschliche Identifikation mit den Opfern

---

<sup>81</sup> Ebd., S. 10.

<sup>82</sup> Ebd., S. 14.

<sup>83</sup> Matthias Heyl stellt fest, dass die in Deutschland geführten Debatten über eine Pädagogik nach Auschwitz, wesentlich auf die von Adorno formulierten Thesen zurückgreifen (vgl. Matthias Heyl: Was ist und zu welchem Ende studiert man die Geschichte des Holocaust? „Aufarbeitung der Vergangenheit“ heute. In: Hans Erler (Hg.): Erinnern und Verstehen. Der Völkermord an den Juden im politischen Gedächtnis der Deutschen, Frankfurt/New York: 2003, S. 204). Diese Feststellung bedeutet allerdings keineswegs, dass pädagogische Maßnahmen entsprechend Adornos Theorien tatsächlich umgesetzt worden sind.

<sup>84</sup> Theodor W. Adorno: Erziehung nach Auschwitz. In: ders.: Erziehung zur Mündigkeit, Frankfurt/M.: 1971, S. 88.

<sup>85</sup> Vgl. ebd., S. 93.

<sup>86</sup> Adorno: Aufarbeitung der Vergangenheit, a.a.O., S. 12f.

zu ermöglichen. Die Ermordeten und Überlebenden mutieren schließlich zu universalen Ikonen für Verbrechen jeglicher Art.

Lars Rensmann zufolge konnten sowohl Adorno als auch Hannah Arendt „ein verstocktes Nachleben des Nationalsozialismus“ in Deutschland beobachten, was von beiden als Weigerung dessen verstanden wurde, „Verantwortung und Wirklichkeit wahrzunehmen und sich von den totalitären Identifizierungen zu lösen.“<sup>87</sup> Hannah Arendt formulierte nach ihrem erstmaligen Besuch im Nachkriegsdeutschland 1949/50, dass die Deutschen durch die Niederlage des Naziregimes zwar mit der Realität und Wirklichkeit konfrontiert wurden, durch die Erfahrungen der Jahre zuvor allerdings nicht in der Lage dazu waren, auf das Geschehen zu reagieren, geschweige denn dieses zu begreifen. Mit dieser Analyse versuchte sie die überall anzutreffende Sprach- und Gefühllosigkeit zu verstehen, die sie spürbar mitnahm und irritierte<sup>88</sup>:

„Doch nirgends wird dieser Alptraum von Zerstörung und Schrecken weniger verspürt und nirgendwo wird weniger darüber gesprochen als in Deutschland. Überall fällt einem auf, daß es keine Reaktion auf das Geschehen gibt, aber es ist schwer zu sagen, ob es sich dabei um eine irgendwie absichtliche Weigerung zu trauern oder um den Ausdruck einer echten Gefühlsunfähigkeit handelt.“<sup>89</sup>

Arendt beschreibt in ihrem Essay einen „allgemeine[n] Gefühlsmangel“ und „offensichtliche Herzlosigkeit“, die mit der Abwehr einhergingen, „sich dem tatsächlich Geschehenen zu stellen und es zu begreifen.“<sup>90</sup> Wie in späteren Schriften Arendts immer wieder zum Ausdruck kommen wird, entdeckte sie in der deutschen Gesellschaft eine „tiefe moralische Verwirrung“, die nicht mehr bloß als unmoralisch beschrieben werden konnte und deren Gründe nicht mit einfacher Bösartigkeit zu erklären sind.<sup>91</sup> Diese „Realitätsflucht“ kulminiert in der Haltung „mit Tatsachen so umzugehen, als handele es sich um bloße Meinungen.“<sup>92</sup> Zynisch äußert sie sich zum Demokratieverständnis des Durchschnittsdeutschen, der glaube „dieser nihilistische Relativismus gegenüber Tatsachen sei das Wesen der Demokratie“ und nicht erkenne,

---

<sup>87</sup> Lars Rensmann: Das Besondere im Allgemeinen. Totale Herrschaft und Nachkriegsgesellschaft in den politischen Narrativen von Arendt und Adorno. In: Dirk Auer, Lars Rensmann, Julia Schulze Wessel (Hg.): Arendt und Adorno, Frankfurt/M.: 2003, S.179.

<sup>88</sup> Vgl. Hannah Arendt: Nachwirkungen des Naziregimes: Bericht aus Deutschland. In: dies.: In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II. München: 2000, S. 44.

<sup>89</sup> Ebd., S. 39.

<sup>90</sup> Ebd.

<sup>91</sup> Ebd., S. 51f.

<sup>92</sup> Ebd., S. 42.

dass es sich „dabei natürlich um eine Hinterlassenschaft des Naziregimes“ handelt.<sup>93</sup> Dies korrespondiert mit der Erkenntnis Hannah Arendts, dass die persönliche Verantwortung für den Krieg und die von den Deutschen und ihren Helfern begangenen Verbrechen nicht realisiert werden.<sup>94</sup>

Jean Améry äußerte sich in seiner 1966 veröffentlichten Essaysammlung „Jenseits von Schuld und Sühne“ hinsichtlich des Umganges mit der Vergangenheit in Deutschland ähnlich resigniert wie Adorno und Arendt und begründete das offensichtliche Desinteresse an den Verbrechen des Nationalsozialismus mit der schnellen Integration Deutschlands in die „Gemeinschaft der Völker“.<sup>95</sup> Obwohl Améry kurz nach seiner Befreiung, den Eindruck hatte, zum ersten Mal mit dem in der Welt vorherrschenden Kanon übereinzustimmen, der vorgab, zu den Siegern über Nazideutschland, das nun von allen geächtet und verachtet wurde, zu gehören, musste er wenig später realisieren, dass er einer Illusion und nicht unbedingt der Wirklichkeit gefolgt war.<sup>96</sup> Denn sowohl die Weltgemeinschaft als auch Deutschland bemühten sich alsbald darum, den Anschluss an das „Neue Europa“ wiederzufinden:

„Ich war Zeuge, wie die deutschen Politiker [...] eiligst und enthusiastisch den Anschluß an Europa suchten: Sie knüpften mühelos das neue an jenes andere Europa, dessen Neuordnung Hitler in seinem Sinne bereits zwischen 1940 und 1944 erfolgreich begonnen hatte.“<sup>97</sup>

Auch Hannah Arendt stellte bei ihrem Aufenthalt in Deutschland fest, dass dort immer wieder die Hoffnung gehegt wurde, das modernste Land Europas zu werden, obwohl Arendt zu diesem frühen Zeitpunkt nicht glauben konnte, dass dies tatsächlich gelingen werde und Deutschland für Europa noch einmal von Relevanz sein werde: „Es ist unwahrscheinlich, daß Deutschland [in einem föderativen Europa], ob und wie erneuert es auch aussehen mag, dabei eine große Rolle spielen wird.“<sup>98</sup>

Während Deutschland nun also dabei war, den Weltmarkt zu erobern „und daheim nicht ohne eine gewisse Ausgeglichenheit mit der Bewältigung befaßt“ war, verfestigten sich

---

<sup>93</sup> Ebd.

<sup>94</sup> Ebd., S. 40.

<sup>95</sup> Jean Améry: *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Stuttgart: 1977, S.107.

<sup>96</sup> Vgl. ebd.

<sup>97</sup> Ebd., S. 108.

<sup>98</sup> Arendt: *Nachwirkungen des Naziregimes*, a.a.O., S. 63.

die von Améry gehegten Ressentiments gegenüber Deutschland.<sup>99</sup> Der Begriff des Ressentiments ist bei Améry von besonderer Bedeutung. Denn dieser meint mit Ressentiment nicht das bloße Vorurteil im einfachen und missverständlichen Sinne. Améry versucht mit diesem Wort seine Erfahrungen und Erkenntnisse auszudrücken, die in ihm ein Unbehagen hervorrufen. Daher ist für ihn das Ressentiment „ein logisch widersprüchlicher Zustand“, das einerseits nicht von der Vergangenheit und dem Geschehen sich losreißen kann, gleichzeitig aber auf dem Wunsch basiert, das „Ereignis unereignet“ zu machen.<sup>100</sup> Mit seinen gegenüber Deutschland gehegten Ressentiments versucht Améry den Deutschen deutlich zu machen, dass diese auch den Nationalsozialismus als „Welt- und Selbstverneinung, als sein negatives Eigentum“ in ihre Geschichte integrieren müssen, um sich letzten Endes der Tatsache bewusst zu werden, dass der Nationalsozialismus auch den eigenen Interessen geschadet habe.<sup>101</sup> Erst mit einer solchen „Negation der Negation“, die das Verschleierte praktisch enthüllt, verliere auch sein Ressentiment an Bedeutung und Aktualität.<sup>102</sup> Weil Deutschland allerdings in diesem neuen Europa eine wichtige Rolle spielen sollte, musste vertuscht werden, was die Deutschen hätte ärgern und kränken können. Gerade deswegen war es auch nicht konform, von einer Kollektivschuld der Deutschen zu sprechen<sup>103</sup> und Améry sah sich aus diesem Grund veranlasst, zu verdeutlichen, was er unter dem Begriff der Kollektivschuld versteht und weshalb er ihn für angemessen hält:

„Kollektivschuld. Das ist natürlich blanker Unsinn, sofern es impliziert, die Gemeinschaft der Deutschen habe ein gemeinsames Bewußtsein, einen gemeinsamen Willen, eine gemeinsame Handlungsinitiative besessen und sei darin schuldhaft geworden. Es ist aber eine brauchbare Hypothese, wenn man nichts anderes darunter versteht als die objektiv manifest gewordene *Summe* individuellen Schuldverhaltens.“<sup>104</sup>

---

<sup>99</sup> Vgl. Améry: *Jenseits von Schuld und Sühne*, a.a.O., S. 108.

<sup>100</sup> Ebd., S.111.

<sup>101</sup> Ebd., S. 124.

<sup>102</sup> Ebd.

<sup>103</sup> Vgl. ebd., S. 116; Améry hebt in diesem Zusammenhang die besondere Bedeutung der Kollektivschuld für ihn persönlich hervor: „*Ich* bin belastet mit der Kollektivschuld, sage ich: nicht sie. Die Welt, die vergibt und vergißt, hat mich verurteilt, nicht jene, die mordeten oder den Mord geschehen ließen.“ (ebd., S.120)

<sup>104</sup> Ebd., S. 117.

Der Begriff sei daher „zu entmythisieren und zu entmystifizieren“ und wird „zu einer vagen statistischen Aussage.“<sup>105</sup>

Für Adorno liegt die fehlende bzw. bewusst ablehnende Auseinandersetzung mit der Vergangenheit unter anderem an objektiven Entwicklungstendenzen und „realitätsgerechten Zwecken“<sup>106</sup>, welche es notwendig machen, sich an das jeweils Gegenwärtige anzupassen: „Aus der allgemeinen gesellschaftlichen Situation weit eher als aus der Psychopathologie ist dann wohl das Vergessen des Nationalsozialismus zu begreifen.“<sup>107</sup> Immer wieder kommt Adorno darauf zurück, dass das Vergangene gar nicht aufgearbeitet werden kann, solange die Ursachen, die für die Verbrechen verantwortlich waren, fortbestehen und die Bedingungen für den „Rückfall in die Barbarei“ nicht beseitigt sind.<sup>108</sup> Laut Adorno sind es die „objektiven gesellschaftlichen Voraussetzungen [...], die den Faschismus zeitigten“ und nach wie vor weiter bestehen.<sup>109</sup> Der Zwang zur Anpassung, Identifikation und schließlich nahezu vollständigen Selbstaufgabe des Individuums kennzeichnen unsere Zivilisation, die daher immer auch das Antizivilisatorische hervorbringe.<sup>110</sup> Adorno spitzt dies schließlich in der Formulierung zu: „Die Gefahr ist objektiv; nicht primär in den Menschen gelegen.“<sup>111</sup> Wie Rensmann folgerichtig zusammenfasst, stehen bei Adorno immer wieder „„ungebrochene‘ Kontinuitäten der modernen Vergesellschaftung im Vordergrund“, die sowohl das Aufkommen des Nationalsozialismus zeitigten als auch für die gegenwärtigen Abwehrmechanismen in der deutschen Gesellschaft verantwortlich sind. Dieser Erklärungsansatz Adornos stößt allerdings immer wieder an seine Grenzen, da dieser nicht in der Lage ist, den Unterschied „zwischen einem kritisierbaren

---

<sup>105</sup> Ebd.

<sup>106</sup> Adorno: Aufarbeitung der Vergangenheit, a.a.O., S.14.

<sup>107</sup> Ebd., S. 14.

<sup>108</sup> Vgl. ebd., S. 28, Adorno: Erziehung nach Auschwitz, a.a.O., S. 88.

<sup>109</sup> Adorno: Aufarbeitung der Vergangenheit, a.a.O., S. 22.

<sup>110</sup> Vgl. Adorno: Erziehung nach Auschwitz, a.a.O., S. 88. Im Sinne einer materialistisch marxistischen Auffassung spricht Adorno von der Vergesellschaftung der Verhältnisse, die ein Gefühl ständigen Eingesperrtseins produzieren, gegen das schließlich aufbegehrt werde (vgl. ebd., S. 90). Améry formuliert ähnliches in Bezug auf das Individuum, das seine Individualität in der Gesellschaft aufgehen lasse und sich schließlich so „moralisch vergesellschaftet und sich auflöst im Konsensus“ (Améry: Jenseits von Schuld und Sühne, a.a.O., S. 114f.).

<sup>111</sup> Adorno: Aufarbeitung der Vergangenheit, a.a.O., S. 23.

„gesellschaftlichen Normalzustand“ und der totalitären Realität der NS-Barbarei “ zu berücksichtigen.<sup>112</sup>

Dabei gibt sich Adorno keineswegs utopischen Illusionen hin, sondern ist sich durchaus der Tatsache bewusst, dass diese objektiven Bedingungen kaum zu verändern sind. Genau aus diesem Grund wendet er sich schließlich dem Subjektiven zu und plädiert für eine „Erziehung [...] zu kritischer Selbstreflexion“.<sup>113</sup> Damit Auschwitz sich nicht wiederhole, ist „die Wendung aufs Subjekt“ nötig, wobei die Wurzeln „in den Verfolgern zu suchen [sind und], nicht in den Opfern“ und den Menschen die Mechanismen nahe gebracht werden müssen, die dafür verantwortlich sind, solche Verbrechen möglich zu machen.<sup>114</sup> Eine solche Erziehung müsse sich daher zum Ziel setzen, eine Reflexion über den autoritätsgebundenen Charakter zu stärken, der über ein schwaches Ich verfügt, die Entstehung eines kollektiven (nationalen) Narzißmus fördert und sowohl den Nationalsozialismus als auch andere totalitäre Systeme kennzeichnet.<sup>115</sup> Dabei weist Adorno darauf hin, dass sich der kollektive Narzißmus mit der Niederlage der Nazis keineswegs in Luft aufgelöst habe. Aufgrund der eigenen Verstrickung in die Verbrechen des Nationalsozialismus habe sich dieser vielmehr in eine kollektiv narzißtische Kränkung verwandelt, welche es unmöglich mache, die Opfer in die eigene Erinnerung zu integrieren, da diese weiterhin als Gefahr wahrgenommen werden würden.<sup>116</sup>

„Dieser kollektive Narzißmus ist durch den Zusammenbruch des Hitlerregimes aufs schwerste geschädigt worden. Seine Schädigung ereignete sich im Bereich der bloßen Tatsächlichkeit, ohne daß die Einzelnen sie sich bewußt gemacht hätten und dadurch mit ihr fertig geworden wären. Das ist der sozialpsychologisch zutreffende Sinn der Rede von der unbewältigten Vergangenheit. [...] Sozialpsychologisch wäre daran die Erwartung anzuschließen, daß der beschädigte kollektive Narzißmus darauf lauert, repariert zu werden, und nach allem greift, was zunächst im Bewußtsein die Vergangenheit in Übereinstimmung mit den narzißtischen Wünschen bringt, dann aber womöglich auch noch die Realität so modelt, daß jene Schädigung ungeschehen gemacht wird. Bis

---

<sup>112</sup> Rensmann: Das Besondere im Allgemeinen, a.a.O., S. 191f.

<sup>113</sup> Adorno: Erziehung nach Auschwitz, a.a.O., S. 90. Adorno spricht auch vom Prinzip der Autonomie, welches den Menschen ermöglicht, selbstkritisch und selbstbestimmt zu handeln (Vgl. ebd., S. 93).

<sup>114</sup> Ebd., S. 90. Adorno weist zu Recht immer wieder darauf hin, dass der Antisemitismus nichts mit den Juden selbst zu tun hat oder mit den Erfahrungen, welche Antisemiten mit Juden möglicherweise machen. Aufklärung muss daher auch das Selbstbewusstsein des Subjekts und damit das eigene Ich stärken (vgl. Adorno: Aufarbeitung der Vergangenheit, a.a.O., S. 26f.).

<sup>115</sup> Vgl. Adorno: Aufarbeitung der Vergangenheit, a.a.O., S. 19.

<sup>116</sup> Vgl. Rensmann: Das Besondere im Allgemeinen, a.a.O., S. 181f.

zu einem gewissen Grad hat der wirtschaftliche Aufschwung, das Bewußtsein des Wie tüchtig wir sind, das geleistet.“<sup>117</sup>

Jean Améry und Hannah Arendt standen dem rasanten ökonomischen Aufstieg Deutschlands und dem „industrielle[n] Idyll des neuen Europas“<sup>118</sup> ebenfalls skeptisch gegenüber. So schreibt Améry in Explikation seiner Ressentiments etwa: „Mir ist nicht wohl in diesem friedlichen, schönen, von tüchtigen und modernen Menschen bewohnten Lande.“<sup>119</sup> Auch Arendt zeigt sich distanziert gegenüber dem allorts anzutreffenden Arbeitseifer der Deutschen, der diese offensichtlich dabei unterstützt, die Wirklichkeit zu verleugnen:

„Die Schnelligkeit, mit der in Deutschland nach der Währungsreform wieder der Alltag einkehrte und überall mit dem Wiederaufbau begonnen wurde, war Gesprächsstoff in ganz Europa. [...] Die alte Tugend, unabhängig von den Arbeitsbedingungen ein möglichst vortreffliches Endprodukt zu erzielen, hat einem blinden Zwang Platz gemacht, dauernd beschäftigt zu sein, einem gierigen Verlangen, den ganzen Tag pausenlos an etwas zu hantieren. [...] Und man möchte aufschreien: Aber das ist doch alles nicht wirklich – wirklich sind die Ruinen; wirklich ist das vergangene Grauen, wirklich sind die Toten, die Ihr vergessen habt. Doch die Angesprochenen sind lebende Gespenster, die man mit Worten, mit Argumenten, mit dem Blick menschlicher Augen und der Trauer menschlicher Herzen nicht mehr rühren kann.“<sup>120</sup>

Arendt zufolge leben die Menschen in Deutschland in einer Art Luftblase, indem sie sich voll und ganz dem Wiederaufbau widmen, ohne zurückzublicken. Da eine subjektive Selbstbesinnung, die den Zivilisationsbruch Auschwitz in die eigene Erfahrung integriert, nicht stattgefunden hat, ist das totalitäre Denken auch weiterhin der Kontinuität ausgesetzt:

„Fast hilflos, entsetzt und resigniert resümiert Arendt über eine zerstörte Gesellschaft, die sich im sozialen Gefüge als totalitär zu erhalten scheint und sich weiter immunisiert gegenüber der Realität und den Möglichkeiten subjektiver Erfahrung.“<sup>121</sup>

In ihrer Analyse kommen Adorno und Arendt immer wieder auf die nach wie vor bestehenden Verhältnisse zu sprechen und setzen damit den Nationalsozialismus mit anderen totalitären Systemen in Beziehung. Dabei argumentiert Adorno durchaus in seiner Funktion als Gesellschaftskritiker. Améry hingegen macht immer wieder

---

<sup>117</sup> Adorno: Aufarbeitung der Vergangenheit, a.a.O., S. 19f.

<sup>118</sup> Améry: Jenseits von Schuld und Sühne, a.a.O., S. 109.

<sup>119</sup> Ebd., S. 103.

<sup>120</sup> Arendt: Die Nachwirkungen des Naziregimes, a.a.O., S. 45f.

<sup>121</sup> Rensmann: Das Besondere im Allgemeinen, a.a.O., S. 183.

deutlich, dass er aus eigener Erfahrung und damit aus der Perspektive des Opfers spricht. Nach Scheit begreift sich Améry zuallererst nur als Opfer ehe er sich als jüdisches Opfer definiert:

„Je deutlicher er sich jedoch als *jüdisches* Naziopfer begreift – und dieses Begreifen schreitet von Aufsatz zu Aufsatz fort -, desto näher kommt er der Erkenntnis, was dieses ‚Selbst‘ war, das die Folterer ‚realisierten‘, desto bestimmter spricht er von den Deutschen, und nicht mehr nur von den Nazis.“<sup>122</sup>

Améry definiert sich schlussendlich also zugleich als politisches und jüdisches Opfer der Nazis.<sup>123</sup> Im Gegensatz zu Adorno geht es ihm nicht unbedingt darum, eine theoretische Analyse der Gesellschaft des Dritten Reichs vorzunehmen, oder Gründe für das Zustandekommen der Barbarei in der Vergesellschaftung zu finden. Laut Améry gibt es „nichts wirklich Aufklärendes [...] über die Eruption des radikal Bösen in Deutschland und weil andererseits dieses Böse in der Tat [...] in seiner totalen inneren Logik und vermaledeiten Rationalität singular und irreduktibel ist, stehen wir alle noch immer vor einem finsternen Rätsel. Man weiß: Es geschah nicht in einem Entwicklungsland, nicht als direkte Fortsetzung eines tyrannischen Regimes, wie in der Sowjetunion [...]. Es geschah in Deutschland.“<sup>124</sup> Da Améry dieses finstere Rätsel weder lösen und erklären, geschweige den verstehen kann, zieht er es vor, über die Opfer des Nationalsozialismus zu sprechen und Zeugnis abzulegen.<sup>125</sup> „Was mir anliegt, das ist die Beschreibung der subjektiven Verfassung des Opfers.“<sup>126</sup> Die Tatsache, auch als Jude von den Nazis verfolgt worden zu sein, spielt für Améry eine zentrale Rolle und zwingt ihn immer wieder zur Auseinandersetzung mit dem ‚eigenen Jude sein‘ und der damit verbundenen Frage nach der eigenen Selbstbestimmung. Solche Überlegungen finden sich bei Adorno selten, im Vergleich zu Améry scheint er nicht die Notwendigkeit zu verspüren, immer wieder zu betonen, von welcher Perspektive aus er spricht. Wie aber später noch gezeigt werden wird, finden sich durchaus auch in Adornos Texten Hinweise, die auf dessen persönliche Erfahrungen zurückweisen. Doch diese zeigen sich in seinen theoretischen Texten lediglich als Andeutungen.

---

<sup>122</sup> Gerhard Scheit: Dialektik und Erfahrung. Jean Améry, Theodor W. Adorno und der kategorische Imperativ nach Auschwitz. In: Stephan Grigat (Hg.): Feindaufklärung und Reeducation. Kritische Theorie gegen Postnazismus und Islamismus, Freiburg: 2006, S. 110.

<sup>123</sup> Vgl. Améry: Jenseits von Schuld und Sühne, a.a.O., S. 12.

<sup>124</sup> Ebd., S. 9.

<sup>125</sup> Vgl. ebd., S. 9f.

<sup>126</sup> Ebd., S. 103f.

Améry betont nicht einfach nur, Jude zu sein, vielmehr möchte er dem Leser die eigene Konfrontation deutlich machen, die sein Verhältnis zum Judentum bestimmt. Während Améry sich dazu gezwungen fühlt, sich als Jude zu bekennen, erscheint es ihm gleichzeitig unmöglich Jude zu sein: „Die Dialektik der Selbstverwirklichung: zu sein, der man ist, indem man zu dem wird, der man sein soll und will, sie ist für mich blockiert.“<sup>127</sup>

Damit verweist Améry auf seine Kindheit und Jugend, in der es für ihn nicht von Bedeutung gewesen war, Jude zu sein. Da er weder mit dem Bewusstsein aufwuchs, Jude zu sein noch Fragen der jüdischen Religion, Geschichte oder Kultur eine Rolle spielten, kommt Améry zu der Erkenntnis bis heute kein Jude sein zu können. Den Zwang Jude zu sein, verspürte Améry zum ersten Mal als er 1935 in einem Wiener Café Zeitung las und die Nürnberger Gesetze studierte. In diesem Moment wurde sich Améry bewusst, dass die Gesellschaft ihn soeben zum Juden gemacht hatte, ob er wollte oder nicht.<sup>128</sup> Dieses Gefühl, unabhängig von der individuellen Selbstdefinition und dem persönlich gewählten Lebensentwurf, zu etwas geworden zu sein, ohne die freie Wahl gehabt zu haben, sollte Améry nachhaltig prägen. Ihm wurde schlagartig bewusst, dass es nicht an ihm war, darüber zu entscheiden, Jude oder kein Jude zu sein, und so kam er zu der logischen Schlussfolgerung, dass es nicht nur darauf ankomme Jude zu sein, wenn andere in einem *den Juden* sehen, sondern dass selbst dann, wenn andere einen nicht als Juden betrachten, diese dennoch keinen Nichtjuden erblicken.<sup>129</sup> In letzter Konsequenz hieß das für Améry: „So bin auch ich gerade, was ich nicht bin, weil ich nicht war, ehe ich es wurde, vor allem anderen: Jude.“<sup>130</sup> Letzten Endes verdeutlicht eine solche Definition implizit die Spezifik des Antisemitismus (und der Shoah) als fundamentale Herausforderung für die Selbstwahrnehmung Amérys und anderer jüdischer Intellektueller die sich vor Auschwitz nicht ausschließlich als Juden definierten:

„Ihrer Herkunft als Juden wegen waren sie unter das kollektiv verhängte Todesurteil der Nazis gefallen. Damit waren säkulare Denker säkularster Gesellschaftstheorie in ihrer universellen Perspektive auf das tiefste erschüttert worden. Auch wenn es ihnen gelungen war, sich in Exil und Emigration dem unmittelbaren Zugriff der Nazis zu entziehen, war ihnen doch biographisch und damit existenziell der kontemplative Weg an Auschwitz *vorbei* eher versperrt als anderen, die in

---

<sup>127</sup> Ebd., S. 132f.

<sup>128</sup> Vgl. ebd., S. 134.

<sup>129</sup> Vgl. ebd., S. 147.

<sup>130</sup> Ebd., S. 148.

einer weniger totalen Weise stigmatisiert worden waren. Als Juden waren sie vom säkularen Dementi Auschwitz` fundamentaler getroffen als jene, die nicht in einer derartig weltanschaulichen Weise zu Opfern gemacht worden waren.“<sup>131</sup>

Dies erklärt auch was Améry damit meint, erst zum Menschen geworden zu sein, als er sich „in der gegebenen gesellschaftlichen Wirklichkeit als revoltierender Jude auffand und ganz realisierte“, anstatt sich über ein „abstraktes Menschentum“ zu definieren.<sup>132</sup> Außerdem war er sich der drohenden Vernichtung bewusst, die mit dieser Bestimmung verbunden war: „Jude sein, das hieß für mich von diesem Anfang an, ein Toter auf Urlaub sein, ein zu Ermordender, der nur durch Zufall noch nicht dort war, wohin er rechtens gehörte“.<sup>133</sup> Sein Bekenntnis zum „Katastrophenjude[n]“, geprägt von Auschwitz und des nach wie vor vorhandenen Antisemitismus, auf den an anderer Stelle noch eingegangen wird, ist für Améry also ohne „positive Bestimmbarkeit“.<sup>134</sup> Die Erschütterung Amérys sollte nicht mit der Befreiung 1945 enden, sondern blieb auch für die Gegenwart von Bedeutung. Wenn Améry schreibt, dass er nach wie vor „jeden Tag von neuem das Weltvertrauen“ verliere<sup>135</sup>, sich fremd, allein und einsam fühle und auf diesem Gefühl beharren müsse, „wie auf einem unveräußerlichen Besitz“<sup>136</sup>, spiegelt dies nicht nur das Nachleben von Nationalsozialismus und Antisemitismus in einem neuen Europa wieder, sondern verweist umso stärker auf die Berechtigung und Relevanz von Amérys Einsprüchen. Diese fanden und finden scheinbar aber kaum Gehör, wenn es konkret um die Erinnerung der Shoah in Europa geht.

## **2.2 Das Allgemeine und das Besondere**

Amérys Überlegungen verweisen auf die grundlegende Asymmetrie zwischen seinen persönlichen Erfahrungen als jüdischer Überlebender des Massenmordes an den Juden

---

<sup>131</sup> Dan Diner: Vorwort des Herausgebers. In: ders. (Hg.): Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz, Frankfurt/M. 1988, S. 9.

<sup>132</sup> Améry: Jenseits von Schuld und Sühne, a.a.O., S. 142.

<sup>133</sup> Ebd., S. 135. In diesem Zusammenhang heißt es bei Améry außerdem: „Für sie, für mich heißt Jude sein die Tragödie von gestern in sich lasten spüren. Ich trage auf meinem linken Unterarm die Auschwitz-Nummer; die liest sich kürzer als der Pentateuch oder der Talmud und gibt doch gründlicher Auskunft. [...] Wenn ich mir und der Welt [...] sage: ich bin Jude, dann meine ich damit die in der Auschwitznummer zusammengefaßten Wirklichkeiten und Möglichkeiten.“ (ebd., S. 146)

<sup>134</sup> Ebd., S. 147.

<sup>135</sup> Ebd., S. 147.

<sup>136</sup> Ebd., S. 149.

und der Art und Weise, wie Europa nach der Katastrophe wiedererstand. Im Kern wird damit immer wieder das Verhältnis zwischen dem Versuch einer Erklärung des Vergangenen, die implizit oder explizit auf eine Einordnung in allgemeine gesellschaftliche Zusammenhänge hinausläuft, und der kaum ausdrückbaren partikularen jüdischen Erfahrung berührt. Dieses Verhältnis zwischen Allgemeinem und Besonderem zeigt sich immer wieder im Denken von Adorno, Améry und Arendt und sorgt dabei auch für Konflikte, Missverständnisse und Brüche.

Für Adornos gesellschaftskritische Überlegungen spielt das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem eine eminent wichtige Rolle. Adorno geht hierbei – im Gegensatz zu Améry – nicht von seiner eigenen partikularen Erfahrung der Verfolgung aus, die in besonderer Spannung zur allgemeinen Geschichte stehe. Vielmehr bringt er in seinen Schriften das Spannungsverhältnis dieser beiden Begrifflichkeiten immer wieder zur Sprache und betont die Notwendigkeit, beides, das Universale und das Partikulare, dialektisch miteinander zu verbinden. In seiner Vorlesungsreihe „Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit“, die Adorno im Wintersemester 1964/65 abhält, kommt beispielsweise das Verhältnis von Allgemeinem und Partikularem immer wieder zu Sprache. Im Zuge einer dieser Vorlesungen, in der er unter anderem dafür eintritt, dass Geschichte „nicht als eine Einheit der Idee sich entfalte“<sup>137</sup> und „dialektische Geschichtsphilosophie [...] die, gegeneinander gleichgültig auseinanderweisenden, Konzeptionen von Diskontinuität und Universalgeschichte zusammen denken“<sup>138</sup> müsste, wird Adornos Verständnis von Besonderem und Allgemeinen besonders deutlich. Indem er „die Geschichte [als] die Einheit von der Kontinuität und der Diskontinuität“<sup>139</sup> begreift, versucht er seinen Studenten verständlich zu machen, dass die Geschichte des Allgemeinen die einzelnen Fakten benötigt, genauso wie die einzelnen Fakten der ganzen Geschichte erst eine Bedeutung verleihen. Diese Denkfigur einer Vermittlung von Allgemeinem und Besonderem, die eine Voraussetzung für die Fähigkeit zum reflektierenden Denken darstellt, war bereits konstitutiv für die zusammen mit Max Horkheimer verfasste „Dialektik der Aufklärung“. Darin ist das unaufgelöste Verhältnis zwischen dem universellen Gleichheitsversprechen der Aufklärung und individueller Differenz und Verschiedenheit ein zentrales Thema. Dies

---

<sup>137</sup> Theodor W. Adorno: Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (1964/65), Frankfurt/M. 2001, S. 134.

<sup>138</sup> Ebd., S. 135.

<sup>139</sup> Ebd., S. 139.

zeigt sich vor allem in den Ausführungen zum Antisemitismus, die durchaus auch von der eigenen Erfahrung von Fremdheit im Exil geprägt waren. Für den Antisemiten sind die Juden nicht nur die ‚Anderen‘, sondern auch alles was am eigenen Subjektwerdungsprozess als bedrohlich erfahren wird. In diesem Sinne hängt der Antisemitismus eng mit der modernen Subjektwerdung zusammen:

„Ahasver und Mignon, Fremdes, das ans verheißene Land, Schönheit, die ans Geschlecht erinnert, das als widerwärtig verfemte Tier, das an Promiskuität gemahnt, zieht die Zerstörungslust der Zivilisierten auf sich, die den schmerzlichen Prozeß der Zivilisation nie ganz vollziehen konnten. Denen, die Natur krampfhaft beherrschen, spiegelt die gequälte aufreizend den Schein vom ohnmächtigen Glück wider. Der Gedanke an Glück ohne Macht ist unerträglich, weil es überhaupt erst Glück wäre. [...] Der Bankier wie der Intellektuelle, Geld und Geist, die Exponenten der Zirkulation, sind das verleugnete Wunschbild der durch Herrschaft Verstümmelten, dessen die Herrschaft sich zu ihrer eigenen Verewigung bedient.“<sup>140</sup>

Somit ist der Antisemitismus Ausdruck eines Hasses auf das, was als besonders und verschieden wahrgenommen wird und gleichzeitig den eigenen verleugneten Wünschen entspricht. Die als das Besondere ausgegrenzten Juden sollen dann um den Preis der Vernichtung radikal gleichgemacht und zum bloßen Exemplar reduziert werden. Aus diesem Grund fordert Adorno in seiner parallel zur „Dialektik der Aufklärung“ verfassten Aphorismensammlung „Minima Moralia“ die Anerkennung des Verschiedenen und der Differenz, um schließlich einen Zustand zu erreichen, „in dem man ohne Angst verschieden sein kann“<sup>141</sup>: „Eine emanzipierte Gesellschaft jedoch wäre kein Einheitsstaat, sondern die Verwirklichung des Allgemeinen in der Versöhnung der Differenzen.“<sup>142</sup>

Rensmann zufolge stellte Auschwitz für Arendt und Adorno den Ausgangspunkt dar, „an dem sich Denken fortan neu zu bestimmen habe“ und alles davor Gewesene als auch danach Kommende berühre.<sup>143</sup> Für ihre (kritische) Theorie der Moderne ist genau aus diesem Grund der Nationalsozialismus von zentraler Bedeutung und wird immer

---

<sup>140</sup> Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt/M. 1988, S. 181.

<sup>141</sup> Theodor W. Adorno: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Gesammelte Schriften Band 4, Frankfurt/M. 1997, S. 160.

<sup>142</sup> Ebd.

<sup>143</sup> Obwohl die theoretischen Überlegungen und Konzepte von Arendt und Adorno keineswegs identisch sind und sich vor allem hinsichtlich des jeweils gewählten Zugangs unterscheiden, vergleicht der Sozialwissenschaftler Lars Rensmann die Positionen beider Denker, da diese zur gleichen Zeit (und damit früher als viele ihrer Zeitgenossen) damit begonnen haben, sich mit dem Verhältnis des Nationalsozialismus und der Moderne auseinanderzusetzen (vgl. Rensmann: Das Besondere im Allgemeinen, a.a.O., S. 151).

wieder angeführt, um die totalitären Potentiale, die der Moderne anhaften, zu beschreiben.<sup>144</sup> Trotz differenter Zugänge und Schlussfolgerungen wird das „neue Phänomen totaler Herrschaft [...] paradigmatisch in den Strukturprinzipien und Handlungsmaximen der ‚Moderne‘ lokalisiert und kontextualisiert.“<sup>145</sup> Auschwitz markiert zwar für beide einen Bruch in der Geschichte der Menschheit als etwas noch nie zuvor Gewesenes, dennoch werden der Nationalsozialismus und der Holocaust „weithin abstrakt im allgemeinen Paradigma universeller Tendenzen“ gedeutet<sup>146</sup>: Durch den Prozess der Vergesellschaftung in der Moderne ist diese vom Zerfall gekennzeichnet. Der Verlust von Individualität, Moral und der Kompetenz selbstständig zu urteilen führe letzten Endes zur blinden Anpassung und womöglich auch Identifikation mit jedweder Macht und Ideologie.<sup>147</sup>

„Die totale Herrschaft erscheint so (...) als *Produkt* und politische Umsetzung der *universellen modernen Erfahrungslosigkeit*, als Konsequenz aus den Massenphänomenen der Vereinzelnung, Verlassenheit und Weltlosigkeit.“<sup>148</sup>

Realisiert werde die totalitäre Herrschaft mitsamt ihrem Hauptmerkmal, dem hemmungslosen Terror, in den Konzentrationslagern.<sup>149</sup>

Obwohl solche Verallgemeinerungen Arendts und Adornos, die verdeutlichen sollen, weshalb es zu einem solchen Verbrechen kommen konnte, jeweils viel Richtiges beinhalten, und dazu beitragen, die gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen wir nach wie vor leben, aufzuschlüsseln, versperren sie gleichzeitig den Blick auf die konkrete Ideologie des Nationalsozialismus und die spezifischen historischen, politischen und kulturellen Entwicklungen. So entsteht mitunter an manchen Ausführungen Adornos der Eindruck, dass sich das Verhältnis mitunter nur zur einen Seite hin auflöst oder sich unter Absehung von den Spezifika im Unkonkreten verliert. Dies zeigt sich beispielsweise in einer Wendung der „Elemente des Antisemitismus“ in der es heißt, dass „die Opfer untereinander auswechselbar sind, je nach der Konstellation: Vagabunden, Juden, Protestanten, Katholiken“. Somit könne auch „jedes von ihnen

---

<sup>144</sup> Vgl. ebd., S. 150. Auf die komplexen Theoretisierungsversuche, die das Verhältnis der Shoah zur Moderne zu erklären versuchen, wird am Beispiel der Theorien von Zygmunt Bauman noch einmal im folgenden Kapitel eingegangen werden.

<sup>145</sup> Ebd., S. 160.

<sup>146</sup> Ebd., S. 152.

<sup>147</sup> Ebd., S. 162f.

<sup>148</sup> Ebd., S. 157.

<sup>149</sup> Vgl. ebd., S. 161.

anstelle der Mörder treten. In derselben blinden Lust des Totschlags, sobald es als die Norm sich mächtig fühlt. Es gibt keinen genuinen Antisemitismus, gewiß keine geborenen Antisemiten.“<sup>150</sup>

Daher schreibt Rensmann in Bezug auf Adorno, dass dieser letzten Endes auch nicht zwischen einer Kritik an den Verhältnissen der bürgerlichen Ordnung, „den ‚totalisierenden‘ und abstrakten Herrschaftstendenzen der Moderne und dem nazistischen Vernichtungsstaat [zu unterscheiden vermag]. Das Historisch-Konkrete erscheint hier als bloßer Ausdruck des Abstrakt-Allgemeinen, nicht etwa dieses als ‚Eigenschaft‘ des Konkret-Kontingenten.“<sup>151</sup> Wie in späteren Arbeiten Hannah Arendts deutlich wird, vermag auch sie oftmals nicht das Besondere der Shoah zu reflektieren und verliert sich stattdessen in substanzlosen Gleichsetzungen unterschiedlicher geschichtlicher Ereignisse, um diese schließlich in einer universellen Theorie aufgehen zu lassen.<sup>152</sup>

Trotz alledem stehen beide Denker dem Allgemeinen und Universellen nicht unbefangen oder unkritisch gegenüber, auch wenn die damit zusammenhängenden Theorien Erklärungsansätze für jedwedes nachkommende totalitäre System ermöglichten und damit politisch instrumentalisiert werden konnten. Adorno war sich durchaus der Konsequenzen bewusst, die mit der Betonung einer universell gültigen Theorie der Moderne verbunden war: „Der Druck des herrschenden Allgemeinen auf alles Besondere, die einzelnen Menschen und die einzelnen Institutionen, hat eine Tendenz, das Besondere und Einzelne samt seiner Widerstandskraft zu zertrümmern.“<sup>153</sup> Adorno definiert das Besondere oder das Partikulare gleichzeitig allerdings auch als etwas, welches in Gefahr geraten kann, zu „verstocken“. In Anlehnung an Franz Neumann, beschreibt er, „daß der nationalsozialistische Staat, der doch scheinbar das Modell der absoluten Vereinheitlichung der Gesellschaft unter herrschenden Mächten ist, -daß in Wirklichkeit in diesem totalen Staat mit Führerprinzip und allem, was dazugehört, die Einheit [...] auseinanderbricht in die Herrschaft konkurrierender Cliques oder Herrschaftsverbände, die eigentlich auf einen gemeinsamen Nenner [...]

---

<sup>150</sup> Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung, a.a.O., S. 180.

<sup>151</sup> Rensmann: Das Besondere im Allgemeinen, a.a.O., S. 169.

<sup>152</sup> Vgl. ebd., S. 168.

<sup>153</sup> Adorno: Erziehung nach Auschwitz, a.a.O., S. 91.

gar nicht mehr zu bringen sind.“<sup>154</sup> Unter solchen Voraussetzungen scheint eine Versöhnung von Allgemeinem und Besonderem nicht mehr möglich, da zwar „die geschichtlichen Partikularitäten immerwährend die Opfer des geschichtlichen Gesamtzugs [sind]: aber auf der anderen Seite kommt es zu diesem Gesamtzug nur dadurch, daß die Partikularitäten, und zwar ob sie es wollen oder nicht, aus ihrem eigenen Begriff notwendig sich in sich selber verstocken und in sich festmachen [...] Es ist wirklich so, daß unter der Totalität, unter der Herrschaft der Totalität, auch das Partikulare, das ihr widerspricht, selber an dem Gewebe des Unheils mitwirkt; und zwar nicht nur dadurch, daß es in die Partikularität fällt, sondern daß es dann auch selber zu einem Giftigen und Bösen wird.“<sup>155</sup>

Auch Rensmann konstatiert bezüglich Adorno, dass das „verstockt Partikulare, das *Anti-Moderne* der nationalen Tradition, gerade zu seinem verstockten Recht“ kommt, indem dieser die Ursache des Nationalsozialismus „nicht mehr exklusiv als Konsequenz totaler Vergesellschaftung“ begreift, „sondern in der spezifischen Interaktion von moderner Gesellschaft und einer reaktiven Mobilisierung völkisch-autoritärer Residuen.“<sup>156</sup> Diese Ausführungen erläutern, weshalb Adorno das Partikulare als Besonderes immer wieder mit dem Allgemeinen ins Verhältnis setzt, um so eine dialektische Vermittlung zwischen beidem anzustreben. Daraus folgt die von Dirk Auer für Adornos aber auch für Hannah Arendts Denken als charakteristisch beschriebene Kritik jeglicher „Absolutierung einer Seite des Gegensatzpaares“, sowohl der Partikularität bzw. Differenz „auf Kosten des Allgemeinen“, als auch umgekehrt einer abstrakten Allgemeinheit, der das Spezifische zum Opfer fällt.<sup>157</sup>

In dem Briefwechsel Hannah Arendts mit Hans Magnus Enzensberger anlässlich ihrer Weigerung, sein Buch in der Zeitschrift „Merkur“ zu rezensieren, kommt daher, wie

---

<sup>154</sup> Adorno: Zur Lehre von der Geschichte, a.a.O., S. 139.

<sup>155</sup> Ebd., S. 141.

<sup>156</sup> Rensmann: Das Besondere im Allgemeinen, a.a.O., S. 174. Laut Rensmann deutete Adorno nach seiner Rückkehr beispielsweise an, dass gerade der Fakt, „daß die deutsche Gesellschaft *nicht* so durchorganisiert und ihre moderne Integration weniger fortgeschritten“ war als in anderen westlichen Ländern, als Ursache für die Entstehung des Nationalsozialismus in Betracht kommen muss. Der Nationalsozialismus war demnach der Versuch „jene Integration nachzuholen, d.h. die objektive Zurückgebliebenheit mit totaler Gewalt und Zwangsintegration zu überwinden.“ (ebd., S. 175) Und weiter: „Die historisch überholte Erscheinungsform, das Regressiv-Partikulare der Tradition, wurde demzufolge reaktiv ideologisch als völkisches Kollektiv verdinglicht und absolut gesetzt. So hat nach Adorno der Nationalsozialismus in spezifischer Weise zum Allgemeinen erhoben, was jede Differenz abschafft, nichts neben dem ‚Eigenen‘ duldet.“ (ebd., S. 175)

<sup>157</sup> Dirk Auer: Paria wider Willen. Adornos und Arendts Selbstreflexion auf den Ort des Intellektuellen. In: ders./Lars Rensmann/Julia Schulze Wessel (Hg.): Arendt und Adorno, Frankfurt/M. 2003, S. 46f.

Natan Sznajder formuliert, „die jüdische Erinnerung, an die Arendt Enzensberger erinnern will“, zum Ausdruck.<sup>158</sup> Sie sieht sich verpflichtet ihn auf folgendes aufmerksam zu machen:

„Und wo alle schuldig sind, hat keiner Schuld. Gerade das Spezifische und Partikulare ist wieder in einer Sauce des Allgemeinen untergegangen. Wenn ein Deutscher das schreibt, ist es bedenklich. Es heißt: nicht unsere Väter, sondern alle Menschen haben das Unglück angerichtet. Was einfach nicht wahr ist.“<sup>159</sup>

Sowohl bei Adorno als auch bei Arendt finden sich demnach „partielle Revisionen im Hinblick auf die nationalstaatlichen, politisch-kulturell kontingenten Ursprünge der NS-Herrschaft“.<sup>160</sup> Beide berücksichtigen in ihren Analysen deshalb durchaus den Umstand, dass der Nationalsozialismus gerade in Deutschland an die Macht gelangen konnte und eben nicht anderswo, auch wenn diese und andere Erkenntnisse letzten Endes nicht zu einer Zurücknahme der Gesamttheorie der totalen Herrschaft als Produkt der Moderne führten.<sup>161</sup> Diese Differenzierung und teilweise auch Distanzierung hängt wesentlich mit den im Nachkriegsdeutschland gemachten Erfahrungen zusammen.<sup>162</sup> Die im ersten Teil dieses Kapitels beschriebenen Beobachtungen Arendts und Adornos in Deutschland und mit *den Deutschen* haben dazu beigetragen, dem Partikularen immer wieder einen besonderen Ausdruck zu verleihen.

Adorno und Arendt versuchten also sowohl den eigenen theoretischen und intellektuellen Traditionen eines modernen Universalismus und Humanismus und der damit verbundenen Kritik an der Moderne in ihren Arbeiten Ausdruck zu verleihen, als auch ihre persönlich und subjektiv gemachten Erfahrungen, den „nicht verebbenden Schock, den Nationalsozialismus und Holocaust den beiden deutsch-jüdischen Emigranten

---

<sup>158</sup> Sznajder: Gedächtnisraum Europa, a.a.O., S. 138.

<sup>159</sup> Hannah Arendt/Hans Magnus Enzensberger: Politik und Verbrechen. Ein Briefwechsel. In: Merkur, Nr. 205, April 1965, S. 381.

<sup>160</sup> Rensmann: Das Besondere im Allgemeinen, a.a.O., S. 178.

<sup>161</sup> Vgl. ebd., S. 153.

<sup>162</sup> Ebd. Rensmann argumentiert im Weiteren: „Die analytisch verarbeitete Erfahrung der Nachkriegsgesellschaft der rückgekehrten Exilanten sperrt sich universalisierbaren Vorannahmen und zwingt beide zu neuen Einschätzungen; die post-nazistische Erfahrung entwindet sich ein Stück weit allgemeinen theoretischen Annahmen über die Moderne und ist von einem ‚zweiten Schock‘ im Angesicht der Tätergesellschaft geprägt.“ (Ebd., S. 186f.)

versetzt hatten“<sup>163</sup>, welche eben durchaus das Präzedenzlose des Holocausts betonten, zu berücksichtigen<sup>164</sup>:

„Laut Arendt und Adorno ist in den Jahren nach 1945 keine politisch-moralische und sozialpsychologische Regeneration vom totalen, verbrecherischen Wahn in Deutschland erfolgt. [...] Vor diesem Hintergrund entstehen nun an subjektiver Erfahrung geschulte Elemente der Kritik der postnationalsozialistischen Nachkriegsgesellschaft. Jene nimmt die zuvor entfaltete Gesellschaftskritik und Analyse totaler Herrschaft in sich auf, untersucht aber auch die besondere politisch-psychologische Eigendynamik der posttotalitären Konstellation.“<sup>165</sup>

Die Spannung zwischen einem universalistischem theoretischen Modell und der jeweils partikularen historischen Erfahrung bzw. die „innere, unversöhnliche Zerrissenheit zwischen Theorie und Erfahrung“<sup>166</sup> bleibt bei beiden bestehen und zieht sich durch ihr gesamtes Werk, wobei für beide nach wie vor „die notwendige Erneuerung des kategorischen Imperativs nach Auschwitz getragen von einem nach wie vor gültigen universalistischen Ethos, das auf universelle Freiheit zielt“, bestimmend ist.<sup>167</sup>

Jean Améry hingegen will und kann sich von Beginn an keinen universalgeschichtlich verallgemeinernden Theorien anpassen und geht deshalb „heute wie gestern stets vom konkreten Ereignis“ aus ohne sich in diesem zu verlieren, sondern um „es stets zum Anlaß [zu] nehme[n] für Reflexionen“.<sup>168</sup> Im Zuge von wahrgenommenen und erfahrenen Tendenzen, die sich in den letzten zwanzig Jahren in der Erinnerungskultur eines kosmopolitischen Europas noch einmal verstärkt herausgebildet haben, fühlt sich Jean Améry 1977 in der Neuausgabe seines Buches „Jenseits von Schuld und Sühne“ anscheinend verpflichtet, zum Verhältnis von Holocaust und anderen Verbrechen gegen die Menschheit Stellung zu beziehen und sein ‚Beharren‘ an der spezifischen Geschichte der Shoah zu erörtern:

„Manchmal hat es den Anschein, es habe Hitler einen postumen Triumph errungen. Invasionen, Aggressionen, Folter, Zerstörung des Menschen in seiner Essenz. Signale genügen.

---

<sup>163</sup> Ebd., S. 154.

<sup>164</sup> Vgl. ebd., S. 192 und 170.

<sup>165</sup> Ebd., S. 180.

<sup>166</sup> Ebd., S. 191.

<sup>167</sup> Ebd., S. 193. Natan Sznajder würde bezugnehmend auf Hannah Arendt an dieser Stelle wohl widersprechen, da dieser argumentiert, dass der Ethikbegriff Arendts an die Partikularität gebunden war und somit die Spannung zwischen Universalismus und Partikularismus durch die Verknüpfung von Moral und Identität aufrechterhalten wird. Der Kosmopolitismus ist daher für Sznajder eine logische Konsequenz eines solchen Denkens (vgl. Sznajder: Gedächtnisraum Europa, a.a.O., S. 139).

<sup>168</sup> Améry: Jenseits von Schuld und Sühne, a.a.O., S. 13.

Tschechoslowakei 1968, Chile, Pnom-Pehns Zwangs-Evakuierung [...]. Was soll da noch mein Versuch, nachzudenken über die *conditio inhumana* der Opfer des Dritten Reiches? Ist nicht alles überholt? Oder wäre nicht zumindest Überarbeitung meines Textes geboten? [...] Jedoch, beim Durchlesen des damals Geschriebenen entdeckte ich, daß Neubearbeitung nichts sein könnte als ein Trick, ein journalistischer Tribut an die Aktualität – daß ich von dem hier Ausgesagten nichts zurückzunehmen willens bin und nur wenig hinzuzufügen habe.“<sup>169</sup>

Améry begründet seinen Ansatz schließlich mit dem nach wie vor vorhandenen Unverständnis darüber, wie der Holocaust überhaupt geschehen konnte.<sup>170</sup> Aus diesem Grund soll sein Zeugnis dem Leser verdeutlichen „was *wirklicher Faschismus* und *singulärer Nazismus* waren“.<sup>171</sup> Améry verarbeitet dabei die Spannung zwischen dem Subjektiven und dem Allgemeinen, betont aber immer deutlich, ohne abzuschweifen oder Umwege zu nehmen, was das Spezifische und Essentielle an der Shoah war und nach wie vor ist. Dieser Zugang, der von der persönlichen Überlebensgeschichte Amérys geprägt ist, begründet möglicherweise auch dessen Kritik an Adornos „Negativer Dialektik“. Unbehagen löst bei Améry nämlich vor allem dessen „Meditationen zur Metaphysik“ aus, in denen Adorno den Bezug zu Auschwitz herstellt und dabei betont, dass in Auschwitz kein positiver Sinn gefunden werden kann:

„Das Gefühl, das nach Auschwitz gegen jegliche Behauptung von Positivität des Daseins als Salbadern, Unrecht an den Opfern sich sträubt, dagegen, daß aus ihrem Schicksal ein sei´s noch so ausgelaugter Sinn gepreßt wird.“<sup>172</sup>

Améry, dem missfällt, „daß wieder einmal Auschwitz erhalten muß, ein dialektisches Exerzitium zu inspirieren“<sup>173</sup>, widerspricht Adorno in diesem Punkt vehement und betont, dass die Opfer „unter Umständen sehr wohl ihrem Geschick einen Sinn abgerungen“ haben.<sup>174</sup>

In seinem Text „Jargon der Dialektik“ äußert sich Améry fast schon schnippisch gegenüber diesem neuen Modewort, das sich zwar „progressiv bis progressistisch“<sup>175</sup>

---

<sup>169</sup> Ebd., S. 7.

<sup>170</sup> Vgl. ebd., S. 7f.

<sup>171</sup> Ebd., S. 12.

<sup>172</sup> Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*. Gesammelte Schriften Band 6, Frankfurt 1997, S. 354.

<sup>173</sup> Améry: *Jargon der Dialektik*, a.a.O., S. 289.

<sup>174</sup> Ebd., S. 290.

<sup>175</sup> Jean Améry: *Jargon der Dialektik* (1967). In: ders.: *Werke*. Band 6. Aufsätze zur Philosophie. Hg. v. Gerhard Scheit, Stuttgart 2004, S. 275.

gebe, letzten Endes aber dennoch Gefahr laufe, ins politisch Reaktionäre abzugleiten<sup>176</sup>: „Dargetan werden soll, daß die Dialektik leichter als irgendeine Methode philosophischen Denkens zum Jargon deformiert werden kann. Das Positive ist das Negative; das Wort ist das Schweigen; das Licht ist das Dunkel“.<sup>177</sup> In diesem Zusammenhang bezeichnet Améry die Dialektik als „*Allüre des Denkens*“<sup>178</sup>, die zu einer Art „pseudomagischem Schlüsselwort“ geworden sei, um „noch dem anspruchslosesten Zeitungsartikel ein Air höherer Intelligenz zu geben. [...] Ein Gegensatz wird zum dialektischen Gegensatz. Jeder Prozeß ist ohnehin ein dialektischer“.<sup>179</sup> Dies finde in der „Negativen Dialektik“ von Adorno, die „von Expressionen violenter Anti-Banalität“ durchzogen sei, geradezu einen Höhepunkt, da Dialektik also quasi noch einmal dialektisiert werde.<sup>180</sup>

Wie Gerhard Scheit richtig anmerkt, erscheint die von Améry vorgebrachte Kritik an den „Meditationen zur Metaphysik“ fragwürdig, da Adorno selbst immer dagegen hielt, wenn es darum ging, in Auschwitz einen Sinn zu suchen.<sup>181</sup> Für Scheit liegt der Unterschied zwischen Améry und Adorno „in der Subjektivität, mit der sich Améry solidarisch erklärt – und damit stellt er sich gleichsam schützend vor seine Lagerkameraden. Es geht ihm in der Polemik mit Adorno offenkundig darum, die Existenz des einzelnen Opfers, seine individuelle Art zu reagieren, der philosophischen Abstraktion nicht einfach preiszugeben.“<sup>182</sup> Dabei stützt er sich auf eine These Detlev Claussens, der über Améry einst geschrieben hat, dass dieser als Vertreter des „undialektischen Festhaltens des Unterschiedes“<sup>183</sup> anzusehen sei:

---

<sup>176</sup> Vgl. ebd.

<sup>177</sup> Ebd., S. 286.

<sup>178</sup> Ebd., S. 284.

<sup>179</sup> Ebd., S. 277. Améry verweist an dieser Stelle ebenfalls selbstkritisch auf sein Buch „Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten“, dessen Untertitel sich ihm „jargondialektisch aufgedrängt“ hatte, „ohne daß ich der Fazilität widerstanden hätte: Der Bewältiger ließ sich vom Jargon überwältigen. Als ich mir klar wurde über das wohlfeile dialektische Klischee, war das Buch gedruckt – und mir blieb das Unbehagen am eigenen Versagen vor den Lockungen einer Modesprache.“ (Ebd., S. 281)

<sup>180</sup> Ebd., S. 289.

<sup>181</sup> Scheit: Dialektik und Erfahrung, a.a.O., S. 102.

<sup>182</sup> Ebd.

<sup>183</sup> Ebd., S. 103.

„Wie keine andere klärt diese Kritik über die Grenzen der Dialektik nach Auschwitz auf und öffnet die Augen für das Irreduktible, das sich ereignet hat und von dem zu abstrahieren vielfach die falsche Attraktivität der Theorie ausmacht.“<sup>184</sup>

Scheit ist dennoch der Überzeugung, dass Adorno und Améry in ihrer Einschätzung hinsichtlich des Verhältnisses von Subjektivem und Allgemeinem gar nicht soweit voneinander entfernt sind, wie sich aus der Polemik Amérys gegenüber Adorno fälschlicherweise erahnen lässt. Denn Adorno selbst sei stets dafür eingetreten, „dialektisch zugleich und undialektisch zu denken“.<sup>185</sup>

In einer Vorlesung, deren Inhalte wesentlich in den Abschnitt seiner „Negativen Dialektik“ zu den „Meditationen zur Metaphysik“ eingegangen sind, stellte Adorno ganz explizit die subjektiv gemachte Erfahrung der Tortur in den Vordergrund und wies dabei direkt auf Amérys Essay über die Tortur hin, der später Teil des Buches „Jenseits von Schuld und Sühne“ wurde.<sup>186</sup> Nach Scheit ist dabei für Adorno zentral, dass Amérys Reflexionen immer „mit einer bestimmten und bestimmaren Realität zu tun“<sup>187</sup> haben. Gleichzeitig erblickt er in dieser Erfahrung allerdings „auch etwas Objektives“, das nicht nur auf die „Subjektivität des Erfahrenden“ reduziert werden sollte<sup>188</sup>: „Vom Extremsten schließt Adorno auf das Gewöhnlichste, von Amérys Erfahrung der Tortur kommt er in äußerster Verkürzung auf die anonym erfahrenen Produktionsverhältnisse zu sprechen“.<sup>189</sup>

Solch eine Gefahr von Verkürzungen machen Amérys kritischen Impuls durchaus verständlich, einer sich einerseits von der konkreten Erfahrung loslösenden, andererseits Auschwitz zum Ausgangspunkt nehmenden Dialektik zu misstrauen, auch wenn es Adorno in gewisser Weise gerade darum ging, die negative Erfahrung von Auschwitz als elementaren Bruch zum Gegenstand kritischer Erkenntnis zu machen. Amérys Kritik und Polemik einfach als falsch oder übertrieben abzutun, wird seinen Sichtweisen und

---

<sup>184</sup> Ebd., S. 104.

<sup>185</sup> Zit. n. ebd., S. 103.

<sup>186</sup> vgl. ebd. S. 99.

<sup>187</sup> Ebd., S. 100.

<sup>188</sup> Zit. n. ebd.

<sup>189</sup> Ebd. Scheit stellt fest, dass Adorno in der „Negativen Dialektik“ Amérys Essay nicht erwähnt, obwohl dieser wesentlich zu den hier ausgeführten Gedanken beigetragen hat. In der Vorlesung, in der sich Adorno explizit und bewusst auf Améry bezieht, könnte durch diesen Bezug auf die konkrete und erlebte Erfahrung Amérys von Adorno bezweckt worden sein, dass seine Theorie nicht falsch und in einem allgemeinen Sinne gedeutet werde. So werde durch den Einschub der verkürzte Eindruck vermieden, dass angesichts des „falschen Ganzen“ jeder sich als Opfer sehen könne (vgl. ebd. S.101).

Einsprüchen nicht gerecht. Ihm ging es um weit mehr, als in der von ihm angekreideten Banalitätsfeindlichkeit der Dialektiker zum Ausdruck kommt: „Den dialektischen Denkern sitzt allerwegen die Furcht vor der Banalität im Nacken – etwa der Banalität, Opfer Opfer und Quäler Quäler sein zu lassen, wie sie es beide waren, als geschlachtet wurde.“<sup>190</sup>

Améry geht es um die Unhintergebarkeit der Unterscheidung von Opfern und Tätern, die für ihn selbst existentiell ist, und an der auch Adorno festhielt. Dagegen zeigt sich in der aktuellen Gedenkkultur weiterhin eine Ignoranz, solche Perspektiven überhaupt wahrzunehmen. Rückblickend hat sich gezeigt, dass sowohl die Universalisierung als auch die immer kleinteiligere Konkretisierung und Personalisierung genau dazu dienen, die „Banalität, Opfer Opfer und Quäler Quäler sein zu lassen“ wegzudrängen:

„In der Zwischenzeit ist auch der Fokus, sind die Relationen verloren gegangen: Zum einen ist ein Verschwimmen der Besonderheiten der NS-Vernichtungspolitik im stetig wachsenden Detailwissen über das ‚Dritte Reich‘ möglich geworden, zum anderen können inzwischen sogar Deutsche und Österreicher als Opfer von Bombenkrieg und Vertreibung während und nach dem Zweiten Weltkrieg neben ‚Auschwitz‘ gestellt werden. Individuelles Leiden, das natürlich bei Kriegsende massenhaft ebenfalls auf deutscher Seite, auch unter NS-Tätern, zu beobachten ist, wird gegen individuelles Leiden auf Seiten der Opfer ausgespielt. Indem der Blick auf das Leiden selbst fokussiert wird, findet eine Entkontextualisierung statt, die Täter- und Komplizenschaft im NS-System weitgehend ausblendet.“<sup>191</sup>

In seiner Kritik an der dialektischen Aneignung von Auschwitz kommt Amérys Furcht davor zum Ausdruck, dass das ausgesprochene Wort in Wirklichkeit nicht aussprechen kann und in letzter Konsequenz vermutlich auch nicht aussprechen möchte, was eigentlich der Wahrheit entspricht. Er rebelliert gegen den Jargon der Dialektik insofern, als er diesem unterstellt, das Geschehene zu vernebeln. Aus diesem Grund betont Améry gerade auch, dass der Mensch in seiner Entwicklung und Emanzipation nicht umhin komme, dass hier und da etwas undialektisch formuliert wird und „das banale Wort furchtlos gesagt wird“.<sup>192</sup> Er spricht sich dabei nicht grundsätzlich gegen die Dialektik aus, sondern warnt davor, was geschehen könnte und geschieht, wenn die Dialektik im Sinne rhetorischer Spielereien missbraucht wird:

---

<sup>190</sup> Améry: Jargon der Dialektik, a.a.O., S. 290.

<sup>191</sup> Dirk Rupnow: Transformationen des Holocaust. Anmerkungen nach dem Beginn des 21. Jahrhunderts. In: Transit 35 (Sommer 2008), S.74.

<sup>192</sup> Améry: Jargon der Dialektik, a.a.O., S. 292.

„Die geistige Gangart der modernen, geschichtlichen Dialektik begreift sich als das Unternehmen, gesellschaftliche Prozesse zu erhellen und durch die Erhellung zugleich auch zu verändern. Wo freilich nicht erhellt, sondern durch rein verbale Schein-Auflösung von Kontradiktionen verdunkelt wird, unterliegt der Prozeß gleichfalls einer Beeinflussung: nur daß er nicht vorangetrieben wird, sondern aufgehalten.“<sup>193</sup>

So zeigt sich im subjektiv gewählten Zugang Amérys und in seiner Solidarität mit den Opfern ein anderer Umgang mit der Vergangenheit als ihn Adorno formuliert, und dies mag auch mit ein Grund für seine kritischen Vorbehalte gegenüber Adorno sein. Denn in Adornos publizierten Schriften, findet sich selten ein Hinweis auf persönliche Erfahrungen und im Gegensatz zu Améry spielt bei Adorno der eigene jüdische Hintergrund kaum eine Rolle in seinen Überlegungen. Womöglich wirkt auch sein scheinbar abgeklärter Zugang für Améry irritierend und zwingt ihn dazu, für die Opfer zu sprechen und diese in Schutz zu nehmen. Dass Adorno auf Amérys Kritik nicht reagierte, mag, wie Scheit darlegt, sicher auch daran liegen, dass Adorno sich im Klaren darüber war, dass ihre beiden Meinungen sich eigentlich nicht so sehr voneinander unterscheiden. Womöglich spielt aber auch Adornos eigenes Unbehagen überlebt zu haben und damit eben doch das subjektiv Erfahrene eine Rolle. Hinweise, dass Adorno früh schon das partikulare Schicksal der Juden unter dem Nationalsozialismus wahrnahm, finden sich in einem Brief den er 1940 an Horkheimer adressierte. Spürbar mitgenommen von den Ereignissen in Europa erklärt er, sich „von dem Gedanken an das Schicksal der Juden überhaupt nicht mehr losmachen“ zu können. Aus diesem Grund plädiert er für Folgendes:

„Oftmals kommt es mir vor, als wäre das, was wir unterm Aspekt des Proletariats zu sehen gewohnt waren, heute in furchtbarer Konzentration auf die Juden übergegangen. Ich frage mich, ob wir nicht [...] die Dinge, die wir eigentlich sagen wollen, im Zusammenhang mit den Juden sagen sollten, die den Gegenpunkt zur Konzentration der Macht darstellen.“<sup>194</sup>

In den „Meditationen zur Metaphysik“ äußert sich Adorno indirekt zu seiner Überlebensschuld, die er zwar nicht als solche benennt, die aber zwischen den Zeilen zum Ausdruck kommt:

„Das perenierende Leiden hat soviel Recht auf Ausdruck wie der Gemartete zu brüllen; darum mag falsch gewesen sein, nach Auschwitz ließe kein Gedicht mehr sich schreiben. Nicht falsch aber ist die minder kulturelle Frage, ob nach Auschwitz noch sich leben lasse, ob vollends es

---

<sup>193</sup> Ebd., S. 296.

<sup>194</sup> Zit. n. Rolf Wiggershaus: Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung, Frankfurt/M. 1988, S. 309.

dürfe, wer zufällig entrann und rechtens hätte umgebracht werden müssen. Sein Weiterleben bedarf schon der Kälte, des Grundprinzips der bürgerlichen Subjektivität, ohne das Auschwitz nicht möglich gewesen wäre: drastische Schuld des Verschonten. Zur Vergeltung suchen ihn Träume heim wie der, daß er gar nicht mehr lebte, sondern 1944 vergast worden wäre, und seine ganze Existenz danach lediglich in der Einbildung führte, Emanation des irren Wunsches eines vor zwanzig Jahren Umgebrachten.“<sup>195</sup>

An dieser Stelle verbinden sich persönliche Andeutungen und der Bezug auf Auschwitz mit dem Versuch, diese mit der allgemeinen Kritik an der bürgerlichen Subjektivität zu vermitteln. Hier zeigt sich erneut die bereits dargestellte ambivalente Spannung zwischen der konkreten, ganz existenziellen und fortdauernden, Erfahrung und dem sich daran anschließenden theoretischen Erklärungsversuch einer Kritik der Moderne.

Amérys Kritik zielt meiner Meinung nach gerade auf diese Ambivalenzen zwischen der besonderen Erfahrung und der allgemeinen Einordnung von Auschwitz in Adornos Theorie. Auch wenn Améry dabei mehr oder weniger absichtlich die Bemerkungen übersieht, in denen Adorno gerade die spezifisch jüdische Erfahrung und auch Amérys eigene Erinnerungen an die Folter aufnimmt und sie zu einer Theorie zu verbinden versucht, die sich einer positiven Aneignung von Auschwitz entzieht, macht Amérys Kritik doch auf einen neuralgischen Punkt aufmerksam, der sich vielleicht am Deutlichsten in dem von Adorno formulierten kategorischen Imperativ nach Auschwitz zeigt:

„Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe. Dieser Imperativ ist so widerspenstig gegen seine Begründung wie einst die Gegebenheit des Kantischen.“<sup>196</sup>

Auch wenn Adorno nachdrücklich betont, dass sich dieser Imperativ, „daß Auschwitz sich nicht wiederhole, nichts Ähnliches geschehe“ jeder positiven Begründung entzieht, man sich auf Auschwitz also nur negativ beziehen kann, wurde diese Formulierung oft in einem universalisierenden Sinne (miss)verstanden. Darin liegt vielleicht auch der Grund, warum es dennoch gelang, diesen neuen kategorischen Imperativ „diskursiv“ zu behandeln und gerade den Zusatz „nichts Ähnliches geschehe“, der bei Adorno auf die in seinen Reden so eindringlich dargestellten Momente des Fortlebens des Nationalsozialismus verweist, als Anknüpfungspunkt für eine neue zukunftsorientierte, universelle und entkontextualisierte Aneignung von Auschwitz zu verwenden.

---

<sup>195</sup> Adorno: Negative Dialektik, a.a.O., S. 355f.

<sup>196</sup> Ebd., S. 358.

## 2.3 Die Zukunft der Erinnerung

Adorno konstatierte bereits in den 60er Jahren einen „zunehmenden Geschichtsverlust“. Allerdings begründete er diesen mit der „Fortschrittlichkeit des bürgerlichen Prinzips“ und der Existenz einer Gesellschaft, die „universal unter dem Gesetz des Tauschs [besteht], des ‚Gleich um Gleich‘ von Rechnungen, die aufgehen, und bei denen eigentlich nichts zurückbleibt“.<sup>197</sup> Was in den 90er Jahren und zu Beginn der 21. Jahrhunderts in Bezug auf die Erinnerung an den Holocaust immer zentraler wird, hat seine Wurzeln einige Jahrzehnte zuvor. Den Reflex, die Verbrechen der Nazis mit den Bombardements der Alliierten oder mit der Vertreibung von Deutschen aus dem Sudetenland aufzurechnen, um schließlich vorhandene Schuld und Verantwortung „auszugleichen“ und zu relativieren, beschreibt Adorno als irrational und unmenschlich, da diese Geschehnisse im Kontext des Kriegsgeschehens nicht vergleichbar mit der „Ermordung von Millionen unschuldiger Menschen“ waren, deren Unschuld quasi abgestritten wird.<sup>198</sup> Auch Hannah Arendt bemerkt während ihres Aufenthaltes in Deutschland ein, wie sie betont, bestimmtes „Ausweichmanöver“, und berichtet von einer „Flut von Geschichten, wie die Deutschen gelitten hätten (was sicher stimmt, aber nicht hierhergehört)“, die dahin tendieren, „die Leiden der Deutschen gegen die Leiden der anderen aufzurechnen, womit sie [die Gesprächsperson] stillschweigend zu verstehen gibt, daß die Leidensbilanz ausgeglichen sei und daß man nun zu einem ergiebigeren Thema überwechseln könne.“<sup>199</sup>

Mit der (bewussten) Verdrängung der Vergangenheit macht Adorno auf die nach wie vor potentielle und reale Gefahr aufmerksam, dass der Nationalsozialismus weiterhin „höchst lebendig“ und keineswegs überwunden ist.<sup>200</sup> Zwar wird die in Deutschland nach Kriegsende von den Westalliierten eingerichtete Demokratie von ihrem Wesen und Verständnis her, als in der Tradition der Aufklärung stehendes politisches System begriffen, allerdings verstehen sich die Menschen weder als politische Subjekte, noch

---

<sup>197</sup> Adorno: Aufarbeitung nach Auschwitz, a.a.O., S. 13.

<sup>198</sup> Ebd., S. 11f.

<sup>199</sup> Arendt: Die Nachwirkungen des Naziregimes, a.a.O., S. 39. Arendt behauptet, dass die Wirklichkeit durchaus das gesellschaftliche Leben Deutschlands beherrsche und die Deutschen deshalb angehalten waren, sich „verschiedene Tricks einfallen [zu] lassen, um den schockierenden Auswirkungen aus dem Weg zu gehen.“ (Ebd., S. 41)

<sup>200</sup> Adorno: Aufarbeitung der Vergangenheit, a.a.O., S. 10.

erfahren sie die Demokratie als „ihre eigene Sache“.<sup>201</sup> Da zudem die objektiven Voraussetzungen nach wie vor fortbeständen, sieht Adorno gerade in der Demokratie die Gefahr des Nazismus: „Ich betrachte das Nachleben des Nationalsozialismus in der Demokratie als potentiell bedrohlicher denn das Nachleben faschistischer Tendenzen gegen die Demokratie.“<sup>202</sup>

Hinsichtlich der Rezeption der Vergangenheit macht Améry ähnliche Erfahrungen wie Adorno und warnt vehement vor dem Aufkommen eines neu-alten Antisemitismus.<sup>203</sup> Anders als Adorno verspürt Améry immer wieder das Bedürfnis, seine Reflexionen und Meinungen vor dem Leser zu legitimieren, aus Angst nicht ernst genommen zu werden: „Ich weiß, was mich bedrängt, ist keine Neurose, sondern die genau reflektierte Realität.“<sup>204</sup> Und im direkten Bezug auf den fortbestehenden Antisemitismus erklärt er einige Seiten weiter: „Ich glaube, die Dramaturgie des Antisemitismus besteht weiter. Eine neuerliche Massenvernichtung von Juden kann als Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden.“<sup>205</sup>

Es scheint als werde ihm von der europäischen Nachkriegsgesellschaft das „Opfer sein“ aufoktroiert. Man bedient sich seiner Gedanken, wenn es angenehm erscheint und die eigenen Geschichtsdeutungen unterstützt und weist seine Einsprüche gleichzeitig als falsch und zu subjektiv zurück, wenn sich Améry zu pessimistisch bezüglich der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft äußert. Améry wehrt sich dagegen, als traumatisierter Überlebender stigmatisiert zu werden und betont daher immer wieder, dass seine Befürchtung und Angst der Realität entspringt, und er sich dieser vollkommen bewusst ist.<sup>206</sup> Gerhard Scheit verdeutlicht dies:

„Und Améry versucht immer wieder *nachzudenken*, was er damals gedacht hat, um aus dieser Erinnerung die Bewegung der Selbstreflexion zu gewinnen. Er überspringt jedoch nicht einfach

---

<sup>201</sup> Ebd., S. 15.

<sup>202</sup> Ebd.

<sup>203</sup> Améry meint, so wie Adorno auch, dass der Antisemitismus die Opfer eigentlich nichts angehe, sondern in erster Linie „Sache der Antisemiten“ sei und lehnt es ab, über die Motive der Antisemiten nachzudenken, um nicht „der intellektuellen Duperie sogenannter geschichtlicher Objektivität“ anheimzufallen, die letzten Endes die Opfer genauso schuldig erscheinen lässt, wie die Täter: „Eine Wunde wurde mir geschlagen. Ich habe sie zu desinfizieren und zu verbinden, nicht nachzudenken, warum der Schläger die Keule hob“ (Améry: *Jenseits von Schuld und Sühne*, a.a.O., S. 144).

<sup>204</sup> Ebd., S. 149.

<sup>205</sup> Ebd., S. 153. Améry erschreckt vor allem der Antisemitismus bzw. Antizionismus der Linken, welche er vor wenigen Jahren noch als seine Verbündeten begriff: „Es ist eine jener üblen Farcen der Weltgeschichte, die einen am Sinne jeglichen historischen Geschehens zweifeln und am Ende verzweifeln machen.“ (ebd., S.12f.)

<sup>206</sup> Vgl. ebd., S. 54.

fiktional die Distanz des Bewußtseins, die ihn vom damals Ertrittenen trennt. Vielmehr ist sie es, die ihm erst ermöglicht zu verallgemeinern. Und die zentrale Verallgemeinerung des Tortur-Essays lautet: das Foltern war die Apotheose des Nationalsozialismus, dessen Essenz ist die physische Vernichtung.“<sup>207</sup>

Die Auseinandersetzung mit dem unwiderlegbaren Fakt Jude zu sein, ist für Améry deshalb so zentral, weil er sich in gewisser Hinsicht unverstanden und nicht anerkannt fühlt: „Ich selber aber [...] gehörte zur mißbilligten Minderheit derer, die da nachtrugen“.<sup>208</sup> Adorno hat hingegen durch seine Stellung und Tätigkeit an der Universität ein gewisses Ansehen im neuen Deutschland, vor allem unter seinen Studenten, und arrangiert sich in gewisser Weise mit der Nachkriegsgesellschaft. Gerhard Scheidt vermutet hinter Amérys Kritik an Adorno auch einen Moment der Eifersucht als Motiv. Das kann durchaus zutreffen, dennoch ist auch zu berücksichtigen, dass Améry im Gegensatz zu Adorno immer bewusst aus der Perspektive des jüdischen Opfers spricht und sich deshalb nicht nur schneller angreifbar macht, sondern vielleicht an manchen Stellen auch emotionaler auf die regressiven Tendenzen im Nachkriegseuropa reagiert.

Während Adorno dafür plädiert, dass der Überwindung dieser Gefahren mit der Wendung aufs Subjekt entgegengearbeitet werden könnte und somit durchaus den Blick in die Zukunft richtet, verbleibt Améry dabei, dass es zuallererst notwendig ist, den Konflikt und die nach wie vor existente „*moralische Kluft*“<sup>209</sup> zwischen Opfern und Tätern zu aktualisieren, wenn es gelingen soll die Vergangenheit zu meistern.<sup>210</sup> Améry argumentiert gegen einen Parallelismus und eine Interiorisation und für die „Ausstragung des ungelösten Konflikts im Wirkungsfeld der geschichtlichen Praxis.“<sup>211</sup> Aus diesem Grund wehrt er sich gegen die Vergänglichkeit und Zeitlichkeit von Erinnerung, kritisiert eine allzu schnelle Versöhnungsbestrebung, „die jetzt schon den Prozeß des Zeitigens beschleunigt“<sup>212</sup> und kämpft dagegen an, dass der Holocaust „zur bloßen Erinnerung“ wird:

---

<sup>207</sup> Scheit: *Dialektik und Erfahrung*, a.a.O., S. 108.

<sup>208</sup> Améry: *Jenseits von Schuld und Sühne*, a.a.O., S. 109.

<sup>209</sup> Ebd., S. 10f.

<sup>210</sup> Vgl. ebd., S. 123.

<sup>211</sup> Ebd., S. 112.

<sup>212</sup> Ebd., S. 10f.

„Was geschah, geschah. Aber *daß* es geschah, ist so einfach nicht hinzunehmen. Ich rebelliere: gegen meine Vergangenheit, gegen die Geschichte, gegen eine Gegenwart, die das Unbegreifliche geschichtlich einfrieren läßt und es damit auf empörende Weise verfälscht.“<sup>213</sup>

Und wieder verdeutlicht Améry dem Rezipienten, aus wessen Perspektive er spricht, in dem er postuliert, dass es das Ressentiment sei, das den „Ausgang in die eigentlich menschliche Dimension, die Zukunft“<sup>214</sup> blockiere. So erklärt er dem Leser, dass „der Mensch des Ressentiments“, als welcher er sich versteht, nicht einfach so in den propagierten Friedenswunsch einstimmen kann, und sich nicht von der Vergangenheit abwenden kann, um „in eine bessere, gemeinsame Zukunft“ zu schauen.<sup>215</sup> Trotz des offensichtlichen Bedürfnis, uns den Entstehungshintergrund seiner Argumente zu erklären, ist sich Améry gleichzeitig seiner Position sicher und weist die Forderung nach angeblicher Objektivität zurück, da „die Untat als Untat keinen objektiven Charakter“ besitzt: „Die moralische Wahrheit [...] besitze ich nur selber und bin darum in höherem Maße urteilsbefugt, nicht nur als der Täter, sondern auch als die nur an ihren Bestand denkende Gesellschaft.“<sup>216</sup> Denn der Gesellschaft geht es lediglich um sich und ihren Erhalt. Darum richtet sie ihren Blick in die Zukunft, damit sich so etwas wie der Nationalsozialismus nicht wiederhole, ohne sich den moralischen Konsequenzen der Vergangenheit bewusst zu werden: „Zukunft ist offenbar ein Wertbegriff: Was morgen sein wird, ist mehr wert als das, was gestern war.“<sup>217</sup>

Dem würde Arendt 1949/50 vermutlich auch zustimmen, wenn sie ihrem Unverständnis Ausdruck verleiht, dass die Wirklichkeit als bloße Möglichkeit wahrgenommen wird und die Deutschen behaupten „nur das getan [zu haben], wozu andere auch fähig seien [...] oder wozu andere künftig in der Lage wären“.<sup>218</sup> Auffallend sind zugleich die immer wieder geäußerten Verweise hinsichtlich eines nächsten Krieges in Europa, der im gleichen resultieren würde wie der letzte. Diese Prognose in die Zukunft geschieht schließlich aus einem bestimmten Grund: „Angesichts einer unterschiedslosen und endgültigen Zerstörung würde nämlich die deutsche Situation ihre Brisanz verlieren.“<sup>219</sup>

---

<sup>213</sup> Ebd., S. 14.

<sup>214</sup> Ebd.

<sup>215</sup> Ebd.

<sup>216</sup> Ebd., S. 113.

<sup>217</sup> Ebd., S. 121.

<sup>218</sup> Arendt: Die Nachwirkungen des Naziregimes, a.a.O., S.41.

<sup>219</sup> Ebd. 42.

Angesichts dieser Erfahrungen blickt Améry pessimistisch auf die Zukunft der Erinnerung und nimmt bereits in den 60er Jahren vieles von dem vorweg, was heute allgegenwärtig ist:

„Schließlich aber wird es Geschichte schlechthin sein, nicht besser und nicht übler als es dramatische historische Epochen nun einmal sind [...]. Was 1933 bis 1945 in Deutschland geschah, so wird man lehren und sagen, hätte sich unter ähnlichen Voraussetzungen überall ereignen können – und wird nicht weiter insistieren auf der Bagatelle, daß es sich eben gerade in Deutschland ereignet hat und nicht anderswo. [...] [D]ie solcherart [...] vollzogene Ermordung von Millionen wird als bedauerlich, doch keineswegs einzigartig zu stehen kommen neben die mörderische Austreibung der Armenier durch die Türken oder die schändlichen Gewaltakte der Kolonialfranzosen. Alles wird untergehen in einem summarischen ‚Jahrhundert der Barbarei‘. Als die wirklich Unbelehrbaren, Unversöhnlichen, als die geschichtsfeindlichen Reaktionäre im genauen Wortverstande werden *wir* dastehen, die Opfer“.<sup>220</sup>

So wird der Mord an den europäischen Juden mit entsprechendem Abstand in eine ‚Katastrophengeschichte‘ Europas eingereiht. Mehr noch wird Auschwitz zum zentralen Gründungsmythos einer zukunftsorientierten europäischen Geschichtspolitik.

---

<sup>220</sup> Améry: Jenseits von Schuld und Sühne, a.a.O., S. 126f.

### **3. Europas Gedächtnis**

#### **Soziologische Ansätze von Ulrich Beck, Jürgen Habermas und Zygmunt Bauman**

Im Anschluss an die Einsprüche von Denkern wie Theodor W. Adorno, Hannah Arendt und insbesondere Jean Améry stellt sich nun die Frage, inwieweit im vereinigten Europa jene Geschichte reflektiert wird, die das Nachkriegseuropa mit der Shoah verbindet. In diesem Kapitel möchte ich die Grundzüge einer europäischen Geschichtspolitik anhand der Konzepte und Positionen von Ulrich Beck und Jürgen Habermas nachzeichnen, die sich auf unterschiedliche Weise immer wieder für das europäische Einigungsprojekt engagiert haben.<sup>221</sup> Anhand ihrer Konzeptionen und Visionen von Europa soll der Frage nachgegangen werden, welche Rolle die Vergangenheit und insbesondere der Holocaust darin spielen. Beide Ansätze beinhalten nämlich trotz ihrer Unterschiedlichkeit die Gefahr einer problematischen Enthistorisierung bzw. Indienstnahme des Massenmordes an den Juden. Sie sind daher zentrale Bezugspunkte für die Positionen, die daran anschließend im folgenden Kapitel vorgestellt werden sollen.

Da der Holocaust und seine Deutung auch grundlegende Fragen nach dem Verständnis unserer gegenwärtigen modernen Gesellschaftsform aufwirft, die für die zu untersuchenden Ansätze zentral sind, sollen ergänzend auch die Überlegungen des Soziologen Zygmunt Bauman über das Verhältnis von Moderne und Holocaust hinzugezogen und in Bezug auf das europäische Gedächtnis an den Holocaust diskutiert werden.

#### ***3.1 Europäische Visionen und unversöhnliche Erinnerungen***

In den mehr als sechzig Jahren seit Ende des zweiten Weltkrieges ist kein anderes transnationales Projekt mit mehr Hoffnungen auf eine grundlegende Transformation des politischen Selbstverständnisses verbunden gewesen als der Prozess der europäischen Einigung.

Während internationale Bündnisse wie die UN oder die NATO mit den sich verändernden Machtverhältnissen einer globalisierten Welt nach Ende des

---

<sup>221</sup> Vgl. Thomas Assheuer: Kalte Liebe. In: Die Zeit, 10.11.2011.

Systemkonflikts zu kämpfen haben, scheint Europa, verstanden in seiner doppelten Bedeutung als europäisches Staatenbündnis (EU) und politisch-visionäre Idee eines Weges zwischen globalisierter Welt und nationalstaatlicher Begrenzung, trotz einiger Rückschläge durch die gescheiterte Verfassungsgebung oder die Euro-Krise, nach wie vor als Erfolgskonzept.<sup>222</sup>

Dennoch steht in diesen Diskussionen immer wieder die ‚Identität‘ Europas zur Disposition. Zuletzt hat die Osterweiterung der Europäischen Union im Jahre 2004 mit den osteuropäischen Beitrittsländern auch von den westeuropäischen Ländern abweichende Erinnerungen und Konflikte über die Deutung der Vergangenheit in das Bündnis eingebracht. Diese Erinnerungen sind entscheidend geprägt von den geschichtlichen Entwicklungen des zwanzigsten Jahrhunderts. Beispielsweise hält Helmut König über das polnische Gedächtnis fest:

„Wie kein anderes Land war Polen im 20. Jahrhundert das Experimentierfeld, auf dem die schlimmsten Herrschaftssysteme, die die Geschichte bislang gesehen hat: der Stalinismus und das NS-Regime, ihre terroristischen Werkzeuge ausprobiert und zum Einsatz gebracht haben.“<sup>223</sup>

Sowohl die Idee Europas, als auch seine Realität sind auf das engste mit den Gewalterfahrungen des 20. Jahrhunderts verbunden. Doch diese Erfahrung ist auch eine trennende, denn sie umfasst sowohl jene Länder, die von den Nazis überfallen, versklavt und ausgeraubt wurden, als auch jene, die die nationalsozialistischen Eroberer freudig als Befreier vom ‚sozialistischen Joch‘ begrüßten und während des Krieges mit ihnen kollaborierten oder vom Vernichtungskrieg profitierten. Diese Erfahrungen beinhalten aber auch jene ‚anderen‘ europäischen ‚Faschismen‘ in Italien und Spanien, sowie die Position der Befreier (und Sieger). Solche unterschiedlichen und teilweise

---

<sup>222</sup> Vgl. Ulrich Beck: Mein Gott, was für eine Chance! Wenn es Europa nicht schon gäbe, müsste man es jetzt erfinden. In: Die Zeit, 19.03.2009. Dem müssen das mangelnde Engagement in Bezug auf Europa und die Euro-Skepsis nicht unbedingt entgegenstehen, auch wenn Thomas Assheuer jüngst in der ZEIT die gleichgültige Haltung der Intellektuellen gegenüber der Eurokrise bemängelt: „Europa hat unter den Intellektuellen keine Leidenschaft hervorgebracht, keine sprühende politische Fantasie, nur ein apartes Phlegma auf mittlerem Niveau. Denn Europa ‚hatte man sicher‘, es war die alte Tante am Kaffeetisch, zu der man nett ist, weil man weiß, dass sie auch in hundert Jahren noch dort sitzt. Europa war eine Gewohnheit, und über Gewohnheiten schreibt man entweder schlecht oder gar nicht.“ (Assheuer: Kalte Liebe, a.a.O.) Auch die vorliegende Arbeit könnte im Lichte einer Europa-Skepsis gelesen werden. Sie versteht sich allerdings nicht als Ablehnung der Europäischen Union, sondern gerade als Analyse ihres spezifischen Umgangs mit der Vergangenheit. Folglich geht es auch dort, wo europapolitische Konzepte und Visionen nachgezeichnet werden, immer um deren spezifischen Einfluss auf das Verständnis und den Umgang mit der Erinnerung an den Holocaust und soll nicht als genereller Einspruch gegen, sondern als punktuelle Problematisierung dieser Konzepte verstanden werden.

<sup>223</sup> Helmut König: Europas Gedächtnis. Sonderungen in einem unübersichtlichen Gelände. In: ders., Julia Schmidt, Manfred Sicking (Hg.): Europas Gedächtnis. Das neue Europa zwischen nationalen Erinnerungen und gemeinsamer Identität, Bielefeld 2008, S. 28.

gegenläufigen Erfahrungen konnten im Projekt der (west-) europäischen Einigung auf ökonomischer Ebene harmonisiert werden, was gleichzeitig die Aussparung bestimmter Teile der Geschichte möglich machte.<sup>224</sup> Wie Helmut König betont, war dies zu Beginn durchaus ein konstitutiver Bestandteil der Idee eines vereinten Europas. Er zitiert dazu den britischen Premier Winston Churchill, der 1946 erklärte:

„Wenn Europa vor endlosem Elend und schließlich vor seinem Untergang bewahrt werden soll, dann muß die europäische Völkerfamilie diesen Akt des Vertrauens und diesen Akt des Vergessens gegenüber den Verbrechen und Wahnsinnstaten der Vergangenheit vollziehen.“<sup>225</sup>

Und so konstruierte sich jeder europäische Staat „seine eigenen Geschichtsmythen, in denen alles Belastende so weit wie möglich ausgespart wurde.“<sup>226</sup>

Grundlage und Möglichkeitsbedingung der europäischen Einigung war nicht *die gemeinsame Vergangenheit*, sondern die feste Einbindung des europäischen Projekts in die Nachkriegsordnung, insbesondere in das Bündnis mit den USA. Als dieses Bündnis in Folge der Terroranschläge von 2001 und dem darauf folgenden ‚Krieg gegen den Terror‘ von europäischer Seite auf den Prüfstand gestellt wurde und mit den ost-europäischen Beitrittsländern eine andere historische Erfahrung in die europäische Union Aufnahme fand, kam auch der geschichtspolitischen Bestimmung dieses transnationalen Projekts neue Bedeutung zu.<sup>227</sup>

Es ist daher nicht verwunderlich, dass heutige Versuche, das Projekt Europa in seiner Vieldeutigkeit, man könnte auch sagen Widersprüchlichkeit, zu bestimmen, immer wieder Bezüge zur Vergangenheit, insbesondere zur Geschichte des Holocaust eröffnen. Dieser wird allerdings darin oft zu einer bloßen Ikone des ‚Totalitarismus‘ und der

---

<sup>224</sup> So wurde der Nationalsozialismus in der Bundesrepublik Deutschland vom Wirtschaftswunder überdeckt. In Österreich setzte sich der Mythos vom ersten Opfer Hitlers durch. In Frankreich konnte die Geschichte des Vichy-Regimes hinter dem Mythos Resistance als nationalem (und europäischem) Bezugspunkt verschwinden. In Polen wiederum ermöglichte die auf das eigene Leid konzentrierte nationale Perspektive wiederum, von eigenen Taten abzulenken, beispielsweise dem antijüdischen Massaker in Jedwabne 1941. Vgl. König: Europas Gedächtnis, a.a.O., S. 28.

<sup>225</sup> Zit. n. König: Europas Gedächtnis, a.a.O., S. 24.

<sup>226</sup> Ebd.

<sup>227</sup> Dies schlug sich natürlich auch in geschichtspolitischen Debatten in den jeweiligen Ländern nieder, in denen nationale Mythen zunehmend aufgebrochen wurde. König verweist beispielsweise auf den polnischen Historikerstreit über das Massaker in Jedwabne, der gezeigt habe, „dass der Mythos der Opfernation nicht mehr ungebrochen fortexistiert und auch in Polen einige Schritte auf dem Weg von der nationalen in die postnationale Erinnerungssära unternommen worden sind.“ (König: Europas Gedächtnis, a.a.O., S. 28) Allerdings zeigt sich auch, dass in dieser „Neuverhandlung und Neubestimmung nationaler Geschichtserzählungen“ nationale Geschichtsbilder vor allem auf der Ebene von Familiengeschichten als Basiserzählungen integriert werden. (Welzer/Lenk: Opa in Europa, a.a.O., S. 12ff.)

‚europäischen Gewalterfahrung‘ stilisiert.<sup>228</sup> Diesem Phänomen möchte ich im Folgenden nachgehen. Ich gehe dabei von der These aus, dass der Bezug auf die Vergangenheit zur geschichtspolitischen Begründung Europas beiträgt, mit der die unterschiedlichen historischen Erfahrungen zugunsten einer gemeinsamen Geschichte harmonisiert werden sollen. Dies soll insbesondere am Konzept des „kosmopolitischen Europas“ herausgearbeitet werden, wie es von Ulrich Beck und Edgar Grande formuliert wurde. Die geschichtspolitische Dimension des kosmopolitischen Europas soll aber auch in Bezug gesetzt werden mit anderen europapolitischen Vorstellungen, wie denen von Jürgen Habermas, in denen die geschichtspolitische Fundierung eine zentrale Rolle für die Definition von Europa in Abgrenzung zu den USA spielt.

Zunächst möchte ich in Bezug auf Ulrich Beck und Edgar Grande einige Grundgedanken zum kosmopolitischen Europa skizzieren. Dieser Ansatz zeichnet sich dadurch aus, dass er sowohl die nationalstaatliche Fixierung, als auch trans- oder postnationale Konzepte im Kontext der Beschäftigung mit Europa kritisch hinterfragt und in Richtung einer pragmatischen Zustandsbestimmung überschreitet. Dabei gehen die Autoren von der These aus, dass die „widersprüchlichen Realitäten der Europäisierung als Momente eines gemeinsamen Unternehmens“ zu verstehen sind.<sup>229</sup> Die supranationalen Institutionen, die in einen spezifischen Austausch mit den nationalen Akteuren treten, schaffen eine neue Realität.<sup>230</sup> Das heißt, dass sich ohne direkte Absicht, lediglich durch die Dynamik, die der Prozess der Europäisierung selbst hervorbringt, eine Idee und die damit verbundene Realität eines gemeinsamen Europas jenseits von nationalstaatlicher Begrenzung aber auch jenseits des Modells eines europäischen Superstaates durchsetze.<sup>231</sup> Diese Idee, die die Autoren als kosmopolitisches Europa

---

<sup>228</sup> Dabei werden verschiedene historische Ereignisse und Entwicklungen zunehmend in eins gesetzt bzw. unter dem verallgemeinernden Begriff des ‚Totalitarismus‘ subsummiert. Dies betrifft vor allem die Versuche, den Nationalsozialismus und den Stalinismus gleichzusetzen. In diese Richtung tendierte beispielsweise die Rede der lettischen Außenministerin Sandra Kalniete bei der Eröffnung der Buchmesse in Leipzig im Jahr 2004. Die Politikerin, deren Familienangehörige unter Stalin nach Sibirien verschleppt worden waren hatte erklärt, „daß beide totalitäre[n] Regime – Nazismus und Kommunismus – gleich kriminell waren.“ (Zit. n. Radonic: Krieg um die Erinnerung, a.a.O., S. 71) Radonic verweist auch auf den Protest Salomon Korn vom „Zentralrat der Juden in Deutschland“, der die Analogisierung zurückwies (vgl. ebd., S. 72).

<sup>229</sup> Ulrich Beck, Edgar Grande: Das kosmopolitische Europa, Frankfurt/M. 2008, S. 13.

<sup>230</sup> Die Autoren illustrieren dies wiederholt am Beispiel des Europäischen Gerichtshofes, der in der Kritik der nationalen Rechtssprechung gleichzeitig ein neues, europäisches Recht entstehen lässt und auf diese Weise zum „kosmopolitischen Unternehmer“ wird. Im Wechselspiel von Kritik und Akzeptanz entsteht auf diese Weise eine spezifische europäische Rechtskultur (vgl. ebd. S. 18f.).

<sup>231</sup> Beck und Grande bezeichnen diese Entwicklung als „kosmopolitischen Realismus“ und verstehen darunter, dass die Mitgliedsstaaten der EU nicht aus Idealismus, sondern aus eigenem (nationalen)

bezeichnen, basiert auf einer ‚Sowohl-als-Auch‘-Logik.<sup>232</sup> Das kosmopolitische Europa besteht also neben den klassischen Nationalstaaten, die weiterexistieren. Daher „beabsichtigt die Rede vom kosmopolitischen Europa gerade nicht, die Nation aufzulösen und zu ersetzen, sondern sie neu zu interpretieren.“<sup>233</sup>

Die Idee eines kosmopolitischen Europas wird als „*dynamischer, ergebnisoffener Prozess*“ begriffen.<sup>234</sup> So betonen die Autoren an mehreren Stellen, dass Europa „kein fixierter und konservierter Zustand“<sup>235</sup> sei, Europa selbst noch nicht einmal eindeutig definiert werden könne, weswegen auch in ihrer Untersuchung meist von ‚Europäisierung‘ gesprochen wird.

Diese Betonung von dynamischen Bewegungsmomenten ist für den Ansatz von Beck und Grande aus mehreren Gründen von zentraler Bedeutung. Diese Beschreibung ermöglicht es, das Projekt der Europäisierung in die Bewegung einer „Zweiten Moderne“ einzubetten, die wesentlich auf der „Dialektik von Kontinuität und Diskontinuität“ beruht.<sup>236</sup> Beck unterscheidet eine Erste, nationalstaatliche Moderne, deren Umgang mit Andersartigkeit dem Modus der nationalstaatlichen Abgrenzung folge<sup>237</sup>, von einer Zweiten Moderne, in der der Alltag kosmopolitisch werde und ein entsprechendes Denken nach sich ziehe.<sup>238</sup> Während das Nationalstaatsprinzip an einem „Container-Modell“ gegeneinander abgegrenzter Nationalgesellschaften<sup>239</sup> festhalte, ermögliche der Kosmopolitismus der Zweiten Moderne „die Anerkennung der Andersheit der Anderen – jenseits des Mißverständnisses von Territorialität und Homogenisierung.“<sup>240</sup> Die Zweite Moderne kann aber nicht als dualistisches Gegenstück zur Ersten Moderne gesehen werden, sondern folgt aus ihr. Sie knüpft einerseits an die Erste Moderne an und bricht andererseits mit ihr;<sup>241</sup> daher auch die Rede von der Gleichzeitigkeit von

---

Interesse den Vereinigungsprozess unterstützen, wodurch beide Seiten, die Nationalstaaten und Europa zu Gewinnern würden und einen „politischen Mehrwert“ aus der Kooperation zögen (ebd., S. 38).

<sup>232</sup> Vgl. ebd. S. 28.

<sup>233</sup> Ebd., S. 15.

<sup>234</sup> Ebd., S. 22.

<sup>235</sup> Ebd., S. 16.

<sup>236</sup> Ebd., S. 54.

<sup>237</sup> Vgl. ebd., S. 27.

<sup>238</sup> Vgl. Ulrich Beck: Der kosmopolitische Blick, oder: Krieg ist Frieden, Frankfurt/M. 2004, S. 32.

<sup>239</sup> Ebd., S. 44.

<sup>240</sup> Ebd., S. 48.

<sup>241</sup> Vgl. Beck/Grande: Das kosmopolitische Europa, a.a.O., S. 52.

Kontinuität und Diskontinuität. Der Übergang von der Ersten zur Zweiten Moderne ist somit die Folge eines inneren Reflexions- und Bewusstwerdungsprozesses. Darum beschreiben die Autoren die Zweite Moderne auch als „reflexive Moderne“.<sup>242</sup> Anders als die monologische Erste Moderne, die sich durch Ausschluss und Abgrenzung bestimmt, basiert die Zweite Moderne auf einem Dialogprinzip, das Verschiedenheit berücksichtigt.<sup>243</sup> Nach Ansicht von Beck und Grande kommt es so zu einer grenzüberschreitenden Perspektiverweiterung: „Das Adjektiv ‚kosmopolitisch‘ zwingt also dazu, Europa in der Außenperspektive, in einer sich globalisierenden Welt zu denken.“<sup>244</sup> Der Kosmopolitismus, wie ihn Beck und Grande verstehen, gründet sich zentral auf der Anerkennung von Andersheit, woraus aber nicht wie im postmodernen Denkansatz die kulturalistische Festschreibung einer „Unvergleichbarkeit der Perspektiven“<sup>245</sup> folgt, sondern die reflexive Integration der Perspektive des Anderen auf der Basis, diesen als „verschieden *und* gleich wahrzunehmen“.<sup>246</sup> Der Kosmopolitismus wird zur „Signatur eines neuen Zeitalters [...], des Zeitalters der reflexiven Moderne“. Das Instrument dafür ist der „kosmopolitische Blick“, der einen „neuen Beobachterstandpunkt“ begründe.<sup>247</sup> Mit seiner Hilfe wäre es möglich, „den selbstzentrierten Narzißmus des nationalen Blicks und das taube Unverständnis, in dem er das Denken und Handeln gefangen hält, aufzubrechen und die Menschen aufzuklären über die wirkliche, innere Kosmopolitisierung ihrer Lebenswelten und Institutionen.“<sup>248</sup> Nach diesem Verständnis hat sich also durch bestimmte Entwicklungen in den letzten Jahrzehnten (z.B. die Globalisierung) der Kosmopolitismus in der und durch die Zweite Moderne bereits realisiert. Er ist, wie es bei Beck heißt, ein „in die Wirklichkeit immigrierter Kosmopolitismus“.<sup>249</sup> Um seine Möglichkeiten nun aber zu realisieren, müsse eine entsprechende, sich vom nationalen Blick ablösende, Perspektive eingenommen werden. Diese Perspektive wird als reflexiv gedacht. Der daraus folgende Blick sei ein „dialogischer Blick für Ambivalenzen im Milieu verschwimmender Unterscheidungen

---

<sup>242</sup> Ebd.

<sup>243</sup> Vgl. Levy/Sznaider: Erinnerung im globalen Zeitalter, a.a.O., S. 27.

<sup>244</sup> Beck/Grande: Das kosmopolitische Europa, a.a.O., S. 47.

<sup>245</sup> Ebd., S. 31.

<sup>246</sup> Ebd., S. 27.

<sup>247</sup> Beck: Der kosmopolitische Blick, a.a.O., S. 8.

<sup>248</sup> Ebd., S. 9.

<sup>249</sup> Ebd.

und kultureller Widersprüche.“<sup>250</sup> Dies entspräche der Heterogenität Europas, weshalb der Kosmopolitismus nach Beck ein „vitales Thema der europäischen Zivilisation, des europäischen Bewußtseins, und, weit darüber hinaus, der Welterfahrung“ sei.<sup>251</sup> Die Erfahrung der Zweiten Moderne und der in die Wirklichkeit eingewanderte kosmopolitische Blick begründen nach Beck also die europäische Identität. Diese wird als „nicht fix und vorgegeben, territorial gebunden und begrenzt“ beschrieben, sondern als „Identität *in* Bewegung“ gesehen.<sup>252</sup> Daraus schöpfen die Autoren „ein anderes Identitätsverständnis, einen anderen Identitätsbegriff“, der anknüpfend an Überlegungen der Cultural Studies als „Doing Europe“ beschrieben wird.<sup>253</sup> Diese ‚Praxis‘ lässt sich wiederum an die Vorstellung zurückbinden, dass sich das kosmopolitische Europa quasi ohne direkte Intention lediglich durch das europäische Handeln der beteiligten Akteure verwirkliche. Die von Adorno noch so stark betonte Bestimmtheit des Lebens und Handelns durch allgemeine gesellschaftliche und ökonomische Strukturen, erscheint in diesem Modell des kosmopolitischen Europas überwunden. Es wird zwar pragmatisch als Nebeneinander durchaus widersprüchlicher Perspektiven gedacht. Diese – doch für die moderne Gesellschaft so zentralen Widersprüche – sind aber faktisch gelöst, weil sie durch das Handeln der Akteure bereits in die ‚richtige‘ Richtung gelenkt werden, nämlich in Richtung des kosmopolitischen Europas.

Dessen historische, theoretische und praktische Fundierung wird mit einer bestimmten Deutung der europäischen Geschichte und insbesondere des Holocaust verbunden. Bereits auf den ersten Seiten seiner Abhandlung „Der kosmopolitische Blick, oder: Krieg ist Frieden“ kommt Beck darauf zu sprechen, indem er implizit den Kosmopolitismus als personifizierten Überlebenden von Auschwitz und dem sowjetischen Gulag auftreten lässt, und davon spricht, dass der Kosmopolitismus „durch die Hölle auf Erden gegangen“ sei.<sup>254</sup> Nicht nur zeigt sich hier erneut die in der verallgemeinernden Rede über die europäische Vergangenheit immer wieder auftauchende Gleichsetzung der nationalsozialistischen Vernichtungslager mit dem sowjetischen Gulag.<sup>255</sup> Ohne ihre individuellen Geschichten, Schicksale und Erfahrungen zu

---

<sup>250</sup> Ebd., S. 10.

<sup>251</sup> Ebd., S. 9.

<sup>252</sup> Beck/Grande: Das kosmopolitische Europa, a.a.O., S. 160.

<sup>253</sup> Ebd., S. 161.

<sup>254</sup> Beck: Der kosmopolitische Blick, a.a.O., S. 9.

<sup>255</sup> Vgl. u.a. Radonic: Krieg um die Erinnerung, a.a.O., S. 70f.

entfalten, bekommen die (jüdischen) „Opfer des planmäßigen Massenmordes“ auch die Funktion, den „Begriff des Kosmopolitismus“ geschichtlich zu fundieren und ihn dadurch mit der Aura eines Gegenprinzips zu den beiden europäischen Totalitarismen des zwanzigsten Jahrhunderts, dem Nationalsozialismus und dem Stalinismus, auszustatten. Das Verhältnis zwischen Juden und Kosmopoliten wird in diesem unvollständigen Versuch historischer Kontextualisierung geradezu umgekehrt. Zwar wurden Juden *als* Kosmopoliten bekämpft und verfolgt. Dies geschah aber, weil der Kosmopolitismus als ‚*jüdisches Prinzip*‘ wahrgenommen wurde. In der Deutung von Beck erscheint der Holocaust nun aber nicht als Versuch der vollständigen Ermordung aller Juden Europas, sondern als Angriff auf den Kosmopolitismus. Die Figur des ‚Kosmopoliten‘ ersetzt dabei die spezifisch jüdische Perspektive. Die kosmopolitische Position wird, völlig losgelöst vom historischen Kontext, zur Position der Verfolgten und Vertriebenen in einem universellen und historisch entkontextualisierten Sinn: „Insofern sind ‚Kosmopoliten‘ bis heute in vielen Ländern zwischen Entwurzelten, Feinden und Insekten angesiedelt, die man vertreiben, verteufeln, vernichten kann oder muß.“<sup>256</sup> Doch es waren nicht ‚Kosmopoliten‘, sondern Juden, die als ‚Insekten‘ ausgeschlossen und vernichtet wurden. Die Idee des Kosmopolitismus überschreibt also implizit die spezifisch jüdische Erfahrung der Verfolgung und Vernichtung in Europa und universalisiert sie damit. Als Vision kann und soll der Kosmopolitismus so das neue Europa von der Last des Holocaust erlösen: „In diesem Sinne braucht das Substantiv ‚Kosmopolitismus‘ [...] nur die Schwingen zu öffnen, und das europäische Trauma entfällt seinem Flug.“<sup>257</sup> In diesem Bild schwingt die Hoffnung auf einen Abschluss der Auseinandersetzung mit der traumatischen Vergangenheit mit. Doch wie Norbert Frei festhält, geht es bei der ‚Bewältigung‘ der NS-Vergangenheit „nicht um etwas Abgeschlossenes, um einen ein für allemal erreichten Zustand“. Er betont stattdessen, dass es sich vielmehr, „wenn die Maxime einer Selbstkritik nur ernst genommen werden soll, um einen unabschließbaren Prozess“ handelt.<sup>258</sup>

---

<sup>256</sup> Beck: Der kosmopolitische Blick, a.a.O., S. 9.

<sup>257</sup> Ebd., S. 10.

<sup>258</sup> Norbert Frei: Deutschlands Vergangenheit und Europas Gedächtnis. In: Helmuth König, Julia Schmidt, Manfred Sicking (Hg.): Europas Gedächtnis. Das neue Europa zwischen nationalen Erinnerungen und gemeinsamer Identität, Bielefeld 2008, S. 80.

Das kosmopolitische Europa aber wird geradezu als Antwort und Überwindung des Schreckens der europäischen Geschichte verstanden.<sup>259</sup> Die Vergangenheit wird zu einem „zu erschaffenden gemeinsamen Bezugshorizont des Erinnerns.“<sup>260</sup> Obwohl dieser als „Europäisierung der Geschichtsperspektiven“<sup>261</sup> gedeutet wird, die die Nationalgeschichten nicht ersetzen, sondern erweitern sollen, wird deren mögliche Vermittlung ebenso wenig thematisiert, wie die Verschiedenheit dieser Perspektiven. Daher auch fungiert der Bezug auf die Geschichte nicht fundierend im Sinne einer vergangenheitsorientierten Mythisierung, sondern prospektiv in die Zukunft gerichtet. Das Prinzip des ‚Sowohl-als-Auch‘ dient hier als harmonisierendes Moment, in dem die „gewachsenen nationalen historischen Identitäten“ anerkannt und bewahrt werden sollen, während sie „zugleich in transnationale europäische Perspektiven integriert“ werden.<sup>262</sup>

Die starke geschichtspolitische Fundierung des Konzepts vom kosmopolitischen Europa steht in engem Zusammenhang mit der zunehmenden Bedeutung, die der Holocaust Anfang des 21. Jahrhunderts in Europa bekam. Harald Welzer und Claudia Lenz sprechen von einer „wahren Memorymania“.<sup>263</sup> Nach Helmut König wurde die „Erinnerung an die Shoah gleichsam per Dekret ins Zentrum der europäischen Gedächtnispolitik gestellt.“<sup>264</sup> Als Zeitpunkt lässt sich dafür das bereits beschriebene in Stockholm tagende „International Forum on the Holocaust“ bestimmen, an dem 13 Mitgliedsländer der Europäischen Union teilnahmen. In der dort verabschiedeten Erklärung heißt es, „dass diese erste große internationale Konferenz des neuen Jahrtausends sich dazu bekennt, die Saat einer besseren Zukunft in den Boden einer bitteren Vergangenheit zu streuen.“<sup>265</sup> Auch die universelle Perspektive dieses Gedenkens wurde bereits in Stockholm durch den Hinweis auf „das gemeinsame menschliche Streben nach gegenseitigem Verstehen und nach Gerechtigkeit“ betont.<sup>266</sup> Norbert Frei hält daher fest: „Ziel ist also tatsächlich eine Universalisierung der

---

<sup>259</sup> Vgl. Beck/Grande: Das kosmopolitische Europa, S. 207.

<sup>260</sup> Ebd., S. 203.

<sup>261</sup> Ebd.

<sup>262</sup> Ebd., S. 165.

<sup>263</sup> Welzer/Lenz: Opa in Europa, a.a.O., S. 7.

<sup>264</sup> König: Europas Gedächtnis, a.a.O., S. 24.

<sup>265</sup> Zit. n. ebd., S. 25.

<sup>266</sup> Zit. n. ebd.

Holocaust-Erinnerung, ihre Verankerung im globalen Gedächtnis, nicht zuletzt zum Schutz vor neuen Völkermorden.“<sup>267</sup> Die Kerngedanken der Überlegungen zur erinnerungspolitischen Fundierung Europas, die Beck und Grande aufführen, finden sich also bereits in diesen politischen Positionsbestimmungen zu Beginn des neuen Jahrtausends.<sup>268</sup>

Mit diesem erinnerungspolitischen Modell gehen also eine implizite und explizite Universalisierung und ein Verlust der spezifischen Erfahrungen historischer Verbrechen einher, die sich bei Beck und Grande bereits in der weitgehend undifferenzierten Aufzählung von Krieg, Holocaust und Stalinismus zeigt.<sup>269</sup> Die Unterschiedlichkeit der historischen Erfahrungen wird allerdings in einer scheinbar bewusst widersprüchlich bleibenden Sprachfigur dem visionären Modell des kosmopolitischen Europas nachgeordnet: „Das kosmopolitische Europa ist das in seiner Geschichte verwurzelte, mit seiner Geschichte brechende und die Kraft dafür aus seiner Geschichte gewinnende, *selbstkritische* Experimentaleuropa.“<sup>270</sup> Auf welche innereuropäischen Widersprüche und Konflikte dieses selbstkritische und reflexive Erinnerungsmodell stößt, das gleichzeitig die Partikularität der Geschichtserfahrungen (nicht nur von Nationen, sondern auch von einzelnen Menschen) zu verdecken scheint, zeigt sich nicht zuletzt an der einleitend bereits thematisierten Gegenläufigkeit einer west- und einer osteuropäischen Perspektive. Beck und Grande definieren diese in erster Linie als eine (geschichts-) politische Richtungsentscheidung:

„Erwachen die Länder Mitteleuropas aus dem Dornröschenschlaf des Sowjet-Imperialismus in das ethno-nationalistische Selbstverständnis des Europa vor 1939? Oder entdecken sie den Segen und

---

<sup>267</sup> Frei: Deutschlands Vergangenheit, a.a.O., S. 83.

<sup>268</sup> König betont, dass diese Form der Erinnerung an den Holocaust über Europa hinaus Gültigkeit beansprucht: „am 24. Januar 2005 haben auch die Vereinten Nationen zum ersten Mal in ihrer Geschichte in einer Sondersitzung des Holocaust gedacht. UN-Generalsekretär Kofi Annan sagte in seiner Ansprache: ‚Das Böse, das sechs Millionen Juden und andere in diesen Lagern vernichtet hat, bedroht uns alle auch heute noch.‘ Die Verbrechen der Nazis seien ‚nichts, das wir einer fernen Vergangenheit zuschreiben dürfen, um es zu vergessen.‘“ (König: Europas Gedächtnis, a.a.O., S. 25) Die Umriss einer globalisierten Erinnerung an den Holocaust werden im folgenden Kapitel noch genauer dargestellt.

<sup>269</sup> Zwar machen Beck und Grande sehr explizit deutlich, dass es bei der „Europäisierung der Geschichtsperspektiven“ nicht um eine normativ integrierende Geschichtsschreibung oder gar die Konstruktion einer „europäische[n] Schicksalsgemeinschaft“ gehe, dennoch aber geraten in den konkreten Formulierungen immer wieder die Spezifischen geschichtlichen Hintergründe und Bedeutungen der aufgezählten Ereignisse zugunsten einer Art von programmatischer Sprache in den Hintergrund: „Für diese innere Transformation der Nationalgesellschaften bleibt allerdings unverzichtbar: die Erfahrung der Kriege und Diktaturen, der KZs und Gulags des 20. Jahrhunderts – und ihrer politischen Verarbeitung in einem zu erschaffenden gemeinsamen Bezugshorizont des Erinnerns.“ (Beck/Grande: Das kosmopolitische Europa, a.a.O., S. 203)

<sup>270</sup> Ebd., S. 206.

Nutzen, den die Schaffung der EU-Strukturen für Frieden, Reichtum und ein supranationales Ethos für jeden einzelnen bedeuten, weil mit ihnen nicht zuletzt jeglichem nationalistischen Amoklauf ein Riegel vorgeschoben wird?“<sup>271</sup>

Allerdings spielt gerade bei solchen vermeintlich eindeutigen Konsequenzen aus der Vergangenheit die Bereitschaft eine Rolle, auch die Perspektive der anderen, hier der osteuropäischen Länder, wahrzunehmen, insbesondere, wenn es um den Zweiten Weltkrieg und seine Folgen geht:

„Man muss sich generell davor hüten, die Schreckensgeschichten des 20. Jahrhunderts zu schnell einzuordnen und zu verstehen. Das gilt zumal für die Deutschen, denen zweifellos eine Vorreiterrolle bei der Entstehung des postnationalen Erinnerungsregimes zukommt, die aber womöglich bei der Wahrnehmung der verwickelten Repressionsgeschichte im europäischen Osten einen noch größeren Widerwillen an den Tag legen als die anderen westlichen Gesellschaften. Vorerst besteht die wichtigste Leistung darin, die vielen konkurrierenden, widersprüchlichen, antagonistischen Erinnerungen an die Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts überhaupt erst einmal zur Kenntnis zu nehmen und der Versuchung zu widerstehen, sie zugunsten einer Homogenisierung des Geschichtsbildes gleich wieder zurückzudrängen.“<sup>272</sup>

Die geschichtspolitische Ausrichtung des kosmopolitischen Europas ermöglicht die Vergangenheit als Auftrag in den Dienst zu nehmen und gleichzeitig von ihrer je spezifischen Erfahrungsdimension zu abstrahieren, mehr noch, schließlich den Blick von der Vergangenheit ganz in die Zukunft zu verlagern und damit eine zukunftsorientierte Fundierung vorzunehmen, die die Vergangenheit als Vorgeschichte historisiert und damit gleichzeitig abschließt:

„Das ‚kosmopolitische Moment‘ – die verfeinerte Wahrnehmung des kulturell Anderen – ist aus der totalen Erschöpfung verübter und erfahrener Grausamkeiten entstanden, aus dem Nachdenken über und dem Gedenken an das unermessliche Leiden und die unermessliche Schuld, die das nationalistisch-kriegerische Europa über die Welt gebracht hat. Dies hat Europa nach den verinnerlichten Maßstäben der Selbstkritik sensibler gemacht, offener und zugleich unerbittlicher im Streit für eine unkriegerische, nachreligiöse Humanität.“<sup>273</sup>

Die Konsequenz, aufgrund der Geschichte von Massenmord, Versklavung und Vernichtungskrieg heute als pazifistischer Anwalt universaler Menschenrechte aufzutreten, bleibt jedoch unhinterfragt. Andere, dem entgegenstehende oder widersprechende, Erinnerungen und Gedächtnisse geraten dabei ins Abseits:

---

<sup>271</sup> Ebd., S. 162.

<sup>272</sup> König: Europas Gedächtnis, a.a.O., S. 33f.

<sup>273</sup> Beck/Grande: Das kosmopolitische Europa, a.a.O., S. 162.

„Die Unterschiedlichkeit und Mannigfaltigkeit der Erinnerungen, ihre Kollisionen und ihr Antagonismus, ihre Radikalität und Unversöhnlichkeit, ihre Gegenwärtigkeit und Macht – all das wird im Versuch der Europäisierung und Universalisierung der Holocaust-Erinnerung [...] übersprungen und nivelliert.“<sup>274</sup>

Außerdem wird das kosmopolitische Europa genauso wie die Idee einer Zweiten Moderne zur positiv konnotierten Umdeutung eines Erbes, dessen negativer Teil auf diese Weise abgespalten und harmonisiert werden kann, wodurch seine bis heute verstörenden und schmerzhaften Auswirkungen auf die Gegenwart verschwinden. Von der richtigen Erkenntnis, dass die Katastrophe des Massenmordes aus den europäischen Gesellschaften (natürlich hauptsächlich der deutschen und österreichischen) heraus entstanden ist, wird von der von Jean Améry und anderen aufgeworfene Frage abgetrennt, welche Kontinuitäten zwischen dem nationalsozialistischen und dem heutigen Europa bestehen. Stattdessen wird die historische ‚Schuld‘ auf die als überwunden angenommene nationalstaatliche Moderne abgewälzt, „die das moralische, politische, ökonomische und technologische Katastrophenpotential ohne Erbarmen und Rücksicht auf Selbstzerstörung entfaltet hat.“<sup>275</sup>

Damit knüpfen Beck und Grande durchaus an eine Kritik an, die wie bereits im vorherigen Kapitel dargelegt auch Theodor W. Adorno und Hannah Arendt angesichts der Katastrophe des Nationalsozialismus und seiner Verbrechen formuliert haben.<sup>276</sup> Auch Arendt und Adorno zogen dabei, Rensmanns Studie zufolge, die Konsequenz, „die europäischen Nationalstaaten zu überwinden.“<sup>277</sup> Rensmann weist aber auch darauf hin, dass beide Denker „Nationalsozialismus und Holocaust zunächst weithin abstrakt im allgemeinen Paradigma universeller Tendenzen deuten“.<sup>278</sup> Wie bereits im vorherigen Kapitel deutlich wurde, zeigte sich sowohl bei Arendt als auch bei Adorno durchaus eine Tendenz zu solcher „theoretischer Verallgemeinerung“<sup>279</sup>, auch wenn Rensmann darauf hinweist, dass diese „Subsumtion des historisch Besonderen, letztlich auch des Holocaust, unter eine allgemeine Theorie totaler Herrschaft respektive der

---

<sup>274</sup> König: Europas Gedächtnis, a.a.O., S. 26.

<sup>275</sup> Beck/Grande: Das kosmopolitische Europa, a.a.O., S. 206.

<sup>276</sup> Vgl. Lars Rensmann: Das Besondere im Allgemeinen, a.a.O., S.150.

<sup>277</sup> Ebd.

<sup>278</sup> Ebd., S. 152.

<sup>279</sup> Ebd., S. 153.

totalitären Tendenzen des modernen Zeitalters bei beiden Denkern am Ende zwar gebrochen ist, aber nicht aufgehoben wird.“<sup>280</sup>

Auch das Konzept des kosmopolitischen Europas kennzeichnet, wie das Zitat von Beck und Grande zeigt, noch diese Tendenz, die allgemeinen Verlust- und Entfremdungserfahrungen der Moderne genauso mit der Erfahrung der Shoah zu verschmelzen, wie ihre inneren Zerstörungspotentiale. Der Holocaust wird so zum Sinnbild der Selbstdestruktion der Moderne, schließlich zum ‚Projekt‘ der Moderne selbst. Dahinter verschwinden das Besondere der Shoah wie auch die spezifische Motivation der handelnden Täter und Mittäter und die Perspektiven ihrer Opfer. Außerdem verändert sich auch das Verständnis des Mordes an den Juden. Denn der Holocaust war ja ein konkretes Verbrechen und nicht die Vollendung der Selbstdestruktion der Moderne. Es handelte sich bei diesen Verbrechen, wie in den folgenden Abschnitten gezeigt werden soll, auch um die Folge eines sich im modernen Antisemitismus ausdrückenden Hasses auf die Moderne.

### **3.2 Die Moderne und der Holocaust**

In der Aufspaltung von Erster und Zweiter Moderne versucht Ulrich Beck ein erkenntnistheoretisches Kernproblem zu lösen, das der Holocaust an unsere Gegenwart stellt. Obwohl der geplante und organisiert durchgeführte Massenmord einen fundamentalen Bruch in der bekannten Ordnung unserer Welt markierte, wurde er aus dieser Welt – einer aufgeklärten und modernen Gesellschaft – heraus möglich.<sup>281</sup> Es verbanden sich darin reaktionäre und fortschrittliche Techniken, Verfahrensweisen und Ideologiefragmente, was den Historiker Jeffrey Herf zu der Beschreibung des Nationalsozialismus als eines „reactionary modernism“ verleitete.<sup>282</sup>

Was Beck nun in dem Konzept der Aufspaltung von Erster und Zweiter Moderne, nationalem und kosmopolitischem Blick aufzuheben versucht, ist die dialektische Spannung in der Moderne, damit sich diese nicht gegen die Moderne selbst richtet. Wenn die „kosmopolitische Erinnerung an den Holocaust [...] zu einem Mahnmal an

---

<sup>280</sup> Ebd., S. 154.

<sup>281</sup> Auf die Auswirkungen dieser Erkenntnis wird am Beispiel des Konzepts „Zivilisationsbruch“ von Dan Diner im folgenden Kapitel noch näher eingegangen werden.

<sup>282</sup> Vgl. Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, London 1986.

die allgegenwärtige Modernisierung der Barbarei<sup>283</sup> werden soll, wie Beck und Grande in Anlehnung an Natan Sznajders und Daniel Levys Studie zur „Erinnerung im globalen Zeitalter“, die im folgenden Kapitel genauer vorgestellt werden wird, feststellen, dann soll damit das reflexive Potential der Moderne selbst gegen ihre grundsätzliche und vollständige Infragestellung gerettet werden. Der Holocaust soll zu einer Mahnung werden, die Grenzen der modernen Gesellschaft zu erkennen und zu reflektieren. Dabei wendet sich die Idee des kosmopolitischen Europas auch gegen Theoretiker der Postmoderne, die „die Möglichkeit leugnen, den Horror der europäischen Geschichte mit mehr Europa, dem radikalisierten kosmopolitischen Europa zu beantworten.“<sup>284</sup> Mit dieser Abgrenzung, dem Versuch der Rettung der Moderne vor sich selbst, setzt sich das Konzept von Ansätzen ab, die wie derjenige Zygmunt Baumans, den Holocaust als „ein Laboratorium der ungebremsen, uneingeschränkten Moderne, sozusagen die reine Form der Moderne“ interpretieren.<sup>285</sup> Für Bauman zeigten sich im Ereignis des Holocaust zentrale Eigenschaften der modernen Zivilisation, weshalb sein Potential bereits „im Wesen der modernen Zivilisation“<sup>286</sup> gelegen und die Moderne „produktiv und nicht aus Schwäche oder Unzulänglichkeit zum Holocaust beigetragen“ habe.<sup>287</sup> Zum Holocaust konnte es seiner Meinung nach „nur kommen aufgrund einer bürokratischen Ordnung der modernen Welt, die die moralische Beurteilung vollständig vom menschlichen Handeln trennt, aufgrund der Wahnvorstellung, die Welt vollständiger zu machen, als sie ist, und aufgrund einer rücksichtslosen Macht, die reich ausgestattet ist mit Mitteln zur Gewaltanwendung.“<sup>288</sup> Die Moderne sei somit eine notwendige Bedingung zur Realisierung des Massenmordes an den Juden gewesen, der Holocaust

---

<sup>283</sup> Beck/Grande: Das kosmopolitische Europa, a.a.O., S. 206.

<sup>284</sup> Ebd.

<sup>285</sup> Zygmunt Bauman: Über die Rationalität des Bösen. In: Harald Welzer (Hg.): Auf den Trümmern der Geschichte. Gespräche mit Raul Hilberg, Hans Mommsen, Zygmunt Bauman, Tübingen 1999, S. 100. Beck setzt sein Konzept auch ganz explizit von Baumans Kritik an der Moderne ab, der er auch Adorno und Horkheimer zuschlägt: „Die sozialwissenschaftliche Reflexion des Holocaust hat mit guten Gründen einen Verzweiflungsdiskurs hervorgebracht. Nach Horkheimer und Adorno ist es die Aufklärung selbst, deren Dialektik die Perversion hervortreibt. Diese Kausalitätsvermutung von Modernität und Barbarei wirkt auch in Zygmunt Baumans Buch *Modernity and the Holocaust* fort. Aber dieser verzweifelte Abschied von der Moderne muß nicht das letzte Wort sein. Ja, er ist sogar blind dafür, daß und wie mit der Europäischen Union ein Ringen um Institutionen mit dem Ziel beginnt, dem europäischen Horror mit europäischen Werten und Mitteln zu begegnen: Die Alte Welt erfindet sich neu.“ (Beck: Der kosmopolitische Blick, a.a.O., S. 255)

<sup>286</sup> Zygmunt Bauman: Der Holocaust ist nicht einmalig. In: Die Zeit, 23.04.1993.

<sup>287</sup> Zygmunt Bauman: Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust, Hamburg 1992, S. 103.

<sup>288</sup> Bauman: Der Holocaust ist nicht einmalig, a.a.O.

geradezu „das andere Gesicht genau des gleichen [Zivilisationsp]rozesses“.<sup>289</sup> Kern seines – nicht aus historischer Forschung, sondern soziologischen Überlegungen gewonnenen – Verständnisses des Holocaust ist eine „Rationalität des Bösen“<sup>290</sup>: „Wenn Gewalt zum Verfahren wird, kann sie, wie alle Verfahren emotionslos und rational vollzogen werden.“<sup>291</sup> Die Zielsetzung des technokratisch organisierten Massenmordes sieht Bauman darin, „Ziele des Zivilisationsprozesses zu verwirklichen, zu denen man nie zuvor den Mut gehabt hatte.“<sup>292</sup> Ein solches Ziel sieht Bauman im „Bild der perfekten Gesellschaft“, das aus modernen Allmachtsphantasien und Visionen entspringe.<sup>293</sup> Auf diese Weise werde der Genozid zum „Element des ‚Social Engineering‘“<sup>294</sup> und damit zum radikalisierten Auswuchs moderner Alltagsmechanismen.<sup>295</sup>

Dabei betont Bauman durchaus ein Wechselspiel verschiedener Faktoren, die den Mord an den Juden möglich machten, welche keineswegs nur in der Moderne aufgehen. Für ihn treffen radikaler Antisemitismus, ein starker zentralisierter Staat, ein bürokratischer Apparat, der Krieg und die Indifferenz und Duldung der verbrecherischen Politik durch die Mehrheit der Bevölkerung aufeinander.<sup>296</sup> Um den Mord an den Juden zu einem ‚Projekt der Moderne‘ zu machen, muss er daher das Prinzip der Rationalität bei der Tat unterstellen: „Zu keinem Zeitpunkt ihrer langen, qualvollen Vollstreckung geriet die Endlösung in Widerspruch zu den Grundsätzen der Rationalität“.<sup>297</sup> Gerhard Scheit weist zwar auch auf eine „Art Binnenrationalität im deutschen Faschismus“ hin, betont aber, dass diese die Sinnlosigkeit der Vernichtung der Juden nicht aufhebe:

„Die Tötungsmaschinerie funktionierte natürlich nach überaus rationalen, das heißt Zeit und Aufwand sparenden Gesichtspunkten; Verfolgung und Massenmord zeugten ebenso rationale

---

<sup>289</sup> Bauman: Über die Rationalität des Bösen, a.a.O., S. 102.

<sup>290</sup> Ebd., S. 111.

<sup>291</sup> Bauman: Dialektik der Ordnung, a.a.O., S. 113.

<sup>292</sup> Ebd., S. 108.

<sup>293</sup> Ebd., S. 107.

<sup>294</sup> Ebd., S. 106.

<sup>295</sup> Gerhard Scheit sieht hingegen den Zusammenhang von Modernisierung und Vernichtung bereits zentrales Merkmal des Ersten Weltkrieges: „Der Erste Weltkrieg beschleunigte darum mehr als jeder vorangegangene Krieg die technische wie gesellschaftliche Modernisierung – von der Entwicklung der chemischen Industrie und des Flugzeugbaus bis zur Besserstellung der Frauen und der Entfesselung der Reklamemethoden.“ (Gerhard Scheit: Die Meister der Krise. Über den Zusammenhang von Vernichtung und Volkswohlstand, Freiburg 2001, S. 30f.)

<sup>296</sup> Vgl. Bauman: Dialektik der Ordnung, a.a.O., S. 109.

<sup>297</sup> Ebd., S. 31.

Nebeneffekte: die ‚Arisierung‘ erleichterte die Modernisierung der deutschen Wirtschaft, die der Nationalsozialismus vorantrieb, und die Verwendung der für den Tod Bestimmten zur Zwangsarbeit brachte Extraprofite, die das deutsche Bürgertum gern kassierte.“<sup>298</sup>

Allerdings lassen sich im Verlauf des Zweiten Weltkrieges und der Durchführung des Massenmordes an den Juden auch durchaus Entscheidungen ausmachen, die einen Vorrang des Vernichtungswillens vor der Rationalität nahelegen. So war das Prinzip der „Vernichtung durch Arbeit“ in den Todeslagern nicht auf Profitmaximierung durch die Ausbeutung der Arbeitskraft der Häftlinge ausgelegt, sondern diente als eine Methode zur Herbeiführung ihres Todes (und damit auch der Vernichtung ihrer Arbeitskraft). Daniel Goldhagen weist beispielsweise gerade auf die Sinnlosigkeit der jüdischen Zwangsarbeit hin, die im Zentrum jeder historischen Untersuchung stehen müsste.<sup>299</sup> Deutlich wird also, dass sich keine eindeutige Relation zwischen Rationalität und Irrationalität in Bezug auf die nationalsozialistischen Verbrechen herstellen lässt. Wie Scheit betont, „versagen solche Begriffe“<sup>300</sup>, denn „letztlich ging es den Tätern nicht um ökonomische Ausbeutung, nicht um Arbeit, Nützlichkeit oder Produktivität – die Vertreibung und Vernichtung an sich hatte das Primat.“<sup>301</sup>

In einem Gespräch mit Harald Welzer räumt daher auch Bauman ein: „Die Frage nach Rationalität und Irrationalität ist zweitrangig. Worauf es wirklich ankommt, ist die Idee, daß man die Welt *machen* kann“.<sup>302</sup> Das Prinzip der „Machbarkeit“ soll also den Holocaust als modern ausweisen. Dagegen hat Yehuda Bauer zu Recht eingewandt, dass dieser Annahme die Vorstellung einer subjektlosen Moderne zugrunde liegt, einer „Art von Ungeheuer mit ideologischer Ausrichtung, das vom menschlichen Willen unabhängig ist.“<sup>303</sup> Die Frage müsse hingegen lauten: „Wer oder was veranlaßte die deutsche Bürokratie zum Verbrechen der Shoah?“<sup>304</sup> Denn eine vollständige Analogisierung von Holocaust und Moderne würde ersteren der letzteren nahezu gleich machen, wenn damit die Verantwortung des Einzelnen, der Entscheidungen trifft, sie

---

<sup>298</sup> Scheit: Die Meister der Krise, a.a.O., S. 74.

<sup>299</sup> Vgl. Daniel J. Goldhagen: Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust, Berlin: 1996, S. 338.

<sup>300</sup> Scheit: Die Meister der Krise, a.a.O., S. 74.

<sup>301</sup> Dirk Rupnow: Vernichten und Erinnern. Spuren nationalsozialistischer Gedächtnispolitik, Göttingen 2005, S. 79.

<sup>302</sup> Bauman: Über die Rationalität des Bösen, a.a.O., S. 97.

<sup>303</sup> Yehuda Bauer: Die dunkle Seite der Geschichte. Die Shoah in historischer Sicht. Interpretationen und Re-Interpretationen, Frankfurt/M. 2001, S. 102.

<sup>304</sup> Ebd.

umsetzt oder billigt, geleugnet würde. Bauer weist ferner darauf hin, dass die deutsche Bürokratie entgegen Baumans Annahme keineswegs „effizient und ‚modern‘ gewesen“ sei:

„Es war häufig eine unsicher agierende, ineffektive, höchst widersprüchliche Maschinerie, in der jeder Machtbereich des Nazi-Staates seine eigenen Interessen verfocht und jeden anderen bekämpfte. [...] [D]ie einzigartige Effizienz, die sie oft aus pseudo-pragmatischen Gründen, gerade bei der Vernichtung der Juden an den Tag legte, zeigt in Wirklichkeit, in welchem bemerkenswertem Maße sie von der Ideologie bestimmt wurde.“<sup>305</sup>

Doch diese ideologische Grundlage verschwindet hinter der universalisierten ‚Täterschaft‘ der Moderne. Wie ambivalent diese Deutung ist, zeigt sich deutlich an Baumans Behandlung des Antisemitismus. So hebt er zunächst hervor, „daß der Antisemitismus in Deutschland vor der Machtergreifung und auch noch nach der Konsolidierung nationalsozialistischer Herrschaft allgemein weitaus geringer ausgeprägt war als in vielen anderen Ländern Europas“ und betont: „Zu keinem Zeitpunkt der Vernichtung übernahm allgemeiner Antisemitismus eine tragende Rolle.“<sup>306</sup>

Andererseits gewann seiner Einschätzung nach der „moderne, vernichtungswillige Antisemitismus [...] seine Effizienz erst aus der Verschmelzung mit einer modernen Bürokratie.“<sup>307</sup> Dieses Verhältnis aber könnte – im Sinne Bauers – auch umgekehrt gedeutet werden, dass nämlich erst das Hinzutreten des modernen Antisemitismus die Vernichtungspotentiale des deutschen bürokratischen Apparates zur Entfaltung brachte und es sich daher nicht bloß um eine „operationale Verbindung“, sondern eben auch um eine „ideologische“ Verbindung handelte.<sup>308</sup>

Besonders zentral erscheint mir, dass entgegen Baumans eigenen Überlegungen zum modernen Antisemitismus, dessen antimoderner Reflex, bei der Deutung des Holocaust als Produkt der Moderne kaum zum Tragen kommt, obwohl Bauman die enge Verknüpfung von Modernisierungsprozessen, jüdischer Erfahrung und Antisemitismus selbst hervorhebt. So beschreibt er die Modernisierung folgendermaßen: „Jahrhundertealte Separationslinien wurden mißachtet, sichere Distanz schrumpfte, Fremde tauchten auf und siedelten in unmittelbarer Nachbarschaft, Identitäten lösten sich auf

---

<sup>305</sup> Ebd., S. 106.

<sup>306</sup> Bauman: Dialektik der Ordnung, a.a.O., S. 45. Wie Lars Rensann anführt, teilten sowohl Theodor W. Adorno als auch Hannah Arendt diese Einschätzung eines relativ gering ausgeprägten Antisemitismus in der Weimarer Republik (vgl. Rensmann: Das Besondere im Allgemeinen, a.a.O., S. 172).

<sup>307</sup> Bauman: Dialektik der Ordnung, a.a.O., S. 92.

<sup>308</sup> Ebd.

und verloren ihre Gewißheit.“<sup>309</sup> Die sich daraus für Juden ergebenden Möglichkeiten, die bisherigen Beschränkungen ihrer Existenz zu lockern, sich an Orten anzusiedeln, zu denen ihnen vorher der Zugang verboten gewesen war, aber auch die gerade aufgrund der gesellschaftlichen Umwälzungen durch die Modernisierungsprozesse steigenden antisemitischen Ressentiments und die Identifikation von Juden mit der Moderne, liegen nach Baumans Beschreibung durchaus nahe. Folgerichtig schlussfolgert er: „Die Intensität des Antisemitismus verhält sich in der Regel proportional zur Heftigkeit des Bestrebens nach Grenzziehung und Grenzdefinition einer Gesellschaft“.<sup>310</sup> Und er betont auch ganz explizit: „Die erste Auswirkung der Moderne auf die Lage der europäischen Juden war, daß diese zur *wichtigsten Zielscheibe antimodernistischen Widerstandes* wurden.“<sup>311</sup>

Daher muss der Massenmord an den Juden gleichzeitig als modern und antimodernistisch, als technokratisch durchgeführte und aus antisemitischer Ideologie folgende Tat, verstanden werden. Diese Dimension des Holocaust, deren Kern der Wunsch nach Vernichtung der Juden war, wird bei einer Erklärung, die den Holocaust einseitig als Produkt der Moderne interpretiert, übersehen; eine Problematik, die sich übrigens, wie bereits gezeigt worden ist, auch bei Adorno findet, der, wie Lars Rensmann verdeutlicht, „die totale Gewalt gegen Juden ausschließlich aus den rapiden Umwälzungen der Moderne und der Expansion der dominierenden Modi gesellschaftlicher Verfügungsgewalt bzw. ihres Umschlags in entfesselten Terror gegen alle ‚Anderen‘“ erkläre: „Das Verhältnis von autoritärer Modernisierung, anti-moderner Reaktionsbildung und der Integration völkischer wie submissiver Ideologietraditionen aus der Kaiserzeit bleibt hingegen ungeklärt.“<sup>312</sup>

Die Möglichkeit, diese antimodernistische Dimension des Antisemitismus zu erkennen, basiert zentral auf einem Verständnis des modernen Antisemitismus, welches dessen moderne und antimodernistische Anteile berücksichtigt. Um aber den Holocaust nicht bloß als Aneinanderreihung von Operationsketten zu sehen, müssen die verschiedenen Perspektiven der Beteiligten einbezogen werden. Dies erfordert einen Blick, der das konkrete Handeln der Täter und die Erfahrungen der Opfer zur Kenntnis nimmt. Erst in der Zusammenführung dieser Perspektiven und der Analyse der gesellschaftlichen

---

<sup>309</sup> Ebd., S. 54.

<sup>310</sup> Ebd., S. 48.

<sup>311</sup> Ebd., S. 61.

<sup>312</sup> Rensmann: Das Besondere im Allgemeinen, a.a.O., S. 172.

Strukturen lässt sich die Verschränkung der Spezifik und der universellen Dimension der Verbrechen erkennen. Beides steht nach Bauer in „einem engen, dialektischen Zusammenhang. Gerade die Präzedenzlosigkeit der Shoah, das heißt das Spezifische sowohl in Bezug auf die Täter wie auch die Opfer, macht ihre Universalität aus, da die ethnischen, nationalen, oder ‚rassischen‘ Gruppen, die die zukünftigen Täter und Opfer sein könnten, so spezifisch sind, wie es die deutschen Nazis und die Juden waren. Auch wenn die Shoah ohne Beispiel ist, könnte sie doch zu einem Präzedenzfall werden.“<sup>313</sup>

Diese Möglichkeit der Wiederholbarkeit ist in Baumans Ansatz angelegt. Unschärf aber bleibt das damit eng verbundene Verständnis vom besonderen Charakter des Verbrechens und damit vor allem der spezifischen historischen Erfahrungen seiner Opfer. Darauf wird im folgenden Kapitel noch näher eingegangen werden.

Dennoch finden sich in Baumans Ansatz auch Elemente, die einer ungebremsten Universalisierung seiner These vom Holocaust als Produkt der Moderne entgegenstehen. Bei Bauman wird eine generelle Analogiebildung zwischen dem Holocaust und anderen Formen der Unterdrückung dezidiert abgelehnt:

„Die Metaphorik des Holocaust sollte nicht auf alltägliche Interessenkonflikte übertragen werden. Der Holocaust war die extremste Konsequenz gesellschaftlicher Feindbilder und Unterdrückung. Nicht jeder Fall von Unterdrückung, Gruppenhaß und Unrecht ist aber bereits ein Holocaust. Offensichtliche und daher oft oberflächliche Ähnlichkeit ersetzt nicht die Analyse.“<sup>314</sup>

Dagegen finden sich auch bei ihm Überlegungen, die auf ein dialektisches Verständnis des Holocaust hinweisen, wie es von Bauer formuliert wurde. So heißt es bei Bauman:

„Die *Denkbarkeit* des Holocaust stützt sich auf bestimmte universelle Merkmale moderner Zivilisation: seine *Vollstreckung* hing jedoch mit einer spezifischen keineswegs universellen Beziehung zwischen Staat und Gesellschaft zusammen.“<sup>315</sup>

Damit wird der Holocaust als eine in der modernen Zivilisation vorhandene Möglichkeit gesehen, die sich aber weder zwangsläufig realisiert, noch allein aus der modernen Bürokratie heraus entstehen konnte, sondern eine besondere „Beziehung zwischen Staat und Gesellschaft“ voraussetzt. Entsprechend betont Bauman zwar den von ihm angenommenen engen Zusammenhang zwischen Moderne und Holocaust, lehnt aber eine Zwangsläufigkeit ab:

---

<sup>313</sup> Bauer: Die dunkle Seite der Geschichte, a.a.O., S. 101.

<sup>314</sup> Bauman: Dialektik der Ordnung, a.a.O., S. 102.

<sup>315</sup> Ebd., S. 97.

„Der Holocaust ist ein legitimer Bewohner im Haus der Moderne, er könnte in der Tat in keinem anderen je zu Hause sein. Das soll nicht heißen, der Holocaust sei durch die moderne Bürokratie oder die in ihr verkörperte Kultur des instrumentellen Rationalismus determiniert gewesen; die moderne Bürokratie bringt nicht notwendig holocaustartige Phänomene hervor.“<sup>316</sup>

Ein entscheidendes Problem bleibt aber, dass Bauman mit seinen Thesen mehr oder weniger explizit antimoderne Ressentiments verstärkt. So nimmt er an, es gebe noch immer „ganz massive Interessen, dieses Märchen weiterzuerzählen, dieses Märchen, das jeder folgenden Generation immer aufs neue erzählt wird, über diese ungeheuer gute, glücklich machende, ästhetisch befriedigende Entwicklung der Moderne.“<sup>317</sup> Dabei ist eher das Gegenteil festzustellen. Es scheint, das ‚Unbehagen an der Moderne‘ nehme eher zu. Die Zuwendung zu einfachen Lösungen angesichts einer immer komplexer werdenden Welt ist ja gerade die Herausforderung, der das Konzept des kosmopolitischen Europas zu begegnen versucht. Gerade in der jüdischen Erfahrung steht die Moderne für einen zweiseitigen Prozess, wie im folgenden Kapitel noch weiter ausgeführt werden wird. Denn für Juden boten sich einerseits Möglichkeiten der Emanzipation, andererseits wurden sie, wie gezeigt, zu Repräsentanten der Moderne gemacht und damit zur Zielscheibe antimoderner Ressentiments. Umgekehrt kann der nationalsozialistische Modernismus als Teil einer destruktiven Rebellion gegen die Moderne analysiert werden, wie Bauer in Anlehnung an Jeffrey Herf betont:

„Der Modernismus der Nazis war also nur scheinbar rational und – mit Baumans Begriff – nur scheinbar modernistisch. In Wirklichkeit war er, da von einer reaktionären Ideologie bestimmt, ein antimoderner Modernismus.“<sup>318</sup>

Mit seinem Ansatz kann Bauman also den Holocaust keineswegs befriedigend erklären, was er selbst auch zugibt: „Das zentrale Anliegen dieses Buches war nicht, den Holocaust zu erklären, sondern die Moderne zu erklären.“<sup>319</sup> Doch dieser Erklärungsversuch greift zu kurz, wenn er bei einer bloßen Kritik der Moderne halt macht. So drängt sich auf, dass Baumans Anliegen letztlich durch die Feststellung eines fundamentalen Bruches motiviert ist, den der Holocaust markiert, der sich aber kaum reflexiv bemerkbar macht. In eine solche Richtung kann beispielsweise seine folgende Bewertung gedeutet werden: „*wir leben in einer Gesellschaftsform, die den Holocaust*

---

<sup>316</sup> Bauman: Der Holocaust ist nicht einmalig, a.a.O., S. 31.

<sup>317</sup> Bauman: Die Rationalität des Bösen, a.a.O., S. 104.

<sup>318</sup> Bauer: Die dunkle Seite der Geschichte, a.a.O., S. 114.

<sup>319</sup> Bauman: Die Rationalität des Bösen, a.a.O., S. 97.

*ermöglicht hat und die keine Elemente enthält, die in der Lage waren, den Holocaust zu verhindern.*<sup>320</sup>

„Schließlich ist es nicht der Holocaust, dessen Monstrosität wir nicht zu begreifen vermögen, *es ist die westliche Zivilisation überhaupt, die uns seit dem Holocaust fremd geworden ist* – und das zu einem Zeitpunkt, als sicher schien, daß sie beherrschbar, daß ihre innersten Mechanismen und ihr gesamtes Potential durchschaubar seien; zu einem Zeitpunkt, als diese Zivilisation einen weltweiten Siegeszug antrat.“<sup>321</sup>

Deutlicher noch wird der Verweis auf einen Bruch, der von der Menschheit nicht als solcher rezipiert wurde, in dem Gespräch mit Harald Welzer, in dem er über das mangelnde selbstkritische Bewusstsein der modernen Wissenschaften sagt:

„Eine Wissenschaft, die von ethischen und ästhetischen Überlegungen befreit ist, kann – wie wir gesehen haben – Wunder vollbringen, aber sie kann auch die Menschheit als solche vernichten. Und das ist der Punkt. Es ist die Rationalität des Bösen. Nehmen Sie einfach das nationalsozialistische Ziel, Europa für die germanische Rasse besser geeignet zu machen. [...] Also dies ist die Art von Lektion, die man meiner Auffassung nach aus dem Holocaust ziehen sollte: daß es Grenzen für die Rationalität gibt, daß Rationalität nicht alles ist, sondern daß andere Überlegungen einbezogen werden müssen.“<sup>322</sup>

Diese Überlegung und auch die daraus resultierende ‚Lehre‘ lassen durchaus eine Nähe zu Adornos und Amérys Kritik der Nachkriegsgesellschaft erkennen. Schließlich geht Bauman von einer konstitutiven ‚Ambivalenz der Moderne‘ aus, gegen die „es keine Abhilfe oder keine radikale Kur“ gebe und fordert: „man sollte aufhören, nach Gewißheiten zu suchen. Und man sollte endlich aufhören, nach einfachen Lösungen zu suchen.“<sup>323</sup>

### **3.3 Europas Lehren aus der Vergangenheit**

Dies stellt auch die Vision des kosmopolitischen Europas in Frage, die diese Ambivalenz zu harmonisieren und für die Zukunft nutzbar zu machen versucht. Gleichzeitig aber verschwindet hinter der vom konkreten Handeln und der Verfassung moderner Gesellschaften abgelösten Feststellung einer grundlegenden Ambivalenz die

---

<sup>320</sup> Bauman: Dialektik der Ordnung, a.a.O., S. 102.

<sup>321</sup> Ebd., S. 98.

<sup>322</sup> Bauman: Die Rationalität des Bösen, a.a.O., S. 112.

<sup>323</sup> Ebd., S. 113.

Möglichkeit, die dialektische Bewegung zwischen modernen und antimodernen Elementen zu erkennen. Darin liegt meiner Meinung nach die Gefahr einer einseitigen Auflösung, die sich gerade in den visionären Ideen des vereinigten Europas als einseitige Kritik an nationaler Souveränität äußert. Dabei wird oft die jüdische Perspektive als Antagonismus zum nationalen Blick konstruiert.

„Die Grenzen der Nation ließen nicht genügend Raum, um die Juden zu definieren; der Horizont des nationalen Gedächtnisses reichte nicht weit genug, um deren Identität zu durchschauen. *Die Juden waren nicht nur grundsätzlich anders als andere Nationen, sondern auch anders als normale Fremde.* Die Juden sprengten die Unterscheidung zwischen Gastgeber und Gast, Einheimischen und Fremden. Und im gleichen Maß, wie die Nation zur entscheidenden Basis sozialer Selbstbestimmung wurde, unterminierten die Juden das wichtigste Unterscheidungsmerkmal: die Differenz zwischen ‚wir‘ und ‚die anderen‘.“<sup>324</sup>

Übersehen wird dabei oft, dass die Zuschreibung, die Juden verkörperten ein Gegenprinzip zur Nation, eine antisemitische Projektion war. Zum anderen wird auch hier die aus der jüdischen Geschichte zu gewinnende zweiseitige Erfahrung mit dem Nationalstaat oft ignoriert. Einerseits wurden Juden aus dem nationalen Kollektiv ausgegrenzt, andererseits war es mitunter nur der nationale Souverän, der den Schutz ihres Lebens garantieren konnte. Schließlich boten sowohl die USA als Einwanderungsnation als auch der jüdische Nationalstaat Israel die einzigen Möglichkeiten für jüdische Flucht vor der Verfolgung in Europa. Dennoch entwickelte sich gerade in Europa ein ambivalentes Konzept des Postnationalen, das sich oft auf die Erfahrung des Holocaust zu berufen versucht:

„Die EU selbst ist ein Beispiel dafür, wie die europäischen Nationalstaaten ihre bellizistische Vergangenheit produktiv verarbeitet haben. Wenn dieses Projekt, das nun in die Phase der Verfassungsgebung eingetreten ist, nicht scheitert, könnte die EU sogar als Modell für Formen des ‚Regierens jenseits des Nationalstaates‘ dienen.“<sup>325</sup>

Die mit diesem Prinzip verbundenen Schwierigkeiten hat die Stellungnahme zweier europäischer Philosophen, Jürgen Habermas und Jacques Derrida, im Jahr 2003 deutlich gemacht.<sup>326</sup> Auslöser ihres Textes war der US-amerikanisch geführte Irakkrieg. Bestandteil ihrer Positionsbestimmung war die Begründung der skeptischen Haltung

---

<sup>324</sup> Bauman: Dialektik der Ordnung, a.a.O., S. 67.

<sup>325</sup> Gerhard Scheit: Der Wahn vom Weltsoverän. Zur Kritik des Völkerrechts, Freiburg 2009, S. 18.

<sup>326</sup> Der Text wurde von Jürgen Habermas geschrieben, von Jacques Derrida mit unterzeichnet und zunächst in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 31. Mai 2003 veröffentlicht. Im Folgenden bezieht sich die Analyse auf die in Habermas' Buch „Der gespaltene Westen“ veröffentlichte Version des Textes (vgl. Jürgen Habermas: Der gespaltene Westen, Frankfurt/M. 2004).

Europas gegenüber der amerikanischen Politik aus der Vergangenheit heraus, insbesondere mit Bezug auf den Holocaust. Diese Vermischung zeigte, wie leicht eine europäische Selbstbestimmung in ein Bezugssystem der Abgrenzung geraten kann.<sup>327</sup>

Diese Abgrenzung wendete sich auch implizit gegen den Teil Europas, der andere Lehren aus der Vergangenheit gezogen hat:

„Habermas und sein Mitunterzeichner Derrida sind weit davon entfernt, die Auffassungen der andersdenkenden Europäer, namentlich die unterschiedliche Weltsicht der Osteuropäer, auch nur ansatzweise verstehend nachzuvollziehen. Gegen die dissidenten europäischen Regierungen wird ein angeblich authentisches europäisches Bewusstsein ausgespielt“.<sup>328</sup>

Die nationalsozialistische Vergangenheit und Auschwitz dienen Habermas ganz deutlich der Fundierung einer neuen europäischen Identität:

„Das heutige Europa ist durch die Erfahrungen der totalitären Regime des 20. Jahrhunderts und durch die Shoah – die Verfolgung und Vernichtung der europäischen Juden, in die das NS-Regime auch die Gesellschaften der eroberten Länder verstrickt hat – gezeichnet. Die selbstkritische Auseinandersetzung über diese Vergangenheit haben die moralischen Grundlagen der Politik in Erinnerung gerufen.“<sup>329</sup>

Wie Gerhard Scheit konstatiert, baut man „eilfertig [...] den ‚Zivilisationsbruch‘ in die historischen Aufrisse und geschichtsphilosophischen Konstruktionen ein, und zwar so, daß noch das Zerbrochene als widerspruchslöse Kontinuität erscheint.“<sup>330</sup> Ähnlich wie bei Beck der Kosmopolitismus wird für Habermas Europa zur Personifizierung des Opfers. Es ist „gezeichnet“ von den Katastrophen des 20. Jahrhunderts. Abgelöst von konkreten Erfahrungen und Erinnerungen wird der Opferstatus geradezu angeeignet und zum Teil eines gemeinschaftlichen Identitätsangebotes. Abgespalten wird hingegen „das NS-Regime“, das in der Sprache von Habermas zum Subjekt wird, das andere europäische Gesellschaften „verstrickt“ habe. Ähnlich wie in der von Arendt, Adorno und Améry kommentierten ‚Bewältigung‘ der Vergangenheit, werden die Taten

---

<sup>327</sup> Der Text nimmt eine deutliche Gegenüberstellung von „kontinentalen und angelsächsischen Ländern“ vor und richtet seinen Appell an ein handlungsfähig werdendes „Kerneuropa“ (ebd., S. 45.). In einem Interview erklärte Habermas, dass „aus der EU heraus ein politisches Gegengewicht gegen den hegemonialen Unilateralismus entstehen“ solle, damit „Europa Selbstbewusstsein und ein eigenes Profil“ (ebd., S. 53.) gewinne. Beck und Grande nehmen in diesem Punkt eine doppeldeutige Stellung ein. Einerseits verweisen sie mehrfach auf die Zäsur des Irakkrieges (vgl. Beck/Grande: Das kosmopolitische Europa, a.a.O., S. 21.) und die besondere Stellung Europas. Andererseits betonen sie deutlich die Bedeutung der transatlantischen Beziehungen (ebd., S. 46.).

<sup>328</sup> Richard Herzinger: Der rastlose Kontinent. In: Die Zeit, 23/2003.

<sup>329</sup> Habermas: Der gespaltene Westen, a.a.O., S. 51.

<sup>330</sup> Scheit: Der Wahn vom Weltsouverän, a.a.O., S. 18.

entwirkt, indem sie depersonalisiert werden. In gewisser Weise setzt sich in der neuen europäischen Konstellation etwas fort, das Arendt, Adorno und Améry bereits in ihren Beschreibungen des Nachkriegsdeutschlandes festgestellt hatten. Der Unterschied zwischen Tätern und Opfern löst sich auf, was, in Anlehnung an Adorno, „freilich im allgemeinen den Henkern bekömmlicher ist.“<sup>331</sup> Die Geschichte wird universalisiert und zu einer ‚europäischen Erfahrung‘, auf die mit „selbstkritische(r) Auseinandersetzung“ reagiert wird, obwohl darin gerade die konkreten Taten verschwinden. Diese werden als abstrakt im Sinne der „moralischen Grundlagen der Politik“ gefasst und damit enthistorisiert. Als „europäischer Lehrer der Nation betätigt sich seit dem Ende des Kalten Krieges vor allem Jürgen Habermas [...] – doch das Problem ist, daß bei seiner Art Lernen die Erfahrungen gleichgesetzt werden und dadurch als Erfahrungen einander auslöschen.“<sup>332</sup> So können die ‚Lehren‘ aus der Geschichte zur Selbstabgrenzung Europas von den USA verwendet werden: „Aus den Erfahrungen der militärischen und geistigen Mobilisierung gegeneinander haben sie [die Europäer] nach dem Zweiten Weltkrieg die Konsequenz gezogen, neue supranationale Formen der Kooperation zu entwickeln.“<sup>333</sup> Die Ablehnung nationaler Souveränität, die in den USA verkörpert wird, begründet sich also als Lehre aus der Geschichte.

Damit vereindeutigt Habermas die ‚Lehre‘ aus der Vergangenheit und macht sie gleichzeitig für die Gegenwart produktiv. Sein für die Bundesrepublik Deutschland entwickeltes Modell des Verfassungspatriotismus, das Mitte der 1980er Jahre noch von ihm als Patriotismus definiert wurde, „der uns dem Westen nicht entfremdet“<sup>334</sup>, wird nun zum Vorbild der europäischen Identitätsbildung, die sich gegen ‚den Westen‘, verkörpert in den USA, positioniert. Habermas weist auf diesen ‚Modellcharakter‘ auch explizit hin:

„Wie sich verfassungspatriotische Bindungen im Medium *der Politik selbst* bilden und erneuern, illustriert das Beispiel einer selbstkritischen (inzwischen weit über Deutschland hinaus verbreiteten) ‚Gedächtnispolitik‘. Die politischen Auseinandersetzungen über das Gedenken an

---

<sup>331</sup> Theodor W. Adorno: Engagement, in: ders.: *Noten zur Literatur*. Gesammelte Schriften Bd. 11, Frankfurt/M.: 1997, S. 424.

<sup>332</sup> Scheit: *Der Wahn vom Weltsouverän*, a.a.O., S. 18.

<sup>333</sup> Habermas: *Der gespaltene Westen*, a.a.O., S. 51.

<sup>334</sup> Jürgen Habermas: Eine Art Schadensabwicklung. Die apologetischen Tendenzen in der deutschen Zeitgeschichtsschreibung. In: „Historikerstreit“. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung, München/Zürich 1987, S. 75.

den Holocaust, allgemein an die Massenkriminalität des NS-Regimes haben den Bürgern der Bundesrepublik ihre Verfassung als eine Errungenschaft zu Bewusstsein gebracht.“<sup>335</sup>

Auf diese Weise wird die schreckliche (und in teilweise gegenläufige Erfahrungen aufgesplitterte) Vergangenheit Einheit stiftend. Sie kann dies aber nur um den Preis ihrer Vereindeutigung und ihrer historischen, geografischen und persönlichen Entortung. Das widerspricht teilweise Habermas' früheren Positionen zum „Verfassungspatriotismus“ im sogenannten „Historikerstreit“ Mitte der 1980er Jahre, als er eine revisionistische und nationalgeschichtlich orientierte Geschichtsdeutung kritisierte und ein geschlossenes Geschichtsverständnis ablehnte:

„Der unvermeidliche, keineswegs unkontrollierte, sondern durchsichtig gemachte Pluralismus der Lesarten spiegelt nur die Struktur offener Gesellschaften. Er eröffnet erst die Chance, die eigenen identitätsbildenden Überlieferungen in ihren Ambivalenzen deutlich zu machen. Genau dies ist notwendig für eine kritische Aneignung mehrdeutiger Traditionen, das heißt für die Ausbildung eines Geschichtsbewußtseins, das mit geschlossenen und sekundär naturwüchsigen Geschichtsbildern ebenso unvereinbar ist wie mit jeder Gestalt einer konventionellen, nämlich einhellig und vorreflexiv *geteilten* Identität.“<sup>336</sup>

Hier wird noch die aktive Auseinandersetzung mit „identitätsbildenden Überlieferungen“, also der Geschichte, betont, die jedoch in den neueren Debatten zunehmend unspezifisch werden. Die Distanz gegenüber einer „*geteilten* Identität“ scheint nun ebenfalls, angesichts der Frage nach einer europäischen Identität, geringer auszufallen. Denn offensichtlich kann im Falle von Europa eine ‚gemeinsame‘ Geschichte konstruiert werden: „Gibt es historische Erfahrungen, Traditionen und Errungenschaften, die für europäische Bürger das Bewusstsein eines gemeinsam erlittenen und *gemeinsam zu gestaltenden* politischen Schicksals bilden?“<sup>337</sup> Dies wäre dann aber eine Geschichte, in der sich die Unterschiede der Perspektiven (die „Ambivalenzen“) auflösen. Nicht nur historisch gesehen, wurden aber sehr unterschiedliche ‚Lehren‘ aus dem Holocaust gezogen (die Gründung der supranationalen Institutionen EU, UN aber gleichzeitig auch des Nationalstaates Israel). Der Bezug auf

---

<sup>335</sup> Habermas: Der gespaltene Westen, a.a.O., S. 78. Auch Norbert Frei weist darauf hin, dass „die alte Bundesrepublik, indem sie sich für lange Zeit als das nur provisorische Gehäuse einer geteilten Nation verstanden wissen wollte, im fortschreitenden Prozess der europäischen Einigung besser als die klassischen Nationalstaaten disponiert [war], ihr Selbstverständnis, schließlich auch ein gewisses Selbstbewusstsein aus dem selbstkritischen Umgang mit der Vergangenheit zu ziehen.“ (Frei: Deutschlands Vergangenheit, a.a.O., S. 82)

<sup>336</sup> Habermas: Eine Art Schadensabwicklung, a.a.O., S. 74f.

<sup>337</sup> Habermas: Der gespaltene Westen, a.a.O., S. 46.

die Vergangenheit müsste diese unterschiedlichen Erfahrungen zumindest berücksichtigen, anstatt sie einseitig aufzulösen und damit auch die Frage einer spezifischen Herkunft oder damit verbundenen Tradition/Kontinuität zu umgehen. Das schließt natürlich auch die kritische Auseinandersetzung mit der Geschichte der Täter mit ein, sowie die Bereitschaft, den Opfern zuzuhören. Bei Habermas aber findet sich schon im Modell des „Verfassungspatriotismus“ ein Geschichtsverständnis, das Diskontinuitäten betont, ohne die Kontinuitäten kritisch zu reflektieren.<sup>338</sup> Die Selbstwahrnehmung wird vielmehr „durch den Filter universalistischer Wertorientierungen hindurchgetrieben“<sup>339</sup>, ohne die spezifischen Erinnerungen wahrzunehmen, die vom Scheitern dieser Werte zeugen. Das umgeht die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, wie beispielsweise Theodor W. Adorno sie gefordert hat, und macht sie stattdessen nutzbar für die Zukunft.<sup>340</sup>

Die Gefahr einer solchen Umgehung aber liegt auch im geschichtspolitischen Konzept des kosmopolitischen Europas, das Ulrich Beck bereits 2003, ebenfalls im Kontext der oben beschriebenen Diskussionen, in einem Aufsatz in der ZEIT, als ein „Europa der Differenz“ beschrieben hat. Dieses „Europa der Differenz“, das zur Alternative einer alle Unterschiede verwischenden europäischen Geschichtspolitik werden könnte, beschreibt Beck aber als ein Europa der Versöhnung, das sich an der Frage ausrichten sollte: „Wie wird Vergebung des Unvergebbareren möglich?“<sup>341</sup> Dabei wird die Geschichte des Holocaust aus ihrem konkreten Zusammenhang gelöst:

„Der nationale Horror der Judenvernichtung, die nationalen Kriege und Vertreibungen können nicht länger national, sondern müssen in sich neu öffnenden Erinnerungsraum Europa [...] systematisch dialogisch, im grenzübergreifenden Perspektiv-wechsel [sic!], mehr noch: in der Europäisierung der Perspektiven erkundet, erforscht werden.“<sup>342</sup>

Die fundamentale Erfahrungsdifferenz aber gerät in Becks „grenzübergreifenden Perspektiv-wechsel“ [sic!] in Gefahr, gleich wieder zu verschwinden.

---

<sup>338</sup> Vgl. Habermas: Eine Art Schadensabwicklung, a.a.O., S.75.

<sup>339</sup> Ebd.

<sup>340</sup> Darin liegt meiner Meinung nach trotz mancher Widersprüche auch die Gemeinsamkeit der Interventionen von Mitte der 1980er Jahre und 2003. Obwohl seiner Kritik an den revisionistisch-nationalistischen Positionen im „Historikerstreit“ grundsätzlich zuzustimmen ist, bleibt sie doch ähnlich ahistorisch und sieht vor allem von den besonderen Erinnerungen und Erfahrungen ab.

<sup>341</sup> Ulrich Beck: Wie Versöhnung möglich werden kann. In: Die Zeit, 10.07.2003.

<sup>342</sup> Ebd.

Klarer und mit weniger Vergangenheitsbezügen geht Beck auf die Frage der Anerkennung in dem Buch „Der kosmopolitische Blick, oder: Krieg ist Frieden“ ein. Hier wird das Wechselverhältnis von universellen und lokalen Bezügen und Beziehungen betont.<sup>343</sup> Beck diskutiert verschiedene Umgangsweisen mit Andersartigkeit und geht dabei auf die Konzepte „Universalismus, Relativismus, Ethnizismus, Nationalismus, Kosmopolitismus, Multikulturalismus usw.“ ein.<sup>344</sup> Während der Universalismus auf die Aufhebung von Unterschieden hinwirke, dabei aber in seinem „grenznegierenden“ Charakter gleichzeitig in gewisser Weise abweichende Identitäten erst als partikular konstruiert, „zielt der Relativismus auf die Hervorhebung der Unterschiede.“<sup>345</sup> Darin liegt aber wiederum die Gefahr eines „postmodernen Quasiessentialismus“<sup>346</sup>, der die Unterschiede verabsolutiert und in einer „Unvergleichbarkeit der Perspektiven“ mündet.<sup>347</sup> Kritisch bewertet Beck daher einen „postmodernen Partikularismus“, der Andersartigkeit lediglich auf „der Grundlage von Verabsolutierung von Andersartigkeit“ toleriere und zu einer „Multi-Kulti-Beliebigkeit“ werde.<sup>348</sup> Kosmopolitismus interpretiert Beck hingegen „nicht in Opposition zu, sondern als Summen- und Synthesebegriff von Universalismus, Relativismus, Nationalismus, Ethnizismus“.<sup>349</sup> Zentral ist in diesem Konzept die „Anerkennung der Andersheit der Anderen auf *historisch-kontextuelle Weise*“, also unter Berücksichtigung je spezifischer historischer Erfahrungen und Geschichten, wodurch „die Andersheit der Anderen nicht länger entweder als ontologisch gegeben behauptet oder weguniversalisiert, sondern *historisiert*“ werde.<sup>350</sup> „Transnationale oder kosmopolitische Erfahrungsräume unterminieren die ‚Natürlichkeit‘ der ethnischen Absolutismen – auf der nationalstaatlichen Ebene ebenso wie auf der Ebene der kulturellen Identitäten.“<sup>351</sup> Allerdings zeigt sich in der konkreten Wendung dieses Geschichtsmodells wiederum, dass auch diese Historisierung die Gefahr einer sinnstiftenden und

---

<sup>343</sup> Vgl. Beck: Der kosmopolitische Blick, a.a.O., S. 76.

<sup>344</sup> Ebd., S. 77.

<sup>345</sup> Ebd., S. 85.

<sup>346</sup> Ebd., S. 86.

<sup>347</sup> Ebd., S. 77.

<sup>348</sup> Ebd., S. 92.

<sup>349</sup> Ebd., S. 90.

<sup>350</sup> Ebd., S. 96.

<sup>351</sup> Ebd., S. 102.

fundierenden Einordnung partikularer Gedächtnisse um den Preis ihrer Ununterscheidbarkeit birgt. So bezieht sich Beck sowohl auf Auschwitz als auch auf den Kolonialismus als Begründungsgeschichte des europäischen Kosmopolitismus. Auschwitz wird dabei zu einer der „traumatischsten Erfahrungen der westlichen Zivilisation“, die die „Ausrichtung auf die Unverzichtbarkeit der Menschenrechte“ begründe<sup>352</sup> und solle in „positives Tun verwandelt“ werden.<sup>353</sup> Holocaust und Kolonialgeschichte werden schließlich durch den Begriff der Diaspora miteinander in Beziehung gesetzt und zum Modell für „gesellschaftliche Umgangsformen mit Andersheit, die sich der Entgegensetzung des Entweder-Oder verweigern“.<sup>354</sup> Die Betrachtung der hier untersuchten Ansätze hat gezeigt, wie der Holocaust zum Ausgangspunkt und zur Begründung eines neuen Europas wird, das mit seiner Vergangenheit bricht bzw. diese zu überwinden bestrebt ist. Zentral darin ist, was sich auch im konkreten politischen Umgang mit der Erinnerung an die Shoah zeigt: die geschichtspolitische Lehre aus dem Holocaust wird zur „Basis für die universale Verteidigung der Menschenrechte und den Schutz von Minderheiten“.<sup>355</sup> Doch wie auch Helmut König anmerkt ist „der Preis für diese Universalisierung der Erinnerung an die Shoah [...] hoch. Sie geht auf Kosten von Präzision und Konkretion. Die verschiedenen Gedächtnisebenen mit ihren unterschiedlichen Perspektiven, Inhalten und Akzenten werden zugunsten eines einheitlichen Fixpunktes der Erinnerung nivelliert.“<sup>356</sup> Die daraus entstehenden Unschärfen und Probleme, die sich im Kontext der Aneignung der Erinnerung an den Holocaust durch das sich als kosmopolitisch verstehende Europa ergeben, sollen im folgenden Kapitel unter Hinzuziehung der daraus bisher exkludierten jüdischen Perspektive diskutiert werden.

---

<sup>352</sup> Ebd., S. 107.

<sup>353</sup> Ebd., S. 108.

<sup>354</sup> Ebd., S. 110.

<sup>355</sup> König: Europas Gedächtnis, a.a.O., S. 25.

<sup>356</sup> Ebd.

## **4. Europäische Geschichtspolitik zwischen Universalismus und Partikularismus**

### **Jüdische Perspektiven von Dan Diner, Natan Sznajder, Daniel Levy und Yehuda Bauer**

Das folgende Kapitel nimmt verstärkt die jüdische Perspektive auf die in dieser Arbeit formulierten Fragestellungen in den Blick. Dafür werden Historiker und Soziologen herangezogen und deren Überlegungen vorgestellt, die sich in den vergangenen Jahrzehnten bewusst als Juden und aus einem jüdischen Selbstverständnis heraus mit der Erinnerung an den Holocaust auseinandergesetzt haben. Die verschiedenen Überlegungen, die nun dargelegt und diskutiert werden, geben Impulse für neue Sichtweisen und sollen in die Analyse über die Erinnerung an den Holocaust in einem kosmopolitischen Europa miteinbezogen werden. Sie stehen teilweise in einem direkten Diskussionszusammenhang mit den im vorherigen Kapitel skizzierten soziologischen Überlegungen zu Europa und dessen geschichtspolitischer Fundierung. Sie knüpfen aber teilweise auch direkt oder indirekt an die Erfahrungen und Fragen an, die am Beispiel von Theodor W. Adorno, Hannah Arendt und Jean Améry im ersten Kapitel vorgestellt und diskutiert wurden. Dabei steht wieder das komplexe Verhältnis von Universalismus und Partikularismus im Fokus, um den Ort oder Nicht-Ort der jüdischen Perspektive im europäischen Gedächtnis zu verstehen.

In ihrem Buch „Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust“ konstatieren Natan Sznajder und Daniel Levy, dass das Jahr 1989 eine Zäsur für die Herausbildung einer neuen Gedächtniskonstellation darstellt.<sup>357</sup> Insbesondere durch die neue wechselseitige Beziehung zwischen West- und Osteuropa veränderten sich die Koordinaten der Erinnerung. Dabei traten auch Vergangenheitsbezüge hervor, die noch nicht geteilt werden können. Trotzdem wird gerade für die politische Identität Europas seit 1989 und verstärkt nach dem Beitritt osteuropäischer Länder zur EU die Notwendigkeit von „geteilter Erinnerung“ beschworen, da ansonsten „weder demokratische Staatlichkeit

---

<sup>357</sup> Vgl. Levy/ Sznajder: Erinnerung im globalen Zeitalter, a.a.O., S. 156. Sznajder und Levy behaupten, erst das Ende des Kalten Krieges habe die Parameter der Nachkriegszeit verändert, wodurch ein entortetes, kosmopolitisches Gedächtnis zum Vorschein gekommen sei (vgl. ebd., S. 217). Daher „wird der Holocaust zu einer relevanten global-politischen und global-kulturellen Norm, über die neue Sensibilitäten und Solidaritäten entstehen.“ (ebd., S. 24)

noch internationale Kooperation funktionieren“ könnten.<sup>358</sup> Dabei verschiebt sich auch die Perspektive der EU zunehmend von den nach dem Zweiten Weltkrieg aufgestellten Maximen Friedenssicherung und Wohlstandsentwicklung in Richtung auf den „umfassenden Schutz von Minderheiten und Opfern“.<sup>359</sup> Der Holocaust nimmt dabei einen zentralen Platz ein.<sup>360</sup>

Aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive sieht der Historiker Michael Wildt in der „Zeitenwende“ 1989/90 als „Epochenzäsur“ zunächst die Möglichkeit einer grundlegenden Perpektiverweiterung für die NS-Historiographie, was den Blick auf den grenzüberschreitenden Charakter der Geschichte des Holocaust und des Zweiten Weltkrieges weitete:

„Die Zeitenwende 1989/90 öffnete daher in mehrfacher Hinsicht den Horizont der Geschichtswissenschaft. [...] Vor allem wurde mit dem Fall des Eisernen Vorhangs der Blick auf Osteuropa frei, wo die Massenverbrechen des NS-Regimes überwiegend stattgefunden hatten. [...] Nun nahm Osteuropa nicht nur seinen Platz in Gesamteuropa wieder ein, sondern auch die Geschichtsschreibung erkannte, dass das NS-Regime seine Vernichtungspläne mit besonderer, massenmörderischer Vehemenz außerhalb der ehemaligen deutschen Reichsgrenzen verwirklicht hatte – nämlich in den besetzten Ostgebieten.“<sup>361</sup>

Wildt verweist in diesem Kontext auf die Verschiebungen in der Wahrnehmung des Nationalsozialismus, die in engem Verhältnis zu der Herausbildung transnationaler und globaler Gedächtnisse stehen. Als Konsequenz der Zeitenwende 1989/90 kann der Nationalsozialismus als „Teil einer Gewaltgeschichte Europas im 20. Jahrhundert“ verstanden werden und muss daher als „vielfach verflochtene Geschichte und eben nicht als eindimensionales Kausalverhältnis“ betrachtet werden. Dazu müssten auch im Verhältnis zu anderen Verbrechen, wie denen des Stalinismus, „Differenzen von Gewaltformen“ analysiert werden.<sup>362</sup> Wildt betont dabei vor allem die „Globalisierung“ des Holocaust-Diskurses“ als eine der „auffälligsten Veränderungen seit 1989/90“<sup>363</sup>,

---

<sup>358</sup> Claus Leggewie: Der Kampf um die europäische Erinnerung. Ein Schlachtfeld wird besichtigt, München 2011, S. 9.

<sup>359</sup> Ebd., S. 11.

<sup>360</sup> Ebd., S. 15.

<sup>361</sup> Michael Wildt: Die Epochenzäsur 1989/90 und die NS-Historiographie, in: Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History, Online-Ausgabe, 5 (2008) H. 3, URL: <http://www.zeithistorische-forschungen.de/16126041-Wildt-3-2008>, Absatz 6. (letzter Abruf: 29.1.2012).

<sup>362</sup> Ebd., Absatz 12.

<sup>363</sup> Ebd.

was auch dazu geführt habe, dass bei aktuellen Gewaltkonflikten „in der Anklage gegen Vertreibungen, Vergewaltigungen, Zerstörungen und Morde mit dem Begriff ‚Holocaust‘ operiert [werde], um im Rekurs auf das weithin schlimmste Menschheitsverbrechen die eigenen erlittenen Gewalttaten hervorzuheben.“<sup>364</sup>

Auch Sznajder und Levy gehen in ihrer Untersuchung davon aus, dass das kollektive Gedächtnis im globalen Zeitalter sich nicht mehr an den Grenzen der Nation ausrichtet, sondern transnationale Gedächtniskulturen entstehen, die sich an universellen Symbolen orientieren und deren Grundlage die Auseinandersetzung mit der Vernichtung der Juden ist.<sup>365</sup> Allerdings, so Sznajder und Levy, war es „nicht die Einsicht in die Vernunft, die zu einer Kosmopolitisierung des Bewußtseins führte [...], sondern die Erfahrung der Katastrophe, so daß der Holocaust zu einem negativ legitimierenden Gründungsmoment globaler Gerechtigkeit wurde.“<sup>366</sup> Sznajder und Levy beziehen sich mit ihren Überlegungen auf Ulrich Becks Konzeption eines Kosmopolitismus in der Zweiten Moderne wie sie im vorherigen Kapitel vorgestellt wurden. Da der Kosmopolitismus aber dennoch an konkrete Länder und Gesellschaften gebunden bleibt, verbindet sich der kosmopolitische Grundgedanke immer auch mit dem Lokalen. So ist es also möglich, im Allgemeinen aufzugehen und Teil der globalen Gesellschaft zu sein, ohne dafür seine individuellen (kulturellen, regionalen etc.) Eigenarten aufgeben zu müssen<sup>367</sup>:

„In der Zweiten Moderne beziehen sich Globalität und Kosmopolitisierung auf konkrete soziale Räume, die durch ein erhöhtes Maß an Reflexivität und das alltägliche Aufeinandertreffen von verschiedenen Kulturen bestimmt werden. Aus dieser Sicht ist es nicht mehr die Dichotomie, sondern die gegenseitige Bestimmung partikularer und universaler Begrifflichkeiten, welche den von Diskontinuitäten und Unsicherheiten geprägten Erfahrungshorizont in der Zweiten Moderne ausmacht.“<sup>368</sup>

Aus diesem Grund meinen Sznajder und Levy, dass der Gegensatz zwischen Universalismus und Partikularismus in der Zweiten Moderne an Relevanz verliere, und

---

<sup>364</sup> Ebd., Absatz 13.

<sup>365</sup> Levy/Sznajder: Erinnerung im globalen Zeitalter, a.a.O., S. 9.

<sup>366</sup> Ebd., S. 12. Eine wichtige globale Reaktion auf die Katastrophe des Massenmords an den Juden war die 1948 verabschiedete UN-Konvention zur Ächtung von Völkermord, die, wie Michael Wildt hervorhebt, „angesichts des Holocaust entstand, aber mehrere Jahrzehnte danach kaum mehr Beachtung fand“, während heute wieder „die Menschenrechte und insbesondere die weltweite öffentliche Verurteilung von Menschenrechtsverletzungen in den Mittelpunkt“ rückten (Wildt: Die Epochenäsur 1989/90, a.a.O., Absatz 13).

<sup>367</sup> Levy/Sznajder: Erinnerung im globalen Zeitalter, a.a.O., S. 22.

<sup>368</sup> Ebd., S. 23.

sich das Universale mit dem Partikularen sogar verbinde. Sie sind daher der Ansicht, dass Partikularismus und Universalismus im 21. Jahrhundert nebeneinander existieren und sich gegenseitig beeinflussen.<sup>369</sup> Von dieser Überlegung ausgehend, soll nun noch einmal die Formation eines transnational operierenden Gedächtnisses diskutiert werden, die Sznajder und Levy als „Erinnerung im globalen Zeitalter“ beschreiben.

#### **4.1 Globalisierte Erinnerung**

Gedächtnis und Erinnerung bekommen im Kontext der Globalisierung eine besondere Bedeutung. Laut Sznajder und Levy trägt der Prozess der Globalisierung dazu bei, die Gedächtniskultur insofern zu verändern, als „daß sie das Partikulare, das eine Kultur ausmacht, aus seinem fixierten räumlichen (d.h. lokalen und nationalstaatlichen) Zusammenhang reißt.“<sup>370</sup> „Das bedeutet, kulturelle Erinnerung sucht nach neuen Gewißheiten, die die nicht mehr vorhandenen des Staates aus der Ersten Moderne ersetzen können.“<sup>371</sup> Für die Erinnerung an den Holocaust bedeutet dies, dass der Grundsatz „Nie wieder Auschwitz“ zu einer Ersatzgewissheit für die des nationalen Bezugsrahmens wird, „und das nicht nur in Ländern und bei Gruppen, die eine direkte kulturelle Erinnerung an dieses Ereignis haben.“<sup>372</sup> Geschichtsbezüge und Gedächtnis werden so selbst zu Quellen einer neuen Verortung, die sich jedoch von der national geprägten Vergangenheitspolitik löst. Die Globalisierung habe nämlich den Effekt, die Welt als ein Ganzes wahrzunehmen und auch Geschichte und Gedächtnis über nationalstaatliche Grenzen hinaus zu denken, was die Verschmelzung des Begriffs des kollektiven Gedächtnisses und der Nation obsolet mache.<sup>373</sup> Dies führe zu einer „innere[n] Globalisierung“. Die Autoren fordern aus diesem Grund explizit, dass es notwendig sei, in der Zweiten Moderne von einem kosmopolitischen Gedächtnis zu sprechen und dieses zu erforschen. Dazu müssen das Globale und das Lokale miteinander in einem steten Austausch und Zusammenhang gedacht werden. Daher bezeichnen sie „dieses dialektische Verhältnis, das dem kosmopolitischen Gedächtnis zugrunde liegt, als ‚Glokalisierung‘.“ Für die Autoren ist Globalisierung ein endogener

---

<sup>369</sup> Ebd., S. 63f.

<sup>370</sup> Ebd., S. 42.

<sup>371</sup> Ebd., S. 43.

<sup>372</sup> Ebd.

<sup>373</sup> Vgl. ebd., S. 27.

Faktor der politischen Kultur<sup>374</sup> und es finden in einer solch „globalen Kultur“ „Hybridhandlungen“ statt, die sich aus globalen und nationalen Elementen zusammensetzen<sup>375</sup>, bzw. in denen sich globale Werte und nationalspezifische Erfahrungen gegenseitig beeinflussen und in einem wechselseitigen Verhältnis zueinander stehen. Daher werde auch an den Holocaust nicht überall auf die gleiche Art und Weise erinnert.<sup>376</sup> Es entstehen vielmehr komplexe transnationale Erfahrungsräume, die von Differenz und Verschiedenheit bestimmt sind.<sup>377</sup>

In dieser Konzeption wird die positive Anknüpfung an das Beck'sche Konzept des Kosmopolitismus als Möglichkeit der Überwindung von nationalstaatlich geprägten binären Weltdeutungen offensichtlich. Was in globalisierungskritischen Argumentationen meist binär gedacht wird (Globalisierung als Gefahr der Auflösung kultureller Differenz) wird nun positiv kodiert. Allerdings bleibt dabei die Vorstellung einer dialektischen Vermittlung von Globalem und Lokalem noch recht vage, insbesondere, da von der engen Verflechtung ökonomischer, kultureller und politischer Aspekte weitgehend abgesehen wird. Auch der Begriff der Differenz bleibt unscharf und wird nicht im Spannungsfeld zwischen einer (ahistorischen und harmonisierenden) Pluralität und einem (konfliktgeladenen und widerstreitenden) Partikularismus bestimmt.

Allerdings betonen Sznajder und Levy die von Beck weitgehend vernachlässigte Bedeutung des Gedächtnisses, nicht nur für die Konzeptionalisierung nationaler Gemeinschaften in der Ersten Moderne sondern auch für die Herausbildung kosmopolitischer Zusammenhänge (als welcher beispielsweise die Europäische Union gedacht wird) oder einer kosmopolitischen Identität. Ihr „Begriff der kosmopolitischen Erinnerung faßt das Wechselverhältnis von globalen und lokalen Erinnerungen, die Spannungen zwischen nationalen Erinnerungen und jenen Erinnerungsformen, die sich aus dem Globalen speisen und somit den nationalen Rahmen unterwandern, ohne ihn aufzulösen.“<sup>378</sup> Kollektive Erinnerungen werden so in einer kosmopolitischen Gedächtniskultur entortet und von den konkreten Geschichtsorten abgelöst.<sup>379</sup> Dennoch

---

<sup>374</sup> Vgl. ebd., S. 24.

<sup>375</sup> Vgl. ebd., S. 26. Hier widersprechen Sznajder und Levy explizit den gängigen Thesen der Globalisierungsgegner, nämlich dass die globale Kultur angeblich lokale Erinnerungen auslösche.

<sup>376</sup> Vgl. ebd.

<sup>377</sup> Vgl. ebd., S. 28f.

<sup>378</sup> Ebd., S.155.

<sup>379</sup> Vgl. ebd., S. 29.

wird der Nationalstaat als Bezugspunkt keineswegs aufgelöst.<sup>380</sup> Aus diesem Grund verläuft der Übergang von der Ersten zur Zweiten Moderne auch nicht reibungslos, sondern ist von Konflikten und Ungewissheiten geprägt.<sup>381</sup>

„Der hegemoniale Staat wird durch eine zunehmend globalisierte Gesellschaft ersetzt, in welcher Erinnerungen verschiedener Gruppen das zeitliche Verhältnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verändern. [...] Der Staat und nationale Erinnerungen sind zu einer unter mehreren Quellen der kollektiven Erinnerung geworden. Der Staat und die Nation stehen in einem Wechselverhältnis mit anderen kollektiven Ausdrucksformen der Solidarität (z.B. Ethnizität, Geschlecht, Religion).“<sup>382</sup>

Das bedeutet, dass sich das kollektive Erinnern im Zeitalter der Globalisierung auf eine Vielzahl von Vergangenheiten berufen kann und somit auch das kosmopolitische Gedächtnis eines unter vielen ist.<sup>383</sup> Zentral für die Überlegungen von Sznajder und Levy ist wie auch für die im vorherigen Kapitel vorgestellten Ansätze die zukunftsorientierte Perspektive einer kosmopolitisierten Holocausterinnerung, die aber erst im Bruch mit der Vergangenheit „Macht für die Zukunft“ gewinnt.<sup>384</sup> In Levys und Sznajders Ansatz werden zwei konträre Aspekte verbunden, die bei Adorno und Arendt aber vor allem bei Améry nicht miteinander vereinbar sein konnten: der notwendige Bruch mit der Vergangenheit durch die Bewusstmachung ihrer Spezifik und die Ableitung einer Zukunftsorientierung.

„Kosmopolitisierte Erinnerung heißt damit auch, daß die Zukunft nicht mehr durch die Vergangenheit gesteuert wird. [...] Das kollektive Gedächtnis in der Zweiten Moderne befreit sich aus den naturalisierten Begriffskategorien [...] und wendet sich Symbolen zu (z.B. dem Holocaust), mit denen wir dieser ungewissen Zukunft zu begegnen versuchen.“<sup>385</sup>

Es geht also nicht um eine Erinnerung, die in der Vergangenheit liegende Gründungsmythen heraufbeschwören soll<sup>386</sup>, sondern darum, zukunftsorientierte Formen der Erinnerung zu schaffen, die ein Produkt „von nationalen und globalen Geschichten mit

---

<sup>380</sup> Vgl. ebd., S. 15.

<sup>381</sup> Vgl. ebd., S. 231.

<sup>382</sup> Ebd., S. 53.

<sup>383</sup> Vgl. ebd., S. 233.

<sup>384</sup> Vgl. ebd., S. 11.

<sup>385</sup> Ebd., S. 230.

<sup>386</sup> Ebd., S. 217f.

starken Individualisierungstendenzen“ sind.<sup>387</sup> Einher geht damit die Tendenz, dass die kollektive Erinnerung in der Zweiten Moderne durch ihre Selbstreflexivität gekennzeichnet ist.<sup>388</sup> In den Debatten und Diskussionen, die heute geführt werden, geht es darum auch gerade um die Erinnerung an die Erinnerung.<sup>389</sup>

Die Erinnerung an den Holocaust interpretieren Sznajder und Levy als paradigmatische kosmopolitische Erinnerung, weil diese niemals einheitlich und universal von allen interpretiert wird, sondern immer eine Verknüpfung zwischen „globalen Interpretationsschemata und lokalen Gegebenheiten“ darstellt.<sup>390</sup> Mit der bereits erwähnten Entortung geht gleichzeitig eine Wiederverortung einher. An dieser Stelle kommt für Sznajder und Levy der Holocaust ins Spiel, da die Erinnerung an Katastrophen, welche die Menschheit bedrohen, eine solche Wiederverortung zulässt.<sup>391</sup> Der Holocaust fungiert hierbei als eine Art Schlüsselereignis. Er wurde, wie Wildt anmerkt, „zum Inbegriff des Genozids, zur Bezeichnung für das schwerwiegendste Menschheitsverbrechen überhaupt.“<sup>392</sup> Er formt eine ‚Schicksalsgemeinschaft‘, die ihn (als zentrale Katastrophe des 20. Jahrhunderts) zum Anlass nimmt, Bezüge zur neuen globalen Wirklichkeit herzustellen.<sup>393</sup>

Ein weiterer Aspekt, der in Natan Sznajders späterem Essay „Gedächtnisraum Europa“ zum zentralen Ausgangspunkt seiner Überlegungen wird, wird bereits an dieser Stelle herangezogen, um zu begründen, weshalb es gerade die Erinnerung an den Holocaust ist, die zum geeigneten Gründungsmythos für ein kosmopolitisches Europa wird:

„Wir vertreten die These, daß jüdische Erfahrung in der Diaspora als ein paradigmatisches Beispiel für die Erfahrung der Entortung gelten kann. [...] Diese jüdische Existenz, die einst für das ‚Andere‘ schlechthin stand, ähnelt zunehmend den konkreten Lebenserfahrungen von

---

<sup>387</sup> Ebd., S. 224. Sznajder und Levy konstatieren eine neue Erinnerungskultur und meinen, dass sich auch private Formen der Erinnerung an den Holocaust zunehmend verändert haben. „Die Individualisierung und gleichzeitige Veröffentlichung des privaten Gedächtnisses sind ein weiteres Indiz für die abgeschwächte Rolle des Staates, Holocausterinnerungen zu bestimmen. Dieser Individualisierungsprozeß reflektiert nicht nur die Fragmentierung von Erinnerungskulturen, sondern deutet auch auf eine Entnationalisierung des kollektiven Gedächtnisses hin.“ (Ebd., S. 157f.)

<sup>388</sup> Ebd., S. 53.

<sup>389</sup> Vgl. ebd., S. 223. Sznajder und Levy betonen im Weiteren, dass vor allem der Prozess der Entortung, eines der zentralen Merkmale für eine solche Selbstreflexivität darstellt (vgl. ebd., S. 179).

<sup>390</sup> Ebd., S. 22.

<sup>391</sup> Vgl. ebd., S. 44.

<sup>392</sup> Wildt: Die Epochenäsur 1989/90, a.a.O., Absatz 13.

<sup>393</sup> Vgl. Levy/Sznajder: Erinnerung im globalen Zeitalter, a.a.O., S. 20.

Nichtjuden in der Zweiten Moderne [...]. Darin liegt der Grund, warum gerade die Ermordung der Juden zum zentralen Thema für die Erinnerungsstruktur in der Zweiten Moderne wird.“<sup>394</sup>

Die Erfahrung der jüdischen Diaspora wird also zu einem Identitätsmodell: „Der Jude als ‚Anderer‘ offenbart auch die Chance für ein anschließendes Dilemma: die sich kosmopolitisierende Andersartigkeit – eine Andersartigkeit, die keinen räumlichen, sprich nationalen Container benötigt, um ihre historische Erinnerung zu bewahren.“<sup>395</sup> Es sind demnach also die Juden in ihrer „Funktion als Repräsentanten der Opfer und der ‚Anderen“<sup>396</sup>, die sich als Modell für eine kosmopolitische Gedächtniskultur anbieten, ohne dass die widersprüchlichen, teilweise grausamen und in jedem Fall existentiellen konkreten Erfahrungen der jüdischen Diaspora konkret mit einbezogen würden. Denn, wie Sznajder an anderer Stelle betont: „Differenz ist nicht nur Würde, sondern vor allen Dingen auch Bürde. Das hat uns die jüdische Erfahrung gelehrt.“<sup>397</sup> Es ist also fraglich, ob die Diaspora-Existenz als Modell für die Lebensformen der Zweiten Moderne und als Anknüpfungspunkt für andere Opfergruppen anwendbar ist. Diese sollen sich lediglich aufgrund der den Juden zugeschriebenen Funktion als paradigmatisch ‚Anderer‘, in den jüdischen Opfern wiedererkennen, wodurch aber eine Gleichsetzung verschiedener Erfahrungen vorgenommen würde.<sup>398</sup> Die Konsequenz dieser neuen Form der Erinnerung ist laut Sznajder und Levy nicht nur die Aufhebung der Dichotomie zwischen Universalismus und Partikularismus, sondern auch die Tatsache, dass der Holocaust als angeblich einzigartiges Ereignis vergleichbar wird, und das Spezifische an der Vernichtung der Juden universalisiert werden kann.<sup>399</sup> Durch den stattfindenden Individualisierungsprozess dieser neuen fragmentierten Erinnerungskultur, können die persönlichen Lebensgeschichten der Opfer zwar als jeweils partikulare wahrgenommen und somit konkretisiert werden, gleichzeitig werden die Opfer aber auch zunehmend zu Ikonen allgemein menschlichen Leidens, was eine leichtere Identifikation mit ihnen

---

<sup>394</sup> Ebd., S. 60.

<sup>395</sup> Ebd., S. 66.

<sup>396</sup> Ebd., S. 62.

<sup>397</sup> Natan Sznajder: Diaspora-Nationalismus. In: Y. Michal Bodemann und Micha Brumlik (Hg.): Juden in Deutschland - Deutschland in den Juden. Neue Perspektiven, Göttingen 2010, S. 73.

<sup>398</sup> Vgl. Levy/Sznajder: Erinnerung im globalen Zeitalter, a.a.O., S. 62.

<sup>399</sup> Vgl. ebd., S. 152. So sind es laut Sznajder und Levy gerade Menschenrechtskampagnen (welche von den Autoren als kosmopolitisch angesehen werden), „die es schaffen Grenzen zu überwinden und sich auf die negative Erinnerung des Holocaust berufen.“ (ebd., S. 10)

ermöglicht.<sup>400</sup> Für Sznajder und Levy ist dies wiederum ein Beleg dafür, dass das Universelle nicht im Gegensatz zum Partikularen stehe und die „Identifikation mit der partikularen Erfahrung des Individuums [...] einen wesentlichen Beitrag zur Entortung der Holocausterinnerung“ leiste.<sup>401</sup> Sznajder und Levy betonen an verschiedenen Stellen ihres Buches durchaus die Konsequenzen, die eine solche Entortung für die Erinnerung an den Holocaust haben kann, nämlich die „Entkontextualisierung der Geschichte“.<sup>402</sup> Obwohl beispielsweise Zygmunt Bauman in seinen Analysen, ähnlich wie Sznajder und Levy, ebenfalls die jüdischen Opfer als die ‚Anderen‘ stilisiert, kritisieren Sznajder und Levy, dass diese ‚Anderen‘ bei Bauman „ortlos, zeitlos und damit auch wortlos“ seien und damit die Opfer des Holocaust ins Unkenntliche universalisiert werden, ohne die konkrete Geschichte „historisch und kulturell zu verorten“.<sup>403</sup> An dieser Stelle plädieren Sznajder und Levy für historische Präzisierung: „Der Holocaust sollte daher nicht als ein ‚universales Universalereignis‘ interpretiert werden, sondern als das, was er war: der Versuch, die europäischen Juden auszurotten.“<sup>404</sup> Diese historisch kontextualisierte Perspektive wird jedoch zunehmend aufgeweicht und verflacht.

Auch Dan Diner betont in Bezug auf eine vorschnelle universelle Analogisierung, dass diese Gefahr laufe, verschiedene Vergangenheiten miteinander in Bezug zu setzen, wodurch sich diese schließlich „in einer Art egalisierender Gleichzeitigkeit begegnen“.<sup>405</sup> Außerdem heißt es: „Bei dieser Begegnung handelt es sich um ein Phänomen der Entzeitlichung, um jene Anthropologisierung von Leid, vorbei an den Maßgaben historischer Urteilskraft.“<sup>406</sup> Dies wird noch verstärkt durch „die Anthropologisierung der Geschichtserzählung im Sinne einer ‚human story‘“, eine Tendenz, die nach Heidemarie Uhl durchaus als Folge der Herauslösung der Shoah aus ihrem „konkret

---

<sup>400</sup> Sznajder und Levy behaupten, dass eine solche Erinnerungskultur, die sich mit dem gegenwärtigen Leiden ‚anderer‘ identifiziert, voraussetzt, dass dieses Leiden kognitiv verständlich ist und sich daher auf ein Ereignis aus der Vergangenheit beruft. Aus diesem Grund ist es gerade die Judenvernichtung die symbolisch für das Leiden der paradigmatischen ‚anderen‘ steht und damit als Erinnerung relevant wird (vgl. ebd., S. 45).

<sup>401</sup> Ebd., S. 157f.

<sup>402</sup> Ebd., S. 11.

<sup>403</sup> Ebd., S. 59.

<sup>404</sup> Ebd., S. 61.

<sup>405</sup> Dan Diner: Gegenläufige Gedächtnisse. Über Geltung und Wirkung des Holocaust, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, S. 38

<sup>406</sup> Ebd., S. 107.

historischen Ereigniszusammenhang“ im Zuge der Transnationalisierung und Universalisierung interpretiert werden kann.<sup>407</sup>

Der Ansatz von Sznajder und Levy bleibt in diesen Punkten widersprüchlich und unklar. Obwohl die Autoren durchaus immer wieder auch auf die problematischen Tendenzen einer aktuellen kosmopolitischen Holocausterinnerung verweisen, beharren sie auf der Notwendigkeit einer Entortung der Erinnerung. Diese kann, wie wir gesehen haben, aber gleichzeitig einer Enthistorisierung Vorschub leisten, in der gerade durch die Pluralität der Partikularitäten, durch welche ein bloßes Nebeneinander und dadurch ein Allgemeines entstehen, die je besondere Erfahrung und vor allem die konkreten historischen Umstände, die sie begleiten, verschwinden. Sowohl um sich die Kompetenz anzueignen, historische Urteile treffen zu können, als auch um in der Lage zu sein, die Spezifik des Holocausts (oder eines anderen Genozids) ermessen zu können, ist es jedoch notwendig ein „in historischen Unterscheidungen argumentierendes Denken“ zu entwickeln.<sup>408</sup>

Zentral für die von Sznajder und Levy nachgezeichnete Entwicklung war sowohl die zunehmende Diasporisierung unserer modernen Gesellschaft, die an die Existenz der Juden im Europa des 20. Jahrhundert erinnert, als auch die von den Autoren bezeichnete ‚Amerikanisierung‘ des Holocaust.<sup>409</sup> Damit meinen Sznajder und Levy, dass es die USA waren, die in der Rolle des Zuschauers bzw. Zeugen, eine solche Universalisierung der Erinnerung an den Holocaust anstießen und das konkrete historische Ereignis umdeuteten.

„Diese Übertragung des historisch spezifischen Holocaust auf eine zukunftsorientierte globalisierte Politik, auf dessen Basis Menschenrechte allgemein eingeklagt werden können (welches wiederum dazu dienen soll, einen neuen Holocaust zu verhindern), beinhaltet auch die Entortung politischer Souveränität. Das heißt, daß die ‚Amerikanisierung des Holocaust‘ gleichzeitig seine Kosmopolitisierung ist.“<sup>410</sup>

Auch Wildt weist darauf hin, dass nicht von Deutschland oder Israel, sondern von den USA die Tendenz ausging, „den Holocaust in eine universelle Allegorie für das Böse schlechthin zu wandeln, aber zugleich die Notwendigkeit zu thematisieren, sich im

---

<sup>407</sup> Heidemarie Uhl: Schuldgedächtnis und Erinnerungsbegehren. Thesen zur Europäischen Erinnerungskultur. In: *Transit 35* (Sommer 2008), S. 19.

<sup>408</sup> Diner: Gegenläufige Gedächtnisse, a.a.O., S. 107f.

<sup>409</sup> Vgl. Levy/Sznajder: Erinnerung im globalen Zeitalter, a.a.O., S. 98

<sup>410</sup> Ebd., S. 156f.

Namen der Humanität dagegen [gegen das Böse] zu wehren.“<sup>411</sup> Diese Art von Erinnerung war insbesondere darauf ausgerichtet, eine emotionale Identifizierung mit den Opfern zu ermöglichen und bot in weiterer Folge auch für Europa (und insbesondere auch für das deutsche und österreichische Täterkollektiv) die Möglichkeit, das Geschehen zu individualisieren.<sup>412</sup> Es entstand so ein „opferzentriertes Erinnerungsgebot“, das auch für das europäische Gedächtnis symptomatisch ist. Ausgeblendet werden dabei die konkreten Täter sowie die Frage, „worauf sich eine erinnernde Vergegenwärtigung des Holocaust denn im Einzelnen beziehen sollte, wenn sie Ausdruck gesamteuropäischen Geschichtsbewusstseins zu sein beansprucht.“<sup>413</sup>

„Der Holocaust wird zu einem Identitätsproblem, und in einer Kultur, in der das Individuum das Kollektiv ersetzt, wird Politik zur Identitätspolitik, werden Opfer so verallgemeinert, daß sich alle mit ihnen identifizieren können.“<sup>414</sup> Damit aber vermischen sich (nationalstaatliche) *Erinnerungspolitik*, die (instrumentalisierende) *Politik mit der Erinnerung* und eine (gleichzeitig partikularistische und un-differenzierend verallgemeinernde) *Identitätspolitik* bis zur Unkenntlichkeit. Verloren gehen dabei jene notwendigen Differenzen, die trotz Analogisierungen als widerstreitende Momente gegenläufiger Erinnerungen bestehen bleiben.

Dazu zählt auch die Differenz zwischen der Erinnerung an den Holocaust in den USA und in Europa. Sznajder und Levy betonen durchaus, das dieser Prozess von den amerikanischen Juden in Gang gesetzt wurde, welche die Erinnerung an den Holocaust erfolgreich getragen und partikularisiert haben und ihn gerade deshalb universalisieren konnten.<sup>415</sup> Versteht man Sznajder und Levy richtig, ging es hierbei allerdings weniger darum, allgemeine Lehren aus dem Holocaust für die Menschheit zu ziehen, sondern ihn mit gegenwärtigen Konfliktfeldern amerikanischer Politik und Gesellschaft zu verknüpfen, und die Erkenntnisse, die aus der Beschäftigung mit dem Holocaust gezogen werden können, für die Gegenwart relevant werden zu lassen.<sup>416</sup> Was von den beiden Autoren an dieser Stelle herausgearbeitet wird, verliert sich aufgrund einer

---

<sup>411</sup> Wildt: Die Epochenäsur 1989/90, a.a.O., Absatz 13.

<sup>412</sup> Vgl. Levy/Sznajder: Erinnerung im globalen Zeitalter, a.a.O., S. 14.

<sup>413</sup> Ulrike Jureit / Christian Schneider: Gefühlte Opfer. Illusionen der Vergangenheitsbewältigung, Stuttgart 2010, S. 92.

<sup>414</sup> Ebd., S. 165.

<sup>415</sup> Vgl. ebd., S. 187.

<sup>416</sup> Vgl. ebd., S. 180f.

fehlenden kritischen Analyse über die Übertragbarkeit eines solchen amerikanischen Konzepts auf Europa. Die Spezifik der doch sehr unterschiedlichen geschichtlichen Ausgangsposition und gerade der Umstand, dass eine solche Entwicklung in Europa keineswegs von den europäischen Juden in Gang gesetzt wurde, bedürfen der weiteren Reflexion.

Problematisiert werden muss dabei auch die Grundannahme von Sznajder und Levy, dass die Erinnerung an den Holocaust nicht mehr vom Gegensatz zwischen Partikularismus und Universalismus bestimmt werde. Ihrer Meinung nach könne im Rahmen der globalen Erinnerung die Frage, ob der Holocaust als jüdische Katastrophe mit deutschen Tätern, oder als universale Katastrophe und Zivilisationsbruch der Moderne zu betrachten sei, aufgebrochen werden, was den Weg für neue Perspektiven ebne.<sup>417</sup> Sie möchten Partikularismus und Universalismus nicht mehr in der „Entweder-oder-Perspektive“ denken, sondern plädieren im Anschluss an Beck für ein „Sowohl-als-auch“.<sup>418</sup> Allerdings bleibt zu fragen, was in diesem Denkprozess mit der Differenz von jüdischer Erfahrung und Täterhandeln passiert, welche trotz der zunehmenden In-Fragestellung eindeutiger Zuschreibungen „gelegentlich unausweichlich und notwendig [ist], um Klarheit zu erzeugen.“<sup>419</sup> Im Folgenden soll daher herausgestellt werden, dass ein bloßes „Sowohl-als-auch“ die Spezifik und Differenz der jüdischen Erfahrung zum Verschwinden bringt, anstatt sie in ihrer dialektischen Verschränkung mit der allgemeinen Dimension des Zivilisationsbruches, der der Holocaust war, zu verstehen. Dieses Nichtverstehen hat eine Erinnerung an den Holocaust zur Folge, die eine falsche Pluralität partikularer Perspektiven schafft, in der ihr je Besonderes keinen Platz findet, sondern ein neuer – wenn auch nun negativer – Gründungsmythos kreiert wird, der sich zwar, wie auch Wildt hervorhebt, auf die Opfer bezieht<sup>420</sup>, von ihrer je besonderen Erfahrung aber absieht. Dies ist ein Grundproblem des gegenwärtigen Umgangs mit dem Holocaust in Europa und steht in Kontrast zu der beispielsweise von Adorno formulierten Versöhnung von Besonderem und Allgemeinem.

---

<sup>417</sup> Vgl. ebd., S. 21.

<sup>418</sup> Ebd., S. 21f.

<sup>419</sup> Rupnow: Transformationen des Holocaust, a.a.O., S. 74.

<sup>420</sup> Vgl. Wildt: Die Epochenäsur 1989/90, a.a.O., Absatz 14.

## 4.2 Der Holocaust als Zivilisationsbruch

Obwohl Dan Diner die Annahme von Sznajder und Levy teilt, dass der Holocaust in „zeitlich gestreckter Distanz“ zum eigentlichen Geschehen in den Mittelpunkt und seit den 90er Jahren als „negative Ikone der Epoche ins Bewusstsein“ getreten ist<sup>421</sup>, geht es in seinem Essay „Gegenläufige Erinnerungen“ gerade um die historische Verortung der Geschichte des Holocaust im 21. Jahrhundert und nicht um eine kosmopolitische Wiederverortung im Sinne von Sznajder und Levy.<sup>422</sup> Er diagnostiziert den Verfall geschichtlichen Denkens sowie den Verlust historischer Urteilskraft<sup>423</sup> und warnt davor, dass die gegenwärtig zu beobachtende Entwicklung, nämlich die Vernichtung der europäischen Juden in den Mittelpunkt öffentlicher und gesellschaftlicher Diskurse zu stellen, dazu neige, den eigentlichen Kontext, in welchem der Holocaust stattfand, zu vernachlässigen und damit das historische Verbrechen lediglich auf die Vernichtung zu reduzieren.<sup>424</sup> Während der Begriff des Kontextes bei Diner noch die historische Zeitspanne des Holocaust meint, nimmt Yehuda Bauer eine weitere Differenzierung vor, indem er zwischen den Begriffen „Text“ und „Kontext“ unterscheidet. Als Text definiert Bauer dabei das eigentliche historische Geschehen, die Zeit zwischen 1933 und 1950. Diese Zeitspanne beschreibt er auch als den Kern des Holocaust, während der Kontext hingegen auf Geschehnisse verweist, die davor und danach geschehen sind und mit den historischen Ereignissen in einem bestimmten Zusammenhang stehen.<sup>425</sup>

Unter Kontext versteht Bauer außerdem die Beschäftigung mit vertikalen und horizontalen (globalen) Aspekten, wie beispielsweise den Menschenrechten oder anderen Genoziden. In diesem Sinne argumentiert er etwas konkreter als Diner und kritisiert die zu beobachtende Entwicklung, Text und Kontext immer mehr miteinander zu vermischen. Laut Bauer werde über den breiteren Kontext der Geschichte des Holocaust und seine universellen Dimensionen gesprochen, ohne sich mit dem eigentlichen Kern auseinandergesetzt zu haben. Bauer plädiert daher dafür, dass es notwendig sei, zuallererst den Text des eigentlichen Geschehens zu erarbeiten, bevor

---

<sup>421</sup> Diner: Gegenläufige Gedächtnisse, a.a.O., S. 7. Diner spitzt dies weiter zu, indem er vom Holocaust als einer „Gedächtnisikone“ des 20. Jahrhunderts spricht (vgl. ebd., S. 12).

<sup>422</sup> Vgl. ebd., S. 7.

<sup>423</sup> Vgl. ebd., S. 9.

<sup>424</sup> Vgl. ebd., S. 8f.

<sup>425</sup> Yehuda Bauer: Reflections about Text and Context. In: <http://www1.yadvashem.org/yv/en/education/conference/2010/pdf/bauer.pdf> (letzter Abruf 29.01.2012), S. 1.

man sich dem Kontext widmet und diesen wiederum in die Lebenserfahrungen unserer heutigen Welt integriert.<sup>426</sup> Gleichzeitig verweist Bauer darauf, dass dies bedeutet, sich mit dem jüdischen ‚Text‘ zu beschäftigen, genauso wie es essentiell sei, sich mit den Hutu und Tutsi auseinanderzusetzen, wenn man den Genozid und Rwanda thematisiert: „You can't deal with the context without dealing with the Jewish text. You've got to know something about the Jews.“<sup>427</sup>

Sznaider und Levy gehen von der utopischen Vorstellung aus, dass es durchaus möglich sei, die Erinnerung an den Holocaust so zu gestalten, dass er „sowohl kontextualisiert wird als auch gedanklich Flügel bekommt und aus dem historischen Kontext gelöst werden“ und über Auschwitz „im Rahmen eines kontextuellen Universalismus“ nachgedacht werden kann.<sup>428</sup> Dieser Versuch einer Gleichzeitigkeit von historischer Verortung und kosmopolitischer Entortung bringt jedoch die im vorangegangenen Kapitel diskutierte Gefahr einer Entkontextualisierung mit sich. Im Gegensatz zu Schnaider und Levy und im Einklang mit der hier aufgeführten Argumentation meint Diner daher:

„An die Stelle des verloren gegangenen historischen Urteilsvermögens tritt ein universell drapierter moralisierender Diskurs über unterschiedslose Opferschaft. Ein solcher Diskurs wird in letzter Konsequenz vor einer Dekonstruktion des Gedächtnisses an den Zweiten Weltkrieg ebenso wenig Halt machen wie vor der Geltung und Bedeutung des Holocaust.“<sup>429</sup>

Anders als Schnaider und Levy geht Diner gar nicht von einer Dichotomie oder einem Gegensatz zwischen Universalismus und Partikularismus aus, sondern verwendet den Begriff der „inhärenten Spannung“, die dem Ereignis selbst zugrundeliegt.<sup>430</sup> Für Diner sind „[b]eide Perspektiven [...] notwendig ungleich. Unter Umständen mögen sie gar gegenläufig sein.“<sup>431</sup> Während die eine Perspektive historisch argumentiert<sup>432</sup> und nach dem konkreten geschichtlichen Geschehen forscht, steht für die andere Sichtweise der Mensch und damit ein anthropologischer Ansatz im Vordergrund.<sup>433</sup> Hierbei geht es um die Vernichtung als solche:

---

<sup>426</sup> Vgl. ebd., S. 1f.

<sup>427</sup> Ebd., S. 8.

<sup>428</sup> Levy/Sznaider: Erinnerung im globalen Zeitalter, a.a.O., S. 57.

<sup>429</sup> Diner: Gegenläufige Gedächtnisse, a.a.O., S. 9f.

<sup>430</sup> Ebd., S. 13.

<sup>431</sup> Ebd., S. 14.

<sup>432</sup> Laut Diner wird diese Perspektive zumeist von den Opfern selbst eingenommen (vgl. ebd.).

<sup>433</sup> Vgl. ebd.

„Der Beobachter nimmt das zugerichtete Opfer in den Blick. Er inspiziert dessen Rückbildung auf das organisch Existenzielle, auf die bloße Physis, auf die nackte Natur; er sieht das Opfer als eine seiner kulturellen Zugehörigkeit und seines historischen Gewordenseins ledige, seine Menschlichkeit entkleidete Kreatur. [...] Dies ist das universelle Menetekel des Zivilisationsbruchs Auschwitz.“<sup>434</sup>

Es ist an dieser Stelle notwendig noch einmal auf den von Diner in die Geschichtswissenschaft eingeführten Begriff des Zivilisationsbruchs zurückzukommen, der auch von Sznajder und Levy rezipiert wird, ohne aber auf den eigentlichen Sinngehalt, den Diner damit verbunden hat, näher einzugehen. Es scheint als würden Sznajder und Levy ihre Präferenz für verschiedenartige und vielfältige Interpretationsmöglichkeiten auch auf den Begriff des Zivilisationsbruchs anwenden. Laut Diner war der „Holocaust ein Zivilisationsbruch – ein Zerschneiden ontologischer Sicherheit.“<sup>435</sup> Er betreffe die „Schichten zivilisatorischer Gewissheit“, indem er eine Zivilisation widerlegte, „deren Denken und Handeln einer Rationalität folgt, die ein Mindestmaß antizipatorischen Vertrauens voraussetzt; ein utilitaristisch geprägtes Vertrauen, das eine gleichsam grundlose Massentötung, gar noch in Gestalt rationaler Organisation, schon aus Gründen von Interessenkalkül und Selbsterhaltung der Täter ausschließt.“<sup>436</sup> Darin berührt der Begriff vom Zivilisationsbruch auch das im vorherigen Kapitel diskutierte Verhältnis von Vernichtung und Moderne: „Die Beunruhigung zivilisatorischer Gewissheiten entsteht durch das Ineinander von Rationalität und Irrationalität. Das Vorgehen der Nationalsozialisten war keineswegs irrational, aber *gegen-rational*.“<sup>437</sup> In seinem Buch „Gegenläufige Gedächtnisse“ buchstabiert Diner das Konzept des Zivilisationsbruchs weiter aus und nimmt das Verhältnis zwischen universeller und partikularer Bedeutung in den Blick: „Sein sinnfälliger Gehalt sucht zwei einander nachgerade widerstrebende Sichtweisen in sich zu vereinen – eine partikuläre und eine universelle.“<sup>438</sup> Es geht Diner also darum aufzuzeigen, dass bereits der Begriff vom Holocaust als Zivilisationsbruch beides in sich vereint, um mit der empfundenen Aporie umgehen zu können<sup>439</sup>: Ein Verbrechen an konkreten Menschen, nämlich an den Juden

---

<sup>434</sup> Ebd., S. 17.

<sup>435</sup> Ebd., S. 13.

<sup>436</sup> Diner: Vorwort, a.a.O., S. 7.

<sup>437</sup> Rupnow: Vernichten und Erinnern, a.a.O., S. 80.

<sup>438</sup> Diner: Gegenläufige Gedächtnisse, a.a.O., S. 13.

<sup>439</sup> Vgl. ebd., S. 19.

sowie die „Vernichtung von Menschen durch Menschen“.<sup>440</sup> Dirk Rupnow erweitert Diners Konzept des Zivilisationsbruchs noch um das des Gedächtnisbruchs und bezieht damit auch die konkreten Erinnerungen der Opfer, ihr Leben und ihre Geschichte, in die Überlegungen mit ein: „Erst die Enteignung der Vergangenheit der Opfer, hätte den Höhepunkt ihrer Erniedrigung und die Vollendung ihrer Vernichtung dargestellt.“<sup>441</sup> Die universelle Deutung kommt also erst durch den „singulären Umstand der Vernichtung“ zustande, durch den alle „bisher als gewiss erachtenden ethischen und instrumentellen Schranken von Handeln“ durchbrochen worden sind.<sup>442</sup> Es geht bei der universalen und anthropologischen Fragestellung also um das „Wie?“. Laut Diner führt eine solche Herangehensweise dazu, dass konkrete historische Ereignisse mit der Zeit zu vernachlässigen, um allgemeingültige Aussagen (unter anderem durch Vergleiche) zu treffen, die auch für die Gegenwart und Zukunft relevant erscheinen und den Holocaust „als ein (wenn auch extremes) Exempel eines allgegenwärtig erachteten destruktiven Potentials der Moderne identifizieren“.<sup>443</sup> Gleichzeitig führt ein solcher Umgang letzten Endes aber dazu, die Geschichte des Holocaust zu Entsubjektivieren, sich also den „Fragen nach der historischen Bedingtheit von Täterschaft [...] und der Bedeutung der Opferschaft [...] [zu] entziehen“ und stattdessen allgemeine Strukturen der Moderne in den Vordergrund zu rücken.<sup>444</sup> Sznajder und Levy gehen davon aus, dass es vor allem die Universalisierung des Bösen ist, „welche die metaphorische Kraft des Holocausts antreibt und eine lokale Vereinnahmung im Falle von Menschenrechtsverbrechen ermöglicht.“ So werde der Holocaust und dessen angeblich unvorstellbaren Aspekte zu einem paradigmatischen Modell von „Gut und Böse“ und „Schuld und Unschuld“, das zu dessen Entkontextualisierung führe.<sup>445</sup> Für die Autoren stellt dies eine Form des reflexiven Umgangs mit Erinnerung dar, die für ein kosmopolitisches Gedächtnis

---

<sup>440</sup> Ebd., S. 13f.

<sup>441</sup> Rupnow: Vernichten und Erinnern, a.a.O., S. 82.

<sup>442</sup> Diner: Gegenläufige Gedächtnisse, a.a.O., S. 14. Damit meint Diner, dass erstmals als anthropologisch sicher erachtete Annahmen über menschliches Handeln zerstört worden sind. „Im Wesentlichen handelt es sich um ein Dementi von auf unterschiedlichen Stufen der Rationalität angesiedelten Formen eines antizipierbaren sozialen Verhaltens.“ (Ebd., S. 27) Daran anknüpfend bezieht sich Diner auf Hannah Arendts Überlegungen, die genau diese Spezifik bereits während des Holocaust erkannte und dadurch, trotz ihres universaltheoretischen Ansatzes, in der Lage war, das Besondere des Holocaust wahrzunehmen (ebd., S. 34f.).

<sup>443</sup> Ebd., S. 18.

<sup>444</sup> Ebd., S. 19.

<sup>445</sup> Levy/Sznajder: Erinnerung im globalen Zeitalter, a.a.O., S. 156.

unabdingbar ist.<sup>446</sup> Doch ist dies wirklich reflexiv? Ist eine solche metaphorische Reduzierung und Entkontextualisierung in Anbetracht des tatsächlich Geschehenen wirklich legitim und hilfreich? Oder müsste nicht doch etwas über das Spezifische und Konkrete des Holocaust gesagt werden und dieses selbstreflexiv in unsere Gegenwart miteinbezogen werden? Gerade Diner hebt in seiner Argumentation das Besondere des „Bösen“ zur Zeit des Holocaust hervor, und meint, dass die Nazis ein nicht mehr „psychisch [...] integrierbares traditionelles Böses“ darstellen<sup>447</sup> und in ihrem Verhalten das Dementi der eigenen Selbsterhaltung und damit jener anthropologisch qualifizierten Gewissheit zum Ausdruck komme.<sup>448</sup> Auch Yehuda Bauer spricht von dem Phänomen, dass die Shoah „zu einem Symbol des Bösen“ geworden ist, und dass dieses Symbol sich derzeit in der ganzen Welt ausbreitet.<sup>449</sup> Allerdings liegt für Bauer das Präzedenzlose (auf diesen Begriff wird später noch eingegangen) nicht in der Brutalität der Täter, sondern in der Motivation der Mörder. Damit geht er d'accord mit Diner.<sup>450</sup>

Um zu verhindern, dass sich das geschichtliche Gedächtnis von jenem anthropologischen abgelöst und „der so seiner Geschichtlichkeit entblößte Holocaust [...] zu einem Genozid unter anderen Genoziden“ wird, darf eine der entscheidenden Fragen, die dem Ereignis selbst zugrunde liegt, nicht in Vergessenheit geraten: „[W]arum im Wesentlichen Juden als Juden jenem universellen Zivilisationsbruch zum Opfer fielen.“<sup>451</sup> Diner warnt also vor einer Universalisierung, in der keine historischen Unterschiede gemacht werden, und vertritt die These, dass Universalismus und Partikularismus immer zusammen gedacht werden müssen. „Denn jenes universelle Verbrechen wurde an der Menschheit mittels der Vernichtung einer partikularen Gruppe, eben der Juden, verübt.“<sup>452</sup> Er bemüht sich darum, das jeweils Spezifische an der Shoah zu unterstreichen. Bewusst möchte ich an dieser Stelle den Begriff Shoah und nicht Holocaust verwenden. Während der Gebrauch des (griechischen) Wortes Holo-

---

<sup>446</sup> Vgl. ebd.

<sup>447</sup> Diner: Gegenläufige Gedächtnisse, a.a.O., S. 28.

<sup>448</sup> Vgl. ebd., S. 27f.

<sup>449</sup> Yehuda Bauer: Die dunkle Seite der Geschichte: a.a.O., S. 10.

<sup>450</sup> Vgl. ebd., S. 40, 42.

<sup>451</sup> Diner: Gegenläufige Gedächtnisse, a.a.O., S. 16.

<sup>452</sup> Ebd., S. 37.

caust<sup>453</sup>, und dies wird anhand der Argumentation von Sznajder, Levy und anderen nur allzu deutlich, immer mehr Raum für „Interpretationsspielräume“ und verschiedene Deutungen (zu)lässt, bringt der hebräische Begriff Shoah klar zum Ausdruck, dass wir über ein Ereignis sprechen, das an den Juden verübt und von Juden erfahren worden ist.<sup>454</sup> Das Ausschlaggebende für Diner an der Shoah war, dass die bloße Herkunft eine Rolle spielte, und es sich „um eine Verfolgung und Ermordung ganz jenseits von Konflikt, Gegnerschaft oder politischer Feindschaft“ gehandelt hat.<sup>455</sup> Bauer stimmt mit Sznajder und Levy insofern überein, als dass er auch der Ansicht ist, dass den „Opfern die entscheidende universale Bedeutung zukommt“.<sup>456</sup> Während Sznajder und Levy allerdings die Shoah als etwas einzigartiges benennen, lehnt Yehuda Bauer diese Art der Definition mit der Begründung ab, dass der Begriff der Einzigartigkeit das Ereignis selbst trivialisiere, da etwas einzigartiges (das sich somit auch nicht mehr wiederholen kann) eigentlich keine Relevanz für den Verlauf von zukünftiger Geschichte haben kann.<sup>457</sup> Daher plädiert Bauer dafür, die Shoah als „eine in der menschlichen Zivilisation noch nie dagewesene, präzedenzlose Katastrophe“ zu betrachten, die gleichzeitig ein Präzedenzfall ist.<sup>458</sup> Was macht die Shoah ihrerseits nun aber präzedenzlos? Hierfür führt Bauer eine Reihe von Punkten an, die an dieser Stelle kurz erläutert werden sollen. Als besonders relevant erscheint seine Einschätzung bezüglich des Antisemitismus und der Ideologie der Nazis. So meint Bauer, dass gerade die rassenantisemitische, vollkommen unpragmatische und irrationale Ideologie der Nazis<sup>459</sup> „das übergreifende Element der Nazi-Ideologie bildete“<sup>460</sup> und die Shoah zu etwas Präzedenzlosem macht<sup>461</sup>: „Kein bisher geschehener Völkermord basierte so vollständig auf Mythen und Halluzinationen, auf einer so abstrakten, nichtpragmatischen Ideologie, die dann mit äußerst rationalen, pragmatischen Mitteln in die Tat umgesetzt wurde.“<sup>462</sup>

---

<sup>453</sup> Vgl. zu Herkunft und Bedeutung des Wortes Holocaust u.a.: James E. Young: Beschreiben des Holocaust. Darstellung und Folgen der Interpretation, Frankfurt/M. 1997, S. 145.

<sup>454</sup> Vgl. zur Geschichte des Begriffs Shoah: ebd., S. 142f.

<sup>455</sup> Diner: Gegenläufige Gedächtnisse, a.a.O., S. 15.

<sup>456</sup> Bauer: Die dunkle Seite der Geschichte, a.a.O., S. 16.

<sup>457</sup> Vgl. ebd., S. 33.

<sup>458</sup> Ebd., S. 19.

<sup>459</sup> Vgl. ebd., S. 69.

<sup>460</sup> Ebd., S. 67.

<sup>461</sup> Vgl. ebd., S. 49, 65.

<sup>462</sup> Ebd. 72.

Und noch ein weiterer angeführter Punkt scheint von Bedeutung zu sein, nämlich die Totalität der Vernichtung: „Die Nazis suchten nach Juden, nach allen Juden.“<sup>463</sup>

Die Präzedenzlosigkeit der Shoah zeigt sich außerdem in ihrem globalen, transnationalen und universalen Charakter. Es ging den Nazis nicht darum, die Verfolgung und Vernichtung der Juden in einem geografischen Raum zu begrenzen, vielmehr wurden Juden allerorts diskriminiert, vertrieben und schließlich ermordet.<sup>464</sup> Daher vertritt Bauer die Ansicht, dass die Shoah eine radikale Form des Genozids sei und den Versuch darstellte, jedes einzelne jüdische Individuum zu vernichten.<sup>465</sup> Auch Diner spricht sowohl von der Präzedenzlosigkeit der Shoah als auch von einem transnationalen Verbrechen, welches insofern total war, als dass, wie auch Rupnow hervorgehoben hat, nicht einmal der Eigennutz der Täter diesem Einhalt gebieten konnte.<sup>466</sup> Als Beispiel führt Diner das Ghetto, als „Welt präzedenzlosen Schreckens“ an<sup>467</sup>: „Und es waren diese ihnen vorgegaukelten Handlungsalternativen und die davon ausgehenden monströsen Konfliktlagen, die im Getto das präzedenzlose Geschehen des Zivilisationsbruchs sichtbar werden ließen.“<sup>468</sup>

Sznaider und Levy bezeichnen im Gegensatz zu Diner und Bauer den Holocaust als paradigmatisches Ereignis und vertreten die Ansicht, dass die Erinnerung an den Holocaust eine fundierende Rolle in der globalen Menschenrechtspolitik spielt, da dieser die (moralische) Grundlage dafür geschaffen habe, dass globale Institutionen der Gerechtigkeit entstanden sind, die das nationale Recht bzw. den souveränen Staat in Frage stellen.<sup>469</sup> Bereits hier und vor allem im Vergleich mit der Argumentation Diners und Bauers wird deutlich, wie wenig klar Schnaider und Levy in ihrer Begrifflichkeit sind. Etwas bemüht erscheint daher auch ihre Analyse der Bedeutung der „Einzigartigkeit“. Während der Holocaust einzigartig sein muss, weil er im Gegensatz zu anderen Völkermorden einen eigenen Namen hat, ist es „die soziale Struktur, d.h. die diskursive Kraft dieser Erinnerung, die den Begriff in seiner Verwendung derart beschränkt. [...] Dies kennzeichnet ein heiliges Wort: Es ist nicht Teil der profanen

---

<sup>463</sup> Ebd., S. 73.

<sup>464</sup> Vgl. ebd., S. 72f.

<sup>465</sup> Vgl. ebd., S. 30.

<sup>466</sup> Vgl. Diner: Gegenläufige Gedächtnisse, a.a.O., S. 15f.

<sup>467</sup> Ebd., S. 26.

<sup>468</sup> Ebd., S. 26f.

<sup>469</sup> Vgl. Levy/Sznaider: Erinnerung im globalen Zeitalter, a.a.O., S. 12.

Rede, es ist von Ritualen umgeben. Der Holocaust ist, mit anderen Worten von Tabus umgeben“.<sup>470</sup> Zwar haben Sznajder und Levy recht mit ihrer Behauptung, dass Diskussionen über die Einzigartigkeit und Vergleichbarkeit des Holocausts oft auch im „Kräfteverhältnis von universalistischen und partikularistischen Identifikationsmustern und deren Erinnerungskorrelaten“ geführt werden, dennoch muss an dieser Stelle immer auch danach gefragt werden, unter welchen Vorzeichen solche Debatten stehen.<sup>471</sup>

Fraglich ist außerdem, ob Sznajder und Levy ihren eingeforderten dialektischen Ansatz tatsächlich einhalten. Während Yehuda Bauer, so wie auch Dan Diner, von einer Dialektik zwischen Universalismus und Partikularismus ausgeht und feststellt, dass der Holocaust gleichzeitig ein Präzedenzfall und universal ist, führen Sznajder und Levy einerseits verschiedene Wahrnehmungen des Holocaust als des „schlimmsten Verbrechens an der Menschheit und damit Höhepunkts des universalen Rassismus, bzw. als dem Höhepunkt der Geschichte des Antisemitismus“<sup>472</sup> an, verknüpfen aber schließlich dessen Einzigartigkeit nicht mit der realen, sondern mit der symbolischen Bedeutung seiner Opfer, indem sie behaupten, das Verbrechen habe letzten Endes den Versuch dargestellt, den Kosmopolitismus auszulöschen:

„Und das ist der gesellschaftliche Grund für die historische ‚Einzigartigkeit‘ des Holocaust [...]. Aus diesem Grunde konnte keine andere Katastrophe diese Rolle der Erinnerung in der Zweiten Moderne übernehmen. Dem Holocaust kommt eine moralische Bedeutung zu, die unabhängig von ihren historischen und territorialen Ursprüngen gilt. Der Holocaust als Erinnerungselement des 20. Jahrhunderts bestimmt so die Formen der Erinnerung für die Zukunft.“<sup>473</sup>

Deutlich wird in dieser Verschiebung von der historischen Dimension auf die Erinnerungsgeschichte wie der Holocaust endgültig zu einem bloßen Symbol wird, das letzten Endes von den konkreten Erfahrungen seiner Opfer abstrahiert. Dagegen ermöglicht im Sinne Bauers gerade die historische Verortung die gleichzeitige Wahrnehmung partikularer Perspektiven, ein Bewusstsein von der Spezifik und Präzedenzlosigkeit der Shoah als jüdischer Erfahrung und das Erkennen ihrer universellen Bedeutung:

„Indem wir lernen, was in der Vergangenheit geschah, lernen wir nicht nur etwas über die Täter, sondern auch über die sogenannten Zuschauer sowie über das Verhalten der Opfergruppen und ihrer Führungsschichten angesichts dieser Form äußerster Bedrohung. Dieses Wissen erhellt das

---

<sup>470</sup> Ebd., S. 67f.

<sup>471</sup> Ebd., S. 141.

<sup>472</sup> Ebd., S. 179.

<sup>473</sup> Ebd., S. 235.

dialektische Verhältnis zwischen dem Partikularismus und dem Universalismus des Grauens. Die Shoah widerfuhr einem bestimmten Volk aus bestimmten Gründen und zu einer bestimmten Zeit. Alle historischen Ereignisse sind in diesem Sinne konkret: Sie geschehen bestimmten Menschen aus bestimmten Gründen zu bestimmten Zeiten. Sie wiederholen sich nicht genau so, sondern auf ähnliche Weise und mit denselben Kennzeichen der Partikularität. Genau das aber macht ihre universale Bedeutung aus. Was in der Vergangenheit geschah, kann erneut geschehen.“<sup>474</sup>

### **4.3 Europäisierung der Erinnerung**

In seinem Essay „Gedächtnisraum Europa“ nimmt Natan Sznajder wesentliche Diskussionspunkte, die in der Auseinandersetzung mit dem Konzept des kosmopolitischen Europas aufgetaucht sind, insbesondere die Frage nach der konkreten Bedeutung des postulierten Sowohl-als-Auch und der Integration divergierender Perspektiven dezidiert wieder auf. Er schließt dabei an die gemeinsame Arbeit mit Daniel Levy an und bezieht sich ganz explizit auf die Frage nach der erinnerungspolitischen Konstituierung des kosmopolitischen Europas. Er beschreibt dieses mit dem Begriff des „Erinnerungsraum[es] Europa“. Seine geschichtspolitische Perspektivierung hat dabei zwei sich ergänzende Ebenen. Zum einen fragt er nach der *Bedeutung* der Erinnerung an die Shoah für den „europäischen Kosmopolitismus“.<sup>475</sup> Zum anderen geht er aber auch in historischer Perspektive den Erfahrungen nach, die diese Erinnerung prägen bzw. prägen sollten. Dabei denkt er wesentliche Punkte der früheren Überlegungen zur globalisierten Erinnerung weiter und revidiert dabei implizit und explizit einige Grundannahmen, die in der gemeinsamen Arbeit mit Levy noch im Zentrum standen. Insbesondere geht es ihm um eine historische Verortung und die Berücksichtigung einer spezifisch jüdischen Erfahrung im Konzept des europäischen Kosmopolitismus, die sich im Kern um die Erfahrung des Holocaust gruppiert.

Schließlich eignet sich Sznajders Essay auch darum so gut in diesem Kontext, weil er explizit an die „kosmopolitische Soziologie“<sup>476</sup> von Ulrich Beck anschließt, die im vorherigen Kapitel vorgestellt wurde. Sznajder setzt sich damit explizit von Habermas und seinen Versuchen der Vereindeutigung in der „Verrechtlichung internationaler

---

<sup>474</sup> Bauer: Die dunkle Seite der Geschichte, a.a.O., S. 94.

<sup>475</sup> Vgl. den Untertitel von Sznajder: Gedächtnisraum Europa, a.a.O.

<sup>476</sup> Ebd., S. 25.

Beziehungen“<sup>477</sup> ab, in der er eine normative Begrenzung der kosmopolitischen Perspektive erkennt. Beck habe hingegen „eine sozialwissenschaftliche Variante des Kosmopolitismus entwickelt, die sich mit normativer Theorie nicht zufrieden gibt. Die Spannung zwischen Entgrenzung und Begrenzung liegt immer vor. Ihm ist der sozialwissenschaftliche Versuch gelungen, das Allgemeine und das Besondere gemeinsam verstehen zu können.“<sup>478</sup> Bei Beck sieht Sznajder aber dennoch die Gefahr einer Relativierung:

„Aber während Nationalisten relative Phänomene zu absoluten gemacht haben, arbeiten moderne Kosmopoliten mit umgekehrten Vorzeichen – sie relativieren alles Absolute. Will man jedoch diese Prozesse historisieren (dies ist eines der Anliegen dieses Essays), dann muss man sich den Vorwurf gefallen lassen, dass nicht alles relativierbar ist und dass durch radikales Relativieren auch ein Stück Wahrheit verloren gehen kann. Ulrich Beck behauptet, dass der Kosmopolitismus keine Vernunftidee mehr ist und sich bereits auf den Weg in die Wirklichkeit begeben hat. Damit bleibt jedoch die alles entscheidende Frage offen: Um wessen Wirklichkeit geht es hier?“<sup>479</sup>

Damit stellt sich aus geschichtspolitischer Perspektive auch die Frage, um wessen Erinnerung es dabei geht. Bei der Beantwortung dieser Frage spielt das im vorigen Kapitel bereits angesprochene Verhältnis von Nationalsozialismus und Moderne eine zentrale Rolle. Sznajder nimmt eine von Beck und Grande abweichende Position ein, die sich zwar wie er von der postmodernen Kritik an der Moderne, der die eigentliche (und damit de-personalisierte) Urheberschaft an der Shoah zugeschrieben wird, abwenden. Allerdings verwirft Sznajder auch die von Beck und Grande vorgeschlagene Sichtweise, in der Shoah die radikalen Auswüchse der Ersten Moderne zu sehen:

„Die Nationalsozialisten sind nicht der Höhepunkt der Moderne, sondern deren Verneinung, in institutioneller und in moralischer Hinsicht. [...] Bei der Vernichtung der Juden handelte es sich um eine von Nazi-Deutschland ausgehende anti-moderne Aufhebung von Individualität und die vollständige Integration des Einzelnen in die Volksgemeinschaft. Hier wird dann von einem Epochenbruch gesprochen, der sich jenseits aller partikularen Erinnerungskulturen herausbildet, die jüdische Perspektive aber nicht ausklammert. Diese Perspektive erinnert, dass es Juden waren (und nicht die Menschheit), deren Recht auf Leben genommen wurde. Dieses Recht auf Leben, ein aus der Moderne entstandenes Basisprinzip, wurde im Holocaust regelrecht abgeschafft.“<sup>480</sup>

---

<sup>477</sup> Ebd., S. 26.

<sup>478</sup> Ebd.

<sup>479</sup> Ebd.

<sup>480</sup> Ebd., S. 32.

Der Antisemitismus als Ausdruck des Hasses auf die Moderne und die damit verbundene Erfahrung des Ausschlusses und des Scheiterns der gesellschaftlichen Integration (und damit eines wesentlichen Versprechens der Moderne) wird in kritisch-historischer Perspektive von Sznai der reflektiert. Damit perspektiviert er den Kosmopolitismus sowohl historisch (eng verbunden gerade mit jüdischen Erfahrungen der Moderne), als auch epistemologisch als Widerspruch zwischen Partikularismus und Universalismus, der sich nicht zu einer Seite hin auflösen lässt:

„Die jüdische Erfahrung stellt sich quer zu der Vision einer von Europa ausgehenden kosmopolitischen Welt – und das nicht zuletzt deshalb, weil diese Erfahrung in der kosmopolitischen Spannung zwischen Universalismus und Partikularismus angesiedelt ist. Die Nationalsozialisten versuchten, diese Erfahrung zu vernichten – und andere totalitäre Regime verneinten sie ebenso. Wir müssen also lernen, Kosmopolitismus nicht nur als Idee, sondern auch aus der konkreten Geschichte der konkreten Erfahrung und Erinnerung konkreter Menschen heraus zu verstehen.“<sup>481</sup>

Damit begegnet Sznai der Gefahr einer bloßen Pluralisierung von Partikularitäten im Anschluss an das Prinzip des „Sowohl-als-auch“, das sich in dem gemeinsamen Buch mit Daniel Levy zur Aporie verdichtet hatte. Er kann diese Aporie vermeiden, weil er ein „Sowohl-als-Auch‘ der Harmonie“ und ein „erkämpftes ‚Sowohl-als-Auch““ unterscheidet.<sup>482</sup> Dieses letztere „Sowohl-als-Auch‘ des ständigen Konflikts“ bezieht er ganz dezidiert auf die Unüberbrückbarkeit zwischen jüdischer und nicht-jüdischer Erfahrung, „die nicht einfach wegrationalisiert werden“ könne.<sup>483</sup> Durchaus im Anschluss an die Konzeption des Zivilisationsbruchs bei Diner kann Sznai damit die dialektische Verschränkung von partikularer Erfahrung und universaler Bedeutung des Holocaust nachzeichnen und damit auch das Modell des Kosmopolitismus historisch kontextualisieren.<sup>484</sup> Er illustriert dies an der Gegenüberstellung zweier

---

<sup>481</sup> Ebd., S. 28.

<sup>482</sup> Ebd., S. 41.

<sup>483</sup> Ebd.

<sup>484</sup> Allerdings geht Sznai weiterhin von einer Dominante des universalen Denkens aus, das „partikuläre Erfahrungen und Erinnerungen in eine universale Schablone einzupressen“ versuche. Partikularität werde „nur noch als Rückschritt und Reaktion verstanden.“ Er versucht diese – doch recht eindeutig wertende Konstellation – durch den Begriff der „gelebte[n] Praxis“ aufzulösen, für die die europäische jüdische Erfahrung stehe (ebd., S. 11), die sich den „Luxus des Universalismus nicht erlauben“ könne und sich daher „immer schon zwischen diesen Polen“ – dem Universalismus und dem Partikularismus – bewege (ebd., S. 8). Aus dem Blick gerät dabei, was Sznaiers Essay eigentlich an seinen Beispielen herausstellt, dass längst eine Umwertung stattgefunden hat, in der nun der Universalismus (beispielsweise personifiziert in der ‚westlichen‘ Aufklärung) kritisiert und dagegen ein positiv besetzter Partikularismus (verschiedener Identitätsgemeinschaften) gesetzt wird. Dies führt aber in

Manifestationen, die als Konsequenzen aus der Katastrophe nach dem Zweiten Weltkrieg gezogen wurden: der Erklärung der allgemeinen Menschenrechte von 1948, in der als universelle und für die gesamte Menschheit gültige Konsequenz der Schutz und die Bewahrung der Menschenrechte festgelegt wurde, und der israelischen Unabhängigkeitserklärung, in der die Wiederherstellung des jüdischen Staates im Lande Israel als Ort der sicheren Rettung aller von Antisemitismus und Vernichtung bedrohten Juden deklariert wird. Dieselbe Katastrophe hat hier verschiedene Konsequenzen zur Folge, doch – so Sznajder – dies „sind nicht die einzigen, die aus der Katastrophe gezogen werden können. Beides – Universalismus und Partikularismus – kann gleichzeitig existieren.“<sup>485</sup>

In der unauflösbaren Spannung zwischen Universalismus und Partikularismus liegt eine Möglichkeit begründet, die sich im einfachen Sowohl-als-Auch nur unvollständig fassen lässt. Während dieses vielmehr eine Position der Ambivalenz eröffnet, die in Gefahr geraten kann, durch die postulierte Pluralisierung in Relativierung abzugleiten, liegt ersterer das Bewusstsein und die Anerkennung der Anders- und Besonderheit zugrunde. Es ist dies ein Denken in Brüchen. Darum auch bekommt die erinnerungspolitische Dimension in diesem Konzept solch zentrale Bedeutung. Geschichte nämlich lässt sich nach Auschwitz weder zur vergangenheitsorientierten Fundierung, noch als zukünftiger Auftrag deuten. Die Multiperspektivität der europäischen Erinnerungspolitik gerät in eine Zwickmühle, wenn sie nicht auch die Unterschiedlichkeit und Unversöhnlichkeit der Perspektiven reflektiert. Daraus folgt, den Holocaust gleichzeitig als Menschheitsverbrechen zu beschreiben *und* ihn als Verbrechen gegen das jüdische Volk *anzuerkennen*. Denn, so Sznajder an anderer Stelle: die Ermordung der Juden war keine Menschenrechtsverletzung, sondern „ein an den Juden begangenes Verbrechen. Dieses historische Urteil wird in den heutigen Debatten um Menschenrechtsverletzungen und transnationale Holocausterinnerung oft aus den Augen verloren.“<sup>486</sup>

Damit verbunden ist nicht nur die Anerkennung der Tat, sondern auch der Täter. Außerdem wendet sich dieses erinnerungspolitische Paradigma gleichermaßen gegen

---

der gegenwärtigen Konstellation zu einem Kulturrelativismus, der aus der Pluralität von verschiedenen Partikularismen wiederum einen schlechten Universalismus konstruiert. Dies ist auch das Problem Europas. Dagegen wäre mit Sznajder gerade eine Erfahrung (und nicht ‚nur‘ eine Praxis) stark zu machen, die beide Antagonismen als unauflösbaren Widerspruch festhält. Dafür – und nicht für einen einseitigen Partikularismus – stünde aber die jüdische Erfahrung.

<sup>485</sup> Ebd., S. 13.

<sup>486</sup> Natan Sznajder: Der Holocaust im transnationalen Gedächtnis. In: Pädagogik 7-8/2009, S. 62.

die entkontextualisierende Universalisierung (bzw. relativierende Europäisierung) der Shoah wie auch gegen sinnstiftende Instrumentalisierung für die Gegenwart und Zukunft. Denn in der „Erinnerung können mehrere Geschichten – und damit auch Universalismus und Partikularismus, das Allgemeine und das Besondere – gleichzeitig existieren.“<sup>487</sup>

Edna Brocke hat die Spannung zwischen jüdischem und nicht-jüdischem Gedächtnis als eine der „konstitutiven Asymmetrie“ beschrieben.<sup>488</sup> Sie beschreibt die jüdische Existenz als eine „Existenzform, in der nationale, religiöse, folkloristische und andere Elemente konstitutiv sind“ und die „mit keiner anderen Existenzform einer anderen Gruppe vergleichbar“ seien. Auf diese Weise bildeten sich „viele und sehr unterschiedliche Schnittstellen zwischen Juden und Nichtjuden“, die jedoch nie zu einer vollständigen Deckung gebracht werden könnten.<sup>489</sup>

Dieses Spannungsverhältnis zeigt sich auch, wenn Sznai der die jüdische Erinnerung in die Diskussion über Europas Gedächtnis an den Holocaust in die Diskussion einführt, die bisher kaum wahrgenommen und als jüdisches Gedächtnis trotz der Ritualisierung des Gedenkens an den Holocaust „aus dem europäischen Diskurs verschwunden“<sup>490</sup> ist und betont, „dass die Theorie des Kosmopolitismus nicht ohne die Praxis dieser kosmopolitischen Menschen erzählt werden kann.“<sup>491</sup>

Sznai der illustriert dies an der heute fast vergessenen Arbeit der „Jewish Cultural Reconstruction“ unmittelbar nach dem Krieg.<sup>492</sup>

„Die Zeit direkt nach dem Krieg ist [...] der entscheidende historische Moment [...]. Dies war die Zeit, in der die Grundlagen des neuen Europas aus den Trümmern des Zweiten Weltkrieges entstanden – die Geburtsstunde des kosmopolitischen Europas beginnt mit der Kapitulation

---

<sup>487</sup> Sznai der: Gedächtnisraum Europa, a.a.O., S. 11.

<sup>488</sup> Edna Brocke: Im Tode sind alle gleich – Sind im Tode alle gleich? In: Hanno Loewy (Hg.): Holocaust: Grenzen des Verstehens. Eine Debatte über die Besetzung der Geschichte, Reinbek b. Hamburg 1992, S. 71.

<sup>489</sup> Ebd., S. 73.

<sup>490</sup> Sznai der: Gedächtnisraum Europa, a.a.O., S. 7.

<sup>491</sup> Ebd., S. 7f.

<sup>492</sup> Die Organisation „Jewish Cultural Reconstruction“ wurde im April 1947 gegründet und „sah sich aufgrund der Kompetenz ihrer Mitglieder im kulturellen und religiösen Bereich für erbenlose Objekte mit primär kulturellem Wert zuständig, die als solche bewahrt, zurückerstattet und verteilt werden sollten.“ (David Heredia: Zur Geschichte von Jewish Cultural Reconstruction Inc. In: Hannah Arendt und Gershom Scholem: Der Briefwechsel, Berlin: 2010, S. 543) Sie wurde ein Organ der „Jewish Restitution Successor Organization“, die 1947 in New York von jüdischen Organisationen aus den USA, Palästina und Großbritannien gegründet worden war (vgl. auch allgemein zum Hintergrund und der Geschichte der Organisation: ebd., S. 542ff.).

Deutschlands. [...] In just dieser Zeit, in der das kosmopolitische Europa neu gegründet wurde, hat eine Gruppe jüdischer Intellektueller die letzten Überbleibsel jüdischer Kultur aus Europa herausgeschafft.“<sup>493</sup>

Die Arbeit der „Jewish Cultural Reconstruction“ bestand darin, die von den Nazis erst geraubten und dann versteckten, von den Alliierten gesammelten und konzentrierten und nach dem Holocaust nun erbenlosen jüdischen Kulturgüter aus Deutschland und Europa an Orte jüdischen Lebens und jüdischer Kultur zu bringen. In dieser Konstellation zeigt sich ganz deutlich das Spannungsfeld eines Europas ohne Juden und der zwei jüdischen Metropolen, den universalistisch ausgerichteten Vereinigten Staaten von Amerika und der partikularistischen Antwort auf die Vernichtung, dem jüdischen Staat Israel. Berührt sind damit „Fragen nach der authentischen jüdischen Repräsentation nach dem Krieg“<sup>494</sup>, die Sznai der auch im Spannungsverhältnis zweier aus Deutschland emigrierter jüdischer Denker, Gershom Scholem und Hannah Arendt, nachzeichnet. Arendt stand, wie bereits zu Beginn dieser Arbeit gezeigt, für eine jüdische Position, die „zwischen der partikularen Zugehörigkeit zur politischen Gemeinschaft und der Universalität der Menschenrechte liegt. Für sie begründet sich das jüdische Schicksal in der Spannung, die entsteht, wenn man zwischen diesen beiden Polen leben muss.“<sup>495</sup> Der nach Jerusalem ausgewanderte Religionsphilosoph Scholem hingegen, ebenfalls ein Kritiker der von Arendt abgelehnten Assimilation, zog „die zionistische Konsequenz. Das Verhältnis Scholem/Arendt stellt ein gelebtes Zeichen für zwei jüdische Intellektuelle aus Deutschland dar, die beide der Assimilation kritisch gegenüberstehen, die beide versuchten, einen bestimmten Weg des jüdischen Nationalismus zu finden, und die sich beide natürlich auch über den besseren jüdischen Weg nach dem Holocaust streiten.“<sup>496</sup> Es entstand daraus, so Sznai der, eine neue Form jüdischer Souveränität, die sich im Spannungsfeld zwischen nationalstaatlicher und transnationaler Perspektive entfaltetete:

„Arendt und Scholem reisten nicht als ehemalige deutsche Juden nach Deutschland, sondern als Juden, die gegenüber den Deutschen als Vertreter eines Kollektivs auftraten. Hier war auch ein

---

<sup>493</sup> Sznai der: Gedächtnisraum Europa, a.a.O., S. 14f.

<sup>494</sup> Ebd., S. 46.

<sup>495</sup> Ebd., S. 52.

<sup>496</sup> Ebd., S. 57.

völkerrechtlicher Durchbruch im Spiel, der die kollektiven Ansprüche der Juden anerkannte – die Katastrophe hatte aus dem jüdischen Volk eine Rechtseinheit gemacht.“<sup>497</sup>

In und aus der Katastrophe entstanden jüdische Akteure, die in einem transnationalen Sinne handelten, die sich herauslösten aus einem nationalstaatlichen Prinzip, das Recht und Souveränität ausschließlich einem staatlich verfassten Kollektiv garantierte. Die Alliierten waren dadurch herausgefordert, das ‚jüdische Volk‘ als eigenständiges Rechtssubjekt mit eigenen Forderungen anzuerkennen.<sup>498</sup>

Was Sznajder als einen alternativen Gründungsakt – nicht nur des Judentums, sondern auch Europas – nach der Katastrophe des Holocaust beschreibt, ist ein konkreter und singulärer historischer Moment, in dem aus einer konkreten Praxis heraus ein Ins-Verhältnis-Zueinander-Setzen als (nicht realisierte) Möglichkeit entstand. „Nicht Linearität steht dabei im Vordergrund, vielmehr schöpft unsere Verknüpfung von Geschichte und Geschichten aus Fragmenten eines ‚Alten-Neuen‘ Europas“.<sup>499</sup> In der Geschichte der „Jewish Cultural Reconstruction“ manifestiert sich der Wunsch Arendts, „als Jude gleichberechtigt mit den Deutschen reden zu können“ genauso wie die Prämisse Scholems, gerade als Jude mit den Deutschen zu sprechen, mit all den in diesem Verhältnis unüberbrückbaren und konstitutiven Gräben und Grenzen.<sup>500</sup> Die weitere Entwicklung aber sah, wie auch Sznajder im Anschluss an Scholem bemerkt, anders aus. Die ermordeten Juden wurden retrospektiv von Deutschland und Europa eingemeindet, ohne die Stimmen der Lebenden zur Kenntnis zu nehmen. Die historische Nichtverwirklichung gehört damit genauso zu dieser Geschichte eines von Gräben und Brüchen zerfurchten „Alten-Neuen“ Europas, das heute Theorie und Praxis in einer Weise betreibt, als ob es die Juden nie gegeben hätte.“<sup>501</sup>

Im Kontext eines auf kosmopolitischer Erinnerung begründeten Europas, darauf weist Sznajder explizit hin, muss daher notwendig der historische Bezugsrahmen der Shoah mitgedacht werden, die (negative) Verbindung von Holocaust und Kosmopolitismus: „Der Holocaust ist das Ereignis, welches diesen Wert der kosmopolitischen Erinnerung

---

<sup>497</sup> Ebd., S. 58.

<sup>498</sup> Vgl. Heredia: Zur Geschichte, a.a.O., S. 541.

<sup>499</sup> Sznajder: Gedächtnisraum Europa, a.a.O., S. 8.

<sup>500</sup> Ebd., S. 60.

<sup>501</sup> Ebd., S. 8.

am besten ausdrückt, da das Ereignis selbst ein transnationales Verbrechen und daher ein Angriff auf den Kosmopolitismus war.“<sup>502</sup>

Dies schließt die europäische Dimension mit ein, Mittäterschaft und Kollaboration ebenso wie die europäische Perspektive auf Widerstand oder Verweigerung. Beides aber muss in der jeweiligen Spezifik und gebunden an konkrete Erfahrungen zum Teil dieser Erinnerung werden. Sonst haben wir es im Sinne von Sznajder mit einem „geschichtslosen Kosmopolitismus“ zu tun.<sup>503</sup> Das kosmopolitische Europa ist weder reiner Gegensatz zum nationalen (und nationalsozialistischen) Europa<sup>504</sup>, noch war die nationalsozialistische „Vergangenheit eine Schule für Sensibilität – was oft damit ausgedrückt wird, dass man die richtigen Lehren aus der Vergangenheit gezogen hat“.<sup>505</sup> Nur durch die ganz praktische (kosmopolitische) Integration der partikularen Perspektiven, durch die praktische – kritische – Auseinandersetzung mit der Geschichte, kann somit verhindert werden, dass die Erinnerung an den Holocaust zum Mahnmal erstarrt. Die historische Perspektivierung der Geschichte von einem kosmopolitischen Standpunkt aus, ermöglicht dabei durchaus jene Kontinuitäten und Brüche nachzuzeichnen, die von der geschichtslosen Geschichtspolitik des kosmopolitischen Europas verstellt werden. So war es nicht zuletzt der Vorwurf des Kosmopolitismus, mit dem in der Sowjetunion und anderen realsozialistischen Staaten der alte Antisemitismus verkleidet wurde. Säuberungen gegen ‚Westagenten‘ verdeutlichten eine Kontinuität des Ressentiments, die die europäische Geschichte prägt. Eben weil der Antisemitismus immer schon die Antwort auf den (realen oder eingebildeten) Kosmopolitismus war, ist ein kosmopolitisches Europa ohne Juden bzw. ohne das Anerkennen, Verstehen und Integrieren der ‚jüdischen Erfahrung‘ nicht vorstellbar. Dieser Mangel zeigt sich nicht zuletzt in der erinnerungspolitischen Fundierung dieses Europas, das gerade dort von den Spezifika abstrahiert, wo sie zum Verstehen der Verschiedenheit in der Gleichheit, zur Vermittlung von partikularer Erfahrung und universaler Perspektive, notwendig sind. In diesem Sinne bleibt abzuwarten, inwieweit das kosmopolitische Europa in Geschichtslosigkeit erstarrt oder seine auf konkreten Erfahrungen, Traditionen, Brüchen und Geschichten basierende Dynamik tatsächlich einen aktiv gelebten europäischen Kosmopolitismus hervorzubringen im Stande ist.

---

<sup>502</sup> Ebd., S. 68.

<sup>503</sup> Ebd., S. 83.

<sup>504</sup> Vgl. ebd., S. 77.

<sup>505</sup> Vgl. S. 83.

Sznaiders Weiterentwicklung einer um das Bewusstsein divergierender Erinnerungen erweiterten kosmopolitischen Erinnerung in Europa weist deutlich und überzeugend in die Richtung eines solchen aktiv gelebten europäischen Kosmopolitismus. Der reale politische Umgang mit der Erinnerung an den Holocaust und vor allem der Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus der Gegenwart spricht jedoch eine andere Sprache. Beispielhaft dafür ist die unentschiedene Haltung Europas gegenüber dem fortdauernden Nahostkonflikt und der iranischen Bedrohung Israels. Als problematisch erweist sich dabei gerade jenes Konzept, das Sznaiider im Anschluss an Beck und seine gemeinsamen Überlegungen mit Daniel Levy so dezidiert zu verteidigen versucht, nämlich das Konzept des Kosmopolitismus selbst. Dieses Konzept erscheint aufgrund der darin inhärenten Anerkennung des jeweils Anderen ein attraktives Modell durch die Konflikte und Widersprüche hindurch eine alternative Form von Allgemeinheit herzustellen. Eng damit verbunden ist die von Ulrich Beck proklamierte Zweite Moderne, die versucht, durch eine sich permanent selbst überprüfende moderne Gesellschaft die destruktiven Tendenzen der (sog. Ersten) Moderne stillzustellen. Es scheint aber, dass durch diese Abspaltung der negativen Tendenzen der Ersten Moderne von den positiven Werten der Zweiten die innere Dialektik moderner Gesellschaften verschleiert wird, um sie zu einer Seite – der Harmonie, der Kommunikation, dem Anerkennen – hin aufzulösen. Stillschweigend geraten aber nun all jene ins Visier der Kritik, die gegen die Vielfalt, Pluralität und Polyphonie der Identitäten, an ihren partikularen Anspruch auf einem selbstbestimmten Überleben festhalten. Vom Standpunkt des europäischen Kosmopolitismus müssen daher die auf nationale Selbstbestimmung zielende Politik Israels, das dortige Festhalten am jüdischen Charakter des Staates und die Betonung der Fähigkeit zur Selbstverteidigung als antiquierter Rest einer Ersten Moderne erscheinen, die man längst überwunden glaubt. Im Kontext jüdischer Erfahrung und Erinnerung liegt darin aber eine Konsequenz aus der Geschichte. Auch diejenigen, die sich der „Perspektive eines Kompromisses“<sup>506</sup> und dem durch die „Anerkennung der Geschichte des jeweils Anderen“ prophezeiten „Akt der Versöhnung“ und dem damit generierten „zentralen Erinnerungserlebnis“<sup>507</sup> verschließen und weiterhin die „Unterscheidung zwischen der Tätererinnerung und der Opfererinnerung“ betonen, und so den nach Sznaiider gerade für die Erste Moderne

---

<sup>506</sup> Ebd., S. 66.

<sup>507</sup> Ebd., S. 67.

konstitutiven „Aspekt des gegenseitigen Unverständnisses“<sup>508</sup> und der Differenz reproduzieren, dürften aus der kosmopolitischen europäischen Gemeinschaft ausgeschlossen bleiben.

Das aus der europäischen Aneignung des Holocaust begründete neue Wertesystem bleibt also ambivalent. Sznajder ist dies durchaus bewusst. Er kritisiert einen „institutionalisierten Kosmopolitismus“, dessen Ziel es ist, „ein aufgeklärtes Europa ohne partikuläre Interessen zu schaffen.“<sup>509</sup> An anderer Stelle betont er auch die Gefahr einer apologetischen Deutung, in der die Europäisierung des Holocaust die Möglichkeit bietet, von den konkreten Opfern abzusehen und diese durch einen „abstrakten Begriff des Menschen“ zu ersetzen, „ohne ethnische oder nationale Zugehörigkeit“.<sup>510</sup> Hier dient die Erinnerung an einen universalisierten Holocaust als formierendes Moment, beispielsweise für einen entkontextualisierten Menschenrechtsdiskurs, der entsteht, wenn sich „neue Gedächtniskulturen an universalen Symbolen wie der ‚Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte‘ und dem Begriff des ‚Verbrechens gegen die Menschheit‘“ orientieren. Transnationale und europäische Holocausterinnerung sucht und findet im Menschenrechtsdiskurs ihren Fluchtpunkt, doch damit gehen, wie Sznajder bemerkt, „begriffliche Trennschärfen von Auschwitz als das singuläre Verbrechen an den Juden verloren.“ Damit aber wird die „Erinnerung an den Holocaust [...] zu einem Mahnmal an die allgegenwärtige Modernisierung der Barbarei.“<sup>511</sup>

In ähnlicher Weise dient das Ideal von „neue[n] postnationale[n] Gemeinschaften“ dazu, den Holocaust implizit zu einem europäischen Gründungsmythos zu machen<sup>512</sup>, in dem die Ermordung der Juden als Platzhalter für das schlechte Gewissen der europäischen Nationalstaaten erhalten muss. Dem Mord wird Sinn gegeben, aber anders als dies Améry mit seinem Verweis auf das individuelle Leiden in seiner Kritik an Adorno meinte. Heute soll der Holocaust zum Anstoß einer neuen „post-nationalen“ Welt werden, die sich aber in der Tagespolitik vor allem gegenüber dem jüdischen Nationalstaat Israel zu profilieren versucht.

---

<sup>508</sup> Ebd., S. 66.

<sup>509</sup> Ebd., S. 78.

<sup>510</sup> Sznajder: Der Holocaust im transnationalen Gedächtnis, a.a.O., S. 64.

<sup>511</sup> Ebd., S. 62.

<sup>512</sup> Sznajder: Gedächtnisraum Europa, a.a.O., S. 67.

Schließlich ist in Europa als paradoxer Effekt der Europäisierung der Erinnerung eine „Re-nationalisierung“ des Gedächtnisses erkennbar, z.B. in der Wiederentdeckung deutscher Opfer von Flucht, Vertreibungen und Bombenkrieg:

„Dieses Paradox – der Universalisierung als Voraussetzung für eine Re-nationalisierung – entwickelt sich auch auf dem Hintergrund von tradierten Feindbildern und dem Nährboden eines Menschenrechtsdiskurses, der die internationale Politik des letzten Jahrzehnts mitbestimmt. Das sinnstiftende Potential, das durch die Entkontextualisierung des Holocausts freigesetzt wird, ermöglicht es, unterschiedliche Menschenrechtsverletzungen mit dem Holocaust gleichzusetzen. Wenn man früher wegen Auschwitz pro-Israel sein konnte, kann man heute wegen Auschwitz gegen Israel sein, wobei die höchste Trumpfkarte der direkte Vergleich von Israelis und Nazis ist. Hier dann auch die ständige Verknüpfung von Israel als Menschenrechtsverletzer, da ja Menschenrechtsverletzungen nun Teil der Holocaustikonographie geworden sind. [...] Hier wird der durch eine universalgeschichtliche Deutung des Holocausts zustande [sic!] gekommene Menschenrechtsdiskurs weniger zum Anlass von konstruktiven politischen Lösungsvorschlägen, sondern eher ein Auslöser von tiefliegenden Ressentiments gegen die ursprünglichen Opfer des Holocausts. Im Namen der Demokratie und der Menschenrechte kann man sich nun verpflichtet fühlen, Antizionist und Antisemit zu sein.“<sup>513</sup>

An diesem Punkt setzt Sznaiders Forderung nach „Erinnerungsformen einer kosmopolitischen Selbstkritik Europas“ ein.<sup>514</sup> Der Holocaust als grenzüberschreitendes, europäisches Ereignis scheint sich für eine solche selbstkritische Perspektive geradezu anzubieten, denn kaum eine europäische Nation ist nicht mit dessen Geschichte verbunden. Als integraler Bestandteil europäischer Politik gewinnt die kosmopolitische Erinnerung „Macht für die Zukunft“.<sup>515</sup> Allerdings bleibt die Frage, ob sich daraus überhaupt eine positive Gemeinschaftsform, und sei es eine kosmopolitische, generieren lassen kann. Die Erinnerung an den Holocaust kann und sollte, wie bereits Adorno hervorhob, nicht sinngebend sein, auch nicht für eine Renaissance der Moderne, genauso wenig aber für die Fundierung eines Ressentiments gegen sie oder als Reaktualisierung antisemitischer Einstellungen. Erinnerung an den Mord an den europäischen Juden kann nur negativ in dem Sinne sein, alles so einzurichten, dass sich Auschwitz nicht wiederhole. Der Zweifel und die Kritik sind dafür konstitutiv. Ob dies einem kosmopolitischen Blick entspricht, bleibt fraglich.

---

<sup>513</sup> Sznaider: Der Holocaust im transnationalen Gedächtnis, a.a.O., S. 64.

<sup>514</sup> Sznaider: Gedächtnisraum Europa, a.a.O., S. 100.

<sup>515</sup> Sznaider: Der Holocaust im transnationalen Gedächtnis, a.a.O., S. 639.

Sznaider definiert „[k]osmopolitische Politik“ als eine „des Risikos. Sie ist nicht harmonisch, beruht nicht auf machtfreier Kommunikation, sondern oft auf unüberbrückbaren Gegensätzen, die auf verschiedenen historischen Erfahrungen und Erinnerungen beruhen. Die jüdische Erinnerung und Erfahrung muss sich als partikuläre Erfahrung quer zu einem rationalen und universalen Erfahrungsbild stellen.“<sup>516</sup> Damit aber würde die europäische Erinnerungspolitik durchkreuzt. Es kann sie nur als eine der gegenläufigen Gedächtnisse im Sinne Diners geben. Darauf aber kann sich keine europäische Identität gründen, weder positiv noch negativ. Die gegenwärtige Tendenz ist eine andere. Sie weist in Richtung einer „Globalisierung des Opferdaseins“.<sup>517</sup> Das ist die Konsequenz und das daraus folgende Identitätsmodell, das man aus dem Holocaust zu schlussfolgern meint. Doch der Massenmord an den Juden kann nur als fortdauernde Irritation und Herausforderung in die Erinnerungskultur Europas integriert werden. Die Erinnerung bleibt dann schmerzhaft und unerlöst genauso wie der Widerstreit zwischen Universalismus und Partikularismus, zwischen der jüdischen Erfahrung der Shoah und der allgemeinmenschlichen Relevanz des Holocaust.

Im Zentrum von Sznaiders Ansatz einer kosmopolitischen Erinnerung und im Gegensatz zu seinem früheren gemeinsam mit Daniel Levy formulierten Ansatz der „Erinnerung im globalen Zeitalter“ steht daher gar nicht der Holocaust. Dieser ist in Sznaiders Geschichtsdeutung lediglich eine destruktive Kraft, die in diesem entscheidenden Moment der geschichtlichen Entwicklung das selbstbestimmte Handeln jüdischer Akteure in Europa ermöglichte oder unterband. Sznaider erzählt stattdessen die Geschichte der realisierten oder gescheiterten Möglichkeiten jüdischen Handelns und bezweckt damit die Konkretisierung und Einschreibung einer jüdischen Stimme in das europäische Gedächtnis. Eine kosmopolitische Erinnerung an den Holocaust kann es daher als institutionalisierte Erinnerungskultur wahrscheinlich gar nicht geben. Vielleicht ist im Anschluss an Sznaider lediglich die Artikulation eines gegenläufigen jüdischen Gedächtnisses denkbar, das sich wie eine verstummte Möglichkeit durch die europäische Geschichte zieht.

---

<sup>516</sup> Sznaider: Gedächtnisraum Europa, S. 122f.

<sup>517</sup> Sznaider: Der Holocaust im transnationalen Gedächtnis, a.a.O., S. 64.

## 5. Schluss

Die im 21. Jahrhundert in Bezug auf die Erinnerung an den Holocaust scheinbar so virulente Frage nach der Zukunft stellt sich auch mir am Ende meiner Arbeit. Nach eingehender Beschäftigung mit den diskutierten soziologischen, philosophischen und historiographischen Ansätzen möchte ich daher abschließend überlegen, was die Gegenwart und Zukunft in Anbetracht eines sich zunehmend auf den Holocaust berufenden europäischen Gedächtnisses bringen wird:

„Gerade mit der ubiquitären Verfügbarkeit und Omnipräsenz des Themas im internationalen Maßstab scheint der Diskurs zu verflachen und entleert zu werden, wird das Thema unangemessen leicht handhabbar, austauschbar und ein Mittel zum Zweck.“<sup>518</sup>

Ich teile diese Einschätzung von Dirk Rupnow und nehme in Anbetracht der von mir in den vorangegangenen Kapiteln beschriebenen Tendenzen ebenfalls an, dass die Erinnerung an den Holocaust in Zukunft zunehmend „gegen Trivialisierung, Analogisierung und eine vereinfachende Instrumentalisierung in nationalen und supranationalen Gedenkritualen in Schutz zu nehmen sein“ wird.<sup>519</sup>

Während Arendt, Adorno und Améry in den ersten Jahrzehnten der Nachkriegszeit die unheimliche und fanatische Geschäftigkeit der deutschen Bevölkerung beobachten konnten, die darauf erpicht war, den wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Wiederaufbau des Landes voranzutreiben und sich gleichzeitig weigerte, die Wirklichkeit der Verbrechen wahrzunehmen, wirkt es zu Beginn des 21. Jahrhunderts so, als würde diese Form von Geschäftigkeit weiter bestehen, nur dass im Gegensatz zu den 50er und 60er Jahren heute besonders häufig, eigentlich andauernd über den Holocaust gesprochen wird. Eifrig beruft man Konferenzen ein, gründet neue Institutionen, etabliert europaweite Gedenktage und bezieht in soziologischen Konzeptionen für die Ausrichtung eines neuen, kosmopolitischen Europas den Holocaust als tragendes, über die Grenzen verbindendes geschichtliches Ereignis mit ein. Der Wunsch, sich „von der Last der Vergangenheit“ durch „Historisierung und Normalisierung“ zu befreien<sup>520</sup>, scheint sich mittlerweile verwirklicht zu haben, die Dichotomie zwischen deutschen (und österreichischen) Tätern und jüdischen Opfern

---

<sup>518</sup> Rupnow: Transformationen des Holocaust, a.a.O., S.74.

<sup>519</sup> Ebd.

<sup>520</sup> Ebd., S.78.

scheint aufgebrochen. Während der Holocaust, und hier wird zumeist der Mord an den europäischen Juden betont, zum negativen Gründungsmythos eines vereinigten Europas geworden ist und die Erinnerung an diesen gleichzeitig internationalisiert wird, geraten „die spezifischen historischen Umstände des Ereignisses“<sup>521</sup> in den Hintergrund oder werden gar zugunsten bestimmter geschichtspolitischer Zwecke uminterpretiert. Was Natan Sznaider in seinem Essay in Bezug auf die konkrete jüdische Erfahrung herausgearbeitet hat, wird auch von Eckel und Moisel bestätigt: „Die Juden erscheinen in keiner ihrer historischen Rollen [...] sondern als Sinnbild der Opfer moderner Gewalt.“<sup>522</sup>

Ich hoffe, in meiner Arbeit aufgezeigt zu haben, dass man in gewissem Sinne tatsächlich von einem Erinnerungsboom und einem neuen Holocaust-Bewusstsein sprechen kann, das als konstitutiv für Europa und eine „geteilte Erinnerung“ (Claus Leggewie) gefordert wird. Gleichzeitig werden aber die konkreten Erfahrungen der Opfer und die spezifischen Charakteristika der Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden diesem Zweck der Einheitsstiftung nachgeordnet, ohne sich tatsächlich mit den partikularen Erfahrungen auseinanderzusetzen. Das negative Ereignis, die Wunde des Zivilisationsbruchs, wird zu einem Gründungsmythos, der eine positive Gegenwart und Zukunft schaffen soll. Dies geschieht um den Preis der oben beschriebenen Trivialisierung und Analogisierung. Ein solches Unvermögen in historischen Unterscheidungen zu denken (Dan Diner) und von dem jeweils Konkreten auszugehen, führt jedoch letzten Endes zu einem Verlust historischen Urteilvermögens und ermöglicht keine Versöhnung von Allgemeinem und Besonderem im Sinne Adornos. Durchaus im möglichen Rückbezug auf die Erfahrungen und die daraus entstandenen Einsprüche von jüdischen Intellektuellen wie Adorno, Hannah Arendt und Jean Améry stellt Dirk Rupnow daher fest:

„Als erstaunlich muss schließlich weiterhin gelten, dass es ‚nach Auschwitz‘ nicht zu einer ständigen Verunsicherung gekommen ist, sondern das Leben weiterging und weitergeht, als wäre das dafür notwendige Grundvertrauen nicht bereits vollständig erschüttert worden. Möglich ist dies nur, weil die öffentliche Auseinandersetzung [...] weitgehend von Vereinfachungen, Rationalisierungen und Neutralisierungen geprägt ist. In vielen Konstellationen hat sich der

---

<sup>521</sup> Eckel/Moisel: Einleitung, a.a.O., S.25.

<sup>522</sup> Ebd.

Diskurs über den Holocaust längst von den historischen Ereignissen abgelöst und ist zu einem Code für das Böse metaphorisiert und abstrahiert worden.“<sup>523</sup>

Dies betrifft auch das Feld der politisch-historischen Erziehung und Aufklärung, in welchem einst Adorno seine wichtigsten geschichtspolitischen Einsprüche formuliert hatte. Da dies den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, habe ich die Konsequenzen einer solchen Geschichtspolitik für eine „Erziehung nach Auschwitz“ nicht thematisieren können, obwohl ein solcher Ansatz für zukünftige Untersuchungen durchaus von Interesse und Relevanz wäre und eine Analyse pädagogischer Konzepte und Materialien in weitere Überlegungen zum europäischen Umgang mit der Erinnerung an die Shoah stärker miteinbezogen werden sollte. Eine solche wissenschaftlich-analytische Auseinandersetzung mit pädagogischen Ansätzen würde die bisherigen Untersuchungen zu den politisch-institutionellen Rahmenbedingungen des europäischen Gedächtnisses und den öffentlich geführten geschichtspolitischen Diskursen in Europa sowie die von mir vorgelegte Analyse von theoretischen Konzeptionen und Entwürfen sinnvoll ergänzen. Gerade in der pädagogischen Auseinandersetzung mit dem Holocaust zeigt sich besonders deutlich, dass bestimmte theoretische Überlegungen von Denkern wie Theoder W. Adorno oder Hannah Arendt als Rechtfertigung einer Beschäftigung mit dem Thema im Schulunterricht und in der politischen Bildung herangezogen werden, gleichzeitig aber die partikulare Erfahrungsdimension der Shoah im Zuge harmonisierender und unreflektiert pluralisierender Aktualisierungen und Analogisierungen aufgelöst wird. Obwohl man zunehmend konkrete Einzelschicksale in den Blick nimmt, wird gerade im pädagogischen Raum der Holocaust in erster Linie als moralischer Auftrag verstanden, antisemitische und rassistische Denkstrukturen aufzubrechen und gleichzeitig weitere Genozide und Menschenrechtsverletzungen zu verhindern. Die Erinnerung an das Schicksal *der Juden* wird so zum Appell für mehr Zivilcourage. Auch wenn solche Versuche oft gut gemeint sind, werden sie dem historischen Geschehen kaum gerecht und die hervorgerufenen „Erinnerungsbilder“ stehen zumeist nicht „in einem angemessenen Verhältnis zu den historischen Tatbeständen, die in ihnen vergegenwärtigt werden sollen.“<sup>524</sup>

„So groß das Bedürfnis nach Moral und Pädagogik auch sein mag, eine Lehre lässt sich aus ‚Auschwitz‘ wohl kaum ableiten, sieht man einmal von banalen Einsichten ab, die als

---

<sup>523</sup> Rupnow: Transformationen des Holocaust, a.a.O., S.75

<sup>524</sup> Eckel/Moisel: Einleitung, a.a.O., S. 25.

Simplifizierung des hochkomplexen Geschehens gelten müssen und im übrigen keiner Verbrechen bedurft hätten. Es wird in Zukunft darauf ankommen, Schlüsse aus dem Geschehenen zu ziehen, ohne die Ereignisse zu relativieren oder in reine Beliebigkeit zu verfallen.“<sup>525</sup>

Sowohl für eine Pädagogik nach Auschwitz als auch eine auf gemeinsamen Werten bestehende europäische Gemeinschaft stellt sich mir daher die Frage, weshalb für bestimmte Zwecke und Ziele zunehmend der Holocaust als Begründungszusammenhang erhalten muss. Denn die „alles in allem schlichte Moral, die vielfach verbreitet wird“ bräuchte ja wie Eckel und Moisl schreiben, nicht notwendig [...] des Verweises auf den Holocaust [...], um richtig zu sein.“<sup>526</sup>

Dass trotzdem kaum ein aktuelles Thema ohne Bezugnahme auf den Holocaust verhandelt wird, liegt daher wohl eher an dem mehr oder weniger offen artikulierten Bedürfnis, dieses Ereignis von seiner verstörenden Wirkung und seinen partikularen Erfahrungen zu befreien und in ein zukunftsorientiertes Geschichtsverständnis einzubinden. Dahingegen ist in Folge der von mir festgestellten und diskutierten Widersprüche und Ambivalenzen im Umgang mit dem Massenmord an den europäischen Juden mit Volkhart Knigge eher festzuhalten, „dass europäische Erinnerung als solche ebenso unmöglich ist wie jede andere Form kollektiver Erinnerung; allenfalls könnte sie in Gestalt einer Setzung, eines normativen Programms vorgestellt werden.“<sup>527</sup> Eine solche normative Geschichtsbetrachtung aber verengt den Blick auf die Vergangenheit, verhindert Neugier und die Suche nach Spuren der von den normierten Geschichtsbildern abweichenden Erfahrungen und Erinnerungen. Auch wenn der Bezug auf den Holocaust heute überall präsent zu sein scheint, betrifft diese Begrenzung auch die von Natan Sznaider beschriebenen, aus dem kosmopolitischen Gedächtnis Europas weitgehend ausgesparten, jüdischen Perspektiven auf die europäische Geschichte.

Wie Knigge betont, müsste hingegen der Bezug auf den Holocaust „umfassend und konkret“ sein. Dies schließt Empathie mit den Opfern genauso ein wie „geschichtswissenschaftlich fundiertes Begreifenwollen“.<sup>528</sup> Solche Überlegungen stehen durchaus im Einklang mit Yehuda Bauers Betonung, den Kontext des Holocaust, seine weitreichenden historiographischen wie politischen Bezüge und Aktualisierungen, nicht

---

<sup>525</sup> Rupnow: Transformationen des Holocaust, a.a.O., S.86

<sup>526</sup> Eckel/Moisl: Einleitung, a.a.O., S. 25.

<sup>527</sup> Volkhart Knigge: Europäische Erinnerungskultur. Identitätspolitik oder kritisch-kommunikative historische Selbstvergewisserung. In: Kulturpolitische Gesellschaft (Hrsg.): kultur.macht.europa. Dokumentation des vierten Kulturpolitischen Bundeskongresses, Bonn 2008, S. 156.

<sup>528</sup> Ebd., S. 159.

losgelöst von der historischen Spezifik zu behandeln. Dies impliziert aber auch, die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit nicht als abgeschlossen und somit endgültig einpassbar in politische Rituale, Institutionen und Lehrpläne zu verstehen. Vielmehr beinhaltet die Auseinandersetzung mit der Shoah eine „absichtliche Selbstbeunruhigung“. Als reflexive und damit „selbstkritische historische Erinnerung“ kann die „negative historische Erinnerung“ Knigge zufolge keine normativen „Einstellungen oder die Übernahme unhinterfragter Identität“ begründen. Ihre Wirkung kann sich allenfalls individuell manifestieren in der „Ausbildung und Stärkung von Mündigkeit und Selbst-Bewusstsein“.<sup>529</sup> Dieser Verweis auf den oder die Einzelne deutet zurück auf Adornos Bemühung, die negative Erinnerung an die Katastrophe zum Ausgangspunkt einer Stärkung des in einer zunehmend verwalteten Welt geschwächten Individuums zu machen. Doch stattdessen scheint es, als werde die Erinnerung an die Shoah heute zunehmend selbst normiert und verwaltet. Darin aber gehen die historischen Unterscheidungen wie gezeigt zunehmend verloren, an denen Jean Améry verzweifelt festzuhalten versuchte. Dies betrifft vor allem die differenzierte Auseinandersetzung mit den Tätern und Opfern, sowie den gesellschaftlichen und individuellen Voraussetzungen für die Verbrechen.<sup>530</sup> In Vergessenheit geraten aber auch die Einsprüche von Überlebenden wie Améry selbst, der auf der Besonderheit seiner Erinnerungen und Erfahrungen als Opfer der Nationalsozialisten beharrt – als Jude und als Mensch.

---

<sup>529</sup> Ebd.

<sup>530</sup> Ebd., S. 158.

## 6. Literatur

Adorno, Theodor W.: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit (1959). In: ders.: *Erziehung zur Mündigkeit*, Frankfurt/M. 1971, S. 10-28.

Adorno, Theodor W.: Erziehung nach Auschwitz. In: ders.: *Erziehung zur Mündigkeit*, Frankfurt/M. 1971, S. 88-104.

Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Gesammelte Schriften Band 4*, Frankfurt/M. 1997, S. 61f.

Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik. Gesammelte Schriften Band 6*, Frankfurt 1997.

Adorno, Theodor W.: Engagement, in: ders.: *Noten zur Literatur. Gesammelte Schriften Bd. 11*, Frankfurt/M. 1997, S. 407-430.

Adorno, Theodor W.: *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* (1964/65), Frankfurt/M. 2001.

Améry, Jean: *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Stuttgart 1977.

Améry, Jean: Jargon der Dialektik (1967). In: ders.: *Werke. Band 6. Aufsätze zur Philosophie*, Stuttgart 2004, S. 265-296.

Arendt, Hannah: Nachwirkungen des Naziregimes: Bericht aus Deutschland. In: dies.: *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*. München 2000, S. 38-63.

Arendt, Hannah /Hans Magnus Enzensberger: Politik und Verbrechen. Ein Briefwechsel. In: *Merkur*, Nr. 205, April 1965, S. 380-385.

Assheuer, Thomas: Kalte Liebe. In: *Die Zeit*, 10.11.2011.

Auer, Dirk: Paria wider Willen. Adornos und Arendts Selbstreflexion auf den Ort des Intellektuellen. In: ders./Lars Rensmann/Julia Schulze Wessel (Hg.): *Arendt und Adorno*, Frankfurt/M. 2003, S. 35-56.

- Bauer, Yehuda: *Die dunkle Seite der Geschichte. Die Shoah in historischer Sicht. Interpretationen und Re-Interpretationen*, Frankfurt/M. 2001.
- Bauer, Yehuda: Reflections about Text and Context. In: <http://www1.yadvashem.org/yv/en/education/conference/2010/pdf/bauer.pdf> (letzter Abruf 29.01.2012), S. 1-9.
- Bauman, Zygmunt: *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg 1992.
- Bauman, Zygmunt: Der Holocaust ist nicht einmalig. In: *Die Zeit*, 23.04.1993.
- Bauman, Zygmunt: Über die Rationalität des Bösen. In: Harald Welzer (Hg.): *Auf den Trümmern der Geschichte. Gespräche mit Raul Hilberg, Hans Mommsen, Zygmunt Bauman*, Tübingen 1999, S. 91-125.
- Beck, Ulrich: Wie Versöhnung möglich werden kann. In: *Die Zeit*, 10.07.2003.
- Beck, Ulrich: *Der kosmopolitische Blick, oder: Krieg ist Frieden*, Frankfurt/M. 2004.
- Beck, Ulrich: Mein Gott, was für eine Chance! Wenn es Europa nicht schon gäbe, müsste man es jetzt erfinden. In: *Die Zeit*, 19.03.2009.
- Beck, Ulrich / Grande, Edgar: *Das kosmopolitische Europa*, Frankfurt/M. 2004.
- Brocke, Edna: Im Tode sind alle gleich – Sind im Tode alle gleich? In: Hanno Loewy (Hg.): *Holocaust: Grenzen des Verstehens. Eine Debatte über die Besetzung der Geschichte*, Reinbek b. Hamburg 1992, S. 71-82.
- Diner, Dan: Vorwort des Herausgebers. In: ders. (Hg.): *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt/M. 1988, S. 7-13.
- Diner, Dan: *Gegenläufige Gedächtnisse. Über Geltung und Wirkung des Holocaust*, Göttingen 2007.
- Eckel, Jan / Moisl, Claudia: Einleitung. In: dies.: *Universalisierung des Holocaust? Erinnerungskultur und Geschichtspolitik in internationaler Perspektive*, Göttingen 2008, S. 9-25.

- Frei, Norbert: Deutschlands Vergangenheit und Europas Gedächtnis. In: Helmuth König, Julia Schmidt, Manfred Sicking (Hg.): *Europas Gedächtnis. Das neue Europa zwischen nationalen Erinnerungen und gemeinsamer Identität*, Bielefeld 2008, S. 71-84.
- Goldhagen, Daniel J.: *Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust*, Berlin 1996.
- Habermas, Jürgen: Eine Art Schadensabwicklung. Die apologetischen Tendenzen in der deutschen Zeitgeschichtsschreibung. In: „*Historikerstreit*“. *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München/Zürich 1987, S. 62-76.
- Habermas, Jürgen: *Der gespaltene Westen*, Frankfurt/M. 2004.
- Heredia, David: Zur Geschichte von Jewish Cultural Reconstruction Inc. In: Hannah Arendt und Gershom Scholem: *Der Briefwechsel*, Berlin 2010, S. 534-552.
- Herf, Jeffrey: *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, London 1986.
- Herzinger, Richard: Der rastlose Kontinent. In: *Die Zeit*, 23/2003.
- Heyl, Matthias: Was ist und zu welchem Ende studiert man die Geschichte des Holocaust? „Aufarbeitung der Vergangenheit“ heute. In: Hans Erler (Hg.): *Erinnern und Verstehen. Der Völkermord an den Juden im politischen Gedächtnis der Deutschen*, Frankfurt/New York 2003, S. 202-222.
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/M. 1988.
- Jureit, Ulrike / Schneider, Christian: *Gefühlte Opfer. Illusionen der Vergangenheitsbewältigung*, Stuttgart 2010.
- Knigge, Volkhard: Europäische Erinnerungskultur. Identitätspolitik oder kritisch-kommunikative historische Selbstvergewisserung. In: Kulturpolitische Gesellschaft (Hrsg.): *kultur.macht.europa. Dokumentation des vierten Kulturpolitischen Bundeskongresses*, Bonn 2008, S. 150-161.

- König, Helmuth: Europas Gedächtnis. Sonderungen in einem unübersichtlichen Gelände. In: ders., Julia Schmidt, Manfred Sicking (Hg.): *Europas Gedächtnis. Das neue Europa zwischen nationalen Erinnerungen und gemeinsamer Identität*, Bielefeld (2008), S. 9-37.
- Kroh, Jens: *Transnationale Erinnerung. Der Holocaust im Fokus geschichtspolitischer Initiativen*, Frankfurt/New York 2008.
- Kübler, Elisabeth: *Holocausterinnerung im kosmopolitischen Europa. Das Beispiel des Europarates*, Univ. Diss., Wien 2009.
- Leggewie, Claus: *Der Kampf um die europäische Erinnerung. Ein Schlachtfeld wird besichtigt*, (zusammen mit Anne Lang), München 2011.
- Levy, Daniel / Sznajder, Natan: *Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust*, Frankfurt/M. 2007.
- Radonic, Ljiljana: *Krieg um die Erinnerung. Kroatische Vergangenheitspolitik zwischen Revisionismus und europäischen Standards*, Frankfurt/New York 2010.
- Rensmann, Lars: *Kritische Theorie über den Antisemitismus. Studien zu Struktur, Erklärungspotential und Aktualität*, Berlin/Hamburg 1998.
- Rensmann, Lars: Das Besondere im Allgemeinen. Totale Herrschaft und Nachkriegsgesellschaft in den politischen Narrativen von Arendt und Adorno. In: Dirk Auer, Lars Rensmann, Julia Schulze Wessel (Hg.): *Arendt und Adorno*, Frankfurt/M. 2003, S. 150-195.
- Rupnow, Dirk: *Vernichten und Erinnern. Spuren nationalsozialistischer Gedächtnispolitik*, Göttingen 2005
- Rupnow, Dirk: Transformationen des Holocaust. Anmerkungen nach dem Beginn des 21. Jahrhunderts. In: *Transit* 35 (Sommer 2008), S. 68-88.
- Scheit, Gerhard: *Die Meister der Krise. Über den Zusammenhang von Vernichtung und Volkswohlstand*, Freiburg 2001.

- Scheit, Gerhard: Dialektik und Erfahrung. Jean Améry, Theodor W. Adorno und der kategorische Imperativ nach Auschwitz. In: Stephan Grigat (Hg.): *Feindaufklärung und Reeducation. Kritische Theorie gegen Postnazismus und Islamismus*, Freiburg: 2006, S.110.
- Scheit, Gerhard: *Der Wahn vom Weltsouverän. Zur Kritik des Völkerrechts*, Freiburg 2009.
- Scheps, Marc: Gefallene Blätter als Dialog. In: *Menashe Kadishman. Shalechet. Häupter und Opfer*, Aachen 1999, S. 48-50.
- Schmid, Harald: Europäisierung des Auschwitzgedenkens? Zum Aufstieg des 27. Januar 1945 als „Holocaustgedenktag“ in Europa. In: Jan Eckel/Claudia Moisel (Hg.): *Universalisierung des Holocaust? Erinnerungskultur und Geschichtspolitik in internationaler Perspektive*, Göttingen 2008, S. 174-202.
- Schneider, Ulrich: Vorwort. In: *Menashe Kadishman. Shalechet. Häupter und Opfer*, Aachen 1999, S. 9.
- Schneider, Ulrich: Shalechet (Gefallenes Laub) 1997-1999. In: *Menashe Kadishman. Shalechet. Häupter und Opfer*, Aachen 1999, S.34.
- Schwarz, Arturo: Shalechet. In: *Menashe Kadishman. Shalechet. Häupter und Opfer*, Aachen 1999, S. 44.
- Speth, Rudolf: Europäische Geschichtsbilder heute. In: Petra Bock/Edgar Wolfrum (Hg.): *Umkämpfte Vergangenheit. Geschichtsbilder, Erinnerung und Vergangenheitspolitik im internationalen Vergleich*, Göttingen 1999, S. 160-175.
- Sznaider, Natan: *Gedächtnisraum Europa. Die Visionen des europäischen Kosmopolitismus. Eine jüdische Perspektive*, Bielefeld 2008.
- Sznaider, Natan: Der Holocaust im transnationalen Gedächtnis. In: *Pädagogik* 7-8/2009, S. 62-64.

- Sznaider, Natan: Diaspora-Nationalismus. In: Y. Michal Bodemann / Micha Brumlik (Hg.): *Juden in Deutschland - Deutschland in den Juden. Neue Perspektiven*, Göttingen 2010, S. 58-73.
- Uhl, Heidemarie: Schuldgedächtnis und Erinnerungsbegehren. Thesen zur Europäischen Erinnerungskultur. In: *Transit* 35 (Sommer 2008), S. 6-22.
- Welzer, Harald / Lenk, Claudia: Opa in Europa. Erste Befunde einer vergleichenden Tradierungsforschung. In: ders. (Hg.): *Der Krieg der Erinnerung. Holocaust, Kollaboration und Widerstand im europäischen Gedächtnis*, Frankfurt/M. 2007, S. 7-40.
- Wiggershaus, Rolf: *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*, Frankfurt/M. 1988.
- Wildt, Michael: Die Epochenäsur 1989/90 und die NS-Historiographie, in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History*, 5 (2008) H. 3, <http://www.zeithistorische-forschungen.de/16126041-Wildt-3-2008> (letzter Abruf: 29.01.2012).
- Wolfrum, Edgar: Geschichtspolitik in der Bundesrepublik Deutschland 1949-1989. Phasen und Kontroversen. In: Petra Bock/Edgar Wolfrum (Hg.): *Umkämpfte Vergangenheit. Geschichtsbilder, Erinnerung und Vergangenheitspolitik im internationalen Vergleich*, Göttingen 1999, S. 55-81.
- Young, James E.: *Beschreiben des Holocaust. Darstellung und Folgen der Interpretation*, Frankfurt/M. 1997.

## 7. Danksagung

Mein Dank gilt Univ.-Dozent Dr. Johann Dvorák für die Betreuung meiner Arbeit, sein geduldiges Warten und seine Unterstützung. Dr. Noa Mkayton danke ich für das Lektorat und die Anregungen. Mein Dank gilt außerdem meiner Schwester Simone Dinah Hartmann für die vielen Anregungen und guten Ideen sowie meiner Schwester Nicole, meinen Neffen Niclas und Matan und meinem Freund Tobias für ihre Unterstützung. Ganz besonders danke ich meinen lieben Eltern Peter Dan Hartmann und Cäcilia Hartmann.

## 8. Lebenslauf

### Deborah Hartmann

Geburtsdatum- und Ort: 27. Oktober 1984 in Wien

Familienstand: ledig

Staatsbürgerschaft: Österreich

#### Ausbildung:

1994-2002 Realgymnasium Zwi Perez Chajes Schule

Fachbereichsarbeit: ‚Der Fall Taras Borodajkewycz‘ –  
ausgezeichnet durch den Walter Kohn Preis und den  
Stadtschulrat Wien

Oktober 2002 Beginn des Hauptstudiums im Fach Politikwissenschaft an der  
Universität Wien

Wintersemester 2009/10 Nebenhörerin am Otto-Suhr-Institut für  
Politikwissenschaft an der Freien Universität Berlin und  
an der Hochschule für Film und Fernsehen Konrad Wolf

#### Sprachen:

Deutsch

Hebräisch

Englisch

## 9. Zusammenfassung / Abstract

Die vorliegende Arbeit bearbeitet das Forschungsfeld der europäischen Geschichtspolitik. Im Fokus steht der gegenwärtige Umgang mit der Geschichte des Holocaust im Hinblick auf seine fundierende Funktion für das vereinigte, von einigen Theoretikern als kosmopolitisch beschriebene, Europa. Dazu werden verschiedene soziologische, philosophische und historiographische Konzepte und Theorien im Hinblick auf die darin zutage tretenden geschichtspolitischen Implikationen untersucht. Im Zentrum der Analyse stehen die Konzeption des kosmopolitischen Europas von Ulrich Beck und Edgar Grande, die europapolitischen Initiativen von Jürgen Habermas und die Studie zur globalisierten Erinnerung von Daniel Levy und Natan Sznaider. Diese Konzepte werden in Beziehung zu anderen Positionen diskutiert, die entsprechend relevante Bezüge der aktuellen Debatten berühren. Dazu zählen Arbeiten von Zygmunt Bauman, Yehuda Bauer, Dan Diner und Natan Sznaider.

Insbesondere die letzten drei Denker haben für die zentrale Untersuchungsperspektive der Arbeit eine besondere Bedeutung. Das Verhältnis Europas zur Erinnerung an den Holocaust wird insbesondere im Hinblick auf den Stellenwert der spezifisch jüdischen Erfahrung der Shoah untersucht. Ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt dabei das gegenwärtig eher zukunftsorientiert und universell ausgerichtete europäische Gedächtnis, in welchem der Holocaust zwar einen zentralen Bezugspunkt bildet aber von den konkreten jüdischen Erinnerungen und Erfahrungen abstrahiert wird.

Daher nimmt auch die Diskussion der Positionen und kritischen Einsprüche von Jean Améry, Theodor W. Adorno und Hannah Arendt breiten Raum ein, die gewissermaßen ein zentrales Vorspiel für die heute dominanten Diskurse bilden und gleichzeitig auf die Bedeutung des Widerspruchs zwischen universeller Sinngebung und partikularer Erfahrung aufmerksam machen. Ausgehend von ihren Erfahrungen wird das Spannungsfeld zwischen universellem Gedächtnis und partikularen Erinnerungen auch in den aktuellen Konzeptionen europäischer Erinnerungspolitik untersucht.

Dabei stehen weniger die institutionellen und politischen Rahmenbedingungen des europäischen Gedächtnisses an den Holocaust im Zentrum der Aufmerksamkeit. Auch geschichtspolitisch bedeutsame Ereignisse und Debatten werden nur am Rande gestreift. Viel mehr werden theoretische und intellektuelle Konzepte analysiert, die mit den anderen geschichtspolitischen Ebenen (Politik und Öffentlichkeit) in einem

Wechselverhältnis zu sehen sind. Im Zentrum der Aufmerksamkeit steht dabei die genaue Lektüre und Analyse verschiedener Schriften und Denkansätze im Hinblick auf die Auslassungen und Leerstellen der jüdischen Erfahrung während und nach der Shoah.

## **Europe and the Shoah**

### **Universal Remembrance and Particular Memories**

This thesis situates itself within the academic field of European politics of memory. It focuses on the contemporary processing of the history of the Holocaust and discusses its central meaning for the united Europe, which is described by some theorists as cosmopolitan. Therefore the thesis presents the relevance of several sociological, philosophical and historical concepts and theories in relation to European politics of memory (Ulrich Beck/Edgar Grande, Jürgen Habermas, Daniel Levy/Natan Sznajder). These concepts are discussed in relation to others that touch additional aspects of the contemporary debates. This includes works by Zygmunt Bauman, Yehuda Bauer, Dan Diner and Natan Sznajder.

The perspective of this thesis is to analyze and discuss the specifics of European Holocaust remembrance in relation to the Jewish experience of the Shoah. This touches the tensions between a culture of remembrance, which is oriented towards the future, and a remembrance of the Shoah that focuses the past events, memories and experiences. The main research question is which role and function the real Jewish memories have in those concepts that adopt the Holocaust as the main founding myth of the unified Europe.

Discussing theoretical concepts and practical interventions of intellectuals like Hannah Arendt, Jean Améry and Theodor W. Adorno the thesis does also relate back to the experiences with Germany's dealing with the past. Presenting those personal experiences and political interventions the thesis discusses the tension between the universal remembrance and particular memories that are also constitutive for the contemporary processing of the Nazi-past in European politics and culture.