

Das postnationale Syndrom

HELMUT DUBIEL

Ob es sich um politische Massenmorde in Ost-Timor handelt, Krieg und Bürgerkrieg im ehemaligen Jugoslawien, das Abholzen des Regenwaldes, um die Ausbreitung von Aids in Afrika, Hungersnöte in der Sahelzone, internationaler Organhandel, Schadstoffemissionen, Drogenhandel, Biopiraterie etc. – immer wieder zeigt sich, dass es keinen globalen Konsens über Legitimität und Dringlichkeit und Form nötiger Interventionen gibt. Es ist diese gegenläufige Entwicklung von zunehmender Problemkomplexität und knappem Konsens, die heute in allen Weltkulturen das Interesse an einer globalen Ethik speist. Nicht also der ›push‹ neuer großer philosophischer Ideen steckt hinter diesem Interesse an Fragen globaler Gerechtigkeit, sondern der ›pull‹ realer Problemlagen. Allein der Umstand, dass sich Fragen globaler Gerechtigkeit heute unabhängig von den Chancen aufdrängen, auf sie eine Antwort zu finden, verdammt die Theoretiker heute zur Bescheidenheit (vgl. O'Neill 1991). Die fast mit dem Gestus von Religionsstiftern betriebene Suche nach abstrakten Konsensformeln für gerechte Lösungen von globalen Übeln wird zurzeit mit großer Intensität von Philosophen und Theologen betrieben. Zumeist scheitern Versuche, der Not der Welt mit Werten und Rechten beizukommen, die sich ein einsamer Gelehrter am Schreibtisch ausgedacht hat.

Sozialwissenschaftler hingegen sind in Gefahr, die Legitimität des Desiderates zu verkennen, das sich in solchen politischen wie theoretischen Suchbewegungen nach globaler Gerechtigkeit artikuliert. Der Grund für diese Skepsis von Seiten der Sozialwissenschaftler ist leicht erklärt. Ihr zentrales Thema des letzten Jahrzehnts war die Verknappung von Konsens, die Differenzierung, Pluralisierung von Lebenslagen und Wertorientierungen, die Schwindsucht vorpolitischer Bestände – und zwar schon auf der Ebene von Nationalstaaten. Wie könnte auf transnationaler, gar globaler Ebene gelingen, was schon auf der nationalstaatlichen Ebene mehr und

mehr misslingt, nämlich zu einem Konsens über die angemessene Form gesellschaftlicher Selbsteinwirkung zu kommen (vgl. Smelser/Alexander 1999, Benhabib 1996)?

Die moralische Empfindlichkeit gegenüber Völkermord, politischen Massentötungen, Massenvergewaltigungen und Folter hat im letzten Jahrzehnt weltweit stark zugenommen. Diese Aufmerksamkeit für massive Menschenrechtsverletzungen, die irgendwelchen Fremden auf der Welt widerfahren, ist gewiss eine Folge der leichteren Zugänglichkeit von Informationen, die durch neue Kommunikationstechnologien möglich wurden. Ein weiterer Grund besteht in der wachsenden Anzahl von Menschen, deren politische Freiheit und behagliche Lebensumstände es erlauben, Aufmerksamkeit und Mitleid für ferne Andere zu empfinden. Ein dritter Grund mag sein, dass diese höhere Empfindlichkeit eine historisch informierte moralische Reaktion auf die einzigartigen Grausamkeiten des 20. Jahrhunderts ist (vgl. Rorty 1998).

Das ist keine bloße Sentimentalität, sondern Reflex des Bewusstseins, einer »Weltrisikogemeinschaft« anzugehören.¹ In einer »Weltrisikogemeinschaft« vergemeinschaften sich Menschen, die nichts miteinander gemein haben als das Bewusstsein ihrer Fragilität und das Wissen um spezifische Gefährdungen. Das weltweite Entsetzen über die Völkermorde in den Lagern und die Erfindung der Bombe, die es erlaubt, alles Leben auf der Erde auszulöschen, waren die beiden Ereignisse des 20. Jahrhunderts, die das Konzept der »Risikogemeinschaft« nahe legten. Zu diesem Begriff passt auch die empirische Beobachtung, dass die Prioritätenliste globalen Regierens (»global governance«) bestimmt wird von der Hierarchie der Gefährlichkeitsgrade »globaler Übel«.² Der häufige Bezug auf den Holocaust in solchen Definitionsversuchen globaler Übel offenbart eine Logik, die durch das folgende Motto umschrieben werden könnte: »when everything is bad, it must be good to know the worst«. Von Menschen zu verantwortende Übel sind »global« oder »transnational« sowohl in einem (negativ) therapeutischen als auch in einem diagnostischen Sinn. Therapeutisch deshalb, weil die Handlungsmöglichkeiten des Nationalstaates, auf globale Übel einzuwirken, per definitionem beschränkt sind. Und diagnostisch insofern, weil ein ethnozentrischer Nationalismus häufig Ursache und Beginn globaler Übel ist.

Das erklärt unser spezifisches Interesse an einer postnationalen politischen Kultur. Denn ihre Symptome können gedeutet werden als Vorstufen einer transnationalen kollektiven Identität sowie einer transnationalen Ethik.

1 Den Begriff der »Weltrisikogemeinschaft« in diesem Sinne hat Ulrich Beck (1997) eingeführt. Vgl. dazu auch Beck (1998, 2007).

2 Den Begriff der »global bads« benutzt Anthony Giddens (1994) in »Beyond Left and Right«.

Der folgende Beitrag enthält lediglich eine summarische Auflistung postnationaler Symptome. Für eine empirisch differenzierte und theoretisch pointierte Phänomenologie des postnationalen Syndroms war hier noch nicht der Raum. Wir interpretieren die Abbauprodukte einer nationalen und nationalistischen Kultur also als Vorstufen eines globalen kollektiven Bewusstseins. ›Global‹ heißt hier nicht ›überall‹. ›Global‹ ist in der Tat der Geltungsanspruch dieser neuartigen politischen Kultur. Die Geographie seiner empirischen Geltung ist indes allenfalls deckungsgleich mit Teilen von EU-Europa. In Deutschland sind seine Merkmale am deutlichsten ausgeprägt. Die USA sind dieses Mal nicht Vorreiter einer globalen kulturellen Entwicklung, vielleicht sind sie gar Nachzügler. Seine politischen und intellektuellen Eliten und ein beträchtlicher Teil seines Wahlvolkes sind aber im Blick auf die zu nennenden Phänomene tief polarisiert.

Nach traditionellem Verständnis besteht die Souveränität eines Staates in der hoheitlichen Verfügung über sein Territorium, also dem Monopol auf polizeiliche Gewalt nach innen sowie der Fähigkeit, seine Grenze gegen äußere Feinde zu verteidigen, einem effektiven Management seiner Wirtschaft und dem Maß der Folgebereitschaft seiner Bürger. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts haben alle diese vier Merkmale an Gewicht verloren (vgl. Strange 1996). In der Ära des globalen Kapitalismus bemisst sich die Souveränität und Handlungsfähigkeit eines Staates an dem Ort, den er in der weltwirtschaftlichen Hierarchie einnimmt. Zu dem radikal veränderten Staatsverständnis passen keine triumphalistischen Rituale mehr.

Die Vermutung, die ich hier verfolge ist kurzum die, dass sich in den angedeuteten Symptomen einer postnationalen Kultur, im Strukturwandel der Kriegsführung, in der Re-Moralisierung der zwischenstaatlichen Beziehungen, den Entschuldigungsritualen führender Politiker, in den weltweit zu beobachtenden ›Historiker‹-Streiten, in der schon weit entwickelten internationalen Strafgerichtsbarkeit für Verbrechen gegen die Menschlichkeit, in den in vielen Staaten eingerichteten Instanzen einer moralischen Integration in Gestalt der ›Wahrheitskommissionen‹ und in der allmählichen Abkehr von einer triumphalistischen Selbstdarstellung von Nation und vor allem in der nachhaltigen Erinnerung des Holocaust sich die Frühform einer globalen Ethik abzeichnen.

Strukturwandel des Militärs und der Kriegsführung

Kaum ein Bürger westlicher Gesellschaften wäre heute noch selbstverständlich bereit, sein Leben oder das seiner Kinder für ›seinen‹ Staat zu opfern.³ Dagegen ist es nicht einmal hundert Jahre her, dass in Europa po-

3 Vgl. hierzu allgemein Münkler (2002).

litisches Märtyrertum jedem kämpfenden Soldaten abgefordert wurde. Diese vom Staat erwartete Opferbereitschaft ist in der deutschen Militärgeschichte eng mit dem Namen ›Langemarck‹ verbunden. Am 10. November 1914 sind bei der Schlacht von Langemarck in Belgien Tausende von militärisch kaum ausgebildeten deutschen Gymnasiasten und jungen Studenten, laut Heeresbericht »das Deutschlandlied auf den Lippen«, aufrecht (!) den britischen Maschinengewehren entgegen gegangen.

Die durch die moderne Waffentechnik bewirkte physische Trennung der Kämpfenden voneinander sowie die mentale Trennung des professionalisierten Soldaten von der ›Sache‹, für die er kämpft, hat dem Ethos des Kriegers, der sich für sein Volk opfert, die Grundlage entzogen. Die Soldaten, die heute im Rahmen transnationaler Kontingente im Kosovo oder in Bosnien ihr Handwerk verrichten, trennen Welten von der Generation ihrer Urgroßväter. Die Nabelschnur der Handys, die sie mit ihren Nächsten verbindet, ist ein sinnfälliger Ausdruck für die Übertragung unbedingter Loyalitätsgefühle von der ›Nation‹ auf die Personen, die ihnen wirklich nahe stehen. Dieser kulturelle Wandel ist nicht auf Deutschland beschränkt. Der patriotische männliche Bürger, der sich für seine Nation opfert und in diesem Opfer auch eine quasi religiöse Sinnerfüllung findet, ist zumindest in den westeuropäischen Gesellschaften nicht einmal mehr als ideologisches Phantom anzutreffen.

Die gesellschaftliche Institution, die diesen fundamentalen kulturellen Wandel naturgemäß am schärfsten registriert, ist das Militär. Die Militärs haben längst erkannt, dass der Schwund der Bereitschaft, für den eigenen Staat zu sterben, nicht einfach eine Folge des geopolitischen Umstands ist, dass militärische Interventionen in ihr staatliches Territorium empirisch unwahrscheinlich geworden sind. Viele organisatorische Veränderungen in der westlichen Militärpolitik wären auch im Zusammenhang dieser kulturellen Entwicklung zu interpretieren. Die Abschaffung der allgemeinen Wehrpflicht durch eine Berufsarmee steht auf der Tagesordnung fast aller modernen Gesellschaften. Der Charakter dieser neuen militärischen Formationen ist nicht mehr die einer ›Wehrmacht‹, welche die eigenen Landesgrenzen verteidigt. Sie werden vielmehr zu einer eher kleinen, multinationalen mobilen Interventionsstreitmacht, die außerhalb der eigenen Landesgrenzen transnationale strategische und manchmal auch menschenrechtliche Ziele verfolgen. Dieser strategischen Neuorientierung des Militärs entspricht die Ersetzung der patriotischen Motivation durch ein Ethos der Professionalität. Der in den 70er Jahre gängige Werbeslogan der Bundeswehr, »Wir produzieren Sicherheit«, nahm diese Entwicklung schon vorweg. So als ob selbst das Militär dem Sog des neoliberalen Geistes nicht widerstehen könnte, wird die organisierte Kriegsbereitschaft im Frieden ökonomischer Logik angeglichen.

Die postnationale Transformation der Kriegsführung lässt sich unter anderem ablesen an der Bedeutungsveränderung des Wortes ›Opfer‹.

Wenn es nämlich im Ernstfall wirklich »Opfer zu beklagen gibt« – wie man heute sagt –, sind das nicht mehr Opfer im Sinne einer weltlichen Theodizee, nicht mehr »sacrifices« zur höheren Ehre der Nation, sondern »victims«, d.h. vereinzelt Unfällen gleichende, existentiell sinnlose Tode – freigegeben für eine private unpolitische Trauer, für den Sachbearbeiter der Versicherung und Gegenstand geheimer Militärstatistiken.

In diesen postnationalen Zeiten scheitern auch alle Versuche, die Heranwachsenden durch Einflussnahme auf die Erziehung in Elternhaus, Schule, Kirche und Militär auf eine nationale »zivile Religion«⁴ zu verpflichten, d.h. auf einen Fundus von Werten, die in keinem Fall zur Disposition und Diskussion gestellt werden dürfen. Rousseau, der diesen Begriff bekanntlich im »Contrat Social« (1977) einführte, bezog sich damit auf Werte von solcher Verpflichtungskraft, die eine Person im Ernstfall dazu veranlassen könnten, ihr eigenes Leben für ihre politische Gemeinschaft aufs Spiel zu setzen. In den multiethnischen und hoch pluralistischen Metropolen westlicher Gesellschaften ist das Bild einer homogenen, verpflichtungsfähigen »Leitkultur«, die von einem Kranz von Subkulturen eingeraht wird, längst der Vorstellung eines Netzwerkes von Minderheiten gewichen, in der es keine klaren Mehrheiten mehr gibt. In dieser Stufe politisch-kultureller Entwicklung besteht das kleinste gemeinsame Vielfache einer Gesellschaft nicht mehr in einem Kapital nationaler Werte, denen eine vorpolitische Verpflichtungskraft im Sinne einer »zivilen Religion« zukäme (vgl. Dubiel 1994).

Re-Moralisierung der zwischenstaatlichen Beziehungen

In dieses Szenario einer postnationalen Kultur fügen sich schließlich auch die unübersehbaren Zeichen einer Moralisierung der zwischenstaatlichen Beziehungen (vgl. Barkan 2000). Dieser Politikbereich ist seit der Formierung moderner Nationalstaaten die klassische Domäne der »Realpolitik«. Der deutsche Begriff »Realpolitik« hat inzwischen in mehrere europäische Sprachen Eingang gefunden. Er steht für eine – in historischen Figuren wie Talleyrand, Bismarck oder Kissinger – verkörperte Politik, die rein an moralisch neutralisierten strategischen Interessen einzelner Nationalstaaten ausgerichtet ist. Das Präfix »real« reflektiert das Bild eines zwischenstaatlichen Naturzustandes, in dem moralische Gesichtspunkte entweder als Schwäche oder als ideologische Maskierung von strategischen Interessen wahrgenommen werden.

Durch die sich rasch nach Kriegsende herausbildende Konfrontation der Blöcke sind diese Anfänge einer moralisierten Politik wieder für vierzig Jahre verschüttet worden. Die Politik der ideologischen Rivalität, der wechselseitigen Eindämmung der Machtsphären und des Gleichgewichts

4 Rousseau (1977) führt diesen Begriff bekanntlich im »Contrat Social« ein.

des Schreckens war dann wieder eine extreme Form einer rein strategischen, moralisch indifferenten ›Realpolitik‹. Nach dem Ende der Welt von Jalta, d.h. in den 90er Jahren, sollte sich dies radikal ändern. Als die stabilisierende Spannung zwischen den beiden Supermächten entfiel, gab es in vielen Staaten des ehemaligen Ostblocks, in Südafrika und Südamerika demokratische Revolutionen. Ein wichtiges Medium der demokratischen Konsolidierung dieser Staaten war dann die öffentliche Dokumentation und Diskussion der Verbrechen und Menschenrechtsverletzungen des jeweiligen ›ancien regime‹. Die vielen Varianten von ›Wahrheitskommissionen‹ in Südafrika bis Argentinien sollten das moralische Fundament einer neuen legitimen Ordnung bilden.⁵ Zugleich führte der Zusammenbruch der Nachkriegsordnung in Afrika und in den Randgebieten des ehemaligen sowjetischen Imperiums sowie in Jugoslawien auch zur Implosion der jeweiligen staatlichen Ordnung. Die dabei verübten Massaker, Massenvertreibungen und Massenvergewaltigungen wurden zum Auslöser einer Serie von militärischen Interventionen von Seiten der NATO, die von ihren politischen Initiatoren ausdrücklich moralisch, d.h. unter Verweis auf die Menschenrechte, gerechtfertigt wurden. Diese Rechtfertigung wurde von Gegnern der Intervention zwar scharf kritisiert. Aber nur noch Ideologen beriefen sich auf jene sakrosankte ›Souveränität‹, die ihrem jeweiligen Regime die Freiheit einräumt, ihr Volk zu massakrieren. Die intelligentesten Kritiker argumentierten ihrerseits moralisch, in dem sie den Politikern und Militärs Heuchelei vorwarfen. Schließlich habe es in der jüngeren Vergangenheit ähnliche und vielleicht schlimmere Menschenrechtsverletzungen gegeben, bei denen die NATO nicht eingriff. Wer so argumentierte, bestritt nicht, dass es Situationen geben kann, in denen es prinzipiell moralisch geboten sein kann, einem sich abzeichnenden politischen Massenmord militärisch Einhalt zu gebieten. Der Vorwurf war also im Kern der, dass man es in Ruanda unterlassen hatte zu intervenieren, nicht der, dass es im Kosovo geschehen war. Damit war ein Diskurs etabliert, in dem sich sowohl Befürworter wie Kritiker moralischer Argumente bedienen.

Politische Entschuldigungen

Im Herbst des Jahres 2007 entschuldigten sich die Regierungen von Serbien, Montenegro und Kroatien für die Grausamkeiten, die Angehörige ihrer Nation den Angehörigen des jeweiligen Kriegsgegners zugefügt haben. Besonderes Aufsehen erregte die einseitige Entschuldigung des serbischen Staates gegenüber Bosnien, sowie dessen ausdrückliche Verantwortungsübernahme für den Massenmord in Srebrenica. Gewiss kommt aus der Perspektive der Opfer und ihrer Angehörigen jede Entschuldigung zu spät.

5 Literatur über Wahrheitskommissionen weltweit findet sich auf folgender Website: www-trial-ch.org.de.

Gleichwohl muss man dem Schritt besonders der serbischen Regierung Respekt zollen. Vor weniger als 15 Jahren, bei der Schlacht in Vukovar, gab es zwischen Serben und Kroaten eine stillschweigende Übereinkunft, die in ihrem perversen Zynismus die Messlatte abgibt, an der die gegenwärtige Geste der Entschuldigung zu messen ist. Die Übereinkunft bestand darin, die eigenen gefallenen Soldaten ohne Erkennungszeichen und Uniform zu begraben. So räumten sich die ansonsten nur in ihrem Hass verbundenen Kriegsgegner wechselseitig die Chance ein, bei späteren Historiker-Kommissionen der EU, der OSZE etc. als diejenigen dazustehen, die mehr Opfer zu beklagen hatten.⁶

Die Geste der Serben war nur das vorläufig letzte Glied einer Kette von Entschuldigungen durch politische Führungsfiguren. Der ehemalige nordamerikanische Präsident Clinton hatte sich im Jahre 1995 bei einem Staatsbesuch in Afrika zur Schuld seines Staates an der Sklaverei und des Rassismus bekannt. Die australische Regierung entschuldigte sich für den Massenmord an den Aborigines. Die holländische Regierung für die koloniale Ausplünderung Indonesiens. Der französische Staatspräsident und seine norwegische Kollegin entschuldigten sich für die Kollaboration ihrer Länder mit dem Nazi-Regime. Seinen vorläufigen Höhepunkt fand diese Serie in der Entschuldigung des Papstes für die Untaten, die die katholische Kirche in ihrer langen Geschichte begangen hatte. Jetzt erregt die lange verzögerte Entschuldigung Serbiens weltweites Aufsehen. Eine Entschuldigung wird von Seiten der EU auch von der Türkei für die Verbrechen an der armenischen Minderheit gefordert.

Auf den ersten Blick fällt es schwer, in öffentlichen Entschuldigungen etwas Besonderes zu erkennen (Tavuchis 1993). Jeder Mensch kann sich als Experte für Entschuldigungen fühlen. Schon jeder hat einmal die Erfahrung gemacht, dass er oder sie die Gefühle einer anderen Person verletzt hat. Wenn es eine wirklich schwere Kränkung war, wird es nicht genügen, nur ein beiläufiges »Sorry« zu murmeln. Wer sich auf die Logik privater Entschuldigungen einlässt, wird zunächst mit der Einsicht belohnt, dass Entschuldigungen komplexe und konsequenzreiche Handlungen sind. Sie können zwar die Tat nicht ungeschehen machen, aber es steht in ihrer Macht, einen Teil der Folgen zu mildern. Authentische Entschuldigungen können den Schmerz des Opfers lindern. Sie können den Täter mit sich selbst aussöhnen und die moralische Ordnung reparieren. Aber solche erstaunlichen Leistungen können sie nur dann erbringen, wenn die schuldige Person sich strikt billiger Entschuldigungen über seine oder ihre Motive enthält und ohne weiteren Kommentar zu seiner Tat bekennt: »Ich war es, der Dir dies angetan hat. *Mea culpa!*«

6 Diesen Hinweis verdanke ich dem seinerzeitigen Sprecher des Helsinki Komitees in Zagreb Žarko Puhovsky.

Potentiell gelingende Entschuldigungen werden unmittelbar vom Täter an das Opfer adressiert. Sie müssen kurz nach der Tat und tatbezogen erfolgen. Sie machen zwar die Tat nicht ungeschehen, aber mildern ihre Folgen und leisten einen Beitrag zur Pflege des moralischen Kapitals einer Gemeinschaft.

Die Übertragung dieser Entschuldigungspraxis aufs Öffentliche und Politische wird bei vielen Menschen Unbehagen auslösen. Zu nahe liegt der Verdacht der Heuchelei. Aber der Soziologe und Zeithistoriker, der ähnlich denkt, würde sich einer interessanten Quelle begeben. Öffentliche oder politische Entschuldigungen werden nicht von Privatpersonen gemacht, sondern von politischen Repräsentanten. Weil Schuld ein personales, mit der Freiheit einer Person zusammenhängendes Phänomen ist, und weil kollektive Schuldgefühle schwerlich in einem Chor ausgedrückt werden können, ist es der gewählte Vertreter einer Nation, die Schuld auf sich geladen hat, der die Schuld annehmen muss. Er tut das vollkommen unabhängig von seiner eigenen Verstrickung.

Als Bundeskanzler Willy Brandt vor dem Mahnmal des Warschauer Gettos niederkniete, hatte der Emigrant und Widerstandskämpfer gewiss keinen persönlichen Grund für diese Geste (vgl. Schneider 2006). Ein wesentlicher Unterschied von politischen und persönlichen Entschuldigungen besteht weiterhin darin, dass Letztere bald nach der Tat erfolgen müssen, weil das Abwarten die Tat noch verschlimmert und sich zu einer eigenständigen ›zweiten Schuld‹ verdichtet, welche die Kränkung des Opfers nur noch steigert. Die politischen Entschuldigungen indes erfolgen in der Regel erst nach Jahrzehnten oder oft erst nach mehreren Generationen. Das hat wiederum damit zu tun, dass ja erst eine neue politische Kultur entstehen muss, in der die Heldentaten von gestern als die Barbarei erkannt und benannt werden, die sie immer schon waren. Nicht mehr die realen Täter von damals treffen die realen Opfer. Ihre Nachfahren verhandeln nicht mehr über die reale Tat, sondern über angemessene Formen der Erinnerung.

Die Logik öffentlicher ist von derjenigen privater Entschuldigungen nicht völlig unterschieden. Aber bei beiden ist die Wahl des richtigen Zeitpunkts entscheidend. Zwar erfolgen persönliche wie politische Entschuldigungen in sehr unterschiedlichen Zeitspannen. Auch gibt es Delikte im Privaten wie im Politischen, die so schwerwiegend waren, dass den Opfern der Antrag auf Entschuldigung unzulässig erscheinen muss. Beide Entschuldigungsformen sind potentiell moralbildend, weil sie über die Aussöhnung von Individuen und Gruppen immer auch ein defektes moralisches Netz reparieren.

Diese neuen Legitimationspraktiken, die in das jeweilige kollektive Selbstverständnis auch das trauernde Eingedenken des von Mitgliedern der eigenen Gesellschaft verübten Unrechts einbeziehen, tauchten in den 90er Jahren plötzlich auf und kristallisierten sich um die Jahrtausendwende in

kürzester Zeit zu einer auf der gesamten Welt verbreiteten neuen Ritualform. Die Praktiken, die aus diesem Ritual sich ergeben, folgen keinem durchsichtigen Skript. Wir haben den Eindruck, dass das Geheimnis dieser neuen Legitimationsform in einer zeitlichen und einer räumlichen Entgrenzung des demokratischen Subjekts besteht. Die Linien zwischen denen, die zu uns gehören, werden neu gezogen. Nach dieser Logik gehören zu »uns« nicht nur die physisch Lebendigen, die hier und heute das Territorium der Erde mit uns teilen. Zu dem Kosmos von Menschen, auf die wir uns implizit beziehen, wenn wir das Wörtchen »wir« benutzen, sind nämlich auch die Toten eingeschlossen. Zu »uns« in dem oben genannten Sinne gehören aber auch die noch ungeborenen Kinder, die Angehörigen zukünftiger Generationen, deren Lebenssinn und Lebensglück durch die langfristigen, Generationen übergreifenden Folgen ungesühnten Unrechts belastet wird.

Historikerstreitigkeiten

Diesen oben genannten Anzeichen einer postnationalen Kultur vorausgegangen waren in vielen westlichen Gesellschaften innerwissenschaftliche Revisionen der jeweiligen nationalen Narrative. Zu nennen wären hier die Neubewertung der »conquista« in der spanischen und amerikanischen Welt, die neue Geschichtsschreibung der französischen Revolution, die Neubewertung der Kolonialgeschichte bei den Historikern fast aller ehemaligen Kolonialmächte, die Neubewertung der Geschichte des antifaschistischen Widerstandes in Belgien, Holland und Frankreich.⁷ Der deutsche »Historikerstreit« passt in diese Serie nur bedingt. Hier ging es vielmehr um die Abwehr des Versuchs, eine positive, kollektiven Stolz wieder ermöglichende Sicht auf die Vergangenheit zu re-etablieren.

Verschoben hat sich mithin die Form, in der sich Politiker, Intellektuelle und viele Bürger auf die eigene Nationalgeschichte beziehen. War diese früher – verkörpert z.B. in nationalen Denk- und Ehrenmählern – eine Quelle des kollektiven Stolzes, so ist sie heute oft ein Potenzial selbstkritischer Gegenwartsorientierung. Bekräftigt wurden die genannten öffentlichen Schuldeingeständnisse von Politikern auch durch materielle Wiedergutmachungsleistungen. Internationale Gerichtshöfe für Menschenrechtsverletzungen wurden eingerichtet zur Ahndung von Staatsverbrechen, die in einer Ära voll souveräner Nationalstaaten ungesühnt geblieben wären.

In dieses Szenario einer postnationalen politischen Kultur fügt sich auch ein veränderter Stil der öffentlichen Selbstdarstellung des Staates. Früher war diese geprägt von einem triumphalistischen Stil, der sich bezeichnenderweise militärischer Symboliken bediente. Das Absingen von

7 Vgl. dazu sehr eindrucksvoll Giesen (2004).

Hymnen, das Weißen von Fahnen, Aufmärsche, Waffenparaden und öffentliche Eide im Fackelschein gibt es zwar heute noch. Aber ihr öffentlicher Stellenwert und ihre Kraft, Verpflichtungsgefühle beim jungen Bürger zu erzeugen, sind arg geschrumpft.

Die Erinnerung des Holocaust als Vehikel einer transnationalen Moral

Der Begriff ›Holocaust‹ bezeichnet seit dem Ende des 20. Jahrhunderts nicht nur das historische Ereignis des Holocaust, sondern er ist zu einer global verbreiteten Chiffre dafür geworden, was Menschen sich antun können – für das politisch Böse schlechthin. Theoretisch ist es uns einsteilen noch ein Rätsel, warum diese aus tiefen Quellen sich speisende Re-Spiritualisierung des Politischen gerade im Rahmen transnationaler Orientierungsmuster anzutreffen ist.

Freilich ist es nicht die Erinnerung des Holocaust selbst, die transnationale Bewusstseinsformen aus sich heraus schafft. Erst wenn auf Grund von materiellen und institutionellen Bedingungen eine politische Gemeinschaft entstanden ist, die der Selbstvergewisserung und der Legitimation in Krisenzeiten bedarf, sind solche Narrative gefragt. Anders gesagt: Der Kreis von Menschen, denen ich mich solidarisch verpflichtet fühle, hängt erst in zweiter Instanz von geteilten kulturellen Identitäten und gemeinsamen Wertorientierungen ab. Die politisch-administrativen und ökonomischen Funktionssysteme moderner Gesellschaften bilden den materiellen Außenhalt für die Bildung von Verpflichtungsgefühlen. Solange dem politisch autonomen Nationalstaat eine abgeschlossene ›Volkswirtschaft‹ entsprach, konnte sich ein traditionales Zugehörigkeitsgefühl noch ohne die Sogwirkung globaler Güter-, Arbeits- und Kapitalmärkte erhalten. Es ist indes nicht allein die horizontale weltweite Ausdehnung der Handels- und Produktionsbeziehungen, die den Kreis der moralischen Aufmerksamkeit erweitert. Es ist vielmehr die im Begriff der ›Globalisierung‹ angesprochene Tiefe der Präsenz transnationaler Bezüge in der unmittelbaren Lebenswelt, die den Blick für ferne Fremde öffnet (vgl. O' Neill 2000).

Soziologischer Realismus verbietet es auch, in diesen erweiterten Formen von Verantwortungsgefühlen eine neue Kollektividentität analog zur nationalen Identität zu sehen (vgl. Eder in diesem Band). Nationale Einstellungen werden nicht einfach durch kosmopolitische und universalistische Einstellungen verdrängt. Die Menschen werden auch in der postnationalen Epoche nicht aufhören, Individuen und Gruppen, die ihnen begegnen, nach ›Wir/Die‹-Schematisierungen zu sortieren. Nur die nationale Codierung dieses Schemas wird sich in der Zukunft im Vergleich zu anderen Ebenen kollektiver Identitätsbildung abschwächen. Was sich indes substanziell ändern könnte durch das Holocaust-Narrativ ist die sukzessi-

ve, meist in konflikthaften Schüben sich vollziehende Öffnung des ›Wirk‹ durch immer neue Gruppen.⁸ Außerdem wird die negative Bindungskraft von historischen Katastrophen, die hier behauptet wird, in jeder Weltregion mit anderen Schreckensbildern und -erzählungen aufgefüllt. Die im Holocaust verübten Verbrechen haben nur in der Folge ihres besonderen Schreckens den Rang eines Metanarrativs gewonnen.

Die Normen, die sich aus dieser Transformation eines historischen Ereignisses in einen politisch-moralischen Marker für die Unterscheidung von ›gut‹ und ›böse‹ ergeben, sind im doppelten Sinne negativer Natur. ›Negativ‹ sind sie zunächst in dem banalen Sinne, dass sie kein Verhalten positiv nahe legen. Es sind Vermeidungsimperative. Sie sagen uns, was wir auf keinen Fall tun sollten. Diese Imperative sind aber auch noch negativ hinsichtlich ihrer sozialen Genealogie. Die soziale und kulturelle Integration nicht erst von transnationalen Gesellschaften, sondern bereits von hoch differenzierten, pluralistischen nationalen Gesellschaften wird nicht mehr durch positive Werte vermittelt, sondern über ein soziales Kapital, das in einschlägigen Konflikten entstand. Die Potentiale an transnationalem Konsens über zivilisatorische Minimalstandards, die in der Erinnerung des Holocaust entstanden sind, sind durchweg das Ergebnis eines von Konflikten vorangetriebenen Lernprozesses, aus dem die Konfliktpartner zwar nicht unbedingt mit einem Konsens, aber mit einer veränderten Perspektive auf die eigene Position hervorgehen.

Kein Anthropologe wird eine Gesellschaft finden, die ohne die Unterscheidung von ›gut‹ und ›böse‹ auskommt (vgl. Neiman 2004). In intimen wie in gesellschaftlichen Kontexten reguliert diese scheinbar einfache binäre Unterscheidung strittige Ansprüche auf Anerkennung und Gerechtigkeit. Die Unterscheidung von ›gut‹ und ›böse‹ ist durchweg eingekleidet in religiöse Gebote, in Märchen und anderen Erzählungen der Eltern, in politische Rituale, in Verfassungen, Eidesformeln und Ursprungsmythen. Diese jeweiligen kulturellen Formierungen der Unterscheidungen von ›gut‹ vs. ›böse‹ bannen oft eine exemplarische Katastrophe, ein großes Verbrechen oder eine exemplarische Heldentat und oft beides zugleich.

Deshalb soll also gezeigt werden, wie der Holocaust aus seinen spezifischen Orts- und Zeitbezügen herausgelöst wurde und heute weit über die politischen Kulturen der Täter- und Opfernation hinaus als symbolischer Marker für diejenige Linie gilt, die im politischen Raum das Gute von dem absolut Bösen trennt.

Der Holocaust ist zum Metanarrativ für politisch verursachtes Leiden überhaupt geworden, zu einer Art ökumenischer Passionsgeschichte der späten Moderne (vgl. Metz 1995). Begriffe, Symbole und Bilder sind aus dem Zusammenhang ihres unmittelbaren Entstehungskontextes herausgetreten und wurden zur Chiffre für das kollektive Leid, das Menschen ei-

8 Mit dieser Konzeption folgen wir Alexander (1998).

inander zufügen können. Dieses symbolische Repertoire wird heutzutage von vielen politischen Gruppen auf der ganzen Welt aufgegriffen, die extremem Elend und Leid ausgesetzt sind. Nicht nur sozial, sondern auch sachlich ist das Metanarrativ des Holocaust weit über die Grenzen der Erinnerungspolitik hinausgetreten. In den oben skizzierten Phänomenen einer postnationalen Veränderung der politischen Kultur wie der Remoralisierung der Diplomatie, der Abkehr von einer moralisch neutralen Realpolitik, sowie in neuartigen Phänomenen wie der Entschuldigungskultur führender westlicher Politiker, einer neuen Kriegsführung sowie einer transnationalen Justiz zur Ahndung von Menschenrechtsverbrechen werden fast durchweg dramatische Bezüge zum Holocaust hergestellt.

Nur einer antisemitischen Phantasie könnte der Eindruck entspringen, diese überhistorische Aufwertung des Holocaust als Trägersymbol eines moralischen Universalismus in der späten Moderne sei einem ›Masterplan‹ jüdischer Erinnerungspolitik entsprungen. Vielmehr vollzog sich dieser Prozess der moralischen Universalisierung des Holocaust naturwüchsig – vorangetrieben von vielen heterogenen Gruppen in verschiedenen Ländern, oft im Streit oder ohne Notiz voneinander zu nehmen, unter kontingenten zeitgeschichtlichen Umständen und vermittelt einer unverbundenen Vielzahl von Medien wie Romanen, Filmen, Fernsehdokumentationen, Geschichtsbüchern, Museen etc.⁹ Darum stellt sich die Frage auch nicht, ob es normativ richtig ist oder war, diesem Ereignis diejenige universalgeschichtliche Bedeutung einzuräumen, die sie inzwischen inne hat.

Die Transformation der Holocausterinnerung in eine global geltende Symbolik politischer Moral ist ein historisches Faktum, das man zunächst schlicht zur Kenntnis nehmen, d.h. empirisch-historisch analysieren muss (vgl. auch Alexander 2002). Diese hier nur skizzenhaft mögliche Rekonstruktion soll anhand der drei politischen Kulturen Israels, Deutschlands und der USA vorgenommen werden. Die Auswahl der beiden ersten Staaten bedarf keiner Erklärung. Die USA sind zwar nicht derartig einschlägig betroffen, doch als dominierende Besatzungsmacht in Deutschland, einem signifikanten jüdischen Bevölkerungsanteil, einer universalistischen, d.h. hier ethnisch neutralen Zivilreligion und schlicht als einzige verbliebene globale Hegemonialmacht sind sie ein interessanter Fall.

Aus großer Entfernung besehen weist die Dynamik der politischen Wirkungsgeschichte des Holocaust in Deutschland, Israel und den USA erstaunliche Ähnlichkeiten auf. Aus jeweils völlig verschiedenen Gründen wurde dem Holocaust in der unmittelbaren Nachkriegszeit im Land der Täter und im Land der Opfer sowie in den USA eine – im Vergleich zu späteren Jahren – relativ geringe Aufmerksamkeit geschenkt (vgl. Novick 1999). In Deutschland und in den USA wurde das Geschehen in den Lagern überhaupt erst in den fünfziger Jahren aus dem Kontext der Kriegs-

9 So argumentieren sehr schlüssig Daniel Levy und Nathan Sznajder (2001).

ereignisse herausgelöst und als eigenständiges Phänomen wahrgenommen. Die Deutschen beschwiegen den Völkermord in der frühen Nachkriegszeit mit einer oft beschriebenen Hermetik. In einer noch weitgehend vom Nationalsozialismus zugerichteten Gesellschaft gab es kein Narrativ, keinen symbolischen Rahmen, in dem die Deutschen sich als Kollektiv über ihre unmittelbare Vergangenheit und ihre Zukunft hätten verständigen können. Für diese Selbstreflexion stand nur der symbolische Rahmen zur Verfügung, der noch aus der NS-Zeit in die Bonner Republik hineinragte, nämlich derjenige der »Nation«. Die Nation blieb auch dann noch für alle politischen Lager (mit Ausnahme der Kommunisten) das dominante Medium der kollektiven Selbstreflexion, als das institutionelle Gefäß des deutschen Nationalstaats durch die Teilung Deutschlands zerbrochen war. Die zwanghafte Beschwörung einer durch den Nationalsozialismus nur »geschändeten«, aber nicht zerstörten »deutschen Ehre«, die trotzig Behauptung der Integrität der deutschen Kulturnation und die obsessive Suche nach Ersatzidentitäten offenbarten schon die Ahnung, dass die überkommenen, an die Nation gebundenen symbolischen Formen kollektiver Selbstidentifikation unwiederbringlich zerstört waren. Dieses nationale Dispositiv blockierte für lange Zeit nicht nur die Übernahme der historischen Verantwortung für den Holocaust, sondern sogar bereits die Bereitschaft, seine realen Dimensionen überhaupt wahrzunehmen (vgl. Dubiel 1999). Die unmittelbare Verquickung von der Berufung auf die »deutsche Nation« und die Ignoranz bzw. Relativierung des Völkermords war bis in die 80er Jahre zu beobachten. Sie löste sich erst in den 80er Jahren auf – als Folge der massiven Kritik an Kohls Geschichtspolitik, in der dieses Junktim noch einmal restauriert werden sollte.

Obwohl zur Zeit der Staatsgründung Israels die Hälfte seiner Bürger aus Überlebenden bestand, spielte der Holocaust bis zum Eichmann-Prozess im Jahre 1961 im öffentlichen Leben eine erstaunlich geringe Rolle. Der Grund für das Schweigen der Opfer ist genau komplementär zum Schweigen der deutschen Täter. Seinen Hintergrund bildet ein schon länger schwelender Konflikt der zionistischen Staatsgründer Israels mit den Diaspora-Juden. Die europäischen Juden, die in der Diaspora zum Opfer der Nazis geworden waren, fügten sich nicht in das heroische Geschichtsschema der zionistischen Israelis. Im unmittelbaren geschichtspolitischen Interesse der israelischen Gründergeneration lag vielmehr die Repräsentation der wenigen Individuen und Gruppen, die aktiv Widerstand gegen die Nazis geleistet hatten. Deshalb wurde in den ersten Jahren der Existenz des Staates Israel in öffentlichen Kundgebungen mehr des Aufstands im Warschauer Ghetto gedacht als der Massenmorde in den Lagern (vgl. Segev 1995: 553ff.).

In der Öffentlichkeit der USA war die Neigung verbreitet, den später so genannten »Holocaust« in den Rahmen von Kriegshandlungen einzuordnen. Noch bei den Nürnberger Prozessen wurde der Genozid an den

europäischen Juden nur am Rande erwähnt. Auch hier lässt sich der Tatbestand registrieren, dass der Mangel eines dem Holocaust angemessenen Narrativs, bzw. die überständige Geltung eines alten Narrativs, die Kenntnisnahme der weltgeschichtlichen Bedeutung dieses Ereignisses noch blockierte (vgl. Alexander 2002).

Die amerikanischen Soldaten betraten die Lager als »Befreier«. In ihrer optimistischen, zukunftsorientierten Mentalität war die Öffnung der Lager nur eine weitere Etappe auf der Straße eines unaufhaltsamen Sieges der demokratischen Zivilisation (vgl. ebd.). Die Bilder der Leichenberge und der ausgemergelten Häftlinge wurden erst in der später einsetzenden »tragischen« Deutung des Holocaust zur Ikone menschlichen Leides überhaupt. Den Soldaten verwandter waren anfangs noch die relativ gut genährten politischen Gefangenen, die allein durch ihr Erscheinungsbild das triumphale Narrativ der Befreier bestätigten, während das Elend der nur in Fetzen gekleideten, ausgemergelten und oft dem Tode nahen jüdischen Opfer zur Identifikation nicht einlud.

Um die Entwicklung des (erinnerten) Holocaust zum Trägersymbol einer transnationalen Moral angemessen zu verstehen, muss man das jeweilige Bild in den Blick nehmen, das sich die drei politischen Kulturen Deutschlands, Israels und der USA von der Urheberschaft des Ereignisses machten. Auf den ersten Blick ist dies empirisch trivial: Die Deutschen waren Täter, die Juden Opfer und die Amerikaner Befreier. Aber ganz entgegen dieser Tatsache empfand die überwältigende Mehrheit der Deutschen sich in der frühen Nachkriegszeit selbst als primäre Opfer sowohl Hitlers wie des Krieges. Diese Wahrnehmung diente vielen Politikern bis in die 80er Jahre hinein zur Konstruktion eines Universalismus der Opfer, der nicht nur die in den Lagern Ermordeten umfasste, sondern auch die deutschen Soldaten, die in dem von Deutschland angezettelten Krieg gefallen waren. So waren in der Botschaft von Bitburg, »Wir sind alle Opfer«, selbst die auf dem Friedhof begrabenen SS-Soldaten angesprochen. Die massive Kritik dieser falschen Universalisierung und der darin enthaltenen Verdrängung begann in den späten 60er Jahren und veränderte die Republik. Einen Höhepunkt und einen gewissen Abschluss dieses moralischen Lernprozesses bildete schließlich Richard von Weizsäckers große Rede im Jahre 1985, in der zum ersten Mal von einem Repräsentanten des deutschen Staates offiziell die Verantwortung für den Holocaust erklärt und angenommen wurde. Bezeichnenderweise beginnt die Rede mit einer akribischen Aufzählung aller Opfer des Naziterrors und des Krieges. Weizäckers symbolischer Befreiungsschlag war selbst Ausdruck eines Bildungsprozesses, in dessen Folge viele Deutsche zwischen Tätern und Opfern des Holocaust klar zu unterscheiden gelernt hatten.

Wiederum komplementär zu den Deutschen, die sich nur sehr langsam dazu durchringen konnten, sich als Täter zu bekennen, haben die Israelis über ein Jahrzehnt gezögert, die Rolle der staatlichen Repräsentanz der

Opfer anzunehmen. Die Wende zur demonstrativen Identifikation mit den Opfern des Holocaust kam erst in der Folge des Eichmann-Prozesses. Seit 1961 ist die öffentliche Erinnerung der jüdischen Opfer das Kernstück der israelischen Zivilreligion. Bis dahin herrschte die beschriebene, aus heroischen Motiven gespeiste Zurückhaltung, die letztlich auf die Absicht hinauslief, nie mehr Opfer zu sein. Die 1961 mit dem Eichmann-Prozess beginnende Adoption dieser Repräsentanz der Opfer in der Weltöffentlichkeit hat aber das heroische Grundmotiv der Staatsgründer nicht außer Kraft gesetzt. Vielmehr wurde es gelegentlich sogar von israelischen Politikern instrumentalisiert, indem das Opfer/Täter-Dispositiv von der historischen Realität abstrahiert und auf neue Gegnerschaftskonstellationen übertragen wurde. Mit der Stilisierung der Araber als neue Nazis war aber schon ein erster Schritt getan, der dazu führte, dass sich dieses Dispositiv allmählich von seinem historischen Bezugsrahmen ablöste.

Das Täter/Opfer-Dispositiv passt nicht auf die Amerikaner. Nicht nur, weil der jüdische Bevölkerungsanteil viel zu klein war, um eine Repräsentanz der Opfer durch den Staat zu rechtfertigen. Die multiethnische Struktur der amerikanischen Einwanderungsgesellschaft machte die Integration der überlebenden Opfer des großen Mordens nur im Rahmen eines universalistischen Narrativs möglich – ganz anders als in Israel, wo die Erinnerung bis heute ethnisch codiert ist. In dem in den USA abgeforderten normativen Anti-Rassismus wurde die Verfolgung der Juden als ein besonders extremes Beispiel für ein schon bekanntes Phänomen sozusagen »normalisiert«. Die positive Botschaft, die sich aus dieser Konstellation ergab, war, dass man faschistische und rassistische Tendenzen nicht erst mit dem Militär, sondern am besten mit Zivilcourage bekämpft.

Jeffrey Alexander unterscheidet das von ihm so genannte »progressive« und das »tragische Narrativ« (Alexander 2002). Während in der frühen Nachkriegszeit in Israel und den USA das progressive Paradigma dominierte, setzte sich spätestens in den 60er Jahren auf breiter Front das tragische Paradigma durch. Beide Paradigmen sind idealtypische Stilisierungen. In der Realität überlappten sich beide Erzählungen, aber sie verschwammen nicht ineinander. Ein prägnantes Beispiel für das tragische Paradigma ist in den Nachkriegsschriften von Theodor W. Adorno zu finden. Der optimistischen Zukunftsorientierung des progressiven Narrativs setzt er eine apokalyptische Geschichtsphilosophie entgegen, in der der Holocaust das aufgelöste Rätsel einer zum Untergang verdammt Zivilisation markiert. Auschwitz war nicht das Tor zu einer besseren Welt, sondern das Ende der Geschichte, zumindest eine Sackgasse der Zivilisation. In diesem »fünf nach zwölf«-Weltbild bezeichnet der Holocaust den Endpunkt einer negativen Teleologie. Dieser Endpunkt liegt für Adorno schon außerhalb der Geschichte, weil in ihm der gesamte Verfallsprozess der abendländischen Geschichte symbolisch beschlossen ist. Zwar läuft die Uhr noch weiter, aber sie zeigt keine Zeit mehr an, die Fortschritt verheißt,

sondern nur noch den mythischen Wiederholungszwang einer katastrophischen Evolution. Das große Morden in Auschwitz ist zwar beendet, aber das Böse, das der Faschismus repräsentierte, ist in der Welt. Auschwitz – so Adornos Erwartung – kann sich jederzeit in anderer Form wiederholen.

Andere Autoren könnten in ähnlicher, wenn auch nicht so prägnanter Weise, als Beleg dafür herangezogen werden, wie im »tragischen Narrativ« der Holocaust seinen historischen Rahmen sprengt und zu einem vagabundierenden Motiv wird, das nicht mehr privilegierter Besitz der Opfer oder der – einbekennenden – Täter ist.

Dieses vagabundierende Motiv verbindet sich mit anderen Motiven zu einem suggestiven Paradigma. Eine wichtige Komponente dieses Paradigmas ist eine neue Anthropologie – eine Anthropologie, welche die Gemeinsamkeit aller Menschen gerade in ihrer Fragilität und Verwundbarkeit verortet. Zu dieser neuen Anthropologie gehört aber auch ein säkularisierter Begriff des »absolut Bösen«. Ihm gemäß ist das Böse nicht etwas, das von außen in die Welt eindringt, sondern in jeder Gesellschaft, ja in jedem Individuum angelegt ist.

Diese anthropologische Neutralisierung des realhistorischen Holocaust lässt im Prinzip das Täter/Opfer-Dispositiv offen, das in der Erinnerung des Holocaust angelegt ist. Eine der vielen Wege, auf denen der historische Holocaust zum transnational geltenden Marker für die Linie zwischen Gut und Böse im politischen Raum wurde, war der Streit um seine so genannte »Einzigartigkeit«.¹⁰ Die Feststellung war zunächst banal, weil jedes historische Ereignis, allein durch den Fluss der Zeit, einzigartig ist. Gemeint war meistens »unvergleichlich«. Auch diese Formulierung ist unpassend. Nicht nur Historiker, sondern jeder Mensch kann sich die Freiheit nehmen, alles mit allem zu vergleichen. Offenkundig handelt es sich bei der Behauptung der »Einzigartigkeit« oder »Unvergleichbarkeit« um eine rein normativ motivierte Behauptung. Sie wird gerechtfertigt damit, dass jeder Vergleich des historischen Holocaust mit aktuell stattfindenden oder sich anbahnenden Makroverbrechen jenen relativiert. Die politische Botschaft dieser Einzigartigkeitsbehauptung ist mithin die, dass Eingreifen erst dann geboten sei, wenn nachgewiesen ist, dass der neue Völkermord ähnliche Proportionen annimmt. Das, was die Debatte jeweils psychologisch antrieb, war das legitime Bedürfnis der überlebenden Opfer nach Anerkennung ihres Leidens einerseits und andererseits das illegitime Bedürfnis der Täternation nach Relativierung ihrer Tat, nach Schuldentlastung. Aber in diesem andauernden Streit, der sich immer zwischen den Polen von Sakralisierung (auf Seiten der Opfer) und relativierender Banalisierung (auf Seiten der Täter) hin- und her bewegte, vollzog sich spiralförmig die Transformation des historischen Holocaust zum Maßstab, zum Urmeter von politischem Unrecht. Zum Maßstab taugt der Holocaust ge-

10 Dazu sehr eindrucksvoll Motzkin/Margalit (1997).

rade ob seiner Doppelnatur als historisch-empirisches und als der Geschichte entrücktes mythisches Ereignis. Immer wieder aufs Neue aufgelöst wird dieser Streit durch jeweils aktuelle Verbrechen gegen die Menschlichkeit.

In den 90er Jahren wurde das hier nur zum Teil entwirrte Geflecht von Diskursen zu einem unmittelbar die Weltpolitik bestimmenden Faktor. In dem Einstellungswandel von Politikern der zweiten Generation europäischer Politiker nach Hitler zu den Balkankriegen wird die skizzierte Entwicklung greifbar. Zu Beginn der 90er Jahre galt in Deutschland noch die Formel: »Nie wieder Auschwitz, nie wieder Krieg«. Undenkbar war im Rahmen dieses Junktims die Beteiligung deutscher Soldaten an militärischen Einsätzen zur Sicherung der Menschenrechte. Erst in der Nachfolge der politischen Massenmorde in Srebrenica begann die Auflösung dieses Junktims. Als die serbische Armee und paramilitärische Einheiten im Kosovo mit großflächigen »ethnischen Säuberungen« begannen, griff die Nato militärisch ein. Dieses Mal waren die beteiligten und verantwortlichen Minister aller westlichen Staaten, die deutschen eingeschlossen, für eine Beteiligung an der militärischen Intervention, weil die ethnisch motivierten Massentötungen und Vertreibungen an die Vernichtungspolitik der Nazis erinnerten. Diese Analogie wurde in der Hektik dieser Tage nicht durch Historiker gemacht, sondern sie entstand durch Bilder in den westlichen Medien. Bilder von Menschen, die mit ihren Habseligkeiten aufgelehnt vor abfahrbereiten Zügen standen, hatten eine Suggestivkraft, der sich zu entziehen schwierig war. Das betraf nicht nur die deutschen Politiker, die sich plötzlich militärische Interventionen zum Schutz der Menschenrechte in transnationalen Einheiten vorstellen konnten, sondern auch ihre europäischen Kollegen und den amerikanischen Präsidenten. Hier kam eine Entwicklung zu ihrem vorläufigen Höhepunkt, in der – ungeplant – die abstraktifizierte Erinnerung des Holocaust unmittelbar auf die Politik durchschlug.

Transnationale Gründungsmythen

Erst jetzt setzten gezielte Versuche ein, dieses noch umstrittene und vagabundierende moralische Kapital zur geschichtspolitischen Fundierung eines vereinten Europa zu nutzen. Der spektakulärste Versuch der Konstruktion eines auf dem Holocaust basierten Gründungsmythos des vereinten Europa fand zur Jahrtausendwende in Stockholm statt.

Bei modernen politischen Gründungsmythen handelt es sich um konstruierte Narrative, die ein wichtiges Ereignis der gemeinsamen Geschichte im Nachhinein als den Anfangspunkt des Gemeinwesens aus dem Kontinuum der Vergangenheit herausheben und ihm eine mythische Qualität zusprechen. Es geht also nicht um die Erinnerung an eine faktische Gründungssituation, sondern um die immer nachträgliche Konstruktion eines

Narrativs, das in bedrohlichen Situationen kollektiven Sinn und Identität stiften soll. Gründungsmythen werden ebenso entdeckt wie erfunden. Sie sind keine reinen Konstruktionen *ex nihilo*, sondern müssen sich immer eines bereits vorliegenden historischen Bewusstseins bedienen, um überhaupt wirksam zu sein. Insofern sind sie immer wahr und falsch zugleich, Ausdruck von Ideologie und authentischem Wunsch, sich sinnhaft zu orientieren. Im Unterschied zu archaischen Mythen, deren Konstruktion des Ursprungs immer die lineare Kontinuität der Geschichte betont, betonen moderne Mythen die Zäsur, die Unterbrechung der Geschichte, sei es in der Beschwörung eines triumphalen Anfangs, sei es in der mahnenden Erinnerung an eine Katastrophe, die zu einer Revolution der normativen Grundlage des Gemeinwesens, zu einem neuen Anfang nötigte.

Auf Einladung des schwedischen Premierministers Persson fand in Stockholm im Jahre 2000 – 55 Jahre nach der Befreiung von Auschwitz – eine große internationale Konferenz statt, an der neben Historikern und Gedenkstättenmitarbeitern politische Vertreter und Staatsoberhäupter aus 45 Ländern teilnahmen. Rechtsradikale Gewalt und spektakuläre Wahlerfolge rechtspopulistischer Parteien hatten den unmittelbaren Anlass dieser Konferenz gebildet. Zugleich boten das Millennium und der Tag der 55. Wiederkehr des Tages der Befreiung von Auschwitz einen angemessenen zeitlichen Rahmen für die Gründung eines transnationalen Bundes zur Abwehr von Völkermord.

In der Abschlusserklärung der Konferenz wird die Botschaft, die der Holocaust dem 21. Jahrhundert hinterlässt, noch einmal deutlich markiert. Durch die symbolische Repräsentation des ›absolut Bösen‹ im politischen Raum, wird auch ein im Maß seiner globalen Geltung neuartiger, wenngleich nur defensiver Begriff des ›Guten‹ frei gesetzt:

»Der Holocaust hat die Fundamente unserer Zivilisation in Frage gestellt. Der einzigartige Charakter des Holocaust wird immer eine allgemeine Bedeutung haben.« [...]

»Die selbstlosen Opfer jener, die den Nazis widerstanden...sind unseren Herzen eingeschrieben. Die Tiefen ihres Leidens und die Höhen ihres Heldentums, sind Grundsteine in unserem Verständnis des Menschen, der gut und böse unterscheiden kann.« [...]

»Angesichts einer Menschheit, die immer noch die Narben von Völkermorden, ethnischen Säuberungen, Rassismus, Antisemitismus und Fremdenfeindlichkeit aufweist, weiß sich die internationale Gemeinschaft einig in der schweren Verantwortung, diese Übel zu bekämpfen. Zusammen müssen wir die schreckliche Wahrheit des Holocaust gegen jene behaupten, die ihn leugnen möchten«.¹¹

11 Die Abschlussdeklaration, aus der hier zitiert wurde, findet sich auf folgender Website: <http://www.manskligarattigheter.gov.se/stockholmforum/2000/page1192.html>. (11.3.2008).

UNO-Gedenken der 60. Wiederkehr der Befreiung des Lagers Auschwitz

Im Februar des Jahres 2005 gedachte die UNO zum ersten Mal in ihrer Geschichte der Befreiung der nationalsozialistischen Konzentrations- und Vernichtungslager gegen Ende des Zweiten Weltkrieges. In einer aufsehenerregenden Rede konstruierte der UN-Generalsekretär eine unmittelbare Verbindung zwischen der Gründung der Vereinten Nationen und den NS-Verbrechen. Sie seien nämlich in Reaktion auf »das Böse« des Nationalsozialismus gegründet worden. Eine so pointierte moralische Definition der Mission der Weltorganisation hatte es in ihrer 60-jährigen Geschichte noch nicht gegeben. Ihren Respekt für die jüdischen und anderen Opfer des Holocaust könnten die Vereinten Nationen heute zeigen, in dem sie all jene Gruppen schützten, die heute ähnlich bedroht und verletzbar seien. In den vergangenen Jahrzehnten habe es die internationale Gemeinschaft »zu ihrer Schande« allerdings immer wieder versäumt, Völkermord zu stoppen: etwa in Kambodscha, Ruanda oder im früheren Jugoslawien. Von dem Tag der Befreiung von Auschwitz schlug Annan einen unmittelbaren Bogen zur Gegenwart, als er forderte, gegen Menschenrechtsverstöße in Darfur (Sudan) vorzugehen.

Der negative Universalismus der Menschenrechte

Dass gerade aus der Anschauung des äußersten Schreckens, aus der Erfahrung der massenhaften Missachtung von Fundamentalnormen eine die Grenzen einzelner Nationen überschreitende Ethik entstehen kann, ist nur scheinbar ein Paradox. Die Kategorie des »Menschen«, die als Präfix von Begriffen wie »Menschenrechte«, »Menschenwürde«, »Verbrechen gegen die Menschlichkeit« verwendet wird, ist nicht – wie Carl Schmitt meinte – ein heuchlerischer Versuch zur Maskierung partikularer Interessen. Vielmehr ist die Kategorie »Mensch« nach den Katastrophen des 20. Jahrhunderts ein negativer, ein privativer Begriff geworden. Sein Gegenbegriff ist der des »Bürgers«. Ein »Mensch« ist, im Gegensatz zum »Bürger«, ein Wesen, das des elementarsten Rechts überhaupt beraubt ist, nämlich des Rechts, Rechte zu haben. Gerade dadurch, dass Völkermorde, totalitärer Terror, Kriege, Bürgerkriege und Vertreibungen das kapillarische System menschlicher Bindungen zerstört haben, haben sie dazu beigetragen, dass ein neues, heute politisch wirksam werdendes Menschenbild entsteht. Der staatenlose Emigrant, das Folteropfer und der Lagerinsasse sind die exemplarischen Verkörperungen einer Verletzlichkeit, die letztlich allen Menschen eignet. Weil den solcherart atomisierten Menschen kein Stamm, keine Familie und keine Nation mehr ein Forum für ihre Klage anbietet, bleibt nur die abstrakteste und unwahrscheinlichste Solidaritätsbereitschaft

übrig: die Solidarität unter Fremden.¹² Die Idee einer Solidaritätsverpflichtung gegenüber allen, die ein menschliches Antlitz tragen, entstand im 18. Jahrhundert. Aber erst in den Völkermorden des 20. Jahrhunderts hat diese Idee ihr spezifisches Erfahrungsfundament gefunden. Anders als im 18. Jahrhundert also beruht die Geltung und Akzeptanz von allgemeinen Menschenrechten heute nicht mehr auf der Hoffnung auf eine immer weiter steigerebare Perfektibilität des Menschen, als vielmehr auf der Furcht vor dem barbarischen Potential, das sich im vergangenen Jahrhundert enthüllt hat. Die Völkermorde und totalen Kriege des 20. Jahrhunderts haben die Grenzen der Staatsbürgerschaft, der ethnischen Gruppe und der Klassen gesprengt, die in früheren Zeiten festlegten, wer Anspruch auf ›meine‹ Solidaritätsbereitschaft hat. Anders als vor einem Jahrhundert ist der Gedanke heute nicht mehr so absurd, dass wir uns für die Minderung des Leides von Menschen verantwortlich fühlen, die uns völlig fremd sind.

Menschen begegnen sich nicht als ahistorische Monaden, sondern als individualisierte Repräsentanten kultureller Gemeinschaften. Als solche sind sie durch historische Bezugsereignisse geprägt, die Chancen der Kommunikation mit anderen weitgehend determinieren. Es sind immer noch nationale Gemeinschaften, in deren Rahmen sich kollektive Identitätsbildung und kollektives Lernen vollziehen. Jedoch anders als eine konventionelle Soziologie und der Kommunitarismus es wahrhaben wollen, entstehen Nationen nicht in heroischen Gründungserfahrungen oder in Akten gemeinschaftlicher Wertverpflichtung. Nationen bilden sich und stabilisieren sich durch ausgrenzende Gewalt. Die Spannweite der Ausgrenzungsformen reicht von der subtilen Diskriminierung über die institutionelle Benachteiligung bis hin zu den extremen Formen der Deportation und des Massenmordes. Der französische Psychiater und Religionswissenschaftler René Girard (1999) hat in zahlreichen Schriften versucht, diese düstere Seite der nationalen politischen Kultur zu erforschen. Er macht darauf aufmerksam, dass es vor allem die ›Leichen im Keller‹ ihrer gemeinsamen Geschichte sind, die bei der Bevölkerung ein existentielles Gefühl von Zugehörigkeit erzeugen. Diese vopolitische und unbewusste Bindungskraft nationaler Gemeinschaften ist umso stärker, je mehr sie sich durch die Ausbeutung und Zerstörung fremden Lebens erhalten hat. Das Geheimnis ihres Zusammenhalts beruht nicht auf der freien Wahl ihrer Mitglieder, sondern auf beschwiegener Komplizenschaft (Girard 1999).

Bis in unsere Tage hinein konstituieren sich politische Gemeinschaften auf der Basis wechselseitig exklusiver ›Wir/Sie‹-Gegensätze. Der Holocaust war das paradigmatische Ereignis unserer Geschichte insofern, dass das ›Wir-Gefühl‹ der Deutschen nicht nur symbolisch, sondern faktisch durch die Ausgrenzung und Ausrottung der als »anders« Stigmatisierten konstituiert wurde. An diesem Extremfall macht Lutz Wingert (1991) die

12 So schlüssig und bewegend argumentiert Ignatieff (1999).

Idee eines minimalistischen Universalismus der Menschenrechte fest. Er schlägt vor, zwischen einem »negatorischen« und einem »negativen Wir« zu unterscheiden. Das »negatorische Wir« ist Ausdruck extrem feindseliger »Wir/Sie«-Gegensätze. Es repräsentiert den reinen Fall einer Komplizengemeinschaft. Dieses »negatorische Wir« hat einen externen Bezugspunkt. Die Zugehörigkeit wird konstituiert über die Bezeichnung, die Stigmatisierung derer, die nicht dazugehören. Das »negative Wir« indes, das Wingert auch als das »bürgerschaftliche Wir« kennzeichnet, hat einen internen Bezugspunkt. Der mit dem »bürgerschaftlichen Wir« angesprochene Normenbestand ist äußerst karg. Es ist in Wingerts Worten »durch den erklärten gemeinsamen Willen charakterisiert, in einer bestimmten Weise nicht miteinander umzugehen« (ebd.). Man muss dieser Formulierung nur eine kleine Wendung geben, um die hier verfolgte These noch einmal zusammenfassen. Eine kosmopolitische Gesellschaft oder eine globale Zivilgesellschaft wäre – angesichts des Holocaust – durch den Willen charakterisiert: »so nie wieder miteinander umzugehen«.

Literatur

- Alexander, Jeffrey C. (Hg.) (1998). *Real Civil Societies*. London: Sage.
- Alexander, Jeffrey C. (2002). »On the Social Construction of Moral Universals: The ›Holocaust‹ from War Crime to Trauma Drama«. In: *European Journal of Social Theory* 5. Jg., Heft 1. S. 5-85.
- Barkan, Elazar (2000). *Völker klagen an*. Düsseldorf: Patmos.
- Beck, Ulrich (1997). *Weltrisikogesellschaft, Weltöffentlichkeit und globale Subpolitik* (Wiener Vorlesungen). Wien: Picus Verlag.
- Beck, Ulrich (Hg.) (1998). *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich (2007). *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Benhabib, Seyla (Hg.) (1996). *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Dubiel, Helmut (1994). »Zivilreligion in der Massendemokratie«. In: Ders.: *Ungewissheit und Politik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 151-185.
- Dubiel, Helmut (1999). *Niemand ist frei von der Geschichte*. München: Hanser.
- Giddens, Anthony (1994). *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*. Cambridge: Polity Press.
- Giesen, Bernhard (2004). *Triumph and Trauma*. Boulder, CO: Paradigm Publishers.
- Girard, René (1999). *Hiob – ein Weg aus der Gewalt*. Zürich: Benziger.
- Ignatieff, Michael (1999). *The Warrior's Honor. Ethnic War and Modern Conscience*. London: Chatto & Windus.
- Levy, Daniel/Sznajder, Nathan (2001). *Erinnerung im globalen Zeitalter: der Holocaust*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- Metz, Jean Baptist (1995). »Monotheismus und Demokratie. Über Religion und Politik auf dem Boden der Moderne«. In: Manemann, Jürgen (Hg.): Jahrbuch Politische Theologie 1/1996: Demokratiefähigkeit. Münster: LIT. S. 39-52.
- Motzkin, Gabriel/Margalit, Avishai (1997). »Über die Einzigartigkeit des Holocaust«. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45. Jg., Heft 1. S. 3-17.
- Münkler, Herfried (2002). Die neuen Kriege. Reinbeck: Rowohlt.
- Neiman, Susan (2004). *Evil in Modern Thought: an Alternative History of Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Novick, Peter (1999): *The Holocaust in American Life*. Boston: Houghton Mifflin.
- O'Neill, Onora (1991). »Transnational Justice«. In: Held, David (Hg.): *Political Theory Today*. Cambridge: Polity Press. S. 276-303.
- Rorty, Richard (1998). *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques (1977). *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*. Stuttgart: Reclam.
- Segev, Tom (1995). *Die siebte Million. Der Holocaust und Israels Politik der Erinnerung*. Reinbek: Rohwolt.
- Smelser, Neil J./Alexander, Jeffrey C. (Hg.) (1999). *Diversity and its Discontents*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Strange, Susan (1996). *The Retreat of the State: The Diffusion of Power in the World Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tavuchis, Nicholas (1993). *Mea Culpa. A Sociology of Apology and Reconciliation*. Stanford.: Stanford University Press.
- Wingert, Lutz (1991). »Haben wir moralische Verpflichtungen gegenüber früheren Generationen? Moralischer Universalismus und erinnernde Solidarität«. In: *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart* 9. Jg. S. 9-25.