

Wolfgang Bialas / Lothar Fritze (Hg.)

# Nationalsozialistische Ideologie und Ethik

Dokumentation einer Debatte



V&R

## Inhalt

Einleitung	9
I. Nachdenken über nationalsozialistische Verbrechen	17
<i>Herbert Jäger</i> Betrachtungen zum Eichmann-Prozess	19
<i>Hermann Lübke</i> Terror. Über die ideologische Rationalität des Völkermords	33
<i>Gesine Schwan</i> Wussten sie nicht, was sie tun? Die Deutschen in der Zeit des Nationalsozialismus	41
<i>Michael Wildt</i> Sind die Nazis Barbaren? Betrachtungen zu einer geklärten Frage	65
<i>Wolfgang Bialas</i> Moralische Ordnungen des Nationalsozialismus	83
II. Politische Massenmorde in vergleichender Perspektive	113
<i>Hermann Lübke</i> Politischer Moralismus totalitär	115
<i>Rolf Zimmermann</i> Nationalsozialistische Moral im Vergleich	129
<i>Peter Sloterdijk</i> Heinrich Himmler: Posen, den 4. Oktober 1943. Eine Episode aus der Geschichte der Drift ins Bodenlose	147

III. NS-Verbrechen als Herausforderung für die Moralphilosophie	157
<i>Dietrich Böhler</i>	
Über den Geist hinter Auschwitz. Relativistische bzw. dezisionistische Auflösung, totalitäre und rassistische Bekämpfung des politisch-ethischen Universalismus	159
<i>Ernst Tugendhat</i>	
Nazismus und Universalismus. Ist die universalistische Moral historisch erklärbar?	187
<i>Peter J. Haas</i>	
Die Moral von Auschwitz. Moralische Sprache und die nationalsozialistische Ethik	201
<i>Christian Strub</i>	
Gesinnungs-rassismus. Zur NS-„Ethik“ der Absonderung am Beispiel von Rosenbergs „Der Mythos des 20. Jahrhunderts“	219
IV. NS-Verbrechen als Herausforderung für die Theorie des Rechts	235
<i>Bernd Rüthers</i>	
Hatte die Rechtsperversion in den deutschen Diktaturen ein Gesicht?	237
<i>Herlinde Pauer-Studer</i>	
Recht, Gesetz und „Sittlichkeit“: Die ideologische Moralisierung des Rechts im Nationalsozialismus	251
<i>Udo Ebert</i>	
Die „Banalität des Bösen“ - Herausforderung für das Strafrecht	267

V. Ve

VI. V

VII. E

VIII. I

V. Verstrickung und Widerstand	291
<i>Peter Hayes</i> Die Ambiguität des Bösen und der Gerechtigkeit. Beispiele aus der Geschichte der chemischen Industrie	293
<i>Kristen Monroe</i> Moralische Entscheidung während des Holocaust. Ein Vergleich der ethischen Systeme von Nazis, Mitläufern und Judenrettern	311
VI. Verantwortung und Vergebung	327
<i>Marc Lee Fellman</i> Grenzen der Verantwortung	329
<i>Geoffrey Scarre</i> Das Nichtvergebbar vergeben? Moralische Verantwortung und ideologisch motiviertes Unrechtshandeln	351
<i>Didier Pollefeyt</i> Moral, Vergebung und das Nichtvergebbar nach Auschwitz	367
VII. Erinnern und Lernen	397
<i>John K. Roth</i> Das Versagen der Ethik im Angesicht des Holocaust	399
<i>Lawrence L. Langer</i> Der Nachtod des Holocaust	419
VIII. Der Nationalsozialismus und seine Bedeutung für die Ethik	433
<i>John T. Pawlikowski</i> Der Holocaust. Seine Bedeutung für die heutige Ethik	435
<i>Michael Berenbaum</i> Der Holocaust und die jüdische Ethik	451

<i>Roger S. Gottlieb</i>	
Die Nazi-Ethik der Vernichtung	473
<i>Lothar Fritze</i>	
Nationalsozialisten als Täter mit gutem Gewissen. Über ihr moralisches Versagen und ihre Schuld	485
IX. Anhang	531
Abkürzungsverzeichnis	533
Personenverzeichnis	535
Autorinnen und Autoren	543

## Moral, Vergebung und das Nichtvergebbare nach Auschwitz

Didier Pollefeyt\*

In seinem Buch „Die Sonnenblume“ erzählt der Nazijäger Wiesenthal von einer schmerzlichen Erfahrung, die er als Gefangener eines Konzentrationslagers während des Zweiten Weltkriegs hatte. Ich möchte dieses Ereignis an den Beginn meiner Analyse setzen, da es die Fragen des Bösen, der Moral und der Vergebung sehr eindringlich aufwirft, aber auch deshalb, weil diese Geschichte den ganzen Menschen betrifft. Als Lagerhäftling wurde Wiesenthal unerwartet von einer deutschen Krankenschwester zu einem tödlich verwundeten jungen SS-Mann gebracht. Der sterbende junge Mann erzählte ihm seine Geschichte und auch von seiner Beteiligung an der Ermordung einer Gruppe von Juden. „Ich weiß, was ich ihnen erzählt habe, ist furchtbar. In den langen Nächten, in denen ich auf den Tod warten musste, hatte ich immer wieder das Bedürfnis, mit einem Juden darüber zu sprechen [...] ihn um Vergebung zu bitten. Ich wusste nur nicht, ob es überhaupt noch Juden gibt“, so der Deutsche. Es folgte eine beängstigende Stille. Wiesenthal schreibt: „Ich habe mich entschieden. Ohne ein Wort verlasse ich das Zimmer.“<sup>1</sup> Seine Beschreibung dieser überwältigenden Erfahrung endet mit der offenen Frage: „Hätte ich, hätte überhaupt jemand, ihm verzeihen sollen, verzeihen dürfen?“<sup>2</sup> Die Begegnung zwischen diesem jüdischen Opfer und einem sterbenden Verbrecher wirft eine Frage auf, deren Bedeutung über diesen historischen Fall weit hinausgeht, nämlich die nach der Spannung und dem Gegensatz zwischen dem Wunsch und der Pflicht, den Verbrecher zu bestrafen oder ihm eine neue Chance zu geben. Dabei stehen zwei Gebote gegeneinander, dass der Gerechtigkeit, das eine unnachsichtige Bestrafung fordert, und das der Liebe, das ebenso nachdrücklich fordert, Menschen eine neue Chance zu geben. Diese Gebote sind unvereinbar, jedes für sich ist

\* Aus dem Englischen übersetzt von Wolfgang Bialas. Dieser Text ist bereits erschienen unter dem Titel „Ethics, Forgiveness and the Unforgivable after Auschwitz“ in: Didier Pollefeyt (Hg.), *Incredible Forgiveness. Christian Ethics between Fanaticism and Reconciliation*, Leuven: Peeters 2004, p. 121–159.

1 Simon Wiesenthal, *Die Sonnenblume. Über die Möglichkeiten und Grenzen von Vergebung*, Berlin 2015, S. 69f.

2 Ebd., S. 115.

jedoch legitim.<sup>3</sup> Eine Haltung der Barmherzigkeit und des Mitleids kann jedoch leicht in billige Toleranz umschlagen, aus Schwäche oder falschem Mitleid, die das Böse unterstützen. Vergebung ohne Gerechtigkeit trivialisiert die Verantwortung und führt möglicherweise zur Wiederholung des Verbrechens. Das Recht auf menschliche Freiheit wahrzunehmen, ist eine gewichtige und manchmal buchstäblich eine tödliche Angelegenheit, da es von Anfang an die Last der Verantwortung einschließt. „Eine Welt, in der die Vergebung allmächtig ist, wird unmenschlich“,<sup>4</sup> sagt Lévinas. Auf der anderen Seite kann Gerechtigkeit ohne Barmherzigkeit leicht in eine von Rachegeleuten getriebene Zurschaustellung der Macht umschlagen, die den anderen auf einen Moment seiner Existenz reduziert. Wenn Menschen in ihrer Verantwortung scheitern, bitten sie oftmals um Vergebung, um sich nicht mit ihrer Schuld auseinandersetzen zu müssen. Die Ethik kann keine Antwort auf dieses Flehen geben, ohne sich dabei selbst infrage zu stellen. Hier ist die Ethik mit ihrer eigenen Unbarmherzigkeit konfrontiert.

In meinem Beitrag möchte ich die erwähnte Spannung zwischen der Ethik und der Vergebung untersuchen, indem ich das abgrundtief Böse der nationalsozialistischen „Verbrechen gegen die Menschlichkeit“<sup>5</sup> näher betrachten werde. Diese Verbrechen haben die Humanität in einem solchen Maß beschädigt, dass wir in ihnen ein klares Beispiel des nicht vergebbaren Bösen vor uns haben. Für Theologen sind die nationalsozialistischen Verbrechen häufig der Grund, weshalb sie die ethische Dimension der jüdischen und christlichen Religion herausstellen oder sogar die Religion auf die Moral reduzieren. So schrieb der christliche Holocaustforscher James Moore: „Für Christen stellt sich die Frage, ob wir selbst in alltäglichen Situationen weiter über Vergebung in der gleichen Weise reden können, nachdem wir gesehen haben, wie Vergebung im Angesicht des ungeheuerlichen Verbrechens gegenstandslos werden kann. [...] In jedem Falle liegt der Schatten von Auschwitz über dieser zentralen Kategorie der christlichen Theologie.“<sup>6</sup> In diesem Zusammenhang wird Vergebung äußerst problematisch selbst außerhalb des nationalsozialistischen Völkermords. Ist die

- 3 Vgl. Edward Schillebeeckx, Glaube und Moral. In: Dietmar Mieth/Francesco Compagnoni (Hg.), Ethik im Kontext des Glaubens: Probleme, Grundsätze und Methoden, Freiburg i. Brsg. 1978, S. 17-45.
- 4 Emmanuel Lévinas, Eine Religion für Erwachsene. In: ders., Schwierige Freiheit. Versuch über der Judentum, Frankfurt a. M. 1992, S. 21-37, hier 32f.
- 5 Marion Mushkat, Crimes against Humanity. In: Yisrael Gutman (Hg.), Encyclopedia of the Holocaust, New York 1990, S. 320-323; Alain Finkielkraut, La mémoire vaine. Du crime contre l'humanité, Paris 1989.
- 6 James F. Moore, Christian Theology after the Shoah, Lanham 1993, S. 140. Im jüdischen Denken ist die Betonung der Ethik sogar noch größer. Für den jüdischen Denker Lévinas ist selbst Erbarmen ohne Ethik billige Vergebung, die dem Menschen nichts abverlangt und die Würde freier und verantwortlicher Wesen negiert. Für den jüdischen Philosophen Jankélévitch ist Auschwitz eine Situation, in der unser Gefühl für das Akzeptable so grundlegend gestört ist, dass wir einfach nicht in der Lage sind zu vergeben. Vgl. Vladimir Jankélévitch, Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie, Frankfurt a. M. 2003.

Reduktion der Religion auf die Ethik angesichts des extremen Bösen gerechtfertigt? Ist menschliche Verantwortung seit Auschwitz so heilig geworden, dass wir uns im Namen von Auschwitz prinzipiell weigern müssen zu vergeben, da der Mensch hier gescheitert ist? Ist Vergebung heute immer noch möglich und wünschenswert?

Meine starke Überzeugung, dass unser Verständnis von Vergebung durch unsere Sicht auf das Böse bestimmt ist, liegt diesem Beitrag zugrunde. Verschiedene ethische Sichtweisen auf das Böse führen zu unterschiedlichen Sichten der Möglichkeiten und Grenzen von Vergebung nach Auschwitz. Ich werde drei vorherrschende Paradigmen des Bösen diskutieren, die im Zusammenhang von Auschwitz entwickelt wurden, und ihre Konsequenzen für unsere Auffassung von Vergebung und der Unmöglichkeit des Vergebens untersuchen. Paradigmen sind unterschiedliche, oft gegensätzliche Interpretationen, Konstruktionen oder Lesarten des Holocaust, gegründet auf verschiedenen historischen, anthropologischen, psychologischen und philosophischen Annahmen.

Zunächst gibt es das Paradigma, das den Verbrecher als teuflische Bestie sieht. Danach werden wir uns mit der Trivialisierung des Bösen zu einer Banalität beschäftigen und schließlich mit der Perspektive, die den Verbrecher von einem ethischen Standpunkt betrachtet. In diesem Zusammenhang werden wir uns entsprechend mit der Rückkehr der Rache beschäftigen, danach mit dem Versuch, das Böse von der Frage der Schuld zu separieren und schließlich mit der Entschuldung des Bösen. Beginnend mit einer Kritik dieser Paradigmen werde ich meine eigene Sicht auf das Böse entwickeln, um eine neue Interpretation und Konzeption der Unmöglichkeit des Vergebens zu entwickeln. Eine letzte Vorbemerkung: Die Unterscheidung zwischen dem Unmoralischen, dem Amoralischen und dem moralischen Charakter der Übeltäter als verschiedene Paradigmen ist eine idealtypische Konstruktion. Häufig treten diese drei Paradigmen zusammen auf. So werde ich das erste Paradigma auf die Lagerwachen anwenden, das zweite auf die nationalsozialistischen Bürokraten und das dritte auf die Mitläufer.

#### Das erste Paradigma: Die Verteufelung der Übeltäter und die Rückkehr der Rache

Menschen sind nicht gleichgültig gegenüber dem Guten und Bösen. Die Erfahrung des extremen Bösen ist normalerweise eine schockierende Erfahrung, die sie tief erschüttert. Wenn Menschen etwa aus rassistischen Gründen verfolgt werden, widerspricht das in einem Maße unserem Verständnis von gut und böse, dass wir das Bedürfnis verspüren, unsere Ablehnung sofort und energisch auszudrücken. Wir sind wütend auf das Böse. Wenn wir auf diese Weise unsere moralische Empörung ausdrücken, wird uns unsere Sensibilität, unser Vermögen, uns von gut und böse berühren zu lassen, geradezu physisch bewusst. Die ethische Erfahrung des Gegensatzes drückt den Konflikt zwischen dem, was

ist (dem Bösen), und dem, was sein soll (dem Guten), aus. Menschen nehmen spontan Abstand von der Idee, dass die Wirklichkeit verständlich und verlässlich ist. In ihrer moralischen Wut zeigt sich der Schmerz, der aus der dramatischen Infragestellung ihres grundsätzlichen Verständnisses des Bösen kommt. In ihrer moralischen Empörung formulieren sie ein unbedingtes Nein zu der attraktiven und täuschenden Gestalt, die das Böse häufig annimmt und bestehen unmissverständlich auf dem unerträglichen Charakter des Bösen („Es reicht!“).

Dennoch enthält diese ehrliche Empörung auch ein Risiko. Es kann passieren, dass wir über die Komplexität oder den Kontext einer Situation unzureichend informiert sind und deshalb auf eine unreife, einseitige oder unfaire Weise empört sind. Wenn wir auf der Grundlage dieser Empörung unüberlegt, wenn auch in bester Absicht das Böse bekämpfen wollen, handeln wir vielleicht falsch oder schaffen sogar neues Übel. Moralische Wut garantiert nicht, dass wir angemessen mit unfairen Situationen umgehen, sondern sie kann uns sogar blind machen.

So kann man zum Beispiel im Kampf gegen den Faschismus selbst zum Faschisten werden, da das schockierte, verletzte und moralisch empörte Individuum intuitiv und unkritisch an einem sich vermeintlich von selbst verstehenden Verständnis des Bösen festhalten mag. Eines dieser Muster, auf das Menschen in unreflektierter moralischer Empörung häufig zurückfallen, ist die Verteufelung.

Wenn man jemanden verteufelt, ist man in einem Maße überwältigt und verletzt vom Bösen, dass man nicht länger in der Lage ist, den Übeltäter aus einer anderen Perspektive als der des Verbrechens, das er begangen hat, zu sehen. Voller Entsetzen angesichts des Bösen sieht man den Übeltäter nicht mehr als Menschen an, sondern als eine vom Bösen besessene moralisch völlig pervertierte Kreatur oder sogar als Verkörperung des Bösen. Diese Verteufelung, die den Verbrecher auf die Bösartigkeit seines Verbrechens reduziert, lässt sich an einer weit verbreiteten Weise der Darstellung des Nazismus aufzeigen, geht jedoch über diesen hinaus. Auch in unserem eigenen Leben sehen wir Menschen, die versagt haben oder von denen wir annehmen, dass sie uns schaden wollen, als Teufel an.

In der Literatur wird ein Nationalsozialist häufig in der Begrifflichkeit moralischer Monstrosität als Sadist oder barbarische, moralisch korrupte Kreatur bezeichnet, als moralische Bestie oder Inkarnation des Satans.<sup>7</sup> Er ist seiner menschlichen Merkmale beraubt und zu einem Unmenschen mit nahezu teuflischen Zügen reduziert. Deshalb wurden führende Nationalsozialisten wie Eichmann während seines Prozesses 1962 in Jerusalem von Staatsanwalt Hausner als Monster und Personifizierung satanischer Prinzipien bezeichnet.<sup>8</sup> In seinem

7 Vgl. George Steiner, *In Blaubarts Burg. Anmerkungen zur Neudefinition der Kultur*, Frankfurt a. M. 2014. Vgl. auch ders., *The Portage to San Cristobal of A. H.*, London 1981.

8 Gideon Hausner, *Justice in Jerusalem. The Trial of Adolf Eichmann*, London 1966, S. 13.

Schlussplädoyer fasste Hausner das Böse des nationalsozialistischen Völkermords in einem spektakulären Bild zusammen, das diesen auf perverse Absicht eines einzelnen Monsters bezog, ohne die gesellschaftlich-historischen Umstände und den alltäglichen Kontext seines Handelns zu berücksichtigen.

Dieser Darstellung liegt eine pessimistische Anthropologie zugrunde: In jedem Menschen ruht eine gewalttätige Bestie, die jederzeit aufwachen kann, wenn die schwache Schicht der kulturellen Oberfläche verschliffen ist. Das Wesen des Menschen ist böse und die Moral ist eine unnatürliche Macht, die dem Menschen durch die Kultur aufgezwungen wurde. Außerdem wird die Verteufelung unterstützt durch eine manichäische oder dualistische Darstellung, in der die Unterscheidung zwischen gut und böse zur absoluten Entgegensetzung erweitert wird. Wie im historischen Manichäismus sind hier zwei gegensätzliche unvereinbare Mächte am Werk: das absolut Gute und das absolut Böse. Der Staatsanwalt sah den Eichmann-Prozess als Konfrontation zweier Welten: der Welt des Lichts und der Humanität und der Gegenwelt der Finsternis. Nach Hausners Überzeugung handelte Eichmann „aus dem sadistischen Wunsch, 2000 Jahre jüdischer Zivilisation und Rationalität zu beenden und zu einer instinktgesteuerten Menschheit zurückzukehren“.<sup>9</sup> In dieser Vision wird ein gängiger Zivilisationsmythos benutzt, nach dem Auschwitz nicht das logische Ende in der Entwicklung moderner Zivilisation ist, sondern vielmehr ihr tragischer (typisch deutscher)<sup>10</sup> Rückfall in die Barbarei, eine bedauerliche Abweichung von der Höherentwicklung der Zivilisation. Auschwitz zwingt uns nicht dazu, unsere moderne Lebensweise zu überdenken. Ganz im Gegenteil ist unsere Zivilisation auf dem richtigen Weg: Wir brauchen mehr von dieser modernen Zivilisation.

Weshalb wird die Verteufelung so sehr unterstützt, und zwar sowohl innerhalb als auch außerhalb des Holocaust-Zusammenhangs? Die Entgegensetzung von gut und schlecht erlaubt es nicht nur den verwundeten Opfern und den empörten Zuschauern, das Böse in starker Weise anzusprechen. Sie ist auch von einem ästhetischen Standpunkt interessant. Die menschliche Komplexität, Gutes und Böses zu tun, ist reduziert auf die faszinierende Konfrontation zwischen der Schönen und dem Biest. Eine solche geordnete dualistische Sicht von gut und schlecht ist sehr beruhigend. Die Vorstellung, dass Menschen, die extrem Böses tun, sich nicht grundsätzlich von uns unterscheiden, ist außerordentlich bedrohlich für unsere Identität. Deshalb bevorzugen die Menschen eine Dämonisierung der Nazis, was im Zusammenhang des Holocaust sehr beruhigend ist. Wir wollen nichts mit den Monstern, die Gräueltaten verüben, gemein haben. Schließlich kennen wir uns. Wir streben nach dem Guten und suchen nach der Wahrheit. Der Übeltäter ist jemand anders. Auf diese Weise verorten wir das Böse außerhalb unserer selbst (im Nazi, aber auch im Fremden, dem

<sup>9</sup> Ebd., S. 17.

<sup>10</sup> Vgl. auch Daniel Goldhagen, *Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust*, München 1996.

Homosexuellen und dem Psychiatriepatienten, dem Gastarbeiter, dem Juden und dem Zigeuner, dem Arbeitslosen und dem Ungläubigen usw.), sodass wir das Böse im anderen in einer moralisierenden Weise verurteilen können. Wenn ich keine Ähnlichkeit mit dem Übeltäter habe, muss ich mich auch nicht beunruhigen, ob ich selbst unmoralisch handle. Der ethische Dualismus kreiert einen radikalen Unterschied zwischen gut (mir) und schlecht (dem anderen). Dadurch ist das Böse vollständig im anderen verortet und jede persönliche Identifizierung mit dem Bösen strategisch ausgeschlossen. In der Konsequenz kann man seine eigene Identität auf eine moralische Haltung beschränken.

Die Menschen neigen gern dazu, Darstellungen von gut und böse zu verallgemeinern, und sind davon überzeugt, dass sie niemals wie Eichmann werden. Dennoch verdecken Beschreibungen des Übeltäters als teuflische Kreatur das Problem, da sie nur in Extremen denken und die Nuancen ignorieren, die gut und böse trennen, aber auch verbinden. Wenn gut und schlecht auf dualistische Weise behandelt werden, führt ihre moralische Empörung Menschen dazu, historische, psychologische und ethische Nuancen zugunsten einer einfachen und extremen Darstellung aufzugeben. Dabei trifft der ethische Dualismus auf das fundamentale und sehr alte menschliche Bedürfnis, die Menschheit in gut und böse, uns und sie oder schwarz und weiß aufzuteilen (Athener und Spartaner, Hutus und Tutsis, Serben und Kroaten, Einheimische und Fremde, Männer und Frauen usw.).<sup>11</sup>

Welche Konsequenzen hat die Verteufelung für die Frage der Vergebung? Meiner Meinung nach ist die Verteufelung politisch wie individuell die Grundlage des Rachedenkens, dessen innere Logik nur schwer aufzubrechen ist. In der Tat, wenn jemand durch und durch böse ist, hat er jeglichen moralischen Kredit und das Recht der Entwicklung verspielt. Verteufelung macht Vergebung überflüssig. Das Einzige, was uns gegenüber einem moralisch pervertierten Menschen zu tun übrig bleibt, ist seine erbarmungslose Verdammung. In einem solchen Fall kann Vergebung im Namen des Guten prinzipiell verweigert werden. Mit dem Teufel schließt man keine Kompromisse. Verteufelung kann sogar einen ethischen Legitimationsrahmen für Hassgefühle bereitstellen.

Verteufelung und die grundsätzliche Unmöglichkeit der Vergebung, die aus ihr folgt, birgt die Gefahr, dass wir das Böse nur im anderen erkennen und bekämpfen, sodass wir selbst grausam und böse werden können. Die Trennung zwischen gut (ich) und schlecht (der andere) mag zu einer besseren, jedoch nicht zwingend zu einer verlässlichen Sicht führen.<sup>12</sup> Wir schauen uns die Landkarte menschlichen Handelns an und denken, dass da, wo das Land des bösen

11 Um die Bedeutung menschlicher Durchschnittlichkeit für das Verbrechen aufzuzeigen, hat der italienische Schriftsteller und Holocaust-Überlebende Primo Levi den Begriff der Grauzone entwickelt. Primo Levi, *Die Untergegangen und die Geretteten*, München 1990, S. 33-41.

12 Jet Isarin, *Het kwaad en de gedachteloosheid. Een beschouwing over de Holocaust*, Baarn 1994, S. 12.

13 Adol  
ansch

Feindes endet, unser Königreich des Guten beginnt. Dabei vergessen wir, dass das Böse sein Gift wie ein unterirdischer Fluss auch in unser Land gebracht haben kann. Diese Art des Vergessens ist gefährlich, da wir dazu neigen, das Böse nur im anderen zu hassen, während wir selbst davon überzeugt sind, auf der Seite des Guten zu stehen. Der Ansatz, das Böse nur im anderen zu sehen, nimmt uns die Chance, es als universelle Möglichkeit des Menschen zu sehen. Anstatt jene menschlichen Eigenschaften zu untersuchen, die ein Nährboden des Bösen sein können, beschuldigen wir nur die anderen (z. B. die Nazis, die Deutschen usw.). Indem ich von vornherein jeden Verdacht des Bösen in mir zurückweise, droht das Böse in meinem Hass von mir Besitz zu ergreifen. Wenn jeder dieser Logik folgt und niemand das Böse in sich selbst infrage stellt, kann sich das Böse leicht reproduzieren und wir enden in einer Abwärtsspirale von Rache und Vergeltung. In der Tat entsteht das Böse zumeist aus dem Hass des Bösen im anderen.

Die Verteufelung, die energisch das Böse zu bekämpfen sucht, macht es paradoxerweise wahrscheinlicher, dass es sich erhält und fortsetzt. So riskiert die Verteufelung des Nazismus, die Struktur der nazistischen Dämonologie unter umgekehrten Vorzeichen nachzuahmen. Nationalsozialistische Antisemiten beschuldigten die Juden, Eigenschaften zu haben, die sie in sich selbst am meisten fürchteten und verachteten: Der Jude ist verantwortlich für die Rassenmischung. Er ist eine unzuverlässige, sexuell perverse Kreatur und der Mörder Gottes. Nachdem der Jude mit solchen teuflischen Begriffen beschrieben war, konnte man ihn im Namen der Moral verfolgen und sogar vernichten. Genau wie in Hausners Redeweise war auch hier in der Auseinandersetzung mit dem Nazismus kein Raum für subtile Unterscheidungen oder Zweifel, kein Grund dafür, das Für und Wider sorgfältig abzuwägen. Es gab nur die eindeutige, gut verortete Polarität von gut und schlecht, von Gott und dem Teufel. Diese Polarisierung ermöglichte es dem deutschen Übermenschen das ultimativ Böse, den Untermenschen, mit gutem Gewissen zu bekämpfen. „Wer den Juden kennt, kennt den Teufel“ (Hitler). Hitler kannte „kein Paktieren [mit den Juden], sondern nur das harte Entweder-Oder“.<sup>13</sup> Das Paradox ist so faktisch nichts anderes als die Nachahmung der Logik des Bösen, auf die es ethisch zu reagieren sucht. In der Vergeltung, die aus dieser Haltung resultieren kann, wird man zerfressen von dem, was man am meisten verabscheut. Wenn wir damit beginnen, das Böse im Nazi als einen teuflisch gefährlichen Menschen zu veräußerlichen, laufen wir Gefahr, uns im gleichen ethischen Rahmen zu bewegen, den die Nazis gegenüber den Juden benutzt haben. Wenn wir das Böse nur im anderen bekämpfen, riskieren wir, es damit in uns selbst fortzusetzen und zu reproduzieren. Anstatt das Übel tatsächlich auszumerzen, wiederholen wir nur seine Dynamik. Das Problem der Menschheit ist, dass wir das Böse immer nur im anderen anklagen

<sup>13</sup> Adolf Hitler, *Mein Kampf*, München 1930, S. 225. Zit. in Eberhard Jäckel, *Hitlers Weltanschauung*, Stuttgart 1991, S. 63.

und bekämpfen wollen. Auch die Nationalsozialisten dachten, dass sie im Juden als dem anderen das Böse bekämpfen und ausmerzen würden. Für sie war der Jude das absolut Böse. Jude zu sein war unverzeihlich. Und da man aus der Sicht der nazistischen Rassenideologie der jüdischen Identität nicht entkommen konnte, war Vernichtung die einzige ultimative Lösung des Judenproblems.

Natürlich heißt das nicht, dass nach dieser Interpretation die ethischen Dualisten den Nationalsozialisten gleichgesetzt sind. Vor allem waren die Menschen, die die Nationalsozialisten als nicht entschuld bare Monster behandelten (Juden, Zigeuner usw.) unschuldig. Die Nationalsozialisten ebenso zu behandeln, war schon deshalb etwas anderes, weil diese schuldig waren. Zum anderen ist die Weigerung, ihnen zu vergeben, weit entfernt davon, sie zu foltern oder physisch zu vernichten. Dennoch wird man durch die Verteufelung empfänglich für die gleiche manichäische Logik und ihre möglichen Konsequenzen, die die Nazis benutzten. Das heißt nicht, dass es nicht mehr möglich wäre, den Gebrauch einer falschen Logik von unmoralischem Handeln zu unterscheiden. Man sollte zwischen der Möglichkeit zu handeln und dem tatsächlichen Handeln unterscheiden. Andernfalls verwechseln wir die Anthropologie oder die menschlichen Möglichkeiten mit dem Rechtsdenken oder dem tatsächlichen menschlichen Handeln.

Die moralische Empörung birgt nicht nur die wirkliche Gefahr, dass wir das Böse auf Abstand von uns halten und unsere moralische Aufmerksamkeit ausschließlich auf den anderen richten. Es kann auch passieren, dass wir dadurch die Logik der Verteufelung, die dem Bösen zugrunde liegt, nachahmen. Die Propheten unserer Zeit werden mit hoher Wahrscheinlichkeit jene Menschen sein, die es verstehen, in die Reproduktionsmechanismen des Bösen einzudringen, und es wagen, diese öffentlich zu kritisieren, und die dabei, wenn nötig, auch ihr eigenes Leben riskieren.<sup>14</sup> Sie weigern sich, im anderen das zu hassen, dem sie sich in sich selbst nicht gestellt haben.

Im Folgenden möchte ich zeigen, dass das jedoch der einzige Weg ist, eine Situation aufzubrechen, in der die Menschen so verblendet sind, sich gegenseitig als Dämonen einer zerstörerischen Spirale von Gewalt und Rache zu sehen. Nur auf diese Weise können sich Menschen und Gemeinschaften in einem konstruktiven Geist begegnen. Die Entdämonisierung ist die Bedingung überhaupt dafür, von Vergebung zu sprechen. Oder einfacher gesagt, die Anerkennung des Strebens nach dem Guten im anderen ist die *Conditio sine qua non* dafür, zu wirklichem Frieden und Vergebung zu kommen. Aber führt diese Entdämonisierung der Nazis nicht zur Banalisierung ihrer Verbrechen?

14 Vgl. Etty Hillesum, *De nagelaten geschriften van Etty Hillesum (1941-1943)*, Amsterdam 1986, S. 254.

### Das zweite Paradigma: Banalisierung – Die Trivialisierung des Übeltäters und die Schuldunfähigkeit des Bösen

Die jüdische Philosophin Hannah Arendt war die Erste, die die Hypothese der Verteufelung systematisch im Kontext des nationalsozialistischen Völkermords kritisiert hat.<sup>15</sup> Sie ging von der Überlegung aus, dass der ethische Dualismus nicht erklären konnte, weshalb Tausende Menschen länger als ein Jahrzehnt am Völkermord beteiligt waren, ohne auch nur einen Moment daran zu zweifeln, dass sie als moralische Wesen handelten. Arendt war sich zwar sicher, dass es unter den Nazis auch Monster gegeben hatte, die jedoch nicht zahlreich genug waren, um wirklich gefährlich zu werden. Es schien, als wären normale Menschen in solchen extremen Umständen gefährlicher. In Jerusalem war sie von dem Kontrast zwischen Eichmann als Mensch und der Art, in der er von Gideon Hausner dargestellt wurde, erstaunt. Es stellte sich heraus, dass Adolf Eichmann kein perverses Monster war, sondern ein erschreckend normaler Bürokrat. Deshalb sprach sie von der „Banalität des Bösen“.

Gerade seine Mittelmäßigkeit machte Eichmann besonders geeignet für seine Aufgabe. Seine Bösartigkeit war nicht das Ergebnis eines teuflischen Gesetzesbruchs, sondern seines blinden Gehorsams gegenüber dem Gesetz. Nach Arendts Überzeugung gehört der Verlust der Autonomie zum Wesen moderner Bürokratie, die den Menschen zum winzigen Teil einer gigantischen Maschine macht, in der niemand die Oberherrschaft hat. Das Netz bürokratischer Regeln macht den Menschen zu einem gedankenlosen Roboter, der die Gesetze automatisch befolgt. Gedankenlosigkeit ist der ideale Nährboden für das Böse in der Moderne, der Schwachpunkt (Ricoeur) in der Verfassung des Menschen.<sup>16</sup> Aus Arendts Sicht war es schwierig für Eichmann, sich von seinem Schreibtisch aus in die Situation des anderen zu versetzen. Ansonsten wäre er vielleicht seinen menschlichen Gefühlen etwas mehr und den Regeln etwas weniger gefolgt.

Sofort nach der Veröffentlichung von Arendts provozierender Studie wurde ihre Interpretation des Bösen Gegenstand einer heftigen Debatte.<sup>17</sup> Ihr Verständnis von Banalität war provokativ, da es eine viele Jahrhunderte zurückreichende Tradition kritisierte, die das Böse ausnahmslos als Neid, Hass, Verführung und reine Bösartigkeit gesehen hatte. Arendt dagegen glaubte, dass das Böse diese Eigenschaften im modernen totalitären Staat verloren hatte, an denen es die Menschen immer erkannt hatten.<sup>18</sup>

15 Vgl. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München 1986.

16 Vgl. Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes*, München 1979; sowie Paul Ricoeur, *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld*, Band 1, Freiburg i. Brsg. 2002.

17 Vgl. Maurice Weyembergh, *Hannah Arendts Lebensweg*. In: Jacques De Visscher/Marc Van den Bossche/Maurice Weyembergh, *Hannah Arendt en de moderniteit*, Kampen 1992, S. 11–22.

18 Vgl. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, S. 190–192.

Die Frage war nun nicht mehr, warum Menschen Böses tun, sondern warum sie in einer schrecklichen Situation indifferent gegenüber menschlichem Leiden werden, wo doch eigentlich nahezu jeder Mensch zunächst einmal Empathie zeigt. Im Allgemeinen ist das Böse in diesem zweiten Paradigma nicht die Konsequenz des ausdrücklichen Strebens nach dem Bösen, sondern das Ergebnis einer Einschränkung der menschlichen Verpflichtung auf das Gute. Diesem Paradigma liegt eine optimistischere Anthropologie zugrunde, nämlich der Glaube, dass der Mensch strukturell ein Wesen mit einem moralischen Impuls ist und dass die Gemeinschaft das Vermögen des Menschen, sich moralisch berühren zu lassen, zum Guten oder Schlechten manipulieren kann.

Angesichts des unsäglichen Leidens in den Lagern ist die Neutralisierung der Verpflichtung des Menschen auf das Gute nicht unbedingt naheliegend. Um die inneren Gefühle moralischen Widerstands auszuschalten, die man unausweichlich haben muss, wenn man sieht, wie Menschen in Nicht-Menschen verwandelt werden, benutzten die Nazis im Paradigma der Banalisierung eine Reihe von Techniken der Entmenschlichung (Todorov)<sup>19</sup> wie etwa die, die Opfer ihrer Kleidung und ihres Namens zu berauben. Auf diese Weise wurden die Opfer gesichtslos. Diese Entmenschlichung ist nicht typisch deutsch, sondern ein allgemeines Merkmal moderner Kriegführung oder sogar der modernen Gesellschaft als solcher. Die Lager illustrierten lediglich die schlechtestmöglichen Konsequenzen dieser allgemeinen Tatsache der Moderne.

Damit stellt das zweite Paradigma den Zivilisationsmythos des ersten Paradigmas infrage: Auschwitz ist keine Abweichung von der westlichen Gesellschaft, sondern eine ihrer logischen Konsequenzen. Dadurch zeigt sich das wahre Gesicht der modernen Welt mit seiner Rationalität der Manipulation.<sup>20</sup> So zwingt uns Arendts Analyse, schmerzhaft Fragen über unsere moderne Lebensweise und unsere westliche Zivilisation zu stellen. Damit bricht es die beruhigende dualistische Unterscheidung zwischen uns (den Guten) und denen (den Schlechten) auf. Dieses zweite Paradigma ermöglicht eine Erkenntnis, die das Paradigma der Verteufelung tunlichst zu vermeiden sucht, nämlich die der Anwesenheit des Bösen in unserer alltäglichen Existenz. Diese Sichtweise macht deutlich, dass die Unterscheidung zwischen gut und schlecht keine Unterscheidung zwischen den Deutschen (denen) und den Nicht-Deutschen (uns) ist, sondern dass sie durch das Herz jedes Menschen und der Menschheit insgesamt geht.

Während Arendt Hausner vorwirft, die Person Eichmanns an die Ungeheuerlichkeit seiner Verbrechen anzugleichen, wurde sie selbst beschuldigt, die Ungeheuerlichkeit der Verbrechen an die Banalität des Verbrechers angepasst zu haben. Meiner Meinung nach ist diese Kritik verfehlt. Arendt wollte zeigen, dass das Böse, gerade weil es auf so banale Weise geschieht und keiner besonderen

19 Tzvetan Todorov, *Angesichts des Äußersten*, München 1993, S. 196–218.

20 Vgl. Zygmunt Bauman, *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg 2002.

menschlichen Eigenschaften bedarf, niemals trivialisiert, sondern als universelle menschliche Möglichkeit ernst genommen werden sollte. Die Banalität des Bösen war jedoch nicht unbedingt eine ideale Bezeichnung, da in ihr das Böse und der Übeltäter vermischt werden. Arendts Absicht war es nicht, das Böse banal zu nennen, sondern denjenigen, der schreckliche Verbrechen begeht.

Welche Folgen hat diese Interpretation des Bösen für unsere Untersuchung der Vergebung? Während das erste Paradigma die freie Wahl des Bösen hervorhob, ohne den psychosozialen und historischen Hintergrund des Verbrechers zu berücksichtigen, betont das Paradigma der Banalität eine Reihe von Faktoren, die es erlauben, das Böse und bis zu einem bestimmten Grad auch die Schuldunfähigkeit der Täter zu erklären. Durch seine Entmenschlichung wusste der Verbrecher letztlich nicht, was er tat. Er war eine gedankenlose Kreatur. In diesem Zusammenhang ist oft darauf verwiesen worden, dass das totalitäre Regime nicht nur das Opfer, sondern auch den Täter entpersonalisiert hat, den es nicht länger als Menschen ansah, sondern als jemanden, der Befehle von oben auszuführen hatte, als Teil eines Projektes, das weit über ihn selbst hinauswies.

Da auch der einzelne Nationalsozialist damit einverstanden war, ein Mittel und nicht länger Selbstzweck zu sein, war auch er ein Opfer. Häufig realisierte er erst nach Kriegsende, wenn er sich auf das Gehorsamsprinzip zur Entlastung von seinen Verbrechen berief, dass seine Unterordnung unter eine totalitäre Ordnung bedeutete, dass er als Person nicht mehr zählte.

In der gegenwärtigen Rechtsprechung sehen wir, wie das Opfer ganz oder teilweise auf der Grundlage genetischer, psychologischer und/oder gesellschaftspolitischer Befunde von jeglicher Schuld freigesprochen wird. Dabei wird klar, dass das Böse niemals etwas sein kann, dass der Mensch unzweideutig selbst wählt. Diese auf dem Schicksal als einer Dimension menschlicher Existenz gegründete Entschuldung hat durchaus eine Berechtigung. Die Verhaltenswissenschaften können den Ethiker auf Umstände verweisen, unter denen Individuen oder Gruppen als juristisch nicht zurechnungsfähig erklärt werden müssen. Wenn wir uns aus Prinzip weigern, das anzuerkennen, wird die Schuldfrage in einer Weise überfrachtet, dass wir möglicherweise zu viel vom Menschen verlangen und das Phänomen der „Schuld des Unschuldigen“ nicht länger im Blick haben.

Dennoch birgt die Entschuldung auch die Gefahr, dass wir in einen Determinismus verfallen. Praktisch droht die vorschnelle Benutzung der tragischen Dimension des Bösen zu einer feigen Entschuldigung für verübte Verbrechen zu werden. Heutzutage beruft man sich sehr schnell auf die Übermacht der menschlichen Natur oder die Umstände, um den Übeltäter von jeglicher Schuld freizusprechen. Entschuldung wird dann zur Entmoralisierung: Verantwortung wird undenkbar und der Mensch wird zum Spielball außermenschlicher Mächte.<sup>21</sup> In unserer Epoche wird das Böse psychologisiert und soziologisiert. Der

21 Diese Kritik trifft Hannah Arendt nicht, die dachte, dass Eichmann selbst verantwortlich für seine Unfähigkeit zu denken war. Vgl. Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes*, S. 193–212.

Verbrecher, der eine schwere Jugend hatte oder sozial marginalisiert wurde, wird dann nicht länger als Täter, sondern als Opfer gesehen. Dieses Verständnis hat zu einer Humanisierung der Rechtsprechung geführt, macht es jedoch zugleich zunehmend schwierig, menschliches Versagen böse zu nennen. Der versagende Mensch ist eine tragische Figur, die unser Erbarmen hervorruft, anstatt eine kritische moralische Haltung – eine Gedankenfigur, der durch den zunehmend technologischen Charakter unserer modernen Welt noch mehr Gewicht verliehen wird.

Während das erste Paradigma die böse Natur des Übeltäters zu überschätzen droht, läuft das zweite Paradigma Gefahr, diese durch die Benennung einer Reihe von Entschuldigungsgründen zu unterschätzen. Tatsächlich unterliegt die Entmoralisierung einem Irrtum: Die notwendige Bedingung der Möglichkeit wird verwechselt mit hinreichenden Gründen.<sup>22</sup> Das Böse entsteht nicht wegen einer Reihe psychosozialer Umstände, sodass es aus diesen Umständen vollständig erklärt (hinreichender Grund) oder vollständig auf sie zurückgeführt werden kann. Eine solche Argumentation ist reduktionistisch. Man beschränkt sich auf die Untersuchung notwendiger Bedingungen, nämlich der psychosozialen und historischen Grundlagen moralischen Lebens, als ob die Realität des Bösen auf dieser Grundlage erklärt werden könnte. Ein solches reduktionistisches Herangehen übergeht das Moment der ethischen Wahl oder reduziert es auf das niedrigere Niveau menschlicher Organisation oder den vorherrschenden soziokulturellen und historischen Kontext als der Grundlage moralischen Lebens.

Die Unabhängigkeit moralischen Lebens zu ignorieren, ist nicht nur ein theoretischer Fehler, sondern auch ein grundsätzliches Missverständnis der von uns als wichtiger menschlicher Eigenschaft so gefeierten Freiheit. Ohne Moral und damit ohne die Möglichkeit, dass Menschen scheitern können, wäre der Mensch nichts weiter als ein perfektionierter Schimpanse, also überzeugend fähig, auf alle möglichen Reize zu reagieren. Seine Freiheit wäre dann nichts weiter als eine Illusion. Die Möglichkeit des Bösen ist die Bedingung für die Existenz menschlicher Freiheit. Es gibt keine Freiheit ohne die Möglichkeit menschlichen Scheiterns. Wenn wir den Menschen nicht zu einer erbarmungswürdigen Kreatur reduzieren wollen, dann müssen wir ihn im Namen der menschlichen Würde nicht nur als mögliches Opfer, sondern auch als Täter anerkennen. Das „Wir haben es nicht gewusst“ darf nicht vorschnell als Rechtfertigung akzeptiert werden. Menschen verstecken sich gern hinter ihrer Pflicht und dem System, sodass sie sich ihrer eigenen Unmoralität nicht stellen müssen, sondern diese fortsetzen können. Einige Varianten des Bösen erscheinen von außen als gedankenlos, sind aber im Inneren von einer anderen Dynamik getrieben.

22 Vgl. Jacques De Visscher, *De immorele mens. Een ethicologie van het kwaad*, Bilthoven 1975, S. 45 f.

Das heißt nicht, dass wir die notwendigen psychosozialen Bedingungen vernachlässigen sollten, ganz im Gegenteil. Es ist notwendig, in der Interpretation des Bösen sowohl das Element der Schuld als auch das des Schicksals hinreichend zu berücksichtigen und den Übeltäter nicht nur als Täter, sondern auch als Opfer zu sehen.

### Drittes Paradigma: Die Moralisierung des Übeltäters und die Verteidigung des Bösen

Mit dem Konzept des Gehorsams kann das zweite Paradigma nicht erklären, weshalb Menschen im Angesicht des Bösen außerordentlich kreativ sein können. Der Historiker Paul Hilberg hat darauf verwiesen, dass die Befehle der Nationalsozialisten, die aus Berlin kamen, häufig nicht sehr klar waren und die Schwierigkeiten nicht berücksichtigten, die häufig mit der Ausführung dieser Befehle verbunden waren.<sup>23</sup> Ohne den Erfindungsreichtum der deutschen Bürokratie wäre der Führerbefehl ohne Ergebnis geblieben. Die Bürokraten konkretisierten beflissen die Befehle, fanden Lösungen für unvorhergesehene Probleme und entwickelten von sich aus eigene Initiativen zu ihrer Umsetzung. Es hätte wahrscheinlich genügt, wenn jeder von ihnen auf Anordnungen gewartet hätte, und nichts wäre passiert. Während es objektiv so aussieht, als hätte der nationalsozialistische Beamte nur seine Pflicht getan, ging er subjektiv weit darüber hinaus. Bei genauerem Hinsehen war Eichmann mehr als eine kalte Maschine, der gegen seinen inneren Impuls zum Hauptverantwortlichen des nationalsozialistischen Völkermordes wurde. Er war ein engagierter Funktionär, der leidenschaftlich und gewissenhaft die ihm übertragene Mission ausführte. Auch wenn das Element der Pflicht zweifellos eine Rolle im Vernichtungsapparat gespielt hat, kann es schwerlich als Motiv für den Völkermord angesehen werden. Vielmehr müssen wir fragen, weshalb viele geradezu fanatisch gehorchten. Nach dem dritten Paradigma ist die Verpflichtung auf das Böse häufig durch den Wunsch motiviert, ein gutes Mitglied seines Volkes zu sein und entsprechend der vorherrschenden Ethik zu handeln, wie das der Moralphilosoph Peter Haas in seinem bahnbrechenden Buch „Morality after Auschwitz“<sup>24</sup> genannt hat.

Die Zahl der Verbrechen in der Geschichte, die aus persönlichen Motiven begangen wurden, ist wahrscheinlich viel geringer, als die der schrecklichen Verbrechen, die aus altruistischen Motiven verübt wurden wie etwa dem Glauben

23 Raul Hilberg, *La bureaucratie de la solution finale*. In: François Furet/Raymond Aron (Hg.), *L'Allemagne nazie et le génocide juif*, Paris 1985, S. 219-235, hier 220.

24 Vgl. Peter Haas, *Morality after Auschwitz: the Radical Challenge of the Nazi Ethic*, Philadelphia 1992. Siehe auch die bedeutende Kritik von Richard Rubenstein, *Review of Morality after Auschwitz*. In: *Journal of the American Academy of Religion*, 60 (1992), S. 158-161; Emil Fackenheim, *Nazi "ethic", Nazi Weltanschauung and the Holocaust. A review essay*. In: *The Jewish Quarterly Review*, 83 (1992), S. 167-172.

an eine höhere Moral oder ein politisches Prinzip, Treue zu einem Land oder einem intoleranten Gott. In seinen „Tischgesprächen“ sagte Hitler, dass „nur die deutsche Rasse das moralische Gesetz zum leitenden Prinzip ihres Handelns gemacht habe“.<sup>25</sup> Hitler glaubte, dass der Niedergang Deutschlands die Folge der Sittenlosigkeit gewesen sei und die deutsche Rasse vor dem Verfall nur durch eine moralische Aufrüstung gerettet werden könne. Der Nationalsozialismus vermittelte den Eindruck, dass er der Moral der Deutschen durch die Erweiterung einer Reihe von Werten wie etwa Gehorsam, ein Sinn für Verantwortung gegenüber der Öffentlichkeit, Askese, Pflichtgefühl und Arbeitsethos zugrunde lag.

Die entscheidende Idee dieses dritten Paradigmas ist, dass sich Menschen voller guter Absichten rücksichtslos an verbrecherischen Praktiken beteiligen, wenn das Böse als etwas dargestellt wird, das aus guten Gründen getan werden muss. In dieser Interpretation waren die meisten Menschen, die am nationalsozialistischen Völkermord beteiligt waren, freundliche, moralisch motivierte Menschen. Sie wurden nicht plötzlich 1941 zu Bestien, um dann 1945 einfach zur Humanität zurückzukehren. Während der ganzen Zeit des Krieges blieben sie die gleichen Menschen, die mit Hingabe ihre Pflicht erfüllten, die sich um ihre Familien kümmerten und normal in ihrer Gesellschaft funktionierten. Nach diesem dritten Paradigma handelten sie nicht aus Hass (erstes Paradigma) oder Gedankenlosigkeit (zweites Paradigma), sondern waren motiviert durch das, was sie als Errungenschaft einer alternativen Utopie sowohl für sich selbst als auch für ihr Land sahen, ein vielversprechendes Goldenes Zeitalter der Ausweitung deutschen Lebensraums oder die Wiedergeburt der deutschen Ökonomie und Kultur, für das sie sich in bester Absicht einsetzen. Die Nationalsozialisten haben ihre Grausamkeiten nicht deshalb verübt, weil sie unmoralisch oder moralisch indifferent waren, sondern weil die Deutschen durch ihre ethischen Argumente erreichbar waren.

Die Frage ist deshalb hier nicht länger, warum die Nationalsozialisten ihre Verbrechen verübt haben, sondern warum sie diese nicht als solche erkannten. Haas' Antwort auf diese Frage ist, dass gut und böse in Deutschland neu interpretiert wurden, was Millionen Deutsche und Nicht-Deutsche so überzeugend fanden, dass sie nicht länger in der Lage waren, das Böse auch als böse zu sehen. Die Deutschen verloren nicht ihr moralisches Urteilsvermögen, sondern beurteilten die Dinge auf eine neue Weise, die für sie nicht weniger konsistent oder intuitiv richtig war. Ihnen war sehr wohl bewusst, was mit den sogenannten Volksfeinden geschah, fanden das moralisch in Ordnung und handelten bewusst und enthusiastisch in Übereinstimmung mit dieser neuen Moral. Die moralische Logik der Nazis ist verantwortlich dafür, dass der Holocaust ohne nennenswerten Widerstand politischer, juristischer, medizinischer oder religiöser Führer über Jahre stattfinden konnte.

25 Hugh Redwald Trevor-Roper (Hg.), *Hitler's Secret Conversations 1941-1944*, New York 1961, S. 6.

Anstatt d  
ne innere Dy  
struktion ein  
licher Ethik a  
sowohl denje  
zusahen, bel  
band bekann  
der Diskussi  
mus, die Pfl  
Konstruktion  
giösen Antise  
se Konzepte  
des 19. Jahrh  
deutschen Ku  
digung zur Re  
Damit steh  
chung, die de  
hunderte beg  
der Perspekti  
Diese Kontin  
Völkermord la  
als moralische  
rüber hinaus  
der neuen Ord  
Deshalb ka  
sondern von d  
Dass man die  
sadistischen H  
die Entpersönl  
dern als zu zah  
le des Nationa  
bestimmten Pu  
pries die nation  
Was bedeut  
Vergebung? Ta  
Bösen. Nach de  
da die Übeltäte  
werfen kann, d  
der Schuld min  
gen noch nach  
Wir werden  
sche Geschichte  
brechen oder d  
während des Kr

Anstatt den Nationalsozialismus einfach zu verdammen, möchte ich mir seine innere Dynamik anschauen. Dabei zeigt sich, dass er eine neue ethische Konstruktion einführte, auch wenn diese auf Bestandteilen aus der Geschichte westlicher Ethik aufbaute. Das ist der Grund dafür, warum diese neue Konstruktion sowohl denjenigen, die den Holocaust ausführten als auch denen, die tatenlos zusahen, bekannt vorkam und akzeptabel war. Der Nationalsozialismus verband bekannte moralische Konzepte, die weithin akzeptiert oder wenigstens in der Diskussion waren, wie z. B. die Idee des gerechten Krieges, den Patriotismus, die Pflichtethik, die Arbeitsethik oder den Nationalismus. Diese ethische Konstruktion berief sich auch auf den weit verbreiteten, tief verwurzelten religiösen Antisemitismus, der die Juden als das absolut Böse identifizierte. Diese Konzepte wurden durch wissenschaftliche Argumente aus Rassentheorien des 19. Jahrhunderts begründet. Nachdem der Jude als tödliche Bedrohung der deutschen Kultur eingeführt war, konnte die Ethik gerechtfertigter Selbstverteidigung zur Rechtfertigung des Völkermordes benutzt werden.

Damit steht das dritte Paradigma in Widerspruch zur Denkfigur der Abweichung, die den Holocaust als plötzlichen Bruch mit den Ideen der letzten Jahrhunderte begreift. Im Gegenteil: Der Holocaust war nur möglich, weil er aus der Perspektive unserer europäischen Geschichte moralisch akzeptabel war. Diese Kontinuität ermöglichte es den Deutschen, den nationalsozialistischen Völkermord länger als zwölf Jahre zu akzeptieren und sich dabei immer noch als moralische Wesen zu sehen. Die nationalsozialistische Ethik mobilisierte darüber hinaus die Besten ihrer Anhänger dazu, enthusiastisch zur Ausbreitung der neuen Ordnung beizutragen.

Deshalb kann man nicht von der bewussten Absicht, Böses zu tun, sprechen, sondern von dem Versuch, das Gute im Nationalsozialismus zu verwirklichen. Dass man die Grausamkeiten der Lager akzeptierte, lässt sich nicht aus einem sadistischen Hang zum Bösen erklären (erstes Paradigma), auch nicht durch die Entpersönlichung, die diese Verbrechen verdeckte (zweites Paradigma), sondern als zu zahlenden notwendigen Preis für die Durchsetzung der höheren Ziele des Nationalsozialismus. Tatsache ist, dass alle Ethiken Menschen an einem bestimmten Punkt dazu auffordern, menschliche Gefühle aufzugeben. Deshalb pries die nationalsozialistische Ethik Unbarmherzigkeit als moralische Tugend.

Was bedeutet dieses dritte Paradigma für unser Problem von Schuld und Vergebung? Tatsächlich führt die Moralisierung direkt zu einer Apologie des Bösen. Nach dem Bösen, nach Schuld und Vergebung wird nicht länger gefragt, da die Übeltäter ja nach dem Guten gestrebt haben, denen man lediglich vorwerfen kann, das moralisch Gute verkannt zu haben (was wiederum die Frage der Schuld minimiert), auch wenn die meisten Nazis an ihren Moralvorstellungen noch nach dem Ende des Krieges festgehalten haben.

Wir werden sehen, ob die Naziverbrecher tatsächlich an ihre eigene moralische Geschichte glaubten. In vielen Fällen wurde das Böse erst während der Verbrechen oder danach in einen ethischen Zusammenhang gestellt, sodass diese während des Krieges oder danach gerechtfertigt werden konnten. Wenn es nicht

mehr möglich ist, zwischen der Moral und ihrem ideologischen Missbrauch zur Rechtfertigung des Bösen zu unterscheiden, führt das zur totalen Relativierung der Moral. Und wenn jeder, selbst der Nazi, seine eigene Geschichte hat, dann ist es sinnlos und sogar lächerlich, nach Moral und Vergebung zu fragen.

Der Nationalsozialismus hat die klassischen Werte unserer modernen Tradition nicht einfach umgestellt, sondern diese ethischen Prinzipien korrumpiert. Damit ist er ein Beispiel für die ideologische Inbesitznahme der Ethik. Die nationalsozialistische Ethik hat die Grundannahmen der westlichen Ethik verletzt, nämlich die Anerkennung der Würde eines jeden Menschen als Ebenbild Gottes und Selbstzweck. Während die Theorie der Verteufelung zweifellos die Diskontinuität zwischen der Geschichte des Westens und dem Holocaust zu stark betont hat, akzeptiert die Moralisierung den nationalsozialistischen Völkermord vorschnell als natürliche Konsequenz unserer christlichen und westlichen Zivilisation. Der Nationalsozialismus ist jedoch eher eine Manipulation als eine Fortsetzung der westlichen Ethik. Die entscheidende Frage ist, welcher Ethik die Nationalsozialisten folgten. Sollte man die Ethik nicht als etwas anderes sehen als das Mittel zur Rechtfertigung des Bösen in der eigenen Geschichte? Was ist der Unterschied zwischen Ethik und Ideologie? Gibt es einen Maßstab für unsere moralischen Entscheidungen?

### Jenseits von Horror und Entschuldung: Der Selbstbetrug des Übeltäters und die Bedeutung von Vergebung

Die entscheidende Frage ist, wie wir ein Konzept des Bösen entwickeln können, in dem der Übeltäter sowohl als Täter als auch als Opfer vorkommt. Wie können wir das Böse verdammen, ohne den Übeltäter in einen Teufel zu verwandeln? Und wie können wir ihn verstehen, ohne Verständnis für das von ihm verübte Böse aufzubringen? Und wie können wir dabei den ethischen Manichäismus des ersten Paradigmas ebenso wie die ethische Relativierung des zweiten vermeiden? Oder noch mehr auf den Punkt gebracht: Wie können wir erklären, dass gute Menschen Böses tun? Es bietet sich an, mit der These zu beginnen, dass das Böse nicht mit einem bestimmten Typ von Menschen verbunden ist, sondern durch eine Reihe normaler menschlicher Eigenschaften wie der Entpersönlichung möglich wird, die in Völkermorden eine herausragende Rolle spielen. Ein wichtiger täglicher Mangel (Todorov) ist die Fragmentierung,<sup>26</sup> durch die der Mensch eine innere Barriere zwischen dem Bösen, das er verübt oder dem er tatenlos zusieht, und seinem Privatleben errichtet. Durch Fragmentierung ist es uns möglich, das Böse auf Distanz zu dem Bereich zu halten, den wir am meisten schätzen – die Familie, die Nation, die Kirche.

26 Todorov, *Angesichts des Äußersten*, S. 177–195; Robert J. Lifton, *Ärzte im Dritten Reich*, Stuttgart 1996, S. 260–273.

Tagsü  
samkeit  
ben. Da  
betraf, u  
de nicht  
mit ihrer  
oder hum  
blieb int  
der prote  
ben als ty  
die Fragm  
wahrschei  
gen, ist se  
wendig, u  
überleben

In der l  
dem Böse  
von dem l  
erhalten, z  
paradoxer  
ist nicht se  
kann nur d  
es eigentlic  
die eigene  
der Fragme  
bewusst ist  
men. Das V  
strategie. Je  
Schutzschil  
Verbindung  
mentierung

Häufig w  
wie ich eine  
heit kenne  
täuschen, w  
Damit ist da  
auch nicht k  
aus, da unkl

27 Vgl. Herbe  
science: Re

Tagsüber waren die Wachmannschaften der Lager mit abscheulichen Grausamkeiten beschäftigt, am Abend haben sie Liebesbriefe nach Hause geschrieben. Dabei sind sie zwei verschiedenen Ethiken gefolgt, einer, die ihre Arbeit betraf, und einer anderen für ihre Familien, wobei sie Wert darauf legten, beide nicht miteinander zu vermischen. Dadurch kam ihre private Moral nicht mit ihrer nazistischen Arbeitsethik in Berührung und ihre auf der christlichen oder humanistischen Ethik der Vorkriegszeit gegründete persönliche Identität blieb intakt. Manchmal wird die Fragmentierung unter Hinweis auf den Einfluss der protestantischen Unterscheidung zwischen religiösem und praktischem Leben als typisch deutsch bezeichnet. Diese defensive Denkweise leugnet, dass die Fragmentierung ein Merkmal unserer modernen Gesellschaft ist, der heute wahrscheinlich niemand entgeht. Das Böse kann aus der Fragmentierung folgen, ist selbst jedoch nicht das Böse. Manchmal ist Fragmentierung sogar notwendig, um von Verantwortung und Schuld nicht überwältigt zu werden und zu überleben, um Gutes zu tun.

In der Fragmentierung wirkt ein bemerkenswerter Mechanismus. Wenn ich dem Bösen gegenüberstehe, fragmentiere ich mich genau deshalb, um nicht von dem Bösen infiziert zu werden. Um meine moralische Selbstachtung zu erhalten, ziehe ich eine scharfe Linie zwischen mir und dem Bösen, obwohl paradoxerweise dadurch dem Bösen erst Raum eröffnet wird. Dieser Prozess ist nicht selbst verwerflich, sondern eine Verteidigung gegen das Böse. Man kann nur dann so tun, als ob man nichts Verwerfliches gesehen hat, wenn man es eigentlich besser weiß und das Böse tatsächlich gesehen hat. Das Wissen um die eigene Einbindung in das Böse ist die Voraussetzung für die Entstehung der Fragmentierung und ihre Aufrechterhaltung. Nur wenn er sich des Bösen bewusst ist, fühlt der Mensch das Bedürfnis, sich gegen das Böse abzuschildern. Das Wissen, was gut und was böse ist, ist unverzichtbar für diese Doppelstrategie. Jede Form der Verdopplung gründet auf Selbsttäuschung.<sup>27</sup> Dieses Schutzschild der Fragmentierung ist jedoch niemals völlig sicher. Es gibt immer Verbindungen zwischen dem privaten und dem öffentlichen Leben, die die Fragmentierung teilweise ad absurdum führen.

Häufig wird Selbsttäuschung als paradoxe unmögliche Idee verstanden. So wie ich einen anderen Menschen nur dann täuschen kann, wenn ich die Wahrheit kenne und bewusst vor ihm verberge, so kann ich auch mich selbst nur täuschen, wenn ich diese Wahrheit kenne und bewusst vor mir selbst verberge. Damit ist das Paradox angesprochen, dass ich die Wahrheit sowohl kenne als auch nicht kenne. Das sieht nach einer sehr frustrierenden Erklärung des Bösen aus, da unklar ist, wie dieses Paradox möglich oder auch nur denkbar ist. Wie

27 Vgl. Herbert Fingarette, *Self-Deception*, London 1969; Sidney Callahan, In *Good Conscience: Reason and Emotion in Moral Decision Making*, San Francisco 1991, S. 143–170.

können wir Böses tun und dieses gleichzeitig vor uns verbergen? Moralphilosophen und Theologen haben dieses Paradoxon untersucht.<sup>28</sup>

In seiner klassischen Studie über Selbsttäuschung,<sup>29</sup> verdeutlicht Herbert Fingarette den paradoxen Charakter der Selbsttäuschung, indem er ihn auf den ebenso paradoxen Akt des Schlafengehens bezieht. Wenn wir schlafen gehen, tun wir zwar etwas, sind aber nicht in der Lage, über das, was wir da tun, nachzudenken, da das Nachdenken über das Schlafen gerade das Schlafen verhindern würde. Beim Schlafengehen handeln wir zwar bewusst, aber Teil dieses Handelns ist es, nicht über seinen Zweck nachzudenken. Entsprechend ist Selbsttäuschung nur möglich, wenn wir uns von dem Bösen in uns entfremden und nicht länger bewusst über es nachdenken. Nach Fingarette benutzt Selbsttäuschung schwarze Löcher im Prozess menschlicher Informationsverarbeitung. In ihrer Analyse der Selbsttäuschung argumentiert Sidney Callahan mit diesen vor- und unbewussten sowie manipulativen Aspekten der Selbsttäuschung. Unser hellwach, aufmerksames und fokussiertes Bewusstsein ist nur einer von vier persönlichen Operationsmodi. Unser innerer Bewusstseinsstrom fließt durch die Zeit mit vielen verschiedenen Gedanken, Bildern und Gefühlen ebenso wie mit vielen verschiedenen Stadien der Erregung, der Wachsamkeit und Fokussierung. Dieser Bewusstseinsstrom wird von vielen vor- und unbewussten Informationsprozessen unterstützt, die filtern und auswählen, was schließlich bewusst wahrgenommen wird. Der Bewusstseinsstrom eines Menschen ist das Ergebnis umfassender vorbewusster Selektion aus der überwältigenden Masse von Eindrücken, die das Bewusstsein von innen und außen überfallen.<sup>30</sup>

Während Fingarette die Intentionalität der Selbsttäuschung als minimal einschätzt, führt Jean-Paul Sartre in seiner Analyse der Böswilligkeit aus, dass man in einer Situation der Selbsttäuschung immer von dem Bösen wissen muss, das man dabei ist zu tun.<sup>31</sup> Das Böse kann niemals unschuldig oder banal sein, in welcher subtilen oder trivialen Form es auch auftritt. In jeder Situation, in der der Mensch dem Bösen gegenübersteht, versucht er sich selbst von verwerflichem Handeln abzutrennen, ein klarer Fall von Selbsttäuschung. In solchen Situationen werden die Wahrheit und persönliche Integrität auf diese oder jene Weise verletzt. In der Selbsttäuschung weiß der Mensch, dass er sich auf das Böse eingelassen hat. Im Ergebnis aller möglichen subtilen, gewöhnlichen und scheinbar banalen Prozesse scheint das Böse nicht mehr wirklich böse zu sein.

In der Selbsttäuschung manipuliert der Mensch den moralischen Dialog mit sich selbst, was es ihm ermöglicht, das Böse mit gutem Gewissen zu tun. Im

28 Vgl. Bruce S. Alton, *The Morality of Self-deception*. In: Albert B. Anderson, *The annual Society of Christian Ethics*, Vancouver 1986, S. 123-155; Mike W. Martin, *Self-deception and Morality*, Kansas 1986.

29 Vgl. Fingarette, *Self-Deception*, S. 99f.

30 Vgl. Sidney Callahan, *In Good Conscience: Reason and Emotion in Moral Decision Making*, San Francisco 1991, S. 156.

31 Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Herausgegeben von Traugott König, Reinbek bei Hamburg 1991, S. 119-160.

Ergebnis der sich selbst täuschenden Unmoral ist das Böse nicht mehr das Ergebnis eines klaren Strebens nach dem Bösen als einer Art äußerer Realität. Diese sich selbst täuschende Unmoral übernimmt nicht in dem Moment jegliche Kontrolle über den Menschen, in dem er das Böse um des Bösen willen tun möchte. Im Gegenteil distanziert sich das Individuum in der Selbsttäuschung vom bösen Charakter seines Handelns im Namen eines vermeintlich Guten. Wie der Theologe Darrell Fasching in seiner ausgezeichneten Studie über den Holocaust zeigt, ist das Böse hier ein sekundäres, parasitäres Handeln, das vom bereits bestehenden Mangel moralischen Selbstwissens abhängt.<sup>32</sup> Das Böse in der Selbsttäuschung ist nicht so sehr das, was getan wird (*commissio*), als vielmehr das, was ungetan bleibt (*omissio*).<sup>33</sup> Das scheint offensichtlich, wenn man etwa die folgende Aussage eines Nazis liest: „Wie kann ich verantwortlich sein? Ich habe doch nichts getan.“

Während im ersten Paradigma der Übeltäter nach dem Bösen strebt und er im dritten Paradigma vom Guten geleitet ist, kann das Böse nur in der Dynamik der Selbsttäuschung wachsen, wenn sich der Übeltäter über sich selbst mit allen möglichen guten Gründen über den unmoralischen Charakter seines Handelns täuscht. In der Selbsttäuschung weigert man sich anzuerkennen, dass man gegen seine eigenen moralischen Prinzipien handelt, wenn man Böses tut. Eben das ist der Grund, weshalb es geschehen kann. Deshalb ist das neuplatonische Verständnis des Bösen als Abwesenheit des Guten (*privatio boni*) gar kein so schlechter Ansatz, wie man häufig in ethischen Reflexionen über den Holocaust gedacht hat.<sup>34</sup> Diese Sicht leugnet die Realität des Bösen keineswegs, sondern verweist lediglich darauf, dass das Böse immer parasitär ist. Es hängt immer ab von einer vorhergehenden, größeren und fundamentaleren Realität des Guten. Das gilt auch für die Selbsttäuschung, wie Fasching zeigt.<sup>35</sup> Wir können das mit den zwei Selbst (Lifton) verdeutlichen, die in der selbst täuschenden Verdopplung aktiv sind. Das zweite Selbst hängt immer vom ersten ab, das auf das Wahre und Gute zielt. Das zweite Selbst verfügt über keine dieser Tugenden, sondern akzeptiert deren Abwesenheit mithilfe der Selbsttäuschung, die alle möglichen guten Gründe erfindet. Die unmoralische Selbsttäuschung nutzt die Tugendaspekte des ersten Selbst aus, um ihr eigenes positives Selbstbild aufrechtzuerhalten. Zugleich lehnt das erste Selbst das zweite als etwas ab, das es in der Wirklichkeit nicht gibt. Die Selbsttäuschung ist eine Art kosmetisches Mittel, um die Abwesenheit des Guten zu verbergen. Das Böse kann gerade in den Bereichen zuschlagen, wo der gute Wille abwesend bleibt.

32 Callahan, *In Good Conscience*, S. 145.

33 Vgl. die hervorragende Arbeit von Darrell J. Fasching, *The Ethical Challenge of Auschwitz and Hiroshima. Apocalyps or Utopia?*, Albany 1993, S. 91.

34 Vgl. Arthur A. Cohen, *The Tremendum: A Theological Interpretation of the Holocaust*, New York 1981, S. 27-58.

35 Vgl. Darrell J. Fasching, *Narrative Theology after Auschwitz. From Alienation to Ethics*, Philadelphia 1992, S. 97-105; ders., *The Ethical Challenge*, S. 91.

Ebenso wie die Figur Eichmanns oft im zweiten Paradigma als Beispiel für die Banalität des Naziverbrechers herangezogen wird, so kann Albert Speer benutzt werden, um die These zu stützen, dass nationalsozialistische Täter zum Typus der Selbsttäuschung gehörten. Indirekt hat Speer sich tatsächlich auf die Selbsttäuschung bezogen, als er die persönliche Verantwortung für Auschwitz akzeptierte. Während des Krieges hatte ihn sein Freund Karl Hanke davor gewarnt, jemals Auschwitz zu besuchen. Speer hat ihn ganz bewusst nie gefragt, warum nicht, ebenso wenig wie er später von Hitler oder Himmler die Wahrheit verlangte, die er doch so einfach hätte erfahren können. Speer schrieb in seiner Autobiografie:

„Ich wollte nicht wissen, was dort geschah. Es muss sich um Auschwitz gehandelt haben. In diesen Sekunden als Hanke mich warnte, war die ganze Verantwortung erneut Wirklichkeit geworden. [...] Denn ich war von diesem Augenblick an mit diesen Verbrechen moralisch unentrinnbar verhaftet, weil ich, aus Angst, etwas zu entdecken, was mich zu Konsequenzen hätte veranlassen können, die Augen schloss. Diese gewollte Blindheit wiegt alles Positive, was ich vielleicht in der letzten Periode des Krieges tun sollte und wollte, auf. Vor ihr schrumpft diese Tätigkeit zu einem Nichts zusammen. Gerade weil ich damals versagte, fühle ich mich noch heute für Auschwitz ganz persönlich verantwortlich.“<sup>36</sup>

Indem er schwierige und schmerzliche Fragen vermied, versuchte Speer seinen komfortablen Platz im totalitären System zu halten. „Immer hielt ich es für eine der erstrebenswerten Eigenschaften, die Realität zu erkennen und Wahnvorstellungen nicht zu folgen. Wenn ich jedoch mein Leben bis in die Jahre der Gefangenschaft überdenke, blieb ich in keiner Periode frei von Trugbildern.“<sup>37</sup> Dennoch wusste Speer sehr wohl, dass er nicht nur Opfer seiner Fragmentierung und Selbsttäuschung war, sondern diese selbst auch aktiv betrieben hatte. „Der Judenhass Hitlers schien mir damals so selbstverständlich, dass er mich nicht beeindruckte. [...] Zwar war ich als Günstling und später als einer der einflussreichen Minister Hitlers isoliert; zwar hatte das Denken in Zuständigkeit dem Architekten wie dem Rüstungsminister zahlreiche Ausfluchtmöglichkeiten verschafft [...] Aber das Maß meiner Isolierung, meiner Ausflüchte und den Grad meiner Unwissenheit bestimme am Ende doch immer ich selbst.“<sup>38</sup>

Mit Blick auf Auschwitz muss das Böse nicht metaphysisch erklärt werden. Auschwitz ist das Ergebnis menschlichen Handelns. Das Böse kann in dem Vakuum (*omissio*), das durch die Selbsttäuschung entstanden ist, Fuß fassen. In der Selbsttäuschung hängt die Existenz des Bösen vom Guten ab, das es gleichzeitig aufsaugt und korrumpiert. Das Böse kann nur dadurch Gestalt annehmen und sich ausbreiten, wenn es sich wie ein Parasit vom Menschlichen ernährt, oder genauer, durch die Konstruktion eines zweiten unmenschlichen Selbst, das die Menschlichkeit verschleiert und korrumpiert, von der das erste Selbst lebt.

36 Albert Speer, *Erinnerungen*, Frankfurt a. M. 1969, S. 385 f.

37 Ebd., S. 303.

38 Ebd., S. 126 f.

Da d  
der S  
Selbs  
wisse  
selbst  
Di  
täusch  
Mensch  
Bedür  
enthä  
zeigt a  
ter (ak  
des Bö  
neue V  
werden  
mindest  
Das Bö  
aus Ign  
nicht n  
Täter a  
Selb  
chen M  
noch in  
sen ble  
Schuld  
moralis  
manen  
ist sehr  
lich für

39 Die  
Hol  
des  
res l  
der  
In d  
werd  
te D  
wijs  
het l  
Leuv  
40 Vgl.  
41 Vgl.  
Guic  
G. B

Da die beiden Selbst jedoch niemals völlig getrennt sind und weil sie innerhalb der Selbsttäuschung nur verschiedene Ausdrucksformen des einen ungeteilten Selbst sind, bleibt der Mensch, der die Selbsttäuschung dem moralischen Selbstwissen und der menschlichen Integrität vorzieht, mehr oder weniger immer selbst für das Böse verantwortlich.<sup>39</sup>

Die Selbsttäuschung ist etwas Besonderes, da sich der Mensch selbst deshalb täuscht, weil ihn die Wahrheit und die Moral nicht gleichgültig lassen. Wenn der Mensch nicht grundsätzlich dem Guten verpflichtet wäre, würde er nicht das Bedürfnis verspüren, sich im Angesicht des Bösen selbst zu täuschen. Deshalb enthält die Selbsttäuschung sowohl Gutes als auch Schlechtes. Diese Bedeutung zeigt auch, dass der Mensch im Angesicht des Bösen immer gleichzeitig Verräter (aktiv) und derjenige, der getäuscht wird (passiv), ist.<sup>40</sup> Die Interpretation des Bösen als Selbsttäuschung ermöglicht es, die Frage der Verantwortung auf neue Weise anzugehen und der Grauzone zwischen gut und schlecht gerecht zu werden. In dem Maße, in dem jeder Mensch angesichts des Bösen immer zumindest teilweise auch Täter ist, können wir ihn in die Verantwortung nehmen. Das Böse, das aus der Verdopplung entsteht, ist tatsächlich böse. Es ist Schuld aus Ignoranz. Da der Mensch in einer solchen Situation auch Opfer ist, und nicht nur völlig korrumpiert durch das Böse, fühlt man sich immer versucht, den Täter als weniger schuldig zu sehen.

Selbst angesichts der extremsten Formen des Bösen geben die meisten einfachen Menschen ihre Verpflichtung auf das Gute nicht auf. Auch der Nazi wollte noch inmitten des extremen Bösen, in das er verwickelt war, ein ethisches Wesen bleiben. Unter solchen Umständen werden die Bemühungen, Gefühle von Schuld und Scham zu vermeiden, noch stärker, da sich ein normal sozialisierter moralischer Mensch bedroht fühlt, wenn er seine moralischen Prinzipien permanent verletzt. Das menschliche Bedürfnis, gut, beständig und ehrlich zu sein, ist sehr stark.<sup>41</sup> Innere Widersprüche und Ambivalenzen sind oft sehr schmerzlich für den Menschen.

39 Diese Interpretation kann neue Perspektiven in der Debatte um die Einzigartigkeit des Holocaust eröffnen. Man kann von unterschiedlichen Graden von *omissio* und damit des Bösen sprechen. Die Mutter, die sich selbst betrügt, wenn sie das gute Benehmen ihres kriminellen Sohns betont, realisiert aus moralischer Sicht eine geringere *omissio* als der Nazibürokrat, der nicht fragt, was hinter den Fahrplänen steckt, die er organisiert. In diesem Sinne kann das Böse von Auschwitz das größere, einzigartigere Böse genannt werden, als z. B. das Verbrechen des Diebstahls. Vgl. dazu weiter meine unveröffentlichte Dissertation: Didier Pollefeyt, *Voorbij afschuw en verschoning. Een antropologisch, wijsgerig en ethisch onderzoek naar verschillende paradigmatische benaderingen van het kwaad van Auschwitz als aanzet tot een 'be-vreemdende' theologie van het heilige*, Leuven 1995, Band 3, S. 469–472.

40 Vgl. Fasching, *Narrative Theology after Auschwitz*, S. 97–105.

41 Vgl. Paul Moyaert, *De mens en zijn onmenselijke drang naar zelfrechtvaardiging*. In: Guido Kongs (Hg.), *Psychiatrie tussen mode en model: liber amicorum professor G. Buyse*, Leuven 1989, S. 77–100.

Das Gefühl einer bedrohlichen moralischen Auflösung fügt den schmerzlichen Schuld- und Schamgefühlen eine existenzielle Angst hinzu. Der Mensch kann diesem Schmerz dadurch entkommen, dass er die Wirklichkeit psychologisch durch Selbsttäuschung manipuliert. Der Grund der Selbsttäuschung ist das menschliche Bedürfnis nach einer stimmigen Rechtfertigung seiner selbst.<sup>42</sup> Der Mensch braucht eine Verteidigungsstruktur, die seinem Leben Einheit und den vielen Seiten seiner Existenz fundamentalen Sinn gibt. Manchmal ist es notwendig, bestimmte Seiten dieser Existenz nicht zu entwickeln, da sie dem Zusammenspiel der verschiedenen Verpflichtungen, die der Mensch eingeht, widersprechen. Dann beginnt der Mensch, sich zu fragmentieren und selbst zu täuschen, eben um den inneren Schmerz zu vermeiden, der durch die Konfrontation mit der Wahrheit ausgelöst werden würde. In der Selbsttäuschung betrügen wir uns, um unsere Lebensgeschichte, die das Fundament unserer Identität ist, stimmig erzählen zu können. Ein Verbrecher, der sich selbst betrügt, ist nicht so sehr ein Mensch ohne ehrliche moralische Prinzipien, sondern jemand, der nicht den Mut hat, sich der Wirklichkeit seines Handelns zu stellen und die Grenzen der Möglichkeit, sich selbst zu rechtfertigen zu akzeptieren. Seine Angst, von den anderen und sich selbst zurückgewiesen zu werden, ist der Grund jeder Selbsttäuschung.

In der Selbsttäuschung wird die Verletzlichkeit der Moral offensichtlich. Diejenigen, die sich selbst betrügen, missbrauchen ethische Argumente, um sich mit einem guten Gewissen bei der Ausübung des Bösen zu versehen. Diese Entschuldungsargumente sind meist nicht besonders dämonisch, sondern gewöhnlich und offensichtlich banal. Sie sichern, dass man sich – ungeachtet der eigenen Verstrickung in das Böse – immer noch als moralisches und gesellschaftliches Wesen ansehen kann, obwohl man sich durchaus bewusst ist, dass man sich damit selbst betrügt und moralisch Verwerfliches tut. Da wir uns von unserem moralischen Wesen durch Argumente abgelöst haben, kann das Böse übernehmen, und sei es auf Kosten unserer Integrität. Und je mehr man für das eigene unmoralische Verhalten verteufelnde Verteidiger der Moral kritisiert wird, desto stärker ist das Bedürfnis, dieses Verhalten mit besseren Argumenten zu verteidigen.

Der Zwang, das Böse in uns beflissen zu verbergen, wird durch alle möglichen Schwarz-Weiß-Darstellungen, die das Bösen im anderen lokalisieren, das dadurch sogar verdammt werden kann, unterstützt. Da keine Nuancen zwischen gut und böse zugelassen werden, gibt es keinen Grund abzuwägen oder den selbst betrügerischen Gebrauch dieser Nuancen kritisch und sorgfältig zu hinterfragen. Wenn es kein Böses im Guten (mir) gibt, dann gibt es auch kein Gutes im Bösen (dem anderen), das eine Chance hätte zu wachsen. In einem

42 Zur Kritik von Paulus an der Selbstgerechtigkeit im Lichte von Auschwitz vgl. Pollefeyt, *Voorbij afschuw en verschoning*, Band 3, S. 500–508.

rigiden und geschlossenen narzistischen ethischen System ist Vergebung überflüssig. In einer solchen Darstellung wird der leidende Fremde nur als jemand gesehen, der den Frieden des Systems stört, in dem man sich durch Selbsttäuschung sicher eingerichtet hat und das man mit ethischen Argumenten zu verteidigen sucht. In der Tat mag die Öffnung für das Ethische eine gefährliche Revision meiner komfortablen Existenz und ihrer Legitimierung durch Selbsttäuschung erfordern.

Was bedeutet diese Sicht des Bösen als Selbsttäuschung für unsere Frage der Vergebung? Zunächst möchte ich zwischen der Vergebung a priori und a posteriori unterscheiden. Wenn wir das Böse als Selbsttäuschung sehen, scheint es bedenklich, die Religion auf die Ethik zu reduzieren, wenn wir Vergebung prinzipiell als problematisch sehen (a priori). Wenn wir die Option der Vergebung nicht zulassen, handeln wir wie die Nazis und verwandeln die Ethik in ein erbarmungsloses geschlossenes System, in dem die Menschen peinlich bemüht sind, sich mit dem Guten zu verbünden, wenn nötig auch, indem sie sich dabei selbst betrügen. Wenn er mit seinen bösen Taten konfrontiert wird, ist der Mensch in ein System der Fragmentierung und Selbsttäuschung und damit zur Fortsetzung des Bösen gezwungen. In einem solchen unnachgiebigen erbarmungslosen ethischen Diskurs ist Reform unmöglich, da das Bekenntnis zum Bösen zur Vorwegnahme der absoluten Verdammung des Übeltäters wird. Wenn wir nur eine rigorose moralisierende Sprache sprechen, in der Vergebung nicht vorkommt, verstärken wir nur die Angst der Menschen abgewiesen zu werden und zwingen sie, ihre Übeltaten durch Selbsttäuschung in Übereinstimmung mit dem Guten zu bringen. Der Mensch wird sich nur dann verändern können, das heißt, den Selbstbetrug über das Böse aufgeben und sich für das Ethische öffnen (Lévinas), wenn Vergebung möglich bleibt. Wenn Vergebung a priori ausgeschlossen ist, weiß der Verbrecher, dass wenn er ein Verbrechen begangen hat, er auch dann keine Chance eines Neubeginns hat, wenn er seine Verbrechen gesteht und sich verändert. In diesem Falle ist es für ihn sicherer, so wie die Nazis auch sich selbst gegenüber dieses Verbrechen nicht einzugestehen, auf ethische Appelle nicht zu reagieren und das Böse jemand anderem vorzuwerfen. Da der Prozess der Selbsttäuschung eine der Bedingungen war, die den Holocaust erst möglich gemacht haben, scheint es überhaupt nicht gerechtfertigt, schon gar nicht in Alltagssituationen, im Namen von Auschwitz eine mögliche Vergebung als problematisch zu sehen. Der Ausschluss der Vergebung aus dem ethischen und theologischen Diskurs würde Hitler einen Sieg im Nachhinein bescheren.

Wenn wir jedoch a posteriori mit der unleugbaren Tatsache konfrontiert werden, dass es das menschliche Böse tatsächlich gibt, wird sofort klar, dass wir Vergebung einfach so anbieten können. Vergebung ist kein automatisch angebotenes magisches Ritual der Reinigung, das dem Täter jegliche Beteiligung erspart. Das wäre eine Vergebung, die den Verbrecher von außen reinigt, ohne dass er sich innerlich ändern müsste. Eine solche nur äußerliche Vergebung, die das psychosoziale und ethische Funktionieren des Täters außer Acht lässt, muss als voluntaristisch sowohl von einem anthropologischen als auch einem

theologischen Standpunkt zurückgewiesen werden. Echte Vergebung dagegen ist etwas ganz anderes als menschliche oder göttliche Willkür. Ethisch begründete Vergebung erwartet vom Täter ebenso wie vom Opfer einen Moment oder Prozess der Veränderung. Dabei verstehen wir Veränderung als Aufbrechen der Selbsttäuschung als der Grundlage des Bösen. Das offene Bekenntnis zum Bösen entgegen aller Abgeschlossenheit der Selbstverteidigung eröffnet die Möglichkeit der Vergebung. Wenn Veränderung die gegeneinander abgeschlossenen Bereiche seiner Existenz aufbricht, kann der Mensch auf einen Neuanfang in seiner wichtigsten Verbindung zum Guten hoffen. Und wenn die fundamentale ethische Dynamik seiner Existenz freigesetzt wird, wird er dazu bereit sein und wünschen, die wesentlichen Bedingungen für eine echte Vergebung zu erfüllen: ernsthafte Reue, den Willen, wenn möglich den Schaden wiedergutzumachen, den er angerichtet hat, und sich einer konstruktiven Bestrafung zu stellen, die Absicht, nicht den gleichen Fehler noch einmal zu begehen, und die Erinnerung an das, was passiert ist, lebendig zu halten (Erinnerungsarbeit).<sup>43</sup>

### Eine Interpretation des Nichtvergebaren nach dem Holocaust

Verbrechen gegen die Menschlichkeit werfen die weiterreichende Frage auf, ob in solchen Fällen unser Sinn für das, was erlaubt ist, so tief verletzt wurde, dass selbst dann, wenn sich die Täter ändern würden, es uns immer noch nicht möglich wäre, ihnen zu vergeben.<sup>44</sup> Der nationalsozialistische Völkermord wird häufig als ein herausragendes Beispiel einer ungeheuren Schändung der Menschheit gesehen, die niemals wieder gutgemacht werden kann, ein beschämendes Ereignis, das keine Form der Relativierung zulässt und uns mit der grundsätzlichen Unmöglichkeit der Vergebung konfrontiert.

Die Begründung einer solchen Konzeption des Nichtvergebaren (Jankélévitch) bezieht sich häufig auf die Unterstellungen im Konzept der Verteufelung, in dem der Übeltäter als derart korrumpiert durch das Böse gesehen wird, dass nicht nur seine Handlungen, sondern auch er als Person ein für allemal verurteilt werden.<sup>45</sup> Wenn der Nazi zur Inkarnation des Bösen wird, kann man von ihm nichts Gutes erwarten. Er wird sich sicher nicht ändern und er und seine Handlungen müssen als nicht vergebbar angesehen werden. Die Idee des Nichtvergebaren folgt zwingend aus der nationalsozialistischen Logik. Sie wird zum Bestandteil eines geschlossenen, sich selbst verteidigenden und un-

43 Vgl. Alexander Mitscherlich/Margarete Mitscherlich, *Die Unfähigkeit zu Trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens*, Stuttgart 1967

44 Vgl. Michaël De Saint Cheron, *Le pardon et l'impardonnable*. In: ders./Xavier de Chalendar/Nagib Mahfouz, *Le pardon. Trois voix monothéistes*, Paris 1992, S. 19-62; sowie Armand Abécassis, *L'acte de mémoire*. In: Olivier Abel (Hg.), *Le pardon. Briser la dette et l'oubli*, Paris 1991, S. 137-155.

45 Vgl. Berel Lang, *Act and Idea in the Nazi Genocide*, Chicago 1990, S. 58-70.

barmherzigen ethischen Systems. Mehr noch, sie wird zum Inbegriff und Fazit dieser Geschlossenheit. Wie im Nazismus selbst funktioniert diese Idee als Mittel, um Menschen nach dualistischen Kriterien einzuteilen und auf dieser Grundlage ein ethisches System von Terror und Angst zu errichten. Auf diese Weise ist das Nichtvergebare kein Mittel zur Bekämpfung der nationalsozialistischen Weltanschauung, sondern es wird faktisch zu einer Nachahmung ihres dualistischen ethischen Charakters und führt dadurch zu einer Fortsetzung des Bösen. Wie bei den Nazis werden die Opfer dadurch zur Verkörperung des Bösen schlechthin.

Da der Täter nur zum Bösen fähig war, verdient er nicht die Chance, sich zu ändern, und kann für immer mit seinem Verbrechen identifiziert werden. Diese Haltung enthält einen Widerspruch. Auf der eine Seite klagt sie den Verbrecher an, weil er falsch gehandelt hat, auf der anderen weigert sie sich prinzipiell, ihm zu vergeben, um ihn auf sein Verbrechen festzulegen. Mit anderen Worten, nicht nur ist der Täter ein Verbrecher, sondern wie die Dinge liegen, muss er ein Verbrecher sein.<sup>46</sup> Es bleibt jedoch die Frage, ob man noch vom Bösen als einer Wirklichkeit, die moralisch bestimmt werden kann, sprechen kann, wenn die Person, die dieses Verbrechen begangen hat, nicht gleichzeitig auch Gutes hätte tun können.

Die Idee des Nichtvergebaren ist selbst problematisch. Der Begriff „das Nichtvergebare“ legt nahe, dass die Frage der möglichen Vergebung das Böse als solches betrifft. Das Böse selbst ist jedoch niemals Gegenstand der Vergebung. Die Frage der Vergebung betrifft auch nicht den Übeltäter als Person, sondern die Bedingungen, unter denen er gehandelt hat. Im Gegensatz zur Verteufelung kann dem Täter immer vergeben werden, da er selbst im Bösen immer mit dem Guten verbunden bleibt, was offensichtlich im Widerspruch zur Selbsttäuschung steht. Die Idee des Nichtvergebaren bezieht sich auch nicht auf das Verbrechen selbst. Was passiert ist, ist passiert und kann von niemandem ungeschehen gemacht werden. In diesem Sinne ist jedes Verbrechen nicht vergebbar, da es unumkehrbar zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort geschehen ist.

Durch Fragmentierung und Selbsttäuschung verschließt sich der Mensch, was es ihm unmöglich macht, anderen gegenüber aufmerksam zu sein. Seine Humanisierung kommt zum Stillstand und das Böse kann sich frei durchsetzen. Nun verstehen wir die Idee der Unmöglichkeit zu vergeben als Konsequenz der ethischen Abgeschlossenheit, in der sich das sich selbst täuschende Subjekt vorfindet. Das Nichtvergebare ist die aktuelle Situation, in der die Abgeschlossenheit stärker ist als die prinzipielle existenzielle Dynamik der Offenheit für den anderen. Das Nichtvergebare bezieht sich auf die akute menschliche Undurchdringlichkeit, die es unmöglich macht, dass sich die Orientierung am an-

46 Jacques De Visscher, *Over het vergeven van het nooit te rechtvaardigen kwaad*. In: *Wijsgerig perspectief op mens en maatschappij*, 33 (1992-1993), S. 113-117, hier 116.

deren durchsetzt. Wenn sich der Übeltäter gegen andere verschließt, kann ihm nicht vergeben werden, da Vergebung eine positive Haltung und Öffnung gegenüber dem anderen voraussetzen würde. Vergebung ist so lange ausgeschlossen, wie sich der Übeltäter verschließt. Das Nichtvergebare bezieht sich weder auf den Übeltäter noch die verwerfliche Handlung selbst, sondern auf die Situation, in der er sich befindet. Hypothetisch kann dem Übeltäter immer vergeben werden, da es immer die grundsätzliche Möglichkeit gibt, dass er sich dem anderen öffnet. Das Nichtvergebare ist eine Situation, in der Menschen nicht zulassen, dass ihnen vergeben wird, da sie dafür nicht offen genug sind. Das ist eine schmerzliche Diagnose, in der eine Prognose immer unklar und vage bleiben muss. Das Nichtvergebare sagt mehr aus über die Gegenwart als über die Zukunft. Seine dramatische Konsequenz ist niemals eine A-priori-, sondern immer eine provisorische A-posteriori-Erklärung, nämlich die Schlussfolgerung, dass eine bestimmte Situation undurchdringlich und undurchschaubar ist. Nur der Tod des Übeltäters, das Ende seiner Existenz,<sup>47</sup> beendet diese Situation der Undurchdringlichkeit, ethischen Abgeschlossenheit und also Unmöglichkeit der Vergebung.

In diesem Text werden Naziverbrechen als nicht vergebar bestimmt, jedoch nicht wie üblich wegen des total korrumpierten Charakters des Verbrechers, sondern wegen der in sich geschlossenen Situation, in der sich diese Verbrecher befanden und manchmal noch heute befinden. Schließlich sind die nationalsozialistischen Verbrecher nicht durch Selbstkritik oder Kommunikation untereinander zu dem Schluss gekommen, ihre Verbrechen zu beenden, die vielmehr nur mit Gewalt durch die militärische Gegenoffensive der Alliierten gestoppt wurden. Selbst nach dem Krieg hatten die meisten der an diesen Verbrechen Beteiligten keinerlei Schuldgefühle, weshalb sie auch nicht um Vergebung baten.

Die Mitscherlichs, die beide Psychoanalytiker waren, verwiesen darauf, dass die Unfähigkeit zur Reform mit der Unfähigkeit Nachkriegsdeutschlands zu trauern im Zusammenhang steht.<sup>48</sup> Für sie ist der Trauerprozess die drastische und langsame Verinnerlichung des Verlustes von etwas oder jemanden wie dem Führer, um eine normale Beziehung zur Gegenwart wiederherzustellen. Ohne Offenheit für die eigene Lebensgeschichte ist Trauern unmöglich. Nach dem Zusammenbruch des Dritten Reichs wurden alle möglichen Formen der Verdrängung entwickelt wie Fragmentierung, Leugnung oder Projektion, um Gefühle von Schuld, Scham oder Verantwortung zu vermeiden, Formen, die auch die Gräueltaten des Nazismus erst möglich gemacht hatten. Auch nach dem Krieg war das tiefste Motiv dieser Verteidigungsmechanismen die Angst, seine Identität im Angesicht der beängstigenden Vergangenheit, die alles infrage stellte,

47 In diesem Beitrag beschränke ich mich auf die Situation, in der wir keine Hoffnung mehr haben. Für Gläubige ist die Ethik in einer eschatologischen Perspektive der Befreiung und des Erbarmens verortet.

48 Vgl. Mitscherlich/Mitscherlich, Die Unfähigkeit zu Trauern.

zu verlieren. Dadurch konnte man die Frage vermeiden, warum man Hitlers brutalen Rassismus toleriert und aktiv oder passiv durch die Selbsttäuschung des eigenen Gewissens unterstützt hatte. Durch die Einnahme einer solchen Verteidigungshaltung wird die Humanisierung nach einer solchen Katastrophe schwierig. Einige Deutsche verschoben das Trauern und stürzten sich stattdessen fanatisch in den Wiederaufbau Deutschlands. Nachdem dieser vollbracht war, kam die Angst wieder. Nachdem die Gastarbeiter, die zum Wiederaufbau des Landes gebraucht wurden, überflüssig zu sein schienen, entstand wieder ein herzloser und geschlossener Dualismus, der als Ausländerfeindlichkeit den vormaligen Antisemitismus mehr oder weniger ersetzte.

Da der Mangel an Offenheit an der Schnittstelle von Unfähigkeit und Unwilligkeit liegt, schließt die Idee des Nichtvergebaren immer auch die Verpflichtung desjenigen ein, der dieses Label benutzt. Das Nichtvergebare wird niemals die Endlösung für den Täter sein, da eine solche die Wiederholung dessen wäre, das man bekämpfen will. In gewisser Weise ist die Situation, in der etwas nicht vergebbar ist, auch eine Anklage der Gesellschaft, die solche Menschen oder Gruppen von Menschen hervorgebracht hat, die an sich selbst gescheitert sind. Meiner Meinung nach ist das Nichtvergebare kein Mittel, um Menschen abschließend nach dualistischen Kriterien einzuteilen, sondern genau das Gegenteil, nämlich der gegenüber den Autoritäten, die Menschen zu beurteilen haben, erhobene Anspruch, betroffene Menschen oder Gruppen aus ihrer Abgeschlossenheit herauszuführen und ihnen eine Chance zur Veränderung zu geben.<sup>49</sup> Es ist nicht nur notwendig, aufmerksam gegenüber dieser Abgeschlossenheit zu sein und uns gegen sie mit allen rechtlichen Mitteln zu schützen. Wir müssen diese Geschlossenheit auch herausfordern und Bedingungen dafür schaffen, dass die Täter diese mithilfe anderer aufbrechen können. Es reicht also nicht aus, die Möglichkeit zur Änderung immer offenzuhalten, sondern wir müssen diese Möglichkeit auch aktiv unterstützen. Das heißt nicht, das Übel zu akzeptieren, ganz im Gegenteil muss es uneingeschränkt verurteilt werden. Diejenigen, die Böses getan haben, können jedoch nicht ebenso rigoros und absolut zurückgewiesen werden. Für eine gute Anthropologie nach dem Holocaust ist die Unterscheidung zwischen dem Bösen und dem Übeltäter entscheidend.

Im Ergebnis dieser Analyse macht es keinen Sinn, Menschen nur mit einer strengen und verurteilenden Ethik zu konfrontieren. Eine solche Ethik treibt nur einen dualistischen Keil zwischen die Menschen: die schlechten, die zu einem guten Gewissen gezwungen werden müssen, und die guten, die dazu gezwungen werden, ihr schlechtes Gewissen auf andere zu projizieren und dadurch zu verdecken. Anstatt eine rigide und normative ethische Haltung einzunehmen, sollte sich eine Ethik nach Auschwitz dem verletzlichen und gebrochenen

49 Vgl. Roger Burggraeve, *Une éthique de miséricorde*. In: *Lumen vitae. Revue internationale de catéchèse et de pastorale*, 49 (1994), S. 281-296.

Menschen zuwenden und auf das heilende und befreiende Leben und die Authentizität setzen. Die Ethik sollte nicht so sehr auf ein moralisierendes und unterdrückendes Gesetz zielen, sondern auf das menschliche Streben nach Ganzheitlichkeit und Tiefe, das sich vollständig von der postmodernen Vergötterung oberflächlicher und narzistischer Gefühle unterscheidet. Die Aufgabe der Ethik nach dem Holocaust ist nicht in erster Linie die Ausarbeitung einer strengen Gesetzesmoral, sondern die Aufdeckung des tiefen menschlichen Bedürfnisses nach Ganzheit, Heilung und Erlösung. Ein Gesetz kann bestenfalls dessen abgeleiteter, sekundärer und instrumenteller Ausdruck sein.

Nach Auschwitz sollten Ethiker nicht in erster Linie eine Art moralische Kreuzritter sein, sondern Menschen, die die täglichen Sünden und Laster kritisieren, die sich hinter den scheinheiligen Fassaden unserer Zeit verbergen und die häufig auf subtile oder manifeste Weise im Namen des Guten so viel Schaden anrichten. Sie sollten sich dafür einsetzen, die Ausgestoßenen unserer Zeit aus den geschlossenen normativen ethischen Systemen zu befreien, die sie nur unterdrücken, und sie aus ihrer misslichen Lage herausführen. Auch wenn die von Platon entwickelte große Idee des Humanismus hier nicht zur Debatte steht, geht es hier doch um das konkrete tägliche Wohl der Menschen, die diskriminiert, marginalisiert und sogar exkommuniziert werden.

Jede Fragmentierung des Bösen ist gekennzeichnet durch einen bestimmten Grad der Selbsttäuschung und deshalb immer zum Scheitern verurteilt. Da Selbsttäuschung eine merkwürdige Mischung aus Geschlossenheit und Offenheit ist, besteht immer auch die Möglichkeit, dass sich die Offenheit in der Zukunft durchsetzen wird. Das Nichtvergebbare kann niemals zweifelsfrei bestimmt werden. Andernfalls müssten wir jegliche Hoffnung auf Wachstum und Erneuerung aufgeben. Ich benutze das Konzept des Nichtvergebbaren als ein Mittel des Zweifels, um es im Namen der Vergebung zum Verschwinden zu bringen, also so weit möglich zu verhindern, dass etwas nicht vergeben werden kann. Es kann bestimmte geschlossene Situationen infrage stellen und wenn nötig aufbrechen. Deshalb sollte dieser Begriff immer mit einem Fragezeichen versehen sein – etwa in dem Sinne: „Kann das wirklich nicht vergeben werden?“ Auf diese Weise kann das Konzept als Instrument der Aufdeckung funktionieren, das uns vor dem vorschnellen Gebrauch dualistischer Begriffe schützt. Es ist eine Art negativer Utopie im doppelten Sinne: Das Nichtvergebbare ist einerseits ein schlechter Ort, nämlich geschlossen und gewalttätig, und andererseits eine Art Unmöglichkeit, an die wir nur mit Furcht denken, da sie faktisch etwas wäre, das keinen Ort hätte.

Wenn man diese Kategorie vorschnell anwendet, riskiert man, sich selbst zu verschließen. In der Geschlossenheit einer Situation oder Person muss man immer nach Freiheitsräumen Ausschau halten und diese so weit wie möglich erweitern. Der Begriff des Nichtvergebbaren ist ein marginaler Begriff, der dennoch a posteriori als wirklich in bestimmten Situationen angesehen werden muss. Es ist niemals ein Endpunkt, obwohl es in der Geschichte von Menschen oder einer Gruppe von Menschen faktisch ein dramatischer Endpunkt sein kann.

Selbst wenn dem Täter, der sich ändert, vergeben werden kann, ist es immer noch möglich, dass die faktische Situation des Nichtvergebaren bestehen bleibt. Vergebung ist per Definition etwas, das in Beziehungen passiert. Deshalb ist es möglich, dass nicht nur der Tod des Täters, sondern auch der Tod des Opfers die tragische Quintessenz der Situation des Nichtvergebaren zwischen Menschen sein kann. Wenn das Opfer ermordet wurde, haben wir eine Situation des Nichtvergebaren, da es dann niemanden mehr gibt, der Vergebung gewähren könnte. Wenn z. B. zwei Kinder von einem betrunkenen Fahrer getötet werden, kann weder die Mutter der Kinder noch sonst jemand dem Fahrer im Namen der Kinder vergeben. Beim Tod des Opfers wird die grundsätzliche Frage der Vergebung an diejenigen weitergegeben, die von dem begangenen Verbrechen betroffen sind, im weiteren Sinne an die Menschheit. Deshalb kann die Mutter der toten Kinder dem Fahrer für den Schmerz, den er ihr zugefügt hat, vergeben, auch wenn der Täter weiter mit der Erfahrung von etwas, das unumkehrbar ist und nicht vergeben werden kann, weiterleben muss.

Auch wenn das Opfer noch lebt und der Täter geläutert ist, kann es passieren, dass die Situation des Nichtvergebaren weiterbesteht, dass das Opfer nicht vergeben kann. Die Unfähigkeit, dem anderen zu vergeben, wird dann auch zum Problem desjenigen, der zögert zu vergeben oder nicht vergeben kann. Das Opfer mag so sehr gelitten haben, dass ihm Vergebung nicht möglich ist. Sein Grundvertrauen mag durch das an ihm begangene Verbrechen so sehr verletzt sein, dass er, um sich vor dem ethischen Dualismus zu schützen, dem er zum Opfer gefallen ist, einen eigenen ethischen Dualismus entwickelt, um zu überleben. Vergebung ist manchmal einfach zu schwierig für Menschen, die verletzt wurden. Auch das ist eine menschliche Tragödie. Wenn das Opfer dem Täter nicht vergeben kann, hat das Böse gesiegt und die Erinnerung an das Böse wird das weitere Leben des Opfers bestimmen.

Wissenschaftler müssen sich bewusst sein, was für ein Segen es ist, Nicht-Opfer zu sein, wenn sie sich theoretisch mit dem Problem der Vergebung auseinandersetzen. Wenn das Opfer nicht in der Lage ist, sich seinem eigenen ethischen Dualismus zu stellen, gibt es üblicherweise genügend psychosoziale Gründe, die angeführt werden können, damit es sich weniger schuldig angesichts seiner Unfähigkeit fühlt. Dennoch müssen die Opfer dazu aufgefordert und dabei unterstützt werden, ihre eigene Verslossenheit aufzubrechen, um die Verteufelung in den Griff zu bekommen, der sie selbst zum Opfer gefallen sind und ihrem Grundvertrauen die Chance der Erneuerung zu geben. Vergebung heißt: den Verletzungen durch das Böse nicht das letzte Wort zu überlassen in der Überzeugung, dass der Mensch nicht geschaffen wurde, um verletzt, sondern um geliebt, geheilt und vollständig zu werden. Versöhnung gibt den Verletzungen der Täter und Opfer die Chance, durch Symbole und Rituale zu heilen, sodass beide gemeinsam ihre Menschlichkeit wiederfinden und teilen können.

### Zusammenfassung

Zum Schluss möchte ich kurz zu der Geschichte zurückkehren, mit der dieser Text begonnen hat. Hätte Wiesenthal dem SS-Soldaten vergeben sollen? Hätte er das Konzept der Verteufelung benutzt, wäre ihm der Soldat als Verkörperung alles Bösen, das Wiesenthal erlebt hatte, erschienen. Dann wäre nur die totale Zurückweisung des Soldaten und seines Anliegens angemessen gewesen. Wiesenthal sagt jedoch kein Wort, sondern verlässt schweigend den Raum.<sup>50</sup> Diese Haltung verweigert auch das Paradigma der Banalisierung. Auch wenn er vom Hintergrund des Mannes weiß, benutzt er keine entschuldigenden Begriffe, um das Böse auf Distanz zu halten. Sein Schweigen schafft den Raum, in dem das volle Ausmaß des Bösen deutlich wird. Auch im dritten Paradigma kann die Geschichte nicht verortet werden. Der SS-Soldat hält nicht länger an der nazistischen Rhetorik der Entschuldung fest. Seine Selbsttäuschung ist aufgebrochen. Er ist sich des Bösen voll bewusst. Er hat sich verändert, auch wenn die Ergebnisse dieser Änderung wie die Erinnerungsarbeit nicht zum Tragen kommen konnten. Vielleicht hätte der Soldat zunächst seine Kameraden ans Totenbett rufen sollen, um sie von der Unmoralität des Völkermords zu überzeugen. Wiesenthals Schweigen zeigt seine Ignoranz ebenso wie seine Unfähigkeit zur Vergebung. Einerseits kann er nicht im Namen der Millionen Opfer vergeben. Im durch den jungen Mann verübten Bösen gibt es ein tragisches Element, das Vergebung faktisch unmöglich macht. Die Toten können nicht zurückkehren. Andererseits ist Wiesenthal so sehr verletzt worden, dass er wahrscheinlich nicht in der Lage war und ist, sich selbst zu vergeben. In diesem Sinne ist sein Schweigen umfassend und kann aus zwei Perspektiven erklärt werden. Als Wiesenthal dem deutschen Soldaten gegenüberstand, der Reue zeigte, hätte er bestenfalls, ohne sein bedeutungsvolles Schweigen zu brechen, durch eine Geste zeigen können, dass er sich dem unzerstörbaren menschlichen Anteil dieses sterbenden Verbrechers selbst noch in der tragischen Unmöglichkeit des Vergehens verbunden fühlte. Für durch das unbeschreibliche Grauen traumatisierte Menschen ist jedoch auch das normalerweise eine unmögliche Option.

50 Nach dem Krieg wurde klar, dass Wiesenthal in seiner Verfolgung ehemaliger Nazis das Konzept der Verteufelung nicht benutzte. Vgl. dazu sein Buch: *Simon Wiesenthal, Recht, nicht Rache*, Berlin 1991. Das zeigt sich auch darin, dass ihn die Geschichte des sterbenden Soldaten noch lange nach dem Krieg beschäftigte.