

Ingo Elbe

„Die Reinigung macht uns frei“

Karl Jaspers' Beitrag zur Herstellung der nationalen Schuldgemeinschaft durch Akzeptanz des Kollektivschuldbegriffs

„*Ich bin Deutschland*“ (Jaspers 2012, 92, 60)

Der Vorwurf einer „collective guilt“ der Deutschen für die Verbrechen des Zweiten Weltkrieges und der Shoah wurde bereits während des Krieges in alliierten Kreisen erhoben, hat sich aber nach 1945 nicht zu einer regierungsoffiziellen Position oder gar Politik entwickelt.¹ Dennoch sind Auseinandersetzungen über eine deutsche Kollektivschuld nach Kriegsende – vor allem in Deutschland selbst – zum Dauerthema geworden, das zeigte das Wiederaufleben der aggressiven Abwehr des Topos im Rahmen der Goldhagen-Debatte. Die Kollektivschuld ist offenbar eine Vergangenheit, die nicht vergehen will. Sie will aus drei sehr unterschiedlichen Gründen nicht vergehen: Erstens, weil der Vorwurf, recht verstanden, wahr ist. Zweitens, weil der Topos den einen zur empörten Abwehr und zur Exkulpation großer Teile der deutschen Bevölkerung bezüglich ihres Engagements im NS dient. Drittens, weil er von den anderen dazu verwendet wird, um durch seine Akzeptanz eine ‚selbstbewusste‘ nationale „Schuldgemeinschaft“ (Bajohr 2006, 75) zu konstituieren, die ihre eigenen Verbrechen als Argumente für zukünftige außenpolitische Machtansprüche verwenden kann.

Die Schuldgemeinschaft der Deutschen bildet sich während des Zweiten Weltkrieges heraus, da „die begangenen Verbrechen zweifellos Bindungswirkungen des ‚Mitgefangen-Mitgehungen‘ entfaltet“ (75), wie Frank Bajohr die Stimmungslage in der Endphase des NS-Regimes beschreibt. In der Bevölkerung habe es, so Bajohr, eine weit verbreitete Furcht vor Vergeltung, insbesondere für die Entrechtung, Ausraubung, Ghettoisierung und schließliche Vernichtung der Juden gegeben, die in der Imagination der Gefahr einer Vernichtung des deutschen Volkes als Ergebnis ‚jüdischer Rache‘ projektiv und antisemitisch artikuliert worden sei.² Bis weit in die Nachkriegszeit hinein wirkte dieses aggressive kollektive Schuldbewusstsein in „der reflexartigen Antizipation eines pauschalen Schuldvorwurfs“ und einer Überidentifikation selbst mit NS-Haupttätern, die, so auch Norbert Frei, „auf ein durchaus verbreitetes Gefühl der persönlichen Verstrickung“ und „eine unbewußte Anerkennung der Kollektivschuldthese“ schließen lassen. (Frei 2009, 161, 169)

Nach dem Krieg konnte dieses Schuldgemeinschaftsbewusstsein nun positiv aufgegriffen werden, nicht mehr, um den Kampf gegen die Alliierten weiterzuführen

¹ Vgl. Friedemann/Später 2003 sowie Frei 2009, 159f.

² Vgl. Bajohr 2006, 68f. sowie Friedländer 2008, 896: „So spricht ein SD-Bericht aus Ochsenfurt bei Würzburg vom 3. August 1943 von dem weitverbreiteten Gerücht, daß Würzburg nicht durch feindliche Flieger angegriffen würde, da in Würzburg keine Synagoge gebrannt habe.“

ren, weil „wir sowieso soviel auf dem Kerbholz [haben], dass wir siegen müssen“ (Goebbels zit. nach Bajohr 2006, 74), auch nicht bloß zur Abwehr von Schuldvorwürfen,³ sondern um die wahlweise ‚antitotalitäre‘ oder ‚antifaschistische‘ Vollen- dung der Volksgemeinschaft in der ‚Wiedergutwerdung der Deutschen‘ (Eike Geisel) zu betreiben. Aus dem Eingeständnis kollektiver Schuld konnte ein zukunfts- trächtiges Vergemeinschaftungsmedium werden – inklusive Aufarbeitungsstolz,⁴ dem Phantasma nationaler ‚Reinigung‘ und schließlich eines erneuerten nationalen Selbstbewusstseins zur „sozialarbeiterischen Ermächtigung der Deutschen [...], ihre Opfer davon abzuhalten, rückfällig zu werden“ (Geisel 1992, 102) – um also wieder guten Gewissens Weltpolitik betreiben und bisweilen mit dem Argument der ‚Auf- arbeitung‘ der deutschen Taten diese Taten ihren ehemaligen Opfern projektiv vor- werfen zu können. Israel ist noch heute Hauptgegenstand dieser Art des deutschen ‚Lernens‘ aus der eigenen Vergangenheit, oder wie es im Jahr 2017 ein deutscher Journalist einem deutschen Außenminister bescheinigt, der Israel Apartheidsme- thoden vorwirft und sich lieber dort als im Iran mit ‚regimekritischen‘ Organisatio- nen trifft: „Die unverbrüchliche Verantwortung für die [deutsche] Geschichte und die klare Kritik an der [israelischen] Gegenwart gehen jetzt Hand in Hand“. (Aug- stein 2017)⁵

Alle drei Aspekte der Persistenz des Kollektivschuldbegriffs finden sich exemplarisch in Karl Jaspers’ 1946 veröffentlichten Vorlesungen über *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands*. In diesem bis heute immer wieder dis- kutierten Werk findet sich eine wilde Mischung aus klassischer, zeitgenössischer Exkulpation und besagter Kollektivschuld-Reflexion, die ihrer Zeit weit voraus war, nicht nur, weil hier Ansätze einer tragfähigen theoretischen Bestimmung berechtig- ter Kollektivschuldvorwürfe zu finden sind, die jüngst von Michael Schefczyk sys- tematisiert wurden, sondern weil die deutsche Nachkriegsgesellschaft im Gegensatz zu Jaspers noch nicht begriffen hatte, welchen grandiosen nationalen „Erfolg“⁶ (Jas- pers 2012, 11) bzw. maximierten „Gesamtnutzen“ (Schefczyk 2012, 121) die Kol- lektivschuld-Idee für die Deutschen bedeuten könnte.

³ Über den psychologischen Gewinn, den die pauschale Ablehnung imaginerter Kollektiv- schuldvorwürfe für die Deutschen bedeutete, vgl. Rensmann 1998, 345. Dass die britischen Kollektivschuldvorwürfe keineswegs, wie meist von deutscher Seite imaginiert wurde, *alle* Deutschen gleichermaßen meinten und auch nicht analog zum NS-Rassismus ein ethnisch begründetes, unveränderliches, bösesartiges „deutsches Wesen“ konstruierten, zeigen Friede- mann/Später 2003, 60, 64ff., 89.

⁴ Der Historiker Eberhard Jäckel artikulierte diesen Stolz mustergültig in dem Satz: „*In ande- ren Ländern beneiden manche die Deutschen um dieses Mahnmal.*“ (<https://www.morgenpost.de/bezirke/mitte/article140742778/Holocaust-Mahnmal-Wenn-jeder-Stein-mehr-als-tausend-Worte-sagt.html>), auch das Verhalten deutscher Historiker und kriti- scher Theoretiker gegenüber dem jüdisch-amerikanischen Soziologen Goldhagen zeugte von einer Mischung aus Abwehr und Aufarbeitungsstolz, vgl. dazu Rensmann 1998, 336-360 so- wie Becker/Küntzel/Thörner 1997.

⁵ Die Worte in eckigen Klammern sind von mir eingefügt, aber von Augstein gemeint.

⁶ Jaspers war sich auch im Klaren darüber, dass es dauern werde, bis seine Idee der nationalen Schuldgemeinschaft sich durchsetzen werde: „Wenn Erfolg möglich ist, dann nur auf lange Fristen.“ (Jaspers 2012, 11)

Im Folgenden werde ich zeigen, dass sich Jaspers' Ausführungen von den meisten deutschen Nachkriegspamphleten und ihrer pauschalen und aggressiven Schuldabwehr auf den ersten Blick dadurch unterscheiden, dass er versucht, den Gedanken kollektiver Schuld begrifflich zu differenzieren (1). Jaspers' Analyse der Schuldtypen krankt allerdings an dem vollständigen Verzicht auf eine philosophische Begründung der „normativen Grundlage für die Beurteilung der jeweiligen Schuldform“ (11) sowie an der fragwürdigen Bestimmung der einzelnen Schuldbegriffe. Denn Jaspers gelingt es, innerhalb der Kategorien der moralischen und politischen Schuld Elemente jener partikularistischen Moral unterzubringen, zu deren kritischer Aufarbeitung seine *Schuldfrage* vorgeblich dienen soll. In einem weiteren Schritt werde ich zeigen, dass Jaspers selber die Unterscheidung der Schuldtypen unterläuft und zu einem Begriff moralisch-politischer Kollektivschuld gelangt, der durchaus geeignet ist, die Basis für einen sinnvollen, das heißt mit einem Verantwortungsindividualismus⁷ zu vereinbarenden Kollektivschuldbegriff abzugeben (2). Schließlich werde ich darlegen, dass noch diese sinnvolle ethisch-politische Reflexion bei Jaspers vor allem ein Ziel verfolgt: die Restituierung der Volksgemeinschaft als Schuldgemeinschaft, die die Basis einer in Zukunft wieder ‚selbstbewussten Nation‘ sein soll (3).

1. Schuldtypologie und das Nachleben der NS-Moral

Im „Sommer 1945“, so berichtet Jaspers, hingen „Plakate in den Städten und Dörfern [...] mit den Bildern und Berichten aus Belsen und dem entscheidenden Satz: Das ist eure Schuld“. (Jaspers 2012, 33)⁸ Es geht ihm zunächst darum, was dieser Satz bedeuten könnte. Zu diesem Zweck unterscheidet er vier Schuldbegriffe:

Die *kriminelle Schuld* besteht Jaspers zufolge im Verstoß eines Individuums gegen gültige Gesetze. Die Instanz, die ihn zur Verantwortung zieht, ist das Gericht, das „von außen“ (25) Vorwürfe an den Delinquenten adressiert. Die Strafe ist schließlich die Folge, die ungeachtet der Anerkennung der Strafe durch den Delinquenten erfolgt. Da sich Jaspers mit den speziellen Fragen einer juristischen Aufarbeitung der NS-Massenverbrechen kaum beschäftigt und auch nicht klärt, welche positivrechtlichen Mittel für den Vorwurf krimineller Schuld im Einzelnen zur Verfügung stehen, sei in Bezug auf diesen Punkt lediglich auf einige typische Ambivalenzen in der *Schuldfrage* hingewiesen: Jaspers stellt zunächst fest, dass die Ankläger der Nürnberger Prozesse Individuen beschuldigen – vor allem auch solche, die Anteil an innerhalb von Organisationen geplanten und begangenen Verbrechen hatten –, nicht aber das ganze deutsche Volk. Er betont des Weiteren, dass es bei den An-

⁷ Dieser kann in einer engen und einer weiten Bedeutung verstanden werden. Die enge Variante besagt: Eine „Person kann nicht für das Handeln einer anderen Person moralisch verantwortlich sein“. Die flexiblere Bedeutung „impliziert, dass Personen nur aufgrund eigener Handlungen oder Unterlassungen für das Handeln anderer *moralisch* verantwortlich sein können.“ (Schefczyk 2012, 125)

⁸ Vgl. für ähnliche Plakate: <https://www.hdg.de/lemo/bestand/objekt/plakat-schandeschuld.html> (letzter Zugriff: 10.7.2020).

klagen nicht nur um gewöhnliche Kriegsverbrechen eines, wie er sich ausdrückt, „ritterlich“ ausgefochtenen Kampfes geht, sondern um die „bedenkenlose Totalität eines Vernichtungswillens“ bei der „Ausrottung von Bevölkerungen“. (39)⁹ Schließlich begreift er den Nürnberger Prozess als möglichen Vorboten einer Weltrechtsordnung, die Angriffskrieg und Menschheitsverbrechen sanktioniert. Zugleich bemüht sich Jaspers aber um eine weitgehende Exkulpation des ‚einfachen Deutschen‘ vom Vorwurf krimineller Schuld und um eine Reinwaschung des preußisch-deutschen Militarismus von Zusammenhängen mit den NS-Verbrechen.¹⁰ So finden sich Behauptungen wie die, die KZ seien Beweis für die Existenz einer „Opposition im Lande“ (63) gewesen, die Befehlsnotstandslegende, die Mär von ‚den Deutschen‘ als ersten Opfern der „Barbareninvasion“ der „kulturlosen“ Nationalsozialisten (71f.), ja als prospektives „Sklavenvolk“ (13) unter der Fuchtel der SS, die groteske Behauptung, alles, was andere Länder später hätten erdulden mussten, habe zunächst die Deutschen getroffen,¹¹ oder die Aussage, es habe „keine spontanen Grausamkeitsakte gegen Juden“ seitens der deutschen Bevölkerung gegeben. (Arendt/Jaspers 1993, 73)¹² Noch den Antisemiten bescheinigt Jaspers, wohlgemerkt am 27. Juni 1946, man müsse ihnen „helfen, sich selber zu verstehen, und ihnen die Gefahr zeigen, die sie selber gar nicht wollen.“ (81)

Hannah Arendt reagiert früh auf Jaspers' *Schuldfrage* und teilt ihm am 17. August 1946 mit, ihr erscheine seine „Definierung der Nazi-Politik als Verbrechen (‚kriminelle Schuld‘) fraglich“, weil diese Taten sich „juristisch nicht mehr fassen“ ließen. (90) Arendt argumentiert vermutlich an dieser Stelle noch ausgehend von ihrer Theorie der NS-Massenverbrechen als Ausdruck des radikal Bösen.¹³ Sie unterstellt, die Taten der Nationalsozialisten seien „unmenschlich“¹⁴ (90) im Sinne einer Motivlage, die einen „teuflischen“ Willen bekunde (Arendt 1989, 54), der aus einer „übernatürlichen Schlechtigkeit“ (50) „jenseits des Lasters“ (52) heraus das Böse um des Bösen willen angestrebt habe. Ersichtlicherweise versucht Arendt hier mit untauglichen Mitteln das Besondere der Shoah zu benennen, die sich, wie sie allerdings richtig feststellt, gängigen kriminellen Motiven (politisches Kalkül, Bereicherungssucht, Sadismus usw.) weitgehend entzieht. Dass sie mit der Theorie des radikal Bösen aber nun selbst eine irrationalistische Behauptung aufstellt, die den Nazitätern zudem einen Zug „satanischer Größe“ und des „Dämonischen“ verleiht, kritisiert

⁹ Zur Kritik des Begriffs „Kriegsverbrechen“ für die Massenvernichtungsaktionen der Nazis vgl. Jäger 1982, 352-368.

¹⁰ Vgl. Jaspers 2012, 55.

¹¹ An anderer Stelle greift Jaspers Hannah Arendts Phantasma von den Deutschen als *letzten* Opfern der NS-Vernichtungspolitik auf und schreibt ihr begeistert: „Was Hitler den Juden antat, war das, was in irgendeinem Sinne allen Deutschen geschehen sollte (wie Sie es glänzend dargestellt haben).“ (Arendt/Jaspers 1993, 341).

¹² Jaspers 2012, 73: „Der deutsche Antisemitismus war in keinem Augenblick eine Volksaktion.“ Am 19.4.1947 schreibt Jaspers an Arendt: „Ich habe das ‚Volk‘ eigentlich nie für eigentlich [sic!] antisemitisch gehalten. Es ist ja niemals ein spontaner Pogrom entstanden.“ (Arendt/Jaspers 1993, 118)

¹³ Sie stellt die juristische Aufarbeitung der NS-Verbrechen allerdings auch später von ihrer Idee einer Banalität des Bösen aus in Frage.

¹⁴ Ebd., 90.

Jaspers in seiner Antwort auf Arendts Brief. Er fordert sie dazu auf, „die Dinge in ihrer ganzen Banalität [...], ihrer ganzen nüchternen Nichtigkeit“ zu sehen (Arendt/Jaspers 1993, 99)¹⁵ und versteht diese Banalität als Hinweis auf soziologisch und psychologisch begreifbares ‚uneigentliches‘¹⁶ Handeln, das er wie folgt erläutert: „Bakterien können völkervernichtende Seuchen machen und bleiben doch nur Bakterien“. (Arendt/Jaspers 1993, 99) Lassen wir einmal die biologistische Analogie beiseite, so ist es charakteristisch für einen politischen Existentialismus, der auch noch Arendts späterem Erstaunen über Eichmann als gedankenlosem, „erschreckend normalem“ (Arendt 2013, 400) Spießler zugrunde liegt, dass die Täter als dumpf dahinvegetierende Durchschnittstypen „ohne eigentliche Menschlichkeit“ (Jaspers 1960, 46), als „Kreaturen“ ohne „Rang“ (Arendt/Jaspers 1993, 447) bzw. als „Dasein, das weder eigentlich Mensch noch eigentlich Tier sein kann“ (Jaspers 1960, 180)¹⁷ betrachtet und mit der ethisch leeren Idee historischer Größe und authentischer Lebensführung kritisiert werden sollen. Ihre Motive, so scheint Jaspers nahezu zulegen, seien so primitiv und mittelmäßig, dass die Jurisprudenz ausreiche, um sie zu bewältigen, es sei „keine Idee und kein Wesen“ (Arendt/Jaspers 1993, 99) in ihnen zu entdecken. Dabei erfüllen Hitler und Konsorten doch alle existentialistischen Kriterien ‚eigentlichen Daseins‘ ‚von Rang‘ (Jaspers 1960, 46) und Größe, nämlich Authentizität, Entscheidungskraft, Außerordentlichkeit, Unbedingtheit.¹⁸ Was, wenn nicht eine „Idee“¹⁹ außerordentlichen – außerordentlich schrecklichen und irrationalen – Maßes ist denn die Vernichtung aller Juden? Mit „Idee“ meint Jaspers einen handlungsorientierenden Sinnhorizont, eine institutionell fundierte Ideologie, die Menschen über bloße Kooperation für egozentrische Zwecke hinaus an einer gemeinsamen Sache teilhaben und arbeiten lässt – diese Bestimmung passt auf das Projekt der Nazis. Wie Habermas schon in 50er Jahren erkannte, repräsen-

¹⁵ Es wäre allerdings übertrieben zu behaupten, dass Jaspers damit Arendt erst auf die Theorie der Banalität des Bösen gebracht hätte – denn sie vertritt diese Theorie 1945/46 bereits in ausgearbeiteter Form. Vgl. Elbe 2015, 471.

¹⁶ Der Terminus geht auf Heidegger zurück. Ihm zufolge ist der Mensch in die Seinsweise der „Existenz“ gestellt, d.h. er habe nicht, wie Gegenstände in der Seinsweise der „Vorhandenheit“, schlicht konstatierbare Eigenschaften, sondern sei „Zu-sein“, was meint: er muss sich zu seinen eigenen Möglichkeiten wählend und wertend verhalten, muss sein Leben unvertretbar selbst führen. Diese im dezisionistischen Sinne als frei verstandene, d.h. nicht als prinzipiengeleitet oder sinnlich determiniert begriffene Wahl als Wahl zu verleugnen, keine Fragen an das eigene Leben zu stellen und jede mögliche Frage mit ‚weil man das so tut‘ zu beantworten, nennt Heidegger die Existenzweise im Modus des „Man-selbst“, des „Niemand“, der „Uneigentlichkeit“. (Heidegger 1993, 42, 129, 128). Auch Jaspers bestimmt den Menschen „als Objekt der Forschung und als Existenz der aller Forschung unzugänglichen Freiheit“. (Jaspers 2003, 50) Er könne nicht auf objektivierbare Eigenschaften festgelegt werden, weil das die Tatsache leugnen würde, dass der Mensch jeweils als Individuum unvertretbar sich (frei) wählend zu seinen Möglichkeiten verhalten muss. Zugleich würde diese Bestimmung vermeintlich die Bedeutsamkeit, die die ‚Welt‘ für das Subjekt hat, nicht erfassen können.

¹⁷ Vgl. auch Arendt (2007, 30), die zustimmend Heraklit paraphrasiert: „Nur die ‚Besten‘, die zudem ständig sich als die ‚Besten‘ erweisen müssen [...], sind mehr als bloße Lebewesen; die Vielen, zufrieden mit dem, was die Natur ihnen gewährt, leben und sterben wie Tiere.“

¹⁸ Vgl. auch meine Kritik an Arendts Theorie der uneigentlichen Täter in Elbe 2015, 467ff.

¹⁹ Vgl. Jaspers 1956, 53.

tiert Jaspers' Einschätzung der Täter hier „ein Denken, dem Echtheit und Tiefe, letztlich auch Rang und Größe mit Wahrheit identisch sind“ und das daher „die Größe im Unwahren, im Bösen leugnen“ muss. (Habermas 1991, 95)

Wichtiger ist für Jaspers die *politische Schuld*. Während er eine kriminelle Kollektivschuld der Deutschen ablehnt, hält er eine politische Kollektivhaftung nämlich für „sinnvoll“ (Jaspers 2012, 26): Für die „Handlungen der Staatsmänner“, so behauptet er zunächst, haftet der Bürger qua „Staatsbürgerschaft“. (19) Das Individuum übernimmt durch die rechtliche Bestimmung als Staatsbürger die – Schadensersatz oder Rechteverlust nach sich ziehende – Verantwortung auch für Taten, die es selbst weder begangen noch bejaht haben mag, nimmt die Rolle eines möglicherweise im kriminellen oder moralischen Sinn „unschuldigen Verantwortungsträgers“ ein. (Schefczyk 2012, 79) Allerdings hält Jaspers bereits an dieser Stelle die Differenzierung zu der (im Anschluss zu erörternden) moralischen Schuld nicht durch. Plötzlich erwähnt er eine Abstufung politischer Haftung „nach dem Grade der Anteilnahme am nunmehr grundsätzlich verneinten Regime“. (Jaspers 2012, 29) Schließlich postuliert er gar, es sei „jedes Menschen Mitverantwortung, wie er regiert wird“ (19) und spricht von einer „politischen Grundsuld, die zugleich eine moralische Schuld ist“. Diese bestehe bereits im „Unterlassen der Mitarbeit an der Strukturierung der Machtverhältnisse [...] im Sinne des Dienstes für das Recht“ (22), das in einem Atemzug mit den „Menschenrechten“ genannt wird. Jaspers bietet also drei Bestimmungen an, die politische Kollektivhaftung begründen sollen: 1) bloße rechtliche Mitgliedschaft; 2) den Grad der Kollaboration oder positiven Identifikation mit einem politischen ‚Unrechtsregime‘ und 3) das Unterlassen staatsbürgerlichen Engagements für eine rechtsstaatliche Regierungsform. Ich werde im nächsten Abschnitt auf diese Frage weiter eingehen, weil sie Jaspers' Ordnungsschema unterläuft.

Die äußere Instanz, die ein Volk derart kollektiv zur Verantwortung ziehe, sei nun der „*Wille des Siegers*“ (19), der im Idealfall „aus Zweckmäßigkeit“ oder „Großmut“ „Gnade“ mit den Besiegten walten lasse oder sich durch sein Gewissen an internationale oder naturrechtliche Normen gebunden fühle. (25) Der Sieger hat, so Jaspers, „in bezug auf das Urteil über die politische Haftung das absolute Vorrecht: er hat sein Leben eingesetzt und die Entscheidung ist für ihn gefallen“ und „wo Naturrecht und Menschenrecht anerkannt werden, da nur durch den freien Willensakt der Mächtigen, der Sieger“. (29ff.) Die durchaus realistische Beschreibung einer ‚Siegerjustiz‘, die Jaspers, wie oben gezeigt, keineswegs bloß zynisch auf politische Willkür reduziert, sondern im Falle von Nürnberg für den möglichen Beginn einer gerechten Weltordnung hält, wird nun aber in erstaunlicher Weise begründet: Zunächst einmal könnte der oben zitierte Satz, der Sieger habe „in bezug auf das Urteil über die politische Haftung das absolute Vorrecht: er hat sein Leben eingesetzt und die Entscheidung ist für ihn gefallen“, normativ gelesen werden, was

auf ein bedenkliches ‚Naturrecht des Stärkeren‘²⁰ oder zumindest ein Residuum der Idee des ‚Gottesurteils‘ hinausliefe, da eine numinose ‚Entscheidung‘ bemüht wird, die für den Sieger gefallen sei. Die Stelle bleibt aber unklar. Deutlicher wird Jaspers hingegen, wenn er behauptet, ein Staat, der Natur-, Menschen- und Völkerrecht missachtet habe, habe „nicht zu seinen Gunsten den Anspruch auf Anerkennung dessen, was er selbst nicht anerkannt hat“. (30) Diese Position stellt Sanktionen, die wohlgemerkt ein ganzes Volk, nicht nur seine moralisch oder kriminell schuldigen Mitglieder, mit „Vernichtung, Deportation, Ausrottung“ (23) treffen können, außerhalb jeder rechtlichen Normierung und zwar mit dem *normativen* Argument, Menschenrechte existierten nur für den, der sie selbst achtet, bzw. noch stärker: dessen Regierung sie selbst achtet – eine klare Absage an das Prinzip der Menschenrechte überhaupt.

Im Zentrum der *Schuldfrage* steht aber die *moralische Schuld*: Nur der Einzelne, so Jaspers, könne moralisch für seine Taten verantwortlich sein. Eine moralische Kollektivschuld sei daher ein sinnwidriger Vorwurf. Dieses Prinzip des Verantwortungsindividualismus impliziert, jeder einzelne sei als moralisches Subjekt unvertretbar – wohl weil jeder sich selbst entscheiden muss, dies oder jenes zu tun oder zu unterlassen, aber offenbar auch, weil nur der einzelne Schuld empfinden und Reue zeigen kann. All diese Überlegungen bleiben vage, übrigens genauso wie die Frage nach den Kriterien der Moral, von der hier die Rede sein soll. Als Existenzphilosoph teilt Jaspers mit Denkern wie Heidegger, Arendt oder Sartre nämlich die Skepsis gegenüber Ethik und Normierung schlechthin. Auch wenn er sich gelegentlich positiv über Kants kategorischen Imperativ äußert,²¹ gilt für ihn letztlich: „Moral ist nicht mehr zureichend fundiert in allgemeingültigen Gesetzen. Diese bedürfen eines tieferen Ursprungs“ (Jaspers 2015, 41) – nämlich einer „liebenden“, „freien Kommunikation“ (Jaspers 2012, 20, 26) und „wesentlichen“ Begegnung zwischen Mensch und Mensch. Jaspers spricht von der „Gründung allen sittlichen Tuns und Wissens in der Kommunikation“. (Jaspers 2015, 47, 41)²² Zwar enthalten die Bestimmungen dieser „existentiellen Kommunikation“ als „liebendem Kampf“ (Jaspers 1956, 60, 65), folgt man Jaspers’ Hauptwerk *Philosophie* aus dem Jahr 1932, gewisse normative Implikationen, die entfernt an Habermas’ ideale Sprechsituation erin-

²⁰ Noch in den 1960er Jahren meint Jaspers „das Politische hat einen mit Rechtsbegriffen nicht einzufangenden Rang (der Versuch, dies zu tun, ist angelsächsisch und eine Selbsttäuschung“) (16.12.1960). (Arendt/Jaspers 1993, 450)

²¹ Vgl. Jaspers 1956, 269 sowie Jaspers 2015, 41.

²² Diese „Gründung“ scheint etwas anderes zu sein als die Vorbehalte Jaspers’ gegen den kategorischen Imperativ, die er am Beispiel des Lügenverbots erläutert: Unwahrhaftigkeit könne erstens zur Selbsterhaltung unter feindseligen Bedingungen notwendig und zweitens sogar zur Verhinderung eines schlimmeren Übels im Falle von Normenkonflikten ein, wenn auch nichtverallgemeinerbares, moralisches Gut sein (Vgl. Jaspers 1956, 359). Hier fungiert die ‚liebende Kommunikation‘ als Metapher für gesellschaftliche Bedingungen, die gegeben sein müssen, damit moralisches Handeln nicht zum eigenen Untergang führt. Die Notlüge zwecks Selbsterhaltung wird auch auf die Erhaltungsbedingungen von „Gruppen“ übertragen, die die Trennung einer ‚Binnenmoral von einer Außenmoral‘ (359) gestatte.

nern, so z.B. vorbehaltlose Offenheit und Wahrhaftigkeit, Tabulosigkeit der Themenwahl, Bereitschaft zur Revidierung eigener Ansichten, nichtinstrumentalisierende Einstellung gegenüber dem anderen, Symmetrie „des Wissens, der Intelligenz, des Gedächtnisses, der Ermüdbarkeit“. (66) Doch sind diese Kommunikationsbedingungen auch in der *Philosophie* eher Tugenden expressiven Sprechens, „*eigentlichen Forderns*“ (361) und Authentisch-Werdens in einem Zweiergespräch unter „Freunden“. (59) Prinzipiell könne zwar jeder dieser ‚eigentlich Begegnende‘ werden,²³ aber diese Face-to-face-Konzeption ‚eigentlich Kommunikation‘ bleibt letztlich exklusivistisch und partikularistisch: eine „objektive Enge“ (60) in „absoluter Nähe des ‚ich selbst‘ mit dem anderen Selbst“ (53): „Ich kann nicht alle Menschen erreichen“, meint Jaspers apodiktisch. Und weiter: „Aber ich zerstöre schon Kommunikation, wenn ich sie mit möglichst Vielen versuche“, denn „je mehr Menschen etwas verstehen, desto weniger Gehalt hat es“. (60, 63)²⁴ Dass diese Kommunikation auch noch das „Vermeiden endgültiger Maßstäbe“ (59) verlangt und zudem als „Gemeinschaft im Unverständlichen“ (62) bezeichnet wird, zeigt, dass Jaspers mit seinem numinosen und subjektivistisch-ästhetizistischen Kommunikationsmodell keineswegs eine universalistische Moralkonzeption anvisiert.²⁵

Was gerade noch als ‚tieferer Ursprung‘ der moralischen *Kriterien* erschien, wird nun allerdings gleichzeitig als *Inстанz* der „moralischen Beurteilung“ angesprochen, die ja bereits Kriterien benötigt, um etwas zu beurteilen – eine grundbegriffliche Konfusion, die auch andere Versuche einer existentialistischen Moralbegründung, wie den Hannah Arendts, auszeichnet.²⁶ Diese Instanz sei „das *eigene Gewissen* und die Kommunikation mit dem Freunde und dem Nächsten, dem liebenden, an meiner Seele interessierten Mitmenschen“. „Über moralische Schuld“, so behauptet Jaspers weiter, „kann wahrhaft nur in liebendem Kampfe unter sich solidarischer Menschen gesprochen werden“. (Jaspers 2012, 19f.) Wenn Jaspers also postuliert, der Vorwurf moralischer Schuld komme von „innen“, so meint er: vom eigenen Gewissen oder von der In-group derer, die sich mit dem Beschuldigten in bestimmter Hinsicht identifizieren: „Niemand kann den andern moralisch richten, es sei denn, er richtet ihn in der inneren Verbundenheit, als ob er es selbst wäre.“ (26) „Strafe und Haftung [...] sind anzuerkennen, nicht aber die Forderung von Reue

²³ Vgl. Jaspers 1956, 63.

²⁴ Kurt Salamun konstatiert daher, dass Jaspers’ „Existenzbegriff einseitig an intimen Innerlichkeitsphänomenen orientiert ist“. (Salamun 1985, 87)

²⁵ Letztlich votiert Jaspers für eine situative Ethik (vgl. Jaspers 1956, 362). Selbst apologetische Jaspers-Rezipienten müssen zugestehen, ihm gehe es „um die Verantwortung des einzelnen Menschen im Konkreten, um ein spontanes Entscheiden, um das Hören auf die Stimme des Gewissens, den moralischen Appell, die unbedingte Forderung und das Ethos ohne inhaltliche Bestimmung, Gesetze oder Gebote.“ (Tarmann 2016, 118). Dass es dennoch indirekt erschließbare tugendethische Ideen bei Jaspers, v.a. in Bezug auf das ‚Ertragen‘ von „Grenzsituationen“ (‚Tapferkeit‘) und das „liebende“ Kommunizieren gibt (vgl. Salamun 1985, 68ff., 80ff.), wird, die „situationsethische“ Einlösung der ‚liebenden Kommunikation‘ betreffend, gleich noch erläutert. Die kommunikativen Tugenden werden sich allerdings dabei keineswegs, wie Tarmann meint, als „universal“ herausstellen. (Tarmann 2016, 120)

²⁶ Vgl. zur Kritik an Arendts Begriff des Urteilens: Elbe 2015, 479f.

und Wiedergeburt, die nur von innen kommen können. Gegen solche Forderungen bleibt nur Abwehr durch Schweigen“. (31)

Wer sind diese „unter sich solidarischen Menschen“, die sich in liebender Zuneigung einander ihrer Un-/Schuld versichern? Es handelt sich keineswegs um eine verblasene Formulierung für allgemeine Menschenliebe und die Achtung noch des moralisch Beschuldigten als verantwortliches menschliches Wesen, sondern vielmehr um das deutsche Volk, das gegen die Vorwürfe von „außen“ seitens der Alliierten und Nicht-Schicksalsgefährten, also der Exilanten, Oppositionellen und Opfer, die sich nicht mit ihm identifizieren wollen, abgegrenzt wird.²⁷ Es geht Jaspers um ein exklusives Gespräch unter Deutschen oder besser: unter ‚deutsch‘ Empfindenden, das heißt denen, die es, wie er selbst, trotz der NS-Massenverbrechen nicht unterlassen können, sich kollektiv-narzisstisch mit dem „deutschen Wesen“ zu identifizieren und sich noch den Tätern verbunden fühlen:²⁸ „Wir alle [...], Nationalsozialisten und Gegner des Nationalsozialismus. Wenn ich ‚wir‘ sage, so meine ich die Menschen, mit denen ich mich zunächst – durch Sprache, Herkunft, Situation, Schicksal – solidarisch weiß.“ (78) Er fordert vorweg eine volksgemeinschaftliche Identifikation auf einer emotionalen Grundlage, die erst das „Recht“ zu „Anklage und Vorwurf“ gebe: „Was vor liebenden Menschen in nächster Verbundenheit möglich ist“, schreibt er apodiktisch, „ist nicht in Distanz kalter Analyse erlaubt.“ (28f.) Mit den Nächsten ist die nationale Gemeinschaft des deutschen Volkes angesprochen, das „zusammenkommen“ soll. Jaspers’ Gemeinschaftsmoral besagt also, nur unter „Nahverbundenen“ „unter Schicksalsgefährten, heute unter Deutschen“, bestehe das Recht auf moralischen Vorwurf, das „durch das Maß seiner [des Nahverbundenen] Liebe“ eingeräumt und begrenzt werde. Nur als „Freund“, nicht als „Feind“ oder „Fremder“, habe man dieses Recht. (29) Die nach dem klassisch modernitätsfeindlichen Muster von ‚Gemeinschaft vs. Gesellschaft‘ aufgeladenen Gegensätze sind eindeutig: „wir selbst“, „von innen“, „Kommunikation mit dem Freunde“, „Nahverbundene“, „unter sich solidarische Menschen“ vs. „Feind“, „Anklagen von außen“, „Distanz kalter Analyse“, „lieblose Aussagen“.

Jaspers’ Begriff moralischer Schuld ist sowohl moralphilosophisch als auch moralisch dubios: 1) Jaspers deklariert ohne jede Begründung eine in der nationalistischen Massenlibido basierte Moral der Berechtigung²⁹ zu moralischen Vorwürfen und Debatten. Er partikularisiert den moralischen Diskurs also in einer Weise, die an Carl Schmitts Diktum über die Feindbestimmung erinnert, „die Befugnis mitzusprechen und zu urteilen ist hier nur durch das existenzielle Teilhaben und Teilnehmen gegeben“. (Schmitt 2002, 27) Dies ist eine typische Übertragung des ethischen Subjektivismus existentialistischer Positionen³⁰ auf Kollektive, die also lediglich statt der individuellen die kollektive Existenz als etwas begreift, das „unter keine außerhalb seiner selbst liegende Norm gestellt werden kann“ (Marcuse 1968, 44)

²⁷ Vgl. Jaspers 2012, 29, 35.

²⁸ Vgl. ebd., 49.

²⁹ „Zu Anklage und Vorwurf muß ein Recht sein.“ (Ebd., 28)

³⁰ Weil ich ein Prinzip gewählt habe, ist es gut. Ich habe es nicht gewählt, weil es gut ist, vgl. Sartre 1994c, 123, 126f. sowie Wachtendorf 2013, 173f.

und daher auch nicht objektiv von Dritten zu beurteilen ist: „[E]s ist sich selbst absolute Norm und keiner rationalen Kritik und Rechtfertigung zugänglich“. (49) Universalistisch verstandene, *allgemeingültige* Moral verpflichtet dagegen eine jede und einen jeden als Adressaten zu bestimmten Handlungen oder Unterlassungen gegenüber anderen – und zwar nach bestimmten Kriterien. Sie berechtigt damit aber auch zugleich, *eine jede und einen jeden*, selbst Vorwürfe gegenüber anderen, die diese Regeln nicht einhalten, zu formulieren.

In diesem speziellen Kontext hat das zur Folge, die nicht in liebender Nahverbundenheit, sondern in moralisch berechtigtem Zorn den Tätern gegenüberstehenden Menschen, allen voran die Opfer des NS sowie die Oppositionellen und Exilanten, nochmals auszuschließen. Denn diese sind ja keineswegs „Schicksalsgefährten“ der anderen Deutschen. Die Opfer haben demnach dieser eigentümlichen Ethik zufolge auch kein Recht auf moralische Kritik. Die Stimme der Opfer wird zum Schweigen gebracht und so eine exklusive nationale Schuldgemeinschaft konstituiert – natürlich nur in allerbesten Absicht, auf die ich im dritten Teil zu sprechen kommen werde. Wendet sich Jean Améry vielleicht insgeheim gegen Jaspers' furchtbaren Satz: „Daher wollen wir nicht zornig aufeinander werden, sondern versuchen, miteinander den Weg zu finden. Der Affekt spricht gegen die Wahrheit des Redenden“ (Jaspers 2012, 9), wenn er in den Reflexionen über sein legitimes „Ressentiment“ gegenüber den Tätern und seine „Verbogenheit“ als Shoah-Überlebender als „sowohl moralisch als auch geschichtlich der gesunden Geradheit gegenüber ranghöhere Form des Menschlichen“ schreibt? (Améry 2002, 127) Der Subtext von Jaspers' Schuldörterungen jedenfalls lautet: ‚Der Jude soll ruhig sein! Er kann uns keine Wahrheit bringen, sein Ressentiment stört unser deutsches Selbstgespräch.‘ Jemand wie Améry, der jedes Weltvertrauen in „Madame und Monsieur“ verloren hat, weil „Madame und Monsieur“ zumindest „weggeschaut“ haben, als er deportiert wurde, dieser „Katastrophenjude“, der „fremd und allein gegen seine Umgebung“ (168f.) in den europäischen Staaten bleiben muss, in denen die Ursachen des Antisemitismus keineswegs beseitigt sind, könnte nicht weiter von Jaspers' Deutschem entfernt sein, der sich noch angesichts der Mörder heimelig und verbunden fühlt und fühlen kann und der dem Juden seine Fremdheit noch im Eingeständnis deutscher Schuld bescheinigt.³¹

Die zeitgenössische Kritik hat diese Konsequenz von Jaspers' Schuldbegriff klar erkannt und scharf verurteilt. Heinrich Blücher, Ehemann Hannah Arendts, äußert in einem Brief vom 5. Juli 1946 über Jaspers: „Diese ganze Schulddiskussion spielt sich zu sehr vor dem Angesicht Gottes ab, ein Trick, der es erlaubt, schließlich sogar die moralischen Urteile denen zu verbieten, die die Herren Lumpen nicht direkt in liebender Kommunikation umfassen wollen. [...] Wir haben nicht zu fragen, was deutsch ist, sondern was recht ist. [...] Dieses ganze ethische Reinigungs-

³¹ Jaspers kann schon unmittelbar nach dem Krieg auch mit den Displaced Persons, insbesondere den ostjüdischen, und ihrer Verbogenheit, die er generös als „verständlich“ zugesteht, wenn anfangen: „Viele Ostjuden“ seien in Deutschland, schreibt er am 19.4.1947 an Arendt, „im Ganzen nicht zum Vorteil der Auffassung von den Juden – weil manchmal demoralisiert (begrifflich durch all die Jahre), fast immer fremd“. (Arendt/Jaspers 1993, 118)

gebabbel bringt Jaspers dahin, sich solidarisch in die deutsche Volksgemeinschaft sogar mit den Nationalsozialisten zu begeben statt in die Solidarität mit den Entwürdigten.“ (Arendt/Blücher 1996, 146-149) Auch Max Horkheimer konstatiert: „Indem sie sagen ‚wir Deutschen‘, identifizieren sie sich letzten Endes mit den Nazis, denn die gehören ja auch zu den ‚wir Deutschen‘. Statt der eindeutigen Verdammung der Nazis wird die Solidarität mit ihnen durch das ‚wir‘ aufrecht erhalten. Das Schuldbekennnis von 1945 ist also das Gegenteil von dem, was es zu sein scheint: die Kontinuität wird gewahrt.“ (Horkheimer 1988, 328f.)

2) Jaspers verfehlt aber selbst den Sinn von nur partikular gültigen Sozialnormen, also einer nur für ein bestimmtes Kollektiv, aber immer noch *intersubjektiv* gültigen Moral, weil er die *Schuldempfindung des Einzelnen* mit dessen *Schuldigkeit* verwechselt. Denn selbst wenn man der Meinung sein sollte, Moral verpflichte und berechtere nur in nationalem Liebesgäusel verbundene partikulare Gemeinschaftssubjekte, so ist es doch der Sinn von Standards des Verhaltens (also Normen), dass sie Kritik ermöglichen und Schuld definieren, und zwar ohne Ansehen der konkreten Person der jeweiligen Gemeinschaft und ihrer faktischen Einsichtigkeit, sondern gemäß des *Inhalts* der Standards. Und selbst wenn man die Geltung moralischer Standards von faktischer Anerkennung abhängig machen wollte, was in bestimmten Ethiken ja durchaus der Fall ist, so ist die Geltung der Normen nicht ins Belieben einzelner gestellt. Jaspers erklärt dagegen unzweideutig, die moralische Schuldfrage *existiere* nur, wenn der Einzelne „wußte oder wissen konnte“, dass er gängige moralische und rechtliche Standards verletzte³² und sich anschließend „selbst durchleuchtet“. Daher stehen ihm zufolge „Hitler und seine Komplizen [...] außerhalb der moralischen Schuld, solange sie sie überhaupt nicht spüren. Sie scheinen unfähig der Reue und Verwandlung. [...] Moralisch schuldig sind die Sühnefähigen“. (Jaspers 2012, 47f.) Hier wird die *Bereitschaft*, sich moralisch in Frage zu stellen und Reue zu zeigen, mit der *Existenz* des Phänomens der moralischen Schuld konfundiert und es wird zudem die noch in den 1960er Jahren von Hannah Arendt ausgeschlachtete Legende kolportiert, die Täter hätten an „moralischer Unzurechnungsfähigkeit“ (Arendt 2013, 401) gelitten, weil sie (jenseits der Frage des Schuldgefühls) nicht einmal auf die Idee gekommen seien, dass sie mit ihren Handlungen gängige moralische und rechtliche Standards verletzten.³³

Der letzte Schuld-Typus ist die *metaphysische Schuld*: Der Mensch sei „mitverantwortlich [...] für alles Unrecht und alle Ungerechtigkeit in der Welt“. Angesichts dessen bestehe die Schuld im Versagen vor dem Anspruch einer unbedingten „Solidarität zwischen Menschen als Menschen“, die den Einsatz des Lebens fordere. Es gelte hier „das Unbedingte [...], nur gemeinsam oder gar nicht leben zu können“. In der Grenzsituation müsse sich der Mensch entscheiden, „ohne Erfolgsaussicht, bedingungslos das Leben einzusetzen“ oder schuldig zu werden und am Leben zu

³² Dieser Punkt ist noch – teilweise und recht verstanden – nachvollziehbar, vgl. Schefczyk 2012, 28-73.

³³ Zur Widerlegung dieser These vgl. Jäger 1982, Kapitel III sowie Lozowick 2000; systematisch: Schefczyk 2012, 38f.

bleiben. Sanktionsinstanz dieser Schuld sei „Gott allein“. (Jaspers 2012, 20) Es ist bezeichnend, wie Jaspers die ja ganz sympathisch wirkenden universalistischen Aspekte dieser ‚metaphysischen‘ Norm mit der existentialistischen Begeisterung für Ausnahmezustände und tragische Konflikte zusammenführt, die letztlich nur den Tod als Kriterium für Unschuld übrig lässt. Die metaphysische Schuld ist zudem immer Kollektivschuld und zwar des ganzen Menschengeschlechts, bzw. aller Menschen, die nicht heroisch den Tod auf sich nehmen wollen. Wenn „jeder Mensch [...] für alles Unrecht [...] in der Welt“ mitverantwortlich ist, dann, so stellt Michael Schefczyk zu Recht fest, haben „beliebige Bewohner des Planeten genauso viel Grund [...], metaphysische Schuld für die nationalsozialistischen Verbrechen zu empfinden wie die Deutschen. [...] Für diejenigen, in deren Gegenwart oder mit deren Wissen die Verbrechen geschehen, gilt dies nur in höherem Maße.“ Damit, so Schefczyk weiter, „hätten die Deutschen in Bezug auf die Shoa keinen *besonderen* Grund, metaphysische Schuld zu empfinden“. (Schefczyk 2012, 106f.) Die metaphysische Schuld ist daher nicht nur ein fragwürdiger moralisch-heroischer Maximalismus, der den Menschen nur in tragische und tödlich endende Konflikte treiben kann, sie ist zudem das ideale Exkulpationsmittel einer Entlastung durch Pauschalbelastung – ganz analog zu der in Deutschland nach 1945 sowohl in Theologen- als auch in Historikerkreisen üblichen Flucht ins Religiöse und den allgemeinschlichen Sündendiskurs.³⁴ Allerdings muss man Jaspers zugutehalten, dass die metaphysische Schuld bei ihm ja nur eine mögliche Form der Schuld ist, während in den genannten theologischen Schulddebatten sämtliche Schuld in eine diffuse Menschheitsschuld aufgelöst wurde. So betont er: „Die Frage der Erbsünde darf nicht zu einem Wege des Ausweichens vor der deutschen Schuld werden.“ (Jaspers 2012, 77)

2. Moralisch-politische Kollektivschuld

Die zentrale ‚Schuldfrage‘ ist für Jaspers letztlich die nach einer moralischen Kollektivschuld des deutschen Volkes. Sie wird von ihm zunächst ausgeschlossen: Kollektivschuld könne es „außer der politischen Haftung – *nicht geben*, weder als verbrecherische, noch als moralische, noch als metaphysische Schuld“. (28) Die kriminelle lehnt Jaspers ab, weil er davon ausgeht, die Deutschen „hätten nicht wie eine Räuberbande“³⁵ (Schefczyk 2012, 116) gehandelt. Eine moralische Kollektivschuld sei konzeptionell unmöglich, weil sich moralische Urteile auf Handlungen und Charaktereigenschaften richteten, ein Volk aber „keinen Charakter“ habe, „derart, daß jeder einzelne der Volkszugehörigkeit diesen Charakter hätte. [...] Moralisch kann immer nur der einzelne, nie ein Kollektiv beurteilt werden.“ (Jaspers 2012, 27) Jaspers hat, worauf Schefczyk hinweist, allerdings auch einen „Typenbegriff“ des Deutschen, der vom „Gattungsbegriff“ zu unterscheiden sei. Den Gattungsbegriff lehne er ab: Einem Individuum könnten aufgrund seiner bloßen Zugehörigkeit zu den

³⁴ Vgl. Friedemann/Später 2003, 69 sowie Berg 2004, Kapitel 2.

³⁵ Eine gewagte These angesichts der Beteiligung breiterer Bevölkerungsschichten an arisiertem Eigentum und sonstigem Naziraubgut. Allerdings ist Schefczyks pittoreskes Bild der ‚Räuberbande‘ schon eine veritable Verharmlosung der Vernichtungspolitik.

Deutschen nicht bestimmte Eigenschaften zugeschrieben werden, weshalb man die „moralische Beurteilung eines Individuums nicht allein auf die Information stützen [kann], dass eine Person dem Kollektiv der Deutschen angehört.“ Das, so Schefczyk weiter, schließe aber „moralische Kollektivurteile im Sinne des Typenbegriffs“ nicht aus. Diesem Begriff folgend stelle Jaspers nämlich „nicht in Abrede, dass in der Population der Deutschen bestimmte Eigenschaften häufiger auftraten und andere weniger und dass dies ein charakteristisches Profil von Eigenschaften in der Population insgesamt ergebe“. (Schefczyk 2012, 116) Demnach bewerten moralische Kollektivurteile nicht jedes beliebige Mitglied des Kollektivs, sondern „repräsentative Individuen“, die „die für ein Kollektiv charakteristische Verteilung von Eigenschaften verkörpern und denen viele Mitglieder des Kollektivs in unterschiedlichen Graden ähneln“. (117) Der ‚typische Deutsche‘, so kann man also bereits hier sagen, kann durchaus Schuld auf sich geladen haben.

Aber Jaspers geht noch weiter: Moralische Schuld, schreibt er, ist „Grund der Zustände, aus denen die politische Schuld und das Verbrechen erst erwachsen. [...] Aus der moralischen Lebensart der meisten Einzelnen, breiter Volkskreise, im Alltagsverhalten, erwächst das jeweils bestimmte politische Verhalten und damit der politische Zustand.“ (Jaspers 2012, 21f.) Zugleich sei das Verhalten der Individuen „in politischen Gesamtzuständen begründet, [...] die gleichsam einen moralischen Charakter haben, weil sie die Moral des Einzelnen mitbestimmen.“ Letztlich sei die Unterscheidung von moralischer und politischer Schuld daher „einzuschränken“. (58) Wie auch immer Jaspers sich dieses von ihm nur vage angedeutete Bedingungsgefüge im Einzelnen vorstellen mag, er eröffnet damit einen systematischen Zugang zur Möglichkeit moralisch-politischer Kollektivschuld. Er postuliert zwei Formen dieser Kollektivschuld: Erstens die Schuld, die daraus resultiert, dass alltägliche individuelle Haltungen und Handlungen sowie kooperative Formen sozialer Praxis moralische Ansprüche von Menschen systematisch verletzen. Insofern plädiert Jaspers für einen erweiterten Verantwortungsindividualismus, der es konzeptionell ermöglicht, „dass Personen [...] aufgrund eigener Handlungen oder Unterlassungen für das Handeln anderer *moralisch* verantwortlich sein können.“ (Schefczyk 2012, 125)³⁶ Zweitens führt Jaspers das „Analogon von Mitschuld“ an (Jaspers 2012, 60), das in der Identifikation mit einem Kollektiv besteht, das schuldhaft handelt oder schuldhaft Haltungen zeigt.

Zur ersten Form: „So etwas wie eine moralische Kollektivschuld“, schreibt Jaspers, liege „in der Lebensart“ der deutschen Bevölkerung begründet, die er mit der Erziehung „zum Gehorsam, zur dynastischen Gesinnung, zur Gleichgültigkeit und Unverantwortlichkeit gegenüber der politischen Realität“ beschreibt – „und wir haben etwas davon in uns, auch wenn wir in Gegnerschaft zu diesen Haltungen stehen.“ (58) Daher folgert er: „Daß in den geistigen Bedingungen des deutschen Lebens die Möglichkeit gegeben war für ein solches Regime, dafür tragen wir alle eine

³⁶ Im Zuge der Thematisierung krimineller Schuld erwähnt auch Jaspers, dass alle, die an der Planung oder Ausführung von „Kriegsverbrechen“ oder „Verbrechen gegen die Menschlichkeit“ beteiligt gewesen seien, „für alle Handlungen verantwortlich“ seien, „die von irgendeiner Person in Ausführung eines solchen Plans begangen worden sind.“ (Jaspers 2012, 37)

Mitschuld.“ (60) Jaspers schwebt offenbar eine Mitschuld großer Teile der Bevölkerung durch eine generalisierte Gehorsamsbereitschaft und Staatshörigkeit vor, was übrigens schlecht zu seiner eigenen Verherrlichung der „ruhmvollen sittlichen Überlieferung der deutschen Armee“ (55) und der „soldatischen Ehre“ passt.³⁷ Die millionenfache alltägliche Unterstützung, Erhaltung oder Förderung des Regimes, die direkte oder indirekte Beteiligung an Massenmord und Ausplünderung, das wesentliche Profitieren von Kriegs- und Arisierungsbute, die weitgehende Abwesenheit von Widerstand und vieles mehr können in diesem Sinne durchaus sinnvoll als Aspekte einer Kollektivschuld des deutschen Volkes bezeichnet werden.³⁸ Jaspers selbst führt an: Das „Unterlassen an der Strukturierung der Machtverhältnisse [...] im Sinne des Dienstes für das Recht“; (22) die „Schuld durch ein *falsches Gewissen*“ als Glaube daran, dass die Ziele des NS die „edelsten Ziele“ waren; (48) den Willen zu nationaler „Macht und [...] Ruhm“; (51, 59) die Schuld durch ‚untragische Halbheit‘, Anpassung und partielle Zustimmung; die Schuld durch die Selbsttäuschung, man könne von innen her etwas Gutes bewirken; (50f.) die Schuld durch Passivität und Gleichgültigkeit gegenüber dem Leid der anderen (53) und die Schuld der „intellektuellen Nazis“. (52)

Jaspers’ durchaus treffende und nicht nur für das konservative Bürgertum Nachkriegsdeutschlands bemerkenswerte Kollektivschuldreflexion krankt allerdings neben dem Verschweigen konkreter Taten und Täter, der oben angesprochenen na-

³⁷ Die „soldatische Ehre“ („in Kameradschaftlichkeit treu“ sein, „in Gefahr unbeirrbar“, sich durch „Mut und Sachlichkeit“ bewähren) sei von der Schuld ganz ausgenommen. Im Gegenteil die Bewährung in soldatischer Ehre sei „ein Fundament des Lebenssinnes“. (Jaspers 2012, 49) Dass die Ideale der Sachlichkeit und der Treue sowie der Kameradschaftlichkeit wichtige Beiträge zur Durchführbarkeit der Vernichtungspolitik geleistet haben, will Jaspers nicht wahr haben.

³⁸ Eine treffende Differenzierung möglicher Formen von Kollektivschuld findet sich bei Schefczyk: Moralische Kollektivschuld bedeutet ihm zufolge, dass ein Individuum Mitschuld an einem kooperativ begangenen Unrecht trägt, insofern dieses Individuum zu dem kollektiven Handeln beigetragen hat oder es bejaht und dieses Handeln moralische Rechte verletzt. Auch Taten, die an sich keine moralischen Pflichtverletzungen waren, aber zu solchen beigetragen haben, fallen für ihn darunter (vgl. Schefczyk 2012, 128f., 161). Besonders interessant ist Schefczyks Kategorie der „politischen Kumulationsübel“. Darunter fallen z.B.: 1) die Wahl der NSDAP, womit ein Übel „durch gleichartige marginale Handlungen von Individuen innerhalb eines formalen Koordinationsmechanismus produziert“ wird. (251) 2) Die bloße „Gleichartigkeit von Einstellungen und Werten“. (251) Innerhalb eines rassistisch eingestellten Kollektivs kann z.B. ein Lynchmörder als „informeller Repräsentant“ agieren, indem er „aufgrund der subjektiven Gewissheit tätig [wird], dass bestimmte Handlungen von den Mitgliedern eines Kollektivs befürwortet werden.“ (253) 3) Formen der „indirekten [...] Mitwirkung“ von nicht unmittelbar Tatbeteiligten an pflichtverletzenden Taten (258). Rassistische Einstellungen z.B. sind demnach nicht lediglich Meinungen, sondern disponieren zu bestimmten Handlungen, „wie abfälligen Bemerkungen oder diskriminierenden Entscheidungen. Damit trägt der Rassist zu einem kulturellen Klima bei, in dem das Risiko rassistischer Gewalt höher ist als es ohne eine solche Einstellung wäre.“ (256) 4) „Kollektive Untätigkeit“. Hier ist eine „unstrukturierte Gruppe“ von Personen dann mitverantwortlich für ein Übel, wenn sie „gemeinsam ein offensichtliches Übel hätten verhindern können, wenn sie sich in geeigneter Weise verhalten hätten.“ (259)

tionalen „Innerlichkeit und Selbstbezogenheit“ (Friedemann/Später 2003, 74) des angemahnten Schuld diskurses und mannigfachen exkulpatorischen Details an einem fragwürdigen Verständnis des Nationalsozialismus, das sich unmittelbar aus seinen existentialistischen Prämissen ergibt. Bereits die Aufzählung der moralisch verfehlten Mentalitäten zeigt, dass er hier an den „Pflichtwicht“ (Schmitt 2004a, 92) des Kaiserreichs denkt und an der Haltung des Nationalsozialisten vorbeizieht. Zwar darf zwischen der preußisch-deutschen Untertanenmentalität und der NS-Ideologie keine vollständige Trennung hergestellt werden, zumal die eine den Siegeszug der anderen zumindest erleichtert hat. Aber der Bewegungscharakter und die völkische Zentrierung des NS unterscheiden sich doch charakteristisch vom Autoritarismus klassischer Prägung. Und so kommt es, dass Jaspers mit seinem politexistentialistischen Eigentlichkeitskult, der authentisches, eigenverantwortliches, außergewöhnliches, gefährvolles und mit unbedingtem Engagement vollzogenes Handeln verfahrensmäßig nicht eingeschränkter ‚Männer von Rang‘ in ernstesten Ausnahmesituationen gegen Passivität, Privatismus, Halbheit und Dienst nach Vorschrift seitens spießiger, auf sekundäre Daseinsvorsorge bedachter Durchschnittsexistenzen³⁹ ins Feld führt, Tugenden als Gegengift empfiehlt, die von jedem Nationalsozialisten begeisterte Zustimmung ernten würden: „Die Staatsmacht“, schreibt Jaspers, sei nicht als „die eigene Sache gefühlt“ worden (Jaspers 2012, 22), statt dessen habe „blinder Gehorsam“ von Existenzen geherrscht, die „nicht eigentlich nachdenken woll[t]en“, das heißt, sie „frag[t]en nicht, und sie antworte[te]n nicht, außer durch Wiederholung eingelernter Redensarten. Sie k[onnt]en nur behaupten und gehorchen, nicht prüfen und einsehen, daher auch nicht überzeugt werden.“ (14f.) Es ist kein Zufall, dass diese Beschreibung an Heideggers ‚Man‘, Arendts ‚Nichtdenkende‘ oder Sartres ‚Unaufrichtige‘ erinnert.⁴⁰

Nur war es eben nicht Dienst nach Vorschrift konventioneller Typen, sondern das präzedenzlose, kreative, eigenverantwortliche und hochengagierte Handeln einer von rechtlichen Bindungen weitgehend befreiten ‚kämpfenden Verwaltung‘, eines ideologisierten Militärs, von Führern ‚aus eigenem Ursprung‘, von Staatsbürgern, die den Staat als ihre eigene Sache empfanden und ergriffen, die die Shoah Wirklichkeit werden ließen.⁴¹ Dass „die Pflicht gegen das Vaterland [...] viel tiefer [geht], als ein blinder Gehorsam gegen die jeweilige Herrschaft reicht“ (49), gehörte zum guten Ton der NS-Ideologie, in der Begriffe wie Revolution, Hochverrat und Partisanentum keineswegs per se negativ besetzt waren. Auch Jaspers’ Dogma, dass „die Macht des Staates kein Ziel an sich“ sei, sondern Mittel, um „das deutsche Wesen“ (49)⁴² zu verwirklichen, ist mit der völkisch-nationalistischen Ideologie verein-

³⁹ Auch hier treffen sich Jaspers’ und Arendts Banalitäts- und Spießertheorien des Bösen – schlicht aufgrund des beiden gemeinsamen aristokratisch-existentialistischen Ethos. Jaspers weist sogar auf Arendts Spießler-Theorie hin: Jaspers 2012, 63f.

⁴⁰ Vgl. Heidegger 1993, 128f., Sartre 1994b, 115, 155, Arendt 2013b, 145.

⁴¹ Vgl. Jäger 1982, Lozowick 2000, Paul 2002, Wildt 2008, Stangneth 2011.

⁴² Was das deutsche Wesen sei, weiß Jaspers selbst nicht so recht, er nennt es in einem Brief an Hannah Arendt vom 3.1.1933 „eine unbestimmte geschichtliche Totalitätsintention“. (Arendt/Jaspers 1993, 53)

bar.⁴³ Und gegen die ‚Verirrung‘ einer „ahnungslosen Jugend“ in Gewissensfragen fällt Jaspers schließlich nichts anderes als nationalistisches Geraune ein. Statt ein moralisches Kriterium anzugeben, wann die „Pflicht gegen das Vaterland“ geboten ist und wann sie endet, stellt er fest: „Pflicht gegen das Vaterland ist der Einsatz des ganzen Menschen für die höchsten Ansprüche, die zu uns sprechen aus den Besten unserer Ahnen und nicht aus den Idolen einer falschen Überlieferung.“ (49) Auch das könnte ein Satz Hitlers sein. Man handelt also falsch, wenn man der falschen Überlieferung folgt. Und welche, fragt man sich, ist die falsche und nach welchen Kriterien wird das entschieden? Man muss schon in der *Schuldfrage* zurückblättern und die ebenso vagen wie verstreuten Hinweise auf das Menschenrecht hinzuziehen, um nicht ganz leer auszugehen.

Zieht man einige Äußerungen aus Jaspers’ sozialphilosophischem Hauptwerk *Die geistige Situation der Zeit* aus dem Jahr 1931 heran, ein Werk, das er im Erscheinungsjahr der *Schuldfrage* als „heute wie damals gültig“ (Jaspers 1960, 4) beurteilt, dann verdüstert sich das Bild noch weiter. Denn nimmt man Jaspers’ kaum ausgearbeitete Idee der moralisch-politischen Kollektivschuld ernst, so muss er sich den Vorwurf einer Mitschuld gefallen lassen. Allermindestens müssen seine Schriften vor 1933 als Beitrag zu einer „öffentlichen Atmosphäre, welche Unklarheit verbreitet und die als solche das Böse erst möglich macht“ gewertet werden. (Jaspers 2012, 21) Sein Jargon der Eigentlichkeit ist durchsetzt mit antidemokratischen und antiliberalen Topoi, von aristokratisch-elitärem Führerkult, Ressentiment gegen hedonistische Behaglichkeit, gegen den Massenmenschen und bürokratische Verfahren und weist wesentliche Elemente von strukturellem Antisemitismus auf.

Aus der Fülle reaktionärer Ideologeme, die in *Die geistige Situation der Zeit* zu finden sind, sollen hier nur drei Beispiele für eine solche Mitschuld Jaspers’ an der antidemokratischen Prägung der öffentlichen Meinung in der Weimarer Republik und der akademischen Systematisierung und Legitimation einer antisemitischen und führerzentrierten Weltanschauung gegeben werden:

Eine Kritik der instrumentellen Vernunft von rechts: Die „Daseinsfürsorge“ der dumpf vor sich hinvegetierenden Massenmenschen, die „keine Größe“ dulden und „zu Ameisen“ (Jaspers 1960, 36) regredieren, die „nach den Vorteilen des Einzeldaseins in Kampf und Betrug“ streben, so beschwört Jaspers ad nauseam, müsse transzendiert werden zum „*eigentlichen Selbstsein*“, das „aus seinem *Schicksalswillen* das über alle Berechnung hinausgehende Wagnis“ suchen solle, um in „*existentieller Unbedingtheit*“ „zum Sein zu kommen“. (39) Es bleibt, wie immer bei Jaspers, im Ungefähren, was das alles heißen soll. Doch nur wenige Jahre später beginnt eine „*Generation des Unbedingten*“ (Wildt 2008) ein „über alle Berechnung hinausgehendes Wagnis“, das Jaspers hier mit Sicherheit nicht im Sinn hatte, zu dem er aber mit seinem unverantwortlichen und in jungkonservativem Ressentiment befangenen Geraune einen, wenn auch minimalen, weltanschaulichen Beitrag geleistet hat. Allein durch ihren jargonhaften Sound fördern Jaspers’ kulturkritische Ausführungen

⁴³ Vgl. Hitler 1943, 420f.: Die „völkische Weltanschauung [...] sieht im Staat prinzipiell nur ein Mittel zum Zweck.“

eine faschismuskompatible Haltung eben der „nationalistischen Jugend“, deren „guten Willen und echten Schwung“ (Arendt/Jaspers 1993, 53) er noch 1933 lobt und die vornehmlicher Adressat seiner Ausführungen sein sollte. Wie präventiv Jaspers' Anspruch ist, diese Jugend zu erziehen, wird deutlich, wenn man sich vor Augen führt, wohin seine „Existenzerhellung“ führt: „weil sie gegenstandslos bleibt“, so gibt Jaspers freimütig Auskunft, „führt [...] sie zu keinem Ergebnis“. (Jaspers 1960, 163) Adorno kommentiert im *Jargon der Eigentlichkeit* ebenso trocken wie treffend: „Eben“. (Adorno 1997, 27) Warum aber ist sie gegenstandslos? Weil ihr der Mensch als Existenz nichts als inhaltslos-negative Wahlfreiheit bedeutet: Der Mensch müsse sich jenseits von empirischen Bedürfnissen und moralischen Prinzipien absolut frei und unvertretbar wählend zu seinen Möglichkeiten verhalten und überschreite stets jedes „Resultatsein“. (Jaspers 1960, 160) Soll Existenzerhellung einen Prozess bedeuten, der den Menschen mit seinen Möglichkeiten konfrontiert, zu denen er sich selbstbewusst verhalten muss, so bleibt dieser Prozess ohne Ethik, Psychologie und Gesellschaftstheorie ein sinnloses Unterfangen, ein Prozess des „Klarwerdens“, der tatsächlich niemals dahin kommt, „meine Existenz zu erkennen“ (163), wie Jaspers mit entwaffnender Offenheit zugesteht.

Führerkult und Demokratiefeindlichkeit: Zur Vorbereitung der faschistischen Machtergreifung gehörte eine intellektuelle Elite, der an Demokratie und Rechtsstaat nichts gelegen war. Auch hier hat Jaspers einiges zu bieten mit seinem Ressentiment gegen „Kompromiß“ (73), „Instanzen, Kontrollen, Kommissionsbeschlüsse“, gegen vom Volk im demokratischen Wahlakt erkorene „Zufallsführer“ und bloß „tüchtige Menschen“, die angeblich „nicht eigentlich entscheidend“, sondern „nur mitentscheidend“ sein wollten. Hinter diesen hätten „die großen Männer“ „zurücktreten“ müssen, die noch in die Herrschaftsposition „hineingeboren und zum Herrschen erzogen“ worden seien und „das eigentliche Selbstsein als Bedingung verantwortlichen Führens“ (52) aufgewiesen hätten. Die aristokratisch-elitäre Abneigung gegen demokratische Kontrolle und Verwaltungsbildung geht einher mit einer Beschwörung des politischen Genies, das an „den Wendepunkten der Daseinsordnung [...] aus eigenem Ursprung das Steuer ergreifen kann auch gegen die Masse“ (51) und im „Entweder-Oder [...] die Dinge auf die Spitze treiben“ will, „um zur Entscheidung zu kommen“. (73) Wie noch in der *Schuldfrage* wird hier wahres Führertum gegen „gedankenlosen Gehorsam“ (49) und gegen Dienst nach Vorschrift des „im Apparat“ „zum Apparat gewordenen Menschen“ (47) in Stellung gebracht.

Struktureller Antisemitismus: Das Unterkapitel „Der Sophist“ schließlich ist ein Paradebeispiel für strukturellen Antisemitismus. Der Sophist ist ein kontur- und „charakterloser“ romantischer Subjektivist, ein „in allem versierter“, sich auf nichts festlegender, „aalglatter“ Opportunist – „er *will dabei sein*“, „pflegt überall Beziehungen“ und ist „unfähig zu echter Feindschaft, welche aus hoher Artung gegen die andere auf gleichem Niveau in fragenden Schicksalskampf tritt“. Er ist Meister im „Bücken und Ducken“, versteht sich lediglich auf „Unanständigkeiten und Betrügereien“. Ihm sind „Ehrfurcht, Scham und Treue“ fremd. Seine nichtige, „bodenlose“ „Ungebundenheit [...] findet in der *Intellektualität* die einzige Heimat“, aber sein Rationalismus ist einer der Planung und geht auf „*platte Verständlichkeit*“. Mit die-

sen „Schilderungen“ will Jaspers „eine anonyme Macht“ beschreiben, „die heimlich sich aller bemächtigen möchte, sei es, um uns in sich zu verwandeln, sei es um uns vom Dasein auszuschließen“. (Alle Zitate: 168-171) Kein einziges Mal spricht Jaspers in dieser Beschreibung dessen, was Heidegger das „Man“ nennt, vom Juden und doch sind klassische Topoi des modernen Antisemitismus in dieser Erörterung der Gefahren uneigentlicher Existenz versammelt, alle Abstraktionen dieses Antisemitismus, die sozusagen ‚das Jüdische‘ als Sammlung negativer Eigenschaften beinhalten und nur noch in realen oder angenommenen Juden personifiziert werden müssen. Und diese Personifizierung konnte sich das in solchen Fragen versierte akademische Publikum im Deutschland des Jahres 1931 problemlos hinzudenken.⁴⁴

3. Das „Analogon von Mitschuld“ und die selbstbewusste Schuldgemeinschaft

Jaspers unterstellt nationale Vergemeinschaftung auf irrationaler, rein gefühlsmäßiger Basis als Schicksal⁴⁵: Dogmatisch wird zunächst postuliert, „das wahre Kollektiv“ sei zwar „die Zusammengehörigkeit aller Menschen vor Gott“. Ja, man dürfe sich „irgendwo [!] freimachen von der Gebundenheit an Staat, Volk, Gruppe“, aber letztlich gelte: „Geschichtlich bleiben wir gebunden an die näheren und engeren Gemeinschaften und würden ohne sie ins Bodenlose sinken.“ (Jaspers 2012, 57) Das emotionale Band der Identifikation des Einzelnen mit dem nationalen Kollektiv ist ihm zufolge so stark, dass es „auf eine rational nicht mehr faßliche“ (61) Weise funktioniert und das Gefühl einer Mitverantwortung für das Volk bewirkt. Dieses Empfinden von Kollektivschuld geht bis zur kollektiv-narzisstischen Identifikation⁴⁶ der deutschen Bevölkerung mit ihren Führern: Die Staatsbürger seien von den Verbrechen ihrer Führung und der Anklage gegen diese in den Nürnberger Prozessen „mitgetroffen“: „In der Behandlung der eigenen Staatsführer, selbst wenn sie Verbrecher sind, fühlt sich daher der Staatsbürger mitbehandelt“. Statt den hinter dem Gefühl liegenden regressiven Bedürfnisstrukturen und dem in gemeinsam begangenen Verbrechen bestehenden, berechtigten Grund für solche Identifikationen nachzugehen, hält Jaspers diese für „instinktive“ Tatbestände. (38) Er verurteilt zwar die spezielle Form der Identifikation mit den Haupttätern, die in bloßer Abwehr von Schuldvorwürfen bestehe. Da er die autoritär-masochistische Identifikation⁴⁷ der Individuen mit der Nation – was immer diese ausmache – aber als Schicksal postuliert, damit jede Erklärung dieses Phänomens verweigert und jeden Gedanken indi-

⁴⁴ Vgl. zu diesen Mechanismen antisemitischer Semantik: Holz 2010, 237-240. Zur Verbindung von Antisemitismus und Antiintellektualismus vgl. Bering 1982, 117-129.

⁴⁵ Ich beziehe mich hier explizit nicht auf spätere Schriften. Meine Aufgabe ist nicht eine Einschätzung von Jaspers' Gesamtwerk.

⁴⁶ Vgl. zum Begriff: Adorno 1979, 114: „Kollektiver Narzißmus läuft darauf hinaus, daß Menschen das bis in ihre individuellen Triebkonstellationen hineinreichende Bewusstsein ihrer sozialen Ohnmacht, und zugleich das Gefühl der Schuld, weil sie das nicht sind und tun, was sie dem eigenen Begriff nach sein und tun sollten, dadurch kompensieren, daß sie, real oder bloß in der Imagination, sich zu Gliedern eines Höheren, Umfassenden machen, dem sie die Attribute alles dessen zusprechen, was ihnen selbst fehlt, und von dem sie stellvertretend etwas wie Teilhabe an jenen Qualitäten zurückempfangen.“

⁴⁷ Vgl. zum Begriff: Fromm 1989, 178 sowie Elbe 2015, 412ff.

vidueller Emanzipation vom antagonistisch-solidarischen Zwangskollektiv negiert, kann sich Jaspers eine Aufarbeitung der NS-Vergangenheit nur als Läuterung und „Reinigung“ (90) der deutschen Nation durch kollektives Schuldeingeständnis denken: Die zweite Form der Kollektivschuld, das „Analogon von Mitschuld“ (60), führt somit direkt zur zentralen Absicht von Jaspers' Schuldörterungen. Denn Eigentlich-Sein wird politexistentialistisch konzipiert als ‚richtiges‘ Deutsch-Sein: „Jeder ist, wenn er eigentlich ist, das deutsche Volk“. „Weil ich mich nicht entbrechen kann, in tiefer Seele kollektiv zu fühlen“, resümiert Jaspers, „ist mir, ist jedem das Deutschsein nicht Bestand, sondern Aufgabe“. Die Aufgabe bestehe darin, „deutsch zu werden, wie man es noch nicht ist, aber sein soll“. (60f.) Dieses eigentliche Deutschsein werde nur durch „Offenheit und Ehrlichkeit“ in der Schuldprüfung erreicht, die „unsere eigene Chance“ sei, die Deutschen zu Rehabilitieren und „vor dem Pariadasein [zu] bewahren“. (11) Im selbstviktimisierenden und kollektivistischen Stil einer nationalistischen Moral der Ehre und Schande werden daher auch die Verbrechen der Deutschen als „nationale Schmach“ (39) oder „nationale Würdelosigkeit“ (13) bezeichnet. Es klingt beinahe so, als hätten die Deutschen in der Shoah vor allem ihrem internationalen Ruf und ihrer ‚nationalen Seele‘ geschadet, als sei hier vor allem „das deutsche Wesen vernichtet“ worden. (49) Die Ambivalenz solcher Anerkennung moralisch-politischer Kollektivschuld betont Raphael Gross. Er schreibt, wenn sich Deutsche „für die NS-Vergangenheit schämten oder schuldig fühlten“, zeige dies zum einen die moralische Verurteilung von Taten des NS-Regimes. „Wenn sie sich aber für etwas schämten, was nicht sie, sondern andere getan hatten, zeigte dies, dass sie sich auf eigenartige Weise immer noch der Gemeinschaft zugehörig fühlten, die das Bezugssystem der moralischen Gefühle geblieben war. [...] Auschwitz war [...] in der Wahrnehmung dieser [...] Deutschen deshalb ein Verbrechen, weil es eine ‚Schande‘ war“ (Gross 2010, 212f.),⁴⁸ das heißt eine Kränkung des partikularen emotionalen Bandes der nationalen ‚Ehre‘. Es ist daher auch kein Zufall, dass in Jaspers' Ausführungen dem Leid, dem Schrecken, dem Verlust und dem Zorn der Überlebenden keine Stimme gegeben wird.

Wenn Adorno sagt: „Aufgearbeitet wäre die Vergangenheit erst dann, wenn die Ursachen des Vergangenen beseitigt wären“ (Adorno 1993, 28), dann ist das, was Jaspers in der *Schuldfrage* praktiziert, nichts anderes als die Perpetuierung oder Restitution genau der autoritär-masochistischen Gefühlsmatrix, die die Grundlage von immer neuen Massenverbrechen werden kann. Jaspers konstituiert eine Volksgemeinschaft der sich selbst (oder gegenseitig) Beschuldigenden. *Voraussetzung* ist die Identifikation auch und gerade mit den NS-Tätern als angebliche Bedingung für moralische Urteilskompetenz, *Ziel* ist eine Rettung der „Seele des deutschen Volkes“ (Jaspers 2012, 55) und eine moralisch gereinigte Nation, die dadurch wieder „frei“ werde. (92) *Folge* ist eine auf den irrationalen Grundlagen des autoritär-masochistischen und kollektiv-narzisstischen Identifikationsbedürfnisses restituierte Volksgemeinschaft, die bis zum Bewältigungsstolz und zur „narzisstischen Schuldbegeisterung“ (Gross 2012, 182) gehen kann. So spricht Michael Schefczyk in seinem Werk *Verantwortung für historisches Unrecht* arglos davon, es könne den

⁴⁸ Vgl. auch Rupnow 2006, 35.

„Gesamtnutzen“ eines Kollektivs „maximieren“ (Schefczyk 2012, 121), wenn dieses sich für historisches Unrecht schuldig bekennt. Es bleibt zwar unklar, was er damit genau meint. Ein Schelm aber, wer daran denkt, dass das Bekenntnis der historischen Schuld dazu dienen kann, den kollektiven Narzissmus der nationalisierten Subjekte zu stabilisieren, der wiederum eine Quelle neuen historischen Unrechts werden kann, das sich nun aber im Gewand moralischer Läuterung verbirgt. Und so findet sich in Jaspers' *Schuldfrage* bereits die sich erst später durchsetzende Einsicht, dass auch noch das größte Verbrechen der Geschichte als unfreiwilliger „jüdischer Beitrag zur neuen Selbstfindung“ der Deutschen betrachtet werden konnte. „Auschwitz“, schreibt Eike Geisel mit bitterer Ironie, „war also doch noch gut ausgegangen. Dieser Unort war nicht das Massengrab nationaler Aufgaben und Verpflichtungen gewesen, vielmehr hatte dort die von Juden geschaukelte Wiege eines ganz besonderen Gemeinschaftsgefühls gestanden“, indem „aus der Asche der Ermordeten der Stoff geworden [ist], mit dem sich der neue deutsche Nationalismus das gute Gewissen macht“. (Geisel 1998, 58, 60)⁴⁹

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1979) [1959]: Theorie der Halbbildung. In: Ders.: Soziologische Schriften I. Frankfurt/M.
- Ders. (1993) [1959]: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit? In: Ders.: Erziehung zur Mündigkeit, 14. Aufl. Frankfurt/M
- Ders. (1997a) [1964]: Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie. 14. Aufl. Frankfurt/M.
- Améry, Jean (2002) [1966]: Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten. In: Ders.: Werke Band 2. Stuttgart.
- Arendt, Hannah (1989) [1946]: Das Bild der Hölle. In: Dies.: Nach Auschwitz. Essays und Kommentare 1. Berlin.
- Dies. (2007) [1958]: Vita Activa oder Vom tätigen Leben. 6. Aufl. München/Zürich.
- Dies. (2013) [1963/65]: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen. 7. Aufl. München.
- Arendt, Hannah/Jaspers, Karl (1993): Briefwechsel 1926-1969. 3. Aufl. München/Zürich.
- Augstein, Jakob (2017): Tohuwabohu total. <http://www.spiegel.de/politik/ausland/benjamin-netanyahu-wende-in-der-deutschen-israel-politik-kolumne-a-1145083.html>
- Bajohr, Frank (2006): Vom antijüdischen Konsens zum schlechten Gewissen. Die deutsche Gesellschaft und die Judenverfolgung 1933-1945. In: Ders./Dieter

⁴⁹ Ein gutes Gewissen, das dann auch schon Jaspers dazu verleitet, „die Schäden für Israel“ zu fürchten, die von fehlender „menschliche[r] Größe“ der israelischen Seite im Eichmann-Prozess ausgehen könnten, und letztlich sogar „in dieser Staatsgründung“ (Israels) „etwas dem Juden in der Tiefe Fremdes“ zu sehen (Arendt/Jaspers 1993, 448 (14.12.1960) sowie ebd., 455 (31.12.1960)).

- Pohl: Der Holocaust als offenes Geheimnis. Die Deutschen, die NS-Führung und die Alliierten. München.
- Becker, Ulrike/Küntzel, Matthias/Thörner, Klaus u.a. (1997): Goldhagen und die deutsche Linke oder Die Gegenwart des Holocaust. Berlin.
- Berg, Nicolas (2004): Der Holocaust und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung. 3. Aufl. Göttingen.
- Bering, Dietz (1982): Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfwortes. Frankfurt/M.
- Elbe, Ingo (2015): Paradigmen anonymer Herrschaft. Politische Philosophie von Hobbes bis Arendt. Würzburg.
- Frei, Norbert (2009): 1945 und wir. Das Dritte Reich im Bewußtsein der Deutschen. München.
- Friedemann, Jan/Später, Jörg (2003): Britische und deutsche Kollektivschuld-Debatte. In: Ulrich Herbert (Hg.): Wandlungsprozesse in Westdeutschland. Belastung, Integration, Liberalisierung 1945-1980. 2. Aufl. Göttingen.
- Geisel, Eike (1992): Die Banalität der Guten. Deutsche Seelenwanderungen. Berlin.
- Ders. (1998): Triumph des guten Willens. Gute Nazis und selbsternannte Opfer – Die Nationalisierung der Erinnerung. Berlin.
- Gross, Raphael (2010): Anständig geblieben. Nationalsozialistische Moral. Frankfurt/M.
- Habermas, Jürgen (1991) [1987]: Philosophisch-politische Profile. Erweiterte Ausgabe. 2. Aufl. Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin (1993) [1927]: Sein und Zeit. 17. Aufl. Tübingen.
- Hitler, Adolf (1943) [1925/27]: Mein Kampf. Zwei Bände in einem Band. 851.-855. Aufl. München.
- Holz, Klaus (2010) [2001]: Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung. Studienausgabe. Hamburg.
- Horkheimer, Max (1988): Späne. Notizen über Gespräche mit Max Horkheimer. In: Gesammelte Schriften Band 14. Frankfurt/M.
- Jäger, Herbert (1982) [1967]: Verbrechen unter totalitärer Herrschaft. Studien zur nationalsozialistischen Gewaltkriminalität. Neuauflage. Frankfurt/M.
- Jaspers, Karl (1956) [1932]: Philosophie II: Existenzzerhellung. 3. Aufl. Berlin/Göttingen/Heidelberg
- Ders. (1960) [1931]: Die geistige Situation der Zeit. 5. unveränderter Abdruck der im Sommer 1932 bearbeiteten 5. Aufl. Berlin.
- Ders. (2012) [1946]: Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands. München.
- Ders. (2003) [1971]: Einführung in die Philosophie. 25. Aufl. München.
- Ders. (2015): Über meine Philosophie. In: Matthias Bormuth (Hg.): Offener Horizont. Jahrbuch der Karl Jaspers-Gesellschaft 2. Göttingen.
- Lozowick, Yacoov (2000): Hitlers Bürokraten. Eichmann, seine willigen Vollstrecker und die Banalität des Bösen. Zürich/München.

- Marcuse, Herbert (1968) [1934]: Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung. In: Ders.: Kultur und Gesellschaft I. 8. Aufl. Frankfurt/M.
- Paul, Gerhard (2002): Von Psychopathen, Technokraten des Terrors und „ganz gewöhnlichen“ Deutschen. Die Täter der Shoah im Spiegel der Forschung. In: Ders. (Hg.): Die Täter der Shoah. Fanatische Nationalsozialisten oder ganz normale Deutsche? Göttingen.
- Rensmann, Lars (1998): Kritische Theorie über den Antisemitismus. Studien zu Struktur, Erklärungspotential und Aktualität. Berlin/Hamburg 1998
- Rupnow, Dirk (2006): Aporien des Gedenkens. Reflexionen über ‚Holocaust‘ und Erinnerung. Freiburg i. Br./Berlin.
- Salamun, Kurt (1985): Karl Jaspers. München.
- Schefczyk, Michael (2012): Verantwortung für historisches Unrecht. Eine philosophische Untersuchung. Berlin/New York.
- Schmitt, Carl (2002) [1932]: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 7. Aufl. 5. Nachdruck der Ausgabe von 1963. Berlin.
- Ders. (2004a) [1914]: Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen. 2. Aufl. Berlin.
- Stangneth, Bettina (2011): Eichmann vor Jerusalem. Das unbehelligte Leben eines Massenmörders. Zürich
- Tarmann, Paul R. (2016): Ethik in Freiheit. Zur Grundlegung politischen Denkens bei Karl Jaspers. Frankfurt/M.
- Wachtendorf, Thomas (2013): Umriss einer existenzialistischen Ethik. In: Hans Feger/Manuela Hackel (Hg.): Existenzphilosophie und Ethik. Berlin.
- Wildt, Michael (2008) [2002]: Generation des Unbedingten. Das Führungskorps des Reichssicherheitshauptamts. 2. Aufl. der durchgesehenen u. aktualisierten Neuausgabe. Hamburg.