



Dennis Marten

Schuld und Sprache

Hermeneutische Überlegungen
zu einer schuld- und
leidsensiblen Philosophie
der Geschichte(n)

VERLAG KARL ALBER



Dennis Marten

Schuld und Sprache

VERLAG KARL ALBER





Band 14

Herausgegeben von
Karl-Heinz Brodbeck
Stephan Grätzel
Bernd Schuppener

Dennis Marten

Schuld und Sprache

Hermeneutische Überlegungen
zu einer schuld- und leidensiblen
Philosophie der Geschichte(n)

Verlag Karl Alber Baden-Baden

Dennis Marten

Guilt and Language

Hermeneutical Reflections on a Philosophy of (Hi)stories concerning its Dimensions of Guilt and Suffering

The book articulates a concept of remembrance as it is possible in future times, when the survivors of National Socialists' atrocities, who could bear witness to their and the murdered victims' suffering, have ceased to exist. Philosophy of dialogue as the main approach merges with the dimension of historical guilt and aesthetics based on Emmanuel Levinas' phenomenology. An analysis of Paul Celan's poetry shows how the recipient becomes a witness on behalf of the absence of presence of the dead and murdered.

The Author:

Studied philosophy and German philology in Mainz and Waterford (Ireland). Doctorate at the Department of Practical Philosophy of the Johannes Gutenberg-University Mainz. Main research interests: (Jewish) philosophy of religion, phenomenology, aesthetics, philosophy of the 20th century, intersections between theology and philosophy, philosophy and literature. Publications: *Self-Evolution in the Strangeness of the Poem: Identity Formation in Paul Ricoeur and Paul Celan*. In: *Anthology of the Conference Literary Interventions in the Discourse of Reconciliation*. Transcript: Anticipated 2022. *Between Asymmetry and Dialogue. Exteriority in Martin Buber and Emmanuel Levinas*. In: *Im Gespräch. Hefte der Martin-Buber-Gesellschaft*. Issue 17. Edition AV 2018, pp. 89–116.

Dennis Marten

Schuld und Sprache

Hermeneutische Überlegungen zu einer schuld- und leidsensiblen Philosophie der Geschichte(n)

Das Buch formuliert ein Konzept des Eingedenkens, das auch in Zukunft noch möglich ist, nämlich dann, wenn es keine Zeitzeug_innen der Verbrechen des Nationalsozialismus mehr gibt, die für ihre Leidensgeschichten und die der Ermordeten eintreten können. Grundlage ist die Dialogphilosophie, die um die Dimension geschichtlich tradierter Schuld erweitert und mit einer an Emmanuel Levinas' Phänomenologie orientierten Ästhetik verbunden wird. Anhand der Dichtung Paul Celans wird aufgezeigt, wie die Praxis der Lektüre den Leser als Zeugen für die anwesende Abwesenheit der Toten und Ermordeten hervorbringt.

Der Autor:

Studium der Philosophie und deutschen Philologie in Mainz und Waterford (Irland). Promotion am Arbeitsbereich für Praktische Philosophie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Forschungsschwerpunkte: (Jüdische) Religionsphilosophie, Phänomenologie, Ästhetik, Philosophie des 20. Jahrhunderts, Schnittstellen zwischen Theologie und Philosophie, Philosophie und Literatur. Veröffentlichungen: Selbstwerdung in der Fremdheit des Gedichts: Identitätsbildung bei Paul Ricœur und Paul Celan. In: Sammelband zur Tagung Literarische Interventionen im Versöhnungsdiskurs. Transcript: Voraussichtlich 2022. Zwischen Asymmetrie und Dialog. Exteriorität bei Martin Buber und Emmanuel Levinas. In: Im Gespräch. Hefte der Martin-Buber-Gesellschaft. Heft 17. Edition AV 2018, S. 89–116.

Die vorliegende Arbeit wurde vom Fachbereich 05 – Philosophie und Philologie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz im Jahr 2020 als Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie (Dr. phil.) angenommen.

Die Arbeit wurde im Jahr 2018 mit einem Stipendium der Sibylle Kalkhof-Rose-Stiftung sowie im Jahr 2020 mit dem Preis der Gertrude Meyer-Jorgensen, geb. Salomon, und Paul Meyer-Stiftung ausgezeichnet.

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Nomos Verlagsgesellschaft mbH, Baden-Baden 2022
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-49234-5 (Print)
ISBN 978-3-495-82553-2 (ePDF)

Danksagung

Diese Arbeit untersucht den Zusammenhang von Geschichten und Begegnungen. Die Begegnung von Philosophie und Dichtung ist dabei ein wichtiges Moment. Nur in ihrer Verschränkung können jene Kräfte wirksam werden, die es im Folgenden zu entfalten gilt. Primär sind es aber zwischenmenschliche Begegnungen, die Gedanken anstoßen, und Gespräche, in denen sich diese Gedanken vertiefen und entwickeln. Mein herzlichster Dank gilt daher zuallererst meinem Doktorvater Herrn Univ.-Prof. Dr. Stephan Grätzel, der mich die Jahre hindurch unermüdlich begleitet und unterstützt hat. Seine Seminare – vor allem die gemeinsam mit Studierenden und Mitdoktorand_innen verbrachten wertvollen Tage im Kloster Himmerod und später in Italien – haben mich mit der Dialogphilosophie bekannt gemacht, die zu einem Grundpfeiler meines Denkens und Arbeitens geworden ist. Weiterhin sind es seine Veröffentlichungen zu den komplexen Sprache, Schuld und Versöhnung – Themen, die leider allzu selten in den Lehrplänen der Universitäten zu finden sind –, die meine Arbeit maßgeblich vorangebracht haben. Ohne diese Grundlagen und die persönlichen Gespräche hätte die vorliegende Arbeit nicht entstehen können.

Ebenso herzlich danken möchte ich meinem Zweitbetreuer Herrn PD Dr. Peter Waldmann. Neben den zahlreichen konstruktiven Gesprächen über Erinnerungskultur, (Geschichts-)Politik und Literatur, verdanke ich ihm den Zugang zu einem lebendigen Judentum. Ohne diesen wäre mein Blick auf die maßgeblichen in der vorliegenden Arbeit behandelten Themen ein theoretischer geblieben – womit ich dem Anspruch einer auch praktisch relevanten und umsetzbaren Philosophie niemals hätte gerecht werden können. Mein besonderer Dank gilt in diesem Zusammenhang Herrn Rabbiner Aharon Ran Vernikovsky, der es mir u. a. ermöglichte, meine Gedanken im Rahmen des Culture Clubs der Jüdischen Gemeinde Mainz zu teilen und so wichtige Impulse zu erhalten. Frau Birgit Meurer und dem Mar-

Danksagung

tin-Buber-Haus in Heppenheim möchte ich für die jahrelange produktive Zusammenarbeit danken.

Danken möchte ich außerdem der Heinrich-Böll-Stiftung sowie Frau Sibylle Kalkhof-Rose und ihrer Stiftung, die mir mit ihrer finanziellen Unterstützung die Umsetzung und Fertigstellung meines Projekts ohne ökonomische Zwänge gestatteten.

Unverzichtbar war und ist die Hilfe und Solidarität meiner Freundinnen und Freunde: Jasmine und Steven haben mich – vor allem in der Abschlussphase des Schreibens – mit dem Korrekturlesen, hilfreichen Ratschlägen und der Zubereitung der Mahlzeiten über Wasser gehalten (alle, die jemals in einer ähnlichen Situation waren, wissen wie existentiell gerade der letzte Punkt ist). Ebenso wie Felix und Mias und all jene, die hier nicht genannt werden können, sind sie in Freude und Verzweiflung Teil und Stütze meines Lebens. Ihnen allen gilt meine tiefste Dankbarkeit.

Dies alles wäre ohne die Liebe, Unterstützung und Geduld meiner Eltern Angelika und Hartmut Marten nicht möglich gewesen. Ihnen möchte ich diese Arbeit von ganzem Herzen und in Liebe und Dankbarkeit widmen.

Inhalt

Einleitung	13
1. Geschichtsphilosophie vs. Philosophie der Geschichte(n) .	33
1.1. Hegel: Geschichte der Herrschaft und Herrschaft der Geschichte	40
1.2. Schapp: In Geschichten verstrickt	50
1.2.1. <i>Das Wozuding</i>	51
1.2.2. <i>Das In-Geschichten-sein des Menschen</i>	53
1.3. Martin Bubers Philosophie des Dialogs	60
1.3.1. <i>Ich-Du und Ich-Es</i>	60
1.3.2. <i>Geist und Sprache</i>	66
1.3.3. <i>Bubers Dialogik und das In-Geschichten-sein</i>	72
1.4. Franz Rosenzweigs sprachphilosophisches System in <i>Der Stern der Erlösung</i>	76
1.4.1. <i>Zur Systematik – Ein Überblick</i>	76
1.4.2. <i>Die Elemente</i>	79
1.4.3. <i>Die Konstruktion des Sterns als In-Geschichten- sein: Schöpfung – Offenbarung – Erlösung</i>	85
1.4.3.1. Schöpfung	90
1.4.3.2. Offenbarung	90
1.4.3.3. Benennung	94
1.4.3.4. Erlösung	98
1.4.4. <i>Eine Geschichte – Zwei Narrative</i>	102
1.5. Das Erzählen und die Erzählung	108

Inhalt

2. Der Schuldiskurs in Deutschland nach 1945 – Eine Annäherung	122
2.1. Karl Jaspers: <i>Die Schuldfrage</i>	123
2.2. Jean Améry: <i>Jenseits von Schuld und Sühne</i>	133
2.2.1. <i>Ausgangspositionen</i>	134
2.2.2. <i>Tortur und Ressentiments</i>	142
2.3. Zur Struktur des Schuldphänomens	151
2.3.1. <i>Die Betrachtung existentieller Schuld als Hinführung zur geschichtlichen Schuld</i>	155
2.3.2. <i>Von der existentiellen zur geschichtlichen Schuld</i> .	166
2.3.2.1. Zur Bedeutung von Gegen-Erzählungen: Wessen Erinnerung zählt?	167
2.3.2.2. Zum Konzept des Eingedenkens	172
2.3.2.3. Die Eucharistie als ein Beispiel ritualisierten Eingedenkens	184
2.3.3. <i>Geschichtliche Schuld</i>	193
2.3.3.1. Das Fundament der Schuldverstrickung: Die Konfrontation mit dem Nicht-Selbstischen	194
2.3.3.2. Die Macht der Toten: Schuld und Mythos .	201
2.3.4. <i>Die deutsche Schuld</i>	212
2.3.4.1. Fallstricke deutscher Erinnerungskultur . .	214
2.3.4.2. Muttersprache – Mördersprache	229
2.3.4.3. Das fiendum und die Historisierung der Shoah	237
2.4. Zusammenfassung	245
3. Emmanuel Levinas: Antlitz und Sprache	248
3.1. Vom Sein zum Sein-für-den-Anderen: Die Offenbarung des Anderen als Antlitz	248
3.2. Vom Sein-für-den-Anderen zum Jenseits des Seins – <i>désintéressement</i> und Stellvertretung	254
3.3. Eine Ästhetik des Entzugs	262
3.3.1. <i>Nähe und Unterbrechung: Die Störung des Diskurses</i>	266
3.3.2. <i>Levinas und Celan: Stellvertretung als Zeugenschaft</i>	277

3.3.3. <i>Die Obliteration</i>	292
3.3.4. <i>Die Behauptung der Stellvertretung gegen die Absurdität der Geschichte</i>	298
3.4. Zusammenfassung	310
4. Paul Ricœur: Die lebendige Metapher und die narrative Identität	313
4.1. Der Text	314
4.2. Die lebendige Metapher	319
4.3. Die narrative Identität	329
4.3.1. <i>Die dreifache mimēsis</i>	331
4.3.2. <i>Die Überkreuzung von Geschichte und Fiktion in der Spur</i>	338
4.3.3. <i>Selbstheit und Bezeugung</i>	341
5. Paul Celan	349
5.1. Paul Celans Poetik als Poetik des Dialogs?	350
5.1.1. <i>Angereicherte Sprache und Begegnung</i>	351
5.1.2. <i>Das Mitsprechen des ganz Anderen im Gedicht</i>	368
5.1.3. <i>Die Atemwende</i>	379
5.2. Begegnungen mit dem Gedicht – Zwei Beispiele	387
5.2.1. <i>Das Gedicht als Eingedenken: SCHWARZE FLOCKEN</i>	389
5.2.2. <i>Das Gedicht und die Neubeschreibung der Wirklichkeit angesichts der Ermordeten: HÜTTENFENSTER</i>	400
6. Abschließende Bemerkungen: Der Leser als Zeuge	413
Literaturverzeichnis	415
Sach- und Personenregister	429

Einleitung

EIN BLATT, baumlos
für Bertolt Brecht:

Was sind das für Zeiten,
wo ein Gespräch
beinah ein Verbrechen ist,
weil es soviel Gesagtes
mit einschließt?

Paul Celan

Dieses Gedicht entstammt dem 1971 posthum veröffentlichten Band *Schneepart*.¹ Celan antwortet mit *Ein Blatt* auf die bekannten Verse aus Bertolt Brechts *An die Nachgeborenen*: »Was sind das für Zeiten, wo/ Ein Gespräch über Bäume fast ein Verbrechen ist/ Weil es ein Schweigen über so viele Untaten einschließt!«² Anhand des Dialogs zwischen diesen beiden Gedichten lässt sich das Vorhaben der vorliegenden Arbeit umreißen. Denn sie stehen paradigmatisch für zwei unterschiedliche Auffassungen von Sprache. Brecht sieht immerhin die Möglichkeit eines Gesprächs über Bäume angesichts der Verbrechen des Nationalsozialismus. Freilich, dieses Gespräch ist fast ein Verbrechen, weil es in Anbetracht der Trivialität der Bäume notwendigerweise schweigen muss über die vielen Untaten, die jene Belanglosigkeit trüben könnten. Spricht man über Bäume, so lässt man die Untaten außen vor. Sie mögen dennoch bedrückend wirken oder das Gespräch unmoralisch erscheinen lassen und die Gesprächspartner beschämen. Aber die Bäume, über die man spricht, sind dennoch Bäume. Sie blühen und vergehen – in diesen Zeiten! Sie kümmern sich nicht um die beschädigte Welt um sie herum, ebenso wenig wie jene, die es noch wagen, über die Bäume zu sprechen.

Für Celan allerdings, den jüdischen Dichter und Überlebenden der Shoah, gibt es diese Bäume nicht mehr. Es gibt nur noch ein Blatt,

¹ Vgl. Celan, Paul: Die Gedichte. Neue kommentierte Gesamtausgabe in einem Band. Hrsg. u. kommentiert v. Barbara Wiedemann. Berlin: Suhrkamp 2020 (suhrkamp taschenbuch 5105), S. 502. Die Anordnung der Gedichte wurde von Celan zum Teil noch selbst bestimmt (vgl. ebd., S. 1131 f.).

² Brecht, Bertolt: Gesammelte Werke 9. Gedichte 2. Frankfurt: Suhrkamp 1990 (werkausgabe edition suhrkamp), S. 723.

baumlos, welches er Brecht zueignet: Das Blatt, auf dem er schreibt, und das in seiner erbarmungslosen Materialität vor ihm liegt. Diesem Blatt kommen weder Trivialität noch Schönheit zu, wie es vielleicht für die Bäume der Fall ist. Während Brecht das Schweigen problematisiert und die Hinwendung der Sprache zum Unbedarften, wird für Celan die Sprache selbst zu einem Problem. Ein Gespräch ist beinahe ein Verbrechen, nicht allein, weil es Dinge verschweigt, sondern weil es soviel Gesagtes mit einschließt. Ein unbedarftes Gespräch über Bäume ist nicht mehr möglich, weil es diese trivialen Bäume nicht mehr gibt. Spricht man über sie (oder über irgendetwas anderes), so ist in diesem Sprechen die Untat (als, wenn auch unausgesprochenes, Mit-Gesagtes) bereits eingeschlossen. Das auf das Blatt geschriebene Gedicht deckt die geschichtlichen Bezüge der Sprache auf. Wenn, wie oben, von erbarmungsloser Materialität die Rede ist, bedeutet dies, dass das Gedicht im Prozess des Schreibens und des Lesens die in der Sprache enthaltenen Verweise in die Lebenswelt von Dichter und Leser einschreibt. Einen Fluchtpunkt aufzusuchen, der jenseits des Mit-Gesagten stünde, ist nicht möglich. Das Gedicht ist »historische[s] Material«,³ das auch das »Immaterielle«⁴ der geschichtlichen Überlieferung umfasst und dieses in der Gegenwart markiert. Es wird selbst zum »Akteur«,⁵ insofern es der Geschichte eingedenk ist und das Eingedenken des Lesers fordert. Es ist Zeugnis oder Spur dessen, was nicht mehr da ist: Zeugnis und Spur der Ermordeten und ihrer Geschichten. Das Gedicht ruft die Sprechenden nicht nur dazu auf, das zu reflektieren, was die Sprache verschweigt. Sondern ebenso all das, was in ihrem Sprechen und dem daraus resultierenden Gesagten bereits enthalten ist – mithin die Geschichten, die die Sprache transportiert. Für die deutsche Sprache, um die es in dieser Arbeit in erster Linie geht (und in der diese Arbeit geschrieben ist), gilt damit in spezifischer Weise, was grundsätzlich für alle Sprachen gilt: Sie kann nicht (mehr) unschuldig sein. Freilich: In ihr kann geschwiegen, in ihr kann vergessen und verdrängt werden. Aber die Ermordeten sprechen in ihr mit, sie sprechen auch im Schweigen mit. Die deutsche Sprache ist von ihrem Leiden und der Schuld an diesem Leiden wei-

³ Im Sinne der Ausführungen von Achim Landwehr zum Material und zur Materialität (Landwehr, Achim: Die anwesende Abwesenheit der Vergangenheit. Essay zur Geschichtstheorie. Frankfurt: Fischer 2016, S. 56–78. Hier: S. 71).

⁴ Ebd., S. 71, S. 73.

⁵ Ebd., S. 74.

terhin durchdrungen. Das Vorhaben dieser Arbeit ist es nun, einen Weg aufzuzeigen, die Ermordeten und ihre Geschichten durch alles Verdrängen und Verschweigen hindurch hörbar zu machen – die Kraft des Eingedenkens, die jeder Sprache mitgegeben ist (und die vielleicht das konstitutive Element der Sprache ist), zu realisieren. Eingedenken und mit ihm die Möglichkeit und Notwendigkeit von Versöhnung⁶ scheinen gegenwärtig im öffentlichen Bewusstsein keinen sonderlich hohen Stellenwert zu genießen. In einer Zeit, in der die letzten Überlebenden der Shoah bald nicht mehr selbst werden sprechen können und das kommunikative Gedächtnis oder Generationengedächtnis⁷ somit eine erhebliche Wandlung erfährt,⁸ wiegt dies umso schwerer. Wie sollen Erinnern und Gedenken in Zukunft möglich sein? Welche Probleme ergeben sich durch die baldige Abwesenheit der letzten lebenden Zeitzeuginnen und Zeitzeugen?

Bereits seit Jahrzehnten gibt es eine lebhaftige Debatte über die gegenwärtige und zukünftige Gestaltung erinnerungskultureller Praktiken. Was einst mühsam errungen wurde, wird hinterfragt – sowohl vonseiten jener, denen daran gelegen ist, eine zeitgemäße Erinnerungskultur zu entwickeln und die in ihrer Kritik auf mögliche Schwachstellen oder blinde Flecken der bisherigen Praktiken hinweisen möchten (Kap. 2.3.4., insbesondere 2.3.4.1.). Es melden sich jedoch auch Stimmen zu Wort, die mit dem Erinnern gänzlich ab-

⁶ Vgl. Grätzel, Stephan: *Versöhnung. Die Macht der Sprache – ein Beitrag zur Philosophie des Dialogs*. Freiburg: Herder 2018.

⁷ Das kommunikative Gedächtnis oder Generationengedächtnis umfasst den »durch persönlich verbürgte und kommunizierte Erfahrung gebildete[n] Erinnerungsraum« und ist also an seine Träger gebunden (Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck 1999 (Beck'sche Reihe; Bd. 1307), S. 50). Es umfasst einen Zeitraum von 80–100 Jahren (vgl. ebd., S. 56).

⁸ Jan Assmann stellte bereits vor mehr als 20 Jahren fest: »Was heute noch lebendige Erinnerung ist, wird morgen nur noch über Medien vermittelt sein.« (Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis*, S. 51) Bei Aleida Assmann heißt es: »Mit jedem Generationswechsel, der nach einer Periode von ca. dreißig Jahren stattfindet, verschiebt sich das Erinnerungsprofil einer Gesellschaft merklich. Haltungen, die einst bestimmend oder repräsentativ waren, rücken allmählich vom Zentrum an die Peripherie. [...] Der Generationswechsel ist von großer Bedeutung für den Wandel und die Erneuerung des Gedächtnisses einer Gesellschaft und spielt gerade auch bei der späten Verarbeitung traumatischer oder beschämender Erinnerungen eine große Rolle.« (Assmann, Aleida: *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München: Beck 2014, S. 27).

schließen wollen. Diese reaktionäre Tendenz möchte ich unten anhand zweier Beispiele aufzeigen (ebenso in Kap. 2.3.4.3.).

Dass vermeintlich Gutgemeintes zum Problem werden kann, verdeutlicht der Literatur- und Kulturwissenschaftler Peter Waldmann. Er hinterfragt die Rolle, die Jüdinnen und Juden in Deutschland von der nicht-jüdischen Mehrheitsgesellschaft oftmals zugesprochen bekommen, und stellt dies anhand literarischer Werke jüdischer Autor_Innen dar. Er spricht dabei von »Gedächtniskerzen«⁹ oder »Gedenkkerzen.«¹⁰ Diese »bestätigen das vermeintliche, ja imaginäre Selbstbild der Nachkriegsgesellschaft als Bewahrerin der demokratischen, antifaschistischen Ordnung.«¹¹ Durch diese ihnen zugeschriebene Bestätigungs- und Erlösungsfunktion werden die Betroffenen ihrer Individualität und Identität beraubt.¹² Sie werden auf einen Opferstatus reduziert. Die Mehrheitsgesellschaft erwartet von ihnen, dass sie sich dementsprechend verhalten: Jüdinnen und Juden hätten moralisch absolut integer zu sein. Sind sie dies nicht – und wer ist das schon? –, werden sie oftmals in überzogener, häufig antisemitischer Weise angegriffen. Jene, die dies tun, inszenieren sich als Tabubrecher.¹³ Die von der Mehrheitsgesellschaft erwartete und geforderte Rolle macht Jüdinnen und Juden also im schlimmsten Fall zu Objekten des Hasses. Eine derart personalisierte Erinnerungskultur bewirkt dann genau das, was sie eigentlich verhindern soll. Ihre Verfallsform, die, so lässt sich aus den Ausführungen Waldmanns schließen, bereits in ihr angelegt ist, verdeutlicht, auf welch fragilem Fundament das politische Selbstverständnis des post-nazistischen Deutschland gebaut ist. Demokratie, Menschenrechte und eine mit

⁹ Waldmann, Peter: *Wie Fremde Fremde sehen. Selbstreflexion und Selbstverortung jüdischer Identität in der Literatur*. Wien: mandelbaum 2018, S. 268.

¹⁰ Ebd., S. 270.

¹¹ Ebd.

¹² Vgl. ebd., S. 273 ff.

¹³ Vgl. ebd., S. 241. Eine umfassende Tabuisierung antisemitischer Äußerungen habe es, so der Antisemitismusforscher Samuel Salzborn, in der deutschen Nachkriegsgesellschaft niemals gegeben. In der Öffentlichkeit seien derartige Auslassungen zwar verpönt gewesen, »halb-öffentlich – etwa am Stammtisch« allerdings nicht (Salzborn, Samuel: *Kollektive Unschuld. Die Abwehr der Shoah im deutschen Erinnern*. Berlin: Hentrich & Hentrich 2020, S. 23). Salzborn spricht hinsichtlich dieser »Differenz von privater Toleranz für Antisemitismus und öffentlichem Anti-Antisemitismus« von einer »Kommunikationslatenz von antisemitischen Einstellungen [...]« (Ebd., S. 72) Mittlerweile wird Antisemitismus zunehmend auch öffentlich geäußert. Salzborn nennt als Wendepunkt die Paulskirchen-Rede Martin Walsers 1998 (vgl. ebd., S. 23).

ihnen verbundene Auffassung von Geschichte sind keine Selbstläufer, deren rituelle Beschwörung zu festgelegten Zeiten allein genügen würde. Es kann nun keinesfalls darum gehen, sich von allen Akten des Gedenkens zu verabschieden. Wenn die Opfer des Nationalsozialismus und ihre Nachkommen Partner des Gedenkens sein sollen, müssen sie jedoch selbst sprechen dürfen, ohne zuvor auf eine zur Befriedigung der Mehrheitsgesellschaft dienende Rolle verpflichtet worden zu sein. Darüber hinaus müssen Möglichkeiten erarbeitet werden, die Kraft des Eingedenkens und der Versöhnung im Alltag produktiv werden zu lassen, d.h. über feste Gedenkzeiten und Gedenkort hinaus.

Mittlerweile lässt sich zunehmend beobachten, wie die Erosion des bundesrepublikanischen erinnerungskulturellen Selbstverständnisses mit geschichtspolitischen Interventionen korrelieren kann. Dies geschieht sowohl im Feuilleton und auf dem Buchmarkt als auch auf der politischen Bühne und beeinflusst dadurch einen, zumindest hinsichtlich seiner diskursiven Einflussmöglichkeiten und des damit verbundenen Erregungspotentials, nicht unerheblichen Teil der Öffentlichkeit. So sprach Björn Höcke, ein extrem rechter Politiker der AfD, in Bezug auf das Berliner Denkmal für die ermordeten Juden Europas bereits 2017 von einem »Denkmal der Schande«, durch welches »die deutsche Geschichte [...] mies und lächerlich gemacht« werde, und forderte eine »erinnerungspolitische Wende um 180 Grad [...]«. ¹⁴ Darunter versteht er eine »lebendige Erinnerungskultur, die uns vor allen Dingen und zuallererst mit den großartigen Leistungen der Altvorderen in Berührung bringt.« ¹⁵ Dies ist keine Kritik an einer eingefahrenen Erinnerungskultur, sondern die Forderung, die Stimmen der Opfer des Nationalsozialismus zum Schweigen zu bringen. Jene, die weiterhin dafür eintreten, dass diese Stimmen – in welcher Weise auch immer – gehört werden müssen, sind für Höcke zwangsläufig Teil einer »dämliche[n] Bewältigungspolitik«, die das deutsche Volk »lähmt«. ¹⁶ Der Historiker Rolf Peter Sieferle macht dieses Feinddenken in seiner 2017 posthum im neu-rechten Antaios-Verlag erschienenen Schrift *Finis Germania*, ¹⁷ die

¹⁴ *Der Tagesspiegel* dokumentiert diese Rede im Wortlaut (aufgerufen am 21.05.2021): <https://www.tagesspiegel.de/politik/hoেকে-rede-im-wortlaut-weizsäckers-rede-zum-8-mai-1945-war-gegen-das-eigene-volk/19273518-3.html>

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Sieferle, Rolf Peter: *Finis Germania*. Schnellroda: Antaios 2017 (Kapitel 50).

seinerzeit für Aufruhr in den Feuilletons sorgte,¹⁸ explizit. Sieferles Ausführungen bestätigen Waldmanns Analyse. Für Sieferle sind Jüdinnen und Juden, die er offensichtlich als homogenes Kollektiv auffasst, jedoch keine Gedenkkerzen, denen die von Waldmann problematisierte Erlösungsrolle zugesprochen wird. Er sieht sie vielmehr als Antagonisten zu den nicht-jüdischen Deutschen, die durch die Erinnerung an die Shoah ohne die Möglichkeit von Erlösung zum »ewige[n] Nazi«¹⁹ gemacht worden seien. Die Erinnerungskultur besitze »Züge einer veritablen Staatsreligion [...]«,²⁰ die an der untilgbaren Schuld festhalte, womit die Deutschen »für immer aus dem normalen Gang der Geschichte herausgehoben [...]«²¹ seien. Sieferle betreibt eine Täter-Opfer-Umkehr, wenn er schreibt:

»Die Juden, denen ihr Gott selbst die Ewigkeit zugesichert hat, bauen heute ihren ermordeten Volksgenossen in aller Welt Gedenkstätten, in denen nicht nur den Opfern die Kraft der moralischen Überlegenheit, sondern auch den Tätern und ihren Symbolen die Kraft ewiger Verworfenheit zugeschrieben wird.«²²

Sieferle sieht »die Juden« als Profiteure der Shoah, die sich mit ihren Gedenkstätten eine höhere Moral zusprächen und sich über alle anderen Menschen, insbesondere über die Deutschen, erheben würden. Ihre Mörder bzw. deren Nachkommen würden demzufolge zu ihren Opfern, die aufgrund eines ›Schuld Kults‹ zur Geschichtslosigkeit verurteilt seien. Die Deutschen seien, parallel zum Antisemitismus, einem »Antigermanismus« ausgesetzt.²³ Mit dieser Parallelisierung

¹⁸ Das »nach Einschätzung des Berliner Politologen Herfried Münkler »zutiefst von antisemitischen Vorstellungen getränkt[e] [...]« Buch [...]« (Weiß, Volker: Rolf Peter Sieferles »Finis Germania«. Der Antaios Verlag und der Antisemitismus. In: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 28. Herausgegeben von Stefanie Schüler-Springorum für das Zentrum für Antisemitismusforschung der Technischen Universität Berlin. Berlin: Metropol 2019, S. 123–146. Hier: S. 124) erschien unter den von NDR und *Süddeutscher Zeitung* aufgelisteten ›Sachbüchern des Monats‹. Verantwortlich für die Nominierung war Johannes Saltzweidel, Kulturredakteur von *Der Spiegel*, der »seine Bewertungspunkte über drei Monate ausschließlich auf Sieferles Text kumuliert [hatte], statt diese wie die anderen Juroren auf mehrere Bücher zu verteilen [...]« (ebd.), woraufhin es zu Rücktritten aus der Jury kam und *Der Spiegel* sich letztendlich dazu entschloss, *Finis Germania* von seiner Bestsellerliste zu streichen (vgl. ebd.).

¹⁹ Sieferle: *Finis Germania*, S. 63, S. 69.

²⁰ Ebd., S. 70.

²¹ Ebd., S. 71.

²² Ebd., S. 77.

²³ Ebd. Dieser Begriff ist, wie Weiß darlegt (vgl. Weiß: Rolf Peter Sieferles »Finis

betreibt Sieferle eine Relativierung der Shoah und reproduziert zugleich das alte antisemitische Ressentiment der rachsüchtigen Juden. Der konstruierte Antagonismus Juden vs. Deutsche ist schließlich die Grundlage für ein weiteres Verschwörungsideologem Sieferles. Die maßgeblich von den ›denkmalbauenden Juden‹ vorangetriebene »Staatsreligion« und der darauf gründende »Antigermanismus« zögen als »wichtige programmatische Forderung« das Konzept der »Multikulturalität«²⁴ nach sich. Dieses ziele »darauf, daß eine kulturelle Formation, nämlich das indigene Volk, zugunsten anderer Volksgruppen auf seine spezifische Identität verzichten soll.«²⁵ Diesen Prozess sieht Sieferle »mit der realen Masseneinwanderung in die industriellen Wohlstandszonen«²⁶ bereits in vollem Gange. Das Phantasma, dass es quasi-gesteuerte Migrationsströme gebe, durch die die europäische Bevölkerung ersetzt werden solle,²⁷ firmiert in rechten Kreisen unter dem Schlagwort ›Großer Austausch‹.²⁸ Diese ohnehin ethnozentrische und rassistische Fantasie ist häufig, wie

Germania«. Der Antaios Verlag und der Antisemitismus, S. 135 ff.), ein zentrales Element des deutsch-nationalen Antisemitismus und geht bis zu Wilhelm Marrs Schrift *Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum vom nicht confessionellen Standpunkt aus betrachtet* (1879) zurück, der dort von »Germanenhatze« schreibt, die er den Juden anlastet (vgl. Weiß: Rolf Peter Sieferles »Finis Germania«. Der Antaios Verlag und der Antisemitismus, S. 136).

²⁴ Sieferle: *Finis Germania*, S. 83.

²⁵ Ebd., S. 84.

²⁶ Ebd.

²⁷ Im Nachwort zu *Finis Germania* schreibt Raimund Th. Kolb, dass Sieferle sich dem zugrundeliegenden Text »vermutlich [...] unter dem Eindruck der international von langer Hand geplanten und im Herbst 2015 von der deutschen Kanzlerin putschartig ausgelösten akuten Migrationskrise [...] erneut zugewandt« habe und aus Korrespondenz und Gesprächen mit Sieferle »wohlbegründet und klar hervor[geht], daß wir nach seiner Überzeugung den Folgen einer demographischen Überwältigung der ethnisch-deutschen Bevölkerung zugunsten einer Multikulti-Gesellschaft [...] entgegensehen und alles, was uns heute noch lieb und teuer ist, in absehbarer Zeit verschwinden wird.« (Kolb, Raimund Th.: *Persönliche Confessio*. Ein Nachwort. In: Sieferle, Rolf Peter: *Finis Germania*. Schnellroda: Antaios 2017 (kaplaken 50), S. 100–104. Hier: S. 102).

²⁸ Für den französischen Schriftsteller Renaud Camus, der diesen Begriff geprägt hat, handelt es sich dabei um eine »Gegen-Kolonisation« (Camus, Renaud: *Der Große Austausch oder: Die Auflösung der Völker*. In: *Ders.: Revolte gegen den Großen Austausch*. Zusammengestellt und übersetzt von Martin Lichtmesz. Schnellroda: Antaios 2017, S. 44–136. Hier: S. 48), durch die das ›indigene Volk (in seinem Fall das französische) durch »ein anderes Volk oder mehrere andere Völker« sowie dessen Kultur »durch die multikulturalistische Antikultur« (ebd., S. 95) ersetzt werde.

auch bei Sieferle, zusätzlich antisemitisch grundiert, insofern obskure, oft als jüdisch identifizierte Mächte, wenn sie nicht im Hintergrund die Strippen zögen, zumindest vermeintliche Profiteure des Bevölkerungsaustauschs seien.²⁹

Die Beispiele Höcke und Sieferle verdeutlichen den Zusammenhang von Geschichtsauffassung und Sprache. Durch eine Art alternativer Zurichtung von Geschichte wird ein wesentliches Moment von Sprache bewusst ausgeklammert, nämlich der der deutschen Sprache inhärente Verweis auf das im Gesagten eingeschlossene Mit-Gesagte eines geschichtlichen Schuldverhältnisses, auf das Celan mit seinem Gedicht hinweist. Besonders perfide ist dabei, dass sowohl Höcke als auch Sieferle dies nicht durch Verschweigen tun – in einem Gespräch über Bäume in etwa –, sondern durch die bewusste Thematisierung der Shoah. *Ex negativo* zeigen sie damit, dass eine Entbindung der deutschen Sprache und der deutschen Geschichte von der Erinnerung an die Verbrechen des Nationalsozialismus offensichtlich nicht so einfach zu bewerkstelligen ist. Bei Sieferle fällt dies besonders auf: Er schreibt nicht einfach, dass er mit der Erinnerung an die Shoah nichts mehr zu tun haben möchte. Vielmehr reproduziert er durch seinen Rückgriff auf Versatzstücke des Antisemitismus jenes Denken, das zur Shoah geführt hat, und baut ›die Juden‹ als feindliches Gegenstück zu ›den Deutschen‹ auf.³⁰ Dadurch wird der Raum des

²⁹ Einige Beispiele erwähnt Samuel Salzborn (vgl. Salzborn, Samuel: Antisemitisches Verschwörungdenken im Rechtsextremismus. In: Ders. (Hrsg.): Antisemitismus seit 9/11. Ereignisse, Debatten, Kontroversen. Baden-Baden: Nomos 2019, S. 151–164. Hier: S. 156 ff.). Die Wahnvorstellung einer die Weltgeschichte bestimmenden, personalisierbaren Macht ist letztendlich ein wesentlicher Bestandteil antisemitischen Denkens überhaupt. Sie findet sich dementsprechend auch in dessen islamistischen und linken Artikulationen. Auch hierzu gibt Salzborn an anderer Stelle eine Übersicht (vgl. Salzborn, Samuel: Globaler Antisemitismus. Eine Spurensuche in den Abgründen der Moderne. Mit einem Vorwort von Josef Schuster. Weinheim: Beltz Juventa 2020). So versuchen in etwa Teile der globalisierungskritischen Bewegung ein komplexes ökonomisches System und dessen tatsächliche Ausbeutungsstrukturen fassbar zu machen, indem sie konkrete Einzelpersonen oder bestimmte Gruppen moralisch attackieren, denen sie die maßgebliche Verantwortung für die Ungerechtigkeiten zuschreiben – eine Rolle, die im antisemitischen Denken traditionell ›den Juden‹ unterstellt wird (vgl. ebd., S. 104 f.).

³⁰ Mit Adorno lässt sich hier von einem »Schuld- und Erinnerungs-Abwehr-Antisemitismus« sprechen (Adorno, Theodor W.: Schuld und Abwehr: Eine qualitative Analyse zum ›Gruppenexperiment‹. In: Ders.: Soziologische Schriften II: Gesammelte Schriften Bd. 9.2. Hrsg. v. Susan Buck-Morss und Rolf Tiedemann. Frankfurt: Suhrkamp 1975, S. 121–324. Zitiert nach: Bergmann, Werner: ›Störenfriede der Er-

Sagbaren auf der Ebene des gesamtgesellschaftlichen Diskurses entgrenzt. Immerhin wurde Sieferles Buch aufgrund der genannten Initiative des Journalisten Johannes Saltzwedel auch weit außerhalb der neurechten Nische, in der es erschienen ist, rezipiert. Es ist besorgniserregend, wenn eine prominente Person des öffentlichen Lebens wie Rüdiger Safranski den Antisemitismus in *Finis Germania* nicht erkennt und das Buch verteidigt.³¹ All dies bereitet den diskursiven Boden für antisemitische und rassistische Beleidigungen, Attacken, Anschläge und Morde, wie an Jom Kippur 2019 auf die Synagoge in Halle oder am 20. Februar 2020 in Hanau.

Was in der vorliegenden Arbeit also untersucht werden soll, ist der Komplex von Sprache, Geschichten und Geschichte, und das darin involvierte Schuldverhältnis, womit sich die Frage nach dem Zusammenhang von Sprache und Weltwahrnehmung stellt. Der Dialog der Gedichte von Brecht und Celan hat gezeigt, dass beides miteinander korreliert. Es gibt keine Welt, die vor der Sprache bereits da wäre – es gibt nicht den Baum als reines Objekt einer sprachlosen Wahrnehmung, dem dann im Nachhinein der Zettel mit der Bezeichnung ›Baum‹ aufgeklebt wird.³² Vielmehr ist das Dasein immer schon in Geschichten eingebunden, aus denen heraus dann die Dinge erscheinen und deren Teil sie sind. Alles, was wahrgenommen wird, ist dann mit diesen Geschichten belegt oder sogar belastet, es ist in diese Geschichten *verstrickt*.³³ Deshalb kann es für Celan auch kein Gespräch geben, das die Leidensgeschichten der Opfer der Shoah nicht schon mit enthält. Dies ist dann auch die Ausgangsthese:

innerung«. Zum Schuldabwehr-Antisemitismus in Deutschland. In: Bogdal, Klaus-Michael; Holz, Klaus; Lorenz, Matthias N. (Hrsg.): Literarischer Antisemitismus in Deutschland nach Auschwitz. Stuttgart: Metzler 2007, S. 13–35. Hier: S. 13), der ›die Juden‹ als ein Kollektiv sieht, »das durch seine bloße Existenz die Erinnerung an Verbrechen wach hält« (ebd.), und damit für ›die Deutschen‹, wie Sieferle sie sieht, zum Stein des ständigen Anstoßes wird (vgl. hierzu ebenso Salzborn: Kollektive Unschuld, S. 24 f., S. 74).

³¹ Vgl. Rüdiger Safranski im Gespräch mit Joachim Scholl bei Deutschlandfunk Kultur vom 25. 6. 2017 (aufgerufen am 21. 05. 2021): Safranski, Rüdiger: Rolf Peter Sieferle und sein »Finis Germania«. Eine »fahrlässige und hysterische« Debatte. URL: https://www.deutschlandfunkkultur.de/rolf-peter-sieferle-und-sein-finis-germania-eine.2162.de.html?dram:article_id=389507 (vgl. Weiß: Rolf Peter Sieferles »Finis Germania«. Der Antaios Verlag und der Antisemitismus, S. 125).

³² Vgl. Grätzel: Versöhnung, S. 67.

³³ Vgl. Schapp, Wilhelm: In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding. Frankfurt: Klostermann 2012 (KlostermannRoteReihe; 10).

Einleitung

1) *Dasein ist In-Geschichten-sein.*

Das Dasein ist in Geschichten verstrickt und ›strickt‹ von diesen Geschichten aus seine eigene Lebensgeschichte. Es ist somit nicht der ›einen‹ Weltgeschichte unterworfen, sondern bewegt sich innerhalb einer Pluralität von Geschichten. Dies soll anhand der Geschichtsphilosophie Hegels (vgl. Kap. 1.1.) sowie der Geschichten-Philosophie Wilhelm Schapps dargestellt werden (vgl. Kap. 1.2.).

2) *Dasein ist dialogisch. Der Dialog ist die Voraussetzung der Aufnahme und Ausgestaltung einer Geschichte, unterbricht die Geschichte aber auch immer wieder und führt zu einer Neuausrichtung des Daseins.*

Die Geschichten sind dialogisch verfasst und werden im Dialog mit Anderen verändert, korrigiert und ergänzt. Eine Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte kann nur im Dialog mit Anderen erfolgen. Das Ich ist demnach nicht ›für sich‹ in seiner Geschichte, sondern es ist zunächst ein Du, welches angesprochen wird und sich im Verhältnis von Ich und Du seiner eigenen Geschichte öffnet und in ihr handelt. Seine Geschichte wird ihm also zunächst von Anderen eröffnet, bevor es sie selbst gestalten kann. Hierfür ist die Dialogphilosophie Martin Bubers und Franz Rosenzweigs maßgeblich (Kap. 1.3. & 1.4.). Letzter entfaltet in *Der Stern der Erlösung* ein dialogisches System,³⁴ in welchem das gesamte Sprachgeschehen als Schöpfung-Offenbarung-Erlösung geschieht und damit ebenfalls einen Geschichten-Horizont erhält. Die Offenbarung als zentraler Begriff der Philosophie Rosenzweigs macht die Vergangenheit gegenwärtig und öffnet den Weg in die Zukunft. Wir werden sehen, dass Geschichten im und mit dem Leben bewährt werden müssen, was wiederum ethische Fragestellungen aufwirft. Von Bedeutung ist hierfür der Zusammenhang, aber auch die Differenz von Geschichte und Erzählung (vgl. Kap. 1.5.). Beide Begriffe ähneln sich und werden oft synonym gebraucht. In dieser Arbeit ist von Geschichte jedoch eher dann die Rede, wenn das ›Material‹ gemeint ist, aus dem sich dann die Erzählung ergibt. Geschichte ist also eher die *Story*, während Erzählung eher die Ausgestaltung der Geschichte als *Plot* bedeutet.

³⁴ Vgl. Rosenzweig, Franz: *Der Stern der Erlösung*. Mit einer Einführung von Reinhold Mayer und einer Gedenkrede von Gershom Scholem. Frankfurt: Suhrkamp 1988 (Bibliothek Suhrkamp; 973).

Mit der Gestaltung zur Erzählung werden die Geschichten in die eigene Lebensgeschichte integriert und in ihrer Wahrheit behauptet. Mit ihrer Ausformung zur Erzählung erhalten sie erst ihre orientierende und sinnstiftende Bedeutung. Es wird sich zeigen, dass Sprache immer schon zu dieser Erzählung drängt und ihr damit sowohl das Eingedenken als auch die Versöhnung inhärent sind.³⁵ Dies verweist bereits auf die später thematisierte Theorie der narrativen Identität Paul Ricœurs.

3) Sprache konfrontiert das Dasein mit (geschichtlicher) Schuld.

Aufgrund der Inhärenz von Eingedenken und Versöhnung konfrontieren Sprache, Geschichte und Erzählung je schon mit Schuld. Dies ist keine Besonderheit der deutschen Sprache, weshalb die Ausführungen zu Sprache, Geschichte, Dialog und Erzählung Allgemeingültigkeit beanspruchen können. Geschichtliche Schuld meint zunächst die Konfrontation des Daseins mit seiner Vor-Geschichte und seinen Vor-Geschichten, welche das Dasein herausfordern und denen das Dasein antworten muss.³⁶ Die geschichtliche Schuld, die sich aufgrund der Geschichten-Verstrickung aufdrängt, wird dann allerdings aus deutscher Perspektive betrachtet und dementsprechend angeschärft. Die Basis dafür bieten die Überlegungen von Karl Jaspers und Jean Améry (vgl. Kap. 2.1. & 2.2.).³⁷ Der Begriff geschichtlicher Schuld wird also durch eine historische Annäherung näher bestimmt. Mit Stephan Grätzel wird sodann die Struktur des Schuldphänomens untersucht (vgl. Kap. 2.3.1.). Schuld zeigt sich als *conscientia*, als Mitwissen um die gestörte Ordnung, und verpflichtet so zu Dank und Gabe.³⁸ Sie verlangt also eine Rechtfertigung. Schuld ist ursprünglich und allgemein eine Schuld gegenüber den Ahnen, womit sich geschichtliche und existentielle Schuld überkreuzen.

³⁵ Vgl. Grätzel: Versöhnung, S. 26.

³⁶ Vgl. Grätzel, Stephan: Dasein ohne Schuld. Dimensionen menschlicher Schuld aus philosophischer Perspektive. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004, S. 128.

³⁷ Jaspers, Karl: Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands. München: Piper 1987 (SeriePiper; Bd. 698); Améry, Jean: Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten. In: Ders.: Werke Band 2. Hrsg. v. Gerhard Scheit. Stuttgart: Klett-Cotta 2002, S. 11–177.

³⁸ Vgl. Grätzel: Dasein ohne Schuld, S. 32. Sowie: Ders.: Versöhnung, S. 123, S. 201.

4) *Schuld ist Schuld gegenüber Anderen und wird weitergegeben. Individuelle wie kollektive Narrative sind von Gegen-Geschichten durchdrungen. Daraus ergibt sich ein geschichtliches Schuldverhältnis.*

Worauf wir mit Jaspers, Améry und Grätzel hingearbeitet haben, wird nun explizit: Das Schuldverhältnis bezeichnet immer eine Schuld gegenüber Anderen. Dieses Schuldverhältnis wird tradiert und damit geschichtlich. Es ist in diesem Sinne keine subjektive Schuld, die vom Individuum moralisch zu verantworten wäre – was freilich nicht heißt, dass die Tatsache, für die Schuld nicht selbst aufgrund einer eigenen Fehlleistung verantwortlich zu sein, von moralischen Fragestellungen suspendiert. In gesellschaftliche Narrative sind immer schon Gegen-Geschichten, die die Narrative herausfordern, eingewoben. Im deutschen Kontext sind dies vor allem die Leidensgeschichten der Opfer der Shoah, aber auch die des Kolonialismus. Bei der Analyse gesellschaftlicher Narrative stellt sich also die Frage: Wessen Erinnerung zählt (Kap. 2.3.2.1.)?³⁹ Eine schuld- und leidsensible Hermeneutik, die in dieser Arbeit entworfen werden soll, muss diese Gegen-Geschichten anerkennen und gegenüber den herrschenden Narrativen behaupten. Wie dies gelingen kann, zeigt eine detailliertere Entfaltung eines Konzepts des Eingedenkens, welches sich vor allem an Walter Benjamins Überlegungen orientiert (Kap. 2.3.2.2.).⁴⁰ Dieser schließt an Rosenzweig an, insofern im Eingedenken das Vergangene gegenwärtig wird, so für einen Perspektivwechsel im Blick auf die Geschichte sorgt und es ermöglicht, diese von den Opfern der Geschichte aus zu betrachten.⁴¹ Mithilfe der Gegen-Geschichten kann dann die Geschichte »gegen den Strich« gebürstet werden.⁴² Derart wird ein neuer beziehungsweise anderer Er-

³⁹ Terkessidis, Mark: Wessen Erinnerung zählt? Koloniale Vergangenheit und Rassismus heute. Hamburg: Hoffmann und Campe 2019.

⁴⁰ Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte. In: Ders.: Abhandlungen. Gesammelte Schriften I/2. Hrsg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt: Suhrkamp 1991 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 931), S. 693–704.

⁴¹ Zu einer solchen Perspektive vgl. die grundlegende Arbeit von Caroline Heinrich: Grundriß zu einer Philosophie der Opfer der Geschichte. Wien: Passagen Verlag 2004 (Passagen Philosophie). Sowie: Dies.: Über den Anspruch der Vergangenheit und das Recht auf Gegenwart. In: Schröder, Thomas; Engelmann, Jonas (Hrsg.): Vom Ende der Geschichte her. Walter Benjamins geschichtsphilosophische Thesen. Mainz: Ventil Verlag 2017, S. 53–74.

⁴² Benjamin: Über den Begriff der Geschichte, S. 697.

zählzusammenhang eröffnet, der als kritisches Korrektiv gegenüber den herrschenden Narrativen gelten kann.

Geschichtliche Schuld ist demnach grundsätzlich eine Auseinandersetzung mit dem Nicht-Selbstischen des Daseins (Kap. 2.3.3.1.). Sie verlangt eine Integration des Unabgeschlossenen der Vergangenheit, das in der Gegenwart weiterhin wirksam ist, in die eigene Geschichte.⁴³ Die Ansprüche der Toten üben einen Einfluss auf Gegenwart und Zukunft aus, sie sprechen gewissermaßen noch mit (in etwa in den Gegen-Geschichten). Eine Annäherung an die Schuld gegenüber den Toten kann über eine Betrachtung der Struktur des Mythos erfolgen. Letztendlich liegt jeder Erzählung eine solche mythische Struktur zugrunde. Die Struktur mythischer (oder tragischer) Schuld kann mit Ingo Gerhartz als Miasma-Ursprung-Ekstase bezeichnet werden (Kap. 2.3.3.2.).⁴⁴ Das Miasma ist die Befleckung oder die Pest, auf jeden Fall eine Verunreinigung, die mit der schuldhaften Tat in die Welt kommt, in der Welt bleibt und über Generationen weitergereicht wird. Das Miasma konfrontiert so mit dem Ursprung der Schuld, d. h. mit den Verbrechen, die ihr zugrunde liegen, deren Spur oder Zeichen das Miasma ist. Damit ist der ekstatische Bezug gesetzt, insofern der Ursprung der Schuld außerhalb des Selbst liegt.⁴⁵

Schuld als Miasma ist der Ausgangspunkt für die Betrachtung der deutschen Schuld (Kap. 2.3.4.). Deutsche Sprache und Kultur sind durch die nationalsozialistischen Verbrechen befleckt und belastet. Wie wir mit Celans Gedicht festgestellt haben, ist ein unbedarfter Umgang mit der deutschen Sprache problematisch. Die deutsche Schuld wird im Folgenden unter dem Aspekt der Erinnerungskultur untersucht (Kap. 2.3.4.1.). Hierbei wird es um die Frage gehen, welche Formen des Erinnerns überhaupt angemessen sein können und vor welche Probleme ein kollektives Erinnern stellen kann.

⁴³ Vgl. Grätzel: Dasein ohne Schuld, S. 126 ff. Sowie: Ders.: Versöhnung, S. 71 f.

⁴⁴ Vgl. Gerhartz, Ingo Werner: Tragische Schuld. Philosophische Perspektiven zur Schuldfrage in der griechischen Tragödie. Freiburg: Alber 2016 (Alber-Reihe Thesen; 66), S. 150 ff.

⁴⁵ Es geht wohlgerne um die *Struktur* mythischer Schuld als *Paradigma* zum Umgang mit geschichtlicher Schuld, insofern dieses Paradigma der Erzählung der eigenen Lebensgeschichte zugrunde liegt. Dieser Zugang darf nicht dahingehend missverstanden werden, den Ursprung der Schuld, ergo die nationalsozialistischen Verbrechen, insbesondere die Shoah, selbst zum Mythos zu (v)erklären!

5) *Die Anerkennung der Andersheit des Anderen ist die Grundlage jedes ethischen Verhältnisses. Die Subjektivität konstituiert sich in der Stellvertretung für den Anderen.*

Das, was wir in den vorhergehenden Kapiteln hermeneutisch und diskursanalytisch feststellen werden, wird im Anschluss noch einmal phänomenologisch untermauert. Hierfür betrachten wir Emmanuel Levinas' Ethik des Antlitzes (Kap. 3.). Es wird sich zeigen, dass sich die Andersheit des Anderen phänomenologisch nicht einholen lässt. Die Offenbarung des Anderen als Antlitz konstituiert ein asymmetrisches Verhältnis zum Subjekt und eröffnet dadurch einen ethischen Horizont. Der Andere erscheint als Transzendenz oder Exteriorität, die das Subjekt in dessen Sein unterbricht und herausfordert.⁴⁶ Dies soll anhand der Sprachauffassung Levinas' dargestellt werden. Die Herausforderung durch den Anderen führt dazu, dass der Selbe als nunmehr nicht mehr egoistisches Subjekt, sondern als zum Anderen geöffnete ethische Subjektivität absolut für den Anderen eintreten muss. Er wird somit zu dessen Stellvertreter und hat den Anderen in seiner Haut (vgl. Kap. 3.2.).⁴⁷ Diese Stellvertretung bleibt bei Levinas zunächst auf die Gegenwart beschränkt. Es ist der unmittelbar begegnende Andere, der in das Sein des Subjekts einbricht. Es finden sich allerdings in den späteren Schriften Levinas' durchaus Ansätze, die auf einen möglichen geschichtlichen Horizont hindeuten. Es sind in erster Linie ästhetische Überlegungen, die hierfür eine Rolle spielen. Ausgehend von Levinas' Konzept einer Obliterations-Kunst,⁴⁸ lässt sich die Stellvertretung auch auf einen Anderen übertragen, der aus dem Gedicht spricht (Kap. 3.3.). Daraus ergibt sich die nächste These:

6) *Die Stellvertretung bezeugt die Abwesenheit des Anderen. Der Stellvertreter tritt für die Geschichten der Anderen ein. Der Leser wird zum Zeugen für die abgebrochenen Geschichten der Ermordeten, indem er ihre Wahrheit in seiner Wirklichkeit bezeugt und be-*

⁴⁶ Dies ist der Grundgedanke, den Levinas in *Totalität und Unendlichkeit* ausführt (vgl. Levinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg: Alber 2008 (Alber Studienausgabe)).

⁴⁷ Vgl. Levinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg: Alber 2011 (Alber Studienausgabe), S. 254.

⁴⁸ Vgl. Levinas, Emmanuel: *Die Obliteration*. Gespräch mit Françoise Armengaud über das Werk von Sacha Sosno. Mit einem Vorwort von Johannes Bennke und einem Nachwort von Dieter Mersch. Zürich: Diaphanes 2018 (Reihe Denkt Kunst).

währt. Auf diese Weise kann er die geschichtliche Schuld übernehmen.

Die Ästhetik, die im Anschluss an Levinas formuliert wird, lässt sich als Ästhetik des Entzugs bezeichnen (Kap. 3.3.). Das ›begegnende‹ Gedicht durchbricht den Diskurs des verstehenden Logos, womit sich die herkömmlichen Bedeutungen auflösen. Dadurch wird auch der Leser seiner Subjekthaftigkeit zunächst enthoben – er steht als ›Niemand‹ dem Gedicht gegenüber und wird vom Anderen, der aus dem Gedicht spricht, beauftragt, die Abwesenheit des Anderen in der Welt zu bezeugen. Das Gedicht erhält so den Charakter einer Spur,⁴⁹ deren Urheber nicht einzuholen ist.

Hieran schließen die Überlegungen zur lebendigen Metapher und zur narrativen Identität Paul Ricoeurs an (Kap. 4.), welche sodann auf die Poetik und die Dichtung Paul Celans übertragen werden (Kap. 5.). Diese sind primär dialogisch orientiert. Nach der Darstellung seiner Poetik, die sich im Konzept der »Atemwende« manifestiert (Kap. 5.1.3.),⁵⁰ wenden wir uns Celans Dichtung zu. Am Beispiel zweier Gedichte wird der Prozess des Eingedenkens sowie der Neubeschreibung der Wirklichkeit durch das Gedicht beschrieben (Kap. 5.2.). Es findet eine Begegnung der Wirklichkeit des Lesers mit der Wirklichkeit des Gedichts statt. Die Subjekte der Wirklichkeit des Gedichts entziehen sich jedoch wieder. Der Leser wird sich damit der *anwesenden Abwesenheit* der Personen des Gedichts über das Gedicht hinaus in seiner Lebenswelt bewusst.⁵¹ Er wird, wie bei Levinas,

⁴⁹ Vgl. Derrida, Jacques: *Grammatologie*. Frankfurt: Suhrkamp 2016 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 417), S. 82.

⁵⁰ Celan, Paul: *Der Meridian*. Endfassung – Vorstufen – Materialien. Tübinger Ausgabe. Hrsg. v. Bernhard Böschenstein und Heino Schmall. Frankfurt: Suhrkamp 1999 (Tübinger Celan-Ausgabe. Hrsg. v. Jürgen Wertheimer), S. 7.

⁵¹ Uta Werner spricht davon, dass einige Gedichte Celans, angeschlossen an die Kenotaph- oder Scheingrab-Tradition, »die abwesende Anwesenheit der Toten« herstellen (Werner, Uta: *Textgräber*. Paul Celans geologische Lyrik. München: Fink 1998, S. 88. Zitiert nach: Emmerich, Wolfgang: *Nahe Fremde*. Paul Celan und die Deutschen. Göttingen: Wallstein 2020, S. 338). Ein früher Beleg dieser Formulierung findet sich beim weitgehend in Vergessenheit geratenen Scheler-Schüler Paul Ludwig Landsberg, der 1944 von den Nationalsozialisten ermordet wurde. Er legt eine phänomenologische Analyse der Erfahrung des Todes vor, der für ihn vor allem der Tod des anderen Menschen als Tod des Nächsten ist (vgl. Landsberg, Paul Ludwig: *Die Erfahrung des Todes*. Hrsg., mit einer Einleitung und einem Nachwort versehen von Eduard Zwierlein. Berlin: Matthes & Seitz 2009, S. 33 ff.). Der Nächste bleibe als Leichnam, da er keine »geistige[...] Person« mehr sei, »*abwesend in Anwesenheit*.« (Ebd., S. 36) Die Gemeinschaft mit ihm, die sich als einmalige Beziehung in einem –

zum Zeugen dieser Abwesenheit. Die Geschichten der abwesenden Anderen stehen dann als Gegen-Geschichten in seine Geschichte hinein. Die Gegen-Geschichten hat der Leser mitzutragen und mitzubewahren.

Das Selbst des Lesers bezeugt sich als handelndes Subjekt seiner Erzählung, in die die Geschichten der (ermordeten) Anderen verwoben sind. Das Selbst bestätigt sich mit der Erzählung zugleich als zum Anderen geöffnete, ethische Subjektivität. Dies ist integraler Bestandteil eines nicht abzuschließenden Versöhnungsprozesses, der unsere Gegenwart mit der Vergangenheit, wie sie uns in den Geschichten der Ermordeten entgegentritt, verbindet. Das Gedicht eröffnet die Möglichkeit der Neubeschreibung der gegenwärtigen Wirklichkeit. Die dichterische Sprache ist ein Korrektiv zur philosophischen Rede, mit der allein Neubeschreibung und Neubedeutung nicht zu leisten sind.⁵² Mit der Neubeschreibung wird eine Schuld

man kann sagen: dialogischen – Wir konstituiert habe, sei zerbrochen, womit auch das überlebende Ich in seiner Personalität direkt betroffen sei (vgl. ebd., S. 40). Die Wendung »anwesend in Abwesenheit« (ebd., S. 29) oder »anwesende Abwesenheit« (ebd., S. 56) indessen verwendet Landsberg in Bezug auf den Tod selbst, nicht aber in Bezug auf die Gestorbenen. Meines Erachtens lässt sich jedoch aus der existentiellen Erschütterung, die der Tod des Nächsten bewirkt, ableiten, dass auch dieser durchaus in der Lebenswelt des ihn Überlebenden *anwesend in Abwesenheit* ist, nämlich dann, wenn es keinen Zugriff auf die abwesende Anwesenheit der geistigen Person über den Leichnam mehr gibt. Landsbergs Ausführungen zum vierten Buch der *Konfessionen* des Augustinus (vgl. ebd., S. 55 f.) möchte ich in dieser Hinsicht interpretieren: Augustinus beklagt dort den Tod seines engsten Freundes und sieht gleichsam seine gesamte Wirklichkeit von der Wahrnehmung der Abwesenheit seines geliebten Nächsten durchdrungen. Die Vorstellung, dass dieser noch in irgendeiner Weise anwesend sei, lässt sich als imaginäre Variation seiner fundamentalen Abwesenheit begreifen und als Versuch die unschließbare Lücke, die er hinterlassen hat, auszufüllen. Ich entscheide mich also dafür, von *anwesender Abwesenheit* zu sprechen, ein Begriff, den, neben dem bereits zitierten Achim Landwehr (vgl. Landwehr: Die anwesende Abwesenheit der Vergangenheit), auch Axel Dunker verwendet (Dunker, Axel: Die anwesende Abwesenheit. Literatur im Schatten von Auschwitz. München: Fink 2003). Dieser untersucht in seiner Arbeit literarische »Beispiele, in denen in den meisten Fällen die Leerstellen, die Anwesenheit des Abwesenden, einen konstruktiven Bestandteil der Werkstruktur bilden.« (Ebd., S. 31) Er weist darauf hin, dass diese Leerstellen als Ausdruck eines Traumas eine »ebenso notwendige wie unmögliche Information [repräsentieren].« (Ebd., S. 32) Die Formulierung lässt sich außerdem von Derridas Spurbegriff herleiten. Er schreibt, dass sich »in der Anwesenheit der Spur« die »irreduzible Abwesenheit« eines »anderen Hier-und-Jetzt, einer anderen transzendentalen Gegenwart, eines anderen Ursprungs der Welt« gegenwärtige (Derrida: Grammatologie, S. 82; hierzu Kap. 1.5.).

⁵² Um produktiv sein zu können, müssen Dichtung und »spekulative[s] Denken« der

aufgenommen und übernommen, die dadurch entsteht, da zu sein, wo Andere nicht mehr sind/nicht mehr sein können. Die Versöhnung ist daher durch eine gewisse tragische Dialektik gekennzeichnet, da sie die Entfremdung von den Ermordeten und das Entgleiten ihrer Geschichten konstitutiv in sich trägt. Jede Neubeschreibung, die die Geschichten der Ermordeten in die Gegenwart einschreibt, schlägt um in eine unüberwindbare Distanz und ein Verstummen oder Verschwinden der Ermordeten, was wiederum eine erneute Neubeschreibung motiviert. Die Ungleichzeitigkeit bleibt bestehen und die Bezeugung des Selbst als handelndes Subjekt innerhalb einer Diskontinuität von Geschichte(n) muss immer wieder neu errungen werden.

Die Methode der vorliegenden Arbeit, so sollte anhand der Thesenentwicklung deutlich geworden sein, orientiert sich an ihrem Gegenstand. Diese Methode ist in erster Linie der Dialogik sowie der Hermeneutik Ricœurs verpflichtet. Sie fragt also nach den Bedingungen und den Möglichkeiten von Begegnungen und ihrer Entfaltung zu Geschichten und Erzählungen. Die Überzeugung, dass wir gar nicht anders können, als das Material an Geschichten, das uns begegnet, in irgendeiner Weise in die Erzählung der eigenen Lebensgeschichte aufzunehmen und zum Teil unseres Daseinsentwurfs zu machen, wird vorausgesetzt. Die Primordialität des Du oder des Anderen ist dabei ausschlaggebend. Wir stülpen ihm nicht einfachhin unseren Sinn über, sondern lassen uns durch die Perspektive, die er uns eröffnet, zum kritischen Hinterfragen unserer Verstehensweisen anregen. Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn Sinnggebung und Verständnis durch das Verschwinden des Anderen oder den Einbruch des Absurden zertrümmert werden, wie es durch die Zeugnisse von Überlebenden der Shoah geschieht. Ganz grundsätzlich gilt für jede Begegnung, sei diese unmittelbar oder vermittelt durch das Medium des Textes, dass sich der Entzug des Sinnes, aber auch der Sinnüberschuss als Konstituierung eines anderen Sinnes, der das egoistische Verständnis des Selben transzendiert, aus dem Dialog mit dem Anderen entwickeln. Mein Anspruch ist daher, nicht lediglich mit Fragen an einen Text heranzutreten, sondern mich ebenso vom Text be-

Philosophie aufeinander bezogen werden (Ricœur, Paul: Die lebendige Metapher. München: Fink 1986 (Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt. Hrsg. v. Richard Grathoff und Bernhard Waldenfels; Bd. 12), S. 298). Die von der Dichtung offenbarte Wirklichkeit kann somit wiederum von der Philosophie reflektiert werden, die damit nicht selbst zur Dichtung wird, ohne diese aber unfruchtbar wäre.

fragen, irritieren und herausfordern zu lassen.⁵³ Introspektion als wesentliches Element einer philosophischen Arbeit ist daher ebenfalls als innerer Dialog zu verstehen: Die von der Begegnung mit dem Anderen (auch und gerade in seiner anwesenden Abwesenheit) aufgeworfenen Fragen sind an das Selbst zu richten, sein Umgang damit ist wiederum in die weiteren Überlegungen mit einzubeziehen. So soll nicht unerwähnt bleiben, dass die Perspektive auf die Thematik die eines nicht-jüdischen Deutschen ist. Die Auseinandersetzung mit den Gegen-Geschichten der Opfer des Nationalsozialismus als Korrektiv zur familiären Überlieferung war und ist mir also auch eine ganz persönliche Angelegenheit. Das ›Familienalbum‹, in dem das Familiengedächtnis aufbewahrt ist und tradiert wird, ohne eine etwaige Verstrickung in die Verbrechen zu thematisieren (vgl. Kap. 2.3.4.),⁵⁴ ist mir aus meiner Kindheit bekannt. Diese Perspektive ist bei der Lektüre der vorliegenden Arbeit zu berücksichtigen.

Die Reflexion der die deutsche Sprache und Kultur durchdringenden geschichtlichen Schuld ist zweifelsohne Sache aller, die in irgendeiner Weise mit dieser Sprache und dieser Kultur zu tun haben. Zugleich unterscheiden sich die Narrative, in die die Individuen verstrickt sind, fundamental, je nachdem, ob sie oder ihre Vorfahren zu den Tätern oder zu den Opfern des Nationalsozialismus gehörten. Auch jene, die ›von außen‹ in die Geschichten-Verstrickung hinein geraten, was in etwa für Nicht-Muttersprachler gilt, die die deutsche

⁵³ Ein Verfahren, das je nach Art des Textes variiert. Der Dialog mit einem wissenschaftlichen Text gestaltet sich anders als der Dialog mit literarischer Prosa oder Dichtung. Ebenso gibt es Texte – wie etwa derjenige Ernst Noltes in Kap. 2.3.4.3. oder die Texte Höckes und Siefertles –, denen sich der bewusste Leser entgegenstellen muss, um sie ganz eindeutig zu widerlegen.

⁵⁴ Vgl. Welzer, Harald; Moller, Sabine; Tschugnall, Karoline: »Opa war kein Nazi.« Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag 2002 (Die Zeit des Nationalsozialismus. Eine Buchreihe. Hrsg. v. Walter H. Pehle), S. 10f. Salzborn sieht eine »emotional[e] und symbolisch[e]« Dauerpräsenz der Täterschaft der Eltern und Großeltern im Alltag in den ersten Jahrzehnten der Bundesrepublik, »etwa in Familienfotoalben mit Wehrmachts- und SS-Uniformen«, ohne dass dabei die Verbrechen thematisiert worden wären (Salzborn: Kollektive Unschuld, S. 18). Die Identifikation konkreter Relikte mit den Taten persönlich bekannter Familienangehöriger (bzw. gerade deren Nicht-Identifikation, obwohl sie beispielsweise auf Fotos eindeutig als Täter markiert sind) wird für die gegenwärtigen jüngeren Generationen, wenn überhaupt, nur noch eine untergeordnete Rolle spielen, immerhin handelt es sich in vielen Fällen bei den Tätern mittlerweile um Angehörige der Urgroßelterngeneration. Die mit den Relikten assoziierten Narrative indessen werden weiterhin tradiert.

Sprache als Fremdsprache erlernen, werden sich mit der Schuldbehaftetheit auseinandersetzen müssen, auch ohne Verstrickung ihrer Familien. Weiterhin sind die Verfolgungssituationen der verschiedenen Opfergruppen zu unterscheiden. Antisemitismus war der zentrale Bestandteil der Ideologie des Nationalsozialismus. Jüdinnen und Juden wurden systematisch diskriminiert, verfolgt und schließlich massenhaft vernichtet – weil sie Jüdinnen und Juden waren. Dies ist der Grund, weshalb die Shoah als singuläres Verbrechen betrachtet werden muss. Zugleich gilt es, eine Hierarchisierung der Opfer zu vermeiden. Ich möchte mich daher dem Historiker Stephan Lehnstaedt anschließen, der vor der Gefahr warnt, »sich nationalsozialistische Kategorien der Entmenschlichung zu eigen zu machen.«⁵⁵ Stattdessen sollte

»[d]as Opfergedenken [...] die Universalität von Menschlichkeit und menschlichen Rechten betonen, die schlussendlich allen Lagerinsassen gleichermaßen aberkannt worden waren. Zugleich müssen aber differenzierte Beurteilungen anhand des historischen Kontextes erfolgen. Es geht nicht um erneute Hierarchisierungen oder Opferkonkurrenz, sondern ganz im Gegenteil darum, Gruppen ebenso wie Individuen – denen Leid aufgrund von ideologischen Zuschreibungen der deutschen Mehrheitsgesellschaft widerfuhr – durch die Erzählung ihrer Geschichten und die Bewahrung ihres Andenkens gerecht zu werden.«⁵⁶

All jenen, die »aufgrund von ideologischen Zuschreibungen der deutschen Mehrheitsgesellschaft« ermordet wurden, schuldet diese Mehrheitsgesellschaft auch heute noch ihre Aufmerksamkeit. Sie alle haben Leerstellen hinterlassen, die auf ihre anwesende Abwesenheit verweisen und die im Eingedenken sichtbar gemacht werden können. Die Fokussierung auf jüdische Zeugnisse und Schicksale, mit der die Besonderheit der Shoah innerhalb des geschichtlichen Schuldverhältnisses ausgedrückt wird, soll die anderen Opfer daher keinesfalls verdrängen.

Der Weg, den es nun zurückzulegen gilt – in der Lektüre wie im Leben –, ist ein Weg der Bewährung. Diese vollzieht sich nicht ausschließlich am Eigenen, sondern auch gerade in Hinblick auf An-

⁵⁵ Lehnstaedt, Stephan: Gegen eine Hierarchie der Opfer. Herausforderungen beim Erinnern an sexuelle Minderheiten. In: Ostrowska, Joanna; Talewicz-Kwiatkowska, Joanna; Van Dijk, Lutz: Erinnern in Auschwitz: auch an sexuelle Minderheiten. Berlin: Querverlag 2020, S. 31–38. Hier: S. 37.

⁵⁶ Ebd.

Einleitung

dere.⁵⁷ Die Ideen und Thesen dieser Arbeit waren dementsprechend weder der Beginn dieses Weges noch sind sie dessen Abschluss. Neben den unersetzlichen persönlichen Begegnungen sind es die Veröffentlichungen Stephan Grätzels, vor allem *Dasein ohne Schuld. Dimensionen menschlicher Schuld aus philosophischer Perspektive und Versöhnung. Die Macht der Sprache – Ein Beitrag zur Philosophie des Dialogs*, auf denen diese Arbeit aufbaut und ohne die sie nicht möglich gewesen wäre. Hinzu kommen die Dissertationen von Caroline Heinrich *Grundriß zu einer Philosophie der Opfer der Geschichte* und Ingo Gerhartz *Tragische Schuld. Philosophische Perspektiven zur Schuldfrage in der griechischen Tragödie*, die mir wichtige Einblicke gewährt haben.⁵⁸ Der Weg der Bewährung, der Weg hin zu einer schuld- und leidsensiblen Hermeneutik, ist ein Weg, der letztendlich kein Ende finden wird und immer neue Umwege wird gehen müssen. Er ist aber sicherlich ein Weg des Bezeugens und im Anschluss an Emmanuel Levinas (Kap. 3.3.2.) und Paul Ricœur (Kap. 4.3.3.) ließe er sich auch als Weg hin zu einer Hermeneutik der Zeugenschaft bezeichnen. Leserinnen und Leser sind nun eingeladen, diesen Weg mitzugehen.

⁵⁷ Wie es Rosenzweig gegen Ende von *Der Stern der Erlösung* für die Wahrheit von Judentum und Christentum formuliert (vgl. Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*, S. 438 f.).

⁵⁸ Diese Arbeiten sind oben bereits zitiert.

1. Geschichtsphilosophie vs. Philosophie der Geschichte(n)

Der titelgebende Komplex dieser Arbeit, der Zusammenhang von Sprache, Schuld und Geschichte(n), wurde in der obigen Einleitung skizziert. Bereits die grammatische Ebene der Sprache und des Sprechens greift auf Strukturen des Eingedenkens und der Versöhnung zurück, wie sich mit Rosenzweig zeigen wird. Diese sind wiederum die Fundamente des Erscheinens und Ausgestaltens von Geschichte in der Erzählung. Wenn wir uns nun, gewissermaßen in umgekehrter Reihenfolge, bestimmten Auffassungen von Geschichte und Geschichten zuwenden, und von dort aus zur dialogischen Verfasstheit der Sprache vordringen, hat dies methodische Gründe. Zum einen ist die im engeren Sinn dialogisch-grammatische Ebene für die Auseinandersetzung mit Hegel und Schapp von untergeordneter Bedeutung. Sie zeigt sich sogar eher in Abgrenzung dazu. Zum anderen baut Rosenzweigs Entwurf auf Hegels Philosophie bzw. der Kritik an dieser auf. Eine *Philosophie der Geschichte(n)*, wie ich sie in dieser Arbeit darstellen möchte, betont die Pluralität von Geschichten, aus der heraus sich so etwas wie Geschichte als paradigmatischer Zugriff auf Vergangenes überhaupt erst ergibt. Sie steht damit im Gegensatz zu einer an Hegel orientierten *Geschichtsphilosophie*. Diese versucht, so führt Paul Ricoeur aus, orientiert an der »Idee der Freiheit« »der Geschichte eine Einheit zu geben« und sie damit als »Weltgeschichte« zu begreifen und zu überblicken.¹ Eine solche Geschichte erscheint als linearer Prozess der sich fortentwickelnden Verwirklichung der Freiheit. In diesem Prozess fallen Vernunft und Wirklichkeit zusammen, was sich in der einfachen Gleichung ausdrückt: »Was ist, ist *vernünftig* – und was vernünftig ist, *ist*.«² Was hierbei aber zwangsläufig ver-

¹ Vgl. Ricoeur, Paul: Zeit und Erzählung. Band III: Die erzählte Zeit. München: Fink 1991 (Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt. Hrsg. v. Richard Grathoff und Bernhard Waldenfels; Bd. 18/III), S. 313.

² Ebd., S. 315. Ricoeur nimmt hier Hegels Formel aus der Vorrede der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* auf (vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Auf der Grundlage der Edition des Textes in den Gesammel-

harmlos oder übersehen wird, ist das Leiden derjenigen, die die Kosten für die vermeintliche Verwirklichung der Freiheit in der Geschichte zu tragen haben. Dieses Leiden wird, wenn es überhaupt der Betrachtung wert erscheint, durch den vermeintlichen Fortschritt legitimiert. Die Problematik einer solchen Geschichtsauffassung ist, dass die Leidenden nur noch in Hinblick auf einen eventuell später stattfindenden Sieg betrachtet werden, aber nicht länger als Personen mit individueller Geschichte.³ Die Erkenntnis des Philosophen, dass die Weltgeschichte vernünftig verlaufe, berücksichtigt das Leiden und Sterben des Einzelnen nicht. Bereits Franz Rosenzweig formuliert ganz zu Beginn von *Der Stern der Erlösung* eine Kritik an der Verdrängung des Todes des Einzelnen. Die (in der Tradition Hegels stehende idealistische) Philosophie vermesse sich, »dem Tod seinen Giftstachel«⁴ zu nehmen. Dies tue sie, indem sie ein All konstruiere, das schlichtweg alles in sich aufnehme und keinen Platz für das Besondere, d.h. für den einzelnen Menschen und seine Todesangst lasse.⁵ Dieses All können wir vorläufig, bezogen auf die Geschichtsphilosophie Hegels, mit der Einheit der Weltgeschichte identifizieren. Das Einzelne ist irrelevant, der Tod ist Nichts, weil das All selbst nicht sterben kann,⁶ bzw. die Weltgeschichte vom Tod des Einzelnen unberührt bleibt. Dies widerspricht jedoch fundamental der menschlichen Erfahrung. Denn der individuelle Mensch kennt kein All, das seinen Tod zu einem irrelevanten Nichts machte. Für ihn ist der Tod ein Etwas, das hineinragt in sein Leben.⁷ Mit seiner »nicht aus der Welt zu bannende[n] Wirklichkeit [...], die sich in dem nicht zu schweigenden Schrei seiner Opfer verkündet«, macht der Tod »den Grundgedanken der Philosophie, den Gedanken des einen und allgemeinen Erkennens des All zur Lüge, noch ehe er gedacht ist.«⁸ Übertragen auf die Vorstellung einer einheitlichen Weltgeschichte heißt das, dass sie

ten Werken Band 14. Hrsg. v. Klaus Grotzsch. Hamburg: Meiner 2017 (Philosophische Bibliothek; Bd. 700), S. 18).

³ Eine Ausnahme mögen die sogenannten »welthistorischen Individuen« sein, durch deren Streben sich die Idee der Freiheit realisiere (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke Bd. 12. Frankfurt: Suhrkamp 2019 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 612), S. 45 ff.; vgl. hierzu Ricœur: Zeit und Erzählung III, S. 319 sowie Kap. 1.1. dieser Arbeit).

⁴ Rosenzweig: Der Stern der Erlösung, S. 3.

⁵ Vgl. ebd., S. 4.

⁶ Vgl. ebd.

⁷ Vgl. ebd., S. 5.

⁸ Ebd.

angesichts des Todes des Einzelnen nicht als vernünftig verlaufende erkannt werden kann. Tod und Leiden der Menschen stehen der Annahme einer Vernunft, die den Gang der Geschichte durchwirkt und bewirkt, entgegen. Das All ist für den Menschen, der mit dem Tod konfrontiert ist, zerschlagen. Er erfährt, dass er nicht einfach nur ein dem All oder der Geschichte untergeordneter ist, keine »quantité négligeable«, sondern »Mensch in der schlechthinnigen Einzelheit seines Eigenwesens, in seinem durch Vor- und Zunamen festgelegten Sein [...]«. ⁹ Erfährt sich der Mensch derart als Eigenwesen, so treten ihm zwei andere Elemente aus dem nun zerschlagenen Einen All der idealistischen Philosophie entgegen: die Welt ¹⁰ und Gott. ¹¹ Wie dieser Prozess und das Verhältnis der Elemente zueinander geschehen, wird noch Gegenstand der Untersuchung sein (Kap. 1.4.). Wichtig ist vorerst, dass das Zueinander von Mensch, Welt und Gott ein Verhältnis ist, das der Erzählung bedarf, und zwar der Erzählung desjenigen Menschen, der unmittelbar in dieses Verhältnis involviert ist. Rosenzweig hat seine Philosophie entsprechend als »erzählende Philosophie« bezeichnet. ¹² Der je einzigartige Mensch und mit ihm die beiden anderen Elemente werden durch sie in ihr Recht gesetzt. Das All lässt sich nicht als ewiges und eines erkennen. Wahrheit muss als Geschehen zwischen den Elementen in der Erzählung immer wieder errungen werden. Mithin gibt es keine letzte oder äußere Instanz, keinen Weltgeist, der eine allgemeine Wahrheit als Geschichtstotalität, die sich als vernünftige zeigt, vermitteln könnte. Die Elemente bleiben in ihrer Dreiheit bestehen. Das Geschehen zwischen ihnen ist sprachlich und entfaltet mit der Sprache die dem Menschen wahrnehmbare Zeit. ¹³ Zeit und Sprache korrelieren also miteinander. Im Sprechen *miteinander* oder *über* die Welt zeigt sich bereits ein Erzähl- und damit auch ein Zeithorizont. ¹⁴ Zeit wird sprachlich erfah-

⁹ Ebd., S. 10.

¹⁰ Vgl. ebd., S. 12 ff.

¹¹ Vgl. ebd., S. 16 ff.

¹² Rosenzweig, Franz: Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum ›Stern der Erlösung‹ (1925). In: Ders.: Mein Ich entsteht im Du. Ausgewählte Texte zu Sprache, Dialog und Übersetzung. Freiburg: Alber 2013 (dia-logik Band 5. Hrsg. v. Karl-Heinz Brodbeck; Stephan Grätzel; Bernd Schuppener), S. 96–120. Hier: S. 105 f.

¹³ Vgl. ebd., S. 106 ff.

¹⁴ Stephan Grätzel bezeichnet die zu unterscheidenden Formen des Sprechens als trinitarisches Sprechen und orientiert sich dabei an Rosenzweigs Ansatz. Die drei Elemente werden in unterschiedlicher Weise performativ angesprochen: Wir sprechen *zu* (im Verhältnis zu Gott), *mit* (im Verhältnis zu den Menschen) oder *über* (im

ren. Das Vergangene wird erzählt und damit in ein Verhältnis zur Gegenwart gebracht, womit beide auf die Zukunft hin verpflichtet werden, da die Erzählung weiterhin wirksam bleibt.¹⁵ Die drei Zeitebenen bedingen sich also gegenseitig, ohne dass sie sich dabei aufheben oder zu einer unterschiedslosen ewigen Gegenwart verschmelzen würden.¹⁶ Das Vergangene kann in der Gegenwart aufgerufen werden, ohne dass es zu einer Vorform des Gegenwärtigen degradiert wird. Es wirkt weiter in der Gegenwart und kann diese verändern, ebenso wie das Gegenwärtige verändernd auf das Vergangene einwirken kann, je nachdem, welche Perspektiven (ergo Geschichten) aufgenommen und (weiter-)erzählt werden. Auch der Blick auf die Zukunft ergibt sich aus dieser Dynamik und wirkt damit wiederum auf die Gegenwart ein. So können Erwartungen und Hoffnungen, die auf die Zukunft bezogen sind, die Wahrnehmung der Gegenwart und das Handeln in ihr beeinflussen und auch die Vergangenheit in einem anderen Licht erscheinen lassen. Der Mensch bewegt sich also in der aus Geschichten bestehenden Geschichte und kann diese gestalten, er ist nicht nur ihr passives Objekt. Geschichte ist die »Zeit, die durch den Menschen geschieht,«¹⁷ wie Bernhard Casper mit Hinweis auf einen frühen Brief Rosenzweigs bemerkt. Dort greift Rosenzweig

Verhältnis zur sachlichen Welt) jemanden oder etwas. Dabei realisieren sich die verschiedenen Zeitebenen: Sprechen-zu und Sprechen-mit finden in der Gegenwart statt, über jemanden oder etwas sprechen in der Vergangenheit (vgl. Grätzel: Versöhnung, S. 139). Es ist allerdings festzuhalten, dass auch das gegenwärtige Sprechen immer wieder Brücken zum Vergangenen und zum Zukünftigen schlägt, wenn in etwa im Gespräch mit jemandem über etwas Drittes geredet wird, welches wiederum Auswirkungen auf die gegenwärtige Gesprächssituation haben kann (wenn in etwa gemeinsame Erinnerungen aufgerufen werden).

¹⁵ Vgl. Grätzel: Versöhnung, S. 217: »Die Erzählung bildet also eine Zeitbrücke zwischen den Zeiten und schafft damit eine Grundlage für den Sinnzusammenhang.« Dies ist bei der literarischen Erzählung augenfällig, gilt aber ebenso für eine einfache Verabredung, die in der Gegenwart auf etwas Vergangenes Bezug nimmt und einen Weg in die Zukunft eröffnet (hierzu Kap. 1.5). Rosenzweig bestimmt das Geschehen zwischen Gott, Welt und Mensch als Schöpfung, Offenbarung und Erlösung, wobei die Zeitebenen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft involviert sind, insofern mit der Offenbarung das Vergangene der Schöpfung in der Gegenwart erneuert und auf die Erlösung als zukünftigen Horizont bezogen wird (Kap. 1.4.3).

¹⁶ So wie bei Hegel (vgl. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, S. 105. Zur Kritik: Ricœur: Zeit und Erzählung III, S. 327 ff.).

¹⁷ Casper, Bernhard: Zeit – Erfahrung – Erlösung. In: Ders.: Religion der Erfahrung. Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs. Paderborn: Schöningh 2004 (Studien zu Judentum und Christentum. Hrsg. v. Josef Wohlmuth), S. 13–25. Hier: S. 15.

Geschichte »als Tat des Täters«,¹⁸ die von diesem verantwortet werden muss.¹⁹ Geschichte ist das, was der Mensch an der Welt und an seinen Mitmenschen tut beziehungsweise erleidet. Sie ist nicht schon im Vorfeld von Gott (oder der Vernunft) gerechtfertigt, eben weil Gott, wie Mensch und Welt, lediglich ein Teil des Geschehens selbst ist.²⁰ Geschichte als Tat des Täters anzunehmen impliziert, sich der Wirksamkeit dieser Tat auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bewusst zu sein, auch wenn die Wirkungen selbst nicht überblickt werden. Würde man nur das als Geschichte auffassen, was eine eindeutig bestimmbare Auswirkung auf die Gegenwart zeigt, würde das Leiden jener, die nicht als epochale Subjekte der Geschichte in den Annalen verzeichnet sind, untergehen. Geschichte würde zu einer kausalen Verkettung im Schema von Ursache und Wirkung. Das Bewusstsein von Geschichte als Tat des Täters hat daher selbst schon Auswirkungen auf den Zugriff auf Geschichte. Ein solches Bewusstsein lässt kein Geschichtsbild mehr zu, das durch eine abgeschlossene Theorie einholbar wäre.²¹ Vielmehr ist Geschichte ein *Verhältnis* des Gegenwärtigen zum Vergangenen. In diesem Sinne baut eine gegenwärtige Tat eine diachrone Verbindung zu den Taten der Vergangenheit auf. D. h. wir können heute bestimmen, welche Perspektive wir auf Vergangenes einnehmen und damit dazu beitragen, dass marginalisierte oder vergessene Stimmen nicht im Geschichtsverlauf untergehen, sondern auch heute noch ihre Ansprüchen geltend machen können. Dies ist das Kernanliegen von Walter Benjamins Thesen *Über den Begriff der Geschichte*. »Die Vergangenheit«, heißt es dort, »führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung

¹⁸ Brief Rosenzweigs an Hans Ehrenberg vom 26.09.1910 (In: Rosenzweig, Franz: Briefe. Unter Mitwirkung von Ernst Simon. Ausgewählt und herausgegeben von Edith Rosenzweig. Berlin: Schocken 1935, S. 55).

¹⁹ Vgl. Casper: Zeit – Erfahrung – Erlösung, S. 15.

²⁰ »Wir sehen Gott in jedem ethischen Geschehen, aber nicht in dem fertigen Ganzen, in der Geschichte; – denn wozu brauchten wir einen Gott, wenn die Geschichte göttlich wäre, wenn alle Tat, in dieses Becken fließend, ohne weiteres göttlich, gerechtfertigt würde. Nein, jede Tat wird sündig, wenn sie in die Geschichte tritt (der Täter wollte nicht, was wurde) [...]« (Brief an Hans Ehrenberg; In: Rosenzweig: Briefe, S. 55). In *Der Stern der Erlösung* legt Rosenzweig dar, dass die drei Elemente zusammenwirken müssen, damit Erlösung geschehen kann.

²¹ Vgl. ebd. Sowie: Casper: Zeit – Erfahrung – Erlösung, S. 15. Und: Ders.: Offenbarung in Franz Rosenzweigs »erfahrendem Denken.« In: Ders.: Religion der Erfahrung, S. 117–129. Hier: S. 118.

verwiesen wird.«²² Diesen »heimlichen Index« gilt es in der Betrachtung der Vergangenheit aufzuhellen. Er ist vernehmbar »in den Stimmen, denen wir unser Ohr schenken,« als »ein Echo von nun verstummten [...].«²³ Durch dieses Echo der verstummten Stimmen erhebt die »Vergangenheit Anspruch« auf eine »schwache messianische Kraft«, die »jedem Geschlecht [...] mitgegeben« ist.²⁴ Das bedeutet, dass die Verstummen, die Vergessenen, die ungehörten Opfer der Geschichte einen Anspruch darauf haben, in der Gegenwart gehört und in die Zukunft mitgenommen zu werden. Erlösung kann nur geschehen, wenn die Geschichten der Opfer vollständig dem Vergessenen entrissen sind, denn »nichts was sich jemals ereignet hat, [ist] für die Geschichte verloren zu geben [...].«²⁵ Dies ist freilich unmöglich, denn »erst der erlösten Menschheit ist ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente zitierbar geworden.«²⁶ Doch ist das Aufmerken und Sammeln von Geschichten der Vergessenen als eschatologischer Auftrag an den Menschen zu verstehen, seinen Teil am Erlösungsgeschehen beizutragen. Siegfried Kracauer greift diesen Gedanken in seinem »theological argument« auf, demnach der Sinn von Geschichte nur gerettet werden könne, wenn auch die »smallest facts« vollkommen versammelt würden.²⁷ Dementsprechend wird der letztgültige Sinn von Geschichte durch diejenigen, die nur in ihrer Abwesenheit versammelt werden können, immer wieder aufgeschoben. Dieser Aufschub von Sinn durchbricht abermals die Vorstellung einer übergeordneten Weltgeschichte. Er bedingt aber auch auf individueller Ebene ein Einhalten und Neujustieren der Erzählung der Lebensgeschichte. Der Einbruch der Vergangenheit, durch den der Sinn aufgeschoben wird, ist für Benjamin ein bildhaftes vorbei Huschen, ein Aufblitzen.²⁸ Dies hat allerdings nichts mit jenem statischen Geschichtsbild zu tun, das durch eine Theorie bereits präformiert ist, wie es auch Rosenzweig kritisiert, und das Benjamin dem Historismus zuschreibt.²⁹ Vergangenheit, die als Bild erscheint,

²² Benjamin: Über den Begriff der Geschichte, S. 693.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd., S. 694.

²⁵ Ebd., S. 694.

²⁶ Ebd.

²⁷ Kracauer, Siegfried: *History. The Last Things Before the Last*. Princeton: Markus Wiener Publishers 1995, S. 136.

²⁸ Vgl. Benjamin: Über den Begriff der Geschichte, S. 695.

²⁹ Vgl. ebd., S. 695, S. 702.

meint, dass sie im Moment ihres Aufblitzens aus dem Geschichts- oder auch Erzählverlauf, aus dem »Kontinuum der Geschichte«³⁰ herausgesprengt wird. Das, was als Vergangenes in der Gegenwart begegnet, ist zunächst Fragment und noch keine ausgeformte Erzählung, auch wenn es wieder in eine solche eingeht. Benjamin spricht davon, dass dieses Bild gerettet werden muss,³¹ d. h. der Betrachter muss sich jener Elemente des Vergangenen bemächtigen und sie in die Gegenwart tragen, die einem kontinuierlichen Geschichtsverlauf entgegen stehen – die Brüche und Diskontinuitäten der Geschichte also – und die deshalb in der Überlieferung, so diese als Herrschaftsgeschichte verstanden wird, übergangen werden.³² Die Aufgabe des materialistischen Historikers (im Unterschied zum Historiker des Historismus) ist es also, den Geschichtsverlauf einer »Destruktion« auszusetzen,³³ um sodann ein Verhältnis zum Vergangenen, zur »unterdrückte[n] Vergangenheit«³⁴ einzugehen, welches Benjamin als »Konstruktion« bestimmt,³⁵ die im Gegensatz zur »Rekonstruktion«³⁶ oder zur »Einfühlung«³⁷ des Historismus die unmittelbare Gegenwart der Beziehung zur Vergangenheit betont. Entgegen der von Benjamin geäußerten Skepsis gegen einen narrativen Zugang zur Vergangenheit,³⁸ möchte ich – in Anlehnung an Rosenzweig und das bereits Ausgeführte – am Begriff der Erzählung als Mittel der »Konstruktion« festhalten (hierzu Kap. 1.5.), wobei zu beachten ist

³⁰ Ebd., S. 701.

³¹ Vgl. Benjamin: Das Passagen-Werk. Gesammelte Schriften Band V,1. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt: Suhrkamp 1991 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 935), S. 592 [Frgm. N 9,7].

³² Vgl. ebd., S. 592 [Frgm. N 9 a, 5.].

³³ Ebd., S. 587 [Frgm. N 7, 6].

³⁴ Benjamin: Über den Begriff der Geschichte, S. 703.

³⁵ Ebd., S. 701. Sowie: Benjamin: Das Passagen-Werk, S. 587 [Frgm. N 7, 6].

³⁶ Ebd.

³⁷ Benjamin: Über den Begriff der Geschichte, S. 696.

³⁸ Benjamin schreibt, der historische Materialismus müsse »das epische Element der Geschichte preisgeben.« (Benjamin: Passagen-Werk, S. 592 [Frgm. N 9 a, 6]) Denn dieses Element korreliert für ihn mit der Kontinuität der Geschichte, die es aufzusprengen gilt. Deshalb weist er als zweiten Satz der »Elementarlehre des historischen Materialismus« (ebd., S. 595 [Frgm. N 11, 4]) aus, dass Geschichte in Bilder zerfalle und nicht in Geschichten (vgl. ebd., S. 596). Denn Geschichten, so ließe sich folgern, historisieren das Vergangene und heben dessen Wirksamkeit in der Gegenwart auf. Dies entspricht gerade nicht dem Geschichten- und Erzählungsbegriff dieser Arbeit, der von der Wirksamkeit des Vergangenen in der Gegenwart durch die Materialisation in der Erzählung ausgeht (hierzu Kap. 1.5).

(was bereits deutlich geworden sein sollte), dass die Erzählung anhebt von den Elementen, die sich ihr immer wieder entziehen und sie in Frage stellen. Diese Elemente zuzulassen und sie aufzunehmen macht den Zugriff auf Geschichte zum solidarischen Engagement für die Toten, Ermordeten und Vergessenen. Die Verortung im ›Hier und Jetzt‹ wird verändert, indem der Anspruch der Vergangenheit auf Gegenwart und Zukunft ernst genommen wird. Dieses – man kann sagen: fluide – Verständnis von Geschichte als Geschichten ist die epistemologische Grundlage dieser Arbeit. Damit ist keineswegs ein erkenntnistheoretischer (oder gar ethischer) Relativismus impliziert. Vielmehr ist die Ausrichtung an den Leidensgeschichten ein Korrektiv, das davor bewahrt, Geschichte als gleich-gültige zu betrachten bzw. ins Ideologische oder Reaktionäre (wie Höcke und Siefert) abzugleiten. Die Erzählung der eigenen, aber vom Anderen beeinflussten und vor ihm bezugten Geschichte kann so durchaus ein festes ethisches Fundament bilden, das sich allerdings immer wieder irritieren und befragen lassen muss. Ein narratives Bewusstsein tritt mit Alterität und Differenz in Beziehung, aus denen heraus es seine Identität entwickelt. Dies möchte ich im Folgenden, ausgehend von Hegel und dem bereits angeschnittenen Komplex, an den Überlegungen von Schapp, Buber, Rosenzweig und (ferner) Benjamin weiterentwickeln. Dabei kann es freilich nicht darum gehen, Hegel zu widerlegen. Ich möchte lediglich die bereits skizzierte Problematik ausführen und um ein narratives wie dialogisches Moment erweitern.³⁹

1.1. Hegel: Geschichte der Herrschaft und Herrschaft der Geschichte

Nach Hegel lässt sich die gegenwärtige Wirklichkeit als Resultat eines als vernünftig erscheinenden Geschichtsverlaufs erst von einem Standpunkt aus erkennen, der selbst schon die Verwirklichung geschichtlicher Möglichkeiten ist, sprich, der die Geschichte als abgeschlossenes Faktum umfasst.⁴⁰ Die Geschichte erscheint aus dieser

³⁹ Zum Zusammenhang von Dialektik und Dialogik vgl. Grätzel: Versöhnung, S. 46 ff., insbesondere S. 51.

⁴⁰ Hegel begreift seine Überlegungen als »ein Resultat, das *mir* bekannt ist, weil ich bereits das Ganze kenne. Es hat sich also erst aus der Betrachtung der Weltgeschichte selbst zu ergeben, daß es vernünftig in ihr zugegangen sei, daß sie der vernünftige, notwendige Gang des Weltgeistes gewesen [...]«. (Hegel: Vorlesungen über die Phi-

Perspektive als »*Stufengang* der Entwicklung des Prinzips, dessen *Gehalt* das Bewußtsein der Freiheit ist,«⁴¹ das sich auf jeder Stufe mehr und mehr realisiert. Dieses zugrundeliegende Prinzip ist die Vernunft, die »ihre eigene Voraussetzung« und in ihrem »Zweck der absolute Endzweck ist« sowie zugleich »dessen Betätigung und Hervorbringung aus dem Inneren in die Erscheinung nicht nur des natürlichen Universums, sondern auch des geistigen – in der Weltgeschichte.«⁴² Die Vernunft ist also nicht lediglich die Kraft, die das Hervortreten der Freiheit bewirkt, sondern ebenso die Voraussetzung dafür, dass diese Wirkung überhaupt geschehen kann. Sie ist Anlage, tätiger Vollzug und Ergebnis, Potential, Aktualität und Telos. Sie ist in allem bereits keimhaft und in sich vollkommen angelegt, aber – in der retrospektiven Betrachtung des Philosophen – noch nicht in ihrer Vollkommenheit in die Wirklichkeit getreten. Damit sie dies kann, d. h. damit Weltgeschichte geschehen kann, muss sich der Geist quasi als Subjekt der Vernunft ihrer bemächtigen, sie erkennen und zum Vorschein bringen. Auf der Ebene des menschlichen Bewusstseins geschieht dies im Denken. Der Mensch erkennt in der Vernunfttätigkeit die »*ursprüngliche Identität des Ich im Denken*.«⁴³ Er ist bei sich selbst, er entwickelt ein Selbstbewusstsein und mit diesem eine zumindest »*abstrakte Freiheit* [...]«. ⁴⁴ Die Freiheit ist abstrakt, weil die Erkenntnis des Selbst als denkendes Bewusstsein nicht bedeutet, auch äußerlich frei zu sein. Das Selbstbewusstsein erfährt sich als seine Freiheit als »reine Idealität [...]« und damit »ohne Realität«, ⁴⁵ d. h. ohne eine äußere Entsprechung. Dies ist der erste Schritt zur Realisierung der Freiheit im Subjektiven, »denn der Geist weiß sich selbst, er ist das Beurteilen seiner eigenen Natur, und er ist zugleich die Tätigkeit, zu sich zu kommen und so sich hervorzubringen, sich zu

osophie der Geschichte, S. 22). Später schreibt er: »Der philosophischen Betrachtung ist es nur angemessen und würdig, die Geschichte da aufzunehmen, wo die Vernünftigkeit in weltliche Existenz zu treten beginnt, nicht wo sie noch erst eine Möglichkeit nur an sich ist, sondern wo ein Zustand vorhanden ist, in dem sie in Bewußtsein, Willen und Tat auftritt.« (Ebd., S. 81).

⁴¹ Ebd., S. 77.

⁴² Ebd., S. 21.

⁴³ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830). Hrsg. v. Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler. Hamburg: Meiner 2011 (Philosophische Bibliothek; Bd. 33), S. 70.

⁴⁴ Ebd., S. 349.

⁴⁵ Ebd.

dem zu machen, was er an sich ist.«⁴⁶ Hegel beschreibt hier den dialektischen Prozess des Denkens. Das Bewusstsein erkennt sich als Selbstbewusstsein und damit seine Freiheit schrittweise. Die abstrakte Freiheit des Selbstbewusstseins wird durch ein (äußeres) Objekt eingeschränkt und versucht es in der Negation aufzuheben. Dabei erscheint das Objekt als »subjektiv gesetzt«, die Subjektivität des Selbstbewusstseins aber »entäußert« sich und wird »objektiv«. ⁴⁷ So kann sich das Selbstbewusstsein sozusagen im Äußeren erkennen und sich an diesem Äußeren befriedigen, dieses also seinem (egoistischen) Zweck nach benutzen und es aufzehren.⁴⁸ Die Dialektik führt schließlich zur Anerkennung des Anderen und zur Einheit des Begriffs und der Realität,⁴⁹ ergo zur Erkenntnis der Allgemeinheit als Realisierung der Freiheit. Die Weltgeschichte ist nun die überindividuelle Darstellung dieses Erkenntnis- und Freiheitsprozesses des Geistes, »die Darstellung des Geistes [...], wie er sich das Wissen, was er an sich ist, erarbeitet [...]«. ⁵⁰ Ergo: Wie er den »Endzweck der Welt« als Bewusstsein und »Wirklichkeit seiner Freiheit«⁵¹ verwirklicht. Die Geschichte ist, wie das subjektive Denken, vom Fortschritt des Besonderen oder Bestimmten zum Allgemeinen gekennzeichnet. Der Geist realisiert sich in ihr als bestimmter »Volksgeist«. ⁵² Dieser sogenannte Volksgeist ist deshalb bestimmt und (noch) nicht allgemein, so Hegels schematische und heute als kulturalistisch aufzufassende Kategorisierung, weil sich die Freiheit nicht vollständig in ihm realisiert habe.⁵³ Der jeweils herrschende Volksgeist ist somit eine Ausformung des »Weltgeistes«, in der dieser nur teilweise zu sich gekommen ist.⁵⁴ Dessen in der Geschichte wirkende »Werkzeuge« seien herausragende Einzelne,⁵⁵ die sogenannten »welthis-

⁴⁶ Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, S. 30 f.

⁴⁷ Hegel: Enzyklopädie, S. 350.

⁴⁸ Vgl. ebd.

⁴⁹ Vgl. ebd., S. 353 f.

⁵⁰ Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, S. 31.

⁵¹ Ebd., S. 32.

⁵² Vgl. ebd., S. 73; ebenso: Hegel: Enzyklopädie, S. 426.

⁵³ Vgl. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, S. 32. Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte sind dementsprechend aufgeteilt in die orientalische Welt, die griechische Welt, die römische Welt und schließlich die germanische Welt, der er die höchste Verwirklichung der Idee der Freiheit zuspricht.

⁵⁴ Der »Weltgeist« ist die letzte Entwicklungsstufe des Geistes in seiner Vollkommenheit (vgl. Hegel: Enzyklopädie, S. 426).

⁵⁵ Ebd., S. 430.

torischen Individuen«,⁵⁶ die den Willen des Weltgeistes in ihrem Tun verwirklichten und ein Werk hervor brächten, das ihr eigenes zu sein scheine, jedoch ein weiterer Schritt hin zur Herausbildung des Weltgeistes sei, was die welthistorischen Individuen jedoch selbst nicht hätten wissen können, da sie aus ihrer unvollkommenen Perspektive noch keinen Überblick über die Weltgeschichte gehabt hätten.⁵⁷ Sei ihr Werk zur Realisierung der Freiheit getan, vollende sich das Schicksal dieser »Geschäftsführer des Weltgeistes«⁵⁸ in ihrem Untergang. Hegel nennt hier Alexander, Cäsar und Napoleon.⁵⁹ Die Verwirklichung der Freiheit im Zu-sich-Kommen des Geistes als Weltgeist geschieht also im Kampf,⁶⁰ in Eroberung, Niederlage und Untergang, das heißt dialektisch in der fortschreitenden Aufnahme des Besonderen in das Allgemeine. Das subjektive Streben des welthistorischen Individuums (und des Volkes, das ihm in die Auseinandersetzung folgt) objektiviert sich im Resultat seines Kampfes mit jenen Volksgeistern, die es zu überwinden gilt, welche also eine alte Ordnung repräsentieren.⁶¹ Im geschichtlichen Kampf werde nun ausschließlich das Besondere auf der Subjektseite »zugrunde gerichtet«, die allgemeine Idee selbst allerdings halte sich »unangegriffen und unbeschädigt im Hintergrund.«⁶² Dies sei

»die *List der Vernunft* zu nennen, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt, wobei das, durch was sie sich in Existenz setzt, einbüßt und Schaden leidet. Denn es ist die Erscheinung, von der ein Teil nichtig, ein Teil affirmativ ist. Das Partikuläre ist meistens zu gering gegen das Allgemeine, die Individuen werden aufgeopfert und preisgegeben.

⁵⁶ Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, S. 45.

⁵⁷ Vgl. ebd., S. 45 f.

⁵⁸ Ebd., S. 46.

⁵⁹ Vgl. ebd., S. 47.

⁶⁰ Wie es nach Hegel für das intersubjektive Verhältnis im »Kampf des Anerkennens« überhaupt der Fall sei (vgl. Hegel: Enzyklopädie, S. 351 f.).

⁶¹ In der *Enzyklopädie* heißt es dazu: »Das Selbstbewußtsein eines besondern Volkes ist Träger der diesmaligen Entwicklungsstufe des allgemeinen Geistes in seinem Dasein und die objektive Wirklichkeit, in welche er seinen Willen legt. Gegen diesen absoluten Willen ist der Wille der andern besondern Volksgeister rechtlos, jenes Volk ist das weltbeherrschende; ebenso aber schreitet er über sein jedesmaliges Eigentum als über eine besondere Stufe hinaus und übergibt es dann seinem Zufall und Gericht.« (Hegel: Enzyklopädie, S. 430) Hier zeigt sich *in nuce*, dass die einzelnen Volksgeister für Hegel lediglich Spielsteine auf dem großen Brett der Weltgeschichte darstellen, die mit ihrem Untergang zur Verwirklichung der Idee der Freiheit beitragen.

⁶² Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, S. 49.

Die Idee bezahlt den Tribut des Daseins und der Vergänglichkeit nicht aus sich, sondern aus den Leidenschaften der Individuen.«⁶³

Die Idee hält sich unbeschädigt durch, ganz egal, was auf den Schlachtfeldern der Geschichte geschieht. Die Geschichte entscheidet also mit dem Ausgang des Kampfes, was negiert und was affirmiert wird. Durch die Negation der individuellen Bestrebungen verwirklicht sich das Allgemeine, also der Weltgeist, ein Stückchen mehr. Die vom Kampf hervorgebrachten Resultate involvieren wiederum die Subjektseite im Bewusstsein der Einzelnen, die das objektive Allgemeine in ihr Besonderes und Bestimmtes wiederaufnehmen, welches im weiteren Verlauf der Geschichte wieder »zugrunde gerichtet« wird. Der Prozess der Objektivierung entwickelt sich weiter, insofern der »subjektive[...] Zweck durch die Vermittlung der Tätigkeit und eines Mittels in die Objektivität«⁶⁴ übersetzt wird. Die hier genannte Tätigkeit ist die Tätigkeit des Willens. Ohne die Konzeption des Willens *en detail* darzulegen, die Hegel in den Paragraphen §4–§33 der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* vornimmt,⁶⁵ lässt sich festhalten, dass der Wille auf der Subjektseite des Bewusstseins die formale (man kann auch sagen: angewandte) Entsprechung des bereits objektiven, das heißt in der äußeren Wirklichkeit vorfindbaren Geistes ist, und somit den Widerspruch zwischen Subjektivität (das individuelle Streben) und Objektivität (das äußere System) aufhebt.⁶⁶ Grob vereinfacht heißt das, dass dem Bewusstsein die objektive Seite des Geistes als abstraktes Recht erscheint, auf dem sich, als reflektierter Wille wieder ins Subjektive hineingenommen, die Moralität gründet, welche als individuelle, aber dennoch am Allgemeinen teilhabende, die Sittlichkeit als höchste Objektivierung beeinflusst.⁶⁷ Die

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Auf der Grundlage der Edition des Textes in den *Gesammelten Werken* Band 14. Hrsg. v. Klaus Grotzsch. Hamburg: Meiner 2017 (Philosophische Bibliothek; Bd. 700), S. 42.

⁶⁵ Vgl. ebd., S. 37–59.

⁶⁶ Vgl. ebd., S. 54.

⁶⁷ Vgl. hierzu Hegels Einteilung der Sphären des objektiven Geistes (ebd., S. 58f.): A) *Abstraktes oder formelles Recht*; B) *Moralität*; C) *Sittlichkeit*. Das *abstrakte Recht* umfasst jene Rechtsgüter, die sich durch den freien Willen selbst ergeben: Die Rechtsfähigkeit des Individuums als Person inklusive der Anerkennung des Anderen als ebensolche Person (vgl. ebd., S. 62); das Eigentum sowie die Möglichkeit, einen Vertrag mit Anderen zu schließen (vgl. ebd., S. 63); als Resultat die Möglichkeit von Unrecht und Verbrechen und deren Verfolgung (vgl. ebd., S. 64). *Moralität* ist die »Reflexion des Willens in sich«, womit sich »die Person zum Subjekte [bestimmt].«