

Ingo Elbe

„Die Reinigung macht uns frei“

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

Ich bin Deutschland.

Karl Jaspers¹

Der Vorwurf einer *collective guilt* der Deutschen für die Verbrechen des Zweiten Weltkrieges und der Shoah wurde bereits während des Krieges in alliierten Kreisen erhoben, hat sich aber nach 1945 nicht zu einer regierungsoffiziellen Position oder gar Politik entwickelt.² Dennoch sind Auseinandersetzungen über eine deutsche Kollektivschuld nach Kriegsende – vor allem in Deutschland selbst – zum Dauerthema geworden, das zeigte das Wiederaufleben der aggressiven Abwehr des Topos im Rahmen der Goldhagen-Debatte. Die Kollektivschuld ist offenbar eine Vergangenheit, die nicht vergehen will. Sie will aus drei sehr unterschiedlichen Gründen nicht vergehen: Erstens, weil der Vorwurf wahr ist. Zweitens, weil der Topos den einen zur empörten Abwehr und zur Exkulpation großer Teile der deutschen Bevölkerung bezüglich ihres Engagements im NS dient. Drittens, weil er von den anderen dazu verwendet wird, um durch seine Akzeptanz eine ‚selbstbewusste‘ nationale „Schuldgemeinschaft“³ zu konstituieren, die ihre eigenen Verbrechen als Argumente für zukünftige außenpolitische Machtansprüche verwenden kann.

Die Schuldgemeinschaft der Deutschen bildet sich während des Zweiten Weltkrieges heraus, da „die begangenen Verbrechen zweifellos Bindungswirkungen des ‚Mitgefangen-Mitgehenden‘ entfalteteten“⁴, wie Frank Bajohr die Stimmungslage in der Endphase des NS-Regimes beschreibt. In der Bevölkerung habe es, so Bajohr, eine weit verbreitete

1 Die beiden Zitate im Titel aus: Karl Jaspers: Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands. München 2012, S. 92, 60. Alle folgenden Seitenangaben im Text verweisen ebenfalls auf diese Ausgabe des Buchs.

2 Vgl. Jan Friedemann; Jörg Später: Britische und deutsche Kollektivschuld-Debatte. In: Ulrich Herbert (Hg.): Wandlungsprozesse in Westdeutschland. Belastung, Integration, Liberalisierung 1945 – 1980. 2. Aufl. Göttingen 2003 sowie Norbert Frei: 1945 und wir. Das Dritte Reich

im Bewußtsein der Deutschen. München 2009, S. 159 f.

3 Frank Bajohr: Vom antijüdischen Konsens zum schlechten Gewissen. Die deutsche Gesellschaft und die Judenverfolgung 1933 – 1945. In: Ders.; Dieter Pohl: Der Holocaust als offenes Geheimnis. Die Deutschen, die NS-Führung und die Alliierten. München 2006, S. 75.

4 Ebd. S. 75.

Furcht vor Vergeltung, insbesondere für die Entrechtung, Ausraubung, Ghettoisierung und schließliche Vernichtung der Juden gegeben, die in der Imagination der Gefahr einer Vernichtung des deutschen Volkes als Ergebnis ‚jüdischer Rache‘ projektiv und antisemitisch artikuliert worden sei.⁵ Bis weit in die Nachkriegszeit hinein wirkte dieses aggressive kollektive Schuldbewusstsein in „der reflexartigen Antizipation eines pauschalen Schuldvorwurfs“ und einer Überidentifikation selbst mit NS-Haupttätern, die, so auch Norbert Frei, „auf ein durchaus verbreitetes Gefühl der persönlichen Verstrickung“ und „eine unbewusste Anerkennung der Kollektivschuldthese“ schließen lassen.⁶

Nach dem Krieg konnte dieses Schuldgemeinschaftsbewusstsein nun positiv aufgegriffen werden, nicht mehr, um den Kampf gegen die Alliierten weiterzuführen, weil „wir sowieso soviel auf dem Kerbholz [haben], dass wir siegen müssen“⁷, auch nicht bloß zur Abwehr von Schuldvorwürfen,⁸ sondern um die wahlweise ‚antitotalitäre‘ oder ‚antifaschistische‘ Vollendung der Volksgemeinschaft in der ‚Wiedergutwerdung der Deutschen‘ (Eike Geisel) zu betreiben. Aus dem Eingeständnis kollektiver Schuld konnte ein zukunftssträchtiges Vergemeinschaftungsmedium werden – inklusive Aufarbeitungsstolz,⁹ dem Phantasma nationaler ‚Reinigung‘ und schließlich eines erneuerten nationalen Selbstbewusstseins zur „sozialarbeiterischen Ermächtigung der Deutschen ..., ihre Opfer davon abzuhalten, rückfällig zu werden“¹⁰ – um also wieder guten Gewissens Weltpolitik betreiben und bisweilen mit dem Argument der ‚Aufarbeitung‘ der deutschen Taten diese Taten ihren ehemaligen Opfern projektiv vorwerfen zu können. Israel ist noch heute Hauptgegenstand dieser Art des deutschen ‚Lernens‘ aus der eigenen Vergangenheit, oder wie es, just während ich diesen Aufsatz verfasse, ein deutscher Journalist einem deutschen Außenminister bescheinigt, der Israel Apartheidsmethoden vorwirft und sich lieber dort als im Iran mit ‚regimekritischen‘ Organisationen trifft: „Die unverbrüchliche Verantwortung für die [deutsche] Geschichte und die klare Kritik an der [israelischen] Gegenwart gehen jetzt Hand in Hand“.¹¹

5 Vgl. ebd. S. 68 f.

6 Frei: Das Dritte Reich (wie Anm. 2), S. 161, 169.

7 Goebbels zit. nach Bajohr: Konsens (wie Anm. 3), S. 74.

8 Über den psychologischen Gewinn, den die pauschale Ablehnung imaginierter Kollektivschuldvorwürfe für die Deutschen bedeutete, vgl. Lars Rensmann: Kritische Theorie über den Antisemitismus. Studien zu Struktur, Erklärungspotential und Aktualität. Berlin; Hamburg 1998, S. 345. Dass die britischen Kollektivschuldvorwürfe keineswegs, wie meist von deutscher Seite imaginiert wurde, *alle* Deutschen gleichermaßen meinten und auch nicht analog zum NS-Rassismus ein ethnisch begründetes, unveränderliches, böses „deutsches Wesen“ konstruierten, zeigen Friedemann/Später: Kollektivschulddebatte (wie Anm. 2), S. 60, 64 ff., 89.

9 Der Historiker Eberhard Jäckel artikuliert diesen Stolz mustergültig in dem Satz: In anderen Ländern beneiden manche die Deutschen um dieses Mahnmal.“ (<https://www.morgenpost.de/bezirke/mitte/article140742778/Holocaust-Mahnmal-Wenn-jeder-Stein-mehr-als-tausend-Worte-sagt.html>), auch das Verhalten deutscher Historiker und kritischer Theoretiker gegenüber dem jüdisch-amerikanischen Soziologen Goldhagen zeugte von einer Mischung aus Abwehr und Aufarbeitungsstolz, vgl. dazu Rensmann: Antisemitismus (wie Anm. 8), S. 336–360 sowie Ulrike Becker; Matthias Kuntzel; Klaus Thörner u. a.: Goldhagen und die deutsche Linke oder Die Gegenwart des Holocaust. Berlin 1997.

10 Eike Geisel: Die Banalität der Guten. Deutsche Seelenwanderungen. Berlin 1992, S. 102.

11 Jakob Augstein: Tohuwabohu total. 2017. <http://www.spiegel.de/politik/ausland/benjamin-netanyahu-wende->

Alle drei Aspekte der Persistenz des Kollektivschuldbegriffs finden sich exemplarisch in Karl Jaspers' 1946 veröffentlichten Vorlesungen über *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands*. In diesem bis heute immer wieder diskutierten Werk findet sich eine wilde Mischung aus klassischer, zeitgenössischer Exkulpation und besagter Kollektivschuld-Reflexion, die ihrer Zeit weit voraus war, nicht nur, weil hier Ansätze einer tragfähigen theoretischen Bestimmung berechtigter Kollektivschuldvorwürfe zu finden sind, die jüngst von Michael Schefczyk systematisiert wurden, sondern weil die deutsche Nachkriegsgesellschaft im Gegensatz zu Jaspers noch nicht begriffen hatte, welchen grandiosen nationalen „Erfolg“¹² (S. 11) bzw. maximierten „Gesamtnutzen“¹³ die Kollektivschuld-Idee für die Deutschen bedeuten könnte.

Im Folgenden werde ich zeigen, dass sich Jaspers' Ausführungen von den meisten deutschen Nachkriegspamphleten und ihrer pauschalen und aggressiven Schuldabwehr auf den ersten Blick dadurch unterscheiden, dass er versucht, den Gedanken kollektiver Schuld begrifflich zu differenzieren (1). Jaspers' Analyse der Schuldtypen krankt allerdings an dem vollständigen Verzicht auf eine philosophische Begründung der „normativen Grundlage für die Beurteilung der jeweiligen Schuldform“¹⁴ sowie an der fragwürdigen Bestimmung der einzelnen Schuldbeurteilung. Denn Jaspers gelingt es, innerhalb der Kategorien der moralischen und politischen Schuld Elemente jener partikularistischen Moral unterzubringen, zu deren kritischer Aufarbeitung seine *Schuldfrage* vorzüglich dienen soll. In einem weiteren Schritt werde ich zeigen, dass Jaspers selber die Unterscheidung der Schuldtypen unterläuft und zu einem Begriff moralisch-politischer Kollektivschuld gelangt, der durchaus geeignet ist, die Basis für einen sinnvollen, das heißt mit einem Verantwortungsindividualismus¹⁵ zu vereinbarenden Kollektivschuldbeurteilung abzugeben (2). Schließlich werde ich darlegen, dass noch diese sinnvolle ethisch-politische Reflexion bei Jaspers nur ein Ziel verfolgt: die Restituierung der Volksgemeinschaft als Schuldgemeinschaft, die die Basis einer in Zukunft wieder ‚selbstbewussten Nation‘ sein soll (3).

in-der-deutschen-israel-politik-kolumne-a-1145083.html (letzter Zugriff: 17. 5. 2017). Die Worte in eckigen Klammern sind von mir eingefügt, aber von Augstein gemeint.
 12 Jaspers war sich auch im Klaren darüber, dass es dauern werde, bis seine Idee der nationalen Schuldgemeinschaft sich durchsetzen werde: „Wenn Erfolg möglich ist, dann nur auf lange Fristen.“ (Jaspers: *Schuldfrage* (wie Anm. 1), S. 11).

13 Michael Schefczyk: *Verantwortung für historisches Unrecht. Eine philosophische Untersuchung*. Berlin; New York 2012, S. 121.

14 Ebd. S. 11.

15 Dieser kann in einer engen und einer weiten Bedeutung verstanden werden. Die enge, von Jaspers zu Recht abgelehnte Variante besagt, eine „Person kann nicht für das Handeln einer anderen Person moralisch verantwortlich sein“. Die flexiblere Bedeutung „impliziert, dass Personen nur aufgrund eigener Handlungen oder Unterlassungen für das Handeln anderer *moralisch* verantwortlich sein können.“ (Ebd. S. 125).

Schuldtypologie und das Nachleben der NS-Moral

Im „Sommer 1945“, so berichtet Jaspers, hingen „Plakate in den Städten und Dörfern ... mit den Bildern und Berichten aus Belsen und dem entscheidenden Satz: Das ist eure Schuld“. (S. 33)¹⁶ Es geht ihm zunächst darum, was dieser Satz bedeuten könnte. Zu diesem Zweck unterscheidet er vier Schuldbegriffe:

Die *kriminelle Schuld* besteht Jaspers zufolge im Verstoß eines Individuums gegen gültige Gesetze. Die Instanz, die ihn zur Verantwortung zieht, ist das Gericht, das *von außen* (S. 25) Vorwürfe an den Delinquenten adressiert. Die Strafe ist schließlich die Folge, die ungeachtet der Anerkennung der Strafe durch den Delinquenten erfolgt. Da sich Jaspers mit den speziellen Fragen einer juristischen Aufarbeitung der NS-Massenverbrechen kaum beschäftigt und auch nicht klärt, welche positivrechtlichen Mittel für den Vorwurf krimineller Schuld im Einzelnen zur Verfügung stehen, sei in Bezug auf diesen Punkt lediglich auf einige typische Ambivalenzen in der *Schuldfrage* hingewiesen: Jaspers stellt zunächst fest, dass die Ankläger der Nürnberger Prozesse Individuen beschuldigen – vor allem auch solche, die Anteil an innerhalb von Organisationen geplanten und begangenen Verbrechen hatten –, nicht aber das ganze deutsche Volk (vgl. S. 36 f.). Er betont des Weiteren, dass es bei den Anklagen nicht nur um gewöhnliche Kriegsverbrechen eines, wie er sich ausdrückt, „ritterlich“ ausgefochtenen Kampfes geht, sondern um die „bedenkenlose Totalität eines Vernichtungswillens“ bei der „Ausrottung von Bevölkerungen“ (S. 39).¹⁷ Schließlich begreift er den Nürnberger Prozess als möglichen Vorboten einer Weltrechtsordnung, die Angriffskrieg und Menschheitsverbrechen sanktioniert (vgl. S. 44 f.). Zugleich bemüht sich Jaspers aber um eine weitgehende Exkulpation des ‚einfachen Deutschen‘ vom Vorwurf krimineller Schuld und um eine Reinwaschung des preußisch-deutschen Militarismus von Zusammenhängen mit den NS-Verbrechen (vgl. S. 55). So finden sich Behauptungen wie die, die KZ seien Beweis für die Existenz einer „Opposition im Lande“ gewesen (S. 63), die Befehlsnotstandslegende, die Mär von ‚den Deutschen‘ als ersten Opfern der „Barbareninvasion“ der „kulturlosen“ Nationalsozialisten, (S. 71 f.) ja als prospektives „Sklavenvolk“ unter der Fuchtel der SS (S. 13), die groteske Behauptung, alles, was andere Länder später hätten erdulden müssen, habe zunächst die Deutschen getroffen,¹⁸ oder die Aussage, es habe „keine spontanen Grausamkeitsakte gegen Juden“ seitens der deutschen Bevölkerung

16 Vgl. für ähnliche Plakate: <https://www.hdg.de/lemo/bestand/objekt/plakat-schande-schuld.html> (letzter Zugriff: 17. 5. 2017).

17 Zur Kritik des Begriffs „Kriegsverbrechen“ für die Massenvernichtungsaktionen der Nazis vgl. Herbert Jäger: Verbrechen unter totalitärer Herrschaft. Studien zur nationalsozialistischen Gewaltkriminalität. Frankfurt am Main 1982, S. 352–368.

18 An anderer Stelle greift Jaspers Hannah Arendts Phantasma von den Deutschen als *letzten* Opfern der NS-Vernichtungspolitik auf und schreibt ihr begeistert: „Was Hitler den Juden antat, war das, was in irgendeinem Sinne allen Deutschen geschehen sollte (wie Sie es glänzend dargestellt haben).“ (Hannah Arendt; Karl Jaspers: Briefwechsel 1926–1969. 3. Aufl. München; Zürich 1993, S. 341).

gegeben.¹⁹ Noch den Antisemiten bescheinigt Jaspers, wohlgermerkt am 27. Juni 1946, man müsse ihnen „helfen, sich selber zu verstehen, und ihnen die Gefahr zeigen, die sie selber gar nicht wollen.“²⁰

Hannah Arendt reagiert früh auf Jaspers' *Schuldfrage* und teilt ihm am 17. August 1946 mit, ihr erscheine seine „Definierung der Nazi-Politik als Verbrechen (‚kriminelle Schuld‘) fraglich“, weil diese Taten sich „juristisch nicht mehr fassen“ ließen.²¹ Arendt argumentiert vermutlich an dieser Stelle noch von ihrer Theorie der NS-Massenverbrechen als Ausdruck des radikal Bösen aus.²² Sie unterstellt, die Taten der Nationalsozialisten seien „unmenschlich“²³ im Sinne einer Motivlage, die einen „teuflischen“ Willen bekunde,²⁴ der aus einer „übernatürlichen Schlechtigkeit“ „jenseits des Lasters“²⁵ heraus das Böse um des Bösen willen angestrebt habe. Ersichtlicherweise versucht Arendt hier mit untauglichen Mitteln das Besondere der Shoah zu benennen, die sich, wie sie allerdings richtig feststellt, gängigen kriminellen Motiven (politisches Kalkül, Bereicherungssucht, Sadismus usw.) weitgehend entzieht. Dass sie mit der Theorie des radikal Bösen aber nun selbst eine irrationalistische Behauptung aufstellt, die den Nazitätern zudem einen Zug „satanischer Größe“ und des „Dämonischen“ verleiht, kritisiert Jaspers in seiner Antwort auf Arendts Brief. Er fordert sie dazu auf, „die Dinge in ihrer ganzen Banalität ..., ihrer ganzen nüchternen Nichtigkeit“ zu sehen²⁶ und versteht diese Banalität als Hinweis auf soziologisch und psychologisch begreifbares, uneigentliches²⁷ Handeln, das er wie folgt erläutert: „Bakterien können völkervernichtende Seuchen machen und bleiben doch nur Bakterien“.²⁸ Lassen wir einmal die biologistische Analogie im Nazi-Jargon beiseite, so ist es charakteristisch für einen politischen Existentialismus, der auch noch Arendts späterem Erstaunen über Eichmann als ge-

19 Jaspers: *Schuldfrage* (wie Anm. 1), S. 73: „Der deutsche Antisemitismus war in keinem Augenblick eine Volksaktion.“ Am 19. 4. 1947 schreibt Jaspers an Arendt: „Ich habe das ‚Volk‘ eigentlich nie für eigentlich [sic!] antisemitisch gehalten. Es ist ja niemals ein spontaner Pogrom entstanden“ (Arendt/Jaspers: Briefwechsel (wie Anm. 18), S. 118).

20 Ebd. S. 81.

21 Ebd. S. 90.

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

23 Ebd. S. 90.

24 Hannah Arendt: *Das Bild der Hölle*. In: Dies.: *Nach Auschwitz. Essays und Kommentare 1*. Berlin 1989, S. 54.

25 Ebd. S. 50, 52.

26 Es wäre allerdings übertrieben zu behaupten, dass Jaspers damit Arendt erst auf die Theorie der Banalität des Bösen gebracht hätte – denn sie vertritt diese Theorie 1945/46 bereits in ausgearbeiteter Form. Vgl. Ingo Elbe: *Paradigmen anonymer Herrschaft. Politische Philosophie von Hobbes bis Arendt*. Würzburg 2015, S. 471.

27 Der Terminus geht auf Martin Heidegger zurück. Heidegger zufolge ist der Mensch (bei ihm „Dasein“) in die Seinsweise der *Existenz* gestellt, d. h. er habe nicht, wie Gegenstände in der Seinsweise der „Vorhandenheit“, schlicht konstatierbare Eigenschaften, sondern sei „Zu-sein“, was meint: er muss sich zu seinen eigenen Möglichkeiten wählend und wertend verhalten, muss sein Leben unvertretbar selbst führen. Diese im dezisionistischen Sinne als frei verstandene, d. h. nicht als prinzipiengeleitet oder sinnlich determiniert begriffene Wahl als Wahl zu verleugnen, keine Fragen an das eigene Leben zu stellen und jede mögliche Frage mit „weil man das so tut“ zu beantworten, nennt Heidegger die Existenzweise im Modus des „*Man-selbst*“, des „*Niemand*“, der „*Uneigentlichkeit*“. (Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. 17. Aufl. Tübingen 1993, S. 42, 129, 128). Auch Jaspers bestimmt den Menschen „als Objekt der Forschung und als Existenz der aller Forschung unzugänglichen Freiheit“ (Karl Jaspers: *Einführung in die Philosophie*. 25. Aufl. München, S. 50). Er könne nicht auf objektivierbare Eigenschaften festgelegt werden, weil das die Tatsache leugnen würde, dass der Mensch jeweils als Individuum un-

dankenlosem, „erschreckend normalem“²⁹ Spießler zugrunde liegt, dass die Täter als dumpf dahinvegetierende Durchschnittstypen „ohne eigentliche Menschlichkeit“³⁰, als „Kreaturen“ ohne „Rang“³¹ bzw. als „Dasein, das weder eigentlich Mensch noch eigentlich Tier sein kann“³² betrachtet und mit der ethisch leeren Idee historischer Größe und authentischer Lebensführung kritisiert werden sollen. Ihre Motive, so scheint Jaspers nahelegen, seien so primitiv und mittelmäßig, dass die Jurisprudenz ausreiche, um sie zu bewältigen, es sei „keine Idee und kein Wesen“³³ in ihnen zu entdecken. Dabei erfüllen Hitler und Konsorten doch alle existentialistischen Kriterien ‚eigentlichen Daseins‘ „von Rang“³⁴ und Größe, nämlich Authentizität, Entscheidungskraft, Außerordentlichkeit, Unbedingtheit.³⁵ Was, wenn nicht eine „Idee“³⁶ – außerordentlich schrecklichen und irrationalen Maßes – ist denn die Vernichtung aller Juden? Wie Habermas schon in den 1950er Jahren erkannte, repräsentiert Jaspers’ Einschätzung der Täter hier „ein Denken, dem Echtheit und Tiefe, letztlich auch Rang und Größe mit Wahrheit identisch sind“ und das daher „die Größe im Unwahren, im Bösen leugnen“ muss.³⁷

Wichtig ist für Jaspers die *politische Schuld*. Während er eine kriminelle Kollektivschuld der Deutschen ablehnt, hält er eine politische Kollektivhaftung nämlich für „sinnvoll“ (S. 26): Für die „Handlungen der Staatsmänner“, so behauptet Jaspers zunächst, haftet der Bürger qua „Staatsbürgerschaft“ (S. 19). Das Individuum übernimmt durch die rechtliche Bestimmung als Staatsbürger die – Schadensersatz oder Rechteverlust nach sich ziehende – Verantwortung auch für Taten, die es selbst weder begangen noch bejaht haben mag, nimmt die Rolle eines möglicherweise im kriminellen oder moralischen Sinn „unschuldigen Verantwortungsträgers“³⁸ ein. Allerdings hält Jaspers bereits an dieser Stelle die Differenzierung zu der im Anschluss zu erörternden moralischen Schuld nicht durch. Plötzlich erwähnt er eine Abstufung politischer Haftung „nach dem Grade der Anteilnahme am nunmehr grundsätzlich verneinten Regime“ (S. 29). Schließlich

vertretbar sich (frei) während zu seinen Möglichkeiten verhalten muss. Zugleich würde diese Bestimmung vermeintlich die Bedeutsamkeit, die die ‚Welt‘ für das Subjekt hat, nicht erfassen können.

28 Arendt/Jaspers: Briefwechsel (wie Anm. 18), S. 99.

29 Hannah Arendt: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen. 7. Aufl. München 2013, S. 400.

30 Karl Jaspers: Die geistige Situation der Zeit. 5. unveränderter Abdruck der im Sommer 1932 bearbeiteten 5. Aufl. Berlin. 1960, S. 46.

31 Jaspers am 14. 12. 1960 über Eichmann (Arendt/Jaspers: Briefwechsel (wie Anm. 18), S. 447).

32 Jaspers: Die geistige Situation (wie Anm. 30), S. 180. Vgl. auch Arendt, die zustimmend Heraklit paraphrasiert: „Nur die ‚Besten‘, die zudem ständig sich als die ‚Besten‘ erweisen müssen ..., sind mehr als bloße Lebewesen; die Vielen, zufrieden mit dem, was die Natur ihnen gewährt, leben und sterben wie Tiere.“ (Hannah Arendt: Vita Ac-

tiva oder Vom tätigen Leben. 6. Aufl. München; Zürich 2007, S. 30).

33 Arendt/Jaspers: Briefwechsel (wie Anm. 18), S. 99.

34 Jaspers: Geistige Situation (wie Anm. 30), S. 46.

35 Vgl. auch meine Kritik an Arendts Theorie der uneigentlichen Täter in Elbe: Paradigmen (wie Anm. 26), S. 467 ff.

36 Mit „Idee“ meint Jaspers einen handlungsorientierten Sinnhorizont, eine institutionell fundierte Ideologie, die Menschen über bloße Kooperation für egozentrische Zwecke hinaus an einer gemeinsamen Sache teilhaben und arbeiten lässt (vgl. Karl Jaspers: Philosophie II: Existenzerhellung. 3. Aufl. Berlin; Göttingen; Heidelberg 1956, S. 53). Auch diese Bestimmung passt auf das Projekt der Nazis.

37 Jürgen Habermas: Philosophisch-politische Profile. Erweiterte Ausgabe. 2. Aufl. Frankfurt am Main. 1991, S. 95.

38 Schefczyk: Verantwortung (wie Anm. 13), S. 79.

postuliert er gar, es sei „jedes Menschen Mitverantwortung, wie er regiert wird“ (S. 19) und spricht von einer „politischen Grundsuld, die zugleich eine moralische Schuld ist“. Diese bestehe bereits im „Unterlassen der Mitarbeit an der Strukturierung der Machtverhältnisse ... im Sinne des Dienstes für das Recht“ (S. 22), das in einem Atemzug mit den „Menschenrechten“ genannt wird. Jaspers bietet also drei Bestimmungen an, die politische Kollektivhaftung begründen sollen: 1) bloße rechtliche Mitgliedschaft; 2) den Grad der Kollaboration oder positiven Identifikation mit einem politischen ‚Unrechtsregime‘ und 3) das Unterlassen staatsbürgerlichen Engagements für eine rechtsstaatliche Regierungsform. Ich werde im nächsten Abschnitt auf diese Frage weiter eingehen, weil sie Jaspers’ Ordnungsschema unterläuft.

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

Zunächst einmal könnte der oben zitierte Satz, der Sieger habe „in bezug auf das Urteil über die politische Haftung das absolute Vorrecht: er hat sein Leben eingesetzt und die Entscheidung ist für ihn gefallen“, normativ gelesen werden, was auf ein bedenkliches ‚Naturrecht des Stärkeren‘³⁹ oder zumindest ein Residuum der Idee des ‚Gottesurteils‘ hinausliefe, da eine numinose ‚Entscheidung‘ bemüht wird, die für den Sieger gefallen sei. Die Stelle bleibt aber unklar. Deutlicher wird Jaspers hingegen, wenn er behauptet, ein Staat, der Natur-, Menschen- und Völkerrecht missachtet habe, habe „nicht zu seinen Gunsten den Anspruch auf Anerkennung dessen, was er selbst nicht anerkannt hat“ (S. 30). Diese Position stellt Sanktionen, die wohlgerne ein ganzes Volk, nicht nur seine moralisch oder kriminell schuldigen Mitglieder, mit „Vernichtung, Deportation, Ausrottung“ (S. 23) treffen können, außerhalb jeder rechtlichen Normierung und zwar mit dem normativen Argument, Menschenrechte existierten nur für den, der sie selbst achtet, bzw. noch stärker: dessen Regierung sie selbst achtet – eine klare Absage an das Prinzip der Menschenrechte überhaupt.

39 Noch in den 1960er Jahren meint Jaspers, „das Politische hat einen mit Rechtsbegriffen nicht einzufangenden Rang (der Versuch, dies zu tun, ist angelsächsisch

und eine Selbsttäuschung“) (16. 12. 1960) (Arendt/Jaspers: Briefwechsel (wie Anm. 18), S. 450).

Im Zentrum der *Schuldfrage* steht aber die *moralische Schuld*: Nur der Einzelne, so Jaspers, könne moralisch für seine Taten verantwortlich sein. Eine moralische Kollektivschuld sei daher ein sinnwidriger Vorwurf. Dieses Prinzip des Verantwortungsindividualismus impliziert, jeder einzelne sei als moralisches Subjekt unvertretbar, wohl weil jeder sich selbst entscheiden muss, dies oder jenes zu tun oder zu unterlassen, aber offenbar auch, weil nur der Einzelne Schuld empfinden und Reue zeigen kann. All diese Überlegungen bleiben vollkommen vage, übrigens genauso wie die Frage nach den Kriterien der Moral, von der hier die Rede sein soll. Als Existenzphilosoph teilt Jaspers mit Denkern wie Heidegger, Arendt oder Sartre nämlich die Skepsis gegenüber Ethik und Normierung schlechthin. Auch wenn er sich gelegentlich positiv über Kants Kategorischen Imperativ äußert,⁴⁰ gilt für ihn letztlich: „Moral ist nicht mehr zureichend fundiert in allgemeingültigen Gesetzen. Diese bedürfen eines tieferen Ursprungs“⁴¹ – nämlich einer „liebenden“, „freien Kommunikation“ (S. 20, 26) und „wesentlichen“ Begegnung⁴² zwischen Mensch und Mensch. Jaspers spricht von der „Gründung allen sittlichen Tuns und Wissens in der Kommunikation“.⁴³ Zwar enthalten die Bestimmungen dieser „existentiellen Kommunikation“ als „liebendem Kampf“⁴⁴, folgt man Jaspers’ Hauptwerk *Philosophie* aus dem Jahr 1932, gewisse normative Implikationen, die entfernt an Habermas’ ideale Sprechsituation erinnern, so z. B. vorbehaltlose Offenheit und Wahrhaftigkeit, Tabulosigkeit der Themenwahl, Bereitschaft zur Revidierung eigener Ansichten, nichtinstrumentalisierende Einstellung gegenüber dem anderen, Symmetrie „des Wissens, der Intelligenz, des Gedächtnisses, der Ermüdbarkeit“.⁴⁵ Doch sind diese Kommunikationsbedingungen auch in der *Philosophie* eher Tugenden expressiven Sprechens, *eigentlichen Forderns*⁴⁶ und Authentisch-Werdens in einem Zweiergespräch unter „Freunden“.⁴⁷ Prinzipiell könne zwar jeder dieser ‚eigentlich Begegnende‘ werden,⁴⁸ aber diese Face-to-face-Konzeption ‚eigentlich Kommunikation‘ bleibt letztlich exklusivistisch und partikularistisch eine „objektive Enge“⁴⁹ in „absoluter Nähe des ‚ich selbst‘ mit dem anderen Selbst“⁵⁰: „Ich kann nicht alle Menschen erreichen“, meint Jaspers apodiktisch. Und weiter: „Aber ich zerstöre schon Kommunikation, wenn ich sie

40 Vgl. Jaspers: *Existenzerhellung* (wie Anm. 36), S. 269 sowie Karl Jaspers: *Über meine Philosophie*. In: Matthias Bormuth (Hg.): *Offener Horizont*. Jahrbuch der Karl Jaspers-Gesellschaft 2. Göttingen 2015, S. 41.

41 Ebd.

42 Jaspers: *Meine Philosophie* (wie Anm. 40), S. 47.

43 Ebd. S. 41. Diese „Gründung“ scheint nun wieder etwas anderes zu sein als die sehr sinnvollen Vorbehalte Jaspers’ gegen den Kategorischen Imperativ, die er am Beispiel des Lügenverbots erläutert: Unwahrhaftigkeit könne erstens zur Selbsterhaltung unter feindseligen Bedingungen notwendig und zweitens sogar zur Verhinderung eines schlimmeren Übels im Falle von Normenkonflikten ein, wenn auch nichtverallgemeinerbares moralisches

Gut sein (vgl. Jaspers: *Existenzerhellung* (wie Anm. 36), S. 359). Hier fungiert die ‚liebende Kommunikation‘ als Metapher für gesellschaftliche Bedingungen, die gegeben sein müssen, damit moralisches Handeln nicht zum eigenen Untergang führt. Die Notlüge zwecks Selbsterhaltung wird auch auf die Erhaltungsbedingungen von „Gruppen“ übertragen, die die Trennung einer „Binnenmoral von einer Außenmoral“ gestatte (ebd.).

44 Ebd. S. 60, 65.

45 Ebd. S. 66.

46 Ebd. S. 361.

47 Ebd. S. 59.

48 Vgl. ebd. S. 63.

49 Ebd. S. 60.

mit möglichst Vielen versuche“, denn „je mehr Menschen etwas verstehen, desto weniger Gehalt hat es“. ⁵¹ Dass diese Kommunikation auch noch das „Vermeiden endgültiger Maßstäbe“ ⁵² verlangt und zudem als „Gemeinschaft im Unverständlichen“ ⁵³ bezeichnet wird, zeigt, dass Jaspers keineswegs eine universalistische Moralkonzeption mit seinem numinosen und subjektivistisch-ästhetizistischen Kommunikationsmodell anvisiert. ⁵⁴

Was gerade noch als ‚tieferer Ursprung‘ der moralischen *Kriterien* erschien, wird nun allerdings gleichzeitig als *Instanz* der „moralischen Beurteilung“ angesprochen, die ja bereits Kriterien benötigt, um irgendetwas zu beurteilen – eine grundbegriffliche Konfusion, die auch andere Versuche einer existentialistischen Moralbegründung, wie den Hannah Arendts, auszeichnet. ⁵⁵ Diese Instanz sei „das *eigene Gewissen* und die Kommunikation mit dem Freunde und dem Nächsten, dem liebenden, an meiner Seele interessierten Mitmenschen“. „Über moralische Schuld“, so behauptet Jaspers weiter, „kann wahrhaft nur in liebendem Kampfe unter sich solidarischer Menschen gesprochen werden“. (S. 19 f.) Wenn Jaspers also postuliert, der Vorwurf moralischer Schuld komme von „innen“, so meint er: vom eigenen Gewissen oder von der In-group derer, die sich mit dem Beschuldigten in bestimmter Hinsicht identifizieren: „Niemand kann den andern moralisch richten, es sei denn, er richtet ihn in der inneren Verbundenheit, als ob er es selbst wäre,“ (S. 26) „Strafe und Haftung ... sind anzuerkennen, nicht aber die Forderung von Reue und Wiedergeburt, die nur von innen kommen können. Gegen solche Forderungen bleibt nur Abwehr durch Schweigen“ (S. 31).

Wer sind diese „unter sich solidarischen Menschen“, die sich in liebender Zuneigung einander ihrer Un-/Schuld versichern? Es handelt sich keineswegs um eine verblasene Formulierung für allgemeine Menschenliebe und die Achtung noch des moralisch Beschuldigten als verantwortliches menschliches Wesen, sondern vielmehr um das deutsche Volk, das gegen die Vorwürfe von „außen“ seitens der Alliierten und Nicht-Schicksalsgefährten, also der Exilanten, Oppositionellen und Opfer, die sich nicht mit ihm identifizieren wollen, abgegrenzt wird (vgl. S. 29, 35). Es geht Jaspers um ein exklusives Gespräch unter Deutschen, oder besser: unter ‚deutsch‘ Empfindenden, das heißt

50 Ebd. S. 53.

51 Ebd. S. 60, 63. Kurt Salamun konstatiert daher, dass Jaspers' „Existenzbegriff einseitig an intimen Innerlichkeitsphänomenen orientiert ist“ (Kurt Salamun: Karl Jaspers. München 1985, S. 87).

52 Jaspers: *Existenzerhellung* (wie Anm. 36), S. 59.

53 Ebd. S. 62.

54 Letztlich votiert Jaspers für eine situative Ethik (vgl. ebd. S. 362). Selbst durch und durch apologetische Jaspers-Rezipienten müssen zugestehen, Jaspers gehe es „um die Verantwortung des einzelnen Menschen im Konkreten, um ein spontanes Entscheiden, um das Hören auf die Stimme des Gewissens, den moralischen Appell, die unbedingte Forderung und das Ethos ohne inhaltliche

Bestimmung, Gesetze oder Gebote.“ (Paul R. Tarmann: *Ethik in Freiheit. Zur Grundlegung politischen Denkens bei Karl Jaspers*. Frankfurt am Main 2016, S. 118). Dass es dennoch indirekt erschließbare tugendethische Ideen bei Jaspers, v. a. in Bezug auf das ‚Ertragen‘ von ‚Grenzsituationen‘ (‚Tapferkeit‘) und das ‚liebende‘ Kommunizieren gibt (vgl. Salamun: Jaspers (wie Anm. 51), S. 68 ff., 80 ff.), wird, die ‚situationsethische‘ Einlösung der ‚liebenden Kommunikation‘ betreffend, gleich noch erläutert. Die kommunikativen Tugenden werden sich allerdings dabei keineswegs, wie Tarmann aber meint, als ‚universal‘ herausstellen (Tarmann: *Ethik*, S. 120).

55 Vgl. zur Kritik an Arendts Begriff des Urteilens: Elbe: *Paradigmen* (wie Anm. 26), S. 479 f.

denen, die es, wie er selbst, trotz der NS-Massenverbrechen nicht unterlassen können, sich kollektiv-narzisstisch mit dem „deutschen Wesen“ zu identifizieren und sich noch den Tätern verbunden fühlen (S. 49).⁵⁶ Er fordert vorweg eine volksgemeinschaftliche Identifikation auf einer emotionalen Grundlage, die erst das „Recht“ zu „Anklage und Vorwurf“ gebe: „Was vor liebenden Menschen in nächster Verbundenheit möglich ist“, schreibt er apodiktisch, „ist nicht in Distanz kalter Analyse erlaubt“ (S. 28 f.). Mit den Nächsten ist die nationale Gemeinschaft des deutschen Volkes angesprochen, das „zusammenkommen“ soll. Jaspers' Gemeinschaftsmoral besagt also, nur unter „Nahverbundenen“ „unter Schicksalsgefährten, heute unter Deutschen“, bestehe das Recht auf moralischen Vorwurf, das „durch das Maß seiner [des Nahverbundenen] Liebe“ eingeräumt und begrenzt werde. Nur als „Freund“, nicht als „Feind“ oder „Fremder“, habe man dieses Recht (S. 29). Die nach dem klassisch modernitätsfeindlichen Muster von ‚Gemeinschaft vs. Gesellschaft‘ aufgeladenen Gegensätze sind eindeutig: „wir selbst“, „von innen“, „Kommunikation mit dem Freunde“, „Nahverbundene“, „unter sich solidarische Menschen“ vs. „Feind“, „Anklagen von außen“, „Distanz kalter Analyse“, „lieblose Aussagen“.

Jaspers' Begriff moralischer Schuld ist sowohl moralphilosophisch als auch moralisch dubios: 1) Jaspers deklariert ohne jede Begründung eine in der nationalistischen Massenlibido basierte Moral der Berechtigung⁵⁷ zu moralischen Vorwürfen und Debatten. Er partikularisiert den moralischen Diskurs also in einer Weise, die an Carl Schmitts Diktum über die Feindbestimmung erinnert, „die Befugnis mitzusprechen und zu urteilen ist hier nur durch das existenzielle Teilhaben und Teilnehmen gegeben“.⁵⁸ Dies ist eine typische Übertragung des ethischen Subjektivismus existenzialistischer Positionen⁵⁹ auf Kollektive, die also lediglich statt der individuellen die kollektive Existenz als etwas begreift, das „unter keine außerhalb seiner selbst liegende Norm gestellt werden kann“⁶⁰ und daher auch nicht objektiv von Dritten zu beurteilen ist: „es ist sich selbst absolute Norm und keiner rationalen Kritik und Rechtfertigung zugänglich“.⁶¹ Universalistisch verstandene, *allgemeingültige* Moral verpflichtet dagegen eine jede und einen jeden als Adressaten zu bestimmten Handlungen oder Unterlassungen gegenüber anderen – und zwar nach bestimmten Kriterien. Sie berechtigt damit aber auch zugleich, *eine jede*

56 „Wir alle ..., Nationalsozialisten und Gegner des Nationalsozialismus. Wenn ich ‚wir‘ sage, so meine ich die Menschen, mit denen ich mich zunächst – durch Sprache, Herkunft, Situation, Schicksal – solidarisch weiß.“ (Jaspers: Schuldfrage (wie Anm. 1), S. 78).

57 „Zu Anklage und Vorwurf muß ein Recht sein.“ (Jaspers: Schuldfrage (wie Anm. 1), S. 28).

58 Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 7. Aufl. 5. Nachdruck der Ausgabe von 1963. Berlin 2002, S. 27.

59 Weil ich ein Prinzip gewählt habe, ist es gut. Ich habe es nicht gewählt, weil es gut ist, vgl. Jean Paul Sartre: Der Existentialismus ist ein Humanismus. In: Ders.: Philosophische Schriften I. Hamburg 1994, S. 123. Vgl. auch Thomas Wachtendorf: Umriss einer existenzialistischen Ethik. In: Hans Feger; Manuela Hackel (Hg.): Existenzphilosophie und Ethik. Berlin 2013, S. 173 f.

60 Herbert Marcuse: Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung. In: Ders.: Kultur und Gesellschaft I. 8. Aufl. Frankfurt am Main. 1968, S. 44.
61 Ebd. S. 49.

und einen jeden, selbst Vorwürfe gegenüber anderen, die diese Regeln nicht einhalten, zu formulieren.

In diesem speziellen Kontext hat das zur Folge, die nicht in liebender Nahverbundenheit, sondern in moralisch berechtigtem Zorn den Tätern gegenüberstehenden Menschen, allen voran die Opfer des NS sowie die Oppositionellen und Exilanten, nochmals auszuschließen. Denn diese sind ja keineswegs „Schicksalsgefährten“ der anderen Deutschen. Die Opfer haben demnach dieser eigentümlichen Ethik zufolge auch kein Recht auf moralische Kritik. Die Stimme der Opfer wird zum Schweigen gebracht und so eine exklusive nationale Schuldgemeinschaft konstituiert – natürlich nur in allerbesten Absicht, auf die ich im dritten Teil zu sprechen kommen werde. Wendet sich Jean Améry vielleicht insgeheim gegen Jaspers' furchtbaren Satz: „Daher wollen wir nicht zornig aufeinander werden, sondern versuchen, miteinander den Weg zu finden. Der Affekt spricht gegen die Wahrheit des Redenden“ (S. 9), wenn er in den Reflexionen über sein legitimes „Ressentiment“ gegenüber den Tätern und seine „Verbogenheit“ als Shoah-Überlebender als „sowohl moralisch als auch geschichtlich der gesunden Geradheit gegenüber ranghöhere Form des Menschlichen“ schreibt?⁶² Der Subtext von Jaspers' Schuldörterungen jedenfalls lautet: ‚Der Jude soll ruhig sein! Er kann uns keine Wahrheit bringen, sein Ressentiment stört unser deutsches Selbstgespräch.‘ Jemand wie Améry, der jedes Weltvertrauen in „Madame und Monsieur“ verloren hat, weil „Madame und Monsieur“ zumindest „weggeschaut“ haben, als er deportiert wurde, dieser „Katastrophenjude“, der „fremd und allein gegen seine Umgebung“⁶³ in den europäischen Staaten bleiben muss, in denen die Ursachen des Antisemitismus keineswegs beseitigt sind, könnte nicht weiter von Jaspers' Deutschem entfernt sein, der sich noch angesichts der Mörder heimelig und verbunden fühlt und fühlen kann und der dem Juden seine Fremdheit noch im Eingeständnis deutscher Schuld bescheinigt.⁶⁴

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

62 Jean Améry: Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten. In: Ders.: Werke Band 2. Stuttgart 2002, S. 127.

63 Ebd. S. 168 f.

64 Jaspers kann schon unmittelbar nach dem Krieg auch mit den Displaced Persons, insbesondere den ostjüdischen, und ihrer Verbogenheit, die er generös als „ver-

ständig“ zugesteht, wenig anfangen: „Viele Ostjuden“ seien in Deutschland, schreibt er am 19. 4. 1947 an Arendt, „im Ganzen nicht zum Vorteil der Auffassung von den Juden – weil manchmal demoralisiert (begrifflich durch all die Jahre), fast immer fremd“ (Arendt/Jaspers: Briefwechsel (wie Anm. 18), S. 118).

begeben statt in die Solidarität mit den Entwürdigten.“⁶⁵ Auch Max Horkheimer konstatiert: „Indem sie sagen ‚wir Deutschen‘, identifizieren sie sich letzten Endes mit den Nazis, denn die gehören ja auch zu den ‚wir Deutschen‘. Statt der eindeutigen Verdammung der Nazis wird die Solidarität mit ihnen durch das ‚wir‘ aufrecht erhalten. Das Schuldbekenntnis von 1945 ist also das Gegenteil von dem, was es zu sein scheint: die Kontinuität wird gewahrt.“⁶⁶

2) Jaspers verfehlt aber selbst den Sinn von nur partikular gültigen Sozialnormen, also einer nur für ein bestimmtes Kollektiv, aber immer noch *intersubjektiv* gültigen Moral, weil er die *Schuldempfindung des Einzelnen* mit dessen *Schuldigkeit* verwechselt. Denn selbst wenn man der Meinung sein sollte, Moral verpflichte und berechtere nur in nationalem Liebesgesäusel verbundene partikuläre Gemeinschaftssubjekte, so ist es doch der Sinn von Standards des Verhaltens (also Normen), dass sie Kritik ermöglichen und Schuld definieren, und zwar ohne Ansehen der konkreten Person der jeweiligen Gemeinschaft und ihrer faktischen Einsichtigkeit, sondern gemäß des *Inhalts* der Standards. Und selbst wenn man die Geltung moralischer Standards von faktischer Anerkennung abhängig machen wollte, was in bestimmten Ethiken ja durchaus der Fall ist, so ist die Geltung der Normen nicht ins Belieben *einzelner* gestellt. Jaspers erklärt dagegen ziemlich unzweideutig, die moralische Schuldfrage *existiere* nur, wenn der Einzelne „wußte oder wissen konnte“, dass er gängige moralische und rechtliche Standards verletzte und sich anschließend „selbst durchleuchtet“. Daher stehen ihm zufolge „Hitler und seine Komplizen ... außerhalb der moralischen Schuld, solange sie sie überhaupt nicht spüren. Sie scheinen unfähig der Reue und Verwandlung. ... Moralisch schuldig sind die Sühnefähigen“ (S. 47 f.). Hier wird die *Bereitschaft*, sich moralisch in Frage zu stellen und Reue zu zeigen, mit der *Existenz* des Phänomens der moralischen Schuld konfundiert und es wird zudem die noch in den 1960er Jahren von Hannah Arendt ausgeschlachtete Legende kolportiert, die Täter hätten an „moralischer Unzurechnungsfähigkeit“⁶⁷ gelitten, weil sie (jenseits der Frage des Schuldgefühls) nicht einmal auf die Idee gekommen seien, dass sie mit ihren Handlungen gängige moralische und rechtliche Standards verletzen.⁶⁸

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

65 Hannah Arendt; Heinrich Blücher: Briefe 1936–1968. München; Zürich 1996, S. 146–149.

66 Max Horkheimer: Späne. Notizen über Gespräche mit Max Horkheimer. In: Gesammelte Schriften Band 14. Frankfurt am Main 1988, S. 328 f.

67 Arendt: Eichmann (wie Anm. 29), S. 401.

68 Zur Widerlegung dieser These vgl. Jäger: Verbrechen (wie Anm. 17), Kapitel III, Yacoov Lozowick: Hitlers Bürokraten. Eichmann, seine willigen Vollstrecker und die Banalität des Bösen 2000; systematisch: Schefczyk: Verantwortung (wie Anm. 13), S. 38 f.

müsse sich der Mensch entscheiden, „ohne Erfolgsaussicht, bedingungslos das Leben einzusetzen“ oder schuldig zu werden und am Leben zu bleiben. Sanktionsinstanz dieser Schuld sei „Gott allein“ (S. 20). Es ist bezeichnend, wie Jaspers die ja ganz sympathisch wirkenden universalistischen Aspekte dieser ‚metaphysischen‘ Norm mit der existenzialistischen Begeisterung für Ausnahmezustände und tragische Konflikte zusammenführt, die letztlich nur den Tod als Kriterium für Unschuld übrig lässt. Die metaphysische Schuld ist zudem immer Kollektivschuld und zwar des ganzen Menschengeschlechts, bzw. aller Menschen, die nicht heroisch den Tod auf sich nehmen wollen. Wenn „jeder Mensch ... für alles Unrecht ... in der Welt“ mitverantwortlich ist, dann, so stellt Michael Schefczyk zu Recht fest, haben „beliebige Bewohner des Planeten genauso viel Grund ..., metaphysische Schuld für die nationalsozialistischen Verbrechen zu empfinden wie die Deutschen. ... Für diejenigen, in deren Gegenwart oder mit deren Wissen die Verbrechen geschehen, gilt dies nur in höherem Maße.“ Damit, so Schefczyk weiter, „hätten die Deutschen in Bezug auf die Shoa keinen besonderen Grund, metaphysische Schuld zu empfinden“.⁶⁹ Die metaphysische Schuld ist daher nicht nur ein fragwürdiger moralisch-heroischer Maximalismus, der den Menschen nur in tragische und tödlich endende Konflikte treiben kann, sie ist zudem das ideale Exkulpationsmittel einer Entlastung durch Pauschalbelastung – ganz analog zu der in Deutschland nach 1945 sowohl in Theologen- als auch in Historikerkreisen üblichen Flucht ins Religiöse und den allgemeinmenschlichen Sündendiskurs.⁷⁰

Moralisch-politische Kollektivschuld

Die zentrale ‚Schuldfrage‘ ist für Jaspers letztlich die nach einer moralischen Kollektivschuld des deutschen Volkes. Sie wird von ihm zunächst ausgeschlossen:

Kollektivschuld könne es „außer der politischen Haftung – nicht geben, weder als verbrecherische, noch als moralische, noch als metaphysische Schuld“ (S. 28). Die kriminelle lehnt Jaspers ab, weil er davon ausgeht, die Deutschen „hätten nicht wie eine Räuberbande“⁷¹ gehandelt. Eine moralische Kollektivschuld sei konzeptionell unmöglich, weil sich moralische Urteile auf Handlungen und Charaktereigenschaften

69 Schefczyk: Verantwortung (wie Anm. 13), S. 106 f.

70 Vgl. Friedemann/Später (wie Anm. 2), S. 69 sowie Nicolas Berg: Der Holocaust und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung, 3. Aufl. Göttingen 2004, Kapitel 2. Allerdings muss man Jaspers zugutehalten, dass die metaphysische Schuld bei ihm ja nur eine mögliche Form der Schuld ist, während in den genannten theologischen Schulddebatten sämtliche Schuld in eine diffuse Menschheitsschuld aufgelöst wurde. So betont

er: „Die Frage der Erbsünde darf nicht zu einem Wege des Ausweichens vor der deutschen Schuld werden.“ (Jaspers: Schuldfrage (wie Anm. 1), S. 77).

71 Schefczyk: Verantwortung (wie Anm. 13), S. 116. Eine gewagte These angesichts der Beteiligung breiterer Bevölkerungsschichten an arisiertem Eigentum und sonstigem Naziraubgut. Allerdings ist Schefczyks pittoreskes Bild der ‚Räuberbande‘ schon eine veritable Verharmlosung der Vernichtungspolitik.

ten richteten, ein Volk aber „keinen Charakter“ habe, „derart, daß jeder einzelne der Volkszugehörigkeit diesen Charakter hätte. ... Moralisch kann immer nur der einzelne, nie ein Kollektiv beurteilt werden“ (S. 27). Jaspers hat, worauf Schefczyk hinweist, allerdings einen „Typenbegriff“ des Deutschen, der vom „Gattungsbegriff“ zu unterscheiden sei. Den Gattungsbegriff lehne er ab: Einem Individuum könnten aufgrund seiner bloßen Zugehörigkeit zu den Deutschen nicht bestimmte Eigenschaften zugeschrieben werden, weshalb man die „moralische Beurteilung eines Individuums nicht allein auf die Information stützen [kann], dass eine Person dem Kollektiv der Deutschen angehört.“ Das, so Schefczyk weiter, schließe aber „moralische Kollektivurteile im Sinne des Typenbegriffs“ nicht aus. Diesem Begriff folgend stelle Jaspers nämlich „nicht in Abrede, dass in der Population der Deutschen bestimmte Eigenschaften häufiger aufträten und andere weniger und dass dies ein charakteristisches Profil von Eigenschaften in der Population insgesamt ergebe“. ⁷² Demnach bewerten moralische Kollektivurteile nicht jedes beliebige Mitglied des Kollektivs, sondern „repräsentative Individuen“, die „die für ein Kollektiv charakteristische Verteilung von Eigenschaften verkörpern und denen viele Mitglieder des Kollektivs in unterschiedlichen Graden ähneln“. ⁷³ Der ‚typische Deutsche‘, so kann man also bereits hier sagen, kann durchaus Schuld auf sich geladen haben.

Aber Jaspers geht noch weiter: Moralische Schuld, schreibt er, ist „Grund der Zustände, aus denen die politische Schuld und das Verbrechen erst erwachsen. ... Aus der moralischen Lebensart der meisten Einzelnen, breiter Volkskreise, im Alltagsverhalten, erwächst das jeweils bestimmte politische Verhalten und damit der politische Zustand“ (S. 21 f.). Zugleich sei das Verhalten der Individuen „in politischen Gesamtzuständen begründet, ... die gleichsam einen moralischen Charakter haben, weil sie die Moral des Einzelnen mitbestimmen.“ Letztlich sei die Unterscheidung von moralischer und politischer Schuld daher „einzuschränken“ (S. 58). Wie auch immer Jaspers sich dieses von ihm nur vage angedeutete Bedingungsgefüge im Einzelnen vorstellen mag, er eröffnet damit einen systematischen Zugang zur Möglichkeit moralisch-politischer Kollektivschuld. Er postuliert zwei Formen dieser Kollektivschuld: Erstens die Schuld, die daraus resultiert, dass alltägliche individuelle Haltungen und Handlungen sowie kooperative Formen sozialer Praxis moralische Ansprüche von Menschen systematisch verletzen. Insofern plädiert Jaspers für einen erweiterten Verantwortungsindividualismus, der es konzeptionell ermöglicht, „dass Personen ... aufgrund eigener Handlungen oder Unterlassungen für das Handeln anderer *moralisch* verantwortlich sein können.“ ⁷⁴ Zweitens

72 Ebd. S. 116.

73 Ebd. S. 117.

74 Schefczyk: Verantwortung (wie Anm. 13), S. 125. Im Zuge der Thematisierung krimineller Schuld erwähnt auch Jaspers, dass alle, die an Planung oder Ausführung

von „Kriegsverbrechen“ oder „Verbrechen gegen die Menschlichkeit“ beteiligt gewesen seien, „für alle Handlungen verantwortlich“ seien, „die von irgendeiner Person in Ausführung eines solchen Plans begangen worden sind.“ (Jaspers: Schuldfrage (wie Anm. 1), S. 37).

führt Jaspers das „Analogon von Mitschuld“ an (S. 60), das in der Identifikation mit einem Kollektiv besteht, das schuldhaft handelt oder schuldhaftige Haltungen zeigt.

Zur ersten Form: „So etwas wie eine moralische Kollektivschuld“, schreibt Jaspers, liege „in der Lebensart“ der deutschen Bevölkerung begründet, die er mit der Erziehung „zum Gehorsam, zur dynastischen Gesinnung, zur Gleichgültigkeit und Unverantwortlichkeit gegenüber der politischen Realität“ beschreibt – „und wir haben etwas davon in uns, auch wenn wir in Gegnerschaft zu diesen Haltungen stehen“ (S. 58). Daher folgert er: „Daß in den geistigen Bedingungen des deutschen Lebens die Möglichkeit gegeben war für ein solches Regime, dafür tragen wir alle eine Mitschuld“ (S. 60). Jaspers schwebt offenbar eine Mitschuld großer Teile der Bevölkerung durch eine generalisierte Gehorsamsbereitschaft und Staatshörigkeit vor, was übrigens schlecht zu seiner eigenen Verherrlichung z. B. der „ruhmvollen sittlichen Überlieferung der deutschen Armee“ (S. 55) und der „soldatischen Ehre“ passt.⁷⁵ Die millionenfache alltägliche Unterstützung, Erhaltung oder Förderung des Regimes, die direkte oder indirekte Beteiligung an Massenmord und Ausplünderung, das wissentliche Profitieren von Kriegs- und Arisierungsbute, die weitgehende Abwesenheit von Widerstand und vieles mehr können in diesem Sinne durchaus sinnvoll als Aspekte einer Kollektivschuld des deutschen Volkes bezeichnet werden.⁷⁶ Jaspers selbst führt an: Das „Unterlassen an der Strukturierung der Machtverhältnisse ... im Sinne des Dienstes für das Recht“; (S. 22) die „Schuld durch ein *falsches Gewissen*“ als Glaube daran, dass die Ziele des NS die „edelsten Ziele“ waren; (S. 48) den Willen zu nationaler „Macht und ... Ruhm“; (S. 51, 59) die Schuld durch ‚untragische Halbheit‘, Anpassung und partielle Zustimmung; die

75 Die „soldatische Ehre“ („in Kameradschaftlichkeit treu“ sein, „in Gefahr unbeirrbar“, sich durch „Mut und Sachlichkeit“ bewähren) sei davon aber ganz ausgenommen. Im Gegenteil, die Bewährung in soldatischer Ehre sei „ein Fundament des Lebensinnes“ (Jaspers: Schuldfrage (wie Anm. 1), S. 49). Dass die Ideale der Sachlichkeit und der Treue sowie der Kameradschaftlichkeit wichtige Beiträge zur Durchführbarkeit der Vernichtungspolitik geleistet haben, will Jaspers nicht wahrhaben.

76 Eine treffende Differenzierung möglicher Formen von Kollektivschuld findet sich bei Schefczyk: Moralische Kollektivschuld bedeutet Schefczyk zufolge, dass ein Individuum Mitschuld an einem kooperativ von Individuen begangenen Unrecht trägt, insofern dieses Individuum zu dem kollektiven Handeln beigetragen hat oder es bejaht und dieses Handeln moralische Rechte verletzt. Auch Taten, die an sich keine moralischen Pflichtverletzungen waren, aber zu solchen beigetragen haben, fallen für ihn darunter (vgl. Schefczyk: Verantwortung (wie Anm. 13), S. 128 f., 161). Besonders interessant ist Schefczyks Kategorie der „politischen Kumulationsübel“. Darunter fallen z. B.: 1) die Wahl der NSDAP, womit ein Übel „durch gleichartige marginale

Handlungen von Individuen innerhalb eines formalen Koordinationsmechanismus produziert“ wird (S. 251); 2) die bloße „Gleichartigkeit von Einstellungen und Werten“ (S. 251). Innerhalb eines rassistisch eingestellten Kollektivs kann z. B. ein Lynchmörder als „informeller Repräsentant“ agieren, indem er „aufgrund der subjektiven Gewissheit tätig [wird], dass bestimmte Handlungen von den Mitgliedern eines Kollektivs befürwortet werden.“ (S. 253); 3) Formen der „indirekten ... Mitwirkung“ von nicht unmittelbar Tatbeteiligten an pflichtverletzenden Taten (S. 258). Rassistische Einstellungen z. B. sind nicht lediglich Meinungen, sondern disponieren zu bestimmten Handlungen, „wie abfälligen Bemerkungen oder diskriminierenden Entscheidungen. Damit trägt der Rassist zu einem kulturellen Klima bei, in dem das Risiko rassistischer Gewalt höher ist als es ohne eine solche Einstellung wäre.“ (S. 256); 4) „Kollektive Untätigkeit“. Hier ist eine „unstrukturierte Gruppe“ von Personen dann Mitverantwortlich für ein Übel, wenn sie „gemeinsam ein offensichtliches Übel hätten verhindern können, wenn sie sich in geeigneter Weise verhalten hätten.“ (S. 259).

Schuld durch die Selbsttäuschung, man könne von innen her etwas Gutes bewirken; (vgl. S. 50 f.) die Schuld durch Passivität und Gleichgültigkeit gegenüber dem Leid der anderen (vgl. S. 53) und die Schuld der „intellektuellen Nazis“ (S. 52).

Jaspers' durchaus treffende und nicht nur für das konservative Bürgertum Nachkriegsdeutschlands bemerkenswerte Kollektivschuldreflexion krankt allerdings neben dem Verschweigen konkreter Taten und Täter, der oben angesprochenen nationalen „Innerlichkeit und Selbstbezogenheit“⁷⁷ des angemahnten Schuld diskurses und mannigfachen exkulpatorischen Details an einem fragwürdigen Verständnis des Nationalsozialismus, das sich unmittelbar aus seinen existentialistischen Prämissen ergibt. Bereits die Aufzählung der moralisch verfehlten Mentalitäten zeigt, dass er hier an den „Pflichtwicht“⁷⁸ des Kaiserreichs denkt und an der Haltung des Nationalsozialisten völlig vorbeizieht. Zwar darf zwischen der preußisch-deutschen Untertanenmentalität und der NS-Ideologie keine vollständige Trennung hergestellt werden, zumal die einen den Siegeszug der anderen zumindest erleichtert hat. Aber der Bewegungscharakter und die völkische Zentrierung des NS unterscheiden sich doch charakteristisch vom Autoritarismus klassischer Prägung. Und so kommt es, dass Jaspers mit seinem polit-existentialistischen Eigentlichkeitskult, der authentisches, eigenverantwortliches, außergewöhnliches, gefährvolles und mit unbedingtem Engagement vollzogenes Handeln verfahrensmäßig nicht eingeschränkter ‚Männer von Rang‘ in ernstesten Ausnahmesituationen gegen Passivität, Privatismus, Halbheit und Dienst nach Vorschrift seitens spießiger, auf sekundäre Daseinsvorsorge bedachter Durchschnittsexistenzen⁷⁹ ins Feld führt, Tugenden als Gegengift empfiehlt, die von jedem Nationalsozialisten begeisterte Zustimmung ernten würden: „Die Staatsmacht“, schreibt Jaspers, sei nicht als „die eigene Sache gefühlt“ worden (S. 22), stattdessen habe „blinder Gehorsam“ von Existenzen geherrscht, die „nicht eigentlich nachdenken woll[t]en“, das heißt, sie „frag[t]en nicht, und sie antworte[te]n nicht, außer durch Wiederholung eingelernter Redensarten. Sie k[onnt]en nur behaupten und gehorchen, nicht prüfen und einsehen, daher auch nicht überzeugt werden“ (S. 14 f.). Es ist kein Zufall, dass diese Beschreibung an Heideggers ‚Man‘, Arendts ‚Nichtdenkende‘ oder Sartres ‚Unaufrichtige‘ erinnert.

Nur war es eben nicht Dienst nach Vorschrift konventioneller Typen, sondern das präzedenzlose, kreative, eigenverantwortliche und hochengagierte Handeln einer von rechtlichen Bindungen weitgehend befreiten ‚kämpfenden Verwaltung‘, eines ideologisierten Militärs, von Führern ‚aus eigenem Ursprung‘, von Staatsbürgern, die den Staat als ihre eigene Sache empfanden und ergriffen, die die Shoah Wirklichkeit

77 Friedemann/Später: Kollektivschuld-Debatte (wie Anm. 2), S. 74.

78 Carl Schmitt: Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen. 2. Aufl. Berlin 2004, S. 92.

79 Auch hier treffen sich Jaspers' und Arendts Banalitäts- und Spießertheorien des Bösen – schlicht aufgrund des beiden gemeinsamen aristokratisch-existentialistischen Ethos. Jaspers weist sogar auf Arendts Spießert-Theorie hin: Jaspers: Schuldfrage (wie Anm. 1), S. 63 f.

werden ließen. Dass „die Pflicht gegen das Vaterland ... viel tiefer [geht], als ein blinder Gehorsam gegen die jeweilige Herrschaft reicht“ (S. 49), gehörte zum guten Ton der NS-Ideologie, in der Begriffe wie Revolution, Hochverrat und Partisanentum keineswegs per se negativ besetzt waren. Auch Jaspers' Dogma, dass „die Macht des Staates kein Ziel an sich“ sei, sondern Mittel, um „das deutsche Wesen“ (S. 49)⁸⁰ zu verwirklichen, ist mit der völkisch-nationalistischen Ideologie vereinbar.⁸¹ Und gegen die ‚Verirrung‘ einer „ahnungslosen Jugend“ in Gewissensfragen fällt Jaspers schließlich nichts Anderes als nationalistisches Geraune ein. Statt ein moralisches Kriterium anzugeben, wann die „Pflicht gegen das Vaterland“ geboten ist und wann sie endet, stellt er fest: „Pflicht gegen das Vaterland ist der Einsatz des ganzen Menschen für die höchsten Ansprüche, die zu uns sprechen aus den Besten unserer Ahnen und nicht aus den Idolen einer falschen Überlieferung“ (S. 49). Auch das könnte ein Satz Hitlers sein. Man handelt also falsch, wenn man der falschen Überlieferung folgt. Und welche, fragt man sich, ist die falsche und nach welchen Kriterien wird das entschieden? Hilfloses Schweigen bei Jaspers.

Zieht man einige Äußerungen aus Jaspers' sozialphilosophischem Hauptwerk *Die geistige Situation der Zeit* aus dem Jahr 1931 heran, ein Werk, das er im Erscheinungsjahr der *Schuldfrage* als „heute wie damals gültig“⁸² beurteilt, dann verdüstert sich das Bild noch weiter. Denn nimmt man Jaspers' kaum ausgearbeitete Idee der moralisch-politischen Kollektivschuld ernst, so muss er sich den Vorwurf einer Mitschuld gefallen lassen, denn allermindestens müssen seine Schriften vor 1933 als Beitrag zu einer „öffentlichen Atmosphäre, welche Unklarheit verbreitet und die als solche das Böse erst möglich macht“ gewertet werden (S. 21). Sein Jargon der Eigentlichkeit ist durchsetzt mit antidemokratischen und antiliberalen Topoi, von aristokratisch-elitärem Führerkult, Ressentiment gegen den Massenmenschen, bürokratische Verfahren und das Behagen und weist wesentliche Elemente eines strukturellen Antisemitismus auf.

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

Eine Kritik der instrumentellen Vernunft von Rechts: Die „Daseinsfürsorge“ der dumpf vor sich hinvegetierenden Massenmenschen, die „keine Größe“ dulden und „zu Ameisen“⁸³ regredieren, die „nach den Vorteilen des Einzeldaseins in Kampf und Betrug“ streben, so beschwört Jaspers ad nauseam, müsse transzendiert werden zum „*eigentlichen Selbstsein*“,

80 Was das deutsche Wesen sei, weiß Jaspers selbst nicht so recht, er nennt es in einem Brief an Hannah Arendt vom 3. 1. 1933 „eine unbestimmte geschichtliche Totalitätsintention“ (Arendt/Jaspers: Briefwechsel (wie Anm. 18, S. 53).

81 Adolf Hitler: *Mein Kampf*. Zwei Bände in einem Band. 851 – 855. München 1943, S. 420f.: Die „völkische Weltanschauung ... sieht im Staat prinzipiell nur ein Mittel zum Zweck.“

82 Jaspers: *Geistige Situation* (wie Anm. 30), S. 4.

83 Ebd. S. 36.

das „aus seinem *Schicksalswillen* das über alle Berechnung hinausgehende Wagnis“ suchen solle, um in „existentieller Unbedingtheit“ „zum Sein zu kommen“. ⁸⁴ Es bleibt, wie immer bei Jaspers, im Ungefähren, was das alles heißen soll. Doch nur wenige Jahre später beginnt eine „Generation des Unbedingten“ ⁸⁵ ein „über alle Berechnung hinausgehendes Wagnis“, das Jaspers hier mit Sicherheit nicht im Sinn hatte, zu dem er aber mit seinem unverantwortlichen und in jungkonservativem Ressentiment befangenen Geraune einen, wenn auch minimalen, weltanschaulichen Beitrag geleistet hat. Allein durch ihren jargonhaften Sound fördern Jaspers' kulturkritische Ausführungen eine faschismuskompatible Haltung eben der „nationalistischen Jugend“, deren „guten Willen und echten Schwung“ ⁸⁶ er noch 1933 lobt und die vornehmlicher Adressat seiner Ausführungen sein sollte. Wie präventiv Jaspers' Anspruch ist, diese Jugend zu erziehen, wird deutlich, wenn man sich vor Augen führt, wohin seine „Existenzerhellung“ führt: „weil sie gegenstandslos bleibt“, so gibt Jaspers freimütig Auskunft, „führt ... sie zu keinem Ergebnis“. ⁸⁷ Adorno kommentiert im *Jargon der Eigentlichkeit* ebenso trocken wie treffend: „Eben“. ⁸⁸ Warum aber ist sie gegenstandslos? Weil ihr der Mensch als Existenz nichts als inhaltslos-negative Wahlfreiheit bedeutet: Der Mensch müsse sich jenseits von empirischen Bedürfnissen und moralischen Prinzipien absolut frei und unvertretbar wählend zu seinen Möglichkeiten verhalten und überschreite stets jedes „Resultatsein“. ⁸⁹ Soll Existenzerhellung einen Prozess bedeuten, der den Menschen mit seinen Möglichkeiten konfrontiert, zu denen er sich selbstbewusst verhalten muss, so bleibt dieser Prozess ohne Ethik, Psychologie und Gesellschaftstheorie ein sinnloses Unterfangen, ein Prozess des „Klarwerdens“, der tatsächlich niemals dahin kommt, „meine Existenz zu erkennen“, ⁹⁰ wie Jaspers mit entwaffnender Offenheit zugesteht.

Führerkult und Demokratiefeindlichkeit: Zur Vorbereitung der faschistischen Macht ergreifung gehörte eine intellektuelle Elite, der an Demokratie und Rechtsstaat nichts gelegen war. Auch hier hat Jaspers einiges zu bieten mit seinem Ressentiment gegen „Kompromiß“, ⁹¹ „Instanzen, Kontrollen, Kommissionsbeschlüsse“ und vom Volk im demokratischen Wahlakt erkorene „Zufallsführer“ und bloß „tüchtige Menschen“, die angeblich „nicht eigentlich entscheidend“, sondern „nur mitentscheidend“ sein wollten und hinter denen „die großen Männer“ hätten „zurücktreten“ müssen, die noch in die Herrschaftsposition „hineingeboren und zum Herrschen erzogen“ worden seien und „das eigentliche Selbstsein als Bedingung verantwortlichen Führens“ ⁹² aufgewiesen hätten. Die aristokratisch-elitäre Abneigung gegen demokratische Kontrolle und Ver-

84 Ebd. S. 39.

85 Michael Wildt: Generation des Unbedingten. Das Führungskorps des Reichssicherheitshauptamts. 2. Aufl. der durchgesehenen u. aktualisierten Neuauflage. Hamburg 2008.

86 Arendt/Jaspers: Briefwechsel (wie Anm. 18), S. 53.

87 Jaspers: Geistige Situation (wie Anm. 30), S. 163.

88 Theodor W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie. 14. Aufl. Frankfurt am Main 1997, S. 27.

89 Jaspers: Geistige Situation (wie Anm. 30), S. 160.

90 Ebd. S. 163.

91 Ebd. S. 73.

92 Ebd. S. 52.

waltungsbildung geht einher mit einer Beschwörung des politischen Genies, das an „den Wendepunkten der Daseinsordnung ... aus eigenem Ursprung das Steuer ergreifen kann auch gegen die Masse“⁹³ und im „Entweder-Oder ... die Dinge auf die Spitze treiben“ will, „um zur Entscheidung zu kommen“.⁹⁴ Wie noch in der *Schuldfrage* wird hier wahres Führertum gegen „gedankenlosen Gehorsam“⁹⁵ und Dienst nach Vorschrift des „im Apparat“ „zum Apparat gewordenen Menschen“⁹⁶ in Stellung gebracht.

Struktureller Antisemitismus: Das Unterkapitel „Der Sophist“ schließlich ist ein Paradebeispiel für strukturellen Antisemitismus. Der Sophist ist ein kontur- und „charakterloser“ romantischer Subjektivist, ein „in allem versierter“, sich auf nichts festlegender, „aalglatte“ Opportunist – „er will dabei sein“, „pflegt überall Beziehungen“ und ist „unfähig zu echter Feindschaft, welche aus hoher Artung gegen die andere auf gleichem Niveau in fragenden Schicksalskampf tritt“. Er ist Meister im „Bücken und Ducken“, versteht sich lediglich auf „Unanständigkeiten und Betrügereien“. Ihm sind „Ehrfurcht, Scham und Treue“ fremd. Seine nichtige, „bodenlose“ „Ungebundenheit ... findet in der *Intellektualität* die einzige Heimat“, aber sein Rationalismus ist einer der Planung und geht auf „platte Verständlichkeit“. Mit diesen „Schilderungen“ will Jaspers „eine anonyme Macht“ beschreiben, „die heimlich sich aller bemächtigen möchte, sei es, um uns in sich zu verwandeln, sei es um uns vom Dasein auszuschließen“.⁹⁷ Kein einziges Mal spricht Jaspers in dieser Beschreibung dessen, was Heidegger das „Man“ nennt, vom Juden und doch sind klassische Topoi des modernen Antisemitismus in dieser Erörterung der Gefahren uneigentlicher Existenz versammelt, alle Abstraktionen dieses Antisemitismus, die sozusagen ‚das Jüdische‘ als Sammlung negativer Eigenschaften beinhalten und nur noch in realen oder angenommenen Juden personifiziert werden müssen. Und diese Personifizierung konnte sich das in solchen Fragen versierte akademische Publikum im Deutschland des Jahres 1931 hinzudenken.⁹⁸

Das „Analogon von Mitschuld“ und die selbstbewusste Schuldgemeinschaft

Jaspers unterstellt nationale Vergemeinschaftung auf irrationaler, rein gefühlsmäßiger Basis als Schicksal:⁹⁹ Dogmatisch wird zunächst postuliert, „das wahre Kollektiv“ sei zwar „die Zusammengehörigkeit aller Menschen vor Gott“. Ja, man dürfe sich „irgend-

93 Ebd. S. 51.

94 Ebd. S. 73.

95 Ebd. S. 49.

96 Ebd. S. 47.

97 Alle Zitate ebd. S. 168 – 171.

98 Vgl. zu diesen Mechanismen antisemitischer Semantik: Klaus Holz: *Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung*. Studienausgabe. Hamburg

2010, S. 237 – 240. Zur Verbindung von Antisemitismus und Antiintellektualismus vgl. Dietz Bering: *Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfwortes*. Frankfurt am Main. 1982, S. 117 – 129.

99 Ich beziehe mich hier explizit nicht auf spätere Schriften. Meine Aufgabe ist nicht eine Einschätzung des Jasperschen Gesamtwerks.

wo [!] freimachen von der Gebundenheit an Staat, Volk, Gruppe“, aber letztlich gelte: „Geschichtlich bleiben wir gebunden an die näheren und engeren Gemeinschaften und würden ohne sie ins Bodenlose sinken“ (S. 57). Das emotionale Band der Identifikation des Einzelnen mit dem nationalen Kollektiv ist ihm zufolge so stark, dass es „auf eine rational nicht mehr faßliche“ (S. 61) Weise funktioniert und das Gefühl einer Mitverantwortung für das Volk bewirkt. Dieses Empfinden von Kollektivschuld geht bis zur kollektiv-narzisstischen Identifikation der deutschen Bevölkerung mit ihren Führern: Die Staatsbürger seien von den Verbrechen ihrer Führung und der Anklage gegen diese in den Nürnberger Prozessen „mitgetroffen“: „In der Behandlung der eigenen Staatsführer, selbst wenn sie Verbrecher sind, fühlt sich daher der Staatsbürger mitbehandelt“. Statt den hinter dem Gefühl liegenden regressiven Bedürfnisstrukturen und dem in gemeinsam begangenen Verbrechen bestehenden, berechtigten Grund für solche Identifikationen nachzugehen, hält Jaspers diese für „instinktive“ Tatbestände (S. 38). Er verurteilt zwar die spezielle Form der Identifikation mit den Haupttätern, die in bloßer Abwehr von Schuldvorwürfen bestehe. Da er die autoritär-masochistische Identifikation der Individuen mit der Nation – was immer diese ausmache – aber als Schicksal postuliert, damit jede Erklärung dieses Phänomens verweigert und jeden Gedanken individueller Emanzipation vom antagonistisch-solidarischen Zwangskollektiv negiert, kann sich Jaspers eine Aufarbeitung der NS-Vergangenheit nur als Läuterung und „Reinigung“ (S. 90) der deutschen Nation durch kollektives Schuldeingeständnis denken: Die zweite Form der Kollektivschuld, das „Analogon von Mitschuld“ (S. 60), führt somit direkt zur zentralen Absicht von Jaspers' Schuldörterungen. Denn Eigentlich-Sein wird polit-existentialistisch konzipiert als ‚richtiges‘ Deutsch-Sein: „Jeder ist, wenn er eigentlich ist, das deutsche Volk“. „Weil ich mich nicht entbrechen kann, in tiefer Seele kollektiv zu fühlen“, resümiert Jaspers, „ist mir, ist jedem das Deutschsein nicht Bestand, sondern Aufgabe“. Die Aufgabe bestehe darin, „deutsch zu werden, wie man es noch nicht ist, aber sein soll“ (S. 60 f.). Dieses eigentliche Deutschsein werde nur durch „Offenheit und Ehrlichkeit“ in der Schuldprüfung erreicht, die „unsere eigene Chance“ sei, die Deutschen zu Rehabilitieren und „vor dem Pariadasein [zu] bewahren“ (S. 11). Im selbstviktimisierenden und kollektivistischen Stil einer nationalistischen Moral der Ehre werden daher auch die Verbrechen der Deutschen als „nationale Schmach“ (S. 39) oder „nationale Würdelosigkeit“ (S. 13) bezeichnet. Es klingt beinahe so, als hätten die Deutschen in der Shoah vor allem ihrem internationalen Ruf und ihrer ‚nationalen Seele‘ geschadet, als sei hier vor allem „das deutsche Wesen vernichtet“ worden. (S. 49) Die Ambivalenz der Anerkennung moralisch-politischer Kollektivschuld betont Raphael Gross. Er schreibt, wenn sich Deutsche „für die NS-Vergangenheit schämten oder schuldig fühlten“, zeige dies zum einen die moralische Verurteilung von Taten des NS-Regimes. „Wenn sie sich aber für etwas schämten, was nicht sie, sondern andere getan hatten, zeigte dies, dass sie sich auf eigenartige Weise immer noch der Gemeinschaft zugehörig fühlten,

die das Bezugssystem der moralischen Gefühle geliebt war. ... Auschwitz war ... in der Wahrnehmung dieser ... Deutschen deshalb ein Verbrechen, weil es eine ‚Schande‘ war“,¹⁰⁰ das heißt eine Kränkung des partikularen emotionalen Bandes der nationalen ‚Ehre‘. Es ist daher auch kein Zufall, dass in Jaspers’ Ausführungen dem Leid, dem Schrecken, dem Verlust und dem Zorn der Überlebenden keine Stimme gegeben wird.

Wenn Adorno sagt: „Aufgearbeitet wäre die Vergangenheit erst dann, wenn die Ursachen des Vergangenen beseitigt wären“¹⁰¹, dann ist das, was Jaspers in der *Schuldfrage* praktiziert, nichts anderes als die Perpetuierung oder Restitution genau der autoritär-masochistischen Gefühlsmatrix, die die Grundlage von immer neuen Massenverbrechen werden kann. Jaspers konstituiert eine Volksgemeinschaft der sich selbst (oder gegenseitig) Beschuldigenden. *Voraussetzung* ist die Identifikation auch und gerade mit den NS-Tätern als angebliche Bedingung für moralische Urteilskompetenz, *Ziel* ist eine Rettung der „Seele des deutschen Volkes“ (S. 55) und eine moralisch gereinigte Nation, die dadurch wieder „frei“ werde (S. 92). *Folge* ist eine auf den irrationalen Grundlagen des autoritär-masochistischen und kollektiv-narzisstischen Identifikationsbedürfnisses restituierte Volksgemeinschaft, die bis zum Bewältigungsstolz und zur „narzisstischen Schuldbegeisterung“¹⁰² gehen kann. So spricht Michael Schefczyk in seinem Werk *Verantwortung für historisches Unrecht* arglos davon, es könne den „Gesamtnutzen“ eines Kollektivs „maximieren“,¹⁰³ wenn dieses sich für historisches Unrecht schuldig bekennt. Es bleibt zwar unklar, was er damit genau meint. Ein Schelm aber, wer daran denkt, dass das Bekenntnis der historischen Schuld dazu dienen kann, den kollektiven Narzissmus der nationalisierten Subjekte zu stabilisieren, der wiederum eine Quelle neuen historischen Unrechts werden kann, das sich nun aber im Gewand moralischer Läuterung verbirgt. Und so findet sich in Jaspers’ *Schuldfrage* bereits die sich erst später durchsetzende Einsicht, dass auch noch das größte Verbrechen der Geschichte als unfreiwilliger „jüdischer Beitrag zur neuen Selbstfindung“ der Deutschen betrachtet werden konnte. „Auschwitz“, schreibt Eike Geisel, „war also doch noch gut ausgegangen. Dieser Unort war nicht das Massengrab nationaler Aufgaben und Verpflichtungen gewesen, vielmehr hatte dort die von Juden geschaukelte Wiege eines ganz besonderen Gemeinschaftsgefühls gestanden“, indem „aus der Asche der Ermordeten der Stoff geworden [ist], mit dem sich der neue deutsche Nationalismus das gute Gewissen macht“.¹⁰⁴

100 Raphael Gross: *Anständig geblieben. Nationalsozialistische Moral*. Frankfurt am Main 2010, S. 212 f., vgl. auch Dirk Rupnow: *Aporien des Gedenkens. Reflexionen über ‚Holocaust‘ und Erinnerung*. Freiburg im Breisgau; Berlin, S. 35.

101 Theodor W. Adorno: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit? In: Ders.: *Erziehung zur Mündigkeit*. Frankfurt am Main 1993, S. 28.

102 Gross: *NS-Moral* (wie Anm. 100), S. 182.

103 Schefczyk: *Verantwortung* (wie Anm. 13), S. 121.

104 Eike Geisel: *Triumph des guten Willens. Gute Nazis und selbsternannte Opfer – Die Nationalisierung der Erinnerung*. Berlin 1998, S. 58, 60. Ein gutes Gewissen, das dann auch schon Jaspers dazu verleitet, „die Schäden für Israel“ zu fürchten, die von fehlender „menschlicher Größe der israelischen Seite im Eichmann-Prozess ausgehen könnten, und letztlich sogar „in dieser Staatsgründung“ (Israels) „etwas dem Juden in der Tiefe Fremdes“ zu sehen (Arendt/Jaspers: *Briefwechsel* (wie Anm. 18), S. 448 (14. 12. 1960) sowie ebd. S. 455 (31. 12. 1960)).