

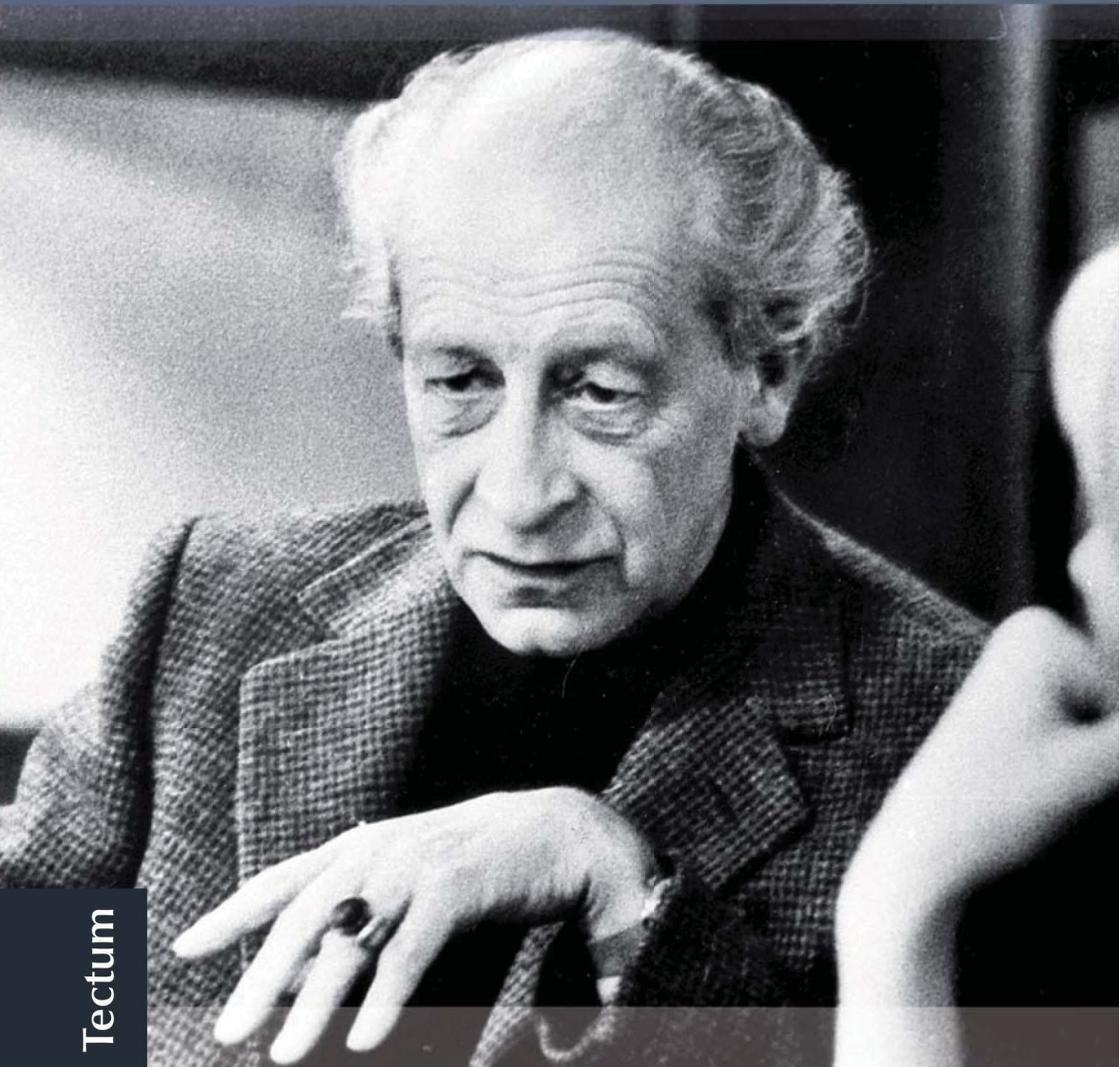
kommunikation & kultur

Eine Schriftenreihe des Instituts
für Kommunikationsgeschichte und angewandte Kulturwissenschaften
der Freien Universität Berlin

Birte Hewera

„... daß das Wort nicht verstumme“

Jean Améry's Kategorischer Imperativ nach Auschwitz



kommunikation & kultur

Birte Hewera

„... daß das Wort nicht
verstumme.“

Jean Améry's kategorischer Imperativ
nach Auschwitz

Tectum

kommunikation & kultur.

Eine Schriftenreihe des Instituts für Kommunikationsgeschichte
und angewandte Kulturwissenschaften der Freien Universität Berlin,
hrsg. von Hermann Haarmann und Falko Schmieder, Band 5

Gedruckt mit finanzieller Unterstützung der Freien Universität Berlin

D 188

© 2015 Tectum Verlag Marburg

© bei der Autorin

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das Recht der mechanischen, elektro-
nischen oder photographischen Vervielfältigung sowie der Einspeisung in
elektronische Systeme

Redaktion: Prof. Dr. Hermann Haarmann, Institut für Kommunikations-
geschichte und angewandte Kulturwissenschaften, Freie Universität Berlin,
Garystr. 55, 14195 Berlin, ikk@zedat.fu-berlin.de

Satz: Christoph Rosenthal, Berlin

Titelentwurf, Montage: Christoph Rosenthal

unter Verwendung eines Photos von Simon Resch, © Ulmer Stadtarchiv

ISBN 978-3-8288-6242-5

(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Buch unter der ISBN 978-3-8288-3574-0
im Tectum Verlag erschienen.)

ISSN 2198-7955

Printed in Germany

Inhalt

1. Einleitung	9
2. Die „Unmoral des Zeitvergehens“ Jean Améry und die deutsche Öffentlichkeit	17
2.1 Die <i>Auschwitz-Keule</i>	18
2.2 Moralisierung der Geschichte.....	24
2.3 „Im Schatten des Dritten Reiches“	35
2.3.1 Öffentliche Meinung nach 1945	38
2.3.2 Nationalsozialistische Verbrechen vor Gericht.....	53
2.3.3 Die Verjährungsdebatte	58
2.3.4 Der Eichmann-Prozess	62
2.3.5 Der Auschwitz-Prozess.....	66
2.4 Hannah Arendts <i>Banalität des Bösen</i>	71
2.4.1 „Jahrhundert der Barbarei“?	77
2.4.2 Nationalsozialismus ohne Antisemitismus	82
2.5 Amérys Kritik an Arendt	86
2.5.1 „Solidarität im Leiden“ – die Judenräte.....	87
2.5.2 Der Nationalsozialismus als das „radikal Böse“	94
2.6 „Bestandsaufnahme einer Enttäuschung“	102
3. „Torkeln über schwanken Boden“ Heimatverlust und Exil.....	105
3.1 Heimatverlust.....	108
3.1.1 Jean Améry und Primo Levi I.	112
3.2 Sprachverlust	114
3.2.1 Schriftsteller des zweiten Exils.....	119
3.2.2 Jean Améry und Primo Levi II.	121
3.3 Hinwendung zu Frankreich.....	123

4. Leiblichkeit und Erfahrung	
„Erlebens-Verständnis“ als Methode	131
4.1 Radio	136
4.2 Erfahrung als Autorität	139
4.2.1 Die Wirklichkeit des Lagers und die Grenzen des Geistes	146
4.2.2 Der „quälbare Leib“	152
4.2.3 Das wiedergefundene Ich: der Körper als „Misere“ und „Würde“	163
4.3 Politische Intervention.....	167
5. Französische Sozialphilosophie	
Abschied von Sartre	175
5.1 Das Scheitern des Positivismus	177
5.2 Sartre als Befreier	184
5.3 Der Untergang des Abendlandes: Entstehung einer Tendenzwende	190
5.3.1 Das strukturele Denken	195
5.3.2 Ewiger Stillstand	199
5.3.3 Programmatischer Antihumanismus.....	202
5.3.4 Engagement und Desengagement.....	208
5.4 Améry: „Wider den Strukturalismus“	211
5.4.1 Philosophie jenseits des Menschen	218
5.4.2 Das <i>vécu</i> als Erkenntnismittel	225
5.4.3 Foucaults Erben	233
5.4.4 Flucht nach hinten.....	238
6. Vom Philosemitismus zum Antizionismus	
Die deutsche Linke und Israel	243
6.1 Die BRD, die politische Linke und Israel	245
6.1.1 Wandel nach dem Sechstagekrieg.....	248
6.1.2 Würdeentzug und Gegengewalt	255

6.1.3 Antizionismus und Antisemitismus	259
6.1.4 Israel und der „aufrechte Gang“	266
6.2 Das Versagen der Linken.....	270
7. Die Zukunft der Erinnerung.....	275
7.1 Die massenmediale Vereinnahmung von Auschwitz.....	276
7.2 Zeugnisse Überlebender	284
7.2.1 Erinnerung und Zeugenschaft.....	291
7.2.2 Zeugenschaft und Autorität	294
7.2.3 Das Ende der Zeitzeugenschaft	297
7.3 Jenseits der Sinnstiftung	299
Anhang.....	305
Abkürzungsverzeichnis	305
Literaturverzeichnis	306
Online-Quellen	320
Filmografie	322
Danksagung	323
Biobibliographischer Hinweis	324
Herausgeber der Schriftenreihe	324
Namenregister	325

I. Einleitung

Das geschichtliche Ereignis, das im Folgenden weit mehr als nur den Hintergrund bildet, das vielmehr der Kernpunkt ist, um den herum die Argumentationslinien entfaltet werden, ist die Ermordung der europäischen Juden.¹ Als Vernichtung um ihrer selbst willen entzieht sich dieses Verbrechen jeder rationalen Erklärung und entbehrt damit jeder Sinnhaftigkeit. Daher ist es auch ein fragwürdiges Unterfangen, das Verbrechen an den Juden wie jedes beliebige Forschungsprojekt nach streng wissenschaftlichen Kriterien abhandeln zu wollen; dies umso mehr, wenn man selbst vermeiden möchte, irgend zu einer Sinngebung der Shoah beizutragen. Jedoch ist mir gerade angesichts dieses Risikos daran gelegen, das Werk des österreichisch-jüdischen Publizisten, Essayisten und Schriftstellers Jean Améry auf das Moment hin zu untersuchen, das es zusammenhält und das sich sowohl gegen jede sentimentale Verkitschung als auch gegen die Auf-

¹ In der vorliegenden Schrift wird auf die Verwendung des Begriffs „Holocaust“ weitgehend verzichtet. Dieser wurde in Deutschland erst durch die gleichnamige amerikanische Fernsehserie aus dem Jahr 1978 gebräuchlich und war in dem Zeitraum, von dem diese Schrift überwiegend handelt, noch gar nicht üblich. Ich folge hier der Kritik Detlev Claussens. Claussen macht das Problematische an dem Begriff „Holocaust“ darin aus, dass er durch die kulturindustrielle Vereinnahmung zum „massenmedial vermittelten Code“ geworden ist, der das entsetzliche Verbrechen überdeckt und die „zerbrochene Erfahrungswelt zu einer sinnstiftenden Einheit verklebt“ (Detlev Claussen, *Veränderte Vergangenheit. Über das Verschwinden von Auschwitz*, in: Nicolas Berg/Jess Jochimsen/Bernd Stiegler [Hrsg.], *Shoah – Formen der Erinnerung: Geschichte, Philosophie, Literatur, Kunst*, München: Fink, 1996, S. 78). Auch durch die religiöse Konnotation des aus dem Griechischen stammenden Begriffes, der in der Bibel mit „Ganzbrandopfer“ übersetzt wird, droht das Verbrechen mit Sinn aufgeladen zu werden. Im Folgenden wird daher entweder von der „Vernichtung“ oder „Ermordung der europäischen Juden“ bzw. „Judenvernichtung“/„Judenmord“ gesprochen, oder in Anlehnung an Detlev Claussen von „Auschwitz“, da dieses Wort noch auf den konkreten Ort des Verbrechens verweist (vgl. ebd., S. 83 f.). Auch der hebräische Begriff „Shoah“ wird gelegentlich verwendet. Zwar wurde dieser Begriff im deutschen Sprachraum auch erst lange nach Amérys Tod gebräuchlich, unter anderem durch Claude Lanzmanns gleichnamigen Film. Dort, wo von späteren Diskursen über die Vernichtung der Juden die Rede ist, scheint er dennoch geeignet, da dieser Begriff wesentlich weniger massenmedial konnotiert ist als etwa „Holocaust“.

lösung in theoretische Abstraktion sperrt: Absicht der vorliegenden Schrift ist es, der Verschränkung zwischen *subjektiver Erfahrung* und *öffentlichem Diskurs* in den Schriften Amérys nachzuspüren und herauszuarbeiten, wie er diesen Zusammenhang herstellt.

Jean Améry wird als Hans Mayer² im Oktober 1912 in Österreich geboren. Nach der Eingliederung Österreichs ins Dritte Reich flieht Améry im Winter 1938/1939 nach Belgien, wo er sich einer Widerstandsbewegung österreichischer Kommunisten anschließt. Als Mitglied dieser Gruppe wird er im Juli 1943 festgenommen, von SS-Männern gefoltert und, als seine jüdische Identität bekannt wird, ein halbes Jahr später nach Auschwitz deportiert. Die Änderung des deutschen Namens in sein französisch klingendes Anagramm im Jahr 1955 kann als Reflex auf Heimatverlust und Exil im Gefolge des Nationalsozialismus verstanden werden: Nicht zufällig bezeichnet sich Améry als „politische[s] wie jüdische[s] Nazi-Opfer, das ich war *und bin*“³. Und so durchzieht die Erfahrung von Folter und Konzentrationslagerhaft Amérys gesamtes Werk; jedoch nicht in dem Sinne, dass sie als unbewusste Traumatisierung blind sich auswirkte, sondern indem Améry sie als reflektiertes Erleben ausdrücklich zur Sprache bringt.

Die Aufgabenstellung bringt es mit sich, dass gerade jene Texte Amérys verwendet wurden, deren Interventionscharakter deutlich hervortritt, in denen ihm selbst also vor allem daran gelegen war, auf der Basis seiner eigenen Erfahrung in die Öffentlichkeit hineinzuwirken und sein Wort in die Waagschale zu werfen. Es sind daher in erster Linie seine autobiografischen, philosophischen und zeitgeschichtlichen Essays, die für mein Erkenntnisinteresse zentral sind. Seine Romane, seine literatur- und filmkritischen Schriften sowie die Bücher über das Altern und den Freitod werden hingegen nicht oder nur am Rande berücksichtigt, da in ihnen der

² Die korrekte Schreibweise seines Geburtsnamens ist umstritten, da Améry sich selbst mal „Hans Maier“ nannte, mal „Hans Mayer“, „Hanns Mayr“, „Johann Mayer“ oder „Johannes Maier“. Bezugnehmend auf die Biografie von Irene Heidelberger-Leonard wird hier die Schreibweise „Hans Mayer“ verwendet (vgl. Irene Heidelberger-Leonard, Jean Améry. Revolte in der Resignation. Biographie, Stuttgart: Klett-Cotta, 2004, S. 11 ff.).

³ Jean Améry, Vorwort zur Neuausgabe 1977, in: ders., Jenseits von Schuld und Sühne, Werke Bd. 2, Stuttgart: Klett-Cotta, 2002, S. 16. Hervorhebung B. H.

politische Charakter entweder stärker vermittelt ist oder aber, wie in *Über das Altern* und *Hand an sich legen*, in den Hintergrund tritt.

Amérys Anliegen ist Aufklärung im engsten Sinne. In einer Atmosphäre, in der die Deutschen nach langen Jahren des Schweigens mit den unter ihren Augen begangenen Verbrechen an den Juden konfrontiert werden, d. h. zu Zeiten des Jerusalemer Eichmann-Prozesses (1961–1962) und des ersten großen Frankfurter Auschwitz-Prozesses (1963–1965), richtet Améry sein Wort an diese deutsche Öffentlichkeit, von der er ungeachtet seines oft resignativen Duktus gleichwohl verlangt, dass sie ihm Gehör schenke. Dahinter steht die unbedingte Forderung, dass Auschwitz sich nicht wiederholen dürfe. Auffallend ist, wie sehr die Texte Amérys aus dem damaligen Kanon der öffentlichen Auseinandersetzungen mit der Vernichtung der Juden herausstechen. Woraus speist sich die Kraft seiner Essays und gegen welche vorherrschenden Diskurse sind sie gerichtet? An diesen ersten Blick auf die Spezifik nachkriegsdeutscher Öffentlichkeit schließt in der vorliegenden Arbeit eine Reflexion über den durch das Exil erzwungenen Heimatverlust fast notwendig an. Das Exil verursacht eine gewaltige Beschädigung, die nicht allein daraus resultiert, dass Améry seiner Heimat beraubt ist. Zugleich bedeutet das Exil, dass die Heimat ihm ausgetrieben wird, was sich am deutlichsten im Verlust der Muttersprache äußert, die ihm entrissen, vom Feind beansprucht und dadurch zur Sprache des Unmenschen wird. Was heißt es für den Schriftsteller Améry, aus der Heimat, seinem Sprach- und Geistesraum verbannt zu sein, und damit einer Welt gegenüber zu stehen, die er hassen muss, nach der sich zu sehnen er aber nicht aufhören kann? Amérys Werk ist dadurch gezeichnet, dass sein Verfasser auch nach der Befreiung im Exil bleibt: Während er zur Zeit des Nationalsozialismus kaum literarisch-publizistisch in Erscheinung tritt, sondern ein weitestgehend Unbekannter ist, wird er spätestens mit *Jenseits von Schuld und Sühne* zum Schriftsteller des zweiten Exils.

Die analytisch-interpretierende Lektüre der Schriften Amérys hinsichtlich der Vermittlung der subjektiven Erfahrung in den öffentlichen Nachkriegsdiskurs wirft notwendig die Frage nach der Darstellbarkeit der Shoah auf. Immer wieder wird entweder auf die Unbeschreibbarkeit und

Unerklärbarkeit von Auschwitz verwiesen oder aber darauf, dass jede Form der Darstellung, insbesondere die massenmediale, auf eine Trivialisierung der Geschehnisse hinauslaufen würde. Dem stehen die Zeugnisse einiger überlebender Opfer der Shoah gegenüber, die sich eine Vermittlung ihrer Erfahrung abringen, einer Erfahrung, die trotz ihres subjektiven Gehalts insofern von objektiver Bedeutung ist, als in ihr das Projekt eines Kollektivs, nämlich des „Deutschen Volkes“⁴, sich buchstäblich verkörpert, und die daher notwendig die ganze Welt etwas angeht. Wie ist in diesem Zusammenhang die Bedeutung des Werks Amérys einzuschätzen? Gerade seine autobiografischen Essays verfolgen das Ziel, die deutsche Öffentlichkeit mit der Realität von Flucht, Heimatverlust, Folter und Konzentrationslager zu konfrontieren. Hieran schließt sich bereits die nächste Frage an, nämlich die des *Wie?* Dieser Frage widmet sich das vierte Kapitel der vorliegenden Schrift. Es stellt das Bindeglied zwischen allen anderen Kapiteln dar, es soll den roten Faden, der durch dieses Buch führt, sichtbar machen, indem erläutert wird, wie Améry methodisch-analytisch vorgeht. Angesichts des unauflösbaren Problems, dass sich leibliches Erleben und Erleiden der unmittelbaren Kommunizierbarkeit entzieht, muss Améry Verfahren entwickeln, das Erlittene mitzuteilen, ohne jedoch den Kontakt zu diesem Erlittenen zu verlieren. So wird zu zeigen sein, wie er im Medium seiner intellektuellen Reflexion, die stets der eigenen Erfahrung verpflichtet bleibt, dem Leser vor Augen führt, *was* Auschwitz war und was aus Auschwitz *zu folgen hat*. Das Insistieren aufs authentische Erleben ist kein Selbstzweck: Améry ist im ganz emphatischen Sinne kritischer Intellektueller, der mit seinen Schriften die geschichtliche Realität reflektiert und über den Eintritt in öffentliche Diskurse die Gesellschaft zu verändern versucht. Allen seinen Arbeiten, nicht nur den autobiografischen – so die zentrale These der vorliegenden Arbeit – liegt ein gemeinsames Motiv zugrunde: *die Erfahrung der Vernichtung des Menschen in Auschwitz*,

⁴ Zum „antijüdischen Konsens“ in der deutschen Bevölkerung vgl. Frank Bajohr, Vom antijüdischen Konsens zum schlechten Gewissen. Die deutsche Gesellschaft und die Judenverfolgung 1933-1945, in: Frank Bajohr/Dieter Pohl, Der Holocaust als offenes Geheimnis. Die Deutschen, die NS-Führung und die Alliierten, München: C.H. Beck, 2006.

von der ausgehend sich das Engagement für den Menschen als Imperativ geradezu aufzwingt. Um diesem kategorischen Imperativ Folge zu leisten, muss Améry das Erlebte über einen rein subjektiven Status hinaustreiben, muss es objektivieren, um es als moralisch-politisches Argument gegen bestimmte, jeweils klar zu definierende gesellschaftspolitische Entwicklungen einzusetzen. Mit diesem Vorgehen gelingt es ihm, über seine subjektive Erfahrung, die, wie Gerhard Scheit feststellt, so viel Objektives enthält,⁵ Aussagen allgemeiner und allgemeingültiger Natur zu machen, die den Zusammenhang von Geschichte und Moral, Leib und Geist, Gesellschaft und Individuum betreffen. Über die historische und gesellschaftliche Kontextualisierung der eigenen Erfahrung gelangt Améry schließlich zu präzisen Feststellungen über die Verfasstheit der deutschen Gesellschaft.

Es ist aber nicht nur die deutsche Gesellschaft, der Amérys Kritik gilt. Seine Essayistik drängt auf die Bestärkung einer moralischen Geschichtsauffassung überhaupt. Sie ist der Versuch, sich einer geschichtlich bedingten Wahrheit anzunähern und diese vor Tendenzen der Verdrängung zu schützen. Améry, der sich selbst der politischen Linken zugehörig fühlt, richtet an diese Linke die ausdrückliche Forderung, sich in den Dienst von Wahrheit, Gerechtigkeit und Menschlichkeit zu stellen. Jedoch ist bereits diese Forderung vor dem Hintergrund der Katastrophe zu verstehen. Ist Améry vor dem Erstarken des Nationalsozialismus noch ein durchaus überzeugter Anhänger des Wiener Neopositivismus, den er als seine erste „Jugendliebe“⁶ bezeichnet, so erweist sich in Auschwitz, welche Grenzen logischem Denken gesetzt sind. Amérys Haltung zum Positivismus wandelt sich dementsprechend nach 1945. Jean-Paul Sartres Philosophie hingegen, die Améry nach der Befreiung entdeckt, und die ihm als „Philosophie der Freiheit als Chance und Aburteilung“⁷ gilt, wirkt auf ihn wie eine Erlösung, wie er rückblickend schildert. In beinahe euphorischer Manier

⁵ Vgl. Gerhard Scheit, Am Ende der Metaphern, in: ders., Mülltrennung. Beiträge zu Politik, Literatur und Musik, Hamburg: Konkret Literatur Verlag, 1998, S. 107.

⁶ Jean Améry, Unmeisterliche Wanderjahre, in: ders., Werke Bd. 2, Stuttgart: Klett-Cotta, 2002, S. 217.

⁷ Ebd., S. 273.

eignet er sich deren Kategorien von Freiheit und Entwurf an. Frankreich wird in dieser Zeit zu seiner geistigen Heimat. Jedoch, nachdem Sartre im Frankreich der Nachkriegszeit noch in aller Munde ist, wenden sich die französischen Linksintellektuellen nach und nach von ihm ab und bereiten stattdessen einer Philosophie – dem Strukturalismus – den Weg, die den Menschen aus seiner Verantwortlichkeit vor der Geschichte entlässt und auf die Affirmation der bestehenden unzulänglichen Wirklichkeit hinausläuft. Es ist die philosophische Demontage des leiblichen und leidenden Menschen, für die Améry ein unvergleichlich scharfsinniges Gespür hat und die er dem Leser zu beweisen bestrebt ist. Hier wird zu zeigen sein, wie sich auch Amérys Kritik des Strukturalismus aus seiner Erfahrung speist und ihrerseits dem einzelnen, leiblichen Individuum verpflichtet ist. Interessant ist in diesem Zusammenhang der merkwürdig ungebrochene Bezug Amérys auf Kategorien der bürgerlichen Gesellschaft, auf die er sich in Gegnerschaft zum Strukturalismus beruft. Wie ist diese einseitige Affirmation erklärbar?

Amérys humanistischer Anspruch ist insofern konsistent, als er nicht bloß auf intellektuelle Diskussionen und Polemiken beschränkt bleibt, sondern sich in ganz konkreten Interventionen gegenüber tagespolitischen Ereignissen ausdrückt, die sich mit seinem Selbstverständnis als intellektuellem Engagé decken: Der leibliche Mensch ist nicht nur in philosophischen Konzepten in Not geraten, sondern auch in der Wirklichkeit, von der diese philosophischen Konzepte freilich nicht abgezogen werden können. Stellt Amérys Kritik am Strukturalismus zugleich eine explizite Kritik an der französischen Linken dar, so fällt Amérys Auseinandersetzung mit der deutschen Linken, der er sich selbst zeitlebens zugehörig fühlt, noch bitterer aus. Er stellt fest, dass sich die deutsche Neue Linke seit dem Sechstagekrieg in Israel zunehmend gegen diesen Staat positioniert. Améry ist bestürzt über den in der Linken sich nun breit machenden Antizionismus, in dem er nichts anderes erblickt als die altbekannten antisemitischen Stereotype, die bereits einmal zur Katastrophe geführt haben. Der Staat Israel aber kann nicht unabhängig von der Shoah gedacht werden. Améry betont diesen geschichtlichen Zusammenhang zwischen dem Anti-

semitismus und dessen Fortleben, der Vernichtung der europäischen Juden und der Existenz des Staates Israel, die er für notwendig erachtet, solange der Antisemitismus, und das ist: der Wunsch nach dem Tod der Juden, fortbesteht. Der Preis dieser radikalen Parteinahme ist sein Abschied von der Linken.

Meine Forschungsfrage, die durch die vorliegende Arbeit führt, zielt darauf ab, zu klären, wie Améry diese gelebte Erfahrung intellektuell verarbeitet, um sie einerseits in die Öffentlichkeit zu kommunizieren und um darüber hinaus humanistische Vorstellungen und moralische Kategorien nach Auschwitz zu begründen und sie verteidigen zu können. Humanistische Vorstellungen meinen insbesondere die Verteidigung des Subjekts gegen die moralisch indifferente Zivilgesellschaft, d. h. gegen diejenigen, die damals mittaten oder schwiegen und die auch viele Jahre später die eigene (Mit-)Schuld noch immer leugnen: die deutsche Öffentlichkeit von der Nachkriegszeit bis in die siebziger Jahre hinein. Das meint aber auch den Schutz der physischen Integrität des Subjekts vor dem gesellschaftlichen Kollektiv sowie die vernunftgeleitete Einrichtung der Welt, die nicht auskommt ohne geschichtlich gebildetes Denken. Dabei stellt sich die Frage, ob und gegebenenfalls wie die Erfahrung der Shoah zu integrieren sei, ohne sie damit entweder einzuebnen oder zu verleugnen. In Amérys Arbeit artikuliert sich ein Streben nach Wahrheit, welches über bloß positivistische Beschreibungen hinausgeht. Letztendlich steht sein Werk damit in Einklang mit Theodor W. Adornos kategorischem Imperativ nach Auschwitz, das „Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe“⁸.

Jedoch, und hier schließt sich der Kreis, wäre es die notwendige, aber nicht einmal hinlängliche Bedingung eines solchen Imperativs, das Geschehene weder zu verdrängen, noch durch die trivialisierende Darstellung in den Massenmedien kommensurabel zu machen, wie es auch gegenwärtig vielfach zu beobachten ist. Es gilt abschließend einen Blick auf die sogenannte „Erinnerungskultur“ zu richten und zu fragen, wie es um das

⁸ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, S. 358.

Gedenken an Auschwitz bestellt ist – Jahrzehnte nach dem Tod Améry's. Was kann sein Werk heute noch dazu beitragen, in die Gesellschaft verändernd einzugreifen? Waren seine Essays einst geeignet, der Verdrängung der Geschichte von und nach Auschwitz entgegenzuwirken, so stellt sich das Problem mittlerweile anders dar. Es ist die allgegenwärtige folgenlose Geschwätzigkeit, die sich Auschwitz' als beliebigem „Themenfeld“ bedient, wodurch das hiermit verbundene Leid und das Entsetzen über die Untat völlig aufgelöst zu werden drohen. Dazu passt auch die „Entdeckung“ von Auschwitz durch Film und Fernsehen seit den späten siebziger Jahren, die das Verbrechen nun endgültig konsumierbar macht. So muss sich heute erweisen, ob die Schriften Améry's diesen Tendenzen eine Position entgegenzusetzen können, in der der Schrecken der Vergangenheit bewahrt ist, die zugleich aber auch darauf drängt, einen gesellschaftlichen Zustand zu erreichen, der eine Wiederholung von Auschwitz unmöglich macht.

2. Die „Unmoral des Zeitvergehens“

Jean Améry und die deutsche Öffentlichkeit¹

„Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit“? Diese Frage, mit der Theodor W. Adorno einen Vortrag aus dem Jahr 1959 überschreibt, beantwortet er selbst auf der ersten Seite vorläufig mit der Feststellung, dass in Deutschland unter „Aufarbeitung der Vergangenheit“ nicht verstanden werde, „daß man das Vergangene im Ernst verarbeite, seinen Bann breche durch helles Bewußtsein“, sondern dass sich in dieser Redewendung der Wunsch ausdrücke, „einen Schlußstrich darunter [zu] ziehen und womöglich es selbst aus der Erinnerung weg[zu]wischen“². Die Person, die an dieses Vergangene erinnert, die darauf drängt, es nicht zu überdecken, muss folglich damit rechnen, als ungebetener Störenfried sozial isoliert zu werden. So konstatiert Adorno: „Aber im Hause des Henkers soll man nicht vom Strick reden; sonst gerät man in den Verdacht, man habe Ressentiment.“³ Das Legitimitätsproblem stellt sich nicht für den Henker, sondern absurderweise für den, der an den Strick gemahnt. Améry versucht gar nicht erst, diesen Verdacht abzuwehren, er bekennt sich dazu, Ressentiments zu haben, er redet „vom Strick“. Mehr noch, er rettet diese Ressentiments vor der Denunziation, indem er Rechenschaft über ihre moralische Grundlage

¹ Vgl. dazu auch Birte Hewera, Die „Wahrheit der Untat“ – Jean Amérys Ressentiments, in: Birte Hewera/Miriam Mettler (Hrsg.), „An den Grenzen des Geistes“. Zum 100. Geburtstag von Jean Améry, kommunikation & kultur. Eine Schriftenreihe des Instituts für Kommunikationsgeschichte und angewandte Kulturwissenschaften, hrsg. von Hermann Haarmann und Falko Schmieder, Marburg: Tectum, 2013, S. 19-35.

² Theodor W. Adorno, Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit, in: ders., Eingriffe. Neun kritische Modelle, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1964, S. 125.

³ Theodor W. Adorno, Replik zu Peter R. Hofstätters Kritik des Gruppenexperiments, in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 9.2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975, S. 393. Im erstgenannten Essay Adornos heißt es: „im Hause des Henkers soll man nicht vom Strick reden; sonst hat man Ressentiment.“ (Adorno, Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit, 1964, S. 125).

ablegt. Das Fortbestehen seiner Ressentiments liegt in der Verfasstheit der deutschen Öffentlichkeit selbst begründet, für die genau das zutrifft, was Adorno bemerkt: der Frage, wie es dazu kommen konnte, dass vor den Augen der deutschen Nachbarn wie der Weltöffentlichkeit die Juden millionenfach ermordet wurden, dadurch ausweichen zu wollen, dass man diese Frage als nachtragende Unversöhnlichkeit entwertet, um sich unbelastet von Fragen nach Schuld und Verantwortung „endlich wieder“ zu seiner Nation bekennen zu können. Dass auch nach Amérys Tod der Anlass zu den Ressentiments nicht erlosch, wird durch folgendes Beispiel offenbar.

2.1 Die *Auschwitz-Keule*

Am 11.10.1998 hält Martin Walser seine Dankesrede anlässlich der Verleihung des *Friedenspreises des Deutschen Buchhandels* in der Frankfurter Paulskirche. Diese Rede ist ein treffendes Beispiel für eine ganz andere Form des Ressentiments, nämlich eines Ressentiments, das aus unterdrücktem Schuldbewusstsein resultiert und daher jedem, der an diese Schuld erinnert, entgegenschlägt. Der Wunsch, endlich nicht mehr aus seinem Frieden aufgestört und mit der deutschen Vergangenheit behelligt zu werden, steht am Beginn seiner Ansprache, wenn Walser mit Bedauern feststellt, dass es nicht möglich sei, einfach nur über „das Schöne“ zu sprechen, ohne unter Rechtfertigungsdruck zu geraten.⁴ Daraufhin gelangt er zu der Erkenntnis, dass es wohl „[i]n jeder Epoche [...] Themen [gibt], Probleme, die unbestreitbar die Gewissensthemen der Epoche sind. *Oder dazu gemacht werden*“⁵. Walser suggeriert hier, dass die Wichtigkeit dieser „Themen“ nicht aus ihrer gesellschaftlichen Bedeutung resultiere, sondern Resultat einer politisch gelenkten Agenda sei, hinter der eine bestimmte Interessengruppe stecken müsse. Durch die indirekte Formulierung vermeidet er allerdings die konkrete Benennung vermeintlich Verantwortli-

⁴ Vgl. Martin Walser, Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede, in: Frank Schirrmacher (Hrsg.), *Die Walser-Bubis-Debatte. Eine Dokumentation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, S. 7 f.

⁵ Ebd., S. 10. Hervorhebung B. H.

cher. Er bekennt bezüglich dieser „Probleme“ offen, dass er „ohne Wegschauen und Wegdenken gar nicht durch den Tag und schon gar nicht durch die Nacht [käme]“ und dass er „in einer Welt, in der alles gesühnt werden müsste, [...] nicht leben [könnte]“⁶. Nun spätestens ahnt man, worum es ihm geht. Walser fühlt sich bedrängt und verfolgt von den Anwürfen nicht weiter benannter „Intellektueller“, die die Vergangenheit einfach nicht ruhen lassen wollten: „Jeder kennt unsere geschichtliche Last, die unvergängliche Schande, kein Tag, an dem sie uns nicht vorgehalten würde.“⁷ Diese „geschichtliche Last“ – Walser meint natürlich den Genozid an den Juden – sei denn auch der Grund dafür, dass gewisse „Dichter“ und „Denker“ fast fünfzig Jahre später Berichte über die pogromartigen rassistischen Ausschreitungen in Rostock-Lichtenhagen und die mit den Tätern offen sympathisierenden deutschen Zuschauer verfassten, die Walsers Vorstellungsvermögen übersteigen würden. Und er schlussfolgert, dass die so Schreibenden bloß „alle Deutschen“ verletzen wollten, weil sie dächten, „wir“ hätten es nicht anders verdient.⁸ Durch die Allgegenwart der „unvergänglichen Schande“ seien die Deutschen das einzige Volk, über das man so sprechen und schreiben könne.⁹ Walser empört sich, dass man auch sonst mit den Deutschen hart ins Gericht gehen könne, etwa wenn sie vor einer abgebrannten Unterkunft für Asylbewerber Würstchen verkaufen – so geschehen während der Pogrome in Rostock-Lichtenhagen im Jahr 1992.¹⁰ Legitimiert würden diese Anfeindungen mit dem Rückgriff auf die „Schande“, die mit dem Nationalsozialismus über die Deutschen gekommen sei.

Der Begriff „Schande“ impliziert dabei schon, dass von Schuld nicht wirklich die Rede sein kann, da „Schande“ über jemanden gebracht wird, dieser Jemand aber nicht zwangsläufig selbst schuldig ist. Walser jedenfalls fühlt sich regelrecht verfolgt und hat das Gefühl, dass er „nirgends

⁶ Ebd., S. 8.

⁷ Ebd., S. 11.

⁸ Vgl. ebd.

⁹ Vgl. ebd.

¹⁰ Vgl. ebd., S. 10.

mehr hinschauen kann, ohne von einer Beschuldigung attackiert zu werden“.¹¹ In den Medien, so argwöhnt er, sei längst eine „Routine des Beschuldigen“¹² entstanden. Diese permanente konfrontative Begegnung mit der Vergangenheit führe jedoch dazu, dass sich etwas in ihm „gegen diese Dauerpräsentation unserer Schande wehrt“.¹³ Den tieferen Grund, warum diese „Schande“ den Deutschen dauernd vorgehalten werde, sieht Walser nicht begründet in Motiven des Erinnerns und Gedenkens, sondern, worüber er bezeichnenderweise „fast froh“ ist, in ihrer Instrumentalisierung: Auschwitz müsse nämlich inzwischen als Chiffre erhalten.¹⁴ Sich gegen diesen heraufbeschworenen Missbrauch wendend und „vor Kühnheit zitternd“, hält Walser fest: „Auschwitz eignet sich nicht dafür, Drohroutine zu werden, jederzeit einsetzbares Einschüchterungsmaterial oder Moralkeule oder auch nur Pflichtübung.“¹⁵ Damit war der Rede von der *Auschwitz-Keule* der Weg bereitet.

Im Verlauf des Frankfurter Walser-Auftritts wird klar, dass es ihm gar nicht darum geht, einen anderen Umgang mit dem zu erreichen, was er so unzutreffend wie fatal „unsere Schande“ nennt. Es soll schlicht gar nicht mehr der Verbrechen gedacht werden, für die der Begriff „Auschwitz“ steht: „Aber in welchen Verdacht gerät man, wenn man sagt, die Deutschen seien jetzt ein normales Volk, eine gewöhnliche Gesellschaft?“¹⁶ Das *Denkmal für die ermordeten Juden Europas* in Berlin, über dessen Errichtung zur selben Zeit heftig debattiert wird, erscheint ihm denn auch als „fußballfeldgroßer Alptraum“ und „Monumentalisierung der Schande“¹⁷. Öffentliche Gewissensrituale ablehnend, da diese Gefahr liefen, „symbolisch zu werden“, rät Walser die „innerliche Einsamkeit“¹⁸ für Gewissensakte an. Würde man nun die Absichten Walsers beiseitelassen, könnte man

¹¹ Ebd., S. 11.

¹² Ebd.

¹³ Ebd., S. 11 f.

¹⁴ Vgl. ebd., S. 12.

¹⁵ Ebd., S. 13.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd., S. 14.

ihm recht geben mit seiner Forderung, dass Auschwitz nicht zur Chiffre verkommen dürfe. Denn die gegenwärtigen Formen der Erinnerungskultur sowie dieser Begriff selbst sind durchaus kritikwürdig, da sie oftmals das Geschehene einzuebnen oder zu überdecken drohen. Anstatt jedoch eine tatsächlich dringend gebotene Kritik an dem gegenwärtigen Umgang mit der deutschen Vergangenheit zu üben, kommt Walsers Rede der Forderung nach Beendigung der öffentlichen Auseinandersetzung mit der Shoah überhaupt gleich.

Dann strengt Walser eine bemerkenswerte Konstruktion an. Bezugnehmend auf ein Gedicht von Kleist resümiert er: „Wenn der Verurteilte das Urteil für ungerecht halten kann, ist er frei“¹⁹; dies sei jene Gewissensfreiheit, die er, Walser, meine. Eine solche Aussage legt aber nah, dass nicht die Täter von einst zunächst ihre Schuld einzugestehen hätten, um dann ihre einstigen Opfer um Verzeihung zu bitten, sondern dass die Täter sich ohne weiteres auf ihr eigenes Schuldempfinden berufen könnten. Und wenn sie das imaginierte Welturteil für ungerecht halten, dürften sie sich selber aus der Verantwortung entlassen. „Meinungssoldaten“, die „mit vorgehaltener Moralpistole, den Schriftsteller in den Meinungsdienst nötigen“²⁰, gedenkt Walser auf diese Weise abzuwehren.

Ignatz Bubis, vormals Vorsitzender des Zentralrats der Juden, bezeichnet die Walser-Rede als „geistige Brandstiftung“ und hält Walser vor, „Geschichte zu verdrängen beziehungsweise die Erinnerung auszulöschen“²¹. Interessanterweise ist Bubis damit auf mehr Kritik gestoßen als Walser selbst, auf dessen Ausführungen *Standing Ovation*s folgten.²² So verwundert auch die Nonchalance nicht, mit der Walser Bubis entgegenhält: „Und, Herr Bubis, da muß ich Ihnen sagen, ich war in diesem Feld beschäftigt,

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd., S. 15.

²¹ Ignatz Bubis, Rede des Präsidenten des Zentralrates der Juden in Deutschland am 09. November 1998 in der Synagoge Rykerstraße in Berlin, in: Frank Schirrmacher (Hrsg.), Die Walser-Bubis-Debatte. Eine Dokumentation, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, S. 111 bzw. S. 108.

²² Vgl. zu der Debatte: Frank Schirrmacher (Hrsg.), Die Walser-Bubis-Debatte. Eine Dokumentation, Frankfurt am Main 1999: Suhrkamp. Zusammenfassend: Vgl. Tobias Jaecker, Die Walser-Bubis-Debatte: Erinnern oder Vergessen? <http://www.antisemitismus.net/deutschland/walser-bubis.htm>, 2007 (letzter Zugriff am 28.05.2015).

da waren Sie noch mit ganz anderen Dingen beschäftigt.“²³ Zur Erinnerung: Walser wurde Anfang 1944 als Mitglied der NSDAP registriert und war die letzten beiden Kriegsjahre Wehrmachtssoldat. Bubis überlebte die Shoah in einem Ghetto in Polen und anschließend im Zwangsarbeitslager Częstochowa. Sein Vater und zwei Geschwister wurden von den Nazis umgebracht.

Damals zog Walsers Rede „überwiegend positive[] Reaktionen“²⁴ nach sich. Und selbst Jahre später noch findet Walser dankbare Abnehmer für sein Diktum von der Auschwitz-Keule, nun allerdings in einem anderen Zusammenhang: Im Jahr 2007 konstatiert Alfred Grosser erneut die Allgegenwart der Auschwitz-Keule, die inzwischen dazu benutzt werde, die Deutschen daran zu hindern, Kritik an dem Staat Israel zu üben:

In diesem Punkt stehe ich hinter Martin Walsers Kritik an der Auschwitz-Keule. Ja, ich sehe diese Keule, die ständig gegen Deutsche geschwungen wird, falls sie etwas gegen Israel sagen. Tun sie es trotzdem, sagt die Keule sofort: „Ich schlage dich mit Auschwitz.“²⁵

Grosser sieht seine eigene jüdische Herkunft als notwendige Legitimation, die es brauche, um Israel zu kritisieren, Nicht-Juden sei dies nicht gestattet.²⁶ Dabei erscheint die heraufbeschworene sprechende Auschwitz-Keule als bloße Halluzination. Der öffentliche Zuspruch, den Walser geerntet hat, und die Tatsache, dass Grosser von der Frankfurter Oberbürgermeisterin eingeladen wird, am 9. November 2010 ebenfalls in der Frankfurter

²³ Wir brauchen eine neue Sprache der Erinnerung, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14.12.1998, S. 39. Durch diese Anspielung auf Bubis' Tätigkeit als Immobilienhändler kann Walser sich als moralisch überlegen gerieren, da er sich angeblich schon lange mit seiner Vergangenheit auseinandergesetzt habe, während Bubis seinem kapitalistischen Gewinnstreben gefolgt sei – hieraus spricht ein kaum verhohlenes Ressentiment an der Grenze zum Antisemitismus, das darauf aus ist, „den Juden“ als Kapitalisten und Ausbeuter zu denunzieren.

²⁴ Tobias Jaecker, Die Walser-Bubis-Debatte, 2007.

²⁵ Alfred Grosser, Israels Politik fördert Antisemitismus. <http://www.stern.de/politik/ausland/alfred-grosser-israels-politik-foerdert-antisemitismus-600037.html>, 2007 (letzter Zugriff am 28.05.2015).

²⁶ Vgl. ebd.

Paulskirche als Hauptredner zum Gedenken an die Reichspogromnacht zu sprechen, sowie die sehr präzise Verurteilung der Politik Israels in den deutschen Medien dementieren die Behauptung eines Tabus. 72 Jahre nach der Pogromnacht spricht im Andenken daran jemand, der den israelischen Juden selbst die Schuld für den bisweilen sich mörderisch gerierenden, jedenfalls höchst gegenwärtigen Antisemitismus gibt.²⁷ Bezüglich der Behauptung, dass es in Deutschland kaum möglich sei, Israel öffentlich zu kritisieren, fragt man sich, welche Strafen diese „Israelkritiker“ eigentlich befürchten. Im Falle Jakob Augsteins etwa, gegen den Anfang 2013 von Henryk M. Broder wie vom Simon-Wiesenthal-Center der Vorwurf erhoben wurde, sich antisemitisch über Israel geäußert zu haben, bildete sich im unmittelbaren Anschluss entgegen aller Evidenz der nahezu einhellige Konsens, dieser Vorwurf sei nicht gerechtfertigt. Die Reihen Gleichgesinnter schlossen sich angesichts dieser Beschuldigung umso enger.²⁸

So sehr sie sich also selbst auch als Tabubrecher betrachten mögen, das Problem ist und bleibt vielmehr, dass Walser und Grosser gerade nicht allein auf weiter Flur stehen. Bereits in der Nachkriegszeit setzen erste Entwicklungen ein, die ihrer Argumentation den Weg bereiten bzw. dazu beitragen, der Einebnung von Schuld und Verbrechen der Deutschen Vor-schub zu leisten. Beispiele für einen derartigen, entlastenden Diskurs lassen sich quer durch die deutsche Nachkriegsgeschichte bis heute finden, wie etwa die Kranzniederlegung auf dem Soldatenfriedhof in Bitburg im Jahr 1985, der Historikerstreit der Jahre 1986/87, die Diskussion um die Ausstellung zu den Verbrechen der Wehrmacht ab Mitte der neunziger Jahre, gefolgt von der Debatte um die Bombardierung deutscher Städte,

²⁷ Vgl. ebd.

²⁸ Vgl. dazu z. B. Leander Steinkopf, „Fall Augstein“. Wie wird man einer der schlimmsten Antisemiten?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 31.03.2013. <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/fall-augstein-wie-wird-man-einer-der-schlimmsten-antisemiten-12046164.html> (letzter Zugriff am 28.05.2015). Steinkopf, der seinerseits die Wogen mit dem Hinweis darauf zu glätten sucht, dass es sich bei der ganzen Affäre möglicherweise um ein Missverständnis handle, berichtet in diesem Beitrag, dass die deutsche Presselandschaft Augstein großflächig gegen die Vorwürfe des *Simon-Wiesenthal-Center* verteidigt habe (ebd.).

die Jörg Friedrich mit seinem Buch *Der Brand*²⁹ im Jahr 2002 ausgelöst hat, bis hin zu dem im April 2012 veröffentlichten Gedicht *Was gesagt werden muss*³⁰ von Günter Grass. Angesichts dieser von massivem öffentlichem Kommentar begleiteten Diskussionen vervollständigt sich das Bild: Es handelt sich in allen Fällen um eine Abwehr der historischen Schuld, sei es durch den Versuch der abschließenden Historisierung der Shoah, sei es durch die Verkehrung, die Deutschen seien selbst Opfer geworden, sei es durch die Projektion der Schuld, indem man den israelischen Juden vorwirft, nichts „aus der Geschichte gelernt“ zu haben und nun selbst gegenüber den Palästinensern zu Tätern geworden zu sein. Damit wird die Geschichte eskamotiert, da sie der mehr oder minder beliebigen Umdeutung preisgegeben wird. Der Wunsch, mit der Vergangenheit abzuschließen, die öffentliche Rede von Schuld und Verantwortung endlich verstummen zu lassen, wird oftmals implizit mit dem Argument der Verjährung gerechtfertigt. Allein der zeitliche Abstand dient als Legitimation, das Vergangene zu beschweigen und darauf zu pochen, etwas, das in so ferner Vergangenheit liege, dürfe den Deutschen den Weg in die Normalität, in einen mit den anderen Staaten gleichberechtigten Zustand, nicht ständig verwehren.

2.2 Moralisierung der Geschichte

Améry sagt von sich selbst: „Ich gehöre jener glücklicherweise langsam aussterbenden Spezies von Menschen an, die man übereinkommensgemäß die Naziopfer nennt.“³¹ Genau deshalb kann er sich nicht so recht erfreuen an der „mustergültigen Sauberkeit“ der deutschen Siedlungen, den „idyllischen Kleinstädten und Dörfern“, der „Qualität der Waren“, kurzum, der Blüte des Wirtschaftwunder-Deutschlands, die „der Welt zum Entzücken

²⁹ Jörg Friedrich, *Der Brand. Deutschland im Bombenkrieg 1940-1945*, München: Propyläen Verlag, 2002.

³⁰ Günter Grass, *Was gesagt werden muss*, in: *Süddeutsche Zeitung*, 04.04.2012.

³¹ Jean Améry, *Ressentiments*, in: ders., *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Werke Bd. 2, Stuttgart: Klett-Cotta, 2002, S. 119.

[gereicht]³². Er begegnet diesen Versuchen, unter die Vergangenheit einen Schlusstrich zu ziehen, mit Reflexionen über die moralische Dimension der Zeit. Die oben geschilderte Haltung, mit der das Ende der öffentlichen Auseinandersetzung mit den Verbrechen des Nationalsozialismus eingefordert wird, führt er auf das Prinzip des „sozialen und biologischen Zeitgefühl[s]“³³ zurück. Diese auf dem Prozess der Wundheilung beruhende Vorstellung sei auf die soziale Realität übertragen worden.³⁴ Eine solche Argumentation findet Améry in Reinform zum Beispiel bei dem französischen Strafverteidiger Maurice Garçon, den er bezüglich der Verjährungsdebatte wie folgt zitiert:

Schon das Kind, dem man eine vergangene Gehorsamsverletzung vorhält, antwortet: Aber das ist ja schon lange vorbei. Das Lange-Schon-Vorbeisein erscheint ihm auf natürlichste Art als Entschuldigung. Und auch wir sehen in der Entfernung durch die Zeit das Prinzip der Verjährung. Das Verbrechen verursacht Unruhe in der Gesellschaft; sobald aber das öffentliche Bewußtsein die Erinnerung an das Verbrechen verliert, verschwindet auch die Unruhe. Die vom Verbrechen zeitlich weit entfernte Strafe wird sinnlos.³⁵

Maßgeblich ist demnach einzig die Störung, die das Verbrechen in einem Kollektiv auslöst. Jedoch, so der Einwand Amérys, für „den sich moralisch als einzigartig begreifenden Menschen“, der sich nicht „auflöst im Konsensus“³⁶, sei dies irrelevant. Améry geht es um die Wahrheit des Verbrechens, welche schließlich durch das Weierlaufen der Zeit nicht tangiert wird. Das von der Gesellschaft eingeforderte Prinzip des „Vergebens“³⁷

³² Ebd., S. 118.

³³ Ebd., S. 133.

³⁴ Vgl. ebd.

³⁵ Maurice Garçon, zit. nach Améry, *Ressentiments*, 2002, S. 132 f.

³⁶ Améry, *Ressentiments*, 2002, S. 133.

³⁷ Eine gelungene Auseinandersetzung mit der unkritischen pauschalen Bewertung, dass Vergeltung und Versöhnung seitens der Opfer selbst schwerster Verbrechen per se wünschenswert seien und auf moralische wie psychische Integrität verweisen würden, während hinter Unversöhnlichkeit und Ressentiment moralische, spirituelle und psychische Probleme stünden, findet sich bei Thomas Brudholm, *Resentment's Virtue. Jean Améry and the Refusal to Forgive*, Philadelphia: Temple University Press, 2008.

hingegen verlange nicht weniger als die Unterordnung des Individuums unter das Kollektiv, der Einzelne müsse seine Individualität abstreifen, um zu einer „Funktion des Sozialen“ zu werden.³⁸ Améry stärkt das Recht des Individuums, dessen moralisches Recht: Er argumentiert für den Einzelnen *gegen* den Druck des moralisch indifferenten Kollektivs.³⁹ Améry erkennt nämlich, dass dieses „natürliche“ Zeitgefühl, welches die Untat allmählich dem Vergessen anheimgeben wolle, „nicht nur außer-, sondern *widermoralischen* Charakter“⁴⁰ habe:

Recht und Vorrecht des Menschen ist es, daß er sich nicht einverstanden erklärt mit jedem natürlichen Geschehen, also auch nicht mit dem biologischen Zuwachsen der Zeit. Was geschah, geschah: der Satz ist ebenso wahr wie er moral- und geistfeindlich ist. Sittliche Widerstandskraft enthält den Protest, die Revolte gegen das Wirkliche, das nur vernünftigt ist, solange es moralisch ist. Der sittliche Mensch fordert Aufhebung der Zeit – im besonderen, hier zur Rede stehenden Fall: durch Festnagelung des Untäters an seine Untat. Mit ihr mag er bei vollzogener moralischer Zeitumkehrung als Mitmensch dem Opfer zugesellt sein.⁴¹

„Aufhebung der Zeit“, „Festnagelung des Untäters an seine Untat“, was bedeutet das? Améry stellt dem natürlichen ein moralisches Zeitgefühl gegenüber. Seiner Forderung nach „moralischer Zeitumkehrung“ und den aus dem Ausbleiben dieses Moralisierungsprozesses entspringenden Ressentiments hat er ein eigenes Kapitel in *Jenseits von Schuld und Sühne* gewidmet. Améry spricht dort von den Ressentiments als „existentielle[r] Dominante von meinesgleichen“⁴², womit er die überlebenden Juden und Widerstandskämpfer meint. Diese Ressentiments, so Améry, seien das „Ergebnis einer langen persönlichen und historischen Entwicklung“⁴³. Denn

³⁸ Vgl. Améry, *Ressentiments*, 2002, S. 132.

³⁹ Vgl. ebd., S. 132 f.

⁴⁰ Ebd., S. 133. Hervorhebung im Original.

⁴¹ Ebd., S. 133 f.

⁴² Ebd., S. 121.

⁴³ Ebd.

die Ausbildung und Stabilität der Ressentiments war nicht bereits von Anfang an determiniert. Vielmehr habe es einen kurzen Zeitraum unmittelbar nach der Befreiung gegeben, in dem sich Améry als „überlebender Widerstandskämpfer, Jude, Verfolgter eines den Völkern verhaßten Regimes“ im „wechselseitigen Einverständnis mit der Welt“⁴⁴ wähnt: Das Land der Täter ist für die Siegermächte zu dieser Zeit Objekt der Verachtung und des Abscheus. Hätte in der Folge das kollektive Verbrechen durch die kollektive Sühne ein Gegengewicht erhalten, so hätte das „Gleichgewicht der Weltsittlichkeit“ wiederhergestellt werden können.⁴⁵

Jedoch erkennt Améry sehr schnell, dass diese Vorstellung illusionär ist und was hingegen die „politische Weltuhr“ wirklich geschlagen hat:⁴⁶ Deutschland wird rasch wieder aufgenommen in die Weltgemeinschaft. Als Améry gewahrt wird, wie „die Deutschen gleichzeitig für ihre Industrieprodukte die Weltmärkte eroberten und daheim nicht ohne eine gewisse Ausgeglichenheit mit der Bewältigung befasst waren, verdichteten sich unsere [...] Ressentiments“⁴⁷. „Die wir geglaubt hatten, der Sieg von 1945 sei wenigstens zu einem geringen Teil auch unserer gewesen, wurden genötigt, ihn zurückzunehmen.“⁴⁸ Das andauernde Ressentiment resultiert mithin aus der ausgebliebenen Selbstnegation der Deutschen als Täter, Mitläufer oder Mitwisser und damit aus der ausgebliebenen Negation der deutschen Geschichte, die eine Auseinandersetzung mit der eigenen Rolle in dieser Geschichte zur notwendigen Voraussetzung hätte. Aus Amérys Texten spricht die Einsamkeit, mit der er als Einzelner den mit sich selbst in Einklang befindlichen Deutschen einerseits, der Weltgemeinschaft, die schnell zum *business as usual* übergeht andererseits, und drittens selbst denjenigen einstigen Opfern, die nun versöhnlich gestimmt sind, gegenübersteht:

⁴⁴ Ebd., S. 122.

⁴⁵ Vgl. ebd., S. 122 f.

⁴⁶ Vgl. ebd., S. 123.

⁴⁷ Ebd., S. 125.

⁴⁸ Ebd., S. 125 f.

Ich selber aber, zu meiner Seelennot, gehörte zur mißbilligten Minderheit derer, die da nachtrugen. Hartnäckig trug ich Deutschland seine zwölf Jahre Hitler nach [...]. Ich „fiel auf“, wie einst im Lager durch schlechte Haltung beim Appell, den versöhnungsschwärmenden Kampf- und Leidensgenossen von gestern nicht weniger als den soeben zur Duldsamkeit bekehrten Widersachern. Ich hegte meine Ressentiments. Und da ich sie nicht loswerden kann, noch mag, muß ich mit ihnen leben und bin gehalten, sie jenen zu erhellen, gegen die sie sich richten.⁴⁹

Améry beschreibt die Beschaffenheit und die Funktion der Ressentiments, sowie eine Aporie, die mit ihnen verbunden ist. Denn das Ressentiment münde in einen „logisch widersprüchliche[n] Zustand“: „Absurd fordert es, das Irreversible solle umgekehrt, das Ereignis unereignet gemacht werden.“⁵⁰ Damit verlange es nach dem „zweifach Unmöglichen, dem Rückgang ins Abgelebte und der Aufhebung dessen, was geschah“⁵¹. Zwar kann das Geschehene nicht aufgehoben, nicht „wiedergutgemacht“ werden, sofern sich Zeit faktisch nicht umkehren lässt. Amérys Ressentiments zielen jedoch nicht auf eine physikalische, sondern auf eine moralische Dimension der Zeit. Améry verlangt von den Tätern,

daß diese sich selbst negieren und in der Negation sich mir beiordnen. Nicht im Prozeß der Interiorisation [des vergangenen Leids, B. H.], so scheint mir, sind die zwischen ihnen [den Tätern, B. H.] und mir liegenden Leichenhaufen abzutragen, sondern, im Gegenteil, durch Aktualisierung, schärfer gesagt: durch Austragung des ungelösten Konflikts im Wirkungsfeld der geschichtlichen Praxis.⁵²

Damit bestärkt Améry die Inkommensurabilität von Täter und Opfer und wehrt den Gedanken eines „Parallelismus“ ab.⁵³ Denke die Gesellschaft nur an ihren Fortbestand, der sich schließlich nicht kümmern um das „be-

⁴⁹ Améry, *Ressentiments*, 2002, S. 126.

⁵⁰ Ebd., S. 128.

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd., S. 129.

⁵³ Vgl. ebd.

schädigte Leben“, so sieht Améry in den Ressentiments eine gegenteilige Funktion: „Meine Ressentiments aber sind da, damit das Verbrechen moralische Realität werde für den Verbrecher, damit er hineingerissen sei in die Wahrheit seiner Untat.“⁵⁴ Hineingerissen in die Wahrheit seiner Untat wurde etwa Amérys einstiger Peiniger, der SS-Mann Wajs, durch das über ihn verhängte Todesurteil. Améry ist davon überzeugt, dass dieser ehemalige SS-Mann angesichts seiner unmittelbar bevorstehenden Hinrichtung wünschte, das Geschehene ungeschehen zu machen. Durch diesen nun mit Améry geteilten Wunsch sei er schließlich vom „Gegen-Menschen“, der er damals tatsächlich gewesen war, wieder zum „Mitmenschen“ geworden.⁵⁵ Aufhebung der Zeit in diesem moralischen Sinne wird damit vollzogen durch das gemeinsam geteilte Begehren nach Zeitumkehr! Auf diese Weise würde den Opfern zumindest im Nachhinein eine Gerechtigkeit, in diesem Falle gar nicht unbedingt juristisch, sondern tatsächlich moralisch, widerfahren, die dazu geeignet wäre, die Untat zwar nicht ungeschehen zu machen, aber dennoch durch den Wunsch nach Zeitumkehr und das damit verbundene Schuldeingeständnis der Täter die Entwürdigung der Opfer zurückzunehmen. An dieser Stelle wäre die These Aleida Assmanns zu hinterfragen, die in Amérys Ressentiments die „Vision einer Begegnung von Überwältigern und Überwältigten im Raum eines gemeinsamen Gedächtnisses“⁵⁶ sieht, ohne die *Voraussetzungen* einer irgendwie gearteten Gemeinsamkeit zu reflektieren, die Améry mit der Forderung nach Selbstnegation der Täter doch so präzise beschreibt. Bei Assmann klingt es so, als genüge eine Art gemeinsamen Gedenkens,⁵⁷ ohne dass man sich zunächst der Kluft bewusst werden müsste, die das Opfer vom Täter trennt und die der Täter als Ergebnis seiner Tat anzuerkennen hätte.

⁵⁴ Ebd., S. 131.

⁵⁵ Vgl. ebd.

⁵⁶ Aleida Assmann, Zwei Formen von Ressentiment. Jean Améry, Martin Walser und die deutsche Erinnerungskultur, in: Hans-Richard Reuter u. a. (Hrsg.), Freiheit verantworten. Festschrift für Wolfgang Huber zum 60. Geburtstag, Gütersloh: Verlagshaus Chr. Kaiser, 2002, S. 445.

⁵⁷ Vgl. ebd., S. 437, 442, 445.