

Christian Wevelsiep

UMSTRITTENE GESCHICHTE

Der Genozid an den Armeniern und die Aufgabe der Historie

Einleitung

Die Debatten um die vom Bundestag zuletzt verabschiedete Resolution („Erinnerung und Gedenken an den Völkermord an den Armeniern und anderen christlichen Minderheiten in den Jahren 1915 und 1916“) erinnern daran, dass Geschichte nicht vergeht, dass eine schlimme Vergangenheit immer wieder die Gegenwart „einholt“. Das gilt für die Geschichte der Gewalt im Allgemeinen, für die juristische Aufarbeitung von Massenmord und Genozid im Besonderen. Es gilt auch für den ältesten, vermeintlich vergessenen Völkermord des 20. Jahrhunderts, den Genozid an den Armeniern.

Dieser Völkermord von 1915 fand nicht nur im Schatten der Ereignisse des Ersten Weltkrieges statt, er kennzeichnet ebenso ein historisches Umschlagmoment. Er ereignete sich vor dem Hintergrund der Herausbildung des türkischen Nationalstaats, bzw. dem Verfall des großosmanischen Reiches und stand zugleich im Schnittpunkt der Kriegsverläufe an der Kaukasusfront. Die Begleitumstände der Morde erschienen wie ein Vorspiel zukünftiger genozidaler Handlungen: die Verfolgung begann nach der verheerenden Niederlage der Dritten Osmanischen Armee bei Sarikamis im Januar 1915 gegen die russischen Truppen. Für die Niederlage wurden die Armenier verantwortlich gemacht, vorrangig von dem nationalistisch und pantürkisch eingestellten Komitee für Einheit und Fortschritt. Die der osmanischen Armee dienenden Armenier wurden entwaffnet, demobilisiert und in Arbeitsbataillone zusammengezogen. Die Entwaffnung wurde auf die

gesamte armenische Bevölkerung Ostanatoliens ausgeweitet, bis schließlich im April 1915 Deportationen von Zaitun aus begannen. Der Innenminister Talat Pascha ließ Tausende von armenischen Gemeindeführern verhaften und hinrichten wie auch armenische Notabeln in Istanbul und Smyrna; schließlich wurden die in den Ostprovinzen ansässigen Armenier ausgesiedelt, die Männer an Ort und Stelle hingerichtet, während Frauen, Alte und Kinder zu Fuß oder mit Zügen deportiert wurden.¹

Der armenische Genozid steht in einem größeren strukturellen Zusammenhang. Wenn auch von pantürkisch eingestellten Mitgliedern des Komitees für Einheit und Fortschritt Gründe geltend gemacht wurden, die auf den Vorwurf der Kollaboration oder des Verrats zielten, so stehen doch tieferreichende Motive hinter den Ereignissen. Dan Diner erblickt in den Verfallsprozessen des Osmanischen Reiches vorrangig den Prozess der „Ethnifizierung der Religion“.² Religiöse Gemeinschaften des imperialen Großreiches verwandelten sich nach und nach in „Milletts“. Territoriale Ordnungsvorstellungen breiteten sich aus, geltende lokale Repräsentationen wurden national überschrieben; Mehrheiten und Minderheiten formten sich heraus. Osmanische Territorialverluste flankierten die Ereignisse: Bulgarien sagte sich 1908 von osmanischer Herrschaft los, Bosnien-Herzegowina wurde durch Österreich-Ungarn annektiert, der tripolitanische Krieg von 1911 gegen Italien und die Balkankriege von 1912/13 trieben den Prozess der Auflösung des osmanischen Imperiums voran. Die über mehrere Generationen erfolgende Umwandlung eines multinationalen und multireligiösen Großreiches in einen homogenen Nationalstaat führte zu Radikalisierungen, an deren Ende die Gewalt stand – die Gewalt etwa der gegenseitigen Vertreibungen von Muslimen und Orthodoxen im Lauf der griechisch-türkischen Auseinandersetzungen von 1919

¹ Benz, W.: *Ausgrenzung Vertreibung Völkermord. Genozid im 20. Jahrhundert*. München 2006, S. 54-71

² Diner, D.: *Das Jahrhundert verstehen. 1917-1989. Eine universalhistorische Deutung*. Köln 2015, S. 203

wie eben auch der armenische Genozid. Als konkrete „Gründe“ des Völkermordes kann man insofern die mörderische politische Dynamik benennen, die ja zu Beginn des Jahrhunderts mehrere Großreiche betraf und geradezu einer Signatur des 20. Jahrhunderts ähnelte: Ethnische Attribute der sich türkifizierenden Individuen bestimmten den nationalen Charakter, die Unterscheidung von Dazugehörigen und Nichtdazugehörigen gehört bekanntlich zu diesem Muster. Die politische Dynamik entäußerte sich im schwelenden Konflikt zwischen Minderheiten und Mehrheiten, in systematischer Entrechtung, die von administrativer Hand gesteuert wurde.

Der armenische Völkermord hat insofern sowohl eine historische wie auch eine politische Seite. Die historischen Gewalterfahrungen, die durch weitere Gewalthandlungen in den folgenden Jahrzehnten fortgesetzt wurden, waren Ausdruck einer politischen „Rationalität“. Nicht das gerne bemühte Motiv, dass sich tief verwurzelte Abneigungen von verfeindeten Gruppen Bahn brechen, ist hier entscheidend, sondern die dahinterstehende Politik. Diese Politik zeichnete sich, wie Mıhran Dabag schreibt, durch konsequente Planung der Maßnahmen, Konsequenz anhand von Gesetzen und Erlassen sowie durch besondere Legitimationsstrategien aus, insgesamt also Maßnahmen, mit denen das jungtürkische Regime seit 1908 die Gestalt des Osmanischen Reiches in seinem Sinne zu ändern versuchte. Der Genozid erscheint demnach als „integraler Bestandteil dieses konstruktiven Prozesses der Gestaltung einer modernen türkischen Nation“.³ Freilich werden diese Geschehnisse bis heute nicht in dem Maße von der Republik der Türkei anerkannt, wie es die historischen Erkenntnisse nahelegen würden: die den Völkermord planenden Täter werden mitunter als „nationale Helden“ verehrt, die Muster der Relativierung und Verharmlosung werden von amtlicher Seite gestützt. Die Feststellung eines systematischen Genozids

³ Dabag, M.: Der Genozid an den Armeniern im Osmanischen Reich. In: Knigge, V./Frei, N. (Hrsg.): *Verbrechen erinnern*. München 2002, S. 33-56, hier S. 37

wird einem staatsfeindlichen Akt gleichgesetzt und kann „als Beleidigung des Ansehens der Türkei“ verstanden und sogar strafrechtlich verfolgt werden.⁴

Nun soll es im Folgenden keineswegs alleine um ein nationales Narrativ oder um die Kritik an einer hermetischen Staatswahrheit gehen, sondern um die schwierige, umkämpfte Rolle der Geschichtswissenschaft im weiten Feld der Gewaltgeschichte. Denn, wenn man zunächst offenlegt, dass z. B. die nationale Historiographie den möglichen Nachweis einer systematischen Vernichtungsabsicht verneint und sich die Historie unter bestimmten Bedingungen für politische Zwecke vereinnahmen lässt, dann scheint sich die Funktion der Geschichte vordergründig der Wiederherstellung einer Gerechtigkeitsvorstellung zu verschreiben. Die Phänomene der Leugnung, Verdrängung und Relativierung wären somit in einem Prozess der Versachlichung zu thematisieren, nicht zuletzt um für die Gemeinschaft der Überlebenden und deren Nachkommen Formen der Erinnerung zu ermöglichen. Allerdings ist die Frage aufzuwerfen: geht es hierbei um nachholende Gerechtigkeit? Wenn aus einer bloßen Vergangenheit eine spezifische oder persönliche Geschichte wird, werden entweder kalte Verfahren der objektivierenden Repräsentation oder gleichsam „heiße“ Aspekte der Vergangenheit bemüht, die lebensdienlich sein sollen. Der „heiße“ Aspekt der Geschichte ist aber gleichsam der schwierigere: jedwede Form der Erinnerung hat immer auch mit Fragen der Gegenwart, der Identitätssuche, des jeweiligen Identitätsgefühls zu tun. Stets kann sich in die Erinnerungsarbeit ein Motiv mischen, das nach dem Eigenen fragt, stets können sich in kollektiven Akten Überhöhungen, Egoismen, Sakralisierungen, Ausschließungsprozesse entfalten.

Diese Schwierigkeit ist bekannt und kann natürlich reflektiert werden. Aber eine weitere Schwierigkeit auf theoretischer Ebene ist zu erkennen, wenn der Geschichte selbst eine Gerechtigkeitstendenz zugeschrieben wird. Seit die Geschichte

⁴ Ders., S. 45

als Gesamtzusammenhang überhaupt denkbar ist, steht sie vor der berechtigten Frage, inwieweit ihr eine innewohnende Gerechtigkeit angesonnen werden kann. Reinhart Koselleck spricht in diesem Zusammenhang von letzten und vorletzten Modellen der Geschichte, die zueinander in Konkurrenz stehen.⁵ Die Geschichte wird für ihn dann absurd, wenn unter nachtheologischen Bedingungen die ausgleichende Gerechtigkeit des Jüngsten Gerichts entfällt. In der Geschichte ist eine absurde Unauflöslichkeit mangelnder Gerechtigkeit enthalten. Das Absurde und Unfassbare, was mit herkömmlichen Maßstäben einer begründeten Gerechtigkeit zu bewerten wäre, versagt im Angesicht der totalitären Gewalt. Was hier für die Sinnlosigkeit der Vernichtung in Auschwitz gilt, kann man durchaus auf andere Aspekte der Gewalt ausweiten: Gerechtigkeit als nachholende Sinnstiftung versagt, denn „keine Schuldzurechnung und keine Erklärung kann das Ereignis selbst einholen“.⁶ Moral und Rationalität, Gerechtigkeit und Wiederherstellung sind mit anderen Worten Anliegen, die in diesem Fall kategorial fehlerhaft sind. Die Ungerechtigkeit der Gewalterfahrung bleibt unauflösbar. Allerdings: Man kann Koselleck in dieser abstrakten Diktion folgen und man kann doch gleichzeitig nach Sinnformen der Geschichte suchen, die nicht in utopischen oder heilsgeschichtlichen Vorstellungen aufgehen. Nicht eine Absage an den Sinn der Geschichte, sondern der Anlass, eine Dimension historischen Denkens freizulegen, wird im Angesicht der historischen Gewalterfahrungen offenbar. Beide angedeuteten Schwierigkeiten: die Tendenz einer selektiven Erinnerungsarbeit wie auch die Überfrachtung der Vergangenheit mit säkularisierter Heilsgeschichte führen hier zur Notwendigkeit, den Zusammenhang von Vergangenheit und Gegenwart eingehend zu reflektieren. Der Genozid an dem armenischen Volk ist dabei keineswegs ein Mittel zum Zweck, sondern an diesem

⁵ Koselleck, R.: Geschichte, Recht und Gerechtigkeit. In: Ders.: *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt a. M. 2000, S. 336-358

⁶ Ebd., S. 344

Gewaltereignis zeigt sich die Dringlichkeit, Spannungsmomente der Geschichte auf eine Weise zu thematisieren, so dass historiographische Sinngebungen möglich sind. Die nun folgenden Überlegungen dienen daher dem Nachweis, dass die Einordnung der Vergangenheit des Genozids auf Grundlagen der Historik und Anthropologie verwiesen ist.

Wenn wir im Allgemeinen nach den günstigen Strategien der historischen Vergegenwärtigung von Gewalterfahrungen fragen, wird man auf Kulturen der Erinnerung verwiesen, die besonderen Prinzipien folgen: das Bedenken der Vergangenheit in der Gegenwart benötigt einen spezifischen Dialog, die gesellschaftliche Begegnung unterschiedlicher Kollektive, den Austausch zwischen Nationen und Gemeinschaften *von unten*. Dies beschreibt eine Erinnerungspraxis mit einem hohen Anspruch: nicht der manichäische Wertehimmel ethnozentrischer Gemeinschaften, sondern die wechselseitigen Begegnungen je eigener „Geschichten“ ermöglichen ein angemessenes modernes Geschichtsbewusstsein.⁷ Im Idealfall erwirbt die Geschichte, bzw. das historische Wissen eine kulturelle Orientierungsfunktion. Die Vergangenheit wird nicht nur einfach verobjektiviert und einer Wahrheit angenähert, sondern sie erhält Deutungen und Bedeutungen für jemanden. Darüber hinaus gewinnt sie den Status einer Geschichte für die Gegenwart, das heißt, sie macht den Menschen dazu fähig, Handeln und Leiden im jeweils aktuellen zeitlichen Wandel der Lebensverhältnisse zu reflektieren.⁸ Freilich klingt dies, als würde jede Erinnerung im luftleeren Raum, bzw. in einem recht unpolitischen Bedeutungsrahmen verbleiben. Dass dies nicht der Fall ist, wird insbesondere im Fall des armenischen Genozids deutlich, wenn wir die geschilderte Tendenz zur politischen Schließung von Geschichtsbildern bedenken. Der entscheidende Punkt, von dem die folgenden Ausführungen

⁷ Rösen, J.: Europäisches Geschichtsbewusstsein. In: Ders.: *Kann gestern besser werden? Zum Bedenken der Geschichte*. Berlin 2003, S. 101; Assmann, A.: *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*. München 2013

⁸ Rösen 2003, S. 96 ff.

ausgehen, liegt insofern im Schnittfeld zwischen Erinnerung, Macht und Moral: Die Vergegenwärtigung der Geschichte thematisiert moralische Selbstausslegungen der Menschen; die Moral aus historischer Erfahrung heraus zu formulieren, ist aber eine erheblich komplexere Angelegenheit. Ein Verständnis von Moral, das aus historischen Gewalterfahrungen und im Besonderen aus dem Ereignis des armenischen Genozids abgeleitet werden soll, lässt sich zwar auf eine Idee moralischer Unbedingtheit beziehen, muss aber auch die historische Realität unterschiedlicher Moralentwürfe in einem moralischen Universum anerkennen.⁹ Anders formuliert: es gibt einen philosophischen Gewissheitsanspruch, der auf Unbezweifelbares im Modus objektiver Geltung zielt. Im Bereich der modernen Geltung des Menschenrechts sind solche unbezweifelbaren „Wahrheiten“ jedermann zugänglich. Aber mit Blick auf die Geschichte lässt sich ebenso ein Bereich moralischer Grundüberzeugungen abgrenzen, dessen moralische Weltbeschreibung keineswegs wohlgeordnet erscheint. Die moralisch-praktische Aufgabe ist es insofern, die historische Erfahrung als Ressource zu nutzen, um kommunikative Zusammenhänge zu erschließen, die den universalistischen Hintergrund der spezifischen Gewalterfahrungen bilden. Die Erfahrung der Ausbildung dominanter moralischer Selbstausslegungen kann als ein Schlüssel dienen, um einen universell zugänglichen, moralischen Standpunkt zu erwerben. Nur ein hermeneutischer Zugang, der sich über fundamentalanthropologische Begriffe definiert, kann dieser Zielstellung genügen: aus der Unmittelbarkeit der historischen Erfahrungen der Gewalt des Genozids einen moralischen Bedeutungsraum für die Gegenwart zu erschließen.

⁹ Zimmermann, R.: *Moral als Macht. Eine Philosophie der historischen Erfahrung*. Reinbek bei Hamburg 2008, S. 161 ff.

1. Umstrittene Erinnerung: Der Völkermord an den Armeniern

Ein erster oberflächlicher Blick auf die Umstände des Gedenkens verrät freilich nicht, warum die Politik der Erinnerung so schwierig sein sollte. Ein nüchterner, die objektiven Fakten resümierender Blick könnte die international anerkannte Faktenlage der historischen Ereignisse zusammenfassen. Demnach ließen am 24. April 1915 die jungtürkischen Machthaber im Osmanischen Reich Hunderte von Armeniern, darunter Journalisten, Geistliche, Juristen in Istanbul verhaften und später ermorden, wurden christliche Armenier der Kollaboration mit den Russen verdächtigt und offiziell aus dem Osten des Landes deportiert. Im Zuge dieser Deportationen kam es zu einem der größten Verbrechen des angehenden 20. Jahrhunderts, wurde eine Anzahl von Personen, deren Schätzungen von 800.000 bis 1,5 Millionen variiert, getötet.¹⁰ Die Anerkennung einer systematischen Mordaktion, die sich in verschiedensten Dokumenten niederschlägt, gehörte demnach zu dieser nüchternen Betrachtungsweise.

Verschiedene Indizien sprechen dafür, dass es im Fall des armenischen Genozids zu einer problematischen Inanspruchnahme, bzw. Instrumentalisierung der Geschichte kommt. Höchst aktuell erscheint die Entscheidung der türkischen Regierung, den Tag der Gedenkfeier des 18. März auf den 24. April zu verschieben, wobei zwei geschichtsträchtige Ereignisse von 1915 miteinander konfigrieren. Am 18. März 1915 rückte bekanntlich eine französisch-britische Koalition auf die Halbinsel Gallipoli vor, um die Dardanellen zu erobern und Russland über das Schwarze Meer im Kampf gegen den

¹⁰ Hierzu u. a.: Benz, W.: *Ausgrenzung Vertreibung Völkermord. Genozid im 20. Jahrhundert*. München 2006, S. 54-71; Dabag, M.: Jungtürkische Visionen und der Völkermord an den Armeniern, in: *Genozid und Moderne. Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert*, hrsg. von Mihran Dabag und Kristin Platt, Opladen: Leske und Budrich 1998, S. 152-206.; ders.: Der Genozid an den Armeniern im Osmanischen Reich. In: Knigge, V./Frei, N (Hrsg.): *Verbrechen erinnern. Die Auseinandersetzung mit Holocaust und Völkermord*. München 2006, S. 33-56

Kriegsgegner Deutschland beizustehen; der 18. März gilt im türkischen Gedächtnis als heroische Abwehrschlacht, als Tag der Märtyrer nach einer Reihe von demütigenden Niederlagen des Osmanischen Reiches. Die Überschreibung des 24. April, der als Auftakt zu den folgenden Ereignissen des Genozids gilt, ist somit ein zumindest eigenwilliger politischer Akt. Er rückt den „ehrenhaften Widerstand“ der Nation in Gallipoli an die Stelle, an der es um das Gedenken an die Opfer des armenischen Genozids gehen müsste.¹¹ Diese Entscheidung ist freilich im Kontext einer Bildungs- und Geschichtspolitik zu betrachten, die von vielen Seiten problematisiert wird. Der historische Unterricht, der die politischen Entwicklungen des Osmanischen Reiches im 20. Jahrhundert behandelt, ist an objektiven Maßstäben gemessen durch selektive historische Betrachtungen, Auslassungen und einseitige Interpretationen geprägt. Der Mord an den Armeniern wird auf ein „Armenierproblem“ heruntergestuft, der Genozid von 1915 wird verschwiegen, wohingegen die Beschuldigungen der europäischen Öffentlichkeit als ungerecht dargestellt werden. Erwähnt wird in den aktuellen didaktischen Werken¹² lediglich der Beschluss und die Verabschiedung des Deportationsgesetzes, nach dem etwa 700.000 armenische Staatsbürger in ein kriegsfreies Gebiet nach Syrien umgesiedelt wurden.

Historiker/innen sprechen angesichts dieser Sicht auf die Geschichte von Gedächtnisverlust, von Realitätsverweigerung und Verdrängung. Nicht aber die naheliegende Kritik an der aktuellen Geschichts- und Bildungspolitik soll hier wiederholt werden, sondern etwas erheblich Schwierigeres. Wie

¹¹ Martens, M.: Erinnern, um zu vergessen. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 24. April 2015, S. 3

¹² Der Verfasser ist hier auf die Aussagen über türkische Geschichtsbücher für die 10. Klassen angewiesen. M. Martens („Es war einmal ein gutes Osmanisches Reich“. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 14. 04. 2015, S. 3) analysiert die Auslassungen und Interpretationen der Verfasser türkischer Geschichte im 20. Jahrhundert in aktuellen Lehrwerken, z. B.: Ziya Demirel, Murat Iseri, Avni Arslan. „*10 Sinif Tarih*“, Esen Verlag

ist der allgemeine Rahmen einer Theorie historischer Verantwortung zu beschreiben, der die traumatischen Erfahrungen und Opferperspektiven einerseits, die hemmenden Faktoren der Gedächtnispolitik andererseits umgreift? Eine historiographische Perspektive, die sich der Entwicklung eines universalen, am Menschenrecht orientierten Gedenkens orientiert, müsste verschiedene Gesichtspunkte integrieren. Sie müsste sich zum einen an einem Begriff menschlicher Authentizität orientieren, was vorrangig bedeutet, die Leidenserfahrungen der Betroffenen und damit Sinnperspektiven geschichtlicher Brüche zu thematisieren. Nicht allein die politischen Begleitumstände – dass der Völkermord im Schatten des Ersten Weltkrieges von der Regierung des Osmanischen Reiches inszeniert wurde, dass er bei den Nichtbeteiligten ins Nichtbewusste herabsank und durch politisches Kalkül ins Vergessen geriet – sondern die Tatsache, dass die Überlebenden und Nachkommen „unter einem doppelten Trauma der unverjähbaren Last des Erlittenen und der zusätzlichen Last durch die Leugnung“¹³ leiden müssen, kennzeichnet solche Authentizität. Subjekt- und erfahrungsorientierte Authentizität wird des Weiteren aber auch durch historische Objektivität flankiert. Die historischen Fakten von genozidalen Ereignissen verweisen auf systematische Planungen, soziale und politische Handlungsmuster, die die Isolierung und Vernichtung einer bestimmten Gruppe im Vorfeld ermöglichen, schließlich auf die Umsetzung eines Vorhabens ethnisch-politischer „Säuberung“, das als politische Lösung ausgeflagt wird. Diese Orientierung am Maß des Objektiven und Faktischen wird jedoch durch den Prozess der historischen Urteilsbildung durchzogen, bei der Ursachen, Motive, Strategien, Methoden und weitere ursächliche Faktoren bestimmt werden. Die Genozidforschung steht damit nicht nur im Spannungsfeld von Objektivität und Parteinahme, sondern auch von Vergangenheit und

¹³ Benz 2006, S. 55

Zukunft.¹⁴ Sie ermöglicht einen unverstellten Blick auf verallgemeinerbare Strukturen und Motivationen im zeitlichen Vorraum eines Völkermordes, der im Auftrag einer (nationalen) Zukunft, im „Wissen um die Radikalität der Tat“ sowie mit dem „Ziel einer gesamtgesellschaftlichen Transformation in kürzester Frist“ geschieht.¹⁵ Die Genozidforschung ermöglicht des Weiteren auch eine Thematisierung von Strukturen der Leugnung, die nicht selten die Strukturen des Genozids in bestimmter Weise fortführen. Mihran Dabag identifiziert die wichtigsten Argumentationsmuster, die darin bestehen, dass die Zahl der Toten und der Opfer langfristig immer wieder neuen Diskussionen um ihre Richtigkeit ausgesetzt wird, dass den Genozid ermöglichende Strategien als nachvollziehbare Maßnahmen deklariert werden oder dass an tradierte Redewendungen über das „Wesen“ oder die substantiellen Eigenschaften eines Volkes angeschlossen wird.¹⁶ Muster der Leugnung, Relativierung oder der Widerlegung lassen sich jedoch bis in die politisch-diskursive Gegenwart nachverfolgen, was sich etwa an der Amtlichkeit der diskursiven Muster belegen lässt.

„Die Feststellung, dass 1915/16 ein öffentlicher, systematischer Genozid stattgefunden hat, der 1,5 Millionen Tote verursachte und das armenische Leben in der Türkei radikal beendete, wird als staatsfeindlicher Akt eingestuft und kann als ‚Beleidigung des Ansehens der Türkei‘ strafrechtlich verfolgt werden. Eine homogene Herrschaftselite, die sich auf sämtliche Institutionen stützt, hat ihre Version der Geschichte gewissermaßen als Staatswahrheit nach innen und nach außen festgeschrieben und ist bemüht, jeden Diskurs über den Gegenstand, jedwede Diffe-

¹⁴ Dabag, M.: Genozidforschung. Leitfragen, Kontroversen, Überlieferung. In: *Zeitschrift für Genozidforschung* 1, 1999, S. 6-35; Dabag, M./Platt, K. (Hrsg.): *Identität in der Fremde*, Bochum 1993; Dies.: (Hrsg.): *Generation und Gedächtnis*, Opladen 1995; Dies.: (Hrsg.): *Genozid und Moderne, Bd. 1: „Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert“*, Opladen 1998; Dabag, M./Kapust, A./Waldenfels, B. (Hg.): *Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentationen*. München 2000

¹⁵ Dabag 2006, S. 39

¹⁶ Ebd., S. 41-48

renzierung zu unterbinden und alle Spuren armenischen Lebens in der heutigen Türkei zu löschen.¹⁷

Die Notwendigkeit, einen theoretischen Rahmen historischer Narrativität zu ziehen, darf man insofern als gegeben betrachten. Aber die semantischen, formalen und normativen Bedingungen eines Argumentationsrahmens, der eine umfassende und universale Geschichtsbetrachtung ermöglicht, sind nicht unproblematisch. Es geht nicht alleine um die Verhinderung der Schließung eines politischen Diskurses noch um die Kritik einer historiographischen Zweckbindung. Weit anspruchsvoller geht es beim Bedenken der Geschichte in einem historisch-moralischen Rahmen um das Wechselspiel von Selbstkritik und Anerkennung dessen, welches sprachlich schwer fassbar erscheint.

2. Zur Frage der Übertragbarkeit von Gewalterfahrungen

Eine der Möglichkeiten, der Geschichte der Gewalt einen Sinn zu verleihen, besteht verkürzt gesagt darin, Geschichte „von unten“ zu erzählen und die Perspektive der Betroffenen und der Nachkommen einzunehmen, Geschichte also aus der Mitte existentieller Erfahrungen heraus zu erzählen. Die oben beschriebene Ambivalenz spiegelt sich exemplarisch in einer einzelnen Biographie, der Geschichte des Armeniermädchens Asiya, deren Mutter Safiye 1915 auf einem der Deportationsmärsche von einem Soldaten mitgenommen wurde. Asiya, eine der vermeintlich letzten Nachfahren der Opfergeneration wohnt in den anatolischen Bergen in einem Dorf namens Cüngüs; sie ist eine derjenigen armenischen Nachkommen, die bei türkischen oder kurdischen Familien aufgenommen wurden, um zu überleben. Die Bekanntmachung der Existenz Asiyas wurde zum Anlass von Pilgerfahrten, von Zusammenkünften der Nachfahren in der Diaspora, die in der Frau ein

¹⁷ Ebd., S. 45

Verbindungsglied zu den eigenen Vorfahren erkennen wollten.¹⁸ Die Bürde der Vergangenheit wiegt auch hier schwer, insofern Überleben bedeutete, die eigene Identität als christliche Armenierin zu verbergen. Die Versuche nachfolgender Generationen, das historische Unrecht ins Licht der Aufmerksamkeit zu rücken, stehen dabei in einem besonderen Zwiespalt: die schwach dokumentierten Ereignisse zu „beweisen“, und gleichsam aber auch Identitätskonstruktionen und Identitätsfixierungen in Kauf zu nehmen. Gleichwohl stellt sich zuallererst eine viel grundlegendere Frage. Sind spezifische Erfahrungen, zumal solche der Gewalt, überhaupt übertragbar? Die Frage der Memoria auf diese Weise zu stellen, bedeutet mit Reinhart Koselleck, Formen und Traditionen des negativen Gedächtnisses zu beschreiben. Erfahrungen des Negativen, zu denen Genozid und Vertreibung gehören, sind in Formen der Erinnerung zu überführen. Das Ethos der Memoria der Gewalt verpflichtet dazu, die Erinnerung an Terror und Massenmord, Vernichtungswillen und Vernichtungshandlungen aufrecht zu erhalten. Gleichwohl ist die Frage Kosellecks in einem besonderen Sinne hoch bedeutsam: ob mit der Erinnerung an das Vergangene gleichsam ein Maßstab der Gerechtigkeit gefunden wird, mit dem die Geschichte ein nachträgliches Korrektiv erwirbt. Die Frage mag irritieren und zu Missverständnissen führen. Es geht freilich nicht um die Frage, ob es einen Maßstab der Moral gibt, mit dem man Gewalt verurteilen könnte, was natürlich der Fall ist. Es geht vielmehr um das Bestreben, dem Ausmaß und der Abgründigkeit der Gewaltverbrechen durch die Vorstellung einer hinreichend einklagbaren Gerechtigkeit zu begegnen. Im Falle der nationalsozialistischen Verbrechen versagt für Koselleck dieser Maßstab, denn die Absurdität und Sinnlosigkeit von Auschwitz lässt herkömmlichen Maßen keinen Raum, sie erstickt jedweden Versuch der Sinnstiftung, die versuchte, rückwirkend die Totalität der Verbrechen der nationalsozialistischen

¹⁸ Meier, C. H.: Niemand soll uns als Armenier erkennen. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 24. 4. 2015, S. 9

Deutschen einzuholen oder einzulösen.¹⁹ Es gibt keinen Sinn und keine ausgleichende Gerechtigkeit „nach Auschwitz“ – man ist unwillkürlich versucht, diese Einsicht auf andere außergewöhnliche Gewalterfahrungen des 20. Jahrhunderts auszudehnen. Für die Erfahrung der Gewalt gilt, dass sie eine Primärerfahrung ist, die nicht einfach „weitergegeben“, „vererbt“ oder „übertragen“ wird. Eine Phänomenologie der Gewaltsamkeit verdeutlicht, was hier mit Unübertragbarkeit gemeint ist: Ängste, die dem Bewusstsein in den Lagern gleichsam eingebrannt wurden, Schmerzen, die an Körper und Seele hervorgerufen wurde, Ohnmacht, die durch Prozeduren der Gewalt erzeugt wurde, ferner die Aussichtslosigkeit entschwundener Freiheit oder die Hoffnungslosigkeit, die mit der ständigen Drohung des Todes einher ging – dies sind primäre Erfahrungen, die im eigentlichen Sinne nicht übertragbar sind und die sich, wie Koselleck einprägsam schreibt, wie „Lavamasse“ in die Leiber der Zeitgenossen ergossen haben.²⁰ Diese Erfahrung lässt sich vielleicht zum Ausdruck bringen, aber sie bleibt eine primäre Negativerfahrung des Terrors, die nicht auf das Gedächtnis Anderer zu übertragen ist. Gilt dies nicht auch in dem hier gemeinten Sinne für die „einmaligen“ Erfahrungen, die dem armenischen Volk zugemutet wurden? Auch in diesem Fall müssen wir uns Situationen unmittelbarer Gewalt vor Augen halten: wenn den Armeniern eröffnet wurde, dass sie innerhalb kürzester Zeit die Städte verlassen und dabei ihre Habe zurück lassen sollten, wenn Truppen in die Häuser eindringen und mit gezückten Waffen die letzten Winkel nach „unerwünschten“ Personen suchten, das anhaltende Gewehr- und Geschützfeuer, das Zusammentreiben der Menschen mit allen denkbaren Gewaltmitteln, die Todesmärsche und der allseits spürbare Tod durch die Hand gewaltfähiger Gruppen, durch Hunger oder Erschöpfung – vor diesen

¹⁹ Koselleck, R.: Formen und Traditionen des negativen Gedächtnisses. In: Ders.: *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte. Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten.* (hg. v. Carsten Dutt). Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2014, S. 241-254, hier S. 243

²⁰ Ebd., S. 244

Erfahrungen versagen alle Versuche reflexhafter Sinnstiftung. Sie lassen sich vielleicht nacherzählen, aber geben doch auch einen Einblick in die existentielle Grundsituation zwischen möglicher Sprache und unmittelbarem Leiden. Nicht unerheblich erscheint angesichts dessen die Frage, mit welchen begrifflichen Mitteln wir die Konstitution der geschichtlichen Welt überhaupt beschreiben können.

Skeptische Stimmen der Historik betonen die negative Botschaft, mit denen die Nachgeborenen umgehen müssen. Für diese Einsicht lässt sich eine hermeneutische Tiefendimension heranziehen: interexistentielle Verhältnisse, in die wir von Anbeginn eingelassen sind, sind von Ferne und Entzogenheit, Schutzbedürftigkeit und Negativität durchdrungen. Solche Negativität in der Interexistenz wird zuallererst durch die Einsicht in die instrumentell und pragmatisch untilgbare Entzogenheit und Unverfügbarkeit der Mitmenschen erzeugt. Jegliche Sinnentwürfe sind unableitbar und aus sich selbst heraus gültig, die singuläre Totalität des Lebens zeigt sich in der Gestalt der Nichtobjektivierbarkeit und nur unter Einbezug von pragmatischer Entzogenheit und Fragilität.²¹ Was aus Sicht der Historik mit Blick auf die Unwiederbringlichkeit der historischen Existenz gesagt wird, findet aus universalanthropologischer Sicht ein begriffliches Kreditiv: nur in den Aspekten negativer Selbsterkenntnis zeigen sich die Grenzen der Konstitution der moralischen Praxis, nur mit Blick auf die Einmaligkeit der singulären Totalität können wir kommunikative Interexistenziale, etwa des dialogischen Erinnerens, sinnvoll beschreiben.

Die Behauptung einer Unübertragbarkeit einmalig gemachter Erfahrungen ist dabei um einiges tiefgreifender, als man vielleicht vermutet. Das, was nicht übertragbar ist, resultiert aus einer primären interexistentiellen Ferne. Die Entzogenheit im Leben der Menschen füreinander meint freilich keineswegs, vor der unausweichlichen Gewalt zurückzuweichen

²¹ Rentsch, Th.: *Die Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie*. Frankfurt a. M. 1999, S. 182-189

und die vergangenen Geschehnisse achselzuckend hinnehmen zu müssen. Im Gegenteil, aus der unverfügbaren Gegebenheit der menschlichen Grundsituation ergeben sich moralische Perspektiven. Die Weise des Erinnerns des Negativen ist primär moralischer Natur; das moralische Urteil über das, was vor, während und nach dem Furor der Vernichtung passierte, ist eindeutig, klar, unzweifelhaft, es ist als Unrecht moralisch unbestreitbar. Die für die Gemeinschaft der Überlebenden möglichen Formen der Erinnerung sind allerdings vor schwierige Bedingungen gestellt: da sie durch die Gewalt das Zentrum ihres Gemeinschaftslebens verloren hatten und durch verschiedene Phasen der Segregation und Ausgrenzung gedrängt wurden, konnten die armenischen Nachfahren nur sehr bedingte Formen der Memoria entwickeln. Die überwiegende Mehrheit der Überlebenden waren Kinder im Alter von bis zu neun Jahren, „die durch Zufall unter den Leichen liegenblieben, die aus den Todesmärschen herausgenommen wurden und in kurdischen Dörfern am Wegesrand blieben.“²² In welchen Formen ließe angesichts dessen sich die Memoria dieser Leidenserfahrung bilden? Wie könnte eine verbindende identitätsstiftende Erzählung an diese Ereignisse anknüpfend formiert werden? Neben den wenigen offiziellen Formen der Bewahrung und Weitergabe, verbindender Rituale und Gedenktage dominiert die mündliche Weitergabe des Erfahrenen, die Vergegenwärtigung des extremen Verlusts, die „Konversion der Erfahrung in Erinnerung und Erzählung“²³ wie sich auch zuletzt künstlerische Formen in Film und Literatur als Eigenschaft der Memoria ausgeprägt haben – Formen des Widerstands gegen staatlich sanktionierte Gedächtnispolitik. Für Mihran Dabag ruft insofern die armenische Erinnerung primär die „Frage nach Worten und nach politischer Anerkennung“²⁴ hervor. Zwei Aspekte sind es insofern, die im Besonderen darzustellen sind, die Frage, wie

²² Dabag 2006, S. 48

²³ Ebd., S. 49

²⁴ Ebd.

sich Erfahrungen und Erinnerungen in Erzählungen oder gar Historisierungen fortsetzen könnten sowie die weitreichende Frage nach einer umfassenden historischen Verantwortung.

3. Die Frage der Bewahrung der Erinnerung

Verschiedene Probleme sind mit dem Prozess der Umwandlung von Erfahrung in Erinnerung verbunden. Nicht nur für den Fall des armenischen Genozids, sondern im allgemeinen gilt, dass negative Ereignisse der Vergangenheit mit der Privilegierung von Opferkollektiven verknüpft werden können. Das Leiden an den Unrechtserfahrungen der Vergangenheit kann zu Verengungen führen, bei denen es im schlechteren Fall zu Opferhierarchien, Konkurrenzen, zu einem Streit der Identitätspolitik kommt. Das Leiden wird gleichsam zu einem kostbaren Besitz, das zur Abgrenzung benötigt wird.²⁵ Allerdings ist eine Lösung im weiten Feld der Identitätspolitik nicht ohne Widersprüche zu haben. Verschiedene Spannungsmomente der Bedingungen möglicher Geschichte zählen zu diesen nicht eindeutig aufzulösenden Problemen. Zwischen

²⁵ Mit den folgenden Worten wendete sich der amerikanische Historiker Charles Maier gegen die von ihm identifizierten Auswüchse der Gedächtnisindustrie: „Warum nicht ein Museum der amerikanischen Sklaverei? Wäre es nicht ein angemessenerer Einsatz von nationalem Grund und Boden und Finanzen, an Verbrechen zu erinnern und zu veranschaulichen, wofür unser eigenes Land Verantwortung übernehmen muss? (...) Warum nicht ein Museum über indianisches Leiden, von den Pocken und der Schlacht am Wounded Knee bis zum Alkoholismus in den Reservaten?“ Um dieses Zitat einordnen zu können, muss das Geflecht von politischer Erinnerungspraxis, der Gedächtnisindustrie, damit einhergehenden Opferdiskursen und Opferkonkurrenzen entwirrt werden. Es gibt offensichtlich ein nachvollziehbares Bedürfnis, das Ausmaß, die Begleitumstände und sozialen Folgen von Gewaltereignissen ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken. Dabei entsteht jedoch in manchen Fällen etwas, das weit über die Anerkennung des Opfers hinausgehen kann. Maier, C. S.: „A Surfeit of Memory? Reflections on History, Melancholy and Denial, in: *History and Memory* 5, Nr. 2, 1993, S. 136-151 (hier 143), zitiert nach Assmann, A.: *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*. München 2013, S. 142 f.

der Möglichkeit der sprachlichen Bewältigung der Gewalt und der vergangenen Wirklichkeit besteht eine unaufhebbare Differenz, Ereignisse haben im Vollzug des Geschehens eine andere Seinsweise als die Sprache selbst, die danach gesprochen wird. Zwischen dem unmittelbaren Leiden und der nachfolgenden Sprachhandlung bleiben Differenzen, an denen sich Historik und Hermeneutik vergeblich abarbeiten.²⁶ Grenzen der Darstellbarkeit und Grenzen der sprachlichen Erfassung bedingen daher die narrativen Strukturen. Es ist schwierig, wenn nicht unmöglich, schreckliche Wahrheiten gleichzeitig kognitiv zu durchdringen und sie zum Ausdruck zu bringen, denn die Wirklichkeit bleibt

„außerhalb der Grenzen menschlicher Vorstellung; auch diejenigen, die sie erlebt haben, können sie nicht in ihrer Ganzheit erzählen; alle stammeln, jammern, vergießen Tränen und erzählen verstümmelte Tatsachen.“²⁷

Das Erfahrene stößt an die Grenzen der Sprache. Das Katastrophale entzieht sich den Bemühungen der Narration, die narrative Struktur muss das Bruchhafte der Erfahrung – dass der gewöhnliche soziale Rahmen zerstört, die fortschreitende Geschichte „beendet“ und die gültigen Bedeutungen verloren wurden – integrieren.

Auf einer anderen Ebene der Historie erschließt sich in diesem Zusammenhang aber eine weitere Schwierigkeit. Wenn, wie gezeigt, zwischen Sprache und Leiden eine unaufhebbare Differenz bestehen bleibt und sich in der Geschichte der Gewalt gewissermaßen elementare Kräfte zeigen, an denen sich die Sprache vergeblich abarbeitet, stellt sich gleichsam das Problem der Wiederkunft des Gleichen. Die Wiederholungsstrukturen der Geschichte bilden ein granitenes Fundament. Hermeneutische Bemühungen des Sinnverstehens sind scheinbar dazu verurteilt, auf ein selbstläufiges Geschehen,

²⁶ Koselleck, R.: Sprachwandel und Ereignisgeschichte. In: *Merkur* 43, 1989, S. 657-673, hier S. 660

²⁷ Yessayan, Z.: *In den Ruinen (Avegneru metsch)*, Beirut 1957, S. 26 zitiert nach Dabag, *Der armenische Genozid*, 2002, S. 50

auf den ewigen Tanz um Macht, Gewalt und Zerstörung zu reagieren. Die vorsprachlichen Strukturen, bzw. die „ewigen“ Bestimmungen der Geschichte, zwischen oben und unten, innen und außen, Freundschaft und Feindschaft, können zwar sprachlich vermittelt werden, aber sie sind doch auch etwas Eigenständiges, das der Sache nach nicht in sprachlicher Verständigung aufgeht. Die Wiederholungsstrukturen der Geschichte gleichen demnach Formationen der Endlichkeit in einem auch außersprachlichen Bereich.

Zwei grobe Richtungen lassen sich nun unterscheiden, mit diesem Problem umzugehen. Sehr vereinfacht gesprochen, könnten sie als *pragmatische* und *geschichtsphilosophische* Wege der Auseinandersetzung beschrieben werden. *Pragmatisch* können wir mit Blick auf die Geschichte der Gewalt fragen, warum Feindschaft und Gewalt die Menschheit seit Anbeginn begleiten und warum spezifische Gewalterfahrungen wie ein steinerner Gast der sozialen Welt erscheinen. Man könnte darüber hinaus gehend fragen, wie sich die Wiederholungsstrukturen der Gewaltfeindschaft vermeiden lassen und wie zu verhindern sei, dass sich eine schlimme Erfahrung der Vergangenheit wiederholt. Aber dieser Weg ist schwierig. Zwar sind die normativen Konsequenzen einer schrecklichen Vergangenheit schlichtweg eindeutig. Sie sollten sich, wie alle extremen und belastenden Formen der Gewalt, nicht wiederholen. Aber es kann freilich nicht darum gehen, die Rolle der Historie als „Magistra Vitae“ zu erneuern, wie sie in früheren Zeiten geltend gemacht wurde im Sinne von: aus den Erfahrungen der Vergangenheit klug für die Gegenwart zu werden. Es bedarf einer anderen Geschichtsphilosophie, deren Sinn sich nicht darin erschöpft, aus exemplarischen Geschichten der Vergangenheit zeitenthobene Geltungen und Regeln für die Gegenwart zu erhalten: Die Historik als Lehre von den Bedingungen möglicher Geschichte fragt nicht nach dem, was zu tun sei und wie die Zukunft zu gestalten sei. Die *Machbarkeit der Geschichte* ist missverständlich, denn es geht in der Historie vielmehr um die theoretisch zu erbringenden Vorgaben, die begreiflich machen, warum sich

bestimmte Geschichten ereignen. Die Erfahrung des gegenseitigen Totschlagenkönnens wird in diesem Rahmen zu einer Art transzendentaler Kategorie.²⁸ Dass Gewaltfeindschaften sich wiederholen, dass Menschengruppen in der Geschichte immer wieder glaubten, sich gegenseitig umbringen zu müssen, verweist die Geschichte auf die fundamentale Opposition von Feindschaft und Freundschaft. Anders formuliert: Feindschaft ist als denknotwendige und unhintergehbare Kategorie zu verstehen, die jederzeit existentiell ausgefüllt werden kann und die – in dieser abstrakten Diktion – erst die eigentliche Leistung des Friedens hervortreten lässt.

Der Standpunkt der Historik zentriert sich um eine Form skeptischer Anthropologie. Aber er muss keineswegs auf die granitene Gestalt des Politischen im Sinne Carl Schmitts bezogen werden; jedenfalls geht dieser Standpunkt nicht in jenem Begriff des Politischen auf. Eher ist es so, dass die Erfahrung der Gewalt jenseits der rein pragmatischen Perspektive einen geschichtsphilosophischen Fluchtweg offenhält. Am Leitfaden einer geschichtsphilosophischen Erzählung erhält die erzählte Geschichte eine grundsätzlich andere Verhältnisbestimmung. In der normativen Dimension erkennen wir in der gewaltsamen Vergangenheit eine Aufgabe. Etwas, das sich als unmittelbare und erschreckende Gewaltbarkeit zu erkennen gibt, ist für zukünftige Zeiten zu bedenken. Die Vergangenheit zeigt sich als nicht-sein-sollende, ungewisse Zukünftigkeit. Die vergangenen Erfahrungen gleichen uneinholbaren Sinnvorgaben, die die Geschichte allem Verstehen aufnötigt. Damit ist eine bestimmte Form der Geschichtsphilosophie vorgezeichnet, die sich von den herkömmlichen Formen abhebt. Nicht die Geschichten von Siegern und Verlierern, weder die Geschichte großer Männer, noch der Blickwinkel der Ausgeschlossenen und Unterdrückten im Schatten bilden den letztgültigen Standpunkt. Sondern die Auseinandersetzung mit dem verborgenen, entzogenen und in sich

²⁸ Koselleck, R.: Historik und Hermeneutik. In: Ders.: *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000, S. 97-119

selbst intransparenten Sinn, das sich dem Verstehen direkt Widersetzende. Die philosophische „Bewältigung“ der Gewalt ringt mit einem Negativen, das nicht verstanden werden kann, weil es aus dem Bereich des Erkennbaren ausgeschlossen ist und zugleich die Grenze des Verstehenkönnens berührt. Es ist das Motiv der Leidenserinnerung, bzw. das Bemühen, das unbegriffene Leiden als grundlegende Sinnlosigkeitserfahrung zu bestimmen, das den Kern historischer Arbeit ausmacht.

4. Die Kategorie der Verantwortung

Somit wäre abschließend zu fragen, in welchem Sinne historische Verantwortung zu verstehen ist, damit das zuvor Gesagte sinnvoll integriert werden kann. Zwei Schwierigkeiten der historischen Arbeit wurden zuvor aufgezeigt: die eigentliche Unübertragbarkeit primärer Erfahrungen und die immer nur bruchstückhafte Erinnerung an das Geschehene, das an der Grenze des Verstehenkönnens steht. Beide Aspekte mahnen zur Vorsicht gegenüber dem Bestreben, einen rein pragmatischen Umgang mit Geschichte zu verfolgen. Nicht die Machbarkeit der Geschichte, sondern die Herausforderung des Negativen, die zwischen Sinnverlangen und Sinnentzug steht,²⁹ bildet den Inhalt und Zweck kulturell-historischer Sinnbildung. Gerade deshalb aber ist es wichtig, den Begriff der historischen Verantwortung als Sinnkriterium zu schärfen.

Verschiedene Möglichkeiten, durch historisches Erzählen dem Vergangenen einen Sinn zu verleihen, böten sich an. Woraufhin die historische Sinnbildung, bzw. die konkrete Orientierungsfunktion historischen Erzählens im Zusammenhang von äußersten Gewalterfahrungen abzielt, ist jedoch eine komplizierte Fragestellung. Denn es geht zum einen natürlich um Sprachhandlungen, mit denen sich vergangenheitsorientierte Bedürfnisse in bestimmte Interessen umsetzen lassen. Durch den Prozess des Erinnerns schreiben sich die Menschen

²⁹ Angehrn, E.: *Die Herausforderung des Negativen. Zwischen Sinnverlangen und Sinnentzug*. Basel 2015

in den Fluss der Zeit ein und versuchen dabei, ihre Identität zu bewahren und darüber hinaus konkrete Vorstellungen zu verwirklichen.

„Historisches Erzählen bildet Kontinuitätsvorstellungen über Erfahrungen des zeitlichen Wandels. Es wird dabei getragen von dem Bedürfnis seiner Autoren und Adressaten, in einem solchen Wandel ihre Identität zu behaupten, sich selbst in ihm nicht zu verlieren, sondern zu gewinnen, sich in ihm durch ihr Handeln als Subjekte zur Geltung zu bringen.“³⁰

Solches Erzählen verwandelt auf der Ebene von Handlungsorientierungen Naturzeit in menschlich gestiftete Zeit, es gibt sich als ein Erzählen zu erkennen, das Wunden heilt. Erzählte Geschichte steht daher hier vorrangig zwischen traditionellen und kritischen Narrativen, genauer betrachtet steht es im Schnittpunkt beider Erzählformen. Für die Erinnerung zentral ist zunächst die Überlieferung des Geschehens, bei der die Erinnerung in etwas Überdauerndes geführt wird. Wir kennen diese Form der Historiographie von den sogenannten „großen Geschichten“: eine göttliche oder königliche Herkunft wird erinnernd hervorgebracht, eine Gemeinschaft erinnert sich ihres mythischen Ursprungs, um sich ihrer selbst zu vergewissern, Nationen festigen ihre Identität durch die Erzählung ihrer Entstehung, usw.. Jeweils scheint sich ein historisches Bedürfnis an Kontinuität und Identität auszudrücken. Kreist die erinnernde Vergegenwärtigung jedoch um ein radikal Negatives, dann wird die traditionale Erzählung durchbrochen. Die Selbstverständigung über eine Herkunft verliert ihre Mitte, sie kann sich jedenfalls nicht einfach auf einen positiven Kern der Stiftung berufen, sondern muss sich gleichsam im Modus kritischen Erzählens gegen die herkömmliche Tradition wenden.

Ist somit der Begriff der historischen Verantwortung als Erinnerung an die Gewalt der Vergangenheit zu verstehen?

³⁰ Rösen, J.: Die vier Typen historischen Erzählens, in: ders.: *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens*. Frankfurt a. M. 2012, S. 148-218, hier 162

Historische Verantwortung lässt geschichtliche Erfahrungen und moralische Verhältnisse ineinandergreifen. Sie greift aber über die bloße Markierung von Identität und Erinnerung hinaus, insofern sie verlangt, dass man sich im öffentlichen Raum über Vergangenheit und Gegenwart auseinandersetzt. Ein systematisch tragfähiger Begriff von Verantwortung zielt insofern besonders auf die Bereitschaft und die Fähigkeit, sich mit Ereignissen der Vergangenheit, auch mit den schmerzvollen und tiefgreifenden Erfahrungen, zu beschäftigen. Diese Verantwortung ist gewissermaßen grenzenlos, denn sie umfasst die Interaktion zwischen mehreren Generationen, verschiedenen Kollektiven, zwischen Nationen und Völkern mit ihren jeweiligen Ideen und Interessen. Die enge Verbindung von moralischen Prinzipien, politischen Interessen in einem historischen Bedeutungsraum macht diese Dinge nicht einfacher: aktuell lässt sich beobachten, wie sich Realpolitik gegen wertegeleitete Politik behaupten muss, insofern die deutschen und türkischen Regierungen faktisch auf enge Zusammenarbeit verwiesen sind, es aber nach wie vor Probleme mit der Erinnerungspolitik gibt, die immer wieder das Tagesgeschäft durchbrechen. 2015 fanden im Deutschen Bundestag Debatten um das Gedenken an den armenischen Völkermord vor einhundert Jahren statt, bei denen einige Abgeordnete klare Worte zur Tatsache des Genozids fanden, andere wiederum diplomatische Formulierungen bevorzugten, um auf aktuelle Befindlichkeiten der türkischen Regierung Rücksicht zu nehmen.³¹ Bekanntlich mündeten diese Debatten in der Resolution: „Erinnerung und Gedenken an den Völkermord an den Armeniern und andern christlichen Minderheiten in den Jahren 1915 und 1916“³², die von einer Vielzahl von intensiven, auch internationalen politischen Auseinandersetzungen begleitet wurde.

³¹ Carstens, P.: Wie weit geht Realpolitik? In: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*, 21 Februar 2016, Nr. 7, S. 8

³² Hierzu der Link: <http://www.welt.de/155908117>

Wie immer man diese aktuellen Entwicklungen bewertet – die Kategorie historische Verantwortung ist auf beiden Seiten wahrzunehmen. Bekanntlich war das Deutsche Kaiserreich als enger Verbündeter der Osmanen für den Massenmord in einem besonderen Sine „verantwortlich“: Zumindest war man über die Ereignisse gut informiert und trotz zahlreicher Proteste linker und konservativer deutscher Politiker hatte die Regierung dem Morden tatenlos gegenüber gestanden. Verantwortlichkeit meint hier also nicht nur die konkrete Ausführung von Handlungen, sondern auch die vielfältigen sozialen Verflechtungen eines Geschehens, die Distanz zu einem Geschehen, das bewusste Wegschauen, das mangelnde Interesse an bedrohten Subjekten zugunsten machtpolitischer Präferenzen. Eine wertegelitete Politik könnte sich auf diese Aspekte konzentrieren – und scheitert dann letztlich doch, wenn sie sich einfach „nur“ auf die universalistischen Werte ihrer eigenen Kultur beruft. Die Schwierigkeit der dialogischen Auseinandersetzung liegt in der möglichen ethnozentrischen Drift, bei der die eigenen kulturellen Lebensformen unterschwellig auf- und die andern abgewertet werden. Die Gefahr eines „wertebasierten“ Diskurses liegt in dem kurzfristigen Gewinn der kulturalistischen Eindeutigkeit, der eigentlich eher einem Verlust gleichkommt. Eindeutigkeit meint Sätze, die auf kulturelle Überlegenheit unterschwellig abzielen: die *eigene historische Kultur* wird positiv bewertet, weil sie normative Tiefe und einen positiven Ausgang hat, die *eigene Entwicklung* wird als kontinuierlicher Verlauf vorgestellt, ohne fremde Einflüsse und Verflechtungen zu bemerken; schließlich kann sogar die wertegelitete Entwicklung einer Kultur als hochwertig angesehen werden. Polemisch gesprochen: „Andere“ können diesen Grad an Reflexion nicht erreichen, weil sie sich dieses Niveau durch partikulare Interessen und vermeintlich niedrige Beweggründe verstellen. Im Extremfall stellt sich Europa dann als Hort der Menschenrechte und als Vorzeigemodell des Friedens „gegen die Unruhe der Welt“³³ dar. Ein

³³ Rösen 2003, S. 101

anderer Weg ist also vonnöten, der sich, wie oben beschrieben, auf negativistische Impulse einlassen muss. Einen Gewinn erzielen kann ein gemeinsames Geschichtsbewusstsein nur im Rückbezug auf negative Erfahrungen in das historische Selbstverständnis, aber dies ist wohl ein Prozess, den keine Gemeinschaft für andere vollziehen kann. Ethnozentrische Geschichtsbilder, die gut und böse, rohe Gewalt und Friedensfähigkeit, Toleranz und Fundamentalismus in manichäischen Bildern ausdrücken, verfehlen die notwendige kommunikative Struktur eines geteilten Geschichtsbewusstseins. Dessen Kern liegt in einem stetigen Prozess von Erfahrung, Verarbeitung und Interpretation, der einen geschichtlichen Bedeutungsraum erst hervor treten lässt.³⁴ Was es verlangt, ist: Anerkennung von Brüchen und negativen Erfahrungen, Eingedenken an Schreckenserfahrungen der eigenen Geschichte, die ohne ethnozentrische Abwertung gelingt – eine ungemein schwierige Herausforderung nicht nur für die kulturelle Sinnproduktion, sondern schon für den alltägliche Bildungsarbeit innerhalb und außerhalb europäischer Grenzen. Der „Fall“ des armenischen Genozids hat insofern eine zweifache geschichtspolitische Bedeutung. Er steht für den notwendigen Blick in den Schatten der Geschichte, in dem sich politische Gewalt entfalten konnte. Die konkrete Erinnerung an diesen Genozid gilt den Nachfahren der armenischen Opfer, die für ihr Anliegen seit Jahren einen Platz auf der globalen Agenda suchen. Die Politik der Geschichte im allgemeineren Sinn ist aber, wie gezeigt, auf die philosophische Rahmung eines gemeinsamen geschichtlichen Bedeutungsraums verwiesen.

³⁴ Zum Begriff eines historischen Bedeutungsraums: Zimmermann, R.: *Moral als Macht. Eine Philosophie der historischen Erfahrung*. Reinbek bei Hamburg 2008, S. 177-210

