

Die Epiphanie der Hölle: Gedanken zur Sozialen Arbeit nach Auschwitz

Weber, Joachim

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Weber, J. (2011). Die Epiphanie der Hölle: Gedanken zur Sozialen Arbeit nach Auschwitz. *Widersprüche : Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich*, 31(119/120), 147-171. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-402608>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.



Joachim Weber

Die Epiphanie der Hölle Gedanken zur Sozialen Arbeit nach Auschwitz

1. Die Hölle von Auschwitz

Mit Auschwitz werden wir, so Hannah Arendt in ihrem berühmten Interview mit Günther Gaus, alle nicht mehr fertig. Mit diesem polnischen Ortsnamen sind Phänomene verbunden, die in einem schwer greifbaren Sinn nicht zu verstehen sind¹. Der Name löst entweder Abwehr aus, weil es doch irgendwann einmal gut sein muss, weil der Blick zurück doch anscheinend nur in der Vergangenheit festhält, statt nach vorne zu schauen, insbesondere in einer Zeit, in der die wenigen Augenzeugen, die berichtet haben, fast ausgestorben sind, oder aber der Name Auschwitz wird immer neu aufgegriffen, weil mit ihm etwas benannt wird, das keine Möglichkeit der Verarbeitung bietet und in Endlosschleifen hilflos nach Verstehensmöglichkeiten ruft. Nicht von ungefähr sind die meisten wegweisenden theoretischen Reflexionen zum Phänomen Auschwitz erst Jahrzehnte nach den Ereignissen entstanden.

Mit Auschwitz ist das Inferno unter uns Menschen sichtbar geworden. Dantes Ausführungen zur Hölle (Aligheri & Euler, 1918) spielen eine besondere Rolle in Primo Levis autobiographischer Erzählung von Auschwitz. Doch zwischen seinen Ausführungen wirken die eingestreuten Zitate wie Fremdkörper. Neben den Geschehnissen in Auschwitz wirkt die Höllenfahrt von Dante wie ein Spaziergang. Wenn man sich die theologischen Quellen zum Phänomen Hölle anschaut, wird schnell deutlich, dass mit den bekannten biblischen Begriffen sheol bzw. hades eigentlich vorwiegend die Totenwelt gekennzeichnet ist, nicht

¹ „Das Entscheidende ist ja nicht das Jahr 1933 gewesen; jedenfalls für mich nicht. Das Entscheidende ist der Tag gewesen, an dem wir von Auschwitz erfuhren. [] Dieses hätte nicht geschehen dürfen. Da ist irgend etwas passiert, womit wir alle nicht mehr fertig werden.“ (Arendt, 1997, S. 59f.) anders (Sofsky, 2008, S. 17ff.).

aber ein eigentliches Inferno (Houtman, 2008). Etwas anders sieht es aus mit dem homerischen Hades, der wie das Neue Testament neben der Totenwelt diesen auch als Ort der göttlichen Strafe kennt. Während Prometheus, dem angekettet an eine Felswand Tag für Tag die Leber ausgehackt wird, die Hölle der maßlosen körperlichen Schmerzen verkörpert, ist den anderen Verurteilten, den Danaiden, Sisyphos und Tantalos das Erleben der endlosen Vergeblichkeit eigen. Wie im biblischen so auch im homerischen Kontext gilt die Strafe in Ewigkeit. Die Zeit ist aufgehoben. Anders steht es mit dem griechischen Begriff *gehenna* (Frankenmölle, 2008), doch außer den Attributen Dunkelheit, Feuer, seelischer und körperlicher Schmerz erfahren wir nichts darüber, was wir theologisch mit der Hölle verbinden können. Sie ist als Ort der Finsternis der Ort der qualvollen Gottferne, doch was diese Gottferne konkret bedeutet, bleibt der eigenen Interpretation überlassen. Selbst Luther, dessen Teufelsangst radikal war, hält sich auffällig zurück mit Aussagen über die Hölle. Sie ist der Ort der Verzweiflung statt der Glaubensgewissheit (Luther, WA 1, 234), ansonsten bleibt er Antworten weitgehend schuldig. Dahinter steht die spezifisch protestantische Einsicht, dass wir als Glaubende gut daran tun, der Hölle unseren radikalen Unglauben entgegenzusetzen (Barth, 1979, S. 611).

Mit Auschwitz wird alles anders. Mit Auschwitz ist die Hölle nicht mehr abstrakt und nebulös, sondern sie ist unter uns Menschen sichtbar geworden (Arendt, 1989a). Nach Auschwitz ist der Unglaube gegenüber der Hölle nicht mehr möglich. Vielmehr löste umgekehrt diese Unmöglichkeit des Unglaubens an die Hölle eine erhebliche Debatte über die Möglichkeit des Gottesglaubens nach Auschwitz aus (Moltmann, 1997 et Sölle, 1982 et Rubenstein, 1992). Die Nutzlosigkeit aller weltlichen Fähigkeiten und Erfahrungen in dieser Hölle, die Aufhebung des Menschseins, die vernichtende und qualvolle Erinnerung an die Heimat, das sind verkürzt die Elemente, die Levi Dantes Beschreibung entnimmt zur Charakterisierung der Hölle von Auschwitz. 1942 inkarnierte sich die Hölle in die Welt zwischen Menschen, sie inkarnierte sich in einer Weise, die Verstehen unmöglich macht und gleichzeitig denjenigen, der hinsieht, nicht mehr loslässt. Dies kennzeichnet unsere Situation der postmodernen Sisyphostätigkeit. Wir wälzen den Stein unserer Verstehensversuche auf diesen nicht enden wollenden Berg Auschwitz, doch er gleitet uns ständig aus den Händen, weil es auch 65 Jahre danach eigentlich immer noch keine Worte gibt, die dem Geschehen gerecht werden, weil die Zahlen der Getöteten nichts wiedergeben, weil das Erleben der Betroffenen nicht wirklich nachvollziehbar ist. Es gab in der Geschichte der Menschheit Genozide, es gab Konzentrationslager, es gibt Folter und Mord, aber es gab vor Auschwitz nie all diese Phänomene zusammen in einer solchen perfekten

verwaltungstechnischen und industriellen Ausprägung gegen alle staatliche und militärische Logik sowie gegen jegliche Einsprüche des moralischen Gewissens. Die planmäßige Massenvernichtung ist nicht vergleichbar mit der Raserei zwischen Feinden bis zur Vernichtung des Gegners, nicht mit Rachehandlungen und nicht mit der Folter zur Erpressung von Geständnissen oder zur Demoralisierung von bestimmten Personengruppen. Auschwitz sprengt grundlegend unsere menschlichen Erklärungsmuster und steht somit quer zu wirklichem Verstehen, das nicht vorschnell zu Schubladen greift, die diesem Geschehen nicht gerecht werden können.

Die Hölle war unter uns, sie ist uns nahe gekommen, sie verlangt zu verstehen, obwohl wir sie nicht verstehen können. Doch damit nicht genug. Dass Auschwitz nicht mehr sei, ist das oberste Ziel der Erziehung (Adorno, 1971, S. 88). Wenn die Hölle uns derart nahe gekommen ist, dann müssen wir alle möglichen Kräfte mobilisieren, dass diese Hölle uns nicht noch einmal in einer solchen Form nahe kommen kann. Denn was einmal geschehen ist, kann prinzipiell wieder geschehen (Moltmann, 1997, S. 46). Darin wie auch in ihrer Aufhebung von Zeit durch Terror liegt ihre Ewigkeit. Auschwitz beinhaltet als unvorstellbares Ereignis gleichzeitig eine Handlungsaufforderung an uns. Auschwitz fordert uns, ob es uns passt oder nicht, ob wir die Auseinandersetzung am liebsten vermeiden, oder angesichts von Auschwitz hilflos werden. Wir können uns dem Geschehen nicht ausliefern wollen, die Menschheit kann sich keine Wiederkunft der Hölle erlauben, wenn sie nicht untergehen will. Insofern ist es unsere drängendste Aufgabe, das Phänomen Auschwitz zu analysieren und zu verstehen, Spuren von Auschwitz in der Gegenwart aufzudecken, um daraufhin alles daran zu setzen, dass Auschwitz nicht noch einmal sei (Adorno, 1971, S. 88f.). Insofern bestimmt Auschwitz praktisches Handeln notwendigerweise auch 65 Jahre später, und es wird unser Handeln auch noch in 100 Jahren bestimmen müssen. Uns Deutschen kommt dabei unvermeidlicherweise eine besondere Rolle zu.

Doch Auschwitz ist kein einheitliches Phänomen. Vielmehr fallen die Aussagen über das Geschehen in radikaler Form auseinander. Insbesondere die Position der Akteure bzw. Betroffenen konstituiert entgegengesetzte Perspektiven auf das Phänomen, die im Folgenden diesem Beitrag auch seine Struktur geben. Dabei spaltet Auschwitz die Betroffenen originär in die Gruppe der Opfer (3) und die der Täter (4), die einen, die totale Beherrschung ausüben versuchen, und anderen, die total beherrscht werden. Unter den Perspektiven der Beherrschenden wiederum bildet die Perspektive der professionellen Mediziner (2) eine besondere Variante, denn hier erfolgt der Beherrschungsmodus aus einem bestimmten wissenskategorialen Kontext heraus, mit dem sich das totalitäre Denken verbindet. Wer tiefer in die

Thematik eindringt, bemerkt jedoch bald, dass die vordergründige Trennung von Opfer- und Täterperspektive, die Gewaltphänomene oftmals kennzeichnet, in diesem Fall nicht mehr durchgängig funktioniert. Ein Spezifikum des totalitären Geschehens besteht eben darin, dass die Opfer selbst in die Täterschaft hineingezogen werden. Zwischen Opfer und Täter entsteht eine Grauzone (5), in der sich das Phänomen Totalitarismus entwickelt. Diese Grauzone verlangt eine besondere Aufmerksamkeit.

2. Erste Perspektive: Die Professionelle Vernichtung

Berühmt ist die Schilderung von Elie Wiesel über die Selektion bei der Ankunft auf der Rampe von Auschwitz. Das Antreten in Fünferreihen endet vor dem SS-Arzt Mengele:

Wir marschierten bis zu einer Wegkreuzung weiter. Dort stand Herr Dr. Mengele, jener berühmte Dr. Mengele – ein typischer SS-Offizier, grausame Gesichtszüge, aber nicht ohne Klugheit, Monokel im Auge, einen Taktstock in der Hand – im Kreise der Offiziere. Das Stöckchen bewegte sich ohne Unterlass, bald nach rechts, bald nach links. Schon stand ich vor ihm: „Dein Alter?“ fragte er mit einem Ton, der wahrscheinlich väterlich klingen sollte. „Achtzehn Jahre.“ Meine Stimme zitterte. „Gesund?“ – „Ja.“ – „Beruf?“ Sollte ich sagen, ich sei Student? „Landarbeiter“ hörte ich mich sagen. Die Unterhaltung dauerte kaum einige Sekunden. Sie schien mir eine Ewigkeit zu währen. Das Stöckchen sprang nach links. (Wiesel, 2010, S. 52)

Die Selektion – an der Rampe, im Krankenbau, auf dem Appellplatz des Konzentrationslagers in den Barracken – bestimmt das Leben im KZ. Gleichzeitig geschieht sie mit einer kaum zu überbietenden Lässigkeit, die den Überlebenden lediglich das Gefühl gibt, in diesem Moment noch einmal davon gekommen zu sein, ohne irgendwie von Wert zu sein. Die minimale Handlung des Gutachters bzw. Richters bedeutet einen maximalen Effekt in Bezug auf Leben und Tod. Das Ganze geschieht wie am Fließband. Das gesamte Geschehen auf der Rampe von Auschwitz fokussiert sich auf diese eine kurze Bewegung, die sich danach in die Folgen fortsetzt.

Die Ähnlichkeit des Selektionsgeschehens mit der Vision vom Jüngsten Gericht (Offb. 20,11-15) ist verblüffend: Das Unterscheiden der Menschenmassen (V. 12f.), wobei jeder einzelne nacheinander beurteilt wird – die „Parade der Opfer“ (Sofsky, 2008, S. 279) – und nur zwei Alternativen möglich sind: Leben oder Tod (V. 15). Man kann nur ahnen, welches Hochgefühl die KZ-Ärzte in ihrer Göttlichkeitsgeste angesichts ihrer Allmächtigkeit in dieser Situation hatten:

„Trotz aller Geschäftsmäßigkeit hatte die Selektion einen ausgeklügelten dramaturgischen Sinn. Sie inszenierte die absolute Macht des einzelnen über die Masse. Der Richter war der unbestrittene Mittelpunkt der Situation, die ohnmächtige Masse der Spiegel seiner Macht. Er triumphierte über die Masse, indem er sie in eine Reihe sichtbarer Individuen verwandelte. Mit knappen Gesten, einem Wink mit dem Finger oder Zeigestock, einer Drehung des Kopfes, realisierte er das soziale Grundgesetz der Serialität: Zufall und Überzahl. [] Die Selektion vermittelte dem Täter eine eigentümliche Befriedigung. Er war absoluter Herr über Leben und Tod. Er allein hatte die Macht, die Opfer, die an ihm vorüberzogen, einzuteilen, umzugruppieren und gegeneinander aufzustellen.“ (Sofsky, 2008, S. 280-285)

Dieses Allmachtserlebnis hatte unweigerlich zur Folge, dass über die Zuständigkeit für die Selektion Konflikte entstanden. Jeder wollte mal! Insbesondere verlief eine Konfliktlinie zwischen Lagerkommandantur und Ärzten, die schließlich zugunsten der Ärzte ausging (Sofsky, 2008, S. 291). Unübersehbar sind allerdings auch die Unterschiede zwischen der Vision des Jüngsten Gerichts und dem Selektionsgeschehen von Auschwitz. Der Sinn der Herstellung einer letzten Gerechtigkeit jenseits von Himmel und Erde (V.11b) entfällt, so dass auch ein Blick in die Vergangenheit und auf die Taten jedes Einzelnen sich erübrigt. Die Alternative besteht schließlich nicht mehr zwischen ewigem Leben und ewiger Verdammnis, sondern zwischen sofortiger Vernichtung durch Gas und aufgeschobener Vernichtung durch Arbeit.

Doch warum bot sich gerade die Gruppe der Ärzte in besonderer Weise an und eignete sich derart herausragend für die Selektion zur Vernichtung? Schließlich pervertiert die Selektionstätigkeit den klassischen beruflichen Moralkodex in Form des hippokratischen Eides gänzlich. Besondere Aufmerksamkeit verdient auch die Tatsache, dass die Ärzte die einzige verbliebene Gruppe eines professionellen Personals bildete, die im Vernichtungslager noch eine Rolle spielte. Doch diese Ärzte waren gleichzeitig weitgehend ihrer Professionalität enthoben. Ihr Handlungskontext kann nur als „pseudomedizinisch“ (Sofsky, 2008, S. 277f.) beschrieben werden. Natürlich war für diese Form von Selektion kein Fachwissen erforderlich. Teure Fachleute hätte man sich insofern sparen können. Doch zum einen wurde die Vernichtung genutzt, um wissenschaftliche Experimente aus medizinischen Fragestellungen zu verfolgen (Klee 2008). Die medizinische Wissenschaft bediente sich Auschwitz. Zum anderen ist Auschwitz wohl nur zu begreifen als Endstadium einer in sich geschlossenen Entwicklung, die auch medizinische Ursprünge hat. Die Medizin hatte sich von Anfang an verdient gemacht um die Durchsetzung des erbbiologischen Auslesegedankens (Hoche 2004 et Löffler 2004), die institutionell verankert wurde in entsprechenden erbbiologischen und rassenhygienischen Forschungsinstituten mit

eigenen Publikationsorganen wie etwa die Zeitschrift „Der Erbarzt“ (Klee, 2008, S. 451ff.).

Diese Entwicklung beginnt mit der juristischen Umsetzung des eugenischen Denkens, das bereits in der Weimarer Zeit seine Wurzeln hatte (Lehnert, 2003, S. 83ff.) und seine politische Realisierung 1934 mit der Einführung des „Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“ erhielt. Hier wurden die medizinischen Kriterien aufgestellt, nach denen über die Durchführung einer Zwangssterilisation entschieden werden sollte. Bauman charakterisiert das nationalsozialistische Handeln als Tätigkeit eines Gärtners, wobei insbesondere der Bestimmung und Vernichtung von Unkraut eine herausragende Rolle zukommt (2002, S. 80). Die medizinischen Diagnosekriterien schufen in dem urwüchsigen Volkskörpergarten eine eigentümliche Ordnung, die einem Schrebergarten gleichkommt (Kunstreich, 2009, S. 291), in dem alles seine Ordnung hat und alles, was unerwünscht ist, aussortiert wird. Eine besondere Rolle kam in diesem Zusammenhang den Fürsorgerinnen zu, die beispielsweise im Kontext der Familienfürsorge in sozial benachteiligte Wohngebiete ging, um die im Gesetz festgeschriebenen Kriterien anzuwenden und die Menschen in Minderwertige und Hochwertige zu klassifizieren. Ihre Gutachten spielten bei der Entscheidung über die Durchführung einer Zwangssterilisation eine wesentliche Rolle.

Modernes klinisches Denken bietet zentral ein solches Ordnungsinstrument an (Foucault, 1994, S. 74ff. et Foucault, 1976, S. 173ff.), das Abweichungen von unterschiedlichsten Normalitätskategorien misst, klassifiziert und damit die Menschen mit derartigen Symptomen etikettiert und „behandelt“. Dabei mischt sich von Beginn des Arisierungprozesses an pseudomedizinisches Denken in die Diagnostik hinein, am deutlichsten sichtbar in der Kategorie „moralischer Schwachsinn“, bei deren Anwendung eher subjektive Gefühle von Fremdartigkeit oder gar innerer Widerstand den Ausschlag gaben (Lehnert, 2003, S. 227ff.). Sukzessive kennzeichnet die weitere Entwicklung der nationalsozialistischen Rassenpolitik eine zunehmende Entprofessionalisierung der Medizin, doch die Kompetenz des diagnostischen Ordners war für die Durchsetzung der Konsequenzen der Rassenhygiene von herausragender Bedeutung. Sowohl personell als auch organisatorisch gibt die Entwicklung von der Durchführung von Zwangssterilisierungen bis zur millionenfachen Vernichtung in Auschwitz eine einheitliche Linie. Wer zwangssterilisiert war, war damit zugleich als minderwertig etikettiert und war in Gefahr im Rahmen der Operation T4 in Hadamar und den anderen Anstalten vernichtet zu werden. Die Erfahrungen wiederum mit der Organisation von T4 wurden genutzt zur systematischen Reduktion der Häftlingszahlen in den Konzentrationslagern unter dem Decknamen 14 f 13, die wiederum in

viel größerem Maße in den Vernichtungslagern Auschwitz, Belzec, Sobibor und Treblinka ihre Fortführung fand bei der Vernichtung der europäischen Juden und Zigeuner. Hier taucht auch wieder das Pflegepersonal auf, das für T4 rekrutiert wurde, aber nach Einstellung der Aktion arbeitslos geworden war (Hoffmann, 2008, S. 158ff. et Steppe, 2001, S. 145ff.).

Insofern ist eine klinische Soziale Arbeit nach Auschwitz undenkbar. Die Definition von Problemen als Diagnosen an Klienten, die auf dieser Grundlage behandelt wird, aus einer fachwissenschaftlichen Inanspruchnahme von Objektivität heraus, trägt in sich bereits den Keim von Auschwitz (Kunstreich, 1997, S. 219ff.). Die vielfältigen Bemühungen der klinischen Sozialarbeit, diese Definitionsmacht zu relativieren, indem sie nicht mehr nur defizitorientiert, sondern ressourcenorientiert bzw. salutogenetisch (Geißler-Piltz, Pauls & Mühlum, 2005 et Pauls, 2004) erfolgen soll, trägt genauso wenig zur Überwindung von Auschwitz bei wie die Erweiterung der Sichtweise über die Symptomebene hinaus auf eine ganzheitliche – biospsychosoziale – Perspektive. Alle diese scheinbar humanisierenden Entwicklungen berühren die grundlegende klinische Logik der Einteilung von Menschen anhand bestimmter als krankhaft klassifizierten Merkmale kaum bis gar nicht. Im Gegenteil! Ganzheitlichkeit im Kontext von objektivierender Diagnostik geht auf in der totalitären Erfassung des Problemträgers in seiner Umwelt. Die humanistischen Ergänzungen und ethischen Erwägungen im Kontext der klinischen Sozialarbeit entpuppen sich schnell als Feigenblätter der klinischen Diagnostik und ihrer Gefahren.

Soziale Arbeit nach Auschwitz setzt an die Stelle objektivierender Diagnostik die intersubjektive bzw. dialogische Problemsetzung (Kunstreich, 2009). Wer hat hier – einschließlich des Fragenden – mit einer bestimmten Situation welches Problem? (Müller, 1997, S. 89ff.). Die intersubjektive Verständigung über das Problem bildet die Voraussetzung für die gemeinsame Entscheidung, was hier zu tun ist und wer was wann und wie zu tun hat. Professionelle Expertise kommt hier lediglich noch als eine Perspektive unter vielen zum Tragen, sie verliert aber ihren besonderen Status. Ein solches Denken verhält sich jedoch konträr zu den Erwartungen der Umwelt wie auch zu den eigenen professionellen Interessen. Die Umwelt einschließlich der AdressatInnen Sozialer Arbeit erhoffen bzw. erwarten von den Professionellen meist eine objektive Diagnose, damit die einen sich sagen können, dass sie nicht das Problem sind, und die anderen endlich nach außen einen objektiven Namen für ein Problem bzw. Defizit ausweisen können. Diagnostik bedeutet hier Entlastung und suggeriert Sicherheit. Endlich weiß jeder, woran er oder sie ist. Kostenträger wiederum übernehmen die Kosten erst auf der Grundlage einer objektiven Problemdefinition und Professionelle schließlich do-

kumentieren ihre Professionalität zentral mit ihrer Fähigkeit, Probleme objektiv zu diagnostizieren, um daraufhin ein Behandlungsszenario zu entwickeln, entweder mit Einwilligung der Klienten in die Expertenmacht oder in mehr oder weniger deutlicher Überzeugungsarbeit. So sind sich die beteiligten Akteure weitgehend einig über den Sinn des Diagnostizierens, so dass die Kosten meist verdeckt bleiben. Auschwitz wird zum Fanal, das aufweist, wohin die objektivierende Diagnostik sozialer Ereignisse führen kann.

Die erste Anfrage an eine Soziale Arbeit nach Auschwitz ist insofern die Frage nach ihrem Professionsverständnis und ihrer Positionierung gegenüber der klinischen Rationalität.

3. Die Perspektive der Opfer und der Muselmann

Die Vernichtungslager stellen das Werkzeug dar, mit dem sich der „eliminatorische Antisemitismus“ (Goldhagen, 2000, S. 107ff.) realisiert. Die Vernichtung kennzeichnet letztlich nichts anderes als den logischen Endpunkt einer Entwicklung, die mit der Klassifizierung in arisch und nichtarisch verbunden ist (Hilberg, 2010, S. 56 et Bauman, 2002, S. 205 et Kunstreich, 1997, S. 224)². Die logische Konsequenz setzt sich um in praktische Konsequenz. Die Ideologie ist kein Gedankenkonstrukt mehr, sondern hinterlässt Spuren in der Welt, sie richtet Welt zu und setzt sich gegen andere Ideen mit gnadenloser Konsequenz durch. Diese Realisierung zeigt spezifische Phänomene, die etwas gänzlich Neuartiges darstellen im Vergleich zu allem, was es an ethnischen Konflikten und Inhaftierungsszenarien bis Auschwitz gegeben hat. Dieses Neuartige umschließt insbesondere eine Art von Experimentieren mit Menschen in Bezug auf ihre Menschlichkeit. Was macht Menschen zu Menschen? (Levi 2010 et Agamben 2003, S. 50ff.) Inwiefern kommt Menschen Würde zu? (Kant, GMS AA 435) Ist es möglich, diese Würde anzutasten bzw. die moralisch behauptete Unveräußerlichkeit zu durchbrechen? Auschwitz ist ein gigantisches Laboratorium (Agamben, 2003, S. 45-54 et Arendt, 1989b, S. 24 et Bettelheim, 1990b, S. 59), nicht insofern SS-Ärzte ihre eher peinlich anmutenden wissenschaftlichen Fragestellungen in eigens organisierten Experimenten verfolgten, sondern das

2 Berühmt ist in diesem Zusammenhang insbesondere Hilbergs Resümee: „Die Vernichtung der Juden war [...] kein Zufall. Als zu Beginn des Jahres 1933 erstmals ein Ministerialbeamter eine Definition der Bezeichnung 'nichtarisch' in einen Richtlinienentwurf hineinschrieb, war das Schicksal des europäischen Judentums besiegelt.“ (Hilberg, 2010, S. 1115)

gesamte Lager kann betrachtet werden als ein Laboratorium zur Erkundung der Grenzen des Menschseins. Dieses Experiment kulminiert im Phänomen des Muselmanns (Agamben, 2003, S. 36ff. et Sofsky, 2008, S. 229ff.):

„Im Lager kamen [die Muselmänner] auf Grund der ihnen eigenen Untüchtigkeit oder durch irgendeinen banalen Umstand zu Fall, noch bevor sie sich hätten anpassen können; sie können mit der Zeit nicht Schritt halten und fangen erst an, Deutsch zu lernen und sich ein wenig in dem infernalischen Durcheinander von Geboten und Verboten zurechtzufinden, wenn ihr Körper schon in Auflösung begriffen ist und sie nichts mehr vor der Selektion oder dem Erschöpfungstod bewahren könnte. Ihr Leben ist kurz, doch ihre Zahl ist unendlich. Sie, die Muselmänner, die Untergegangenen, sind der Kern des Lagers: sie, die anonyme, die stets erneuerte und immer identische Masse schweigend marschierender und sich abschuftender Nichtmenschen, in denen der göttliche Funke erloschen ist und die schon zu ausgehöhlt sind, um wirklich zu leiden. Man zögert, sie als Lebende zu bezeichnen; man zögert, ihren Tod, vor dem sie keine Angst haben, als Tod zu bezeichnen, weil sie zu müde sind, ihn zu begreifen.“ (Levi, 2010, S. 86 f.)

Der Muselmann ist nach Levi keine Ausnahmeerscheinung des Lagers, sondern der Kern (Levi 2010, S. 87) bzw. Nerv des Lagers (Agamben, 2003, S. 44), in das die Opfer sich fast unweigerlich verwandeln, sofern sie nicht über besondere Überlebensstrategien verfügen. Sie bilden das Endprodukt der Vernichtung durch Arbeit, es sind die verbrauchten, die aufgezehrten Lagerinsassen. Was an ihnen studiert werden kann, ist eine besondere Form der Apathie, ein Desinteresse an allem, was im Normalfall zum Menschsein dazugehört, insbesondere das Desinteresse am eigenen Überleben. Diese Apathie impliziert 5 Strukturmomente:

(1) Im Zentrum dieser Apathie steht nach Levi die Willenlosigkeit. Die Hilflosigkeit aufgrund des Ausgeliefertseins an die sinnlosen Ge- und Verbote im Lager lehrt die Betroffenen unmittelbar, dass die Betätigung des eigenen Willens vollständig sinnlos ist, und es gehört zur seelischen Ökonomie von Menschen, dass es besser ist, einen eigenen Willen gar nicht mehr selbst zu fühlen, statt einen Willen zu bilden, der permanent gebrochen wird. Die Anpassung an die Lagersituation bedarf eines ausgewiesenen eigenen Willens, insofern es eines ausgezeichneten Motivs bedarf, um sich an eine Situation anzupassen, die dem eigenen Überlebensimpuls konträr gegenüber steht. Der Muselmann ist derjenige, der sich dieser überlebenswichtigen Anpassungsleistung verweigert oder auch nur zögert, diese zu leisten und damit sich selbst unweigerlich aufgibt.

(2) Verbunden mit der Willenlosigkeit ist die Aufgabe elementarer Bedürfnisse, die sich zum Schluss ausschließlich konzentriert auf das drängendste menschliche Bedürfnis, um das schließlich alles Denken und Sprechen kreist, die Ernährung bzw. richtiger das Phantasieren über Essen unter der Bedingung des chronischen

Hungers. Besonders auffällig ist in diesem Zusammenhang der Ausfall jeglicher Form von Angst einschließlich der Angst vor dem eigenen Tod. Muselmänner sind im wahrsten Sinne des Wortes desinteressiert. Sie verlieren jeden Bezug zu ihrem Überleben, selbst zu ihrem Körper, was schließlich auch zu einer körperlichen Verwahrlosung führt.

(3) Diese Furchtlosigkeit wurde schließlich zu ihrem Todesurteil, weil sie der Lagerökonomie entgegen stand. Während die übrigen Lagerinsassen für kleine Privilegien mehr oder weniger leicht zur Kollaboration bereit waren, weil erst diese Privilegien das Überleben sicherten und gleichzeitig jede Form von Widerstand durch die Inszenierung der Selektionen gebrochen wurde, waren die Muselmänner immun gegen diese Mechanismen des Lagers. Das Konzentrationslager funktionierte unter der Bedingung, dass Menschen sich fast grenzenlos an unmenschliche Bedingungen anzupassen vermögen, wenn sie dadurch erwarten können, zumindest im Moment mit dem Leben davon zu kommen. Wo dieser elementare Überlebenswille erlischt, endet die totale Beherrschbarkeit. Wer weder auf die Inszenierung von Todesangst noch auf die Privilegienanreize reagierte, entzog sich dem totalitären Apparat und stellte damit die totale Herrschaft in Frage. Der Muselmann wird zur letzten Provokation der totalen Herrschaft, insofern er das Unbeherrschbare innerhalb der totalen Herrschaft symbolisiert (Sofsky, 2008, S. 234). Wer bereits gebrochen ist, kann sich nicht mehr brechen lassen. Es blieb nur noch die physische Vernichtung dieser bereits psychisch und personal Vernichteten übrig.

(4) Gleichfalls vernichtet mit dem eigenen Willen und der eigenen Bedürftigkeit war das eigene Denkvermögen, die *vita mentalis* (Sofsky, 2008, S. 230ff.). Für alle Lagerinsassen galt das ungeschriebene Gesetz, dass nur überlebt, wer nicht nachdenkt über das, was alltäglich im Lager geschieht (Levi, 2010, S. 100). Denkendes Reflektieren war gefährlich, weil es die Absurdität des Alltags vor Augen führte und damit das tägliche Überleben gefährdete. Doch während diejenigen, die sich ans Lagerleben anpassten, zwar ihr Denkvermögen nicht mehr betätigten, aber darüber grundsätzlich immer noch verfügten, verloren die Muselmänner im Verlauf des Lageralltags ihre Fähigkeit zu denken gänzlich. Mit der Fähigkeit zu denken ging jedoch gleichzeitig die Fähigkeit der Kommunikation verloren. Mit solchen Menschen gab es nichts mehr zu reden, denn ihre Themen reduzierten sich allenfalls auf ein einziges – die Ernährung, das stereotyp wiederholt wurde, ohne darüber mit der Umwelt ins Gespräch zu kommen. Insofern widerlegt der Muselmann die berühmte These von Watzlawick (Watzlawick, Beaven, & Jackson, 1996, S. 50), dass Menschen nicht nichtkommunizieren können. Fast unweigerlich starb der Muselmann deshalb (5) den sozialen Tod:

„Man stieß ihn zur Seite, brüllte ihm ins Gesicht, schlug und prügelte ihn, verhöhnte und verspottete ihn. Er erregte Ekel, Abwehr, Ärger und Zorn. Zunächst scheuchte man ihn wie einen herrenlosen Hund umher, dann beachtete man ihn gar nicht mehr. So geriet er auf die unterste Stufe der sozialen Hierarchie. Am Rande der Lagergesellschaft vegetierte er dahin, isoliert durch seine Teilnahmslosigkeit und durch die Gleichgültigkeit der anderen. Seiner Apathie entsprach die Indifferenz der anderen. Sein Körper starb und sein Geist, doch zugleich starb er den sozialen Tod.“ (Sofsky, 2008, S. 233)

Eine Erklärung des Begriffes Muselmann bezieht sich auf diesen sozialen Tod, insofern der Mus(ch)elmann ganz vom außen zurückgezogen ist, das soziale Interesse verliert und insofern wirkt, wie wenn er sich wie eine Muschel in sich selbst zurückgezogen hätte. Doch die Metapher der Muschel passt hier gar nicht, insofern sie impliziert, dass sich unterhalb der leblosen Schale Lebendigkeit verbirgt. In Wirklichkeit gibt es gar nichts mehr hinter der Schale, es bleibt nur noch die leere Hülle menschlicher Existenz übrig (Agamben, 2003, S. 53ff.).

Allerdings erklärt sich damit noch nicht die aktiv zurückweisende Reaktion der anderen Lagerinsassen auf den Muschelmann in Form von Ekel, Wut und Ärger. Der Muselmann repräsentiert nicht die Ausnahmeerscheinung, sondern vielmehr die Normalbiografie im Lageralltag. Die Gegenwart des Muselmanns führt dem Lager vor, was aus Menschen wird, wenn sie nicht alle Energie darauf verwenden, ihren Überlebenswillen zu stärken. Im Muselmann wird den Lagerinsassen ihr eigenes drohendes Schicksal vorgeführt, der Endzustand ihrer eigenen Entmenschlichung, gegen die sie sich mit ihrer letzten Kraft wehren müssen, um diesem Schicksal nicht selbst zu verfallen.

(6) Der Muselmann hat die Schwelle zum Tode überschritten. Er ist bereits personal vernichtet und damit gänzlich entwürdigt, aber noch nicht physisch tot. Er hängt zwischen Leben und Tod und zeigt damit, was passiert, wenn Menschen den Kampf ums Überleben aufgeben. Bettelheim spricht von lebenden Leichnamen (Bettelheim, 1990a, S. 120 et Arendt, 1991, S. 686 et 694). Neben die Entwürdigung des -menschlichen Lebens tritt die Entwürdigung des menschlichen Todes (Agamben, 2003, S. 64ff.).

Das herausragende Erklärungskonzept des Muselmann-Phänomens liefert Hannah Arendt mit ihrem Theorem der Verlassenheit. Dabei dreht sie Sofskys Beschreibung des Verhältnisses von Apathie und Isolation um. Verlassenheit kennzeichnet nach Arendt den Zustand der Mitglieder der modernen Massengesellschaft, deren einzige Organisationsform die totalitäre Regierungsform darstellt (Arendt, 1991, S. 499). Insofern kann es nach Arendt keinen vormodernen Totalitarismus geben, weil der Totalitarismus die Bildung der modernen Gesellschaft voraussetzt, die grundsätzlich aufgrund ihrer eiebnenden Struktur

zur Massengesellschaft tendiert (Arendt, 1999, S. 51f. et 410f. et 1991, S. 729f.), die nur noch totalitär regiert werden kann. Dadurch entsteht ein radikales Nebeneinander der Gesellschaftsmitglieder statt eines Miteinanders, das weit hinaus geht über die übliche Kennzeichnung des modernen Individualismus in Form von privatisierten Menschen, die sich unter soziale Kategorien zusammenfassen lassen, aber gleichzeitig untereinander mehr oder weniger kontaktlos agieren. Moderne Menschen sind von einem spezifischen Kontakt untereinander, dem Handeln und Sprechen, in dem sich ihre jeweilige Einzigartigkeit dokumentiert, verlassen und insofern auf sich selbst zurückgeworfen. Die moderne Flucht in die Innerlichkeit, die Entdeckung des Unbewussten wie des autonomen Selbstbewusstseins versteht Arendt im Kontext dieses Ausfalls eines politisch qualifizierten Miteinanders und des damit verbundenen Rückzugs der Gesellschaftsmitglieder auf einen privaten Bereich, um dadurch dem tendentiell totalitären Zugriff der Gesellschaft zu entgehen (1999, S. 49f.). Arendt kritisiert jedoch diese Rückzugsoption und macht einen radikalen Unterschied zwischen Einsamkeit und Verlassenheit. Während Einsamkeit die Situation des Denkens beschreibt, in der der Denkende allein für sich mit sich selbst zusammen ist und insofern im denkenden Dialog mit sich selbst – dem sokratischen *dialogesthai* – steht (Arendt 1989, S. 179ff.), verliert der Verlassene auch diesen Selbstbezug und endet in der Gedankenlosigkeit. Doch Verlassenheit ist nach Arendt nicht einfach eine defizitäre Form des Alleinseins, sondern das Zurückgeworfensein auf sich selbst endet unweigerlich im Selbstverlust. Während der subjektive Idealismus davon ausgeht, dass eigentliches Selbstsein nur in Unabhängigkeit von der sozialen Umwelt möglich ist, behauptet Arendt das Gegenteil: Die Isolierung des subjektiven Denkens im Kontext der anonymen Massengesellschaft führt schließlich zum Selbstverlust. Wer sich auf sich selbst zurückzieht, verliert früher oder später den Kontakt zu sich selbst.

Der Selbstverlust betrifft den Verlust der inneren Stimme, mit der wir überhaupt reflexiv Perspektiven wechseln können und unser eigenes Denken und Handeln von einer anderen Seite aus wahrnehmen und damit bewerten können (Smith, 2004, S. 166ff.). Der Muselmann kann sich nicht mehr zu sich selbst in Bezug setzen und sein Denken und Handeln von außen betrachten und verliert damit jede Reflexionsmöglichkeit. Damit setzt die dritte Stufe der Verlassenheit ein. Wer sich selbst verliert, wird zunächst höchst anpassungsfähig an Erwartungen von außen (Weber, 2003, S. 72ff.), er wird in seiner Anpassbarkeit jedoch noch nicht zum Muselmann. Doch geht mit dem Verlust des Selbstbezugs eine innere Kompetenz verloren, die im Allgemeinen unterbelichtet bleibt: der Sinn für Wirklichkeit. Weltbezug und Selbstbezug stehen in Verbindung mit dem Orientierungssinn in der Welt, der klassischerweise als *Gemeinsinn* bezeichnet wurde, der gleichzeitig die Grundlage

bildet für unser Urteilen über das, was geschieht und was getan werden soll. Welt- und Selbstverlust in Form von Verlassenheit führen schließlich zum Verlust des Gefühls, was noch wirklich ist und was nicht: „An der Wirklichkeit, die keiner mehr verlässlich bestätigt, beginnt der Verlassene mit Recht zu zweifeln; denn diese Welt bietet Sicherheit nur, insofern sie uns von anderen mit garantiert ist.“ (Arendt, 1991, S. 729) Wahrnehmung, Denken und Urteilen bleiben nach diesem Ausfall des Wirklichkeitssinns nur noch die Orientierung an Reiz- Reaktionsmechanismen übrig. Nur die animalische Bedürftigkeit reguliert noch die menschlichen Vollzüge. Das Experiment endet in der Verwandlung des Menschen in *pawlowsche Hunde* (Arendt, 1999, S. 55f. et 401f. et Arendt, 1991, S. 696f.). Doch während Tiere über eine instinktive Orientierung bezüglich ihrer Bedürfnisstruktur verfügen, erlischt im animalisierten Menschen die Orientierung. Wer verlassen ist, wird verrückt, ihm fehlen schließlich jegliche Möglichkeiten, das Wirkliche vom Unwirklichen zu unterscheiden und verliert damit die Überlebensfähigkeit.

Mit ihrer Analyse zeigt Arendt, dass der Muselmann lediglich einen Endzustand kennzeichnet, dessen Ursprung jedoch in der modernen Massengesellschaft liegt und damit weit über das Phänomen *Auschwitz* hinaus reicht. *Auschwitz* zeigt den Endzustand der total vergesellschafteten Menschheit, die aufgeht in der totalen Funktionalisierung der Menschheit, der Umwandlung des Menschen in ein *animal laborans* (Arendt, 1999, S. 407). Die Reflexion der totalen Herrschaft führt Arendt daher zur radikalen Gesellschaftskritik. Das Phänomen des Muselmanns ist nicht mehr begrenzt auf das Geschehen im Konzentrationslager, sondern begegnet tendentiell in der Mitte der modernen Massengesellschaft.

Insbesondere die Soziale Arbeit hat es teilweise mit Menschen zu tun, die an bestimmten Stellen dem entsprechen, was in *Auschwitz* Muselmann genannt wurde. Dazu gehört insbesondere das Phänomen der *Apathie* gegenüber allen Maßnahmen, von denen Nichtbetroffene meinen, dass die Betroffenen doch ein unmittelbares Interesse an bestimmten Zielen und Maßnahmen haben müssen. *Obdachlosenheime, Psychatrien, Gefängnisse, Behindertenanstalten* etc. überall begegnen uns Adressaten unserer Arbeit, die rätselhafter Weise kein Interesse an sich selbst zu haben scheinen und vor denen schon allein deswegen jeder Versuch einer Aktivierung versagt. Meist lösen solche Menschen auch bei Professionellen Gefühle des Ärgers, der Resignation oder der Verachtung aus. *Methodische Verfahren* und *Anreize* sind in diesem Kontext ohne jegliche Resonanz. *Bettelheims Orthogenic School* ist unübersehbar angestoßen von seinem Nachdenken über den Muselmann, dessen Charakteristika ihm in bestimmten Formen des *Autismus* wieder begegnet (Bettelheim, 1995). Nimmt man Arendts Konzept der Verlassenheit ernst, bietet sich vor allem eine Umgangsweise an: das konsequente

Anbieten von Beziehung, das zeitraubende Abholen aus der Unwirklichkeit, der unerschütterliche Glaube an die Menschlichkeit, insbesondere an die Fähigkeit zu handeln, der allein dazu führen kann, dass Menschen es wieder wagen, ihre Muschel zu öffnen und sich wieder auf die Welt einzulassen, um schließlich wieder ein Wirklichkeitsgefühl zu entwickeln und damit einen Bezug zu sich selbst. (Baart, 2001 et Baart, 2003) Soziale Arbeit sensibilisiert damit für das spezifische Erleben von Adressaten an den Grenzen des Menschseins und ringt um Zugänge dieser Menschen zur zwischenmenschlichen Welt. Interessanterweise endet Arendts Werk über Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft nicht mit dem Verhängnis, sondern mit dem Verweis auf das Wunder des Handelns.

4. Die Perspektive der Täter und die Banalität des Bösen

„Im Frühjahr 1942 gingen Hunderte von blühenden Menschen unter den blühenden Bäumen des Bauerngehöftes, meist nichtsahnend, in die Gaskammern, in den Tod. Dieses Bild vom Werden und Vergehen steht mir auch jetzt noch genau vor den Augen.“ (Höß, 1994, S. 129)

In seiner typischen sprachlichen Holprigkeit irritiert der Leiter der perfektionierten Tötungsfabrik, Kommandant von Auschwitz Rudolf Höß mit einer Sprache, die keine Verbindung kennt zu dem Geschehen, das er beschreibt. An keinem Ort der Welt wurde jemals in derart kurzer Zeit eine solche Anzahl von Menschen getötet wie in Auschwitz-Birkenau. Höß beschreibt diesen Vorgang in einem romantischen Duktus, wie wenn es nicht um Millionen von Menschen, sondern um das Fallen von Blütenblättern geht, ein unspezifisches Bedauern der Vergänglichkeit, das nichts als eine unspezifische Wehmut signalisiert. Diese sprachliche Perversität setzt sich fort in seiner Schilderung der Selektionen an der Rampe von Birkenau:

„Schon der Vorgang der Aussortierung an der Rampe war reich an Zwischenfällen. Durch das Auseinanderreißen der Familien, die Trennung der Männer von den Frauen und Kindern, kam schon eine große Aufregung und Unruhe in den ganzen Transport. Die weitere Trennung der Arbeitsfähigen vermehrte diesen Zustand noch. Die Familien wollten ja auf alle Fälle zusammenbleiben. So liefen dann Aussortierte wieder zu den Familienangehörigen zurück, oder Mütter mit Kinder[n] versuchten zu ihren Männern oder älteren, zur Arbeit ausgesuchten Kindern zu kommen. Es entstand so oft ein wüstes Durcheinander, daß oft noch einmal sortiert werden mußte.“ (Höß, 1994, S. 129f.)

In diesem Stil erzählt Höß im Folgenden von den Erschießungen, dem Geschehen in den Gaskammern oder dem Verbrennen der Leichen. Überall durchzieht diese Schilderungen die gleiche Unbetroffenheit und Distanz, die das ganze

Geschehen lediglich mit leichter Verwunderung schildern und einzig und allein unter der Perspektive der Herstellung geordneter Abläufe. Jede Spur einer abendländischen Ethik, die Menschen eine irgendwie geartete Würde (Kant, 1984, AA 435) zuerkennt, ist hier vollständig getilgt. Während Freud noch behauptet, dass sich das menschliche Über-Ich in früher Kindheit im Kontext des Ödipus-Komplexes bildet, mit massiven inneren Sanktionen bewehrt ist und einen hochgradig selbstaggressiven Charakter hat, der dem bewussten Zugriff entzogen ist, zeigen Menschen wie Höß die restlose Tilgung solcher Formen von unbewussten Selbstsanktionierungen. Die Täter der Vernichtungsmaschinerie waren offensichtlich weitestgehend befreit von jeder Form von Menschlichkeit. Himmlers diesbezüglicher Aufruf an seinen Generälen ist berühmt:

„Von euch werden die meisten wissen, was es heißt, wenn 100 Leichen beisammen liegen, wenn 500 daliegen oder wenn 1000 daliegen. Dies durchgehalten zu haben, und dabei – abgesehen von Ausnahmen menschlicher Schwächen – anständig geblieben zu sein, das hat uns hart gemacht. Dies ist ein niemals geschriebenes und niemals zu schreibendes Ruhmesblatt unserer Geschichte.“ (Hilberg, 2010, S. 1079)

Während die Psychoanalyse von der tiefen Verankerung moralischer Ge- und Verbote in jedem Subjekt ausgeht, das allenfalls im unmittelbaren Massenkontext seine Wirkung verliert (Freud, 1987), wobei das therapeutische Handeln sich vorwiegend darauf konzentriert, die verurteilende Stimme des Gewissens zu relativieren, zeigen sich im Kontext von Auschwitz die Folgen einer spezifischen Gewissenlosigkeit, die als solche ihren letzten Orientierungspunkt in einer besonderen Form der „Anständigkeit“ hat, insofern das hemmungslose Ausleben aggressiver oder sexueller Impulse innerlich sanktioniert wird (Hilberg, 2010, S. 1078). Höß legt Wert auf die Aussage, dass er nie persönlich etwas gegen die Juden hatte (Höß, 1994, S. 114), sondern lediglich auf höheren Befehl hin handelte. Erst durch diese quasimoralische und gleichzeitig antimoralische Haltung einer spezifischen Triebregulierung und Regulierung des Gewissens um der nationalsozialistischen Zielsetzung willen erreicht der nationalsozialistische Massenmord diese Ausmaße. Erst die Verbindung von radikaler Inhumanität mit effizienter Triebregulierung und gnadenloser Zielverfolgung erreicht die mörderische Leistungsfähigkeit, die das Lager Auschwitz wie kein anderes zeigt und wofür Rudolf Höß den Prototyp bildet. Die innere Stimme wirkt im Kontext des Nationalsozialismus grenzenlos plastisch. Sittlichkeit erfüllt sich nicht mehr in der Achtung der menschlichen Würde, sondern vielmehr im Grade der Überwindung des moralischen Gewissens als des Gefühls dafür, was durch das eigene Verhalten anderen Menschen angetan wird. Das Bewusstsein, unter seinesgleichen zu leben, in deren Situationen wir uns versetzen können und emotional miterle-

ben können, wird ersetzt durch einen spezifischen Imperativ des Dritten Reiches: „Handle so, daß der Führer, wenn er von deinem Handeln Kenntnis hätte, dieses Handeln billigen würde“ (zit. n. Arendt, 1992, S. 174). Die Menschheit wird restlos getilgt als Maßstab des eigenen Handelns (Kant, GMS, AA 433f.) und ersetzt durch den einen Führer. Damit entsteht eine schier grenzenlose Loyalität, die sich allein in den Willen des Führers versetzt, um von ihm aus zu handeln. Nur aufgrund dieser Tatsache wird die innere Willigkeit verständlich, mit der der Führerwille allgemein verfolgt wurde. Die Vernichtung brauchte nur wenig Druck von außen, einen Euthanasiebefehl von Hitler gab es ebenso wenig wie einen Befehl zur Vernichtung und für die Überwachung eines solchen Gehorsams hätte auch kein Personal zur Verfügung gestanden. Vielmehr genügte ein relativ unspezifisch geäußertes Führerwille, damit eine ungeheure Anzahl von Menschen beinahe unwillkürlich an der Realisierung dieses angenommenen Willens zusammenarbeitet, teilweise unter hohen eigenen Verzichtleistungen. Damit wird Auschwitz zum ausgewiesenen ethischen Problem.

Hannah Arendt berichtet im Kontext des Eichmann-Prozesses von dem Versuch der Staatsanwaltschaft, in Eichmann eine wie auch immer geartete innere Monströsität aufzudecken. Das radikale Böse der Vernichtung der Juden und anderer Gruppen von Menschen musste sich zeigen in einer radikalen Bosheit der Täter. Doch von dieser Monströsität war im Verlauf des Prozesses keine Spur. Vielmehr wurde ein Dilemma offensichtlich „zwischen dem namenlosen Entsetzen vor seinen Taten und der unbestreitbaren Lächerlichkeit des Mannes, der sie begangen hatte“ (Arendt, 1992, S. 83) Das radikale Böse geschah vor dem Hintergrund einer spezifischen Banalität des Bösen, begangen von einem „Hanswurst“ (ebd.), der von einer spezifischen Ausfallerscheinung betroffen war, die hinter seiner klischeehaften Sprache (Arendt, 1992, S. 77) stand: „Je länger man ihm zuhörte, desto klarer wurde einem, daß die Unfähigkeit, sich auszudrücken aufs engste mit einer Unfähigkeit zu denken verknüpft war.“ (Arendt, 1992, S. 78) Offensichtlich funktioniert unser zwischenmenschliches Zusammenleben nur vor dem Hintergrund, dass eine spezifische menschliche Fähigkeit, die unter normalen Umständen kaum auffällt, ausfallen kann und dann monströse Folgen für diese zwischenmenschliche Welt haben kann.

Arendt spricht in diesem Zusammenhang vom gesunden Menschenverstand, der die zwischenmenschliche Seite des Wirklichkeitssinns darstellt. Wer diesen verliert, verliert seine zwischenmenschliche Orientierung und kann diese dann lediglich noch in der fanatischen Verfolgung einer Ideologie finden. (Arendt, 1991, S. 718ff.) Bis zu ihrem Lebensende verfolgt Arendt die Frage, was genau unter diesem spezifischen gesunden Menschenverstand zu verstehen ist und stößt

dabei auf die Tradition des Begriffes Gemeinsinn. Doch das zentrale Werk über diesen Gemeinsinn, Vom Leben des Geistes Band 3, in dem sie ihre Theorie des Gemeinsinns auf Kants Kritik der Urteilskraft gründet, schreibt sie nicht mehr. Dieser Gemeinsinn fasst mehrere Momente in sich zusammen. Dieser Sinn konstituiert erst Menschsein; ohne ihn sind Menschen nichts weiter als besondere Tiergattungen (Arendt, 1999, S. 276). Gleichzeitig orientiert der Gemeinsinn die fünf menschlichen Sinne (1989, S. 59). Der Gemeinsinn ist damit ein originärer menschlicher Sinn, der jedoch nicht an ein Wahrnehmungsorgan gebunden ist (ebd.), aber die einzelnen Sinnesdaten so verbindet, dass die vielen Wahrnehmungen zusammengefügt werden können zu einem einheitlichen Erleben. Gleichzeitig erzeugt der Gemeinsinn erst das Gefühl von Wirklichkeit, indem er das einzelne Erleben in einen Kontext einfügt. Was wir mit Wirklichkeit bezeichnen, ist insofern nichts anderes als dieses emotional begleitete Wirklichkeitserleben aufgrund von Kontexthaftigkeit. Unwirklichkeit ist ein spezifisches Erleben, das sich einstellt, wenn wir bestimmte Erlebnisse nicht mehr in unseren bestehenden Wirklichkeitskontext integrieren können.

Das zentrale Moment des Gemeinsinns besteht für Arendt allerdings in der Verknüpfung des eigenen Erlebens mit der mit anderen gemeinsamen Welt. Der Gemeinsinn kennzeichnet den zwischenmenschlichen Sinn, der sich vom unmittelbaren subjektiven Erleben zu distanzieren vermag, jedoch nicht so, dass das eigene Erleben verschwindet, sondern dass das eigene Erleben in Bezug treten kann zu dem Erleben anderer. Kant spricht von einer spezifischen „Operation der Reflexion“ (Kant, KU, B 157), die Menschen dazu befähigt, sich an die Stelle anderer zu denken, um die Dinge auch aus deren Perspektiven zu betrachten. Jedes eigene Urteil steht unter dem Vorbehalt, inwiefern andere aus ihrer Position, insofern sie selbst wiederum eine intersubjektive Position einnehmen können, dem eigenen Urteil beipflichten können. Der Gemeinsinn versteht sich als die innere Repräsentanz der Zwischenmenschlichkeit im eigenen Denken. Adam Smith spricht vom Gewissen als dem inneren unparteiischen Zuschauer (*impartial spectator*) des eigenen Denkens und Handelns (Smith, 2000, S. 164f.), der wiederum darauf angewiesen ist, dass Menschen im Kontakt stehen mit anderen Menschen und deren Präsenz in ihrem eigenen Innern repräsentieren können. Bei Menschen wie Rudolf Höß fällt tatsächlich eine spezifische Kontaktlosigkeit auf. Er beschreibt sich als Einzelgänger, der seine ganze Zuneigungsfähigkeit entweder wie in der Kindheit auf Tiere (Höß, 1994, S. 33), oder wie im Erwachsenenalter auf bewunderte Anführer mit der spezifischen „eiskalten, durch nichts zu erschütternde Ruhe“ (Höß, 1994, S. 33) verkörpert, die Höß dann für sein eigenes Führungsverhalten übernimmt. Der Verlust des Gemeinsinns steht da-

mit in direktem Bezug zum Phänomen der Verlassenheit als Endzustand des total vergesellschafteten Menschen, es beschreibt die Verlassenheit der Täter. Mit Verlassenheit wird die Grundbefindlichkeit des Lebens im Totalitarismus beschrieben; Verlassenheit verbindet das Erleben und Handeln von Opfern und Tätern, auch wenn es in beiden Situationen zu jeweils anderen Ausprägungen und Verhaltensweisen führt. Arendt ergänzt damit Montesquieus klassische Theorie von Regierungsformen und deren gesellschaftlichen Geist (*esprit*). Totalitarismus stellt danach eine neue Form von Regierung dar, die durch den gesellschaftlichen Geist der Verlassenheit charakterisiert ist und lediglich die totalitäre Organisation dieser verlassenen Massen zulässt (Arendt, 1991, S. 703ff.)

Auschwitz zeigt die grauenhaften Folgen des Verlustes des Gemeinsinnes auf. Dabei wird deutlich, dass dieser Gemeinsinn uns unter nichttotalitären Bedingungen derart selbstverständlich scheint, dass er nur schwer zu analysieren ist. Gleichzeitig versagt dieser Gemeinsinn vor der Aufgabe, die totalitären Phänomene zu verstehen (Arendt, 1989b, S. 8 et 1994, S. 117), weil der Verlust des gesunden Menschenverstandes vom gesunden Menschenverstand nicht mehr verstanden werden kann. Die nach Auschwitz immer noch ungelöste Aufgabe besteht darin, den gesunden Menschenverstand zu sichern und diejenigen, die von seinem Ausfall betroffen sind, davon zurückzuhalten, die Folgen dieser Unmenschlichkeit in Handlungen umzusetzen. Arendt drückt dies in ihrer persönlichen Begründung des Todesurteils über Eichmann zum Schluss ihres Werkes wie folgt aus:

„So bleibt also nur übrig, daß Sie eine Politik gefördert und mit verwirklicht haben, in der sich der Wille kundtat, die Erde nicht mit dem jüdischen Volk und einer Reihe anderer Volksgruppen zu teilen, als ob Sie und Ihre Vorgesetzten das Recht gehabt hätten, zu entscheiden, wer die Erde bewohnen soll und wer nicht. Keinem Angehörigen des Menschengeschlechts kann zugemutet werden, mit denen, die solches wollen und in die Tat umsetzen, die Erde zusammen zu bewohnen. Dies ist der Grund, der einzige Grund, daß Sie sterben müssen.“ (Arendt, 1989, S. 329)

So lange wir nicht über Konzepte verfügen, um Menschen, die ihre Fähigkeit, jenseits von rein logischen Schlussfolgerungsverfahren gemeinsinnig zu urteilen d.h. zu reflektieren, verloren haben, wieder zu heilen, bleibt uns nur die Möglichkeit, diese Menschen aus der zwischenmenschlichen Welt zu entfernen, sie so sicher wie möglich und so weit weg wie möglich von der gemeinsamen Welt zu verwahren. Im Falle von Eichmann bedeutete dies das Todesurteil.

Damit ist für eine Soziale Arbeit nach Auschwitz eine spezifische Inklusions-tätigkeit fokussiert, die nicht aufhört bei der Einbettung von Menschen in soziale Kontexte, sie soziale involviert, sondern die eigentliche Aufgabe beginnt erst, wenn diese Inklusion erfolgreich war. Die eigentliche Aufgabe für eine Bildungsarbeit

nach Auschwitz ist eine ethische und nicht eine Frage der politischen Bildung im Sinne der Demokratieförderung und Bekämpfung rechtsextremistischen Gedankengutes. Nur wenn wir Kontexte schaffen, die uns darin bilden, intersubjektiv zu denken und insofern eine innere Stimme zu entfalten, mit der wir uns selbst beim Handeln zuschauen und beurteilen, überwinden wir die Gefahr, die mit Auschwitz in unsere Welt eingebrochen ist. Ethik jenseits legalistischer Konzepte ist Gewissensbildung, die nur entsteht auf der Grundlage pluralistischer Erfahrung (Bauman 2002, 180). Ethische Bildung betrifft die reflexive Verarbeitung der Tatsache, mit anderen Menschen in einer gemeinsamen Welt zusammenzuleben.

5. Die Grauzone zwischen Opfer zum Täter

Damit ist eine spezifische Verbindung zwischen Tätern und Opfern bereits beschrieben. Beide Gruppierungen, die der totale Terror erzeugt, leiden im Kontext der Verlassenheit unter einer spezifischen Ausfallerscheinung, die sie zu unmenschlichen Wesen macht. Doch insbesondere Primo Levi (1990) macht noch auf eine weitere Verbindung zwischen Tätern und Opfern aufmerksam: das bewusste Verwandeln von Opfern in Täter, der Zwang zur Mitarbeit der Opfer an der Vernichtungspraxis. Diese Mitarbeit beginnt spätestens im Ghetto:

„Mit Hilfe ihrer Ältestenräte können die Juden ihre internen Angelegenheiten vollständig selbst regeln, insbesondere innerhalb ihrer religiösen Gemeinde; auf der anderen Seite tragen die Ältestenräte die volle Verantwortung, daß den Anweisungen der deutschen Verwaltung entsprochen wird; die einzelnen Mitglieder des Ältestenrates, zumeist reiche und namhafte Persönlichkeiten, haften persönlich für die Durchführung.“ (Seifert zitiert nach Bauman, 2002, S. 136)

Die Konzentration der Juden in die Ghettos bildete die zweite Stufe des Vernichtungsprozesses nach der Definition von arisch und nichtarisch durch die nationalsozialistische Gesetzgebung, die wiederum lediglich den Zwischenschritt bis zum Abtransport in die Vernichtungslager darstellte (Hilberg, 2010, S. 56ff.). Doch die Durchführung dieser Konzentration von Millionen von Menschen hätte die NS-Bewacher heillos überfordert, so dass die Vernichtung in der uns bekannten Größenordnung niemals durchführbar gewesen wäre. Vor diesem Hintergrund fiel das Regime auf die Idee, die Kompetenzen der Opfer für ihre Zwecke zu nutzen. Hilberg beschreibt bereits als eigentümliche nationalsozialistische Strategie, die Wissenden nur zu Teilwissenden zu machen und sie gleichzeitig als Wissende am Geschehen zu beteiligen (Hilberg, 2010, S. 1082). Nationalsozialismus bedeutet insofern eine spezifische Form der Partizipation, eine partizipative Mittäterschaft, Partizipation als Komplizenschaft.

Diese Komplizenschaft erlangt im Ghetto eine weitere Dimension: die eigene Mittäterschaft an der eigenen Vernichtung, eine seltsame Form der Kollaboration unter der Begrifflichkeit der Selbstverwaltung, wie sie Hermann Erich Seifert im Eingangszitat von Bauman bereits 1940 niedergelegt hatte. Totale Kontrolle und Selbstverwaltung bildeten im Nationalsozialismus keinen Widerspruch, sondern vielmehr eine unauflösliche Einheit. Das Totalitäre besteht nicht in der totalen Überwachung, sondern im totalen Überwachenlassen, im Einspannen jeder Gegenmacht in den Prozess der Überwachung. Nicht totaler Zwang kennzeichnet den Totalitarismus, sondern die Zurichtung von Entscheidungsfreiräumen auf den vorgegebenen Zweck (Bauman, 2002, S. 144). Indem Menschen reduziert wurden auf ihren individuellen Überlebenswillen, taten sie schließlich Dinge, die sie zwar in der Regel kurzfristig retteten, aber längerfristig erst ihren eigenen Untergang möglich machten. Insbesondere im Zuge der Deportationen, die die Ältestenräte der Ghettos selbst organisierten, kam ihr Handeln unter Rechtfertigungsdruck. Diese Rechtfertigung geschah mithilfe von drei zentralen Argumentationsmustern, die alle um die Verhütung von Schlimmerem kreisten, ohne zur Kenntnis zu nehmen, dass sie mit ihrem eigenen Handeln erst die Vernichtungsmaschinerie möglich machten: Entweder wurde erklärt, dass es darum ginge, Wenige zu opfern, um die Mehrheit zu retten (Bauman, 2002, S. 155), oder es wurde gänzlich die Opferung zur Rettung der Nichtgeopferten umgelogen, bzw. die typisch individualistische Überlegung vorgeschoben, dass die Tätigkeit jemand anders übernehmen würde, wenn man sie nicht selbst übernehmen würde, und dieser andere täte es aller Voraussicht nach rücksichtsloser als man selbst (Levi, 1990, S. 67).

Die letzte Stufe dieser totalitären Partizipationsstrategie stellt das Sonderkommando im Vernichtungslager dar:

„Die Häftlinge des Sonderkommandos sorgten [] dafür, daß der Vorgang des Entkleidens schnell vor sich ging, damit den Opfern nicht lange Zeit zu Überlegungen blieb. Überhaupt war die eifrige Mithilfe der Sonderkommandos bei dem Entkleiden und dem Hineinführen in die Gaskammern doch eigenartig. Nie habe ich erlebt, habe auch nie davon gehört, daß sie den zu Vergasenden auch nur das Geringste von dem ihnen Bevorstehenden sagten. Im Gegenteil, sie versuchten alles, um sie zu täuschen, vor allem die Ahnenden zu beruhigen. [] Was die vom Sonderkommando denen alles vorlogen, mit welcher Überzeugungskraft, mit welchen Gebärden sie das Gesagte unterstrichen, war interessant. Viele Frauen versteckten ihre Säuglinge in den Kleiderhaufen. Die vom Sonderkommando paßten da ganz besonders auf und redeten der Frau so lange zu, bis sie das Kind mitnahmen. Die Frauen glaubten, daß die Desinfektion den Kindern nicht gut täte, daher das Verstecken. Die kleinen Kinder jammerten meist ob des Ungewohnten beim Ausziehen, doch wenn die Mütter gut zuredeten, oder die vom Sonderkommando, beruhigten sie sich und

gingen spielend, sich gegenseitig neckend, ein Spielzeug im Arm, in die Kammern.“ (Höb, 1994, S. 128)

Aufgrund seiner spezifischen Unfähigkeit, sich in andere Menschen hineinzuversetzen, schildert Höb die Unvorstellbarkeiten der Vorgänge im Lager in banaler Aneinanderreihung. Dabei vergisst er völlig, dass den Angehörigen des Sonderkommandos im Falle der Verweigerung oder des Verrats der eigentlichen Vorgänge unmittelbar die Exekution drohte. Die ganze Schilderung mündet bei ihm in ein Erstaunen über die unheimliche Fügsamkeit, zu der Menschen abgerichtet werden können. Obwohl dem Sonderkommando als Mitwisser der Vernichtungsvorgänge nur ein Aufschub der eigenen Vernichtung geboten wurde, wurden sie dadurch dazu gebracht, aktiv und in pervertierter Selbstbestimmung am Vernichtungsgeschehen unmittelbar mitzuwirken. Sie brauchten zu den einzelnen Handlungen nicht unmittelbar gezwungen zu werden, sondern taten sie von sich aus. Sie funktionierten erstaunlich effizient im Lagersystem und ermöglichten somit, dass sich die eigentlich Verantwortlichen wie Höb auf die Beobachterrolle zurückziehen konnten.

Levi stellt seine Auseinandersetzung mit dem Sonderkommando unter die Perspektive des Verhältnisses zwischen Täter und Opfer und zeigt auf, dass insbesondere beim Sonderkommando unsere geläufigen moralischen Einteilungen in diese zwei dichotomen Gruppen in diesem Fall nicht mehr funktionieren (Levi 1990, S. 33). Zwischen Opfern und Tätern entsteht eine Grauzone. Jeder Täter erhält ebenso Opferanteile wie jedes Opfer Täteranteile erhält (Levi, 1990, S. 56). Vordergründig werden die Opfer in die Täterschaft hineingezogen (Hilberg, 2010, S. 1109ff.). Der Rückzug auf den Opferstatus wird ihnen verwehrt. Dahinter steht ein eigentümliches Konzept des Lagersystems, das auch die Opfer zur Realisierung des gegen sie gerichteten totalitären Plans zu nutzen versteht.

Dieser in dieser Dimension einmalige Vorgang zwingt uns zur Revision unserer eigenen Begrifflichkeiten zur Kennzeichnung kooperativer Strategien. Nach Auschwitz ist ein ungeprüfter Umgang mit sozialarbeiterischen Konzepten wie Partizipation, Selbstverwaltung, Selbstregulierung, Betroffene zu Beteiligten machen etc. nicht mehr ohne weiteres verwendbar, weil ihre Trennschärfe zu Komplizenschaft, Kollaboration und Mittäterschaft zur Unkenntlichkeit verkommt. In diesem Kontext ist die Durchsetzungsfähigkeit des Paradigmas der Selbstregulierung insbesondere im Kontext der Systemtheorie von Niklas Luhmann äußerst befremdlich. Hätte Luhmanns Theorie 1933 bereits vorgelegen, hätte man mit einigem Recht sagen können, dass der Nationalsozialismus die Realisierung systemtheoretischen Denkens darstellt. Die Formierung eines binären Codes zur Konstitution eines Systems in Abgrenzung zu seiner Umwelt mitsamt der systemischen Selektions-

mechanismen zur Reduzierung von Komplexität, die Rolle der Beobachtung in diesem Kontext, das Phänomen der Selbstregulation, die Verschiebung externer Einflüsse in die strukturelle Kopplung, alle diese Mechanismen sind mit Auschwitz verwirklicht, bevor Luhmann sie in seiner Theorie entwickelt hat (Luhmann, 1987). Aber gerade insofern bleibt dieses Denken eine Antwort auf die Frage schuldig, wie systemtheoretisches Denken dieser Provenienz sich zur nationalsozialistischen Nutzung von Selbstregulation verhält. Selbstregulation und totale Kontrolle bilden – so lehrt das Ghetto ebenso wie das Sonderkommando der Vernichtungslager – keinen Gegensatz, sondern bedingen einander. Minimale Interventionen verbunden mit der Bereitstellung von Handlungsräumen zur Selbstregulation des jeweiligen Systems führt zu einem bereitwilligen Verfolgen der totalitären Vorgaben der Umwelt. Die Einschließung des Systems Ghetto oder Sonderkommando führt zur Konzentration auf die innersystemische Kommunikation und deren Anschlussfähigkeit im System, ohne noch die Umwelt derart fremdbeobachten zu können, dass der eigene Beitrag zum totalitären Geschehen beobachtet werden kann. Dieser Zusammenhang führt zu einer bequemen Situation der nationalsozialistischen Organisation, die erkennt, dass sie sich weitgehend aus dem Vernichtungsgeschehen zurückziehen kann auf eine Beobachterperspektive, die mit minimalen Störungen das System dazu ermutigt, sich selbst zu vernichten.

Autopoietische Selbststeuerung hat sich mittlerweile in vielen Kontexten durchgesetzt, sie bestimmt vielfältige Bildungskontexte wie das problem based learning als auch professionelle Strategien wie das Aktivierungskonzept. Der Charme solcher Ansätze liegt in der Freisetzung von beträchtlicher Eigenmotivation von Betroffenen, die schließlich weniger professionelle Intervention erforderlich macht. Intelligent implementierte Selbstregulierung macht sich bezahlt. Nach Auschwitz lässt sich dies allerdings nicht mehr kritiklos umsetzen, ohne an totalitäre Selbststeuerung zu erinnern, die in der Selbstorganisation der eigenen Vernichtung gipfelt. Selbststeuerung herauszufordern, ohne zugleich die kritische Kompetenz zu stärken, betreibt Missbrauch mit der Motivation von anderen. Handeln entfaltet eine eigentümliche, sich selbst verstärkende Dynamik, so dass es schnell dazu verführt, bereitwillig Handlungsvollzüge mitzutragen und mitzugestalten, denen wir aus reflexiver Perspektive niemals zugestimmt hätten. Handeln trägt in sich die Fähigkeit zur Selbstverstärkung, die bis zur eigenen Vernichtung führen kann, so jedenfalls lehrt uns Auschwitz.

Literatur

- Adorno, T. W. 1971: Erziehung nach Auschwitz. In T. W. Adorno, *Erziehung zur Mündigkeit* (S. 88 – 104). Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Agamben, G. 2003: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge. Homo sacer III*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Alighieri, D., & Euler, O. 1918: *Dantes göttliche Kommödie*. M. Gladbach: Volksvereinsverlag.
- Antonovsky, A. 1997: *Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit*. Tübingen: dgvt-Verlag.
- Arendt, H. 1989a: Das Bild der Hölle. In H. Arendt, *nach Auschwitz. Essays und Kommentare 1* (S. 49 – 62). Berlin: Verlag Klaus Bittermann.
- 1989b: Die vollendete Sinnlosigkeit. In H. Arendt, *nach Auschwitz. Exxays und Kommentare 1* (S. 7 – 30). Berlin: Verlag Klaus Bittermann.
- 1992: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen* (8. Auflage Ausg.). München: Piper.
- 1991: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (2. Auflage). München: Piper.
- 1997: Fernsehgespräch mit Günther Gaus. In H. Arendt, *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk* (2. Auflage Ausg., S. 44 – 70). München: Piper.
- 1999: *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (11. Ausg.). München: Piper.
- 1989: *Vom Leben des Geistes* (Bd. 1: Das Denken). München: Piper.
- Baart, A. 2001: *Een theorie van de presentie* (2. Ausg.). Utrecht: Lemma.
- 2003: *Über die präsentische Herangehensweise*. Abgerufen am 10.. September 2010 von <http://www.presentie.nl/artikelen>
- Barth, K. 1979: *Die Lehre von der Schöpfung. Kirchliche Dogmatik III/1* (3. Ausg.). Zürich: Theologischer Verlag.
- Bauman, Z. 2002: *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Bettelheim, B. 1990a: „Eigner eigenen Gesichts“. In B. Bettelheim, *Erziehung zum Überleben. zur Psychologie der Extremsituation* (4. Ausg., S. 119 – 125). München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- 1995: *Die Geburt des Selbst. erfolgreiche Therapie autistischer Kinder*. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- 1990b: Individuelles und Massenverhalten in Extremsituationen. In B. Bettelheim, *Erziehung zum Überleben. Zur Psychologie der Extremsituation* (4. Ausg., S. 58 – 95). München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Foucault, M. 1976: *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blickes*. Frankfurt a.M./Berlin/Wien: Suhrkamp.
- 1994: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Frankenmölle, H. 2008: Hölle. Neues Testament. In H. D. u.a., *Religion in Geschichte und Gegenwart* (4. Ausg., S. 1847f.). Tübingen: Mohr Siebeck.

- Freud, S. 1987: *Freud, Sigmund: Gesammelte Werke* (Bde. Band 13 (13,9). Jenseits des Lustprinzips. Massenpsychologie und Ich-Analyse. Das Ich und das Es. (9. Aufl.)). (A. Freud, Hrsg.) Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Geißler-Piltz, B., Pauls, H., & Mühllum, A. 2005: *Klinische Sozialarbeit*. Frankfurt a.M.: Reinhardt Verlag.
- Goldhagen, D. J. 2000: *Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust*. München: Wilhelm Goldmann Verlag.
- Hilberg, R. 2010: *Die Vernichtung der europäischen Juden. 3 Bde* (11. Ausg.). Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuchverlag.
- Hoche, A. 2004: Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens. Ihr Maß und ihre Form – Ärztliche Bemerkungen (S. 52 – 55). In U. Wiesing: *Ethik in der Medizin. Ein Studienbuch*. Stuttgart: Reclam Verlag
- Hoffmann, U. 2008: Von der „Euthanasie“ zum Holocaust. Die Sonderbehandlung 14 f 13 am Beispiel der „Euthanasieanstalt Berneburg. In M. Hamm, *Lebensunwert, zerstörte Leben. Zwangssterilisation und „Euthanasie“* (3. Auflage Ausg., S. 158 – 167). Frankfurt a.M.: Verlag für akademische Schriften.
- Höß, R. 1994: *Kommandant in Auschwitz. Autobiographische Aufzeichnungen*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Houtman, C. 2008: Hölle. Altes Testament. In H. D. u.a., *Religion in Geschichte und Gegenwart Band 3* (4. Ausg., S. 1846f.). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kant, I. 1984: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (GMS)*. Stuttgart: Reclam.
– 1990: *Kritik der Urteilskraft (KU)*. Werkausgabe (Bd. X). Suhrkamp.
- Klee, E. 2008: *Auschwitz, die NS-Medizin und ihre Opfer* (4. Ausg.). Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Kunstreich, T. 2009: Anmerkungen zu einer dialogischen Sozialwissenschaft. In B. Birgmeier, & E. Mührel, *Die Sozialarbeitswissenschaft und ihre Theorie(n). Positionen, Kontroversen, Perspektiven* (S. 291-303). Wiesbaden: VS.
– 1997: *Grundkurs Soziale Arbeit. Sieben Blicke auf Geschichte und Gegenwart Sozialer Arbeit Band I*. Hamburg: Agentur des Rauhen Hauses.
- Lehnert, E. 2003: *Die Beteiligung von Fürsorgerinnen an der Bildung und Umsetzung der Kategorie „minderwertig“ im Nationalsozialismus. Öffentliche Fürsorgerinnen in Berlin und Hamburg im Spannungsfeld von Auslese und „Ausmerze“*. Frankfurt a.M.: Mabuse-Verlag.
- Levi, P. 1990: Die Grauzone. In P. Levi, *Die Untergegangenen und die Geretteten* (S. 33 – 68). München: Carl Hanseler Verlag.
– 2010: *Ist das ein Mensch? Ein autobiographischer Bericht*. München: Deutscher Taschenbuchverlag.
- Löffler, L. 2004: Der Auslesegedanke als Forderung in der Medizin. In U. Wiesing: *Ethik in der Medizin. Ein Studienbuch*. Stuttgart: Reclam Verlag
- Luhmann, N. 2004: *Einführung in die Systemtheorie* (2. Ausg.). Heidelberg: Carl-Auer.
– 1987: *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.

- Luther, M. *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum WA 1, 229 – 238*.
- Moltmann, J. 1997: „Die Grube“: – „Wo war Gott?“. In M. Görg, & M. Langer, *Als Gott weinte. Theologie nach Auschwitz* (S. 45 – 60). Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Müller, B. 1997: *Sozialpädagogisches Können*. Freiburg: Lambertus.
- Pauls, H. 2004: *Klinische Sozialarbeit. Grundlagen psychosozialer Behandlung*. Weinheim München: Juventa.
- Rubenstein, R. 1992: *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*. Baltimore: Teh John Hopkins University Press.
- Smith, A. 2000: *the theory of moral sentiments*. New York: Prometheus Books.
– 2004: *Theorie der ethischen Gefühle*. Hamburg: Verlag Felix Meiner.
- Sofsky, W. 2008: *Die Ordnung des Terrors: Das Konzentrationslager* (6. Ausg.). Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Sölle, D. 1982: *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem 'Tode Gottes'*. Stuttgart: Kreuz-Verlag.
- Steppe, H. 2001: „Mit Tränen in den Augen haben wir dann diese Spritzen aufgezogen“. In H. Steppe, *Krankenpflege im Nationalsozialismus* (9. Ausg., S. 137 – 174). Frankfurt a.M.: Mabuse Verlag.
- Watzlawick, P., Beaven, J. H., & Jackson, D. D. 1996: *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien* (9. Ausg.). Bern: Verlag Hans Huber.
- Wiesel, E. 2010: *Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis* (3. Ausg.). Freiburg i.B.: Verlag Herder.

*Prof. Dr. Joachim Weber, Hochschule Mannheim, Fakultät für Sozialwesen,
Paul-Wittsack-Str. 10, 68163 Mannheim
E-mail: j.weber@hs-mannheim.de*