

Der Holocaust und die Katechismusdebatte – ein Exemplum politischen Urteilens auf dem Prüfstand

Astrid Hähnlein

Studienrätin in Freiburg (Gemeinschaftskunde, Ethik und Geschichte), forscht zu politischer Bildung

Abstract

Drawing on Hannah Arendt's theory of political judgment, this article examines the Holocaust as an *exemplum* of political reasoning and interrogates the implications of its contested status within the so-called "Catechism Debate" (*Katechismusdebatte*) – the ongoing second *Historikerstreit*.

For Arendt, reflective judgment operates not through the subsumption of particulars under pre-given universals, but by thinking *within and through* the concrete case itself – allowing the particular example to yield normative orientation without being dissolved into abstraction. Exemplary figures, literary works, and historical events – Achilles, the Mayflower, Adolf Eichmann – function as normative benchmarks that simultaneously enable individual judgment and constitute the shared referential ground of a *sensus communis*. The Holocaust, long accorded the status of an uncontested negative exemplum, serves as precisely such a civilizational touchstone: a radical rupture that, as both Arendt and Adorno recognized, places irreducible demands on subsequent moral and political thought.

This singular standing, however, is increasingly challenged by postcolonial scholarship. A. Dirk Moses's charge of a "German catechism" and Michael Rothberg's advocacy of "multidirectional memory" question whether the emphasis on Holocaust uniqueness has structurally marginalized colonial and imperial atrocities. The article argues that while such critical reassessment constitutes a legitimate exercise in political judgment, the erosion of a shared exemplary reference point carries real consequences for the communicability of moral and political verdicts – a concern Jürgen Habermas has articulated with particular urgency.

In conclusion, the article turns to Arendt's distinction between *genius* and *taste* to suggest that the legitimacy of comparative Holocaust references ultimately depends less on scholarly authority than on the intersubjective judgment of a community of engaged readers and citizens.

Achill, die Mayflower, Billy Budd, die amerikanischen *town hall meetings* – sie alle sind Exempla im Werk Arendts. D. h. sie sind maßstabhafte Beispiele, in welchen sich eine neue Erfahrung oder eine Erfahrung in besonderer Qualität machen lässt, die dem Urteilen als Richtwert dient. Das Wissen um in dieser Weise exemplarische Personen, literarische Figuren oder geschichtliche Ereignisse, verbindet die urteilenden Zuschauer, bettet ihren Austausch in einen gemeinsamen Rekursrahmen ein und kann als Grundlage der Mitteilbarkeit und des *sensus communis* angesehen werden.

Der Holocaust¹ ist ein solches Exemplum. Er erschien lange als unangefochtener negativer Fixpunkt moralischen und politischen Urteilens, ein Umstand, den die Geschichtswissenschaft unterstrich, indem sie ihm seit den 1980er Jahren ‚Singularität‘ zusprach und der sich auch in Arendts Diktum „Dies hätte nie geschehen dürfen“ (Arendt 2007, 61) widerspiegelt. Unumstritten war diese Alleinstellung des Holocaust in der Geschichtswissenschaft nie, doch wird sie heute unter postkolonialen Vorzeichen im sogenannten ‚Katechismusstreit‘ mit besonderem Nachdruck in Frage gestellt.

Nimmt man die Bedeutung des Holocaust als Exemplum politischen Urteilens ernst, sind vor diesem Hintergrund folgende Fragen zu stellen: Verlieren wir gerade einen bedeutenden Eckpfeiler des gemeinsamen Referenzrahmens politischen Urteilens? Oder wie wirkt sich eine solch grundlegende Verschiebung auf der Landkarte unserer Erinnerungskultur auf unser Urteilen aus? Diesen Frage wird im Folgenden nachgegangen, wobei ein Bogen zwischen Arendts Theorie des Urteilens und dem aktuellen ‚zweiten Historikerstreit‘ um eine angemessene Erinnerungskultur des Holocaustgeschehens gespannt wird. Abschließend wird ausgelotet, wie Arendt sich wohl selbst zu diesem Streit verhalten hätte.

1. Das Urteilen, exemplarische Gültigkeit und historische Erinnerungsfiguren

Die geistige Tätigkeit des Urteilens ist bei Arendt mit allen Weihen behaftet, die sie ihr aufbürden konnte: in ihr spiegelt sich im Austausch mit qua Einbildungskraft imaginierten Gesprächspartnern die *Pluralität* der Welt, sie würdigt die *Perspektivität* von Vorurteilen und transformiert diese zu einem nicht objektiven, sondern *intersubjektiven Standpunkt* und letztlich befähigt sie zur schillernden Tätigkeit des gemeinsamen *Handelns*. Vor allem ist das Urteilen aber in seiner prozeduralen Praxis Ausdruck zwischenmenschlicher *Spontanität*, was nicht nur in der Wahl der Gesprächspartnerinnen im je eigenen ‚Raum der humanitas‘ zum Ausdruck kommt, sondern mir vor allem in den herangezogenen Kriterien bzw. Maßstäben des Urteilens begründet scheint (vgl. Arendt 2006, 213-317; Arendt 2010, 13-27; Arendt 1985; Hähnlein 2018).

Dass diese mit einer gewissen subjektiven wie zwischenmenschlich vermittelten Freiheit zu wählen und nicht bereits in Form von feststehenden allgemeinen Kategorien

¹ In diesem Text wird der Begriff ‚Holocaust‘ verwendet, um den von den Nationalsozialisten verübten Völkermord an der jüdischen Bevölkerung großer Teile Europas zu bezeichnen, da dieser Ausdruck bekannter ist und in Teilen der wissenschaftlichen Auseinandersetzung häufiger verwendet wird als der hebräische Begriff ‚Shoah‘, der ‚Katastrophe‘, ‚Untergang‘ oder ‚Zerstörung‘ bedeutet.

vorgegeben sind, hängt damit zusammen, dass Arendt die politische Urteilskraft in ihrer Kantauslegung als reflektierende und nicht bestimmende Urteilskraft konzipiert. Denn es geht Arendt darum, das Besondere, Konkrete, das in der Welt Erscheinende, so wandelbar und punktuell es auch sei, im Urteilen in den Fokus zu nehmen und von diesem zum Allgemeinen überzugehen (vgl. Arendt 1985, 61); nicht umgekehrt. Es geht also beim Urteilen – um ein klassisches Beispiel Arendts zu nennen – um *diese* Rose und nicht um einen abstrakten Begriff von ‚Schönheit‘. Es gibt somit nach Arendts Verständnis von politischem Urteilen keine bereits feststehenden Allgemeinheiten zur Subsumtion, die zur Einordnung des konkreten politischen Geschehens herangezogen werden. Das ‚Kunststück‘, das wir im Urteilen vollbringen, besteht darin, vom Besonderen aus das Allgemeine zu denken bzw. den Erkenntnisgewinn, der durch den singulären Einzelfall sich einstellt, von diesem ausgehend zu erweitern (vgl. Beiner 1985, 153, 167; Rosenmüller 2005, 6-8; Meints-Stender 2009, 61; Spiegel 2011, 76-82; Schönherr-Mann 2012, 90f.).

Der Vorzug dieser Konzeption des Urteilens als reflektierendes Urteilen für Arendts politische Theorie liegt auf der Hand: Sie ermöglicht, *neue Phänomene* im Einzelfall zu erkennen und in ihrer weiteren Bedeutung zu erfassen und läuft nicht Gefahr, die realen weltlichen Erfahrungen mit tradierten Begrifflichkeiten oder Kategorien im Verstehens- und Urteilsprozess zu überformen oder gar zu ‚übersehen‘. Als reflektierende Urteilskraft trägt diese also dem Primat der weltlichen Erscheinung (vgl. Arendt 2012, 27-74), der konkreten Erfahrung und dem Fokus auf das Neue Rechnung.

Zugleich wird in der Forschung immer wieder und zurecht die Frage behandelt, welche Kriterien und Maßstäbe ein solches Urteilen denn statt tradierter Begriffe und Kategorien hat, um seine Gegenstände einzuordnen und zu bewerten. Hier kommt die vielbeschworene ‚exemplarische Gültigkeit‘ in Spiel (vgl. Robaszkiewicz 2017, 184-191; Hähnlein 2023, 127-202). Bei Arendt selbst sind solche Maßstäbe setzenden Beispiele zumeist Personen oder auch literarische Quellen und Verfassungstexte – beispielsweise Achill, die Mayflower, Billy Budd, die amerikanischen *town hall meetings* –, in welchen sich eine neue Erfahrung oder eine Erfahrung in besonderer Qualität machen lässt, die dem Urteilen fortan als Richtwert dient. Achill wird so zum maßstabhaften Beispiel für den Mut, Adolf Eichmann für die Gedankenlosigkeit und die Banalität des Bösen, die Mayflower für die Realität politischer Freiheit und den Neuanfang.

Das Wissen um diese exemplarischen Maßstäbe ermöglicht nicht nur das Urteilen der jeweils einzelnen Menschen, es verbindet uns auch im ‚Zuschauerraum‘ des Urteilens, es bettet den Austausch in einen gemeinsamen Rekursrahmen ein und kann somit als Grundlage der Mittelbarkeit des Urteils angesehen werden. Dabei sind die zur Verfügung stehenden wie die im jeweiligen öffentlichen Diskurs genutzten Exempla aufs Engste verknüpft mit dem *sensus communis* bzw. Gemeinsinn; sie können als sein Fundament oder Nährboden angesehen werden. Ohne geteilte Erinnerungen, von denen auch andere Kenntnis haben, ist ein gemeinsamer Urteilsprozess nicht realisierbar, der sich auf exemplarische Gültigkeiten und nicht auf abstrakte Forderungen oder Ideologien als Maßstäbe des Urteilens bezieht. Dabei ist ungenommen, dass dies kein uniformes Erinnern bedeutet, sondern verschiedene Perspektiven auf die erinnerten Personen, Ereignisse und Entwicklungen miteinschließt.

An dieser Stelle sind insbesondere historische und zeitgeschichtliche Ereignisse von Interesse, erinnerungskulturell vermittelte und entsprechend konnotierte Momente der Geschichte, die in dieser Weise als Exempla für das Beurteilen von Geschehnissen und Entwicklungen herangezogen werden. Ohne hier auf den schillernden Ereignisbegriff Arendts eingehen zu können (vgl. Hähnlein 2023, 148-202), sei angemerkt, dass neben maßstabhaften Personen und ihren Haltungen, auch für Arendts eigenes Denken und Urteilen wichtige geschichtliche Ereignisse vom Beurteilten zum Maßstab des eigenen Urteilens wurden, wofür etwa die Amerikanische und Französische Revolution als Beispiel dienen mögen, aber sich im ganzen Werk auch weniger schillernde zeitgeschichtliche Momente und Ereignisse finden lassen (vgl. Arendt 2011a).

In historisch exemplarischen Ereignissen trifft sich hier Arendts Theorie politischen Urteilens mit den „Erinnerungsfiguren“, die der Historiker Jan Assmann wie folgt charakterisiert: „Diese Fixpunkte sind schicksalhafte Ereignisse der Vergangenheit, deren Erinnerung durch kulturelle Formung (Texte, Riten, Denkmäler) und institutionalisierte Kommunikation (Rezitation, Begehung, Betrachtung) wachgehalten wird“ (Assmann 1988, 12). Es handelt sich also um Geschehnisse, denen gesellschaftlich bewusst eine besondere Bedeutung beigemessen wird, um die zu wissen und die zu erinnern als erstrebenswert angesehen wird, was sich dann in Bildungsplänen von Schulen, in Gedenktagen, Gedenkstätten usw. niederschlägt. Entsprechend sind diese Erinnerungsfiguren, auf die – so die hier vertretene These – auch das politische Urteilen rekurriert, nach Assmann Teil des bewusst gepflegten ‚kulturellen Gedächtnisses‘ von Gemeinschaften. Dieses unterscheidet sich vom ‚kommunikativen Gedächtnis‘ indem es an dauerhaften Fixpunkte in der voranschreitenden Geschichte festhält, während das kommunikative Gedächtnis mit den sich wandelnden Erinnerungen der verschiedenen Generationen fortschreitet und nach Assmann etwa die Erfahrungen von 80 bis 100 Jahren, also drei bis vier Generationen tradiert. Auch das kommunikative Gedächtnis kann also als „Kontinuierung kollektiv geteilten Wissens“ (Assmann 1988, 9) und somit als Ressource gemeinsamer Urteilsprozesse angesehen werden (vgl. Levy 2010, 93; Halbwachs 1985, 3).

Mit Aleida Assmann lässt sich zudem der Blick auf den inneren Vorgang richten, der beim Erinnern stattfindet und der durchaus verschieden ist, je nachdem ob es sich bei dem zu erinnernden Gegenstand um Erlebnisse der eigenen Lebenszeit oder um Tatbestände „sozialen Gedächtnisses“ (Assmann 2006, 206) handelt – womit eine weitere Differenzierung in der Theorie historischen Gedächtnisses angesprochen ist:²

„Die Rezeptionsweise der betroffenen Generation wird sich aber von der, der nicht Betroffenen deutlich unterscheiden; geht es hier um Wiedererkennen und um das Auslösen von Erinnerungen, so geht es dort um Erkennen und Empathie, folglich um zwei kognitive und emotive Operationen, mit denen wir den Horizont unserer Erfahrungen grundsätzlich erweitern können“ (Assmann 2006, 207).

² Zu den Differenzierungen zwischen individuellem, sozialem, kollektivem und kulturellem Gedächtnis vgl. Assmann 2006, 23-36.

2. Der Holocaust als historischer Eckpfeiler, als Moment des Traditionsbruchs von exemplarischer Gültigkeit

Welche Geschehnisse vom kommunikativen ins kulturelle Gedächtnis übergehen und wie sie von verschiedenen Generationen erinnert und somit dem Urteilsprozess zugänglich gemacht werden, ist selbst Teil des politischen Denk- und Urteilsprozesses und so ist die uns zur Verfügung stehende ‚Landkarte‘ dieser Erinnerungsfiguren ohne Frage umkämpftes Terrain. Aleida Assmann ist der Ansicht, dass der Übergang vom individuellen zum kollektiven Gedächtnis „durch die Teilnahme an Riten [...] zu besonderen Zeitpunkten und an besonderen Orten“ (Assmann 2006, 208) geschieht, wobei sie 2020 im Zusammenhang mit einer Debatte um das Gedenken an den Holocaust anmerkt, dass diese Riten nicht zu ‚sinnentleerten rituellen Wiederholungen‘ (vgl. Assmann 2021, 43) verkommen sollten: „An nationalen Gedenktagen wird Geschichte zu Gedächtnis. Vergangene Ereignisse werden so gedeutet, kommuniziert und praktiziert, dass sie gegenwärtig bleiben, ‚das Vergangene und Gegenwart an bestimmten Orten und in bestimmten Handlungen ineinanderfließen‘“ (Assmann 2006, 208).

Dabei ist gerade für den vorliegenden Fragekomplex nicht nur Teil des Aushandlungsprozesses, *was* erinnert wird, sondern auch *wie*. Beide Fragen und die jeweilige Möglichkeit von Differenzen bzw. differenzierten Betrachtungen sind konstitutiv für das Identitätsgefüge von Gruppen wie die den einzelnen zugängliche Landkarte historischer exemplarischer Gültigkeiten. Ein Beispiel: Für viele Menschen der sogenannten ‚westlichen Welt‘ ist beispielsweise die Revolution 1989 maßstabhaft für die Möglichkeit friedlicher Umbrüche und Systemwechsel, was kremelnahe Interpret*innen der Geschichte wohl nicht überzeugen dürfte. Welche Ereignisse in ihrem politischen Erfahrungscharakter herausstechen ist also ebenso umstritten und des Streitens wert, wie die Frage, in welcher Hinsicht ihnen exemplarische Gültigkeit zugesprochen werden kann.

Beim Holocaust, also der millionenfachen, systematisch organisierten und durchgeführten Ermordung von Jüdinnen und Juden durch das nationalsozialistische Regime, verhält es sich grundlegend anders. Über Jahrzehnte hinweg bestand ein breiter gesellschaftlicher Konsens, nahezu unabhängig von politischen oder kulturellen Hintergründen, dass dieses Verbrechen eine beispiellose Zäsur darstellt. Er wurde und wird vielfach als ein maßstabgebender Fixpunkt des politischen wie auch des moralischen Urteilens angesehen – in einem negativen Sinne: als ein historisches Extrembeispiel, an dem sich unser ethisches Empfinden und Urteilen fortwährend orientieren muss. Insofern fungiert der Holocaust als ein *Exemplum* dafür, was geschehen kann, wenn Menschenwürde und Rechtsstaatlichkeit vollständig außer Kraft gesetzt werden.

Diese tiefgreifende Bedeutung des Holocaust spiegelt sich auch in Hannah Arendts Einordnung seiner historischen und moralischen Dimension wider. In ihrem bekannten Interview mit Günter Gaus bringt sie die Erschütterung über dieses Ereignis prägnant und eindringlich zum Ausdruck, wenn sie sagt: „Dies hätte nie geschehen dürfen. [...] Da ist irgend etwas passiert, womit wir alle nicht fertig werden“ (Arendt 2007, 61-62). Es handelt sich also nach Arendt nicht bloß um ein schreckliches Kapitel der Geschichte, sondern um ein Ereignis, das über das Fassbare hinausgeht und bis heute das Denken,

Fühlen und Erinnern tiefgreifend beeinflusst. Der Holocaust markiert damit nicht nur einen radikalen Traditionsbruch, sondern führt zugleich einen neuen Maßstab für die Beurteilung von Verbrechen gegen die Menschlichkeit ein.

In analoger Weise wird er auch zu einem Fixpunkt von Theodor W. Adornos negativer Ethik, was seine Bedeutung als Referenzereignis auch aus Perspektive der Kritischen Theorie und im Bereich der Moral unterstreicht. In *Negative Dialektik* formuliert Adorno die Relevanz der Erfahrung Auschwitz für jedes nachfolgende Nachdenken über Moral in Form eines „neuen kategorischen Imperativ[s]“: „Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe“ (Adorno 2003, 358). Der Holocaust – versinnbildlicht im Vernichtungslager Auschwitz – wird hier also als Erfahrung vorstellig, die die schlussfolgernde Haltung einer erlaubenden, prinzipiengeleiteten Ethik verbietet, die nicht einem bestimmten moralischen Handeln das Wort redet, der vielmehr ein Verhindern vor Augen steht. Während Arendt das Holocaustgeschehen jedoch primär als einen Bruch mit den tradierten Kategorien politischen Urteilens begreift – als ein Ereignis, das sich den verfügbaren moralischen und rechtlichen Maßstäben entzieht und gerade darin letztlich auch die Notwendigkeit eines neu ansetzenden, exemplarisch verfahrenen Urteilens begründet –, fasst Adorno Auschwitz als eine Erfahrung, die die Möglichkeit einer affirmativen Moralphilosophie selbst unterminiert. Für Adorno ist Auschwitz ein ethisch-normativer Abgrund: Es fungiert als negativer Maßstab, der jede nachfolgende Moralphilosophie belastet. Die Beispiellosigkeit zeigt sich für Arendt gerade in der Unangemessenheit vorhandener Begriffe und Maßstäbe gegenüber einem radikal neuartigen Verbrechen, während sie bei Adorno in der Unhaltbarkeit eines ethischen Denkens gründet, das noch positive Normen oder Zwecke zu formulieren beansprucht. Was bei Arendt zur Herausforderung des Urteilens im Modus der reflektierenden, nicht regelgeleiteten Beurteilung wird, erscheint bei Adorno als Negativmaßstab, der jede Moral auf ein Moment des Verhinderns, des Sich-Verwehrens gegenüber Wiederholung verpflichtet. Arendt hingegen vermeidet es auffällig, aus dem Holocaust moralische Schlussfolgerungen – positive wie negative – abzuleiten. Stattdessen insistiert sie darauf, dass gerade angesichts dieses Ereignisses kein Regelwissen und kein allgemeines Sollen trägt. In dieser Differenz treffen sich beide Perspektiven jedoch in der Einsicht, dass der Holocaust nicht nur einen historischen Zivilisationsbruch markiert, sondern zugleich einen Einschnitt im moralischen und politischen Denken erzwingt, der eine positive Ethik des Sollens ebenso verweigert wie eine beruhigende Sinnstiftung im Denken und Urteilen (vgl. Schweppenhäuser 2016, 201-243).

3. Die Katechismusdebatte und ihre Bedeutung für das politische Urteilen

Auch die Geschichtswissenschaft unterstrich diese signifikante Besonderheit des Holocaust, indem sie ihm seit den 1980er Jahren „Singularität“ zusprach. Damit wurde zum Ausdruck gebracht, dass es sich beim Holocaust nicht um eines von vielen historischen Gewaltverbrechen handelt, sondern um einen in mehrfacher Hinsicht

einzigartigen und beispiellosen Tatbestand. Dennoch sehen auch Vertreter*innen der Singularitätsthese die besondere Stellung des Holocaust nicht als Ausschluss anderer historischer Gewaltkontexte, sondern als analytisches Mittel, um seine spezifischen Merkmale deutlich zu machen. Der Begriff der „Singularität“ verweist dabei nicht nur auf die Dimension der Verbrechen, sondern auch auf deren systematische Planung, technische Durchführung und ideologische Fundierung. Vertreter*innen dieser „Singularitätsthese“ (bspw. Saul Friedländer, Yehuda Bauer, Steven T. Katz) sind in der mit dem Historikerstreit der 1980er Jahre verbundenen Debatte der Ansicht, dass der Holocaust ein unvergleichliches Ereignis in der Geschichte der Menschheit darstellt, insbesondere durch seine systematische, industrialisierte und ideologisch motivierte Vernichtung von sechs Millionen Juden und Jüdinnen sowie die Ermordung anderer Gruppen durch das nationalsozialistische Regime. Die These wurde in Abgrenzung zu Stimmen formuliert, die versuchten, den Holocaust historisch einzuordnen, indem sie ihn mit anderen Massenverbrechen verglichen – etwa den Verbrechen Stalins oder denen in der Kolonialgeschichte.

Vertreter*innen dieser These argumentieren, dass der Holocaust aufgrund seiner spezifischen Merkmale nicht mit anderen Völkermorden oder Verbrechen gegen die Menschlichkeit gleichzusetzen oder zu vergleichen ist. Die Einzigartigkeit liege nicht nur in der Zahl der Opfer, sondern zudem in der Zielsetzung einer vollständigen Auslöschung einer Bevölkerungsgruppe – unabhängig von ihrem Verhalten, ihrer sozialen Rolle oder politischen Haltung. Die zentralsten Argumente hierfür sind neben der industriellen Tötungsmaschinerie (u.a. der Nutzung von Gaskammern und der systematischen Verwaltung und Organisation der Vernichtung durch die SS und das Reichssicherheitshauptamt) und dem Umfang bzw. der Intensität, vor allem die ideologische Motivation. Hierbei wird insbesondere auf den nationalsozialistischen Antisemitismus verwiesen, der nicht auf einer klassischen Feindbildlogik beruhte, sondern auf einem pseudowissenschaftlich begründeten Rassenhass, der Juden und Jüdinnen nicht nur als Feind, sondern als ‚Wurzel allen Übels‘ konstruierte.

So betont u. a. der Historiker Dieter Pohl die Bedeutung des staatlich geförderten und institutionell verankerten verschwörungstheoretisch orientierten Antisemitismus, der eine Bevölkerungsgruppe allein aufgrund ihrer Abstammung sondierte und den Rest der Bevölkerung und sämtliche Staatsorgane direkt oder indirekt zur Mittäterschaft aufrief: „Für die Explosivität des Antisemitismus im Vergleich zu den anderen Vorurteilen sorgte vor allem der von vielen geteilte Glaube, Juden seien als Kollektiv dabei, die Welt zu beherrschen, sie seien eine Bedrohung für die Menschheit“ (Pohl 2003, 109; vgl. Friedländer 2022, 20-22; Hurna 2023, 133-145). Dieser Glaube wirkte wie ein ideologischer Katalysator, der die nationalsozialistische Vernichtungspolitik legitimierte und sie in der Wahrnehmung vieler Menschen als eine Art präventive Notwendigkeit erscheinen ließ. Die Singularitätsthese verweist somit auch auf die besondere Rolle der antisemitischen Weltverschwörungserzählung, die sich nicht nur in der Propaganda, sondern auch in konkreten politischen und organisatorischen Maßnahmen niederschlug – von der Entrechtung über die Ghettoisierung bis hin zur systematischen Vernichtung in den Lagern.

Unumstritten war diese Alleinstellung des Holocaust in der Geschichtswissenschaft nie, doch wird sie heute unter postkolonialen Vorzeichen im sogenannten „Katechismusstreit“ mit besonderem Nachdruck in Frage gestellt. Bereits seit den 1990er Jahren, verstärkt aber in den letzten Jahren, wird in akademischen wie öffentlichen Debatten darüber diskutiert, ob die Betonung der Einzigartigkeit des Holocaust nicht auch blinde Flecken in der Geschichtsschreibung erzeugt hat – insbesondere im Hinblick auf koloniale Gewaltverbrechen. Neben Einwänden, die vor allem die Vergleichbarkeit historischer Tatbestände im Rahmen des Holocaust-Geschehens mit anderen Genoziden sowie eine stärkere Kontextualisierung einfordern, werden vor allem die normativen bzw. moralischen Implikationen der Singularitätsthese kritisiert. Diese Kritik zielt nicht zwangsläufig auf eine Relativierung des Holocaust ab, sondern vielmehr auf eine problematische Absolutsetzung, die damit einher gehen könnte und andere historische Gewaltformen möglicherweise marginalisiert oder ausschließt.

So wird die tendenzielle ‚Mystifizierung‘ des Holocaustgeschehens ebenso wie die ‚Tabuisierung des Vergleiches‘ (vgl. Klävers 2022) moniert, die durch die Betonung seiner Singularität oder Unvergleichbarkeit einzutreten scheint. Kritiker*innen sind der Ansicht, dass durch eine Perspektive auf den Holocaust, die ihn ausschließlich als einzigartiges Verbrechen begreift, ein Dialog mit anderen Erinnerungskulturen erschwert wird – etwa mit jenen, die sich mit kolonialer Unterdrückung, rassistischer Gewalt oder Sklaverei auseinandersetzen. In diesem Sinne vertritt z.B. A. Dirk Moses die These, dass es sich bei der Singularität des Holocaust um einen „Katechismus“ der deutschen erinnerungskulturellen Debatte und Geschichtswissenschaft handele, was die sogenannte „Katechismusdebatte“ und den zweiten Historikerstreit um die Frage nach dem Stellenwert des Holocaust in der Geschichtswissenschaft zur Folge hatte (vgl. Moses 2021). Moses kritisiert dabei nicht das Holocaustgedenken an sich, sondern die daraus abgeleitete Moraldoktrin, die seiner Meinung nach einen offenen Vergleich mit anderen historischen Gewaltverhältnissen erschwert und teilweise sogar verhindert. Sicherlich wird die Singularitätsthese dabei in der Darstellung ihrer Kritiker überzeichnet: Denn auch ihre Vertreter*innen sehen den Holocaust nicht in der Weise als hermetisch entrückten Fixstern der Geschichte; auch sie erkennen an, dass Vergleiche und reflektierte Einordnungen anderer Gewaltereignisse möglich und sinnvoll sind, ohne die historische und moralische Einmaligkeit des Holocaust zu relativieren.

Nichtsdestotrotz umrahmt den Katechismusvorwurf der sogenannte ‚zweite Historikerstreit‘, der seit den 2020er Jahren lebhaft geführt wird, wobei der Fokus heute insbesondere auf der post- bzw. dekolonialen Aufgabe liegt, den Holocaust in seinen Zusammenhängen mit den imperialistischen und kolonialen Verbrechen des 20. Jahrhunderts neu einzuordnen. Besonders betont wird dabei die Notwendigkeit, die erinnerungskulturellen Perspektiven zu erweitern, um ein globaleres Verständnis für historische Gewaltprozesse zu ermöglichen – ohne den Holocaust dabei zu relativieren oder gar zu banalisieren. Michael Rothberg spricht in diesem Zusammenhang von der Notwendigkeit einer „multidirektionalen Erinnerung“, durch welche er versucht „die Geschichte der Holocaust-Erinnerung als eine fortlaufende dialogische Interaktion mit Geschichten und Erinnerungen an Kolonialismus, Sklaverei, Rassismus und Dekolonialisierung neu zu erzählen“ (Rothberg 2021, 16). Sein Ansatz zielt darauf ab,

Erinnerungen nicht in Konkurrenz zu setzen, sondern als sich gegenseitig bereichernde Prozesse zu begreifen, die jeweils neue Perspektiven auf Geschichte und Gegenwart eröffnen. Er wendet sich damit gegen erinnerungspolitische Paradigmen der Normativierung, in denen der Holocaust als moralisch-singulärer Bezugspunkt fungiert und andere Gewalt- und Unterdrückungsgeschichten strukturell marginalisiert werden. Hiermit zielt die multidirektionale Erinnerung nicht auf die Auflösung historischer Differenz, sondern auf die Kritik erinnerungspolitischer Hierarchien, indem sie Vergleichbarkeit als reflexives und produktives Moment historischer Verständigung und eben nicht als Relativierung starkmacht.

In diesem Zusammenhang wird auch die Frage verhandelt, ob die jahrzehntelange Fokussierung auf die normative wie ereignisgeschichtliche Einzigartigkeit des Holocaust die Aufarbeitung der deutschen Kolonialverbrechen verhindert oder zumindest an den Rand gedrängt hat. In der Kritik steht dabei insbesondere das institutionalisierte Gedenken, das sich stark auf den Holocaust konzentriert, während koloniale Gewaltverbrechen wie jene im ehemaligen Deutsch-Südwestafrika (heutiges Namibia) oder in anderen Teilen Afrikas lange Zeit weitgehend unbeachtet blieben. Diese Engführung der Erinnerung wird von postkolonialen Stimmen zunehmend als Ausdruck einer eurozentrischen Gedenkkultur gedeutet, die einer grundlegenden Erweiterung und kritischen Reflexion bedarf.

Die normativen Vorwürfe gegen die Art des Erinnerns an den Holocaust treten in dieser Debatte offen zutage: Kritiker*innen sehen in der starken Betonung der Singularität des Holocaust das Risiko einer Mystifizierung oder einer übermäßigen moralischen Fixierung, die eine reflektierte Einbeziehung anderer historischer Gewalt- und Leidenskontexte erschweren könnte, ohne sie jedoch grundsätzlich auszuschließen. Wenn wir diese Vorwürfe gegen die Art des Erinnerns an den Holocaust ernst nehmen und sie mit der Bedeutung des Holocaust für unsere Orientierung im politischen Urteilen verbinden, stellt sich die Frage: Was bedeutet es für das Urteilen, wenn einem Ereignis, dem lange und mit besonderer Dignität exemplarische Gültigkeit zugesprochen wurde, in dieser Weise letztlich die Alleinstellung und besondere Charakteristik abgesprochen wird? Bleiben wir bei Arendts Vorstellung politischen Urteilens, sind natürlich erst einmal auch diejenigen Ereignisse und historischen Gegebenheiten, denen wir exemplarische Gültigkeit zusprechen, nicht sakrosankt – im Gegenteil: sie sind selbst immer wieder dem kritisch-intersubjektiven Prozess des Urteilens im inneren Dialog mit sich selbst wie im öffentlichen Raum auszusetzen. In dieser Hinsicht kann der Katechismustreit selbst als Prozess politischer Urteilsbildung über eine angemessene Erinnerungskultur oder auch ‚Geschichtspolitik‘ angesehen werden.³ Ohne dem Verdacht geschichtsrevisionsistischer Intentionen Vorschub zu leisten, lässt sich dennoch festhalten, dass es eine bleibende Verantwortung jeder Generation – und in gewissem Maße auch jedes Einzelnen – ist, die Landkarte jener historischen Ereignisse, die für unser kollektives wie individuelles Urteilen bedeutsam sind, fortlaufend zu zeichnen, zu überdenken, kritisch zu erweitern oder auch zu hinterfragen. Denn das, was als erinnerungswürdig, moralisch relevant oder gesellschaftlich prägend gilt, ist kein

3 Zum Verhältnis von Erinnerungskultur und Geschichtspolitik vgl. Assmann 2021, 205-206.

statisches Gefüge, sondern unterliegt historischen, politischen und kulturellen Wandlungsprozessen, die stets neue Perspektiven und Bewertungen erforderlich machen.

Und dennoch handelt es sich beim Holocaust nicht um irgendein Geschehen, das in seiner Gültigkeit für das Urteilen leicht zu ersetzen ist. Seine Stellung innerhalb der kollektiven Erinnerung und seine normative Kraft für das politische und moralische Urteilen sind tief verankert und nicht beliebig verschiebbar. Wie bereits gezeigt kann er als stark verbindender Eckpfeiler gemeinsamen Bewertens und Urteilens verstanden werden. In einer zunehmend pluralisierten und globalisierten Gesellschaft fungiert er gewissermaßen als moralischer Referenzpunkt, der über Generationen hinweg Orientierung bietet – auch und gerade in Situationen ethischer Ambivalenz oder historischer Unsicherheit. Geht uns also mit einer stärkeren kolonialen Kontextualisierung des Holocaust und seiner Nutzung als Vergleichspunkt mit anderen Massakern, Genoziden oder systematischen Gräueltaten ein wichtiger Referenzpunkt, ein uns gemeinsames Exemplum auch für die Mittelbarkeit von Einschätzungen und Urteilen verloren? Diese Frage zielt nicht auf eine Relativierung, sondern auf die möglichen Folgen einer Verschiebung im erinnerungskulturellen Gewichtungssystem. Auch Jürgen Habermas treibt sie im Anbetracht des zweiten Historikerstreits um:

„Verliert nicht der Holocaust im politischen Selbstverständnis der Bürger der Bundesrepublik den Stellenwert eines ‚einzigartigen‘ Zivilisationsbruchs, wenn man diesen Genozid in die Perspektive einer Nachfolge der erst heute wieder in Erinnerung gerufenen Kolonialverbrechen rückt?“ (Habermas 2022, 9-10)

Seine Sorge ist dabei meiner Ansicht nach nicht unberechtigt – es geschieht etwas, wenn unser exemplarischer ‚Messwert‘ für ‚Verbrechen gegen die Menschlichkeit‘ etwa zu einer nur konsequenten Fortschreibung kolonialer Verbrechen erklärt oder mit Szenen im jüngsten Krieg in Gaza verglichen wird. Solche Vergleiche, so berechtigt sie in bestimmten Kontexten erscheinen mögen, verändern nicht nur die Perspektive auf den Holocaust selbst, sondern wirken auch zurück auf unsere Verständigung über moralische Maßstäbe im Allgemeinen. In jedem Fall ändert sich etwas in der Art, wie wir den Holocaust darstellen, diskutieren und für Urteilsprozesse nutzen. Seine Konnotation verliert zwar nicht an Eindeutigkeit – er bleibt Exemplum für Entmenschlichungs- und Völkermordstrukturen von besonderer Qualität. Diese Bedeutung haftet ihm weiterhin an, auch wenn sich der Rahmen verändert, in dem diese Bedeutung aktualisiert und vermittelt wird. Jedoch wird seine Anwendbarkeit zum Urteilen in gewisser Weise ‚komplizierter‘, bedarf des Abwägens und der breiteren Einordnung. Es wird schwieriger, sich in öffentlichen Debatten rasch und selbstverständlich auf ihn zu beziehen und das nicht nur, da zusätzliche Differenzierungen und facettenreichere historische Kontexte heranzuziehen sind, sondern auch, weil mit der Diskussion ein zentraler Eckpfeiler des geteilten Bodens gemeinsamen politischen Urteilens selbst bröckelt.

Und ja: in gewisser Weise büßt der Holocaust als negatives Exemplum dabei seinen singulären Anspruch als Exemplarität für derartige Gräueltaten ein oder kann als solches zumindest infrage gestellt werden. Diese Infragestellung ist nicht notwendigerweise negativ zu bewerten, doch sie markiert einen tiefgreifenden Wandel in unserem kollektiven Umgang mit Geschichte, Erinnerung und moralischer Orientierung.

4. Zwei Anmerkungen zur Katechismusdebatte: Geschmack vs. Genie

Statt eines Resümees seien abschließend zwei Anmerkungen zur Katechismusdebatte und zur Häufung von vergleichenden Bezügen zum Holocaust in aktuellen öffentlichen Debatten mit Rekurs auf Arendts Denken zu bedenken gegeben:

Erstens: Trotz der in Teilen gut begründeten Kritik an Arendts Rekursen auf rassistische Literatur sowie an ihrer teils unreflektierten Reproduktion kolonialer Narrative (vgl. hierzu bspw. Owens 2017; Rebutisch 2022, 171-141), finden sich auch bei ihr bereits Analysen zu strukturellen und ideengeschichtlichen Zusammenhängen zwischen kolonialen Verbrechen und den Gewalt- und Terrorpraktiken der Nationalsozialisten. Genau auf diese Verbindungslinien und Kontinuitäten insistieren die neueren Holocauststudien mit Nachdruck, indem sie eine erweiterte Perspektive auf die Genese moderner Gewaltverhältnisse einfordern. Im Kapitel *Rasse und Bürokratie* von *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* lesen wir beispielsweise:

„Die Idee des ‚Verwaltungsmassenmordes‘, mit der die Nazis die Judenfrage lösten, und mit der sie hofften, alle noch verbleibenden demographischen Probleme der Welt zu lösen, wurde zum ersten Male in den zwanziger Jahren von einem britischen Verwaltungsbeamten zur Lösung der indischen Frage halb ironisch vorgeschlagen. Aber Lord Cromer hat so wenig daran gedacht, daß man durch Verwaltung schließlich würde Massenmorde organisieren können, wie Cecil Rhodes oder die frühen Rassefanatiker daran dachten, daß sie ihre Massaker würden bürokratisch organisieren können.“ (Arendt 2011b, 408)

oder

„Es dauerte geraume Zeit, ehe die in Südafrika gemachten Erfahrungen auf Europa zurückschlugen. [...] Was die künftigen Mobführer [...] hier lernen konnten, war, daß es möglich ist, Völker in Rassestämme zurückzuverwandeln, und daß es in diesem Prozeß verhältnismäßig leicht sein würde, wenn man nur rechtzeitig die Initiative in die Hand bekam, das eigene Volk in die Position einer Herrenrasse hineinzumanövrieren.“ (Arendt 2011b, 442)

Dennoch stellt Arendt diese Verbrechen trotz ihrer Bezüge zueinander als eine Art ‚Vorgeschichte‘ dar zum katastrophalen Zusammenspiel von Ideologie und Terror und ihrem Ergebnis – „der Fabrikation von Leichen“ in den Konzentrationslagern (Arendt 2007, 62) – im letzten Teil des Werkes, eine Akzentuierung, die den Verbrechen des Kolonialismus und Imperialismus nicht gerecht wird. Zwar erkennt sie die kolonialen Verbrechen als konstitutives Element für die Entwicklung totalitärer Herrschaftsformen an, doch erscheint die Gewalt der Kolonialreiche in ihrer Darstellung mehr als funktionale Vorstufe denn als eigenständiger Zivilisationsbruch. Damit werden die kolonialen Akteure und deren ideologische Legitimationsmuster zwar benannt, aber nicht mit derselben analytischen Schärfe und moralischen Dringlichkeit behandelt, wie die nationalsozialistischen Verbrechen.

Zweitens: Wenn beispielsweise Masha Gessen in *The New Yorker* im Dezember 2023 die Situation in Gaza mit einem osteuropäischen Ghetto unter den Nationalsozialisten vergleicht (vgl. Gessen 2023), bleibt die Debatte um die Angemessenheit, moralische Vertretbarkeit und politischen Implikationen derartiger Vergleiche nicht aus. Solche

Vergleiche sind nie bloße akademische Übungen, sondern stets auch politische und ethische Interventionen, die sich auf das kollektive Gedächtnis und die damit verbundenen Maßstäbe auswirken. Wieviel Erkenntnisgewinn diesen nun auf der Faktenebene oder für den eigenen Urteilsprozess zuzusprechen ist, hat jedoch meines Erachtens nicht nur etwas mit ‚deutschem Katechismus‘ (vgl. Moses 2021) oder politischer Haltung zu tun, sondern auch mit Arendts Unterscheidung von Geschmack und Genie, die sie in der zehnten Stunde ihrer Kantvorlesung ausführt:

„Das Vermögen, das die Mitteilbarkeit lenkt, ist der Geschmack, und Geschmack oder Urteil [– Arendt nutzt die Begriffe hier synonym, A.H. –], [...] ist nicht das Vorrecht des Genies. Die *conditio sine qua non* für die Existenz schöner Gegenstände ist die Mitteilbarkeit; das Urteil des Zuschauers schafft den Raum, ohne den solche Gegenstände überhaupt nicht erscheinen könnten.“ (Arendt 1985, 85)

Dieser Gedankengang führt uns unmittelbar zur Struktur des politischen Urteilens zurück. Ist das Genie also diejenige Person, die Kunstwerke hervorbringt, so ist der Geschmack dasjenige Vermögen, mittels dessen sich die Mitteilbarkeit bestimmt. Insofern ist das Genie zwar schöpferisch tätig, doch bleibt sein Werk wirkungslos, wenn es nicht in einen Raum tritt, der durch das Geschmacksurteil anderer überhaupt erst eröffnet wird. Ist der Geschmack im landläufigen Sinne auch zunächst ein originär subjektiver Sinn, so nutzt Arendt dieses Kantische Moment der ästhetischen Urteilskraft auch und gerade deshalb, weil ihm über die Mitteilbarkeit ein intersubjektives Moment eingeschrieben ist. Das heißt: Mein Geschmack hat Anteil oder ist auch geprägt davon, was anderen ‚schmeckt‘ bzw. – übertragen auf den pluralen Austausch im Politischen – was sagbar, verstehbar bzw. resonanzfähig im politischen Diskurs ist. Der Geschmack bildet somit ein sensibles Sensorium für die Bedingungen, unter denen etwas sagbar wird, ohne dass es unmittelbar diskreditiert oder abgelehnt wird. Und die Pointe zum Verhältnis von Genie und Geschmack liegt gerade darin, dass das Genie, will es seine Kunstwerke gesehen oder gehört wissen, auf den Geschmack der Zuschauer*innen angewiesen ist. Das Kunstwerk muss in irgendeiner – nicht notwendig harmonischen – Weise anschlussfähig und insofern versteh- und annehmbar sein. Es muss sich in den Horizont der Mitteilbarkeit einfügen, ohne darin völlig aufzugehen. Übertragen auf die politische Dimension und die Frage nach der Annehmbarkeit und Bedeutung von relationalen Holocaustbetrachtungen bedeutet dies, dass die Entscheidung über deren Angemessenheit – ‚Mitteilbarkeit‘ – nicht allein vom ‚Genie‘ der Wissenschaftlerin oder des Journalisten gefällt wird, welche die Vergleiche anstellen. Die Autorität des Sprechenden reicht nicht aus, um Bedeutung und Legitimität eines solchen Vergleichs zu garantieren. Diese hängt vielmehr vom ‚Geschmack‘ ab, also vom elementaren Urteilssinn der Leser-, Zuhörer-, Mitdenkerschaft und damit von einem Sinn, der persönliche Affinitäten ebenso in sich trägt wie Momente der Sozialisation und kulturellen Prägung. Es geht dabei nicht um bloße Zustimmung oder Ablehnung, sondern um ein feines Abwägen zwischen Relevanz, Zumutbarkeit und ethischer Angemessenheit. Es ist letztlich eine Frage des Geschmacks – in einem gehaltvollen, intersubjektiven Sinne – ob und inwieweit der *postcolonial turn* und die Katechismusdebatte den Holocaust in seiner Bedeutung als *Exemplum* politischen Urteilens infrage stellt. Und in dieser Frage entscheidet sich zugleich, wie wir mit der Vielschichtigkeit historischer Gewalt umgehen,

ohne dabei die Landkarte exemplarischer historischer Ereignisse preiszugeben, der wir für unser politisches Urteilen bedürfen.

Literatur

- Adorno, Theodor W. *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Gesammelte Schriften Bd. 6. Suhrkamp. Frankfurt a. M.
- Arendt, Hannah. 1985. *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*. Hrsg. v. Beiner, Ronald. Piper. München; Zürich.
- Arendt, Hannah. 2006. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. 4. Aufl. Piper. München; Zürich.
- Arendt, Hannah. 2007. *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. Hrsg. v. Ludz, Ursula. 3. Aufl. Piper. München; Zürich.
- Arendt, Hannah. 2010. *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*. Hrsg. v. Ludz, Ursula. 4. Aufl. Piper. München; Zürich.
- Arendt, Hannah. 2011a. *Über die Revolution*. Piper. München; Zürich.
- Arendt, Hannah. 2011b. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*. 14. Aufl. Piper. München; Zürich.
- Arendt, Hannah. 2012. *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*. Hrsg. v. McCarthy, Mary. 5. Aufl. Piper. München; Zürich.
- Assmann, Jan. 1988. „Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität“. In: ders. (Hrsg.): *Kultur und Gedächtnis*. Suhrkamp. Frankfurt a. M.: 9-19.
- Assmann, Aleida. 2006. *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. C. H. Beck. München.
- Assmann, Aleida. 2021. „Die letzten Zeugen des Holocaust und die historische Schwelle, die wir jetzt erleben“. In: Kiesel, Doron; Szaider, Natan; Zimmermann, Olaf (Hrsg.): *Die Auseinandersetzung mit der Geschichte ist nie abgeschlossen. 75 Jahre nach der Befreiung von Auschwitz*. Initiative kulturelle Integration. Berlin: 35-45.
- Beiner, Ronald. 1985. „Hannah Arendt über das Urteilen“ In: Arendt, Hannah. *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*. Piper. München; Zürich: 155-197.
- Friedländer, Saul. 2022. „Ein Genozid wie jeder andere?“ In: Friedländer, Saul; Frei, Norbert; Steinbacher, Sybille; Diner, Dan; Habermas, Jürgen: *Ein Verbrechen ohne Namen. Anmerkungen zum neuen Streit über den Holocaust*. C. H. Beck. München: 15-31.
- Gessen, Masha. 2023. „In the Shadow of the Holocaust“. *The New Yorker* (09.12.2023). <https://www.newyorker.com/news/the-weekend-essay/in-the-shadow-of-the-holocaust>
- Habermas, Jürgen. 2022. „Statt eines Vorworts“. In: Friedländer, Saul; Frei, Norbert; Steinbacher, Sybille; Diner, Dan; Habermas, Jürgen. *Ein Verbrechen ohne Namen. Anmerkungen zum neuen Streit über den Holocaust*. C. H. Beck. München: 5-13.
- Hähnlein, Astrid. 2018. „Der Ort politischen Urteilsvermögens – Arendt, Jaspers und der ‚Raum der humanitas‘“. *HannahArendt.net. Zeitschrift für politisches Denken* (9/1): 1-15.

- Hähnlein, Astrid. 2023. *Urteilen und Ereignis. Zur Theorie politischen Denkens nach Hannah Arendt und Karl Jaspers*. Schwabe Verlag, Basel.
- Halbwachs, Maurice. 1985. *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Übers. v. Geldsetzer, Lutz. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Hurna, Myron. 2023. *Vergleiche nicht! Der Vergleich in der politischen Rhetorik, insbesondere der Holocaust-Vergleich*. Parados Verlag, Berlin.
- Klävers, Steffen. 2022. *Decolonising Auschwitz? Komparativ-postkoloniale Ansätze in der Holocaustforschung*. <https://diezukunft.at/vergleichen-gleichsetzen-verkennen-zur-kolonialen-umdeutung-des-holocaust-im-historikerstreit-2-0-von-steffen-klaevers/>
- Levy, Daniel. 2010. „Das kulturelle Gedächtnis“. In: Gudehus, Christian; Eichenberg, Ariane; Welzer, Harald (Hrsg.): *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Metzler, Stuttgart; Weimar: 93-101.
- Meints, Waltraud. 2009: *Politische Urteilskraft oder Wie die Menschen sich im Handeln und Denken orientieren. Eine Studie zur politischen Urteilskraft im Denken Hannah Arendts*. Transcript-Verlag, Oldenburg.
- Moses, Anthony Dirk. 2021. „Der Katechismus der Deutschen“. In: *Geschichte der Gegenwart* (23.05.2021). <https://geschichtedergewenwart.ch/der-katechismus-der-deutschen/>
- Owens, Patricia. 2017. „Racism in the Theory Canon: Hannah Arendt and 'the one Great Crime in Which America Was Never Involved'“. *Millennium: Journal of International Studies* (45/3): 403-424.
- Pohl, Dieter. 2003. *Verfolgung und Massenmord in der NS-Zeit 1933-1945*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Rebentisch, Juliane. 2022. *Der Streit um Pluralität. Auseinandersetzung mit Hannah Arendt*. Suhrkamp, Berlin.
- Robaszkiewicz, Maria. 2017. *Übungen im politischen Denken. Hannah Arendts Schriften als Einleitung der politischen Praxis*. Springer, Wiesbaden.
- Rosenmüller, Stefanie. 2005. „Treffen sich Akteur und Zuschauer? Zur Rolle des Richters in Hannah Arendts Urteilstheorie“ *HannahArendt.net. Zeitschrift für politisches Denken* (1/1): 1-14.
- Rothberg, Michael. 2021. *Multidirektionale Erinnerung. Holocaustgedenken im Zeitalter der Dekolonisierung*. Metropolis, Berlin.
- Schönherr-Mann, Hans-Martin. 2012. „Philosophie und Politik bei Hannah Arendt“. In: Breier, Karl-Heinz; Gantschow, Alexander (Hrsg.). *Politische Existenz und republikanische Ordnung. Zum Staatsverständnis von Hannah Arendt*. Nomos, Baden-Baden: 73-93.
- Schweppenhäuser, Gerhard. 2016. *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*. Springer, Wiesbaden.
- Spiegel, Irina. 2011. *Die Urteilskraft bei Hannah Arendt*. LIT-Verlag, Berlin; Münster.