

DEUTSCHES SCHWEIGEN

DER VERGANGENHEIT GEGENWARTEN IM
FAMILIENGEDÄCHTNIS, IN LITERATUR, RELIGION
UND ÖFFENTLICHEM RAUM

LYDIA KOELLE



INHALT

5 | I. AKTUELLE BEFUNDE

1. Die Erben deutschen Schweigens:
Vergangenheitsaufarbeitung unternehmen –
Identitätserschütterung austragen 5
2. „Solcher Art sind die Abgründe der Geschichte.“
Quälende Treue in der Literatur 9
3. Kriegserbschaften. Transgenerationale Traumaanlagerungen
als Tracht des Schweigens zwischen den Generationen14

19 | II. ROTKÄPPCHEN IM DUNKLEN WALD DER ERINNERUNG. DIE GRENZEN SÄKULARER HEILSWEGE

1. Ritualisiertes Entschweigen: Macht Erinnern frei?
Erlösung von deutscher Gedenkrelikon und die Aufgabe
theologischer Korrektur20
2. Monument und Container deutschen Schweigens.
Das Berliner *Denkmal für die ermordeten Juden Europas* ...30

41 | III. LAUTWERDUNG. WO SPRACHE ENDET, MUSS SPRECHEN BEGINNEN

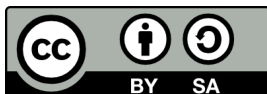
Erinnerungskritische Selbstreflexivität und *reflektierte
Zeugenschaft* als biographisch-gesellschaftspolitisches
Projekt nachfolgender Generationen

48 | LITERATURVERZEICHNIS

56 | DIE AUTORIN

56 | ANSPRECHPARTNERIN IN DER KONRAD-ADENAUER-STIFTUNG

Urheberin: Lydia Koelle
Herausgeberin: Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. 2014



Diese Publikation ist lizenziert unter den Bedingungen von
„Creative Commons Namensnennung-Weitergabe unter gleichen
Bedingungen 3.0 Deutschland“, CC BY-SA 3.0 DE
(abrufbar unter: <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/de/>).

© 2014, Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Sankt Augustin/Berlin

Umschlagfoto: © Spiky83 – flickr.com
Gestaltung: SWITSCH Kommunikationsdesign, Köln.
Satz: Cornelia Wurm, ZKM / Konrad-Adenauer-Stiftung.
Printed in Germany.
Gedruckt mit finanzieller Unterstützung der Bundesrepublik Deutschland.

ISBN 978-3-95721-081-4

I. AKTUELLE BEFUNDE

Das Vergangene ist nicht tot; es ist nicht einmal vergangen.
Wir trennen es von uns ab und stellen uns fremd. (...)

Worüber man nicht sprechen kann,
darüber muß man allmählich zu schweigen aufhören.

Christa Wolf, Kindheitsmuster (1976)

Für meinen Vater, für meine Schwester

1. Die Erben deutschen Schweigens: Vergangenheitsaufarbeitung unternehmen – Identitätserschütterung austragen

Die Nebel lichten: Am 17. Oktober 2013 titelte Rüdiger Jungbluth in der *Zeit*: „Braune Soße, schwer verdaulich. Als eine der letzten Unternehmerfamilien haben die Oetkers ihre NS-Geschichte aufarbeiten lassen. Das Ergebnis ist bitter.“ Das Bild neben der Überschrift zeigt einen überdimensionalen gestürzten Vanillepudding mit einem Hakenkreuz aus Schokolade on top und dunkler Soße, die wie Blutstropfen am Pudding hinunterlaufen.¹ Der Artikel ist ein Paukenschlag. Anlass ist die Veröffentlichung des Buches *Dr. Oetker und der Nationalsozialismus*, eine historische Aufarbeitung der Familiengeschichte², die der langjährige Chef des Familienunternehmens und heutige Beiratsvorsitzende August Oetker ein Jahr nach dem Tod des Patriarchen Rudolf-August Oetker (1916-2007) in Auftrag gegeben hatte. August Oetker, 1944 geboren, ist der älteste Sohn aus R.-A. Oetkers zweiter Ehe und zusammen mit seinen sieben Geschwistern ein Erbe deutschen Schweigens, das zwei Generationen umfasst: Zwischen der ältesten und der jüngsten Schwester liegen 39 Jahre. „Über sein Leben während der NS-Zeit hat Rudolf-August Oetker niemals öffentlich gesprochen. Auch seinen acht Nachkommen, die er aus drei Ehen hatte, verweigerte er immer wieder genauere Auskunft. ‚Er wollte über diese Zeit nicht sprechen‘, sagte sein Sohn August, der heute 69 Jahre alt ist. ‚Er hat gesagt,

Kinder, lasst mich damit in Ruhe. Das war eine schlimme Zeit.“³ August Oetker hatte die fehlende Vergangenheitsbewältigung schon lange „schwer erträglich“ gefunden, sich aber zu Lebzeiten des Vaters nicht durchsetzen können. Schon vor der Studie war bekannt, dass das Unternehmen 1937 als „Nationalsozialistischer Musterbetrieb“ ausgezeichnet worden war.

1968 kam es zu einem Eklat, als die Jugend Bielefelds dagegen protestierte, dass die von R.-A. Oetker gesponserte Kunsthalle den Namen seines Stiefvaters Richard Kaselowsky erhalten sollte, einem glühenden Nationalsozialisten, der 1919 die Witwe seines Jugendfreundes Rudolf Oetker geheiratet hatte. Richard-August war damals drei Jahre alt. In Kaselowsky, der 1944 zusammen mit Frau und zwei Töchtern bei einem alliierten Bombenangriff ums Leben kam, hatte er seinen eigentlichen Vater gesehen, denn dieser hatte seine entscheidenden Kinder- und Jugendjahre nachhaltig geprägt und das Familienunternehmen für seinen Stiefsohn treuhänderisch in den Jahren der NS-Zeit weitergeführt. Auf den Einfluss seines Stiefgroßvaters führt August Oetker zurück, dass der Vater 1941 freiwillig in die Waffen-SS eintrat und noch in den fünfziger Jahren Veteranen der *Leibstandarte Adolf Hitler* finanziell unterstützte.⁴ Der Name *Richard-Kaselowsky-Haus* blieb dreißig Jahre lang erhalten. „Erst 1998 tilgte ihn eine rot-grüne Stadtmehrheit. Daraufhin ließ Oetker sämtliche als Leihgaben ausgestellten Bilder mit dem LKW abholen.“⁵

Auch ohne Blutsverwandtschaft hatte Kaselowsky das braune Gedankengut samt moralischer Bedenkenlosigkeit, sich an jüdischem Eigentum zu bereichern, im Stiefsohn *fortgezeugt*. Und dieser konnte auch vierzehn Jahre nach dessen Tod – der *Zeit*-Artikel berichtet mit keinem Wort, welches Trauma es bedeutet haben musste, auf einen Schlag Mutter, Stiefvater und beide Halbschwwestern zu verlieren – seine Treue nicht aufkündigen und die eigene schuldhafte Vergangenheit differenziert wahrnehmen – ein deutsches Schweigen, das ein *deutliches* Schweigen war. Das Schweigen seines Vaters konnte August Oetker nicht brechen, den Schweige-Pakt aber aufkündigen, als er die Fakten jetzt mit Hilfe von Historikern den Archiven und der Privatkorrespondenz abtrotzte: „Wir wollten endlich Antworten haben auf Fragen, die uns gestellt wurden. Bisher hatten wir keine. Wir wollten, dass jeder genau nachlesen kann, was damals geschehen ist“, sagte August Oetker im *Zeit*-Gespräch im Oktober 2013. Es ist bemerkenswert, ja, nachdenkenswert, dass er dafür erst seine um Jahrzehnte jüngeren, der dritten Post-Shoah-Generation angehörenden Geschwister überzeugen musste. Deren 1934

geborene Mutter Maja Oetker hat inzwischen die Darstellung der Historiker über die NS-Verstrickungen ihres Mannes für unangemessen erklärt.

Die Aufdeckung und Korrektur der Oetker-Vergangenheit übersteigt das private Familieninteresse: Denn R.-A. Oetker „gehörte zu den Machern des Wirtschaftswunders. Er war in den fünfziger und sechziger Jahren einer der umtriebigen Industriellen Deutschlands.“⁶ Der Oetker-Clan ist eine Familie, die mit ihren Dienstleistungen und Produkten – neben Backpulver, Pudding und Pizza sind es vierhundert Firmen! – den deutschen Alltag durchdrang und die Wirtschaftskraft Deutschlands nachhaltig prägte. Wenn diese Dienstleistungen und Produkte nun nicht mehr auf der Familienbasis des verdrängenden Schweigens erfolgreich sind, und dieser Erfolg sich jetzt auf die Transparenz ihrer NS-Vergangenheit gründet – was bedeutet das für ihre Konsumenten und für die deutsche Öffentlichkeit? Die neue Unternehmenskultur der Oetkers ist Abbild und Spiegel deutscher Befindlichkeit und könnte so ein Promotor gemeinschaftlichen Umdenkens werden.

Den Schein der Normalität ablegen. Für ihren Beitrag *Mein Großvater hätte mich erschossen* (*Stern* Nr. 19 vom 3. Mai 2012) erhält Nikola Seelmair, Jahrgang 1971, im Juli 2013 den Medienpreis der Deutschen Bischofskonferenz *journalistisch WERTvoll* in der Kategorie Printmedien. Sie schreibt darin über die Entdeckung Jennifer Teeges, Enkelin des NS-Verbrechers Amon Göth zu sein, weltbekannt geworden durch die Verfilmung von *Schindlers Liste* durch Steven Spielberg, in der Ralph Fiennes den „Schlächter von Plaszow“ spielt. In der Jury-Begründung heißt es:

Der lange Schatten der nationalsozialistischen Terrorherrschaft hat die Enkelgeneration erreicht. Jene, die vom Dritten Reich nur partiell in der Schule erfahren haben. Ihre Großeltern, die sie hätten fragen können, sind zumeist schon verstorben, ihre Eltern, aufgewachsen in der Nachkriegszeit, in der totgeschwiegen oder eine persönliche Mitverantwortung tabuisiert und oftmals kategorisch ausgeschlossen wurde, wollen mit dem Thema auf der ganz persönlichen Ebene meist nicht mehr konfrontiert werden. Wie die Großeltern zu den Nationalsozialisten standen, ob sie aktiv dabei waren, als Parteimitglieder, als überzeugte Täter oder Mittäter – die Antworten bekommen die Enkel von der eigenen Familie meist nicht mehr. / Aber Familiengeheimnisse können nicht selten die nachfolgenden Generationen krank machen, ohne dass der Betroffene die Ursache kennt. (...) Der Beitrag ist ein flammender Appell gegen das Vergessen und das Totschweigen. Und er ist eine schallende Ohrfeige für diejenigen, die fordern, mit diesem dunklen Kapitel deutscher Geschichte müsse endlich abgeschlossen werden.“

Die Macht der paternalen Schuldvergangenheit und die *Maternitäten des Schweigens* – sie haben alle im Griff, die an der Lebensgeschichte von Jennifer Teege beteiligt sind: die Mutter Monika Göth, die ihre dunkelhäutige Tochter Jennifer mit sieben Jahren zur Adoption freigab und selbst erst zehn Monate war, als ihr Vater Amon gehängt wurde, die Großmutter Ruth Irene Kalder Göth, die 1983 Selbstmord beging, an die ihre Enkelin schöne Kindheitserinnerungen hegt und nun mit dem ambivalenten Bild der Großmutter fertig werden muss. Die nach dem Bericht von Sellmair entstandene Dokumentation der Spurensuche und Identitätssuche Teeges zitiert den Therapeuten Peter Bründl, der sie und viele Enkel von Nazi-Tätern behandelt hat: „Gewalt und Verrohung hinterlassen Tiefenwirkungen für die Generationen, die darauf folgen. Das, was krank macht, sind aber nicht die Taten selbst, sondern es ist das Schweigen darüber. Diese unselige Verschwörung des Schweigens in den Täterfamilien, oft über Generationen hinweg.' Schuld ist nicht vererbbar, Schuld-gefühle aber sehr wohl. Die Kinder der Täter geben Ängste, Scham- und Schuldgefühle unbewusst wieder an ihre Kinder weiter, so Bründl. Das betreffe mehr Familien in Deutschland, als man denke.“⁸

Mein Beitrag befasst sich mit den Auswirkungen des *deutschen Schweigens* in den Familien der Täter und Mitläufer über das Wissen und die Beteiligung an den NS-Verbrechen, mit den psychischen Folgen des deutschen Schweigens als Verstummen über erlittene Kriegstraumata und dessen vielfältige Gegenwarten und Einflüsse auf das Familiengedächtnis, die Lautwerdung des Schweigens in der zeitgenössischen Literatur, seiner sprachmächtigen Verdeutlichung im Erinnerungsdiskurs der Deutschen nach dem Holocaust und bei ihrer nationalen Identitätsdeutung. Und schließlich mit der bislang im öffentlichen und internationalen Bewusstsein fassbarsten und monumentalsten Form des deutschen Schweigens als Abseite zum *Denkmal für die ermordeten Juden Europas*, das die Erinnerung an die Opfer vorschreibt und die Auseinandersetzung mit den Tätern und ihren Taten in die Sprachlosigkeit der Betonstelen gießt.

2. „Solcher Art sind die Abgründe der Geschichte.“ Quälende Treue in der Literatur

Hannah Arendt schrieb 1950 nach ihrem Besuch in Deutschland:

Inmitten der Ruinen schreiben die Deutschen einander Ansichtskarten von Kirchen und Marktplätzen, die es gar nicht mehr gibt. Und die Gleichgültigkeit, mit der sie sich durch die Trümmer begeben, findet ihre Entsprechung darin, dass niemand um die Toten trauert (...). Dieser allgemeine Gefühlsangel, auf jeden Fall aber die offensichtliche Herzlosigkeit, die manchmal mit billiger Rührseligkeit kaschiert wird, ist jedoch nur das auffälligste Symptom einer tief verwurzelten hartnäckigen und gelegentlich brutalen Weigerung, sich dem tatsächlich Geschehenen zu stellen.⁹

Sehr viel später hat diese Gemütsverfassung ihren Niederschlag gefunden in den Analysen von W. G. Sebald über *Luftkrieg und Literatur*. Die Trümmer würden sich nicht abbilden in der deutschsprachigen Literatur der Nachkriegszeit, wie auch die Millionen Menschen, die von der Kriegszerstörung ihrer Städte betroffen waren, darüber eigentümlich stumm blieben: „Diese Stummheit, dieses Verschluss- und Abgewandtsein ist der Grund, weshalb wir so wenig wissen von dem, was die Deutschen gedacht und gesehen haben in dem halben Jahrzehnt zwischen 1942 und 1947. Die Trümmer, unter denen sie lebten, blieben die terra incognita des Krieges.“¹⁰ Sebald konstatiert dieses Schweigen über das deutsche Trauma des Feuersturms über Dresden, Hamburg und viele andere Städte mit Verwunderung. Und er versucht zu verstehen, welche kollektiven Seelen-Prozesse es in Gang gesetzt hat: „Die Fähigkeit der Menschen, zu vergessen, was sie nicht wissen wollen, hinwegzusehen über das, was vor ihren Augen liegt, wurde selten auf eine bessere Probe gestellt als damals in Deutschland. Man entschließt sich, zunächst aus reiner Panik, weiterzumachen, als wäre nichts gewesen.“¹¹

Sebalds Literatur- und Wirklichkeitsanalyse von 1997 zeigt sich von seinen Nachbemerkenungen zu den Vorlesungen her als eine die eigene Erinnerung auslösende Beschäftigung mit deutscher Absenz und Sprachnot von Literaten und Historikern:

Das für mich im Laufe der Jahre stets deutlicher werdende, skandalöse Defizit erinnerte mich daran, daß ich aufgewachsen war mit dem Gefühl, es würde mir etwas vorenthalten, zu Hause, in der Schule und auch von den deutschen Schriftstellern, deren Bücher ich in der Hoffnung las, mehr über die Ungeheuerlichkeiten im

Hintergrund meines eigenen Lebens erfahren zu können. Ich habe meine Kindheit und Jugend in einer von den unmittelbaren Auswirkungen der sogenannten Kampfhandlungen weitgehend verschonten Gegend am Nordrand der Alpen verbracht. Bei Kriegsende war ich gerade ein Jahr alt und kann also schwerlich auf realen Ereignissen beruhende Eindrücke aus jener Zeit der Zerstörung bewahrt haben. Dennoch ist es mir bis heute, wenn ich Photographien oder dokumentarische Filme aus dem Krieg sehe, als stammte ich, sozusagen, von ihm ab und als fiele von dorthin, von diesen von mir gar nicht erlebten Schrecknissen, ein Schatten auf mich, unter dem ich nie ganz herauskommen werde.¹²

Aufgewachsen in Sonthofen, noch kurz vor Kriegsende zweimal bombardiert, assoziiert Sebald mit „Heimatlandschaft“ nicht Kindheitsidyllen von Feldwegen, Flussauen und Bergwiesen, sondern „perverserweise“ ihre Häuserruinen, wie den Sackbahnhof und das Herzschloss, eine Gründerzeitvilla, auf deren Grundstück schließlich wenige Jahre später der neu-erbaute Selbstbedienungsladen die Vergangenheit merkantil unter sich plant.

Heute weiß ich, daß damals, als ich auf dem Altan des Seefelderhauses in dem sogenannten Stubenwagen lag und hinaufblinzelte in den weißblauen Himmel, überall in Europa Rauchschwaden in der Luft hingen, über den Rückzugsschlachten im Osten und Westen, über den Ruinen der deutschen Städte und über den Lagern, in denen man die Ungezählten verbrannte aus Berlin und aus Frankfurt, aus Wuppertal und aus Wien, aus Würzburg und Kissingen, aus Hilversum und Den Haag, Namur und Thionville, Lyon und Bordeaux, Krakau und Lodz, Szeged und Sarajewo, Saloniki und Rhodos, Ferrara und Venedig – kaum ein Ort in Europa, aus dem in diesen Jahren niemand deportiert worden wäre in den Tod. (...) Solcher Art sind die Abgründe der Geschichte. Alles liegt in ihnen durcheinander, und wenn man in sie hinabschaut, so graust und schwindelt es einen.¹³

Sebalds Züricher Vorlesung und seine nachfolgenden Ausführungen, die Stellung zu den Reaktionen auf seine These beziehen, die deutsche Literatur habe vor dem Kriegsgrauen, aus dem die Bundesrepublik entstand, versagt, zeigt viel Exemplarisches zum Diskurs über das Weiterleben der Kriegstraumata in unserer Gegenwart. Was dieser in Friedrich Recks Tagebuch als eine groteske Übertreibung erachtete, dass Mütter auf der Flucht nach den Luftangriffen auf Hamburg ihre ums Leben gekommenen Kinder in ihren Koffern mit sich trugen, wird ihm später durch eine Augenzeugin als authentisch erwiesen:

Was aus den mit solcher Fracht geflohenen Müttern geworden ist, ob und wie sie sich wieder in das normale Leben eingewöhnen konnten, wissen wir nicht. Doch wird vielleicht aus dergleichen Erinnerungsbruchstücken begreiflich, daß es unmöglich ist, die Tiefen der Traumatisierung in den Seelen derer auszuloten, die aus den Epizentren der Katastrophe entkamen. Das Recht zu schweigen, das diese Personen in ihrer Mehrzahl sich nahmen, ist ebenso unantastbar wie das der Überlebenden von Hiroshima, von denen Kenzaburo Oe in seinen 1965 über diese Stadt gemachten Aufzeichnungen schreibt, daß viele von ihnen zwanzig Jahre nach der Explosion der Bombe nicht darüber reden konnten, was an jenem Tag geschehen war.¹⁴

Sind das die Grenzen des Diskurses oder die Achtung vor den Zeugnissen der jüdischen Überlebenden der Konzentrationslager, dass Sebald keine Parallele zu den Darstellungsgrenzen der Lagerliteratur zieht? Das Beispiel Hiroshima muss herangezogen werden, um das Schweigen der Traumatisierten verständlich zu machen. Und doch ist es nicht einsehbar, warum das, was schon der Holocaustliteratur nicht gelungen ist, und auch keinesfalls wünschenswert, nämlich die Gaskammern auszuleuchten und in den Vernichtungsöfen Fuß zu fassen¹⁵, der deutschen Literatur über den Luftkrieg gelingen sollte. Oder will Sebald dem Vorwurf der „Veropferung der Deutschen“ im neu belebten Diskurs über die Kriegszerstörung deutscher Städte und später dann im Diskurs über Flucht und Vertreibung der Deutschen aus den Ostgebieten vorbeugen?¹⁶ Das Tätervolk geriert sich zum Opfervolk nazistischer Propaganda und der Vergeltungsschläge ihrer Kriegsgegner. Je emsiger die Wiederaufbauleistung des Einzelnen, desto größer und unsagbarer sein Trauma? Es sind die Kriegskinder, die Nachkriegskinder mit ihren Soldatenvätern, die Kriegsenkel und sicher auch noch die vierte Post-Holocaust-Generation, die bezeugen, dass die Schrecken des Krieges fortwirken in den Seelen derer, die noch zu klein waren, um zu begreifen, und transgenerational als Seelenrümpfer im Leben ihrer Nachkommen – Lebenslast und Aufgabe zugleich, den entzogenen, stummen Eltern und Großeltern eine Stimme zu geben und damit erst die *eigene* Identität finden zu können. Sebald agierte im Erinnerungsdiskurs als Essayist und Literat. Die kaum noch sichtbaren, inwendigen Ruinen Sonthofens bargen die Steine, mit denen sich Sebalds, der Kriegs-Erinnerung zugewandte, Schöpferkraft aufgebaut hatte.

Im letzten Kriegswinter reiste eine junge Frau mit ihrem dreijährigen Sohn aus Norddeutschland in ihre österreichische Heimat. Ihr ganzes Bestreben war, das Kind heil nach Hause zu bringen. (...) Die Züge waren vollgestopft mit Militär und Flüchtlingen aus den zerbombten Städten. (...) Die junge Frau sah die Mütter kleiner Kinder besessen von dem Willen, ihr Kind zu retten, bereit, zehn fremde Kinder verhungern zu lassen, um das eigene füttern zu können. Sie sah es mit durch Erschöpfung gedämpftem Entsetzen und wußte, daß diese Wilden ihre Schwestern waren und daß sie selbst im Ernstfall nicht anders handeln würde.“¹⁷

So beginnt die Erzählung *Schreckliche Treue* aus dem gleichnamigen Erzählband von Marlen Haushofer, für den sie 1969 den Österreichischen Staatspreis für Literatur erhält; ein Jahr später ist sie an Knochenkrebs gestorben.

Es kommt, wie es kommen muss: Die junge Mutter verliert das Kind auf der Reise: „Sie sah ihren Sohn nie wieder.“ (372) Und auch ihr Ehemann kommt aus dem Krieg nicht zurück. Nach sieben Jahren vergeblicher Suche heiratet sie erneut und bekommt zwei Kinder. Damit beginnt, was den Töchtern und Söhnen traumatisierter Kriegskinder als Entzogenheit ihrer Eltern bekannt vorkommt:

Die ehemals junge Frau, jetzt in mittleren Jahren, wurde oft von sonderbaren Anwandlungen befallen und bildete sich für Minuten ein, bei ihrer Familie nur als Gast zu sein. Überhaupt konnte sie ein schwaches Gefühl der Unwirklichkeit nie mehr loswerden. Dies alles behielt sie natürlich für sich, sie wollte ihren Mann und die Kinder nicht kränken. Sie konnten ja nichts dafür, daß sie ihre wirkliche kleine Familie nicht vergessen konnte (...).¹⁸

Es beruhigte sie, ihre zweite Familie zufrieden und glücklich zu sehen, „freilich auf eine Art glücklich, die in ihren Augen gar nichts mit Glück zu tun hatte.“¹⁹ Wenn die Alpträume sie des nachts aufschrecken und ihr Mann sie schlaftrunken beruhigt, dann „war sie nahe daran, zu einer neuen Wirklichkeit durchzubrechen, zu Wärme, Glück und dem Gefühl, endlich daheim zu sein. Aber es gelang ihr nie, diese Schwelle zu überschreiten und ihrer schrecklichen Treue zu entkommen.“²⁰

Der Verlorene heißt die Erzählung von Hans-Ulrich Treichel, die dreißig Jahre später nach *Schreckliche Treue* erschien und sich wie ihre Fortsetzung liest: Der kleine Arnold ist bei der Flucht der Eltern aus den Ostgebieten im letzten Kriegsjahr verlorengegangen.²¹ Sein nach dem Krieg geborener Bruder und Ich-Erzähler schildert die immer aberwitzigeren

Unternehmungen der verzweifelten Eltern, den verlorenen Sohn in einem der Findelkinder wiederzuerkennen. Diese Suche wird zum Albtraum. Die Erzählung ist konsequent aus der Perspektive eines Nachkriegskindes geschrieben, das sich durch einen Dschungel aus Unverstandenen und unklaren Erinnerungen seiner Eltern kämpft, aber am allermeisten auf den abwesenden Bruder wütend ist, der die gesamte Aufmerksamkeit der Eltern bindet. Arnold, der „untote Bruder“, spielt die Hauptrolle in der Familie, dem Ich-Erzähler bleibt nur die Nebenrolle übrig.

Ich begriff auch, daß Arnold verantwortlich dafür war, daß ich von Anfang an in einer von Schuld und Scham vergifteten Atmosphäre aufgewachsen war. Vom Tag meiner Geburt an herrschte ein Gefühl von Schuld und Scham in der Familie, ohne daß ich wußte, warum. Ich wußte nur, daß ich bei allem, was ich tat, eine gewisse Schuld und eine gewisse Scham verspürte. (...) Die Spaziergänge und die Ausflüge, die ich mit den Eltern unternahm, waren wahre Schuld- und Schamprozeessionen. Wobei auch die Eltern während dieser Ausflüge einen bedrückten und gepeinigten Eindruck machten und es mir immer so vorkam, als schleppten sie sich jeden Sonntag regelrecht aus dem Haus. (...) Anfangs hatte ich mir diese Unfähigkeit mit ihrer einerseits schwäbisch-pietistischen und andererseits ostpreußischen Herkunft erklärt, (...). Dann aber hatte ich begriffen, daß ihre Unfähigkeit zur Freizeit und zur Erholung mit dem verlorengegangenen Bruder Arnold und dem Schrecklichen, was die Russen ihnen und speziell der Mutter angetan hatten, zusammenhing.²²

Das Leben der Eltern und damit auch das ihres zweitgeborenen Sohnes bleibt bestimmt von den Schatten der Vergangenheit. Selbst in fröhlicher Gesellschaft mit Freunden bleibt die Mutter „still und in sich gekehrt. Wohl schien sie sich über die Ausgelassenheit des Vaters und der Gäste zu freuen, doch selbst während dieser seltenen und festlichen Stunden spürte ich die Bedrückung, unter der sie litt. (...) Die Mutter blieb auch die nächsten Tage noch verschlossen und fast stumm, als büße sie das gute Essen und das Gelächter mit einem Schweigegelübde ab. Der Vater dagegen büßte durch Arbeit. Je mehr die Mutter unter der Last der Erinnerung zu erstarren drohte, um so aktiver wurde der Vater.“²³

Beide Mütter in den Erzählungen von Haushofer und Treichel bewahren eine „schreckliche Treue“ zu ihren verlorenen Söhnen. In Haushofers Erzählung versucht die Mutter ihre zweite Familie vor ihren Erinnerungslasten und Schuldgefühlen zu schützen. Sie lebt wie die Mutter des verlorenen Arnold in einem „Zeittunnel“, in dem permanent Vergangenheit und Gegenwart sich ineinander schieben. Der Ich-Erzähler von Treichels *Verlorenen* versucht sich zunehmend der elterlichen Arnold-Obsession

zu entziehen, was nie ganz gelingen kann und auf seine gesundheitlichen Kosten geht, da er Krankheitssymptome wie Schwindel und Erbrechen entwickelt, mit denen er sich von seinen Eltern distanzieren kann, die ihn aber niemals in den Genuss ihrer uneingeschränkten elterlichen Sorge bringen.

Der Trugschluss der Kriegs- und Kriegskinder-Eltern: ihre Kinder durch Schweigen bewahren zu wollen. Aber oftmals war selbst das kein Ziel, sondern das Übermaß des Erlebten konnte nicht in Worte gefasst werden, war nicht kommunizierbar. Im Schweigen der Kriegsgeneration und ihrer Kinder wird die deutsche Vergangenheit *fortgezeugt*. Die Nachkriegskinder und Kriegsenkel sind *Leibzeugen des Schweigens*: Leibzeugen der verdrängten Schuld der Kriegsgeneration und des Traumas ihrer Soldatenväter, ihrer von russischen Soldaten vergewaltigten Mütter, ihrer Kriegskindereltern.

3. Kriegserbschaften. Transgenerationale Traumaanlagerungen als *Tracht des Schweigens* zwischen den Generationen

Muß, wo es Scherben gibt, nicht zuvor ein Stoß, ein Fall, ein Aufprall gewesen sein?²⁴

Wie groß ist die Schuld meines Vaters (Jahrgang 1925 und freiwilliges SS-Mitglied), und was hatte er zu verantworten? Ich habe von ihm nie eine Antwort erhalten, muß aber auch gestehen, daß ich auf eine Beantwortung auch nie insistiert habe. Könnte ich ihn danach noch so unbefangen schätzen und lieben für das, was er für mich gemacht hat, und für die Entbehrungen, die er und meine Mutter auf sich genommen haben um der Kinder willen? Sie sehen, ich habe Angst vor der „Sezierung der eigenen Eltern“.²⁵

Die Traumata unserer Eltern haben uns auf verschiedenen Wegen erreicht. Direkte Erziehungsprinzipien etwa, wie übertriebene äußere Ordnung. Unbewusste Botschaften zwischen den Zeilen ‚Bloß nicht auffallen‘ oder ‚Ein erfülltes Leben steht uns nicht zu‘. Noch fataler: die Wirkung der Spiegelneuronen im Gehirn. Ob die Mutter früher missbraucht wurde oder es selbst – für ein Kind das gleiche Gefühl. Denn das kindliche Gehirn erlebt ja Bilder und Gefühle der Eltern und gerade auch verdrängte Erlebnisse wie eine eigene Erfahrung. Oder die Reinszenierung, eine Mutter, die als Säugling allein gelassen wurde, tut dies nicht selten unbewusst bei ihrem eigenen Kind genauso.²⁶

In „der Verklammerung der Generationen“ wird „das Erbe der vorausgehenden von den folgenden Generationen aufgenommen und bearbeitet. Was in der ersten Generation konkrete Erfahrung war, beschäftigt

die nachfolgende Generation in ihrer Bilder- und Symbolwelt (...) Das extreme Trauma, der unbewältigte Verlust, das durch Schweigen erzeugte Geheimnis, all das gehört einerseits zur Realität der Elterngeneration, wird aber andererseits von den Kindern in deren Phantasie identifikatorisch übernommen“, stellt der Psychoanalytiker Werner Bohleber in seinem Beitrag *Transgenerationalles Trauma, Identifizierung und Geschichtsbewußtsein*²⁷ fest. Erkenntnisse über die Übertragung von Traumata wurden zuerst durch die psychoanalytische Erforschung der zweiten Generation von Holocaust-Überlebenden gewonnen. Die Transmission der Traumata geschieht, wenn Eltern nur begrenzt in der Lage sind, das Erlebte zu verarbeiten. Darüber zu schweigen, war eine Form, die Kinder zu schonen. Andererseits wurden diese von ihren Eltern funktionalisiert: ein ermordetes Familienmitglied zu ersetzen oder das Kind bekommt den Auftrag zugeschrieben, durch besondere Leistung vergangene Verletzungen zu heilen und den Familienstolz wiederherzustellen.

*Besonders bei Eltern, die ihre massive Traumatisierung nur abwehren konnten, indem sie ihre traumatischen Erfahrungen verleugneten bzw. entwirklichten, erfassen die Kinder unbewußt das Erlebte, bearbeiten Anzeichen mit ihrer Phantasie und agieren diese Phantasien in der äußeren Welt aus. (...) Die Kinder leben in zwei Wirklichkeiten, der eigenen und der, die der traumatischen Geschichte der Eltern angehört.*²⁸

Strukturell ähneln sich die Mechanismen der transgenerationalen Weitergabe historischer Traumatisierung bei Kindern der Täter-Generation und denen der Opfer-Generationen: „Auch die Kinder der Täter werden zu Trägern eines Geheimnisses, das dem Pakt des Schweigens entstammt, das sie aber ahnen und unbewußt identifikatorisch übernehmen. Aber es sind andere Geheimnisse und es ist eine ganz andere Geschichte, die hier durch Beschweigen sprachlos, aber tyrannisch in die psychische Realität der Kinder eindringt“²⁹, so Bohleber. Und gerade die verschwiegensten Geschichten üben die stärksten intergenerationalen Wirkungen aus. Sie lagern sich an als „Tracht des Schweigens“³⁰. Die Kinder respektierten die Tabus der Eltern und Großeltern, fügten sich dem Schweigen und werden so zu Komplizen der Verdrängung. „Obwohl im Schweigen an sich nichts Konkretes repräsentiert ist, wird darin dennoch etwas Abwesendes als massiv anwesend erfahren“³¹, das dennoch merkwürdig ungreifbar bleibt. Die Kinder werden quasi psychisch vom Schweigen der Eltern und Großeltern aufgesogen, sie erleben „verschoben die fremde Schuld als die

eigene. So drang die nicht verantwortete Vergangenheit der Eltern in das Leben der Kinder ein und versperrte den psychischen Raum, in dem das Kind seine Identität frei von der entfremdenden Macht des Narzißmus der Eltern hätte entfalten können.“³²

Tracht des Schweigens. Wenn wir auch nicht Zeugen der Erzählungen sind, so sind wir Zeugen des Schweigens und insofern entfalten auch die Worte, die nicht gesagt wurden, eine Wirklichkeit. *Wir leben in der Gegenwart des Ungesagten.* Wo Sprache endet, endet Sprache eben nicht; „Tracht des Schweigens“ – das dem Schweigen Mitgegebene und Angelagerte, das das Ungesagte umschließt und zu einer Gestalt verhilft, die kommuniziert.

Die jüngste deutsche Geschichte ist keine ferne Erlebniswelt, sondern auch noch für die Nachfahren der Täter und Opfer eine *erlebte* Welt, insofern sie an den erlittenen Traumata, Verlusten und Verbrechen ihrer Vorfahren psychisch partizipieren. Ihre Aufgabe ist die Entschlüsselung des Schweigens, um „den wahren Kern des Geschehens“ zu finden, auch wenn er lange in kindlichem Unverstand internalisiert wurde. Zur inneren Auseinandersetzung mit deutscher Geschichte gehört, so Rauschenbach, auch die Erkenntnis von Schuld und die Übernahme von Verantwortung. Und, so ergänze ich, die Selbstreflexivität, die diesen Prozess stets begleiten muss und umfassen, damit nachfolgende Generationen nicht zu unbeteiligten Touristen an Gedenkorten deutscher Verbrechen werden.³³

- 1| Rüdiger Jungbluth, *Braune Soße, schwer verdaulich*. In: *Die Zeit* Nr. 43 vom 17.10.2013, 23.
- 2| Andreas Wirsching, Sven Keller, Jürgen Finger, Dr. Oetker und der Nationalsozialismus, München 2013.
- 3| August Oetker: „Mein Vater war Nationalsozialist“. Gespräch mit Rüdiger Jungbluth und Anne Kunze. In: *Die Zeit* Nr. 43 vom 17.10.2013, 24/25: 24.
- 4| Vgl. Rüdiger Jungbluth, *Die Oetkers*, Frankfurt/M. 2004.
- 5| Jungbluth, *Braune Soße, schwer verdaulich*, 23.
- 6| Oetker, „Mein Vater war Nationalsozialist“, 24.
- 7| Pressemitteilung der Deutschen Bischofskonferenz vom 30. Juli 2013.
- 8| Jennifer Teege, Nikola Sellmair, Amon. *Mein Großvater hätte mich erschossen, Reinbek bei Hamburg 2013*, 28. Vgl. auch Liliane Opher-Cohn, Johannes Pfäfflin, Bernd Sonntag, Bernd Klose, Peter Pogany-Wnendt (Hg.), *Das Ende der Sprachlosigkeit? Auswirkungen traumatischer Holocaust-Erfahrungen über mehrere Generationen*, Gießen 2007.
- 9| Hannah Arendt, *Besuch in Deutschland im Jahr 1950*, Berlin 1993, 24f. (zit. n. Udo Baer, Gabriele Frick-Baer, *Wie Traumata in die nächste Generation wirken*, Neukirchen-Vluyn 2010, 46).

- 10| W. G. Sebald, *Luftkrieg und Literatur* (1999), Frankfurt/M. 2005, 38.
- 11| Sebald, *Luftkrieg und Literatur*, 47/48.
- 12| Sebald, *Luftkrieg und Literatur*, 77/78. Eigene Hervorhebung.
- 13| Sebald, *Luftkrieg und Literatur*, 78/79.
- 14| Sebald, *Luftkrieg und Literatur*, 95.
- 15| Vgl. Lea Rosh' Bericht über ihren Drehtermin im Lager Majdanek für einen Dokumentarfilm über den Holocaust: Lea Rosh, Eberhard Jäckel, „Der Tod ist ein Meister aus Deutschland.“ *Deportation und Ermordung der Juden, Kollaboration und Verweigerung in Europa*, Hamburg 1990, 118/119. Der Titel ist Paul Celans Gedicht „Todesfuge“ entnommen. In: Paul Celan. *Die Gedichte. Kommentierte Gesamtausgabe in einem Band*. Hg. und kommentiert von Barbara Wiedemann, Frankfurt/M. 2003, 40/41.
- 16| *Das war ein Argument: Es gäbe kein Klagen der Ausgebombten und keine Aufzeichnungen des Schrecklichen, weil der Luftkrieg als gerechte Vergeltung durch die Alliierten angesehen wurde.*
- 17| Marlen Haushofer, *Schreckliche Treue* (1968). In: *dies., Schreckliche Treue. Gesammelte Erzählungen*, Berlin 2003, 366-373: 366.
- 18| Haushofer, *Schreckliche Treue*, 372.
- 19| Haushofer, *Schreckliche Treue*, 373.
- 20| *Ebd.*
- 21| Vgl. dagegen Julia Francks Roman „Die Mittagsfrau“ (Frankfurt/M. 2000), in der die Protagonistin Helene ihren kleinen Sohn während der Flucht auf dem Bahnhof nicht verliert, sondern aussetzt. „Was mich an dieser Aussetzung nicht in Ruhe ließ, war die Frage, wie Helene es geschafft hat, ihr Kind durchzubringen, durch den Krieg, aus der Vertreibung, um es dann im Alter von sieben Jahren und wenige Monate nach Kriegsende auszusetzen. Hier wird die natürlichste Bindung zweier Menschen, die zwischen Mutter und Kind, vorsätzlich aufgeköndigt. Zugunsten des Schweigens, aus Ohnmacht, aus der Erkenntnis heraus, dass es ihrem Kind überall anders besser gehen würde denn als unbedingter Zuhörer ihres Schweigens, als Betrachter ihres Erloschenseins, als abhängiger Zeuge?“ (Julia Franck, Interview mit Silvia Bovenschen: www.juliafranck.de; eigene Hervorhebung.) Dazu Francks biographischer Hintergrund: „Es gab diese Begebenheit in meiner Familie – und ich sage ausdrücklich Begebenheit – da die Geschichte fehlt. Mein Vater wurde 1937 in Stettin geboren. Er ist 1945 im Zuge der Vertreibung mit seiner Mutter gen Westen aufgebrochen. Auf dem ersten Bahnsteig westlich der Oder-Neiße-Grenze hat sie ihn aufgefordert zu warten und gesagt, dass sie gleich wieder kommen würde. Das tat sie nie. Meinen Vater hat das sehr geprägt. Er war ein sehr feinsinniger und intelligenter Mensch. Mit 49 Jahren ist er an einem Hirntumor gestorben. In der Zeit hatte ich ihn gerade erst etwas kennengelernt. Ich besuchte ihn oft im Krankenhaus, wir besprachen vieles, redeten aber nie über seine Mutter.“ (Julia Franck, Interview mit Susanne Geu: „Schreiben zum Überleben“. In: *Zeit* online, 10.10.2007.)
- 22| Hans-Ulrich Treichel, *Der Verlorene* (1998), Frankfurt/M. 1999, 17-19.
- 23| Treichel, *Der Verlorene*, 44/45. Vgl. auch Hanns-Josef Ortheils autobiographischen Roman „Die Erfindung des Lebens“ (München 2009), in dem er schildert, welche Auswirkungen das Schweigen der Mutter, die vier Söhne verlor, auf den im Nachkrieg geborenen Sohn hatte: Er blieb lange im Schweigekreis, den die Mutter um sie beide zog, bis der Vater dieser unseligen symbiotischen Bindung ein Ende machte.
- 24| Brigitte Rauschenbach, *Stille Post. Von der Übertragung im Unverstand*. In: Jörn Rüsen, Jürgen Straub (Hg.), *Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zum Geschichtsbewußtsein. Erinnerung, Geschichte, Identität 2*, Frankfurt/M. 1998, 242-255: 244.

- 25| Paul S., Jahrgang 1957, Gottenheim. In: Ralph Giordano (Hg.), „Wie kann diese Generation eigentlich noch atmen?“ Briefe zu dem Buch „Die zweite Schuld oder Von der Last, Deutscher zu sein“ (1990), München 1992, 29/30: 30.
- 26| Elena Griepentrog, Verflucht bis ins vierte Glied? Von den Spätfolgen des Zweiten Weltkriegs. DRadio, Sendung vom 3. Oktober 2013 (www.dradio.de/dkultur/sendungen/feiertag/2273353/drucken.)
- 27| In: Rösen, Straub (Hg.), Die dunkle Spur der Vergangenheit, 256-274: 256.
- 28| Bohleber, Transgenerationelles Trauma, 258. Mit Hinweis auf Haydie Faimberg, Die Ineinanderrückung (Telescoping) der Generationen. In: Jahrbuch der Psychoanalyse 20 (1987) 114-142; Dori Laub, Harvey Peskin, Nanette Auerhahn, Der zweite Holocaust: das Leben ist bedrohlich. In: Psyche 49 (1995) 18-40. Außerdem: Wolf Ritscher, Familien der Opfer und Täter/Täterinnen des Nationalsozialismus: eine Drei-Generationen-Perspektive. In: Kontext 32 (2001) 108-129.
- 29| Bohleber, Transgenerationelles Trauma, 259.
- 30| Vgl. Paul Celans Gedicht „Unten“ (entstanden 21.10.1955 – 12.02.1959) aus dem Gedichtband „Sprachgitter“. In: Paul Celan. Die Gedichte, 95; abgedruckt am Ende dieses Beitrags.
- 31| Bohleber, Transgenerationelles Trauma, 260.
- 32| Bohleber, Transgenerationelles Trauma, 261.
- 33| Vgl. Robert Thalheims Film „Am Ende kommen Touristen“ von 2007, mit dem er seine eigenen Erfahrungen als Zivildienstleistender an der Jugendbegegnungsstätte Auschwitz in den neunziger Jahren verarbeitete. „Wie lebt es sich im Schatten des Völkermords? In Robert Thalheims ‚Am Ende kommen Touristen‘ erlebt ein Zivi in der Gedenkstätte Auschwitz seine erste Liebe. Ein wundersam unaufgeregter Film über die Widersprüche des Erinnerens. (...) Irgendwo zwischen verordneter Holocaust-Bewältigung und individuellem Gedenken aber, so legt Thalheims unkonventionelles Adoleszenzdrama nahe, könnte der Schlüssel zu einem tiefer gehenden Geschichtsverständnis zu finden sein. So ist ‚Am Ende kommen Touristen‘, dieses zuweilen lustige und eigentlich kaum didaktisch zu nennende Unterfangen, eine echte Rarität in der Gedenkindustrie des deutschen Kinos: kein Kraftakt gegen das Vergessen, sondern ein kleiner lustvoller Film gegen das Verblässen der Erinnerung.“ Christian Buß, „Am Ende kommen Touristen“: Auschwitz mit Aussicht, in: <http://www.spiegel.de/kultur/kino/am-ende-kommen-touristen-auschwitz-mit-aussicht-a-500262.html>.
Vgl. auch Philipp Bühler – Bundeszentrale für Politische Aufklärung (Hg.), Am Ende kommen Touristen: Robert Thalheim. Deutschland 2007, Bonn 2007. Filmheft mit Unterrichtsvorschlägen auch als PDF-Datei.

II. ROTKÄPPCHEN IM DUNKLEN WALD DER ERINNERUNG. DIE GRENZEN SÄKULARER HEILS- WEGE

Jeder Ort, und derer waren viele, an dem das Verbrechen sich ereignet hatte, wurde in eine Gedenkstätte umgewandelt. Es wurde dieses Gedenken nicht mehr als eine bloß notwendige, sondern als die edelste Aufgabe des Staates angesehen, und nirgends war es ehrenvoller zu arbeiten als im Institut für Vergangenheitsbewirtschaftung, das in der Mitte der Hauptstadt des Landes angesiedelt war, weil hier, und das war eben offiziell, das Herz des Landes schlug. (...) So war die Dunkelheit, aus der dieser Staat vor langer Zeit hervorgekrochen war, in das hellste Licht gestellt und zu seinem Eigentlichen erklärt worden, was nur logisch war, schließlich war es der Grund seiner Gründung. (...) Nur war es nicht mehr interessant, seit es auf dem Präsentierteller dargeboten wurde und wie von tausend Sonnen so hell und von allen Seiten beleuchtet war. Aus dem Blitzkrieg war Blitzlicht geworden und aus der Wirklichkeit dieses Verbrechens eine Geschichte aus alten Zeiten. (...) Schrecklich war jetzt, daß es kaum noch wehtat. Das war das eigentlich Schreckliche und mehr noch: für ihn war dies das Eigentliche. Daß dieses Verbrechen, so groß es war, hatte aufhören können wehzutun.

Iris Hanika, *Das Eigentliche* (2010)¹

Rotkäppchen im deutschen Stelenwald: Das Cover von Aleida Assmanns Buch *Das neue Unbehagen an der Erinnerung*² zeigt eine Frau mit roter Mütze inmitten der Stelen des Berliner Mahnmals, nur Kopf und Schultern sind von hinten sichtbar. Was soll dieses Bild sagen? Versinnbildlicht es die

Erinnerungslandschaft, die in eine Dunkelheit führt, in der die Verführung durch den Wolf wartet? Von der Mutter geschickt trägt Rotkäppchen in ihrem Korb die Stärkung für die Vorfahren. Eine Delegation, ein Generationenauftrag. Rotkäppchens vertrauensvolle Naivität. Das Ende der Unschuld. Vom Weg abkommen, der zum Haus der kranken, geliebten Großmutter führt. Auf die Maskierung des Wolfes hereinfliegen und von ihm verschlungen werden. Zeigt das Gefährliche jeder naiven, noch nicht durchreflektierten Erinnerungswege. Dieser Wolf muss erlegt werden. Bewusstlos bekommt er Steine in den Bauch genäht, die ihn in die tödliche Tiefe des Brunnens ziehen. Nicht die Erinnerung macht frei, sondern bei der Erinnerung nicht vom „rechten Weg“ abzukommen. Doch ohne Verirrung keine Suche und keine Beteiligung helfender Hände, keine Geschichte der Befreiung aus tödlichen Fallen. Unabgeschlossene Vergangenheit, wo immer wieder bedrohliche Wälder durchquert werden und reißende, betrügerische Wölfe entmachtet.

1. Ritualisiertes Entschweigen: Macht Erinnern frei? Erlösung von deutscher Gedenkreigion und die Aufgabe theologischer Korrektur

Es ist, als wenn sich jene zwölf Jahre unter dem Druck immer erneuter Aktualisierungen ausdehnten, statt aus immer entfernterer Retrospektive zu schrumpfen.

Jürgen Habermas, 1985³

Wo Vergessen und Verdrängen, wo Beschweigen und Leugnen war, ist nun allseits Erinnern.

Jan Philipp Reemtsma, 2010⁴

„Die Position des Nationalsozialismus hat im Vergangenheitshorizont der Deutschen emotional an Aufdringlichkeit gewonnen, je tiefer er chronologisch in diesen Vergangenheitshorizont zurückgesunken ist“, bemerkte Hermann Lübbe im Jahr 1983.⁵ Dem Schweigen der Kriegsgenerationen steht inzwischen eine institutionalisierte Erinnerungsobsession gegenüber, die ihren sichtbaren Höhepunkt mit der langjährigen Vorbereitung, gesellschaftlich-politischen Auseinandersetzung und schließlich Etablierung des Holocaust-Mahnmals an zentraler Stelle in Berlin erreichte. Die deutschen Meister der Vernichtung bemeistern ihre unselige Vergangenheit scheinbar routiniert und erschöpfend. Ist damit das Schweigen der Zeugen sprechend geworden und hat es zu einer inneren Entlastung der Nachkriegsgeborenen geführt? Oder haben alle Rituale und Gedenk-

stätten nur neue Hohlräume für das Unsagbare und das Ungesagte geschaffen, (andere) Verdrängungen *verabgründet* und neue Probleme aufgeworfen?

Die Rede des damaligen Bundespräsidenten Richard von Weizsäcker 1985 zum vierzigsten Jahrestag des Kriegsendes in Europa hat seinerzeit große Beachtung gefunden und wird als ein Meilenstein im deutschen Erinnerungsdiskurs bewertet. Einer „Vergangenheitsbewältigung“ erteilte Weizsäcker eine Absage, denn was geschehen sei, könne man nachträglich nicht ungeschehen machen. „Erinnerung“ wurde zum Gegenbegriff für eine „geläuterte“ bundesrepublikanische Gegenwart. Von Weizsäcker bezog sich in seiner Rede auf das jüdische Gebot sich zu erinnern:

Das jüdische Volk erinnert sich und wird sich immer erinnern. Wir suchen als Menschen Versöhnung. Gerade deswegen müssen wir verstehen, daß es Versöhnung ohne Erinnerung gar nicht geben kann. Die Erfahrung millionenfachen Todes ist ein Teil des Innern jedes Juden in der Welt, nicht nur deshalb, weil Menschen ein solches Grauen nicht vergessen können. Sondern die Erinnerung gehört zum jüdischen Glauben. „Das Vergessenwollen verlängert das Exil, und das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung“.⁶

„Vergessen verlängert die Zeit des Exils. Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung“ – dieser Spruch des Baal Schem Tow steht am Eingang der Gedächtnishalle von *Jad Vashem* in Jerusalem, der israelischen Holocaustgedenkstätte. Was bedeutet es, dass dieser jüdisch-mystische Gedanke seinem Kontext enteignet und in eine Rede inkorporiert wird, die nicht primär der Erinnerung der zumeist jüdischen Opfer, sondern der Erinnerung deutscher Schuld und dem sich dazu Stellen und Bekennen gilt? Micha Brumlik wies 1995 auf den genuin religiösen Hintergrund des Zusammenhangs von Erlösung und Erinnerung in diesem Ausspruch hin:

Um wessen Exil es sich dabei handelt, war den Kabbalisten ein offenes Geheimnis. Es waren die Funken Gottes selbst, die in die Welt der Materie zerstreut und verbannt wurden und die allein durch Mitzvot, durch gute Taten und Eingedenken, aus ihrem Exil erlöst werden können. Spätestens jetzt sollte deutlich geworden sein, daß es beim Eingedenken, jedenfalls im Sinne der jüdischen Kabbala, nicht um eine Erlösung derjenigen geht, die sich, schuldig geworden, erinnern, sondern – wenn dieser Äußerung überhaupt eine auf die Menschen bezogene Deutung zu geben ist – um die Opfer des geschichtlichen Unrechts. (...) Deshalb ist auch die Annahme, daß es beim Gedenken um eine Art Selbstreinigung jener geht, die in irgendeiner Weise dem Kollektiv der Täter angehören, ein groteskes Mißverständnis.⁷

Der kabbalistische Spruch „Das Vergessen verlängert das Exil und das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung“ ist in einem jüdisch-mystischen Kontext entstanden. Mit „Exil“ ist gemeint, dass sich die Funken Gottes, seine *Schechinah*, nach dem Bruch der Gefäße, dem Sündenfall, in die Schöpfung verstreut haben. Diese einzusammeln, „heimzuführen“⁸ erlöst aus der Gottferne, stellt den guten Schöpfungszustand wieder her. Die Einsammlung der Funken wird durch die guten Taten im Eingedenken an die Heilstaten Gottes am jüdischen Volk bewirkt.

Was passiert, wenn man diesen Spruch aus seinem jüdisch-religiösen Kontext löst und zur Zauberformel für eine hochentwickelte, selbst-erlösende Gedenkindustrie für „Vergangenheitsbewirtschaftung“ (vgl. Iris Hanika, *Das Eigentliche*) macht? Den kabbalistischen Spruch für die deutsche Schuld Erinnerung zu instrumentalisieren, ist eine *neue Form der Enteignung jüdischen Eigentums zur deutschen Wertsteigerung*.

Der Spruch, der die Nähe Gottes zu seinem erwählten jüdischen Volk in der Diaspora verheißt, wenn es seinem Gott im Gedenken die Treue hält, wird im Vorgang der Enteignung dahingehend umgedeutet, dass zur Selbsterlösung von deutscher Schuld gelangt, wer sich nur häufig genug und machtvoll an die Verbrechen und ihre Opfer erinnert. Die Erinnerung arbeitet dabei wie ein riesiger Waschvollautomat, der durch die Erinnerung an die unzähligen und namenlosen Opfer der Deutschen (nicht nur jüdische Opfer) seine Reinigungskraft entfaltet. Erlösung von *Schuld* war im Spruch aber nicht gemeint und kann in einem religiösen Kontext auch so nicht funktionieren, denn ein Losspruch von Schuld bedarf vorab einer *Umkehr*: dem Eingeständnis der Schuld, der Bitte um Vergebung und der Taten der Reue.

Der Spruch bezieht sich vielmehr auf die Vergegenwärtigung des Heils-handeln Gottes im Gedenken an dieses. Durch Heilserinnerung geschieht Heilsvergegenwärtigung und nicht negative Erinnerung an Exil und Zerstörung. Religiöses Erinnern ist eine Identitätsaussage: Es setzt den Heilsrahmen von Schöpfung und Erlösung. Schon bei Ulrike Jureits kritischer Interpretation der Weizsäcker-Rede von 1985 wird aus der Erinnerung an die Toten die Vergegenwärtigung der verbrecherischen Vergangenheit: Sie gerinnt zu einer *Gedekmelange* aus religiösem Heilsversprechen und säkularer Vergangenheitsbearbeitung durch ein *opferidentifikatorisches Gedenken*: „Um es ganz deutlich zu sagen:

Niemand wird wegen permanenten Erinnerns von der eigenen oder überlieferten Schuld freigesprochen werden.“⁹ – Und welche Instanz wäre das auch, die freispricht?

Nach meiner Einschätzung ist nicht die Opferzentrierung oder gar eigene Veropferung der Deutschen schuld, dass der Spruch des Baal Schem Tow missverstanden wurde, sondern ein Mangel an theologischer Kenntnis und ein Mangel an kompetenter theologie-wissenschaftlicher Begleitung und Beratung.

Diese Unsicherheit zeigte sich überdeutlich bei der Eröffnung des Berliner Mahnmals am 10. Mai 2005. Beim Festakt waren mehr als eintausend Gäste aus Politik, Wissenschaft, Kultur sowie Vertreter der Opferverbände geladen. Umrahmt von musikalischen Darbietungen, auf deren Auswahl ich noch eingehen werde, sprachen Bundestagspräsident Wolfgang Thierse, Paul Spiegel als Präsident des Zentralrats der Juden, der Architekt des Mahnmals Peter Eisenman sowie die Holocaustüberlebende Sabina van der Linden und die Initiatorin des Mahnmals Lea Rosh. Sie hielt nicht nur eine sehr persönliche und emphatische Rede, sondern auch etwas in ihren Händen: einen Backenzahn, den sie bei den Dreharbeiten zu dem Dokumentarfilm *Der Tod ist ein Meister aus Deutschland* im Vernichtungslager Belzec gefunden hatte, Überrest eines dort Verbrannten: „Ich habe den Zahn nicht zurückgelegt. Brauche ihn wie einen Schwur. Halte ihn in der geschlossenen Hand“¹⁰, berichtet sie. „Und ich habe damals versprochen, ja, geschworen, dass wir den Ermordeten ein Denkmal errichten würden. Und dass dieser Zahn darin einen Platz finden sollte. Heute, nach fast genau 17 Jahren, kann ich das Versprechen einlösen. Denn ich habe mit Peter Eisenman verabredet, dass er im Stelenfeld, in einer Stele, einen Platz schaffen wird, in dem dieser Zahn liegen wird.“¹¹ Das gleiche habe sie vor mit einem Judenstern, den sie von der Tochter einer Deportierten erhalten hatte. *Deponierung* als die Umkehr der *Deportierung*? Dieses Ansinnen empfinde ich schon an sich als unangemessen ebenso wie die persönliche Absprache mit dem Architekten des Mahnmals, als wäre der öffentliche Gedenkort ihr Eigentum. So ist es auch nicht verwunderlich, dass Lea Rosh' Vorhaben erhebliche Meinungsverschiedenheiten mit jüdischen Vertretern nach sich zog und sie schließlich davon Abstand nahm. Den Hintergrund des Eklats erläutert Ulrike Jureit: Die Überreste und Gegenstände zweier jüdischer Opfer hätten durch die Deponierung den Status von Reliquien erlangt. Reliquien haben

eine große Bedeutung bei der Heiligenverehrung: „Reliquienverehrung zielt auf die Teilhabe an der angenommenen Heiligkeit des Verstorbenen. Dieser Volksglaube entwickelte sich aus den kultischen Handlungen an den Märtyrergräbern und ist daher substantiell mit dem christlichen Totenkult verbunden. Er beruht auf der Vorstellung von der Wirksamkeit heiliger Kräfte, er rekurriert auf einen Wunderglauben und setzt auf die Hoffnung der rettenden Fürsprache durch die Heiligen.“¹² Jureit sieht eine Parallele zwischen dem Brauch, Reliquien in Steinplatten einzulassen oder in einen Altarstein einzusenken, und dem Ansinnen, den in Belzec aufgefundenen Zahn in einer der Stelen des Berliner Holocaustmahnmals aufzubewahren. Kritisch merkt sie an, dass dabei ein unstatthafter Übertrag geschieht, bei dem „rituelle Handlungen in einen säkularen Erinnerungskontext“¹³ übertragen werden: Von den Opfern des Holocaust werde so, auch unbewusst, rettende Fürsprache und Heilung erhofft. Und sie geht über diese Kritik hinaus, wenn sie anmerkt, dass mit diesem Ansatz das Berliner Mahnmal zu einem sakralen Ort¹⁴ werde. Außerdem sei im Judentum eine Reliquienverehrung unbekannt.¹⁵

Diese Konflikte offenbaren die theologischen und interkonfessionellen Unkenntnisse und Unsicherheiten im öffentlichen Erinnern, sie zeigen, dass der jüdischen Toten gedacht wird, sich aber nicht mit dem lebendigen Judentum, seinen mystischen Traditionen und kultischen Riten auseinandergesetzt wird. Für Jureit zeigt der Konflikt die „umstrittene (christliche) Sakralisierung des Holocaust-Gedenkens“ sowie eine andere „fragwürdige Inanspruchnahme“:

Hier greifen nicht-jüdische Deutsche in einem säkularen Erinnerungszusammenhang auf christliche Rituale der Heiligenverehrung zurück, ohne sich darüber Rechenschaft abzulegen, dass sie in der Nachfolge einer Gesellschaft stehen, die für genau dieses Verbrechen verantwortlich ist. Sechs Millionen Juden werden dadurch nicht als Opfer des von Deutschen verübten Massenmordes erinnert, sondern als eigene Tote rituell vereinnahmt. Diese Verwechslung fällt besonders ins Gewicht, wenn zugleich die verantwortlichen Täter trotz ihrer zweifelsfreien Zugehörigkeit zum eigenen Kollektiv faktisch überhaupt nicht mehr in Erscheinung treten. An den deutschen Gedenkorten bleiben die Unschuldigen unter sich. Hier präsentiert sich eine Erinnerungsgemeinschaft, die auf ein geliehenes Selbstbild rekurriert und die sich der spezifisch deutschen Ambivalenz des Holocaust-Gedenkens durch Identifikation mit den Opfern zu entledigen sucht.¹⁶

Die musikalischen Darbietungen während des Festaktes, so ergänze ich, verstärken den Eindruck einer *Melange* aus staatstragendem, christlichem und jüdischem Gedenken: Die Arie *So ihr mich von ganzem Herzen suchet* aus Felix Mendelssohn Bartholdys Oratorium *Elias* ist ein doppeltes Zeugnis: Der weltberühmte protestantisch getaufte Komponist und Enkel Moses Mendelssohns – und damit Protagonist einer scheinbar vormals gelungenen deutsch-jüdischen Symbiose – wendete sich mit der musikalischen Bearbeitung des Propheten Elias aus dem 1. Könige-Buch seinen jüdischen Wurzeln zu. Das Oratorium wurde in der NS-Zeit mit einem Aufführungsverbot belegt. Ihm und seinem Schöpfer wird nun im Festakt zur Eröffnung des *Denkmals für die ermordeten Juden Europas* wiedergutmachende Ehre zuteil. Überraschend die Wahl der Arie, die zur Anhörung kam: Ein theologischer Spitzensatz aus Jeremia 29,13, gerichtet an die Verbannten Israels im Exil und im *Elias*-Oratorium individualistisch gewendet: Der Text der Arie lautet: „So ihr mich von ganzem Herzen suchet, so will ich mich finden lassen“, spricht unser Gott. Ach, daß ich wüßte, wie ich ihn finden und zu seinem Stuhl kommen möchte!“ Der Kontext des zitierten Jeremia-Verses ist die Verheißung Gottes an sein Volk: „Ich werde euch Zukunft und Hoffnung geben“ (V. 11b) – „Ich wende euer Geschick und sammle euch aus allen Völkern und von allen Orten, wohin ich euch versprengt habe – Spruch des Herrn“ (V. 14b). Der Stuhl – Thron oder Richterstuhl – Gottes ist das Zeichen seiner Gerechtigkeit schaffenden Allmacht.

Es wäre noch viel zu sagen über die theologischen Implikationen dieser religiösen Aussagen während einer Feier, die nicht nur die öffentliche Inbesitznahme des Holocaustmahnmals markiert, sondern in welcher der von Deutschen ermordeten Juden Europas selber *gedacht* wird. Man muss davon ausgehen, dass das musikalische Rahmenprogramm einer solchen Veranstaltung, die weltweit Beachtung findet, sehr bewusst gewählt wurde. So sind die Ausführenden ein jüdischer Kantor aus New York, ein Synagogenchor aus Wroclaw, dem vormals deutschen Breslau, die *Junge Deutsch-Polnische Philharmonie Niederschlesien* und ein Rabbiner aus Berlin. Das während der Feier gespielte Stück *Ani Ma'amin* – zu Deutsch *Ich glaube* – nimmt Bezug auf die Anfangsworte der dreizehn Glaubensartikel des jüdischen Philosophen, Arztes und Rechtsgelehrten Moses Maimonides (1138-1204), einem Bekenntnis zu Gottes Schöpfertum, seiner Einzigkeit, Allwissenheit und Gerechtigkeit, dem Bekenntnis zur Thora, der Erwartung des Messias und der Auferstehung der Toten.

Der Titel eines weiteren Musikstücks, *Hashem, Hashem*, hebr. für *der Name*, ist eine Weise, Gott anzurufen, ohne das Tetragrammaton JHWH auszusprechen – auch dies nur kenntlich für die in jüdischer Tradition gebildeten Insider. Ebenso wie das Stück *El Male Rachamim*, hebr. für *Gott voller Erbarmen*. Dies sind die Anfangsworte eines jüdischen Gebets, das während der Bestattung, am Todestag eines Verstorbenen, beim Besuch der Gräber von Angehörigen und am *Jom haShoah*, dem israelischen Holocaustgedenktag, zum Gedenken an die Opfer des Holocaust vorgetragen wird. Eine hohe theologische Aufladung erhält das Gebet in seiner aktualisierten Form, denn die sechs Millionen ermordeten Juden werden in *El Male Rachamim* als *Kedoshim* der heilenden Gegenwart Gottes anheimgegeben und an die Seite der Gerechten und Heiligen gestellt. Der Holocaust wird damit in ein religiöses Verstehensmodell eingereiht: als ein Martyrium zur *Heiligung des göttlichen Namens*, hebr. *Kiddusch HaSchem*. Diese Vorstellung zielt auf das Zentrum des jüdischen Selbstverständnisses, denn Israel als das Volk der Erwählung soll durch seine Existenz den Namen Gottes heiligen. Seit der Zeit des makkabäischen Aufstands verengte sich dieser Begriff im Laufe der Geschichte des Judentums mehr und mehr im Sinne eines Martyriums, sich lieber selbst den Tod zu geben oder geben zu lassen, als den Glauben der Väter zu verraten und ihm abzuschwören. Doch die aktuelle Deutung des *Kiddusch HaSchem* ist nicht unumstritten:

*Daß bei den Gewaltopfern des Nationalsozialismus nicht generell ein willentlich angenommenes Martyrium behauptet werden kann, wird nicht zum Konfliktfall der traditionellen, sondern einer modernen Interpretation des Kiddusch HaSchem. Als theologische Sanktionierung eines der größten menschlichen Verbrechen, das nicht im Namen Gottes, sondern im Namen des deutschen Volkes verübt wurde, kann die Verwendung des Begriffs Kiddusch HaSchem in diesem Zusammenhang durchaus heikel sein.*¹⁷

Nach Ansicht von Jonathan Webber stellt der Bezug auf *Kiddusch HaSchem* während des Holocaust den Versuch dar, den Ermordeten – religiösen, säkularen wie auch getauften Juden – *eine kollektive Identität zu geben, die von der jüdischen Tradition gedeckt ist*¹⁸, und es manifestiert sich darin „eine Bereitschaft zur Verallgemeinerung (...), die nicht unbedingt mit den Opfern selber zu tun hat, sondern eine Verbindung der Überlebenden und Nachgeborenen zu den Ermordeten herstellt“¹⁹. *Ein Gebet mit Identität stiftender Kraft für Juden in aller Welt*, wie es auch am Shoah-Gedenktag in Israel vorgetragen wird, – welchen Stellenwert hat es beim Festakt der Mahnmaleröffnung? Ist es ein sieghafter Moment, ein Moment der Trauer, ein Moment der Verbindung der Leben-

den mit den Toten? Und wer von den Anwesenden konnte diese Dimension erfassen, da die Gebete auf Hebräisch vorgetragen wurden? Und wurde hier eine etablierte Form israelischen Holocaustgedenkens einfach hin nach Deutschland transferiert, aus Angst etwas falsch zu machen? Welches Rahmenprogramm wäre angemessener gewesen und hätte die deutsche Beteiligung – und damit die „Täterseite“ – präsenter gemacht? Oder sollte die Auswahl der Musik, der Lieder und Gebete ein subkutanes Gegengewicht zu den Reden von Thierse und Rosh schaffen?

Der zahlenmäßig großen Opfergruppe der Ostjuden wird gesondert gedacht durch ein jiddisches Lied des populären polnischen Liedermachers Mordechai Gebirtig, der 1942 im Krakauer Ghetto erschossen wurde. Zum feierlichen Abschluss der Eröffnung sang der Berliner Rabbiner Yitzhak Ehrenberg das *Kaddisch*-Gebet, Schlusstein und Krone zugleich. Denn das *Kaddisch*-Gebet ist eines der wichtigsten Gebete im Judentum, ein Heiligungsgebet, das sich im nachchristlichen Jahrhundert herausbildete. Es dient dem Lobpreis Gottes, bittet um die Heiligung des göttlichen Namens, erwartet die Königsherrschaft Gottes und den Frieden. Es ist ein gemeinschaftliches Gebet, das nur in Anwesenheit von zehn erwachsenen Juden gesprochen werden darf.

*Nach der Schoa übernahm das mittlerweile als Gebet für die Toten schlechthin interpretierte Kaddisch eine zentrale Rolle im Gedenken, und seine Rezitation hat daher sogar unter säkularen und assimilierten Juden eine bemerkenswerte Renaissance erlebt. In Kunst, Musik und Literatur wurde es zu einem Symbol für das Erinnern an die Verstorbenen, die generell zu Märtyrern gemacht wurden und deren Seelen im Sinne der lurianischen Kabbala durch ein Kaddisch „gehoben“ werden sollten.*²⁰

Das *Kaddisch* wurde zum prominentesten Gebet nicht aufgrund seines Inhalts, sondern weil seiner Rezitation eine rettende Kraft zugeschrieben wird. Jureit merkt kritisch an:

*Dass in einem säkularen Erinnerungszusammenhang wie dem in Berlin jüdische Totenrituale praktiziert werden, verwundert noch mehr, wenn man bedenkt, dass zahlreiche jüdische Vertreter immer wieder öffentlich betont haben, es handele sich bei dem Berliner Mahnmal nicht um einen jüdischen Gedenkort, sondern um ein Denkmal der Nicht-Juden. Trotz dieser deutlichen Abgrenzung verwischt in der zeremoniellen Eröffnung die Grenze zwischen jüdischer Trauer- und säkularer Erinnerungsgemeinschaft. Fast scheint es, hier gehe es um eine konkurrierende Beanspruchung der Opfer für das eigene kollektive Selbstverständnis.*²¹

Eine wichtige Beobachtung: Beide Seiten sind mit ihren eigenen Identitätsfragen beschäftigt, über die je unterschiedlichen Ausdrucksformen der Erinnerung und des Gedenkens an die Ermordeten, die für die jeweilige Identitätssuche funktionalisiert werden. Das Denkmal in der Mitte Berlins versucht mit den Mitteln der modernen Kunst und Architektur eine neue deutsche Identität zu etablieren, die den Holocaust als Gründungsmythos integriert. So wie von jüdischer Seite eine Deutung des Holocaust propagiert wird, die säkulare und religiöse Juden auf neue Art zusammenschweißt und ihnen im Tod eine gemeinsame Identität gibt.²² Die Bemühungen beider Seiten sind in jeder Hinsicht hoch aufgeladen und motiviert; ihre Ausdrucksformen – das Denkmal und die hebräischen Gebete – aber vieldeutig, unscharf oder aufgrund Unkenntnis des Hebräischen unverständlich, mit der Wirkung, dass die Spannung der doppelten Identitätssuche nicht zu einer zerreißen wird. Die Gedenkveranstaltung ist ein Konglomerat aus aktuellen staatstragenden (Thierse) und durchaus kritischen Worten (Spiegel), sowie einem musikalischen Teil mit eigener Aussage.

Die Hintergründe und die Auswahl der Musik, die zu Gehör gebracht wird, und die traditionellen jüdischen Gebete wären im Vorfeld der Gedenkfeier zu erschließen und zu interpretieren gewesen, damit sie in der Tiefe verstanden und angemessen gewürdigt hätten werden können. Sie blieben für die meisten Teilnehmer vor Ort unverständlich, so bedeutungslos wie das Schweigen der Beton-Stelen. Die Gedenkmelange in dem Rede- und dem Musik-Gebete-Teil der Feier und innerhalb dieser Teile wäre umso beunruhigender und anstößiger geworden. Der energiegeladene Schub, der aus dieser Irritation hätte erinnerungskritisch erwachsen können, wurde vermieden, ja, sogar neutralisiert.²³

Jureit kritisiert eine „opferidentifizierte Erinnerungskultur“, die überwiegend damit beschäftigt sei, „sich selbst auf die moralisch richtige Seite zu definieren“²⁴:

Das Erinnerungsgebot und die geschürte Furcht vor einem drohenden Vergessen rekurrieren auf diffuse Ängste und suggerieren einen Weg der Erlösung, den es sich durch aufrichtige Reue quasi zu erarbeiten gelte. (...) Die Zwanghaftigkeit eines solchen Erinnerns, seine identifikatorischen Verleugnungspotentiale, seine Orientierungs- und Maßlosigkeit, seine Tendenz zur moralischen Totalität, all das beruht auf mehreren Missverständnissen: Erinnerung stellt nicht per se ein kostbares Gut dar, und ihr Gegenbegriff ist auch nicht das Vergessen, und ein kollektives Gedächtnis gleicht auch keinem Identitätsmotor, den man nur am Laufen halten muss, um zu erfahren, wer man ist.²⁵

Gerade die Tatsache der *deutschen Gedenkmelange* – das unreflektierte Ineinander jüdischen und christlichen Totengedenkens mit neuen politisch-motivierten Ritualen wie bei der Eröffnung des Berliner Denkmals – zeigt Defizite und Grenzen der deutschen Erinnerungskultur auf, die primär *Schulderinnerung* ist, doch immer wieder unbedacht in eine unangemessene Opfererinnerung abgeleitet²⁶: Der deutsche Erinnerungsmarathon schafft keine Erlösung von Schuld. Vielmehr wird hier das Fehlen einer Richtschnur und Beratung jüdischer und christlicher Fachleute offenbar, und es zeigt sich die Notwendigkeit für die theologischen Wissenschaften begleitend und korrigierend einzugreifen und den Dialog zur deutschen Erinnerungspolitik *aktiv* mitzugestalten und zu kommentieren.²⁷

Erlösung ist eine theologische Kategorie, Versöhnung, gar Heilung der Welt eine unverfügbare Tat Gottes, die durch Schuldeingeständnis und Gedenken *befördert*, aber nicht vollendet werden kann. *Nicht die Erinnerung an sich, nur Gott kann frei machen.*²⁸ Die Schuld, die Schwere des Verbrechens, das usurpatorisch exorbitante Ausmaß des Vernichtungswillens sind das Tor zur Frage nach der Transzendenz. Weil an dieser Grenze des Fassbaren sichtbar wird, dass es die Möglichkeiten des Menschen übersteigt, das Menschheitsverbrechen wieder gut zu machen. *Schulderinnerung* nach dem Holocaust ist ein gesellschaftliches *und* ein theologisches Projekt.²⁹ Der Glaube an eine Selbsterlösung wäre eine weitere Form deutscher Hybris.

Es ist zu differenzieren zwischen *Schulderinnerung* (*vor* Gott) und *erlösender* Erinnerung *in* Gott.³⁰

Wie immer man sich zu „theologischen Spekulationen“ stellt, die religiöse Problematik der deutschen Schuldfrage ist unleugbar. Klaus Berger hat im Dezember 1998 bei seinen Einlassungen in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* zur Walser-Bubis-Debatte darauf hingewiesen: *Dritter im Bunde. Nur in Gott erfassbar: Die Schändlichkeit der Schuld*³¹:

Was soll hier plötzlich die Rede von Gott und Vergebung? Geht es um einen neuen Versuch, der Last der Verantwortung auszuweichen? Um ein Postulat, einen deus ex machina, der den Deutschen helfen soll, ihrer peinlichen Lage zu entkommen? Aber demgegenüber gilt die theologische Einsicht: Im Blick auf Gott wird Schuld nicht kleiner, sondern im Kontrast zu seiner Heiligkeit erst in ihrer ganzen Schändlichkeit erfassbar.³²

Was würde es bedeuten, anzuerkennen, dass in den Gesprächen zwischen Juden und christlichen Deutschen ein unsichtbarer Dritter „im Bunde“ ist? Die übergroße Schuld ist „ein Fall nur für Gott“³³. Nach Ansicht Klaus Bergers bedürfen Juden wie Deutsche beide der Erlösung, die nur vom „Dritten im Bunde“ geschenkt werden kann, denn auch der Hunger nach Gerechtigkeit kann auf Erden nur beschränkt gestillt werden.

Die religiöse Dimension des jüdischen Erinnerns, die Ermordeten dem Gedächtnis Gottes anzuvertrauen, ist etwas anderes als die Erinnerungskultur deutscher Vergangenheitsbewältiger, die primär *Schulderinnerung* sein muss. Eine Erinnerung, die Juden und christliche Deutsche ganz anders verbinden würde, müsste diesseits *und* jenseits von Schuld und Sühne angesiedelt sein. Es ginge „nicht um Moral, sondern um die Gegenwart von Heils- und Unheilsgeschichte in der aktiven Erinnerung“³⁴. Kein „theologischer Schlussstrich“, so Berger. Die Probleme werden weiterhin ernst genommen, ja, sogar in ihrem Ernst verschärft, denn:

*Sich einem Dritten anzuvertrauen bedeutet nicht das Ende eines Weges, sondern den Beginn eines neuen Abschnitts des Weges. (...) Die Bewahrung seiner Würde und die Restitution aller Opfer kann und darf er nur von Gott selbst erwarten. Selbst wenn Gott nur in dieser Hinsicht und nicht als der Vergebende ernst genommen würde, so wäre das doch eine große Entlastung.*³⁵

2. Monument und Container deutschen Schweigens.

Das Berliner Denkmal für die ermordeten Juden Europas

Es ist kein Denkmal, das über die Täter aufklären wollte.
Es ist ein Denkmal für die Opfer.

*Lea Rosh, Eröffnungsfeier 2005*³⁶

Das Gedenken an die Ermordeten erspart den Betrachterinnen und Betrachtern die Konfrontation mit Fragen der Schuld und Verantwortung.

*Paul Spiegel, Eröffnungsfeier 2005*³⁷

Mein Statement fasse ich in fünf Thesen zusammen:

Erste These: Das Berliner *Denkmal für die ermordeten Juden Europas*³⁸ in seiner schweigsamen Monumentalität setzt das monumentale Schweigen der Kriegsgeneration in Szene und fort. Es wurde gleichsam in Beton zementiert.

Zweite These: Nur durch den *Ort der Information*, der in einem nachträglichen Entwurf – und unterirdisch – dem sichtbaren Stelenfeld hinzugefügt wurde, wird das Denkmal sprechend – als Erinnerung an die Opfer.

Dritte These: Das Denkmal und der *Ort der Information* erschaffen eine Präsenz der Opfererinnerung als dauernde Gegenwart im verschwiegenen Gegenüber zur Permanenz verdrängter Schuldenerinnerung der Täterhaftigkeit der Kriegsgeneration.

Vierte These: Das Schweigen des Denkmals: Das *Denkmal für die ermordeten Juden Europas* ist kein jüdischer, sondern ein deutscher (Gedenk-) Ort. Es dient dem quasireligiösen Gedächtnis der Opfer und nicht der Erinnerung deutscher Schuld. Einer Schuldenerinnerung wurde – politisch und künstlerisch – ausgewichen.

Fünfte These: Die Erfahrung, die mit der Begehung des Stelenfelds erzeugt werden soll – Vereinsamung und Beengung –, und die Erfahrung, die der Besucher im *Ort der Information* machen soll – das Miterleben exemplarischer Biographien ermordeter Juden –, zielt auf eine emphatische Teilhabe und emotionale Identifizierung mit dem Schicksal der Opfer und wiederum nicht auf eine reflektierte Auseinandersetzung mit den Vernichtungstaten der Deutschen.

Die Entscheidungsträger und Diskussionsteilnehmer im langjährigen Mahnmalstreit entstammen der 68er-Generation, die sich vehement gegen das Schweigen ihrer Täter- und Mitläufer-Eltern wandte.³⁹ Ihre Reaktion war eine leidenschaftliche Absage an die Eltern verbunden mit einer Hinwendung zu den Opfern des Holocaust im Sinne einer „Opferidentifikation“, so machen es Jureit und Schneider überzeugend deutlich. Deshalb sollte das Denkmal in Berlin *für die ermordeten Juden Europas* stehen, die Opfer würdigen und ehren. Die Opferidentifikation bzw. Opferzentriertheit⁴⁰ kippt dann in eine Schiefelage, wenn die Trauer um die Ermordeten das (religiöse und kultische) Gedenken an sie vereinahmt.⁴¹ Was kann deutsches Gedenken der Ermordeten sein, denen man gerade nicht verbunden ist? Jochen Spielmann und Christian Staffa merkten bereits 1998 kritisch an, dass „das Gedenken im Land der Täter als Täternachfolgegeneration“⁴² problematisch bis fragwürdig ist, weil „es nicht gelingen kann, der Opfer des Völkermordes zweckfrei, nur um ihrer selbst willen, zu gedenken“⁴³. Sie weisen darauf hin, dass die Bürgerinitiative *Perspektive Berlin* um Lea Rosh, die das Mahnmal für die ermordeten Juden Europas initiierte, ursprünglich ein „Bekenntnis zur

Tat“ wollte. Dieses Stichwort rühre an ein „grundsätzliches Problem“: „Schon in den 50er Jahren machte Max Horkheimer die Beobachtung, daß Politiker zu Gedenkveranstaltungen für die Opfer kommen und diese dann stolz wieder verlassen: Sie hatten der Opfer gedacht und sich damit als moralisch gut erwiesen. Das Gedenken an die Opfer machte alle Kollaboration und Täterschaft vergessen.“⁴⁴

Für Spielmann und Staffa ist bereits der Titel des Denkmals irritierend, da „es ja *für* die ermordeten Juden Europas kein Denkmal geben kann. Das Denkmal ist *für* uns, die Nachgeborenen. An uns richtet sich die wie auch immer geartete Botschaft. Deutet der Titel an, daß wir diese Botschaft gar nicht als an uns gerichtet empfinden sollen? Oder suggeriert der Titel, daß eine Art Unmittelbarkeit zu den Opfern über dieses Denkmal hergestellt werden soll und damit eine Entlastung von der Geschichte?“⁴⁵ Die beiden Autoren analysierten den ersten Ausschreibungstext zum Denkmal von Januar 1989 und kommen zu dem Ergebnis, dass darin nicht reflektiert wird, wie Täterverweis und die Trauer um die Opfer zueinander in Beziehung gesetzt werden soll, geschweige, wie diese Beziehung künstlerisch umzusetzen sei. Damit wurde aber die Bearbeitung der liegengelassenen Diskussion an die Künstler delegiert.

Auch 2005 bei der feierlichen Denkmaleröffnung betont Lea Rosh, dass das Denkmal nicht über die Täter aufklären wollte, sondern dass es ein Denkmal für die Opfer sei: „Wir wollten mit diesem Denkmal an die einzigartige Tat erinnern. Wir wollten mit diesem Denkmal die Ermordeten ehren. Wir wollten mit diesem Denkmal den Ermordeten ihren Namen zurückgeben. Dass uns dies gelungen ist, dafür sind wir zutiefst dankbar.“⁴⁶ Damit taucht sie das deutsche Gedenken der Opfer in eine quasireligiöse Aura mit einer geradezu heilsgeschichtlichen, rettenden Wirkung. Sie maßt damit menschlichen Taten zu, was für Gläubige nur in der erwählenden und heilsschaffenden Macht Gottes steht: die Lebenden und Toten „bei ihrem Namen zu rufen“⁴⁷.

Paul Spiegel findet in seiner Eröffnungs-Ansprache deutliche Worte dafür, dass das Denkmal die Opfer der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft ehre, aber nicht unmittelbar auf die Täter verweise:

Die Täter und Mitläufer von einst und deren heutige Gesinnungsgenossen müssen sich beim Besuch des Denkmals nicht unmittelbar angesprochen fühlen. Das Mahnmal selbst entzieht sich der Frage nach dem 'Warum?' und enthält sich jeder Aussage über die Schuldigen wie auch über die Ursachen und Hintergründe der Kriegskatastrophe. In bester Absicht und künstlerisch beeindruckend wurde stattdessen die Vorstellung von den Juden als dem Volk der Opfer in 2.711 Betonstelen gegossen. Das Gedenken an die Ermordeten erspart den Betrachterinnen und Betrachtern die Konfrontation mit Fragen nach Schuld und Verantwortung.“⁴⁸

Paul Spiegel sieht in dem *Ort der Information* eine „unerlässliche Ergänzung des Denkmals“. Das Denkmal braucht den Informationsort, um sprechend zu werden, denn die Stelen sprechen nicht. Ihre Aussage könnte auf jedwede Bedrohung angewendet werden. Braucht das Informationszentrum das Denkmal? Und warum ist es unterirdisch und damit unsichtbar? Doch auch der *Ort der Information* hat erklärtermaßen das Ziel, Namen und Schicksale der Opfer zu bewahren, eine wie oben erwähnt, quasireligiöse Aufgabe. Die *politische Aufgabe* jedoch wäre die Dokumentation der *Untaten* gewesen.

Das Stelenfeld ist ein begehbare Monumentalobjekt, es soll nicht von außen betrachtet, sondern begangen werden, um die Beengung, Bedrohung, Vereinzelung und Verlassenheit zu erfahren, die die verfolgten Juden erlebt haben mussten. Niemand hat sich bislang daran gestört, wie aufgesetzt und unangemessen diese Gefühlsmanipulationen sind – an einem sicheren Ort in Berlin.⁴⁹ Wer einmal die leeren Baracken des ehemaligen Frauenlagers in Auschwitz-Birkenau betreten hat, das Peter Weiss „meine Ortschaft“⁵⁰ nannte, und daraus geflohen ist, braucht kein Stelenfeld zu begehen. *Auschwitz ist nur inzwischen so weit weg.*

Das Stelenfeld vermittelt, wenn überhaupt, ein ästhetisches Grauen wie ein Mord nach Drehbuch. Gedenken braucht nicht emphatisch Betroffene und wortlos Hingerissene, sondern diejenigen, die ihre immer schon vorliegende familiäre und emotionale Verstrickung erkennen und, diese geistig durchdringend, verantwortlich *politisch handeln*.

In welchem Denk- und Lebensrahmen kann die Erinnerung an die ermordeten Juden Europas verstetigt werden? Indem die Zeugnisse der Überlebenden bestätigt und ihre Erinnerungen an das Überleben und ihr Gedenken an die Umgekommenen *bezeugt* werden im Sinne einer zeitgenössischen „zweiten Zeugenschaft“, die das Zeugnis weiterträgt und

in die jeweilige Gegenwart *übersetzt*. Diese „zweite“ oder *reflektierte Zeugenschaft*, wie ich sie nenne, handelt nicht identifikatorisch, sondern im Bewusstsein der Differenz des Erlittenen und des zeitlichen Abstands zum Erstzeugen. „Zweite Zeugenschaft“⁵¹ bedenkt auch die biografisch-geschichtliche Situiertheit des Boten des Zeugen und seines Zeugnisses. Der zweite Zeuge ist eine Art *Kurator* der Erinnerung und der abgebrochenen Lebenswege.

Im Berliner Mahnmal sind Schweigen und Sprachlosigkeit eine feste Verbindung eingegangen, die nachträglich immer neu aufgelöst werden muss, damit das Denkmal nicht in Unzugänglichkeit versteinert oder bis hin zur Beliebigkeit bedeutungslos wird. Das Schweigen der Kriegseltern der 68er-Generation – und man muss auch ergänzen: das Schweigen der Kriegskinder – hat sich durch die Entscheidung für diese Art Denkmal mit der Aporie der Erinnerung und der angemessenen Darstellung des Holocaust verbunden, „dass wir angesichts des Unmaßes dessen, wofür der Name ‚Auschwitz‘ steht, oft genug die Ohnmacht unseres Vorstellens, Verstehens, Gedenkens, Erinnerens eingestehen müssen“⁵².

Wie „der Holocaust als Geschichte der Auslöschung im Gedächtnis bewahrt werden kann, indem man versucht, eben die Bruchlinien zwischen Vergessen und Erinnern selbst zu thematisieren, untersucht Wolfgang Ernst an der Architektur des *Jüdischen Museums Berlin* und der Architektur des Geschichtskonzepts, das ihr zugrunde liegt. Die *Leere*, die diesem Ansatz zufolge *unauslöschlich* bleibt und ihrer eigenen Repräsentierbarkeit widersteht, ist nicht unmittelbar dokumentierbar, wohl aber als Monument des Mangels und einer unerfüllbaren Leere anzeigbar. Diesem a-topischen Ort des Gedenkens Raum zu geben, markiert die architektonische Kunst, die Daniel Libeskind mit diesem Museum, aber auch in anderen Projekten, zu gestalten versucht“⁵³.

Dem doppelten Schweigen der Stelen von Eisenman stelle ich die Leere in der Architektur des Jüdischen Museums in Berlin gegenüber: Libeskinds „voids“, „Leerräume“, mit denen er die „anwesende Abwesenheit“, die unwiederbringliche Zerstörung und Vernichtung jüdischen Lebens in Berlin zu einem Bauprinzip erhob: „Um diesen Raum sichtbar zu machen, habe ich Leerraum eingesetzt. Das ist nicht einfach nur ein gestalterisches Konzept oder ein Einfall von mir. Es ist ein realer Raum und er zieht sich durch das ganze Gebäude. Manchmal ist er unzugänglich. (...) Er ist etwas, das innerhalb des Gebäudes existiert und doch nicht offensichtlich ist.“⁵⁴

Was Daniel Libeskind baut, ist eine Allegorie der Unausstellbarkeit von jüdischer Geschichte im deutschsprachigen Raum, der Unmöglichkeit der erlösenden Trauer angesichts einer Auslöschung in einer Weise, die den Nationbegriff sprengt. (...) Hier ist wirklich etwas gebaut, das aus den Fugen geraten ist, was aufgrund einer ‚fernen Verfügung‘ zustande kam. (...) Die monumentale Sichtbarkeit von Libeskinds voids sind jenes Immemorial, das an die Stelle der Erinnerung tritt, dort, wo das, woran erinnert wird, überhaupt nicht mehr gegenwärtig sein kann. Absenz muß als Nicht-Ort gebaut werden (...).⁵⁵

Es geht in den „voids“ nicht um die Leere des Schweigens der Täter und Kriegsgeneration, sondern sie sind Platzhalter für die Leere, die das „Verschwinden“, die Auslöschung der sechs Millionen Juden Europas hinterlassen hat.⁵⁶ „Absenz als Nicht-Ort“, eine „offen ausgestellte Leere“⁵⁷. Das ist nicht nur unauslöschliche Leere, sondern untröstlicher Verlust. Im Letzten zeigt auch das Denkmal von Eisenman nur *die Leere*, die die ermordeten Juden Europas hinterlassen haben: die Monumentalität und der Beton gedenken ihrer nicht. Sie bleiben unsichtbar *und* abwesend.

- 1| Iris Hanika, *Das Eigentliche*. Roman, Graz-Wien 2010. Vgl. auch Harald Schmid, *Das Unbehagen in der Erinnerungskultur. Eine Annäherung an aktuelle Deutungsmuster*. In: Margrit Frölich, Ulrike Jureit, Christian Schneider (Hg.), *Das Unbehagen an der Erinnerung. Wandlungsprozesse im Gedenken an den Holocaust*. Frankfurt/M. 2012, 161-181: 177: „Geht hier verunsichernde Verstörung in die so lange erhoffte beruhigende Versöhnung über, wird das Ungeheuerliche in der schieren Omnipräsenz von ‚Erinnerung‘ verdeckt?“ Es überrascht, dass „Unbehagen“ zum beliebten Begriff von Titeln erinnerungskritischer Publikationen wurde – vermutlich immer in Anspielung an Sigmund Freuds Schrift „Das Unbehagen in der Kultur“ von 1930. Denn, was könnte jemals beim Erinnern an deutsche Untaten und ihre Opfer „Behagen“ auslösen? Das Wort kann höchstens als Hinweis darauf gewertet werden, dass die Auseinandersetzung mit deutschen Verbrechen und der Kultur der Erinnerung nicht im Kopf beginnt, sondern den einzelnen in seinem Personenzentrum bewegt.
- 2| Aleida Assmann, *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*, München 2013.
- 3| Jürgen Habermas, *Keine Normalisierung der Vergangenheit*. In: ders., *Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt/M. 1987, 11.
- 4| Jan Philipp Reemtsma, *Wozu Gedenkstätten?* In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 25-26 (2010) 3-9: 7.
- 5| Hermann Lübke, *Vom Parteigenossen zum Bundesbürger* (1983). *Über beschwiegene und historisierte Vergangenheiten*, München 2007, 11.

- 6] Richard von Weizsäcker, Rede des Bundespräsidenten bei der Gedenkveranstaltung im Plenarsaal des Deutschen Bundestages zum 40. Jahrestag des Endes des Zweiten Weltkriegs in Europa am 8. Mai 1985; online: http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Richard-von-Weizsaecker/Reden/1985/05/19850508_Rede.html; dazu: Ulrich Gill, Winfried Steffani (Hg.), *Eine Rede und seine Wirkung. Die Rede des Bundespräsidenten Richard von Weizsäcker vom 8. Mai 1985 anlässlich des 40. Jahrestages der Beendigung des Zweiten Weltkrieges*, 2. Aufl. Berlin 1987; Maciej Mackiewicz, *Verantwortung, Erinnerung, Wahrheit: zur Macht des Wortes am Beispiel der präsidentialen Rede Richard von Weizsäckers*, Frankfurt/M. 2002.
- 7] Micha Brumlik, *Erlösung durch Erinnerung?* In: ders., *Gerechtigkeit zwischen den Generationen*, Berlin 1995, 95-97: 96.
- 8] Vgl. auch hier eine Zeile aus Paul Celans Gedicht „Unten“: „heimgeführt Silbe um Silbe“. In: Paul Celan, *Die Gedichte*, 95.
- 9] Ulrike Jureit, *Opferidentifikation und Erlösungshoffnung: Beobachtungen im erinnerungspolitischen Rampenlicht*. In: dies., Christian Schneider, *Gefühle Opfer. Illusionen der Vergangenheitsbewältigung*, Stuttgart 2010, 17-103: 42.
- 10] *Darüber berichtet sie im Tagebuch der Reise zu den Schauplätzen des Films: Rosh, Jäckel, „Der Tod ist ein Meister aus Deutschland“*, 230/231.
- 11] Lea Rosh, *Rede bei der Eröffnung des Mahnmals*. In: *Eröffnung Denkmal für die ermordeten Juden Europas*. 10. Mai 2005. Reden und Fotos. Hg. v. d. Stiftung Denkmal für die ermordeten Juden Europas, Berlin o.J., 38-47: 42.
- 12] Jureit, *Opferidentifikation und Erlösungshoffnung*, 48/49.
- 13] Jureit, *Opferidentifikation und Erlösungshoffnung*, 49.
- 14] Vgl. Jureit, ebd.
- 15] So erklärte der Vorsitzende der Jüdischen Gemeinde Berlins, Albert Meyer, das Mahnmal dürfe kein Friedhof oder Reliquienschrein werden. Vgl. Claudia Keller, *Empörung über Lea Rosh*. In: *Der Tagesspiegel* vom 12. Mai 2005.
- 16] Jureit, *Opferidentifikation und Erlösungshoffnung*, 50.
- 17] Verena Lenzen, *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem)*, München 1995 (überarbeitete Neuauflage Zürich 2002), 164.
- 18] Vgl. Jonathan Webber, *Jewish Identities in the Holocaust: Martyrdom as a Representative Category*, *Polin* 13, 2000, 144; zit. nach K. Hannah Holtschneider, *Kiddusch ha-Schem: Heiligung des Namens. Starben die ermordeten Juden des Holocaust als Märtyrer?* In: *Freiburger Rundbrief* 13 (2006) 2-15: 15; eigene Hervorhebung.
- 19] Holtschneider, *Kiddusch ha-Schem*, 13.
- 20] Andreas Lehnardt, *Kaddisch-Gebet* (erstellt Jan. 2012). In: *Bibelwissenschaft.de. Das wissenschaftliche Bibelportal der Deutschen Bibelgesellschaft* (www.bibelwissenschaft.de/stichwort/22980/).
- 21] Jureit, *Opferidentifikation und Erlösungshoffnung*, 51.
- 22] Vgl. die luziden Beobachtungen von Ekkehard Klaus, *Die deutsche Gedenkreigion des Holocaust*. In: *Merkur* 605/606 (1999) 911-921: 913: „Für die jüdische Diaspora und ihren Zusammenhalt mit dem Staat Israel hat das Gedenken an den Holocaust zunehmend die Funktion übernommen, die Durkheim der Religion zuweist: Stiftung sozialer Solidarität. (...) Es geht vor allem um die Identität der Lebenden, der Überlebenden des Holocaust, der Angehörigen der Opfer und derjenigen, die sich weltweit durch Antisemitismus bedroht fühlen.“
- 23] A. Assmann hat einen abgeklärten Blick auf die politischen Erinnerungsrituale, man sollte an sie keine zu großen Erwartungen stellen: „Das selbstkritische, problematisierende Durcharbeiten findet in anderen Kontexten statt. Nur in ganz seltenen Fällen und unter ganz besonderen Bedingungen wird das

- Ritual zu einer charismatischen Veranstaltung werden und einen mitreißenden Charakter annehmen.“ (Assmann, *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur*, 81.)
- 24] Jureit, *Opferidentifikation und Erlösungshoffnung*, 52.
- 25] Jureit, *Opferidentifikation und Erlösungshoffnung*, 52/53. Zur „erarbeiteten Erlösung“ weist Jureit (S. 221 / Anm. 21) auf folgende Literatur hin: Sigrid Weigel, *Pathologie und Normalisierung im deutschen Gedächtnisdiskurs. Zur Dialektik von Erinnern und Vergessen*. In: Gary Smith, Hinderk M. Emrich (Hg.), *Vom Nutzen des Vergessens*, Berlin 1996, 241-263; Joachim Landkammer, „Wir spüren nichts.“ *Anstößige Thesen zum zukünftigen Umgang mit der NS-Vergangenheit*. In: ders., Thomas Noetzel, Walther C. Zimmerli (Hg.), *Erinnerungsmanagement. Systemtransformation und Vergangenheitspolitik im internationalen Vergleich*, Paderborn 2008, 51-82; Hans Henning Hahn, Heidi Hein-Kircher, Anna Kochanowska-Nieborak (Hg.), *Erinnerungskultur und Versöhnungskitsch*, Marburg 2008; Y. Michal Bodemann, *Gedächtnistheater. Die jüdische Gemeinschaft und ihre deutsche Erfindung*, Hamburg 1996, Jan Philipp Reemtsma, *Erinnerung vergemeinschaftlichen. Ein kurzes Gespräch über Nachteile der Geschichtsschreibung*. In: *Mittelweg* 36, 15. Jg. (2006), H. 3, S. 29-36.
- 26] Vgl. Jureit, Schneider, *Gefühlte Opfer. Gemeint ist eine Identifizierung der Deutschen mit den jüdischen Opfern. Der andere Vorwurf der unangemessenen Opferschaft geht meiner Ansicht nach noch tiefer: Die Deutschen seien selber Schuld an dem Leid, das die Zivilbevölkerung im Zweiten Weltkrieg erfahren habe (Vertreibung, Vergewaltigung, Bombenkrieg). Erst in jüngster Zeit wächst die Anteilnahme für das unbewältigte Leid der (schuldlosen) Kriegskinder, die Generation der ab 1928 Geborenen, das im Alter massiv ausbricht und indirekt an die Kriegsenkel weitergegeben wird.*
- 27] Vgl. auch E. Klausas Einlassung: „Der Streit der achtziger Jahre um die Unvergleichlichkeit des Holocaust war eigentlich keine historische, sondern eine religionsdogmatische Auseinandersetzung („Du sollst keine fremden Völkermorde neben mir haben“). Aber auch der Diskurs um das rechte rituelle Gedenken, um die angemessene Form der Andacht für die Opfer, darf nicht dem Klerus des Holocaust-Gedenkens zur Alleinentscheidung überantwortet werden. Zu ihm gehören einmal die Vertreter der organisierten Judentum (als ‚geborene‘ Mitglieder), zum anderen zahlreiche publizistische Hüter und Mehrerer der politischen Korrektheit (als selbsterkorene).“ Klaus, *Die deutsche Gedenkreigion des Holocaust*, 919/920.
- 28] Exemplarisch: Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, *Nach 50 Jahren – wie reden von Schuld. Leid und Versöhnung? Erklärung 50 Jahre nach der Reichspogromnacht vom 19. Februar 1988*. In: Hans Hermann Henrix, Wolfgang Kraus (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*. Bd. 2. *Dokumente 1986-2000*, Paderborn-Gütersloh 2001, 341-353; Konrad Raiser, *Schuld und Versöhnung. Erinnerung als bleibende Aufgabe der deutschen Kirchen*. In: *Kirchliche Zeitgeschichte* 4,2 (1991) 512-522; Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, *Nachdenken über die Shoah. Mitschuld und Verantwortung der katholischen Kirche. Zur Erklärung der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden* (vom 16. März 1998) vom 6. Juli 1998. In: *Die Kirchen und das Judentum*. Bd. 2, 392-399; Henry F. Knight, *The Face of Forgiveness in Post-Holocaust World*. In: David Patterson, John K. Roth (Hg.), *After-Words: Post-Holocaust Struggles with Forgiveness, Reconciliation, Justice*, Seattle-London 2004, 28-40.

- 29] Vgl. Michael Beintker, *Schulderinnerung als gesellschaftliches Projekt. Einige Erwägungen zur Forderung nach Aufarbeitung der Vergangenheit*. In: *Berliner Theologische Zeitschrift* 17 (2000) 3-27.
- 30] *Offensichtlich gab es auch keine theologisch ausgebildeten Berater bei der Vorbereitung des Festaktes – dem entspricht auch der Umstand, dass beide christliche Theologien sich erst in den letzten zehn Jahren ausdrücklich mit dem Stellenwert der Erinnerung in jüdischen und christlichen Traditionen befasst haben: Erinnerung als formgebende Kraft des Glaubens und als kritischer Impuls zur Gegenwart, in der Heilstaten Gottes vergegenwärtigt werden*. Vgl. Paul Petzel, Norbert Reck (Hg.), *Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie*, Darmstadt 2003; Michael Theobald, Rudolf Hoppe (Hg.), *„Für alle Zeiten zur Erinnerung“*. Beiträge zu einer biblischen Gedächtniskultur (FS Franz Mußner), Stuttgart 2006; Reinhold Boschki, *Bedingungen und Möglichkeiten einer anamnetischen Kultur in Europa. Individuelle, gesellschaftliche und religionspädagogische Aspekte des Gedenkens*. In: Wilhelm Schwendemann, Georg Wagensommer (Hg.), *„...bis ins dritte und vierte Glied.“ Religionspädagogische Rezeptionsforschung zwischen Nationalsozialismus und Holocaust*, Berlin 2007, 51-67; Gerd Theissen, *Kultur und Gedächtnis als ethische Aufgabe. Ein Nachwort*. In: ders., *Tradition und Entscheidung. Der Beitrag des biblischen Glaubens zum kulturellen Gedächtnis*. In: Jan Assmann, Tonio Hölscher (Hg.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt/M. 1988, 190-196; Martin Ebner, Irmtraud Fischer u.a. (Hg.), *Die Macht der Erinnerung. Jahrbuch für Biblische Theologie*. Bd. 22. Neukirchen-Vluyn 2008; Dominik Bertrand-Pfaff, Regine Oberle, Angelika Strotmann (Hg.), *Vergegenwärtigung der Vergangenheit. Zur Notwendigkeit einer am Judentum orientierten christlichen Erinnerungskultur*, Frankfurt/M. 2010. *Eine kurze Zusammenfassung bei Hermann Düringer, Die Vergangenheit ist nicht abgeschlossen. Religiöse Aspekte des Erinnerns*. In: Frölich, Jureit, Schneider (Hg.), *Das Unbehagen an der Erinnerung*, 55-66.
- 31] Klaus Berger, *Dritter im Bunde. Nur in Gott erfassbar: Die Schändlichkeit der Schuld*. In: *Die Walser-Bubis-Debatte. Eine Dokumentation*. Hg. v. Frank Schirrmacher, Frankfurt/M. 1999, 400-403: 400.
- 32] Berger, *Dritter im Bunde*, 400/401.
- 33] Berger, *Dritter im Bunde*, 401.
- 34] Berger, *Dritter im Bunde*, 402.
- 35] Berger, *Dritter im Bunde*, 403. *Umfassender zum Thema endzeitlicher Gerechtigkeit nach dem Holocaust: Lydia Koelle, Ein eschatologisches Passagenwerk – diesseits und jenseits von Schuld und Sühne*. In: Florian Bruckmann, René Dausner (Hg.), *Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken*. FS Josef Wohlmuth zum 75. Geburtstag, Paderborn 2013, 825-858.
- 36] *In: Eröffnung Denkmal für die ermordeten Juden Europas*. 10. Mai 2005. *Reden und Fotos*. Hg. v. d. Stiftung Denkmal für die ermordeten Juden Europas, Berlin o.J., 38-47: 42.
- 37] *In: Eröffnung Denkmal für die ermordeten Juden Europas*, 18-27: 19.
- 38] Michael S. Cullen, *Das Holocaust-Mahnmal. Dokumentation einer Debatte*, München 1999; Ute Heimrod, Günter Schlusche (Hg.), *Der Denkmalstreit – das Denkmal? Die Debatte um das „Denkmal für die ermordeten Juden Europas“*. Eine Dokumentation, Berlin 1999; Hans-Georg Stavjinski, *Das Holocaust-Denkmal. Der Streit um das „Denkmal für die ermordeten Juden Europas“ in Berlin (1988-1999)*, Paderborn 2002; Sibylle Quack (Hg.), *Auf dem Wege der Realisierung. Das Denkmal für die ermordeten Juden Europas und der Ort der Information. Architektur und historisches Konzept*, München

- 2002; Jan-Holger Kirsch, *Nationaler Mythos oder historische Trauer? Der Streit um ein zentrales „Holocaust-Mahnmal“ für die Berliner Republik*, Köln 2003; Claus Leggewie, Erik Meyer, *„Ein Ort, an dem man gerne geht“*. Das Holocaust-Mahnmal und die deutsche Geschichtspolitik nach 1989, München-Wien 2005; Holger Thünemann, *Holocaust-Rezeption und Geschichtskultur. Zentrale Holocaust-Denkmal in der Kontroverse. Ein deutsch-österreichischer Vergleich*, Idstein 2005; Micha Brumlik, Hajo Funke, Lars Rensmann, *Umkämpftes Vergessen. Walser-Bubis-Debatte, Holocaust-Mahnmal und neuere deutsche Geschichtspolitik*, Berlin 2010.
- 39] Vgl. Jureit, *Opferidentifikation und Erlösungshoffnung*, 82ff.; kritisch dazu: Assmann, *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur*, 61ff.
- 40] Vgl. Werner Konitzer, *Opferorientierung und Opferidentifizierung. Überlegungen zu einer begrifflichen Unterscheidung*. In: Frölich, Jureit, Schneider (Hg.), *Das Unbehagen an der Erinnerung*, 119-127.
- 41] Vgl. den Kontrast zwischen dem Text des Gedenksteins am Eingang des Friedhofs von Bonn-Friesdorf „Unseren Toten aller Kriege“ und dem unter dieser Zeile eingblendetem Computergraffiti „Allen Toten unserer Kriege“ auf dem Titelbild des Buches: *Nachträgliche Wirksamkeit. Vom Aufheben der Taten im Gedenken*. Hg. v. Christian Staffa, Jochen Spielmann, Berlin 1998!
- 42] Jochen Spielmann, Christian Staffa, *Von der Sinngabe des Sinnlosen. Ein Wettbewerb in Berlin*. In: dies. (Hg.), *Nachträgliche Wirksamkeit*, 191-216: 193. Auf Seiten der christlichen Theologie vgl. exemplarisch die Überlegungen junger Theologinnen und Theologen der dritten Post-Shoah-Generation: Katharina von Kellenbach, Björn Krondorfer, Norbert Reck (Hg.), *Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoah*, Darmstadt 2001; Katharina von Kellenbach, Björn Krondorfer, Norbert Reck, *Mit Blick auf die Täter. Fragen an die deutsche Theologie nach 1945*, Gütersloh 2006.
- 43] Spielmann, Staffa, *Von der Sinngabe des Sinnlosen*, 192.
- 44] Spielmann, Staffa, *Von der Sinngabe des Sinnlosen*, 193.
- 45] Spielmann, Staffa, *Von der Sinngabe des Sinnlosen*, 197.
- 46] Rosh, *Rede zur Eröffnung Denkmal für die ermordeten Juden Europas*, 39; *das monumentale Verbrechen eine „einzigartige Tat“ zu nennen, ist grenzwertig*.
- 47] Vgl. Jes 43,1: *„Und nun spricht der Herr, der dich geschaffen hat, Jakob, und dich gemacht hat, Israel: Fürchte dich nicht, denn ich habe dich erlöst; ich habe dich bei deinem Namen gerufen; du bist mein!“*
- 48] Spiegel, *Rede zur Eröffnung Denkmal für die ermordeten Juden Europas*, 19.
- 49] Vgl. auch Jureits kritische Bemerkungen zum „Gruppenfoto im Stelenfeld“ bei der Einweihungsfeier. *Das Denkmal zu begehen sei der eigentliche Kern der Feier gewesen, statt dessen reichte es nur zum Flanieren der Politprominenz und zum Fototermin für die Presse: Jureit, Opferidentifikation und Erlösungshoffnung*, 51/52.
- 50] Peter Weiss, *Meine Ortschaft*. In: ders., *In Gegensätzen denken. Ein Lesebuch*, Frankfurt/M. 1988.
- 51] Ulrich Baer (Hg.), *Niemand zeugt für den Zeugen. Erinnerungskultur nach der Shoah*, Frankfurt/M. 2000; Christian Schneider, *Trauma und Zeugenschaft. Probleme des erinnernden Umgangs mit Gewaltgeschichten*. In: *Mittelweg* 36, 16. Jg. (2007) H. 3, S. 59-74.
- 52] Elisabeth Weber, Georg Christoph Tholen, *Einleitung*. In: dies. (Hg.), *Das Vergessen(e). Anamnesen des Undarstellbaren*, Wien 1997, 7-17: 8/9.
- 53] Weber, Tholen, *Einleitung*, 16/17.

- 54| Daniel Libeskind, *trauma / voids*. In: Elisabeth Bronfen, Birgit R. Erdle, Sigrid Weigel (Hg.), *Trauma. Zwischen Psychoanalyse und kulturellem Deutungsmuster*, Köln-Weimar-Wien 1999, 3-26: 18. Vgl. auch die Beschreibung bei Wolfgang Ernst, Leere, unauflöslich. *Der Holocaust als Dekonstruktion des Museums* (Prag, Berlin). In: Weber, Tholen (Hg.), *Das Vergessen(e)*, 258-271: 262: „Es handelt sich hier um eine ‚gebaute Leere‘ (Renée Waale), um eine Leere, die stattfindet: Sie ist es, die für Libeskind Architektur überhaupt erst hervorbringt, eine Archiv-Textur, die das Gedächtnis einer Auslöschung bewahrt.“ Vgl. außerdem Daniel Libeskind, *Kein Ort an dieser Stelle. Schriften zur Architektur – Visionen für Berlin*. Hg. v. Angelika Stepka, Berlin 1995; Salomon Korn, *Das „Holocaust-Mahnmal“ in Berlin*. In: ders., *Geteilte Erinnerung. Beiträge zur ‚deutsch-jüdischen‘ Gegenwart*, Berlin 1999, 173-215; Elke Dorner, *Daniel Libeskind. Jüdisches Museum Berlin*, 3. Aufl. Berlin 2006; Yvonne Al-Taie, *Daniel Libeskind. Metaphern jüdischer Identität im Post-Shoah-Zeitalter*, Regensburg 2008. Zur Bedeutung der Dichtung und Poetik Paul Celans für Libeskind (Jüdisches Museum Berlin) vgl. Eric Kligerman, *Ghostly Demarcations: Translating Paul Celan’s Poetics into Daniel Libeskind’s Jewish Museum in Berlin*. In: *The German Review* 80 (Winter 2004) 28-49; und für Libeskinds Entwurf für das Denkmal für die ermordeten Juden Europas, „Steinatem“: Yvonne Al-Taie, *Gebaute Worte. Zur architektonischen Transformation Celanscher Lyrik bei Daniel Libeskind*. In: *theologie. geschichte. Zeitschrift für Theologie und Kulturgeschichte* H. 2 (2007) (<http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg/article/view/485/524>).
- 55| Ernst, Leere, unauflöslich, 269.
- 56| Vgl. das Projekt „Ein unübersehbares Zeichen“ (1995) des Künstlers Horst Hoheisel für den Wettbewerb zum Holocaust-Denkmal in Berlin, diese Auslöschung europäischer Juden in einer Kunstaktion zu spiegeln – durch die Zerstörung des Brandenburger Tors: „In Berlin kann man kein herkömmliches Denkmal machen: Bei einem zentralen Denkmal muß deutlich werden, daß es hier um unsere Täterschaft geht und daß unser Anteil, eben die Tat, reflektiert werden muß. / Ich habe dazu ein Konzept entwickelt: Nehmt das Brandenburger Tor weg, zermahlt es, denn die historische Kontinuität und nationale Identität, die über das Brandenburger Tor gestiftet werden soll, gibt es nach dem Holocaust für die Deutschen nicht mehr. Diese Identität hat immer einen Bruch.“ (Jochen Spielmann, *Kunst als Umweg. Gespräch mit Horst Hoheisel*. In: Staffa, Spielmann (Hg.), *Nachträgliche Wirksamkeit*, 235-260: 251.
- 57| Ernst, Leere, unauflöslich, 264.

III. LAUTWERDUNG. WO SPRACHE ENDET, MUSS SPRECHEN BEGINNEN

ERINNERUNGSKRITISCHE SELBSTREFLEXIVITÄT UND
REFLEKTIERTE ZEUGENSCHAFT ALS BIOGRAPHISCH-
GESELLSCHAFTSPOLITISCHES PROJEKT NACHFOLGENDER
GENERATIONEN

„Zerbrich eine Vase“, sagt Walcott, „und die Liebe, die die Einzelteile wieder zusammenfügt, wird größer sein, als die Liebe, die ihr Ebenmaß für selbstverständlich hielt, als sie noch ganz war.“

Geoffrey Hartman, 1996 ¹

Die Menschheit hat in Auschwitz mehr verloren, mehr vergessen, als sie je daraus lernen könnte. An der Substanz von Zivilisation festzuhalten, heißt fortan vor allem ein Wissen um den Verlust, um die Verwundung zu haben.

Hanno Loewy, 1997 ²

Die dritte und die vierte Generation nach dem Holocaust sind die letzten, die den Zeitzeugen der Vernichtung noch persönlich begegnen können, sie sind zugleich die Generationen, die diese Möglichkeit in Korrelation mit der medialen Vermittlung der Verbrechen der NS-Diktatur setzen können. Sie sind auch diejenigen, die sich mit zunehmendem Selbstbewusstsein und Selbstreflexivität an dem Diskurs um die Formen und Inhalte deutscher Schuld- und Opfererinnerung beteiligen und sich – kreativ – der Auseinandersetzung

stellen wollen, auf welche Weise diese ihre Identität als in der Nachkriegszeit geborene Deutsche prägt oder prägen darf, und die gleichzeitig feststellen müssen, dass sie durch diesen Diskurs immer schon bevormundet werden, da Formen und Inhalte sich gerade durch Mahnmaile und staatstragende Gedenkveranstaltungen verfestigt zu haben scheinen.³

Heute nach der Erinnerung der Deutschen zu fragen, heißt, über die Zukunft der Erinnerung und des Gedenkens zu reflektieren und die Bedingungen zu eruieren, die zu Möglichkeiten aktuellen, zeitgenössischen Erinnerns und Gedenkens werden können. Die dritte Post-Shoah-Generation ist von der Generation der Kriegskinder und der 68er-Generation („Opferidentifikation“) familiar und schulisch-universitär erzogen worden. Dies gilt es zu bedenken. In dieser „Erziehung nach Auschwitz“ finden zwei Stränge der Sensibilität für die jüngste deutsche Geschichte zusammen: die jeweilige Familiengeschichte *und* die intellektuell-informative Vermittlung in der Schule. Die Spannungen, die daraus resultieren, müssen erst in jeder konkreten biographischen Auseinandersetzung vermittelt werden, manchmal eine Lebensaufgabe.

Aleida Assmann greift Ulrike Jureits kritische Einschätzung deutscher „Gefühlserbschaften“ auf, denn, „Jureits Unbehagen an der deutschen Erinnerungskultur richtet sich nicht nur gegen die Deutungsmacht der 68er und die Erinnerungsfigur des ‚gefühlten Opfers‘, sondern viel umfassender gegen das Konzept einer transgenerationellen Erinnerung, wie es inzwischen weltweit praktiziert und seit Jahrzehnten in der internationalen Fachliteratur diskutiert wird“⁴. Deshalb bewerte Jureit den Identitätsbezug der deutschen Holocaust-Erinnerung als reinen Selbstbetrug: „Wir tun schlicht so, als wenn es um Geschehnisse geht, die wir selbst erfahren und erlitten haben, und simulieren einen Selbstbezug, in den wir uns dann emotional hineinsteigern.“⁵ Die „Identifikation mit den jüdischen Opfern habe den 68ern geholfen“, so fasst Assmann Jureits Position zusammen, „mit ihren eigenen Familien zu brechen und aus einem kontaminierten historischen Umfeld in eine moralisch einwandfreie Welt überzuwechseln“. Dabei habe die Erinnerungskultur als „Identitätskonversion“ einen Rettungsweg dargestellt, „mit deren Hilfe man sich die Erlösung von deutscher Schuld erhoffte“⁶.

Die Sozialphilosophin und Psychologin Brigitte Rauschenbach macht dagegen jedoch deutlich:

Die deutsche Geschichte ist ein beredter Beleg für die These vom generativen Gedächtnis. Gemeint ist damit keine archaische Erbschaft, sondern die Übertragung von Schlüsselereignissen der Vergangenheit an die Nachgeborenen nicht etwa durch Mitteilung und Erzählung, sondern durch die Unfähigkeit, über das eigene Tun und die Verantwortung für unterlassene Taten mit den Folgegenerationen angemessen zu sprechen. Biografische Interviews zeigen die langen generativen Wellen einer traumatischen deutschen Hinterlassenschaft. Daß erst in den achtziger Jahren (parallel zum sogenannten Historikerstreit) zahlreiche Dokumente über Traumatisierungen der Kinder von Opfern und Tätern entstehen, spricht für Freuds Annahme von einer kulturellen Latenzzeit. Die Erbschaft des Schweigens war nicht vergessen, sondern verschüttet. Sie drängte auf eine Reaktivierung in unerwarteten Zitationen.⁷

Alle drei Wissenschaftlerinnen, Rauschenbach, Jureit – und im Widerspruch zur letztgenannten – Assmann, betonen die Bedeutung der *Generationalität* im Holocaustgedenken, denn die Familiengeschichte haftet der Holocausterinnerung an als vorbelastete Natalität. Die Träger der Erinnerung operieren somit nicht im luftleeren Raum. Sie stoßen sich ab oder wenden sich zu den unausgesprochenen, subkutanen Familiengeheimnissen, die gleichwohl wirken. *Generationalität* selbstreflektiert bedenken, heißt, bewusst mit der Mitgift zu operieren und sie gerade nicht stillschweigend wirken zu lassen:

Zwar bedarf es der Verwandlung von bloß privaten Schlüsselerlebnissen zur Erfahrung der kollektiven Geschichte in gemeinschaftlichen Zitationen der Vergangenheit. Solange es bei diesen Zitationen bleibt, wirkt Geschichte jedoch unbewußt fort. Deshalb gehört zum historischen Selbstbewußtsein ein Verständnis jener interaktiven generativen Bezüge und Mechanismen, in denen sich Rezeption, Verständnis, Verformung, Vergessen und Reaktivierung des Vergangenen vollzieht. (...) Solange Geschichte nicht an den Gedächtnisfragmenten im Erleben der Individuen unmittelbar ansetzt, um an ihnen den ambivalenten verlorenen Hintersinn herzustellen, mag sie zwar belehrend sein, spricht aber niemanden an.⁸

Aleida Assmann möchte die harsche Zurückweisung emotionaler Beteiligung am Holocaustdiskurs abmildern: Empathie mit den Leiden anderer bedeute nicht Opferidentifikation. „Empathie bedeutet Einfühlung und ermöglicht eine gefühlsmäßige Verbindung mit einem fremden Menschen, an dessen Schicksal man Anteil nimmt, ohne damit ein klares Bewusst-

sein der Differenz zwischen dem Ich und dem anderen aufzugeben.“⁹
Diese Haltung der deutschen Erinnerung an den Holocaust sei „opferzentriert“, aber nicht identifikatorisch, da die Täterperspektive aufrecht erhalten werde.

Eine opferzentrierte Haltung zeigt sich in dem, was Geoffrey Hartman „intellektuelle Zeugenschaft“ genannt hat – ich bevorzuge den Ausdruck „reflektierte Zeugenschaft“. Terrence des Pres und Lawrence Langer nannten diese „Adoptivzeugen“ auch „sekundäre Zeugen“, „die die Shoah nicht selbst erlebt haben, jedoch durch ihre Kenntnisse und Einbildungskraft erschüttert sind“¹⁰. Als Zuhörer in einem Zeugenprojekt von Yale bringt der zweite Zeuge sogar, so Dori Laub, die Zeugenschaft des Traumas im aktiven und affektivem Zuhören erst hervor – als Zeuge des Zeugeseins.¹¹

Ein eigenes reflektiertes Zeugnis zu schaffen, heißt nicht, allein Werkzeug des Zeugen zu sein. Wer das Zeugnis des Zeugen weiterträgt, ist mehr als der Mittler der Zeugenschaft, denn das Zeugnis wird „angereichert“ durch den, der es adaptiert. Für das reflektierte Zeugnis mögen die gleichen Gesetze wie für die Arbeit des Übersetzers gelten. Wie durchscheinend ist es auf das Original hin? Welche Sprache / Form findet es, um das Wesentliche hinüberzutragen in eine jeweils neue Gegenwart? Sind die Erstzeugnisse „heilig“, unantastbar? Wie und von wem dürfen sie Verwendung finden, ohne dabei verschwendet und funktionalisiert zu werden? Und was wäre die Instanz, die Faktoren zu benennen und die Aktionen zu kontrollieren? Oder gilt es, auf das Selbstregulativ einer sensibilisierten (Teil-)Öffentlichkeit zu vertrauen?

Wenn die von der NS-Vergangenheit kontaminierte Familiengeschichte die Fragen nationaler Identität und deutscher Erinnerungskultur leitet, inwiefern können sich Migrantinnen und Migranten mit der deutschen Geschichte identifizieren, wenn es keine generative Verflechtung gibt? Wie kann die jüngste deutsche Vergangenheit affektiv in ihrem Leben Eingang finden und wie sind sie am Erinnerungsdiskurs beteiligt, oder bleiben sie Außenstehende und Unbeteiligte? Die Auseinandersetzung beginnt ebenso dort, wo sie an die eigene Familiengeschichte in ihren Herkunftsländern anknüpfen können, an eigene Erfahrungen von Vertreibung, Exil, Verfolgung, Täterschaft und Opfersein. Denn auch die deutsche Identität ohne Migrationshintergrund bildet sich nur in Kontakt mit der eigenen familiären Vorgeschichte.¹²

Zu behaupten, die nachfolgenden Generationen wären eingebilddete Erinnerungskranke und sie wären nicht belastet, geht fehl. Sie sind es. Und dies angesichts der immensen psychischen Last, Krankheiten der Kriegsenkel und der selbstzerstörerischen Handlungen und dem gefühlsmäßig erstarrtem Leben ihrer Kriegskindereltern zu negieren, erscheint mir ignorant und selbst ein Impuls starker Verdrängung zu sein. Dass die Bürden aus den Kriegserbschaften von Tätern und Opfern leichter werden, dafür Sorge zu tragen, ist die Aufgabe der jeweiligen Generation, die in der Verantwortung steht. Aber wir können unseren Kindern¹³ und Enkeln nicht vorschreiben, wie sie an den Holocaust zu erinnern haben – neue Lösungswege, eine andere „Schreibweise“ –, aber das uns Aufgegebene bleibt. Im Blick auf das damals erst geplante *Denkmal für die ermordeten Juden Europas* schrieb Peter Rigney (geb. 1972) vor mehr als zehn Jahren aus der Perspektive der damals jungen, dritten Generation: „Nur wir können entscheiden, ob das Mahnmal zum stummen Erinnerungszeichen aus vorgefertigten Gedenkschablonen wird, oder aber zum Ort der Begegnung, der den gesellschaftlichen Dialog über den Holocaust fördert.“¹⁴

UNTEN

Heimgeführt ins Vergessen
das Gast-Gespräch unsrer
langsamen Augen.

Heimgeführt Silbe um Silbe, verteilt
auf die tagblinden Würfel, nach denen
die spielende Hand greift, groß,
im Erwachen.

Und das Zuviel meiner Rede:
angelagert dem kleinen
Kristall in der Tracht deines Schweigens.

Paul Celan

- 1| Geoffrey Hartman, *Der längste Schatten. Erinnern und Vergessen nach dem Holocaust* (engl. 1996), Berlin 1999, 173.
- 2| Hanno Loewy, *Die Leere nach Auschwitz – Warum man aus Auschwitz nichts lernen kann*. In: Michael Wermke (Hg.), *Die Gegenwart des Holocaust. ‚Erinnerung‘ als religionspädagogische Herausforderung*, Münster 1997, 101-107: 107.
- 3| *Ablesbar an der Parlamentsdebatte um das Berliner Mahnmahl: „Das deutsche Parlament formuliert ein Wir, das sich in diesem Fall nicht national, sondern generationell definiert, indem es ‚alle künftigen Generationen‘ zur demokratischen Wachsamkeit mahnt. Es handelt sich um einen Appell an die jüngeren Jahrgänge, was das eigene Selbstverständnis als generationelle Gemeinschaft voraussetzt. Das Parlament äußert sich hier als zweite Generation. Darin lässt sich zugleich die Sorge erkennen, dass nachfolgende Generationen einer solchen Ermahnung bedürfen, da sie – im Unterschied zu den Kriegs- und Nachkriegsgeborenen – als moralisch weniger gefestigt wahrgenommen werden. Der pädagogische Gestus, der hier deutlich hervortritt, korrespondiert mit der Annahme, dass die eigenen Kinder, also die dritte Generation, durch ihre generationelle Lagerung über keine vergleichbare (Opfer-)Identität verfügen und daher in Bezug auf die deutsche Vergangenheit nicht das gleiche moralische (Nach-)Empfinden aufzubringen vermögen – eine Unterstellung, die vermutlich sogar zutrifft. Diese Differenz allerdings als Mangel zu empfinden und als emotionales Defizit zu entwerten, kennzeichnet eine Generation, die sich moralisch immer noch für unangreifbar hält.“* (Jureit, *Opferidentifikation und Erlösungshoffnung*, 85; mit Hinweis auf Christian Schneider, *Der Holocaust als Generationsobjekt*. In: *Mittelweg* 36, 13. Jg. (2004) H. 4, S. 56-73: 70.) Vgl. zur „Bevormundung“ und zum Eigenstand der dritten Generation: Fabian Rüger, *Vom Deutsch-Sein. Polemische Skizze eines nationalen Identitätsempfindens in der dritten Generation*. In: Jens Fabian Pyper (Hg.), „*Uns hat keiner gefragt*.“ *Positionen der dritten Generation zur Bedeutung des Holocaust*, Berlin 2002, 101-117; Johannes Valentin Schwarz, *Die Shoah als staatsbürgerliche Religion?* In: Pyper (Hg.), „*Uns hat keiner gefragt*“, 151-185: 177ff.; Peter Rigney, *Der Gedächtnisort des Mahnmahls. Eine Lokalisierung im temporären Raum*, in: Pyper (Hg.), „*Uns hat keiner gefragt*“, 209-243; Astrid Messerschmidt, *Zwischen Schuldprojektion und Moralierungsabwehr. Beobachtungen in der dritten Generation nach dem Holocaust*. In: *Außerschulische Bildung* Nr. 1 (2005) 35-41. *Zur Selbstkontextualisierung der theologischen Kriegesenkel (3. Generation) verweise ich vor allem auf diese Arbeiten:* Katharina von Kellenbach, *Vergangenheitsbewältigung: Familienlegenden und Archivforschung*. In: Brigitta Huhnke, Björn Krondorfer (Hg.), *Das Vermächtnis annehmen. Kulturelle und biographische Zugänge zum Holocaust*. Beiträge aus den USA und Deutschland, Gießen 2002, 275-297; Lydia Koelle, *Schuld als Aufgabe. Deutsche Theologie der dritten Nach-Shoah-Generation und ihre Vergebungsdiskurse*. In: Julia Enxing (Hg.), *Schuld. Theologische Erkundungen eines unbequemen Phänomens*, Mainz 2015 (im Erscheinen); Björn Krondorfer, *Abschied von (familien-)biographischer Unschuld im Land der Täter. Zur Positionierung theologischer Diskurse nach der Shoah*. In: Katharina von Kellenbach, Björn Krondorfer, Norbert Reck (Hg.), *Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoah*, Darmstadt 2001, 11-28; Norbert Reck, *Perspektivenwechsel. Neue Fragen und Sichtweisen in der Theologie nach Auschwitz*. In: Birte Petersen, *Theologie nach Auschwitz? Jüdische und christliche Versuche einer Antwort*, 3. durchgesehene Aufl. Mit einem Beitrag über den aktuellen Stand der Diskussion von Norbert Reck, Berlin 2004, 141-178, bes. 159-162: „Selbstkontextualisierung“, 149-151:

- „Opfer-Täter-Differenz“; ders., „Wer nicht dabei gewesen ist, kann es nicht beurteilen.“ *Diskurse über Nationalsozialismus, Holocaust und Schuld in der Perspektive verschiedener theologischer Generationen*. In: *Münchner Theologische Zeitschrift* 56 (2005) 342-354; Katharina von Kellenbach, Björn Krondorfer, Norbert Reck, *Mit Blick auf die Täter. Fragen an die deutsche Theologie nach 1945*, Gütersloh 2006.
- 4| Assmann, *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur*, 67.
- 5| Ulrike Jureit, *Normative Verunsicherungen. Die Besichtigung einer erinnerungspolitischen Zäsur*. In: Frölich, Jureit, Schneider (Hg.), *Das Unbehagen an der Erinnerung*, 21-36: 27; gleiches Zitat in ihrer Einleitung, a.a.O., 10.
- 6| Assmann, *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur*, 61/62.
- 7| Rauschenbach, *Stille Post*, 253/254.
- 8| Rauschenbach, *Stille Post*, 254/255.
- 9| Assmann, *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur*, 63.
- 10| Geoffrey Hartman, *Der intellektuelle Zeuge und die Shoah*. In: ders., *Der längste Schatten*, 174-193: 174; mit Hinweis auf Lawrence Langer, *Holocaust-Testimonies. The Ruins of Memory*, New Haven 1991.
- 11| Vgl. hierzu Lydia Koelle, „Verjuden“. Paul Celans Konzeption und Anspruch Zweiter Zeugenschaft. In: Ruven Karr (Hg.), *Celan und der Holocaust. Neue Beiträge zur Forschung*, Hannover 2014 (im Erscheinen).
- 12| Vgl. zur Holocausterinnerung in der Migrationsgesellschaft: Elisabeth Beck-Gernsheim, *Juden, Deutsche und andere Erinnerungslandschaften*, Frankfurt/M. 1999; Bernd Fechler, Gottfried Kößler, Till Lieberz-Groß (Hg.), „*Erziehung nach Auschwitz“ in der multikulturellen Gesellschaft. Pädagogische und soziologische Annäherungen*, Weinheim-München 2000; Viola B. Georgi, *Entlehene Erinnerung. Geschichtsbilder junger Migranten in Deutschland*, Hamburg 2003; Viola B. Georgi, Rainer Ohliger (Hg.), *Crossover Geschichte. Historisches Bewußtsein Jugendlicher in der Einwanderungsgesellschaft*, Hamburg 2009.; Astrid Messerschmidt, *Besetzen – Distanzieren – Globalisieren. Ambivalente pädagogische Erinnerungspraktiken in der Migrationsgesellschaft*. In: Frölich, Jureit, Schneider (Hg.), *Das Unbehagen an der Erinnerung*, 217-237; dies., *Involviertes Erinnern. Migrationsgesellschaftliche Bildungsprozesse in den Nachwirkungen des Nationalsozialismus*. In: Till Hilmar (Hg.), *Ort – Subjekt – Verbrechen. Koordinaten historisch-politischer Bildungsarbeit zum Nationalsozialismus*, Wien 2010, 277-299.
- 13| *Welchen neuen Weg schlägt die vierte Generation nach dem Holocaust (ab 1980 geb.) ein im Vergleich zur Generation der Kinder der Kriegskinder? Hier kann ich nur hinweisen auf die Äußerungen der vierten Generation im Zeit-Magazin Nr. 45 vom 4. Nov. 2010 mit dem Cover-Titel „War Ur-Opa ein Nazi? Und was geht mich das noch an?“; Christian Staas, Was geht mich das noch an? In: Zeit-Magazin. Themenheft „War Ur-Opa ein Nazi? Und ist das mein Problem?“, 12-15, sowie auf das Buch des jungen Historikers Moritz Pfeiffer, „Mein Opa im Krieg 1939-1945“ (Bremen 2012); Rez. Christian Staas, *Opas Krieg. Ein junger Historiker interviewt seinen Großvater, steigt ins Archiv und prüft die Erinnerungen. Die Geschichte eines ungewöhnlichen Buches*. In: *Die Zeit* Nr. 19, vom 3. Mai 2012, S. 17. Zu einem neuen, „entspannteren“ Bewusstsein, ein Nazienkel zu sein, vgl. jetzt: Per Leo, *Flut und Boden. Roman einer Familie*, Stuttgart 2014.*
- 14| Peter Rigney, *Der Gedächtnisort des Mahnmahls. Eine Lokalisation des temporären Raums*. In: Pyper (Hg.), „*Uns hat keiner gefragt*“, 209-243: 241.

LITERATURVERZEICHNIS

- Assmann, Aleida, *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*, München 2013.
- Baer, Udo, Gabriele Frick-Baer, *Wie Traumata in die nächste Generation wirken*, Neukirchen-Vluyn 2010.
- Baer, Ulrich (Hg.), *Niemand zeugt für den Zeugen. Erinnerungskultur nach der Shoah*, Frankfurt/M. 2000.
- Beintker, Michael, *Schulderinnerung als gesellschaftliches Projekt. Einige Erwägungen zur Forderung nach Aufarbeitung der Vergangenheit*. In: *Berliner Theologische Zeitschrift* 17 (2000) 3-27.
- Berger, Klaus, *Dritter im Bunde. Nur in Gott erfassbar: Die Schändlichkeit der Schuld*. In: *Die Walsler-Bubis-Debatte. Eine Dokumentation*. Hg. v. Frank Schirrmacher, Frankfurt/M. 1999, 400-403.
- Bodemann, Y. Michal, *Gedächtnistheater. Die jüdische Gemeinschaft und ihre deutsche Erfindung*, Hamburg 1996.
- Bohleber, Werner, *Transgenerationelles Trauma, Identifizierung und Geschichtsbewußtsein*. In: *Rüsen, Straub (Hg.), Die dunkle Spur der Vergangenheit*, 256-274.
- Brumlik, Micha, *Erlösung durch Erinnerung?* In: *ders., Gerechtigkeit zwischen den Generationen*, Berlin 1995, 95-97.
- Brumlik, Micha, Hajo Funke, Lars Rensmann, *Umkämpftes Vergessen. Walsler-Bubis-Debatte, Holocaust-Mahnmal und neuere deutsche Geschichtspolitik*, Berlin 2010.
- Bühler, Philipp – Bundeszentrale für Politische Aufklärung (Hg.), *Am Ende kommen Touristen: Robert Thalheim. Deutschland 2007*, Bonn 2007. Filmheft mit Unterrichtsvorschlägen auch als PDF-Datei.
- Buß, Christian, „Am Ende kommen Touristen“: *Auschwitz mit Aussicht*. In: <http://www.spiegel.de/kultur/kino/am-ende-kommen-touristen-auschwitz-mit-aussicht-a-500262.html>.
- Celan, Paul. *Die Gedichte. Kommentierte Gesamtausgabe in einem Band*. Hg. u. kommentiert von Barbara Wiedemann, Frankfurt/M. 2003.
- Cullen, Michael S., *Das Holocaust-Mahnmal. Dokumentation einer Debatte*, München 1999.
- Diner, Dan, *Negative Symbiose. Deutsche und Juden nach Auschwitz*. In: *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart H. 1.*, Frankfurt/M. 1986, 9-20.
- Ernst, Wolfgang, *Leere, unauslöschlich. Der Holocaust als Dekonstruktion des Museums (Prag, Berlin)*. In: *Weber, Tholen (Hg.), Das Vergessen(e)*, 258-271.
- *Eröffnung Denkmal für die ermordeten Juden Europas*. 10. Mai 2005. *Reden und Fotos*. Hg. v. d. Stiftung Denkmal für die ermordeten Juden Europas, Berlin o.J.
- Faimberg, Haydie, *Die Ineinanderrückung (Telescoping) der Generationen*. In: *Jahrbuch der Psychoanalyse* 20 (1987) 114-142.
- Fechler, Bernd, Gottfried Köbler, Till Lieberz-Groß (Hg.), „Erziehung nach Auschwitz“ in der multikulturellen Gesellschaft. *Pädagogische und soziologische Annäherungen*, Weinheim-München 2000.
- Franck, Julia, *Die Mittagsfrau. Roman*, Frankfurt/M. 2000.
- Frölich, Margrit, Ulrike Jureit, Christian Schneider (Hg.), *Das Unbehagen an der Erinnerung. Wandlungsprozesse im Gedenken an den Holocaust*, Frankfurt/M. 2012.
- Georgi, Viola B., Rainer Ohliger (Hg.), *Crossover Geschichte. Historisches Bewußtsein Jugendlicher in der Einwanderungsgesellschaft*, Hamburg 2009.
- *Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Nach 50 Jahren – wie reden von Schuld. Leid und Versöhnung? Erklärung 50 Jahre nach der Reichspogromnacht vom 19. Februar 1988*. In: *Henrix, Kraus (Hg.), Die Kirchen und das Judentum*. Bd. 2., 341-353.

- *Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Nachdenken über die Shoah. Mitschuld und Verantwortung der katholischen Kirche. Zur Erklärung der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden (vom 16. März 1998) vom 6. Juli 1998. In: Henrix, Kraus (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Bd. 2, 392-399.*
- *Giordano, Ralph (Hg.), „Wie kann diese Generation eigentlich noch atmen?“ Briefe zu dem Buch „Die zweite Schuld oder Von der Last, Deutscher zu sein“ (1990), München 1992.*
- *Griepentrog, Elena, Verflucht bis ins vierte Glied? Von den Spätfolgen des Zweiten Weltkriegs. DRadio, Sendung vom 3. Oktober 2013 (www.dradio.de/dkultur/sendungen/feiertag/2273353/drucken.)*
- *Habermas, Jürgen, Keine Normalisierung der Vergangenheit. In: ders., Eine Art Schadensabwicklung, Frankfurt/M. 1987.*
- *Hahn, Hans Henning, Heidi Hein-Kircher, Anna Kochanowska-Nieborak (Hg.), Erinnerungskultur und Versöhnungskitsch, Marburg 2008.*
- *Hanika, Iris, Das Eigentliche. Roman, Graz-Wien 2010.*
- *Hartman, Geoffrey, Der intellektuelle Zeuge und die Shoah. In: ders., Der längste Schatten. Erinnern und Vergessen nach dem Holocaust (engl. 1996), Berlin 1999, 174-193.*
- *Haushofer, Marlen, Schreckliche Treue (1968). In: dies., Schreckliche Treue. Gesammelte Erzählungen, Berlin 2003, 366-373.*
- *Henrix, Hans Hermann, Wolfgang Kraus (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Bd. 2. Dokumente 1986-2000, Paderborn-Gütersloh 2001.*
- *Holtschneider, K. Hannah, Kiddusch Ha-Schem: Heiligung des Namens. Starben die ermordeten Juden des Holocaust als Märtyrer? In: Freiburger Rundbrief 13 (2006) 2-15.*
- *Jungbluth, Rüdiger, Braune Soße, schwer verdaulich. In: Die Zeit Nr. 43 vom 17.10.2013, 23.*

- *Jureit, Ulrike, Normative Verunsicherungen. Die Besichtigung einer erinnerungspolitischen Zäsur. In: Frölich, Jureit, Schneider (Hg.), Das Unbehagen an der Erinnerung, 21-36.*
- *Jureit, Ulrike, Opferidentifikation und Erlösungshoffnung: Beobachtungen im erinnerungspolitischen Rampenlicht. In: dies., Christian Schneider, Gefühlte Opfer. Illusionen der Vergangenheitsbewältigung, Stuttgart 2010, 17-103.*
- *Kellenbach, Katharina von, Björn Krondorfer, Norbert Reck, Mit Blick auf die Täter. Fragen an die deutsche Theologie nach 1945, Gütersloh 2006.*
- *Kellenbach, Katharina von, Björn Krondorfer, Norbert Reck (Hg.), Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoah, Darmstadt 2001.*
- *Kirsch, Jan-Holger, Nationaler Mythos oder historische Trauer? Der Streit um ein zentrales „Holocaust-Mahnmal“ für die Berliner Republik, Köln 2003.*
- *Klausa, Ekkehard, Die deutsche Gedenkreigion des Holocaust. In: Merkur 605/606 (1999) 911-921.*
- *Koelle, Lydia, Ein eschatologisches Passagenwerk – diesseits und jenseits von Schuld und Sühne. In: Florian Bruckmann, René Dausner (Hg.), Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken. FS Josef Wohlmuth zum 75. Geburtstag, Paderborn 2013, 825-858.*
- *Koelle, Lydia, Identität und Konvektion – Erbe oder Eskapismus? Die Nachkommen der Überlebenden und der Kriegskinder erschreiben sich ihren Ort in der Zeit. In: Norbert Honsza, Przemyslaw Sznurkowski (Hg.), Deutsch-jüdische Identität. Mythos und Wirklichkeit. Ein neuer Diskurs?, Frankfurt/M. 2013, 209-231.*
- *Koelle, Lydia, Schuld als Aufgabe. Deutsche Theologie der dritten Nach-Shoah-Generation und ihre Vergebungsdiskurse. In: Julia Enxing (Hg.), Schuld. Theologische Erkundungen eines unbequemen Phänomens, Mainz 2015 (im Erscheinen).*

- Koelle, Lydia, „Verjuden“. Paul Celans Konzeption und Anspruch Zweiter Zeugenschaft. In: Ruven Karr (Hg.), *Paul Celan und der Holocaust. Neue Beiträge zur Forschung*, Hannover 2014 (im Erscheinen).
- Konitzer, Werner, *Opferorientierung und Opferidentifizierung. Überlegungen zu einer begrifflichen Unterscheidung*. In: Frölich, Jureit, Schneider (Hg.), *Das Unbehagen an der Erinnerung*, 119-127.
- Landkammer, Joachim, „Wir spüren nichts.“ Anstößige Thesen zum zukünftigen Umgang mit der NS-Vergangenheit. In: ders., Thomas Noetzel, Walther C. Zimmerli (Hg.), *Erinnerungsmanagement. Systemtransformation und Vergangenheitspolitik im internationalen Vergleich*, Paderborn 2008, 51-82.
- Laub, Dori, Harvey Peskin, Nanette Auerhahn, *Der zweite Holocaust: Das Leben ist bedrohlich*. In: *Psyche* 49 (1995) 18-40.
- Leggewie, Claus, Erik Meyer, „Ein Ort, an dem man gerne geht“. *Das Holocaust-Mahnmal und die deutsche Geschichtspolitik nach 1989*, München-Wien 2005.
- Lenzen, Verena, *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch Haschem)*, München 1995 (überarbeitete Neuauflage Zürich 2002).
- Libeskind, Daniel, *trauma / voids*. In: Elisabeth Bronfen, Birgit R. Erdle, Sigrid Weigel (Hg.), *Trauma. Zwischen Psychoanalyse und kulturellem Deutungsmuster*, Köln-Weimar-Wien 1999, 3-26.
- Loewy, Hanno, *Die Leere nach Auschwitz – Warum man aus Auschwitz nichts lernen kann*. In: Michael Wermke (Hg.), *Die Gegenwart des Holocaust. ‚Erinnerung‘ als religionspädagogische Herausforderung*, Münster 1997, 101-107.
- Lübke, Hermann, *Vom Parteigenossen zum Bundesbürger (1983). Über beschwiegene und historisierte Vergangenheiten*, München 2007.
- Messerschmidt, Astrid, *Besetzen – Distanzieren – Globalisieren. Ambivalente pädagogische Erinnerungspraktiken in der Migrationsgesellschaft*. In: Frölich, Jureit, Schneider (Hg.), *Das Unbehagen an der Erinnerung*, 217-237.

- Messerschmidt, Astrid, *Involviertes Erinnern. Migrationsgesellschaftliche Bildungsprozesse in den Nachwirkungen des Nationalsozialismus*. In: Till Hilmar (Hg.), *Ort – Subjekt – Verbrechen. Koordinaten historisch-politischer Bildungsarbeit zum Nationalsozialismus*, Wien 2010, 277-299.
- Messerschmidt, Astrid, *Zwischen Schuldprojektion und Moralisierungsbwehr. Beobachtungen in der dritten Generation nach dem Holocaust*. In: *Außerschulische Bildung Nr. 1 (2005)* 35-41.
- Oetker, August: „Mein Vater war Nationalsozialist“. Gespräch mit Rüdiger Jungbluth und Anne Kunze. In: *Die Zeit* Nr. 43 vom 17.10.2013, S. 24/25: 24.
- Opher-Cohn, Liliane, Johannes Pfäfflin, Bernd Sonntag, Bernd Klose, Peter Pogany-Wnendt (Hg.), *Das Ende der Sprachlosigkeit? Auswirkungen traumatischer Holocaust-Erfahrungen über mehrere Generationen*, Gießen 2007.
- Ortheil, Hanns-Josef, *Die Erfindung des Lebens. Roman*, München 2009.
- Pyper, Jens Fabian (Hg.), „Uns hat keiner gefragt.“ *Positionen der dritten Generation zur Bedeutung des Holocaust*, Berlin 2002.
- Quack, Sibylle (Hg.), *Auf dem Wege der Realisierung. Das Denkmal für die ermordeten Juden Europas und der Ort der Information. Architektur und historisches Konzept*, München 2002.
- Rauschenbach, Brigitte, *Stille Post. Von der Übertragung im Unverstand*. In: Rügen, Straub (Hg.), *Die dunkle Spur der Vergangenheit*, 242-255.
- Reemtsma, Jan Philipp, *Erinnerung vergemeinschaftlichen. Ein kurzes Gespräch über Nachteile der Geschichtsschreibung*. In: *Mittelweg* 36, 15. Jg. (2006), H. 3, S. 29-36.
- Reemtsma, Jan Philipp, *Wozu Gedenkstätten?* In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 25-26 (2010) 3-9.

- *Ritscher, Wolf, Familien der Opfer und Täter/Täterinnen des Nationalsozialismus: eine Drei-Generationen-Perspektive. In: Kontext 32 (2001) 108-129.*
- *Rosh, Lea, Eberhard Jäckel, „Der Tod ist ein Meister aus Deutschland.“ Deportation und Ermordung der Juden, Kollaboration und Verweigerung in Europa, Hamburg 1990.*
- *Rüsen, Jörn, Jürgen Straub (Hg.), Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zum Geschichtsbewußtsein. Erinnerung, Geschichte, Identität 2, Frankfurt/M. 1998.*
- *Schmidt, Harald, Das Unbehagen in der Erinnerungskultur. Eine Annäherung an aktuelle Deutungsmuster. In: Frölich, Jureit, Schneider (Hg.), Das Unbehagen an der Erinnerung, 161-181.*
- *Schneider, Christian, Der Holocaust als Generationsobjekt. In: Mittelweg 36, 13. Jg. (2004) H. 4, S. 56-73.*
- *Schneider, Christian, Trauma und Zeugenschaft. Probleme des erinnernden Umgangs mit Gewaltgeschichten. In: Mittelweg 36, 16. Jg. (2007) H. 3, S. 59-74.*
- *Sebald, W. G., Luftkrieg und Literatur (1999), Frankfurt/M. 2005.*
- *Staffa, Christian, Jochen Spielmann (Hg.), Nachträgliche Wirksamkeit. Vom Aufheben der Taten im Gedenken, Berlin 1998.*
- *Stavginski, Hans-Georg, Das Holocaust-Denkmal. Der Streit um das „Denkmal für die ermordeten Juden Europas“ in Berlin (1988-1999), Paderborn 2002.*
- *Teege, Jennifer, Nikola Sellmair, Amon. Mein Großvater hätte mich erschossen, Reinbek bei Hamburg 2013.*
- *Thünemann, Holger, Holocaust-Rezeption und Geschichtskultur. Zentrale Holocaust-Denkmäler in der Kontroverse. Ein deutsch-österreichischer Vergleich, Idstein 2005.*
- *Treichel, Hans-Ulrich, Der Verlorene (1998), Frankfurt/M. 1999.*

- *War Ur-OPA ein Nazi? Und was geht mich das noch an? (Äußerungen der vierten Generation nach dem Holocaust). In: Zeit-Magazin Nr. 45 vom 4. Nov. 2010.*
- *Weber, Elisabeth, Georg Christoph Tholen (Hg.), Das Vergessen(e). Anamnesen des Undarstellbaren, Wien 1997.*
- *Weigel, Sigrid, Pathologie und Normalisierung im deutschen Gedächtnisdiskurs. Zur Dialektik von Erinnern und Vergessen. In: Gary Smith, Hinderk M. Emrich (Hg.), Vom Nutzen des Vergessens, Berlin 1996, 241-263.*
- *Weizsäcker, Richard von, Rede des Bundespräsidenten bei der Gedenkveranstaltung im Plenarsaal des Deutschen Bundestages zum 40. Jahrestag des Endes des Zweiten Weltkriegs in Europa am 8. Mai 1985; online: http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Richard-von-Weizsaecker/Reden/1985/05/19850508_Redde.html.*
- *Wirsching, Andreas, Sven Keller, Jürgen Finger, Dr. Oetker und der Nationalsozialismus, München 2013.*

DIE AUTORIN

Prof. Dr. Lydia Koelle

Geboren 1962; Studium der Katholischen Theologie und Germanistik in Bonn; Promotion 1995: *Paul Celans pneumatisches Judentum. Gott-Rede und menschliche Existenz nach der Shoah* (Mainz 1997); Junior-Professorin für Systematische Theologie an der Universität Paderborn (2002-2010); seit 2011 freie wissenschaftliche und literarische Autorin; aktuelle Forschung zum deutschen Erinnerungs- und Schuldiskurs und zur Zeugenschaft des Holocaust; zuletzt: *Identität und Konvektion – Erbe oder Eskapismus? Die Nachkommen der Überlebenden und der Kriegskinder erschreiben sich ihren Ort in der Zeit*. In: Norbert Honsza, Przemyslaw Sznurkowski (Hg.), *Deutsch-jüdische Identität. Mythos und Wirklichkeit. Ein neuer Diskurs?*, Frankfurt/M. 2013, 209-231; „Verjuden“. *Paul Celans Konzeption und Anspruch Zweiter Zeugenschaft*. In: Ruven Karr (Hg.), *Celan und der Holocaust. Neue Beiträge zur Forschung*, Hannover 2014 (im Erscheinen).

ANSPRECHPARTNERIN IN DER KONRAD-ADENAUER-STIFTUNG

Dr. Karlies Abmeier

Koordinatorin Religion und Wertorientierung

Hauptabteilung Politik und Beratung

10907 Berlin

Telefon: +49(0)-30-2 69 96-33 74

E-Mail: karlies.abmeier@kas.de



Gefällt Ihnen diese Publikation?

Dann unterstützen Sie die Arbeit der Konrad-Adenauer-Stiftung für mehr Demokratie weltweit mit einer mobilen Spende.

Der Betrag kommt unmittelbar der Stiftung zugute und wird für die Förderung unserer satzungsgemäßen Zwecke verwendet.

Jetzt QR-Code scannen
und Betrag eingeben.

www.konrad-adenauer-stiftung.de