



Ulrike Jureit

Gefühlte Opfer. Illusionen der Vergangenheitsbewältigung

Abstract

Der Holocaust gehört in Deutschland zu den zentralen historischen Bezugsereignissen, wenn es gilt, sich als Kollektiv selbst zu beschreiben. Kein anderes Land hat sich derart intensiv mit der eigenen verbrecherischen Geschichte auseinander gesetzt. Das nachdrückliche Bemühen, den nationalsozialistischen Massenverbrechen einen angemessenen Platz in der kollektiven Erinnerung einzuräumen, ist wesentlich von der Erinnerungsfigur des „gefühlten Opfers“ getragen. Opferidentifiziertes Erinnern ist zu einer Art Norm geworden und es trägt ein Erlösungsversprechen in sich, das für aufrichtiges Gedenken Versöhnung in Aussicht stellt. Doch der Zustand moralischer Entlastung will sich auch nach Jahrzehnten des Bereuens partout nicht einstellen, und der zu beobachtende erinnerungspolitische Wettbewerb löst zunehmend Unbehagen aus.

Welche Konsequenzen hat es für das kollektive Erinnern, wenn sich Deutsche überwiegend mit den Opfern und ihren Verfolgungsgeschichten identifizieren? Vor welchen Herausforderungen steht historisches Erinnern mehr als sechzig Jahre nach Kriegsende?

In einem Brief an Walter Benjamin vom 29. Februar 1940 verwies Theodor W. Adorno darauf, dass eine dialektische Theorie des Vergessens von einem Konzept ausgehen müsse, das Vergessen nicht als Negation begreift. Nur ein solches Verständnis entspreche den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrungsgewinn in der Moderne. Das Vergessen, so schrieb Adorno nach Paris, sei sowohl Grundlage für die Sphäre der Erfahrung als auch für den reflektorischen Charakter, dessen Erinnerung selber das Vergessen voraussetzt. Oder mit den Worten Adornos: „Ob ein Mensch Erfahrungen machen kann oder nicht, ist in letzter Instanz davon abhängig, wie er vergißt.“¹ Entscheidend für das hier zu diskutierende Thema wäre somit nicht das Ob, sondern das Wie des Vergessens angesichts einer Erinnerungskultur, die sich wie keine andere der Vergewärtigung des Holocaust und anderer Massenverbrechen während des Nationalsozialismus verpflichtet sieht und nicht müde wird, dem drohenden Vergessen entgegen zu wirken.² Wenn man davon ausgeht, dass „Vergessen“ im gedächtnistheoretischen Horizont, nicht in der Bedeutung aufgeht, die man verkürzt als Lösch Taste bezeichnen könnte, soll es im Folgenden darum gehen, eine Grundfigur des kollektiven Erinnerns in den Blick zu nehmen, die sich mit der Formel Gefühlte Opfer schlagwortartig charakterisieren lässt, und an der zu zeigen sein wird, wie eine Gesellschaft trotz – man möchte fast sagen – obsessiven Erinnerns sowohl einen Verlust von Geschichte erlebt wie auch von einer Latenz unerwünsch-

1 Theodor W. Adorno – Walter Benjamin, Briefwechsel 1928-1940, hg. v. Henri Lonitz, Frankfurt am Main 1994, 415-421, 417.

2 Vgl. Johann Kreuzer, Über das Vergessen und Erinnern, in: Margrit Frölich/Ulrike Jureit/Christian Schneider (Hg.), Das Unbehagen an der Erinnerung – Wandlungsprozesse im Gedenken an den Holocaust, Frankfurt am Main 2012, 67-82.



ter, widersprechender und irritierender Erinnerungen geprägt ist.³ Oder pointierter gefragt: Vergessen wir möglicherweise auf eine eklatante Weise gerade dadurch, dass wir erinnern oder sogar gerade weil wir meinen, uns ohne Unterlass erinnern zu müssen?

Ein Blick zurück: Norbert Elias beschrieb 1977 die damalige politische Situation in West-Deutschland als eine Spirale der Selbstzerstörung. Die bundesdeutsche Gesellschaft laufe angesichts terroristischer Anschläge und staatlicher Gewalt zunehmend Gefahr, „in eine Eskalation der Furcht verwickelt zu werden, in eine polarisierende Eskalation der Konflikte zwischen denen, die die Errichtung einer kommunistischen Diktatur, und denen, die das Wiederkommen einer faschistischen Diktatur in Westdeutschland befürchten.“⁴ Diese gesellschaftliche Spaltung führte Elias auf eine ausgebliebene Aufarbeitung der nationalsozialistischen Vergangenheit zurück, durch die die Bundesrepublik in eine tiefe und zudem generationell strukturierte Identitätskrise geraten sei. Während ein erheblicher Teil derjenigen, die den Nationalsozialismus noch selbst erlebt hatten, so täte, als wenn nichts geschehen sei, hätten sich vor allem nachwachsende Jahrgänge vom politischen System der Bundesrepublik abgewandt und im Marxismus das Gegenmodell zum autoritären Staat gesucht. Elias markierte damit den gesellschaftlichen Wandel in den 1960er- und 1970er-Jahren als einen Umbruchs- und Transformationsprozess, den er eng an die generationelle Auseinandersetzung und Weitergabe der nationalsozialistischen Vergangenheit gebunden sah. Dieser gesellschaftliche Konflikt mündete zwei Jahrzehnte nach der Staatsgründung nicht nur in eine soziale, ökonomische und politische Neuorientierung der Bundesrepublik, er brachte auch nachhaltige und für die damalige generationelle Konfliktlage signifikante Muster der Vergangenheitsdeutung und Aufarbeitung hervor. Hierbei sei entscheidend, so Elias, dass jüngere Jahrgänge aufgrund der unverstandenen Vergangenheit dem eigenen politischen System entfremdet blieben und damit die Hoffnung verbanden, dem Gefühl des Makels und der Schuldgefühle entkommen zu können. Im Ergebnis weist Elias daher daraufhin, „dass das nationalsozialistische Problem nicht ein Problem der Vergangenheit ist; es hat nie aufgehört, ein aktuelles Problem zu sein.“⁵

Als Bundespräsident Richard von Weizsäcker 1985 aus Anlass des 40. Jahrestages des Kriegsendes in Europa eine in seiner Wirkung wohl kaum zu überschätzende Rede hielt, schien die einige Jahre zuvor von Elias hervorgehobene Aktualität des Nationalsozialismus eher noch zugenommen zu haben und zeitgenössisch war zudem bereits absehbar, dass diese Ansprache eine Zäsur in der bundesdeutschen Vergangenheitsaufarbeitung darstellen würde. Denn von Weizsäcker formulierte damals im Deutschen Bundestag eine Grundfigur des historischen Erinnerns, die bis heute nachwirkt: „Es geht nicht darum, Vergangenheit zu bewältigen. Das kann man gar nicht. Sie lässt sich ja nicht nachträglich ändern oder ungeschehen machen. Wer aber vor der Vergangenheit die Augen verschließt, wird blind für die Gegenwart. Wer sich der Unmenschlichkeit nicht erinnern will, der wird wieder anfällig für neue Ansteckungsgefahren. Das jüdische Volk erinnert sich und wird sich immer erinnern. Wir suchen als Menschen Versöhnung. Gerade deswegen müssen wir verstehen, dass es

3 Ausführlicher hierzu: Ulrike Jureit, Christian Schneider, *Gefühlte Opfer. Illusionen der Vergangenheitsbewältigung*, Stuttgart 2010.

4 Norbert Elias, Gedanken über die Bundesrepublik, in: ders., *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, hg.v. Michael Schröter, 3. Auflage, Frankfurt am Main 1990, 517-552, 550.

5 Ebd., 549; ähnlich auch ders., *Humana conditio. Beobachtungen zur Entwicklung der Menschheit am 40. Jahrestag eines Kriegsendes* (8. Mai 1985), Frankfurt am Main 1985.



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 Vergessen verlängert das Exil, und das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung.“⁶ Mit dieser Passage lüftete Weizsäcker nicht nur das Geheimnis der Erlösung, sondern er stellte für aufrichtiges Erinnern auch noch Versöhnung in Aussicht – ein verlockendes Angebot für eine Nachkriegsgesellschaft, die sich in der zweiten Generation ohnehin schon intensiv um die Aufarbeitung der überlieferten Schuld bemühte. Das staatspolitisch bekräftigte Erlösungsversprechen bestärkte eine erinnerungspolitische Selbstermächtigung, die seither für die deutsche Erinnerungskultur, wie sie sich seit den 1960er-Jahren entwickelt hat, prägend wurde. Dabei handelt es sich um eine Konfiguration, die sich begrifflich als opferidentifizierte Erinnerungskultur fassen lässt und für die die Figur des gefühlten Opfers strukturbildend wurde, denn der Identifizierungswunsch mit den Opfern stellte bis in die 1990er-Jahre und teilweise darüber hinaus eine erinnerungspolitische Norm dar, wenn es darum ging, den Holocaust als negatives Bezugsereignis unserer kollektiven Selbstthematierung aufzurufen.

Ein zweites Grundmuster gegenwärtiger Erinnerungspraktiken ist das bereits erwähnte Erlösungsversprechen. Dass historisches Erinnern und Gedenken religiöse Wurzeln hat, ist unbestritten. Die gesamte Theorie des politischen Totenkults beispielsweise verdeutlicht, wie sehr unsere modernen Erinnerungskulturen durch die unterschiedlichen Formen des religiösen Totengedenkens und insgesamt durch einen engen Bezug zu Ritual und Liturgie geprägt sind. Dabei beziehen sich unsere gängigen Erinnerungshandlungen in der Regel auf christliche und jüdische Gedenkformen, und genau durch deren Inanspruchnahme entstehen in den gegenwärtigen Erinnerungskulturen offenbar Missverständnisse. Der Glaubenssatz, dass das Geheimnis der Erlösung Erinnerung heiße, steht im Kontext eines speziellen Verständnisses von Geschichte und Heilserwartung. Die Inanspruchnahme einer solchen Erlösungshoffnung hat für die Erinnerung an den Holocaust verhängnisvolle Folgen: Das jüdische Erinnerungsgebot wird nicht nur als Aufforderung zur gemeinschaftlichen Vergegenwärtigung der verbrecherischen Vergangenheit aufgefasst, es wird als Vorschrift missverstanden und zudem auch noch mit dem christlichen Erlösungsversprechen verbunden. Wer nur aufrichtig und intensiv genug an die deutschen Massenverbrechen erinnert, der darf auf Versöhnung, ja auf Erlösung von der überlieferten Schuld hoffen. Angesichts der Schwere des begangenen Unrechts ist eine solche Naherwartung durchaus nachvollziehbar, wenn auch abwegig. Es gehört zu den zentralen Missverständnissen unseres opferidentifizierten Gedenkens, dass ein religiöses Heilsversprechen in ein säkulares System der Vergangenheitsbearbeitung transformiert wird, ohne über die damit verbundenen Verheißungen Rechenschaft abzulegen. Das Unbehagen, das dieses opferidentifizierte Erinnern zunehmend erzeugt, hängt auch mit diesem nicht einzulösenden Versprechen zusammen. Denn der in Aussicht gestellte Zustand moralischer Entlastung will sich auch nach Jahrzehnten intensiven Bemühens, Bereuens und Gedenkens partout nicht einstellen.

Opferidentifikation und Erlösungshoffnung beziehen ihre Wirkungskraft aus verschiedenen Theoriekonzepten. Neben der von Alexander und Margarete Mitscher-

⁶ Rede des Bundespräsidenten Richard von Weizsäcker bei der Gedenkveranstaltung im Plenarsaal des Deutschen Bundestages zum 40. Jahrestag des Endes des Zweiten Weltkrieges in Europa am 8. Mai 1985; online: [http://www.bundespraesident.de/Reden-und-Interviews/RedenRichard-von-Weizsaecker-,12166.629421/Rede-von-BundespraesidentRich.htm\[-global.back=/Reden-und-Interviews/-%2c12166%2c0/RedenRichard-von-Weizsaecker.htm%3flink%3dbpr_liste](http://www.bundespraesident.de/Reden-und-Interviews/RedenRichard-von-Weizsaecker-,12166.629421/Rede-von-BundespraesidentRich.htm[-global.back=/Reden-und-Interviews/-%2c12166%2c0/RedenRichard-von-Weizsaecker.htm%3flink%3dbpr_liste) [27.02.2009].



lich vertretenen These einer kollektiven Unfähigkeit zu trauern, auf die hier nicht eingegangen werden kann, gehören insbesondere die von Jan und Aleida Assmann vorgelegten Studien zum kulturellen Gedächtnis zu den einschlägigen Forschungsansätzen.⁷ Ihre Theorie des kulturellen Gedächtnisses ist für das gegenwärtige Verständnis gemeinschaftlicher Erinnerungspraktiken von zentraler Bedeutung. Die Unterscheidung zwischen kommunikativem, kulturellem und sozialem Gedächtnis, das Wissen um seine medialen Repräsentanzen sowie die immer wieder beschworene identitätsstiftende Wirkung öffentlicher Erinnerungspraktiken, all dies gehört zur Grundausrüstung unserer politischen Kultur. Die Assmanns vertreten eine Gedächtnistheorie, die in ihrer Grundstruktur auf die Arbeiten von Maurice Halbwachs zurückgreift, und für die der Begriff „kulturelle Arterhaltung“ von zentraler Bedeutung ist. Mit ihm wird eine Forschungsperspektive markiert, die nicht nur auf die Konstituierung und vor allem Sicherung von Gesellschaften und Kulturen verengt ist, sondern die zudem das kollektive Gedächtnis als einen identitätsstiftenden Mechanismus ethnogenetischer Prozesse konzipiert. Das kollektive Gedächtnis wird als Selbstbild-bezogenes Wissensreservoir einer Gruppe verstanden, „durch dessen Pflege und Weitergabe sie sich im Sinne kultureller Arterhaltung reproduziert“.⁸ Für das Konzept des kollektiven Gedächtnisses und seine Übertragung auf gegenwärtige Erinnerungsvorgänge bleibt diese Nuancierung nicht folgenlos. Schließlich basieren ethnogenetische Konzepte auf der Vorstellung homogener Gemeinschaften, unabhängig davon, wie man sie nennt. Ob Homogenität als gesellschaftliches Strukturprinzip für die antiken Hochkulturen unterstellt werden kann, muss hier nicht weiter interessieren, entscheidend ist vielmehr, was aus dieser Grundannahme für die Theorie des kulturellen Gedächtnisses folgt. Bei Assmann geht es nicht mehr – wie noch bei Halbwachs um ein gefühltes Gruppenbewusstsein und Kontinuitätsempfinden, sondern – wie er formuliert – um die unauflösbare Verbindung von Erinnerung und Identität.

Die Symbiose zwischen der kulturellen Gedächtnistheorie und der opferidentifizierten Grundstruktur bundesdeutscher Erinnerungskulturen beruht dabei unter anderem auf dem impliziten Gegensatz von Erinnern und Vergessen. Zweifellos ist der Auffassung, dass es sich beim Erinnern um einen zwar nicht unbedingt zielgerichteten, aber hochgradig selektiven Auswahlvorgang handelt, uneingeschränkt zuzustimmen. Gleichwohl bleibt einzuwenden, dass im Umkehrschluss das Nicht-Erinnern keineswegs zwangsläufig mit der Betätigung einer Löschtaste gleichzusetzen ist. Wenn Vergessen nur als Gegensatz oder als komplementärer Vorgang zum Erinnern gewichtet wird, bleibt der Begriff theoretisch unterbestimmt. Die Herabstufung des Vergessens zum bloßen Ausfall setzt das Vergessen mit dem Vergessenen

7 Hier nur einige Verweise auf die zahlreichen Publikationen: Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1997/2222; Ders., *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*, in: Ders./Tonio Hölscher (Hg.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt am Main 1988, 9-19; Jan und Aleida Assmann, *Schrift, Tradition, Kultur*, in: Wolfgang Raible (Hg.), *Zwischen Festtag und Alltag: Zehn Beiträge zum Thema Mündlichkeit und Schriftlichkeit*, Tübingen 1988, 25-49; Dies., *Das Gestern im Heute. Medien und soziales Gedächtnis*, in: Klaus Merten/Siegfried J. Schmidt/Siegfried Weischenberg (Hg.), *Die Wirklichkeit der Medien. Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft*, Opladen 1994, 114-140; Aleida Assmann, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 1999; Dies., *Soziales und kollektives Gedächtnis*, online: www.bpb.de/files/0FW1JZ.pdf (20.05.2009); Dies., *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München 2006; Dies., *Geschichte im Gedächtnis. Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung*, München 2007; Dies., *Die Last der Vergangenheit*, online: www.zeithistorische-forschungen.de/16126041Assmann-3-2007 (20.05.2009). Die lesenswerte Kritik dazu von Martin Sabrow, *Die Lust an der Vergangenheit*, online: www.zeithistorische-forschungen.de/16126041-Sabrow-3-2007; darüber hinaus lesenswert der Sammelband von Oliver Dimbath/Peter Wehling (Hg.), *Soziologie des Vergessens. Theoretische Zugänge und empirische Forschungsfelder*, Konstanz 2011.

8 Assmann, *Schrift, Tradition, Kultur*, 28.



gleich. Schließlich ist mit Vergessen zunächst einmal nur die Abwesenheit von Vergangenen gemeint, ohne dass damit gleichzeitig eine Aussage darüber getroffen worden wäre, ob und wie das Vergangene noch zugänglich ist. Vergessen ist zudem als Vorgang weiterhin konstitutiv dafür, dass etwas überhaupt wieder-erinnert werden kann.⁹

In der Theorie des kulturellen Gedächtnisses erhält das Vergessen eine negative und defizitäre Konnotation, wenn Erinnern als gemeinschaftliche Identitätsarbeit verstanden wird. Wer den Zusammenhang von Gruppendynamik und Erinnerungspraktiken derart an die Konstituierung und vor allem an die Fortexistenz von Gemeinschaften bindet, der schreibt Erinnerungsvorgängen *per se* eine existentielle Bedeutung zu. Dass ein solches Konzept kulturellen Erinnerns spätestens dann unter Druck gerät, wenn es um die gemeinschaftliche Vergegenwärtigung von Massenverbrechen geht, liegt auf der Hand, denn die Referenz auf eine solche destruktive Kollektiverfahrung gilt in der Logik der kulturellen Gedächtnistheorie als nicht „arterhaltend“ und kann daher in ihrer Ambivalenz gar nicht erinnert werden. Wenn ich kollektives Erinnern als „arterhaltenden“ Mechanismus definiere, dann ist eine Erinnerung an den Holocaust gar nicht oder nur durch Identifizierung mit den Opfern möglich. Und genau in dieser Opferidentifizierung liegt der moralische Link zwischen der Theorie des kulturellen Gedächtnisses und den in Deutschland eingeübten Erinnerungspraktiken. Wir beobachten eine generationell aufgeladene Erinnerungsgemeinschaft, die auf das geliehene Selbstbild des gefühlten Opfers rekurriert. Das Reden als Generation erweist sich dabei als überaus starke Differenzkategorie, weil dadurch nicht nur der moralische Bruch zur Elterngeneration als quasi evolutionärer Quantensprung ausgewiesen werden kann, sondern damit auch die Hoffnung verbunden wird, diese generationenspezifische Deutung des Holocaust an die eigenen Nachkommen tradieren zu können.¹⁰

Dahinter lässt sich die Annahme erkennen, dass die dritte Generation, durch ihre generationelle Lagerung über keine vergleichbare (Opfer-)Identifizierung verfügt und daher gegenüber der deutschen Vergangenheit womöglich nicht das gleiche (Nach-)Empfinden aufzubringen vermag – eine Unterstellung, die vermutlich sogar zutrifft. Diese Differenz allerdings als Makel abzuwerten, kennzeichnet eine Erinnerungskonstellation, in der opferidentifiziertes Erinnern zu einer Art Gesellschaftszustand geworden ist und die sich mit ihrem Selbstverständnis stets auf der moralisch richtigen Seite weiß.

Aber wen oder was vergessen wir, wenn wir an die Opfer erinnern? Tendiert die deutsche Erinnerungskultur dazu, eine Vergessenskultur zu werden, die sich paradoxerweise gerade dadurch auszeichnet, dass sie zwanghaft erinnert? Geht das eigentlich: Vergessen durch Erinnern? Natürlich liegt es nahe, bei solchen Überlegungen zum *Nutzen und Nachteil* des Erinnerns auf Friedrich Nietzsche zu verweisen.¹¹ In seiner 1873/74 verfassten Schrift qualifiziert er das Erinnern als eine Last des Men-

⁹ Vgl. hierzu ausführlicher: Kreuzer, Über das Erinnern und Vergessen, 78.

¹⁰ Zum Generationenbegriff hier nur der Verweis auf: Manfred Riedel, Generation, in: Joachim Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Basel 1974, Spalte 274-277; Sigrid Weigel, Generation, Genealogie, Geschlecht. Zur Geschichte des Generationskonzepts und seiner wissenschaftlichen Konzeptionalisierung seit Ende des 18. Jahrhunderts, in: Lutz Musner/Gotthart Wunberg (Hg.), Kulturwissenschaften. Forschung – Praxis – Positionen, Wien 2002, 161-190; Bernd Weisbrod, Generation und Generationalität in der neueren Geschichte, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 8/2005, 3-9; Ohad Parnes/Ulrike Vedder/Sigrid Weigel (Hg.), Generation. Zur Genealogie des Konzepts – Konzepte von Genealogie, Paderborn 2005; Ulrike Jureit/Michael Wildt (Hrsg.), Generationen. Zur Relevanz eines wissenschaftlichen Grundbegriffs, Hamburg 2005; Ulrike Jureit, Generationenforschung, Göttingen 2006.

¹¹ Diese Formulierung in Anlehnung an Nietzsche: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, Kritische Studienausgabe, Bd. 1, München 1988, 209-287.



schen, der nicht „am Pflock des Augenblicks“ angebunden sei, sondern an der langen Kette der Erinnerung laufe. Ein Mensch, der nicht vergessen könne, sei wie jemand, dem der Schlaf entzogen würde: „Es gibt einen Grad von Schlaflosigkeit, von Wiederkauen, von historischem Sinne, bei dem das Lebendige zu Schaden kommt, und zuletzt zu Grunde geht, sei es nun ein Mensch oder ein Volk oder eine Cultur.“ Zweifellos hat der Historiker Heinz D. Kittsteiner recht, wenn er betont, dass Nietzsche hier gegen eine bestimmte Art der Geschichtserfahrung des 19. Jahrhunderts wettet, allerdings steht Kittsteiners Nachdenken über das Erinnern wiederum unter dem Eindruck einer Schlussstrich-Debatte, die sich ihrerseits auf Nietzsche bezieht.¹² Somit fällt seine Verwerfung möglicherweise etwas zu umfassend aus, denn man muss Nietzsche in seinem Loblied des Vergessens nicht unbedingt folgen, um aus seinen Überlegungen über den Nachteil des Erinnerns Gewinn zu ziehen. Hier geht es um eine bestimmte Gewichtung, um eine Quantität des Erinnerns, die Nietzsche für schädlich hält. Es geht um das verflachte, das stereotype Erinnern, um das permanente Wiederkauen, um die Verkleisterung der Geschichte durch Pathos und Sentimentalität, um ein Übermaß an Sinn und Moral.

Jürgen Habermas hat die Funktion von Erinnerung einmal als Widerlegung einer „fugendichten Normalität dessen, was sich nun mal durchgesetzt hat“, bezeichnet.¹³ Ihr käme demnach im Historisierungsprozess eine eher widerspenstige Rolle zu. Sie stellt die rationalisierende Einebnung geschichtlicher Brüche und Widersprüche in Frage und verweist darauf, dass jede gelungene Historisierung bestimmte Aspekte von Geschichte aus den Augen verliert, weil sie verallgemeinern und rationalisieren muss. Sie fragt nach dem emotionalen Überschuss, nach dem, was sich nicht ordnen, nicht objektivieren, nicht klassifizieren lässt. Erinnerung im Sinne einer solchen „gefährlichen Überlieferung“ (Johann Baptist Metz), weil unsere mühsam gewonnenen Selbstverständlichkeiten und Zugehörigkeitskonstrukte wieder in Frage stellend – von solch einer weniger moralisierenden, denn irritierenden Erinnerung nach vorn ist die gegenwärtige Gedenkkultur weit entfernt. Während die Mahnungen an ein drohendes Vergessen des Holocaust, an die Gefahr des kollektiven Verdrängens und Verschweigens in der deutschen Nachkriegsgeschichte ja zweifellos ihre Berechtigung hatten, besteht die Problematik mittlerweile ja nicht mehr in einer für die fünfziger und sechziger Jahre noch charakteristischen Kollektivamnese. Seit mehr als zwanzig Jahren gehören der Nationalsozialismus und insbesondere der Holocaust zu den zentralen historischen Bezugsereignissen, auf die sich eine kollektive Selbstthematisierung bezieht, wenn es gilt, sich selbst zu beschreiben. Die nachholende Hinwendung zu den Opfern, die Anerkennung und das Nachempfinden ihrer Leiden waren ein unabdingbarer Schritt in der viel zitierten Vergangenheitsaufarbeitung. Eine solche Emotionalisierung war und ist notwendig, um überhaupt das Geschehene als Verbrechen, um die Beteiligten als für diese Taten verantwortlich auszumachen. Allerdings hat sich dieses Mitfühlen und Mitleiden zu einem Identifizierungswunsch mit den Opfern entwickelt, und nicht nur individuell, auch gesellschaftlich ist daraus eine Art geliehene Identität erwachsen – ein Identitätswunsch, der die Opfer zwar umarmt, während die Täter und ihre Taten anonymisiert oder pauschal

12 Vgl. Heinz D. Kittsteiner, Vom Nutzen und Nachteil des Vergessens für die Geschichte, in: ders., *Out of control. Über die Unverfügbarkeit des historischen Prozesses*, Berlin 2004, 217-251.

13 Jürgen Habermas, Symbolischer Ausdruck und rituelles Verhalten. Ein Rückblick auf Ernst Cassirer und Arnold Gehlen, in: ders., *Zeit der Übergänge*, Frankfurt am Main 2001, 63-82, hier 82; hierzu auch: ders., *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?*, in: ders., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, 3. Auflage, Frankfurt am Main 1972, 92-126; ebenso ders., *Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt am Main 1987, 115-179 und ders., *Die Normalität einer Berliner Republik*, Frankfurt am Main 1995.



dämonisiert werden. Eine solche Erinnerungskultur hat ihr beunruhigendes, ihr subversives Potenzial verloren. Sie ist eben ein „Ort, an den man gerne geht“, wie Alt-bundeskanzler Gerhard Schröder mit Blick auf das Holocaust-Mahnmal in Berlin treffend formulierte.

Auf die Frage, ob der Mensch eigentlich wirklich etwas vergessen kann oder aber nur von Vergessen zu sprechen ist, wenn etwas gar nicht wahrgenommen wurde, und wir es ansonsten mit Formen des Verdrängens, Überschreibens und Umarbeitens zu tun haben, über diese Frage ließe sich durchaus streiten. Gleichwohl müssen wir davon ausgehen, dass es sich beim Erinnern und Vergessen um ein und denselben Vorgang handelt. Indem wir uns an etwas erinnern, wählen wir aus der unendlichen Vielfalt des Wahrgenommenen etwas aus, was zugleich bedeutet, dass unsere Aufmerksamkeit von dem, was nicht aktualisiert wird, abgezogen wird. Vergessen als Unvermögen oder als Scheitern von Erinnerung zu beschreiben reproduziert schon die gegenwärtig dominierende Vorstellung, Erinnerung sei in jedem Fall förderlich und notwendig. Auch hier stellt sich die Frage der Balance: Wie viel Vergessen ist unverzichtbar, um nicht verrückt zu werden, und wann dient es der Entlastung?

Geht es um die gesellschaftliche Verarbeitung nach Kriegen, Revolutionen und Massenmord, ist das moralische Erinnerungsgebot eine ausgesprochen moderne Vorstellung. Bis in die Neuzeit hinein herrschte vielmehr die Auffassung vor, ein wirksamer Friedensvertrag funktioniere nicht ohne Amnestie und Amnesie. Ein solches Vergeben und Vergessen als Form der Vergangenheitsbearbeitung ist spätestens seit Auschwitz unvorstellbar geworden.¹⁴ Das Vergessen hat seine Unschuld verloren, aber ein verordnetes Erinnern von Verbrechen kann sich ebenso als subtile Entlastungsstrategie erweisen. Die Ermordung der europäischen Juden nicht durch Identifizierung mit den Opfern zu beruhigen, sondern als negativen Referenzpunkt in ein kollektives Gesamtbild zu integrieren, setzt voraus, den obsessiven Hang zur Naherinnerung zu überwinden und die Geschichte, auch die deutsche Geschichte, als einen historischen Prozess zu begreifen, der durchaus auch hätte anders verlaufen können. Durch solche Horizonterweiterungen ließen sich nicht nur die Reichweiten des Erinnerns anders vermessen, es wäre auch möglich, sich den gegenwärtigen Aufgaben historischen Erinnerns ernsthafter zu stellen. Denn während es noch vor vierzig Jahren darum ging, eine deutsche Mehrheitsgesellschaft davon zu überzeugen, dass der Holocaust kein bedauerlicher Betriebsunfall der Geschichte war, stehen wir heute vor ganz anderen Herausforderungen. Hier sind vor allem zwei Aspekte zu nennen: Zum einen die zu beobachtende Universalisierung des Holocaust und zum anderen die Frage, wie in einer Einwanderungsgesellschaft an den Holocaust gedacht werden kann.

Noch bis in die 1980er-Jahre hinein wurde vor dem Hintergrund von Arbeitsmigration, Flüchtlingsbewegungen und Asylgesetzgebung darüber debattiert, wie sich Geschichtskonstruktionen eingewanderter nationaler Minderheiten zu denjenigen der jeweiligen Mehrheitsgesellschaften verhalten; inzwischen ist unverkennbar, dass solche Referenzrahmen an der Realität vorbeiziehen. Auch erinnerungspolitisch gilt es, nicht nur Deutschland als Einwanderungsland, sondern auch die EU als ein politisches System zu begreifen, das eine nicht mehr nach Nationen und Ethnien zu differenzierende Bevölkerung umfasst. Dementsprechend vollzieht sich historisches Erinnern immer weniger im Rekurs auf national oder ethnisch verfasste Geschichtsentwürfe, da ein stetig wachsender Teil der Bevölkerungen über andere familiäre

¹⁴ Vgl. Christian Meier, *Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns: vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit*, München 2010.



Hintergründe verfügt und somit mit Vergangenheiten konfrontiert wird, „die außerhalb ihres ethnischen Herkunftsglaubens liegen“.¹⁵ Daraus entstehen Dynamiken unterschiedlichster Prägungen, denn es geht bei weitem nicht mehr nur darum, dass sich das Spektrum von Geschichtsbildern immer stärker differenziert und nationale Meisterzählungen ihren gesellschaftlichen Resonanzboden einbüßen. Hier geht es auch um das zukünftig wohl kaum zu überschätzende Problem, wie Vergangenheiten, die sich aufgrund ihres Gewalt- und Destruktionspotenzials ja ohnehin einer harmonischen Gemeinschaftsstiftung verweigern, jenseits tradierter Zugehörigkeitskonstruktionen überhaupt noch kollektiv erinnert und angeeignet werden.

Angesichts der gegenwärtigen Erschöpfung unserer Gedenkkultur ließen sich solche Umbrüche ja durchaus auch als Chancen begreifen. Davon kann derzeit allerdings noch keine Rede sein, denn was sich zurzeit beobachten lässt, ist eine massive Konkurrenz um die Anerkennung von Opferschaften. Insbesondere seit 1989 – und verstärkt durch den EU-Beitritt osteuropäischer Staaten 2004 – steht beispielsweise der Konflikt um das Verhältnis zwischen Holocaust-Gedenken und der Anerkennung stalinistischer Massenverbrechen im Zentrum europäischer Geschichtsdebatten. Wie beispielsweise soll in der KZ-Gedenkstätte Buchenwald an das dortige, von 1945 bis 1950 existierende, sowjetische Speziallager Nr. 2 und an dessen Opfer erinnert werden? Wie gewichtet die Europäische Union das gemeinsame Gedenken an den Holocaust im Verhältnis zum stalinistischen Terror, vor allem in Hinblick auf die europäische Integrations- und Erweiterungspolitik?

Der erinnerungspolitische Ost-West-Konflikt dominiert die europäischen Auseinandersetzungen mit dem „historischen Erbe“. Vor diesem Hintergrund verwundern auch die heftigen Reaktionen nicht, wenn die lettische Politikerin und EU-Kommissarin Sandra Kalniete während eines Besuches der Leipziger Buchmesse 2004 von den gleichermaßen verbrecherischen Regimen des Nationalsozialismus und des Kommunismus spricht. Eine solche Gleichsetzung beider Systeme stößt im Westen auf massiven Widerspruch, während im Osten das Dominieren der Erinnerung an den Holocaust als Missachtung der stalinistischen Verfolgungserfahrungen gewertet wird. Das Europäische Parlament sieht sich mit entsprechenden Forderungen konfrontiert, so zum Beispiel mit jener, nicht nur das Hakenkreuz, sondern auch kommunistische Symbole wie Hammer und Sichel europaweit zu verbieten. Und in Anlehnung an die Einführung des Holocaust-Gedenktages am 27. Januar soll nun auch der 23. August als Jahrestag des Hitler-Stalin-Pakts dazu dienen, „das Gedenken an die Opfer von Massendeportation und -vernichtung aufrecht zu erhalten und somit Demokratie zu stärken sowie Frieden und Stabilität auf unserem Kontinent zu fördern“.¹⁶ Dass dabei der Eindruck entstand, dass die EU stalinistische und faschistische Massenverbrechen gemeinsam unter „Kriegsverbrechen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit“ subsumiere und dadurch gleichsetze, blieb bekanntlich nicht unwidersprochen.

Während also die konkrete Gewichtung der partikularen Vergangenheitsdeutungen umstritten bleibt, umfasst das europäische Gemeinschaftsversprechen zunehmend einen unspezifischen Opferbezug sowie ein Erinnerungsangebot, das auf Versöhnung und Friedensbewahrung abzielt. Die kollektive Identifikation mit den Opfern der unterschiedlichen politischen Systeme dient als gemeinschaftsstiftender

¹⁵ Claus Leggewie, Ein Schlachtfeld wird besichtigt. Sieben Kreise transnationaler Erinnerung Europas, in: Manfred Grieger u. a. (Hg.), *Die Zukunft der Erinnerung. Eine Wolfsburger Tagung*, Wolfsburg 2008, 21-34, 33.

¹⁶ EU-Entscheidung 809/08 zur Erklärung des 23. August zum Europäischen Gedenktag an die Opfer von Stalinismus und Nazismus vom 28. September 2008, online: http://www.umweltonline.de/PDFBR/2008/0809_2D08.pdf (15. Juni 2009).



Bezugsrahmen, dem zugesprochen wird, politische Spaltungen zu überwinden sowie Frieden und Aussöhnung zu ermöglichen. Der Preis, der für ein solches Selbstverständnis zu zahlen bleibt, ist hoch. Nicht nur die gegenseitige Aufrechnung und Relativierung der verübten Verbrechen ist die Folge (einschließlich der Opferkonkurrenzen), auch manifestiert sich diese Perspektive in der dezidierten Ausblendung der für die Massenverbrechen verantwortlichen Täter, die zum Beispiel in den Entschlüssen der EU nur noch – wenn überhaupt – als anonyme Größen Erwähnung finden. Der Massenmord an den europäischen Juden gilt in dieser Wahrnehmung als ein extremes Beispiel von Menschenrechtsverletzungen, die in ihren gegenwärtigen Ausprägungen zu den zentralen politischen Herausforderungen weltgesellschaftlicher Systeme zählen. Während für manche eine universale Menschenrechtspolitik – mit oder ohne Interventionsbereitschaft – die einzig legitime und moralisch notwendige Konsequenz aus der Geschichte des Holocaust darstellt, sehen andere darin eine ausgesprochen gefährliche Entwicklung; diese werde letztlich dazu führen, dass die nationalsozialistischen Massenverbrechen instrumentalisiert und banalisiert werden. An die Stelle des verlorengegangenen historischen Urteilsvermögens – so formuliert es Dan Diner – trete ein universell drapierter moralisierender Diskurs über unterschiedslose Opferschaften.¹⁷

Solche Einwände laufen zwar oft Gefahr, die einzig wahre Deutung des Holocaust nur sich selbst zuzugestehen, gleichzeitig ist jedoch unverkennbar, dass eine Universalisierung des Holocaust erhebliche politische Konsequenzen mit sich bringt. Denn mit dem Etikett *Holocaust* werden spezifische historische Konstellationen auf aktuelle politische Konflikte übertragen, deren Analogie ja durchaus fraglich ist, und zwar weniger aus moralischen denn aus analytischen Gründen. Die Konfliktlinien verlaufen zum einen in ost-westlicher Richtung, nämlich dort, wo es – häufig in Bezug auf oder in Konkurrenz zum Holocaust-Gedenken – um die kollektive Erinnerung an den stalinistischen Terror geht, zum anderen sind in den letzten Jahren aber auch Massenverbrechen der europäischen Kolonialmächte in den globalen Blick genommen worden. Das Massaker im nordalgerischen Sétif am 8. Mai 1945 ist hier ebenso als Beispiel zu nennen wie der deutsche Kolonialkrieg gegen die Herero 1904 bis 1908. Dass sich in Ländern wie Algerien, Indien oder Namibia aufgrund der kolonialen Erfahrungen andere Perspektiven und Erinnerungsmuster auf die Geschichte des 20. Jahrhunderts entwickelt haben als in (West-)Europa und in den USA, überrascht wenig. Gleichzeitig wird es zukünftig von entscheidender Bedeutung sein, wie sich kolonial strukturierte Geschichtsentwürfe zu denen in Beziehung setzen, die den Holocaust zum negativen Bezugsereignis ihrer Selbstbeschreibung erklären.

Historisches Erinnern in Einwanderungsgesellschaften und transnationale Erinnerungsprozesse angesichts einer sich globalisierenden Welt – das sind zwei der fundamentalen Herausforderungen, um die es in den nächsten Jahren wird gehen müssen, wenn wir uns mit Mustern, Strukturen und Deutungshorizonten kollektiven Erinnerns beschäftigen. Dass sich dabei Formen eines opferidentifizierten Erinnerns weiter, auch transnational durchsetzen werden, ist nicht auszuschließen, ja sogar wahrscheinlich. Mittlerweile steht nicht mehr der Held als globale Grundfigur des historischen Erinnerns im Mittelpunkt, sondern das Opfer.¹⁸ Diese Umcodierung bedeutet jedoch keineswegs, sich generell nicht mit den Tätern zu beschäftigen, ganz im Gegenteil: Opferidentifiziertes Erinnern produziert eine spezifische Sicht auf

¹⁷ Vgl. Dan Diner, *Gegenläufige Gedächtnisse. Über Geltung und Wirkung des Holocaust*, Göttingen 2007, 9.

¹⁸ Vgl. Martin Sabrow, *Vom Held zum Opfer. Zum Subjektwandel deutscher Vergangenheitsverständigung im 20. Jahrhundert*, in: Frölich, Margret et al. (Hg.), *Unbehagen an der Erinnerung. Wandlungsprozesse im Gedenken an den Holocaust*, Frankfurt am Main 2012, 37-54.



Täter und auf ihre Taten – eine Sicht, die zur Generalisierung tendiert, die dazu neigt, mentale Täterkollektive zu konstruieren und die NS-Täter häufig als sadistische, triebgesteuerte oder sonst wie pathologisch auffällige Überzeugungstäter dämonisiert. Diese Exklusion der NS-Täter zementiert das eigene Selbstverständnis als nachgeborene Deutsche, die sich durch die Identifikation mit den Opfern der Vernichtung radikal von der ererbten Geschichte lossagen – und dadurch einen wesentlichen Kern ihres Vergangenheitsbezuges ausblenden. Martin Walser hat in einem immer noch lesenswerten Text von 1965 mit Blick auf den Auschwitz-Prozess geschrieben: „Natürlich verabscheuen wir die Täter. Das gehört ja mit zu unserer intimen Auseinandersetzung. Wir empfinden dadurch den Unterschied. Und wir nehmen Anteil am Opfer. [...] Erst durch den hilflosen Versuch, uns auf die Seite des Opfers zu stellen oder uns, so gut es gehen will, wenigstens vorzustellen, wie schrecklich da gelitten wurde, erst durch diese Anteilnahme wird uns der Täter so verabscheuungswürdig und brutal, wie wir ihn für unsere realitätsarme, aber momentan heftige Empfindung brauchen.“¹⁹

An der Heftigkeit der Empfindungen hat sich seither offenbar wenig geändert, an den hilflosen Versuchen der Anteilnahme – so ließe sich zynisch kommentieren – wurde indes massiv gearbeitet. Mehr als vierzig Jahre später hat sich daraus ein gesellschaftlich dominantes Muster der Vergangenheitsaufarbeitung professionalisiert, doch statt diesen Mechanismus als „Dauerrepräsentanz unserer Schande“²⁰ nach außen zu projizieren, wie Walser es dann 1998 getan hat, zielt die Erinnerungsfigur des „Gefühlten Opfers“ darauf, die vermutlich notwendige, aber letztlich entlastende Funktion des opferidentifizierten Erinnerens zu historisieren und ihre Verleugnungsanteile sichtbar zu machen.

19 Martin Walser, *Unser Auschwitz* (1965), online: <http://www.workpage.de/mwa1.php> 18

20 Dankesrede von Martin Walser zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels in der Frankfurter Paulskirche am 11. Oktober 1998, online: http://www.hdg.de/lemo/html/dokumente/WegeInDieGegewart_redeWalserZumFriedenspreis/

Zitierweise: Ulrike Jureit, Gefühlte Opfer. Illusionen der Vergangenheitsbewältigung,
in: S.I.M.O.N. – Shoah: Intervention. Methods, Documentation, 15. Dezember 2011

<http://simon.vwi.ac.at/index.php/swl-reader/32-gefuehlte-opfer-illusionen-der-vergangenheitsbewaeltigung>

S:I.M.O.N.– Shoah: Intervention. Methods. DocumentatiON.
ISSN 2408-9192

SWL-Reader – Reader der Simon Wiesenthal Lectures

Redaktion: Éva Kovács / Béla Rásky / Philipp Rohrbach
Lektorat: Barbara Grzelakova
Grafik: Hans Ljung

S:I.M.O.N. ist das unregelmäßig in englischer oder deutscher Sprache erscheinende E-Journal des
Wiener Wiesenthal Instituts für Holocaust-Studien (VWI)