

positive Kraft im sozialen Nahbereich des intersubjektiven Austauschs entfalten sollen. Vor diesem Hintergrund greifen die Erzähler in *Das Haus auf meinen Schultern* und *Pawels Briefe* die Traditionen der Großeltern auf, und in diesem Sinne widmen die Autorinnen Katrin Himmler und Wibke Bruhns ihre Bücher den eigenen Kindern.

A. DIRK MOSES

Der nichtdeutsche Deutsche und der deutsche Deutsche

Stigma und Opfer-Erlösung in der Berliner Republik

1. Einleitung

Schon fast zur Floskel verkommen ist die Behauptung, die Bundesrepublik habe eine gesunde demokratische Kultur entwickelt, in deren Zentrum das Erinnern an den Holocaust stehe.¹ In der Nähe des Bundestags und des Brandenburger Tors hat die Berliner Republik den ermordeten Juden Europas ein gewaltiges Mahnmal errichtet – ein bauliches Symbol für die enge Bindung ihrer liberalen politischen Kultur an die aufrichtige Aufarbeitung der Vergangenheit. Für gewöhnlich errichten Staaten solche Gedenkstätten ihren gefallenen Soldaten, nicht aber deren Opfern. Wie in Westdeutschland und seit 1990 im vereinigten Deutschland die Vergangenheit »bewältigt« wurde, gilt vielen als Vorbild für post-totalitäre und post-genozidale Gesellschaften.² Heute erscheint Deutschland nicht anders als das übrige Europa, nicht einmal anders als die Staaten des Westens überhaupt. Osteuropäische Juden siedeln sich dort genauso gerne an, wie sie nach Israel, in die USA oder nach Australien auswandern.³

Dieses rosige Bild der Berliner Republik ist explizit teleologisch. Nicht umsonst wurde der Philosoph Jürgen Habermas als »Hegel der Bundesrepublik« gefeiert. Seine Formulierung einer angeblich post-konventionellen Identität demonstriert das Selbstverständnis der Berliner Republik als Ergebnis eines erfolgreichen moralischen Lernprozesses.⁴ Aber wird eine solche Teleologie der deutschen Nachkriegserfahrung gerecht?

1 Bill Niven, *Facing the Nazi Past. United Germany and the Legacy of the Third Reich*, London, New York 2002; Andrew H. Beattie, *The Past in the Politics of Divided and Unified Germany*, in: Max Paul Friedman, Padraic Kenney (Hg.), *Partisan Histories. The Past in Contemporary Global Politics*, Houndmills 2005, S. 17–38.

2 Zum Beispiel Daniel J. Goldhagen, *Modell Bundesrepublik. National History, Democracy and Internationalization in Germany*, in: *Common Knowledge* 3 (1997), S. 10–18.

3 Leslie Morris, Jack Zipes (Hg.), *Unlikely History. The Changing German-Jewish Symbiosis, 1945–2000*, New York, Houndmills 2000.

4 Jan Ross, *Der Hegel der Bundesrepublik*, in: *Die Zeit* vom 11. Oktober 2001, S. 45.

Schließlich gleicht die Suche der Deutschen nach einer eigenen Identität seit der Wiedervereinigung eher einer Sisyphusarbeit. Der nationale Anspruch auf kulturelle Homogenität wurde dabei auf dreierlei Art herausgefordert. Zunächst zeigten sich die Westdeutschen nach 1990 von der Mentalität ihrer ostdeutschen Landsleute irritiert, besonders in Bezug auf deren Einstellung zu Arbeit, Geld und staatlichen Versorgungsleistungen. Hinzu kamen hitzige Debatten über das Asylrecht, das Einbürgerungsgesetz, den Multikulturalismus, die nicht erfolgte Integration ehemaliger »Gastarbeiter« sowie ständige gewaltsame Übergriffe auf dieselben durch Neo-Nazis und unzufriedene Jugendliche.⁵

Die hiermit verbundenen Fragen sind alles andere als neu und wurden bereits vor über 200 Jahren im Kontext der jüdischen Emanzipation diskutiert. Nach 1990 sind sie jedoch aufs Neue und in Bezug zum dritten Komplex identitätsbezogener Sachverhalte aufgeworfen worden, den zahlreichen Kontroversen um die Erinnerung an den Nationalsozialismus. An welche Deutsche wenden sich diese Debatten und in wessen Namen sprechen Politiker, wenn sie ihre Reue über das Geschehene zum Ausdruck bringen? Sind es nur die Nachfahren der sogenannten Täter-Generation? Deutsche und Juden werden einander beständig gegenübergestellt, als würden sie sich nicht vermischen, wie Öl und Wasser, ungeachtet der Tatsache, dass Deutschland die Heimat für zehntausende Juden ist, deren Muttersprache Deutsch ist.⁶

In diesem Zusammenhang verbindet sich der Selbstentwurf einer Nation mit der Frage nach historischer Gerechtigkeit. Eine »negative Symbiose« eint und trennt Deutsche und Juden zugleich.⁷ Die Diskussion wird von Begriffen wie Täter, Opfer oder Mitläufer geprägt, wodurch sich die Bevölkerung entlang klarer Herkunftslinien einteilen lässt – entsprechend der Biographien von Eltern und Großeltern in den 1930er und 1940er Jahren. Aus diesem Grund rekuriert die öffentliche Diskussion über die gemeinsame Vergangenheit auf die intime Sphäre der Familie, auf Gespräche zwischen den Generationen am Küchentisch, in denen Erfahrungen und Erinnerungen – egal ob richtig oder falsch – weitergegeben und in denen kollektive Identitäten geformt werden, abhängig von der Frage: Auf welcher Seite standen »meine Leute« vor vielen Jahren?⁸

5 Jerome S. Legge, Jr., *Jews, Turks and Other Strangers. The Roots of Prejudice in Modern Germany*, Madison 2003.

6 Jeffrey M. Peck, *Being Jewish in the New Germany*, New Brunswick 2006.

7 Dan Diner, *Negative Symbiosis. Germans and Jews after Auschwitz*, in: Peter Baldwin (Hg.), *Reworking the Past. Hitler, the Holocaust, and the Historian's Debate*, Boston 1990, S.251-261.

8 Zu den in deutschen Familien etablierten Erzählfiguren und -mustern über das

Die überwältigende Mehrheit derartiger Gespräche wird von Deutschen geführt, deren Familien einstmalig Hoffnungen in den Nationalsozialismus setzen konnten. Was aber ist mit jenen, deren Angehörige damals ausgerottet werden sollten? Viele ihrer Nachkommen leben ebenfalls in Deutschland und erinnern die Mehrheit der Bevölkerung gelegentlich daran, dass es unmöglich ist, von einer nahtlosen nationalen Identität, einem homogenen »Wir« auszugehen. Der Rest der Welt beurteilt die Deutschen nicht nur danach, wie sie Juden und anderen Minderheiten begegnen, sondern auch danach, wie sie an den Zweiten Weltkrieg erinnern. In ihren Publikationen machen sich Journalisten und Wissenschaftler aus aller Welt auf die Suche nach Anzeichen von Selbstmitleid in der deutschen Öffentlichkeit, auf dass deren historische Pflicht, den Opfern des Holocaust zu gedenken, nicht heruntergespielt werde und kein neuer Nationalismus einkehre.

Besteht jedoch nicht eine Spannung zwischen der Aussage, das heutige Deutschland sei viel zu facettenreich, als dass nationalgeschichtlich ausgerichtete Identifikationsangebote zulässig wären (etwa das der Schicksalsgemeinschaft), und dem gleichzeitigen Insistieren darauf, dass eine – als ontologisch stabil gewähnte – Entität namens »die Deutschen« Schuld bekennen, Reue zeigen und für den Holocaust büßen soll?

Die mühselige Suche nach einer kollektiven Identität findet im Deutschland nach dem Nationalsozialismus und dessen Verbrechen innerhalb dieses Spannungsverhältnisses statt. Wie eignen sich nichtjüdische Deutsche mit Blick auf diese Aporie eine Identität an, insbesondere wenn die Jüngeren schwerlich auch nur indirekt für den Mord an europäischen Juden verantwortlich gemacht werden können? Im Folgenden wird argumentiert, dass sich die Dynamik politischer Emotionen in Deutschland eher mit Hilfe der Konzepte von Stigma und Opfer-Erlösung erfassen lässt, als mit dem Begriffspaar von Schuld und Scham. Im Beitrag werden hierfür zwei charakteristische Reaktionen auf die stigmatisierte Nationalgeschichte vorgestellt: den »nichtdeutschen Deutschen« und den »deutschen Deutschen«.⁹

Überleben in Krieg und Nachkrieg siehe: Konrad Jarausch, *Living with Broken Memories. Some Narratological Comments*, in: Christoph Kleßmann (Hg.), *The Divided Past. Rewriting Post-War German History*, Oxford 2001, S.171-198.

9 Ausführlicher hierzu: A. Dirk Moses, *German Intellectuals and the Nazi Past*, Cambridge 2007.

2. Eine unterschwellige Struktur politischer Emotionen

Das deutsche Identitätsdrama gründet sprachlich auf der Konstruktion von Gegensatzpaaren, die zu einer strukturellen Analyse einladen: vergessen/erinnern, Verleumdung der Vergangenheit/Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, gute Deutsche/schlechte Deutsche, Wahrheit/Irrtum, Sünde/Erlösung, heilig/profan usw. Es ist dabei nicht nötig, anthropologische oder linguistische Kategorien zu bemühen – etwa mit dem Ziel, universelle psychische Verhaltensmuster offenzulegen – oder den Diskurs als autarkes Zeichensystem zu verfolgen, um einen fruchtbaren Zugang für die Analyse dieser bemerkenswerten Dichotomien in der deutschen Erinnerungskultur zu finden.¹⁰ Um die Logik dieses Systems zu verstehen, ist es vielmehr notwendig, dessen Funktion zu betrachten, als an ihm teilzunehmen.

Die Verbrechen des Nazi-Regimes zwischen 1933 und 1945 waren konstitutiv für die kollektive Identität und das Gruppenbewusstsein der Deutschen. Sie bildeten unvermeidbar die dem Erinnern zugrundeliegende Struktur; kein Deutscher konnte verhindern, dass sie ihm als Teil seines Selbstbildes eingeschrieben wurde. Der Spielraum individueller Reaktionen auf die gemeinsame Vergangenheit wurde damit eingegrenzt: Die Deutschen konnten entweder versuchen, sich und andere davon zu überzeugen, dass sie eine neue Kollektivität geschaffen hatten, klar abgetrennt von einer unerträglichen Vergangenheit. Der »nichtdeutsche Deutsche« war hierbei der dominierende Typus. Oder sie verteidigten ihre bisherige Identität, indem sie sich bemühten, die Vergangenheit durch vielfältige Strategien der Verdrängung erträglich zu machen. Das waren die »deutschen Deutschen«.

Dies sind sicherlich metapsychologische Aussagen, die ein wechselseitiges und intergenerationell wirksames Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem Individuum und der Gruppenidentität voraussetzen – ein Verhältnis, das schwerlich zu definieren ist. Auch wenn solche Aussagen spekulativ klingen, besitzen sie den Vorteil, den methodologischen Individualismus der Klinischen Psychologie durch das Postulieren eines überindividuellen Gruppenbewusstseins zu überwinden. Unlängst haben Sozialpsychologen das Verhältnis zwischen politischen Emotionen von Individuen und dem Gruppenbewusstsein stärker theoretisch untermauert. Der am besten ausgearbeitete Versuch, solche Fragen zur Psychologie des Wir-Bewusstseins zu beantworten, stammt von dem Psychoanaly-

¹⁰ Jean Piaget, *Structuralism*, übersetzt von Chaninah Maschler, New York 1970, S. 7f.

tiker Vamik Volkan. An dieser Stelle können nicht alle Aspekte von Volkans Überlegungen über Trauma und kultureller Rückentwicklung ausgeführt werden; für unsere Zwecke ist vor allem sein Konzept des »gewählten Traumas« relevant. Volkans Interesse gilt der indirekten Traumatisierung der Nachfahren jener, die als Gruppe das Erlebnis einer Niederlage und/oder von Scham und Erniedrigung erdulden mussten. Das »gewählte Trauma« beschreibt die unbewusste Entscheidung, »to add a past generation's mental representation of a shared event to its own identity«.

[A chosen trauma] reflects the traumatized past generations' incapacity for or difficulty with mourning losses connected to the shared traumatic event, as well as its failure to reverse the humiliation and injury to the group's self-esteem (»narcissistic injury«) inflicted by another large group.¹¹

Doch obwohl er ein Buch über das Nachkriegsdeutschland mitverfasst hat, geht Volkan nicht näher darauf ein, welche Herausforderung junge Deutsche zu meistern hatten, sondern begnügt sich mit dem Hinweis auf deren bereits formelhafte »Unfähigkeit zu Trauern« – eine Referenz an das bekannte Buch von Alexander und Margarethe Mitscherlich, das er offenkundig verehrt.¹² Zudem berücksichtigt er nicht die Frage, wie sich das gewählte Trauma in einer Gesellschaft gestaltet, die – obwohl sie als Verlierer aus dem Krieg herausging – als Täter und nicht als Opfer betrachtet wird. Volkans Sozialpsychologie bedarf bei all ihren Erkenntnissen einer Ergänzung, um erklären zu können, warum ansonsten ausgeglichene Individuen und reibungslos funktionierende Gesellschaften beständig das Gefühl haben, dass etwas mit ihrem kollektiven Selbstbild nicht stimmt. Dies ist die Ausgangsfrage von Tanya M. Luhrmann, die im Anschluss an Volkan das Konzept des »traumatisierten sozialen Selbst« entwickelt hat. Es beschreibt die mit Verfehlung, moralischer Unzulänglichkeit, Verwirrung, Scham und Schuld assoziierte Selbstrepräsentation, über die sich der Einzelne vergewissert, was es heißt, ein gutes Mitglied einer Gemeinschaft zu sein.¹³ Viele messen dem nationalen, kollektiven

¹¹ Vamik D. Volkan, Gabriele Ast, William F. Greer, *The Third Reich in the Unconscious. Transgenerational Transmission and its Consequences*, New York, London 2003, S. 42; Vamik D. Volkan, *Bloodlines. From Ethnic Pride to Ethnic Terrorism*, Boulder, Colo. 1997, Kap. 3.

¹² Alexander und Margarete Mitscherlich, *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens*, München 1967.

¹³ Tanya M. Luhrmann, *The Traumatized Social Self. The Parsi Predicament in Modern Bombay*, in: Marcelo M. Suarez-Orozco, Antonius C. G. M. Robben

Selbst als einer Form der Selbstrepräsentation größte Bedeutung bei. Gefühle von Stolz oder Scham, die mit der Gruppe verbunden werden, wirken sich dementsprechend auch auf den emotionalen Haushalt des Individuums aus. Folglich kann auch einer Tätergruppe ein gewähltes Trauma innewohnen. Selbst wenn eine Gruppe einen Konflikt begonnen und in diesem die schlimmsten Leiden verursacht hat, werden ihre Mitglieder nach einer Niederlage mit Gefühlen der Erniedrigung und Hilflosigkeit, der Schikanierung durch den Sieger erfüllt sein. Die Entwertung des kollektiven Selbstbildes und des von sich selbst konstruierten Ideals ist dann um so stärker, wenn die Niederlage mit der Scham für einen begangenen Genozid zusammenfällt.

Sind Menschen aber dem traumatisierten sozialen Selbst auf gleiche Art und Weise emotional verhaftet? Im Falle der deutschen Bevölkerung beispielsweise wird deutlich, dass der Verlust eines »Wir-Gefühls« auf zweierlei Arten verinnerlicht wird. Die eine führt zum Bemühen, die eigene Kultur zu verteidigen, die andere zu Versuchen, diese zu erneuern. Die Struktur politischer Emotionen – der Dualismus von Subjektivität in Verbindung mit dem kollektiven Selbst – kann dabei bis zur Frage nach dem »Grundvertrauen« in die nationale Kultur zurückverfolgt werden, nach der Sicherheit über die Vorhersagbarkeit und die moralische Belastbarkeit des familiären und sozialen Umfeldes. Und dieses Grundvertrauen wird erstmals in der Pubertät erschüttert.

Wie aber wird der erwähnte Dualismus in die Individuen eingeschrieben, und was ist das Wesen der damit verbundenen politischen Emotionen? In der Bundesrepublik fanden sie ihren Ausdruck im Zorn der Jüngeren gegen Eltern und Großeltern, in der Empörung über die Verschmutzung und Stigmatisierung des kollektiven Selbst, das der jungen Generation hinterlassen worden war.¹⁴ Die Wut der »nichtdeutschen Deutschen« hierüber – Erik Erikson hätte von ihrer »negativen Identität« gesprochen –¹⁵ richtete sich auf die »deutschen Deutschen«, die die verschmutzenden Akteure repräsentierten und die als Objekte ihres andauernden Zorns dienten, um die eigene Identität zu stabilisieren. Gleichzeitig erlaubte dieser Mechanismus einer projizierten Identifikation den

»nichtdeutschen Deutschen«, ihr eigenes nationales Selbst zu verleugnen, während sie das nationale Selbst ihrer Landsleute verurteilten.¹⁶

Im Gegensatz dazu war und ist für die »deutschen Deutschen« die Konstruktion der Nazivergangenheit als Stigma und säkularisierte Metapher für das Böse im Westen unvereinbar mit ihrem nationalen Selbstverständnis. Denn mit dem Gefühl der Verschmutzung als konstituierendem Bestandteil der Kernidentität zu leben, ist unmöglich – oder zumindest quälend, wie die Holocaustalpträume einiger junger Deutscher zeigen.¹⁷ Derartige Reaktionen machen deutlich, dass das Stigma des Holocaust zu einer »psychologischen Dissonanz« führt, einem Unbehagen, das durch die Verletzung der Selbstkonzeption und durch den Konflikt zweier emotional bedeutsamer Überzeugungen hervorgerufen wird. In diesem Fall war es die Unmöglichkeit, sich selbst als moralisch und sozial achtbaren Menschen zu betrachten und gleichzeitig einer Gruppe anzugehören, deren Stigma darin besteht, das schlimmste Verbrechen der Menschheitsgeschichte begangen zu haben. In Folge dessen sind diese Taten für national denkende Deutsche buchstäblich unerträglich. Ihre Identität basiert, wie alle nationalen Identitäten, auf der Bekräftigung einer Kontinuität ethnischer Traditionen, welche das Grundvertrauen reproduzieren. Positiv aufgeladene Kindheitsgefühle, verbunden mit der Weitergabe dieser Traditionen von Generation zu Generation, lassen sich nicht mit dem Wissen um die Verbrechen versöhnen, solange diese nicht externalisiert werden. Folglich besteht der »deutsche Deutsche« fort, indem er sich beständig mit Strategien der Denationalisierung des Nationalsozialismus und des Holocaust beschäftigt.

3. Von der Schuld zum Stigma

In welcher Weise aber ist die deutsche Identität stigmatisiert? Neuere Untersuchungen zur Sozialpsychologie devianter Gruppenmitglieder haben ergeben, dass das Begriffspaar von Schuld und Scham nicht mit der biblischen Vorstellung einer »Ersünde«, welche die gesamte Gruppe be-

(Hg.), *Cultures under Siege. Collective Violence and Trauma*, Cambridge 2000, S. 158-193, hier S. 185.

14 Norbert Elias, *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. u. 20. Jahrhundert*, Frankfurt 1989, S. 25.

15 Erik H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt 1973, S. 163-68.

16 Für den auf Melanie Klein zurückgehenden Hintergrund dieser Schlussfolgerung siehe Marcelo M. Suarez-Orozco, Antonius C. G. M. Robben, *Interdisciplinary Perspectives on Violence and Trauma*, in: dies. (Hg.), *Cultures Under Siege* (wie Anm. 13), S. 1-41, bes. S. 28-31; Robert M. Young, *Psychoanalysis, Terrorism, and Fundamentalism*, in: *Psychodynamic Practice* 9 (2003), H. 3, S. 307-324.

17 Lutz Rosenkötter, *The Formation of Ideals in the Succession of Generations*, in: Martin S. Bergmann, Milton E. Jucovy (Hg.), *Generations of the Holocaust*, New York 1982, S. 176-182, hier S. 182.

trifft, in Einklang zu bringen ist. Schuld ist mit individueller Verantwortung verbunden, und ob sich ein Einzelner für einen Verstoß schuldig fühlt, der von einem Mitglied seiner Gruppe begangen wurde, hängt davon ab, ob er den Verstoß einer bestimmten, von ihm selbst kontrollierbaren Handlung zuschreiben kann. Aber wie können Angehörige späterer Generationen mit der Schuld an Ereignissen in Verbindung gebracht werden, die vor deren Geburt oder in ihrer Kindheit vorgefallen sind? Wie können Kollektive oder Gruppen für Massenverbrechen schuldig oder unschuldig gehalten werden? Die Literatur zur »Kollektivschuld« könnte richtigerweise darauf hinweisen, dass die von Schuld Getriebenen den Schaden reparieren wollen – doch ist diese Analyse eine synchrone und deshalb nicht brauchbar für ein historisches Trauma.¹⁸

Dass die Kategorien von Schuld und Scham unzureichend sind, insbesondere in generationenübergreifenden Fragen, ist durch Michael Schneiders Beobachtung belegt, dass das Verhältnis »zwischen den Tätern und den Nachkommen der Täter als unbegreifbare, nichtverjährende, gleichsam biblische Schuld im Raum der Geschichte stehen bleibt.«¹⁹ Mit der biblischen Vorstellung der Erbsünde erhält das Unbehagen über die kollektive Schuld eine zeitliche Dimension: »Denn ich, Jahwe, ich, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott. Wer mich verachtet und beiseite stellt, bei dem verfolge ich die Schuld der Väter noch bis zur dritten und vierten Generation«, verkündet Gott im 2. Buch Mose 20,5. Im Diskurs über die deutsche Vergangenheit zirkuliert die Rede von einer Erbsünde zusammen mit einem ganzen Ensemble weiterer biblischer oder religiöser Ausdrücke: Tabu, Häresie, Orthodoxie, Heiligkeit, Stachel im Fleisch usw. Nicht umsonst bedienen sich Journalisten für gewöhnlich einer theologischen Sprache, um das Verhältnis der Deutschen und ihrer Vergangenheit zu illustrieren. Nur durch ein reumütiges Erinnern des Holocausts, schrieb eine Journalistin, »können sie ihr seelisches Gleichgewicht wieder finden.«²⁰

18 Diese Diskussion beruht auf Brian Lickel, Toni Schmader, Marchelle Barquissau, *The Evocation of Moral Emotions in Intergroup Contexts. The Distinction Between Collective Guilt and Collective Shame*, in: Nyla R. Branscombe, Bertjan Doosje (Hg.), *Collective Guilt. International Perspectives*, Cambridge 2004, S. 35–55.

19 Michael Schneider, *Väter und Söhne*, posthum. *Das beschädigte Verhältnis zweier Generationen*, in: ders., *Den Kopf verkehrt aufgesetzt oder Die melancholische Linke. Aspekte des Kulturzerfalls in den siebziger Jahren*, zweite Auflage, Darmstadt 1982, 8–64, hier S. 20.

20 Nicola Frowein, *Wenig Platz für Trauer*, in: ZDF Heute.de-Magazin vom 10. Mai 2005, unter: <http://www.heute.de/ZDFheute/inhalt/7/0,3672,2290343,00.html>.

Ein säkulares Vokabular erschöpft sich dort, wo von der Unterscheidung zwischen Gut und Böse die Rede ist, oder gar von »dem Bösen« – ein ebenfalls religiös konnotierter Begriff aus der Moralphilosophie. Geisteswissenschaftler bleiben stumme Zeugen einer Kultur, einer Gesellschaft, die sich über die Deutung ihrer verbrecherischen Vergangenheit streitet, wenn sie sich damit zufrieden geben, lediglich die Abfolge historischer Kontroversen zu erzählen, beispielsweise jener Debatten, die in der deutsche Öffentlichkeit seit dem Krieg episodisch verhandelt wurden. Sie müssen vielmehr sensibel sein für die unterschwellige, religiöse Dimension dieser Kontroversen und die Vergangenheit mit der Gegenwart durch die Kontinuität deutscher politischer Emotionen verbinden, welche zwangsläufig kollektiv und deshalb auch unweigerlich von der Sorge um die gemeinsame, ererbte Sünde geprägt sind.

Die Idee der biblischen Schuld suggeriert einen generationenübergreifenden Fluch, eine gemeinschaftliche Verschmutzung.²¹ Anders als im englischen Sprachgebrauch ist im Deutschen der Begriff der Kollektivschuld – wie Ralf Dahrendorf betont hat – mit einer solchen Konnotation behaftet.²² Daher muß zur Erklärung der transgenerationalen Aspekte von Schuld und Scham das für die Beschreibung Nachkriegsdeutschlands etablierte Wortfeld um Adjektive wie »verschmutzt«, »verschmutzt«, »kontaminiert« und »befleckt« näher analysiert werden.²³ Laut dem Anthropologen Ghassan Hage sind solche Vorstellungen im Kontext von Verwandtschaft und Gabentausch zu verstehen. Gefühle wie Stolz, Schuld und Scham, die mit dem Leben in einer Gruppe assoziiert werden, können nur innerhalb und durch die Familie generiert und verbreitet werden; hier geben die Eltern die Fähigkeit zu sozialer Behauptung als Geschenk an ihre Kinder weiter.²⁴ Bestätigt wird dies durch die Ergebnisse weiterer Studien, die ergaben, dass Erinnerungen an den Krieg und Interpretationsmuster des Holocaust weniger in der Schule als in der Familie vermittelt werden. Der private Raum ist – stärker als die Öffentlichkeit – der Ursprungsort kollektiver Erinnerungen.²⁵ Die Her-

21 Elias, *The Germans* (wie Anm. 14), S. 16.

22 Ralf Dahrendorf, *Society and Democracy in Germany*, New York, London 1976 [orig. 1965], S. 288 f.

23 Eric L. Santner, *Stranded Objects. Mourning, Memory, and Film in Postwar Germany*, Ithaca 1990, S. 45. Dan Diner, *Beyond the Conceivable. Studies on Germany, Nazism, and the Holocaust*, Berkeley 2000, S. 221.

24 Ghassan Hage, *Against Paranoid Nationalism. Searching for Hope in a Shrinking Society*, Sydney 2003, S. 98.

25 Harald Welzer, Sabine Moller, Karoline Tschuggnall, »Opa war kein Nazi«. *Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*, Frankfurt a. M. 2002.

ausbildung sozial existenzfähiger Identitäten wird beeinträchtigt, wenn bereits die Identifikation mit den Eltern schwierig ist, weil sie in die Verbrechen des Nazi-Regimes verstrickt waren oder diese leugnen.²⁶

Die ambivalenten Gefühle, die viele jüngere Nachkriegsdeutsche ihren Eltern gegenüber hatten, gründeten aber nicht nur auf einer beschädigten Identität, sondern auch auf der Tatsache, dass sie ihren Eltern ihr Leben und ihre Erziehung verdankten – ein Geschenk, das nicht zurückgewiesen werden konnte und gleichzeitig den Ursprung des Gefühls der seelischen Unreinheit darstellt. Im Falle von Adolf Eichmanns Sohn erklärt Hage:

Paradoxically, but more probably, it is because he inherited his father's evil through the love and protection that the latter gave him that he experienced such a form of oppressive pollution. It came with the gift of social life itself. The pollution defines one of the »we's that constitute his social viability, and he was forced to relate to it.²⁷

Es besteht kein Zweifel daran, dass sich viele deutsche Kinder beschmutzt fühlten, sich gar als Opfer ihrer Eltern sahen. Die Selbstbeschreibung als »der Jude in der Familie« tauchte häufig in Interviewstudien auf, die mit jungen Deutschen geführt wurden.²⁸ »Monika« etwa machte klar, welche Konsequenzen es hatte, einen Vater zu haben, der als Kriegsverbrecher gehängt wurde: »Menschen verachteten und verabscheuten mich seinetwegen.« Die Beziehung zu ihrer Mutter, die ihren geächteten Mann weiterhin idealisierte, war geprägt von Widersprüchen. Einerseits bedauerte sie ihre Mutter, andererseits ärgerte sie sich über deren hartnäckige Unfähigkeit und Unwillen, die Verbrechen ihres Mannes und des Regimes anzuerkennen.²⁹ »Rudolf« meinte, dass es ihm verwehrt sei, eigene Kinder zu haben, und die Geschichte seiner Familie mit ihm enden solle: »Was hätte ich den Kindern über den lieben Großvater erzählen sollen?«³⁰ Helga Müller wurde von der Vergangenheit ihres Vaters verfolgt: »Ich

26 Dan Bar-On, Children of Perpetrators of the Holocaust. Working Through One's Own Moral Self, in: Psychiatry 53 (1990), H. 3, S. 229-245.

27 Hage, Against Paranoid Nationalism (wie Anm. 24), S. 99.

28 Peter Sichrovksy, Schuldig geboren. Kinder aus Nazifamilien, Köln 1987, S. 21; Gertrud Hardtmann, The Shadows of the Past, in: Martin S. Bergmann, Milton E. Jucovy (Hg.), Generations of the Holocaust, New York 1982, S. 228-244, hier S. 230, berichtet davon, dass Patienten sich selbst als die »Juden« der Generation ihrer Eltern gesehen hätten.

29 Dan Bar-On, The Legacy of Silence. Encounters with Children of the Third Reich, Cambridge, Mass. 1989, S. 280.

30 Sichrovksy, Schuldig geboren (wie Anm. 28), S. 57.

fühle seine Schuld auf mir lasten – seitdem trage ich diese Bürde ... Ich habe gespürt wie die [Opfer des Genozids] durch mein Schlafzimmer gingen.³¹

Doch vermag der Schuldkomplex allein nicht die allgemeiner gelagerte, von biblischer Thematik durchdrungene Sorge der Deutschen um das kollektive Selbst zu erklären, namentlich die Befürchtung, dass Deutschland eine geächtete und aus der Gemeinschaft der Völker ausgestoßene Nation bleibe. Die politische Führung Deutschlands war sich immer im höchsten Maße darüber bewusst, dass sie unter Beobachtung stand, etwa durch den Hohen Kommissar der amerikanischen Besatzungsmacht, John McCloy: »The world will carefully watch the new Germany and one of the tests by which it will be judged will be its attitude towards the Jews and how it treats them.«³² In diesem Sinne gab Lea Rosh, die Initiatorin des Berliner Holocaustmahnmals, dem Experten-Kolloquium, das 1997 über die eingereichten Entwürfe beratschlagte, mit auf dem Weg, dass die Diskussion in Israel und den USA sehr aufmerksam verfolgt werden würde.³³ Tatsächlich entstand ihre Idee für das Mahnmal nach einem Besuch der Gedenkstätte Yad Vashem in Jerusalem, wo sie von den Plänen für ein Gedenkmuseum in Washington erfuhr. Warum gibt es kein zentrales Denkmal in Berlin, fragte sie. Die so von außen herangetragenem Erwartungen stießen in Deutschland auf ein gespaltenes Echo. So interpretierte der Herausgeber des *Spiegel*, Rudolf Augstein, die diesbezüglichen Erwartungen als faktischen Angriff auf die deutsche Souveränität, indem er sich zu der Bemerkung herabließ, mit dem Denkmal würden allein die Eliten »der Ostküste« befriedigt.³⁴ Der konservative, christdemokratische Abgeordnete Martin Hohmann beegnete dem geplanten Projekt mit ähnlichen Worten:

Was sagen unsere Auftraggeber, unsere Wähler? Viele reden darüber nur hinter vorgehaltener Hand. Das ist in der Demokratie kein gutes Zeichen. Ganz überwiegend wird das Holocaust-Mahnmal abgelehnt, übrigens auch von vielen Intellektuellen, auch von vielen jüdischen

31 Steve Pfarrar, One by One. Descendants of the Third Reich and the Holocaust in Dialogue, in: Daily Hampshire Gazette vom 6. November 1997 (unter: http://www.umass.edu/jewish/programs/one_by_one_97).

32 Peck, Being Jewish (wie Anm. 6), S. 135.

33 Lea Rosh, Ansprache auf dem Experten-Kolloquium vom 11. April 1997, in: Ute Heimrod, Günter Schlusche, Horst Seferens (Hg.), Der Denkmalstreit – das Denkmal?, Berlin 1999, S. 714.

34 Rudolf Augstein, Wir sind alle verletzbar, in: Der Spiegel Nr. 49/1998, S. 32.

Mitbürgerinnen und Mitbürgern. Nicht wenige empfinden das geplante Mahnmahl als ein Kainsmal, als Ausdruck der Selbstächtung.³⁵

Selbst ein Befürworter des Mahnmahls, Joschka Fischer, verteidigte es mit einer Begrifflichkeit, die ebenfalls den Bezug zu äußeren Malen teilte.

This barbaric crime will always be part of German history. For my country it signifies the absolute moral abomination, a denial of all things civilized without precedent or parallel. The new, democratic Germany has drawn its conclusions. The historic and moral responsibility for Auschwitz has left an *indelible mark on us*.³⁶

Im öffentlichen Diskurs und in der Literatur zur politischen Emotionalität im Nachkriegsdeutschland, insbesondere hinsichtlich einer kollektiven Identität und der Nazivergangenheit, dominiert die übliche Rhetorik der Schuld. Äußerungen, die von vererbter, kollektiver Sünde, nationaler Ehre und Scham, Kain und Abel und unauslöschlichen Malen sprechen, werden daher oft übergangen. Die Unfähigkeit des Schuldkonzeptes, Hybride wie die *Erbschuld* eingeschlossen, solche Nuancen kollektiver politischer Emotionen zu fassen, die in der Verwendung einer religiösen und biblischen Begrifflichkeit zum Ausdruck kommen, weist auf die Notwendigkeit einer Alternative hin.

Die konzeptionelle Arbeit, wie sie zum Beispiel der Begriff der Verschmutzung leistet, trägt zu unserem Verständnis des moralisch-emotionalen Dilemmas, dem Nachkriegsdeutsche ausgesetzt sind, bei. Aber auch eine solche Terminologie ist unbefriedigend, da sie der Verschmutzung einen ontologischen Status verleiht: Sie *existiert* einfach, mit der Folge, dass diejenigen, die sie als Herausforderung zur Veränderung begreifen, als tapfere Seelen gelten, und diejenigen, die sie verleugnen, um die Ehre ihrer Nation zu schützen, als feige und unmoralisch. Diese These kann einer sozialwissenschaftlichen Untersuchung nicht standhalten, da sie eine Tatsache übersieht, die am deutlichsten von Mary Douglas herausgearbeitet wurde: dass Schmutz etwas ist, »das fehlt am Platze ist« und dass das verschmutzende Potential jeder Person oder jedes Gegenstandes von einem kulturellen Bedeutungssystem determiniert

35 Wer ist Martin Hohmann?, in: Süddeutsche Zeitung vom 31. Oktober 2003.

36 Ansprache des Außenministers Joschka Fischer vor den Vereinten Nationen anlässlich der Gedenkfeier zum 60. Jahrestag der Befreiung der Nazi-Konzentrationslagern, 24. Januar 2005, unter: <http://www.auswaertiges-amt.de/diplo/en/Infoservice/Presse/Rede/Archiv/2005/050124-LiberationOfConcentration-Camps.html>. Die Rede wurde auf Englisch gehalten, Hervorhebung durch den Autor.

wird.³⁷ In ihrem Vorwurf, Deutsche versuchten den Makel der Nazivergangenheit – und eigentlich ihr angeschlagenes Gruppenbewusstsein – zu verdrängen, sind die Ankläger blind für die Rolle, die sie selbst bei der Konstruktion dieses Makels spielen.³⁸

Aus diesem Grund sollte man die deutschen Nachkriegserinnerungen vor dem Hintergrund eines Stigmas begreifen. In seinem griechischen Ursprung bezeichnet der Begriff Stigma ein körperliches Mal, das einen niedrigen sozialen Status anzeigt: das Zeichen eines Kriminellen oder Ausgestoßenen. Es geht einer Verschmutzung voraus, indem es die Mitglieder einer stigmatisierten Gruppe noch Generationen nach dem Verbrechen brandmarkt. So hat der Soziologe Erving Goffman beobachtet, dass »die Stigmata von Rasse, Nation und Religion [...] gewöhnlich von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben werden und alle Mitglieder einer Familie in gleicher Weise kontaminieren.«³⁹ Der Begriff des Stigmas hat den Vorteil, ein größeres Bedeutungsfeld abzudecken als der Begriff der Verschmutzung. Innerhalb eines kulturellen Systems dient es als Zeichen einer realen, nicht nur zugeschriebenen Minderwertigkeit, doch betrachten sich manche Träger eines Stigmas eher als Opfer von Verfolgung, denn als zu Recht Ausgestoßene. Und für den externen Beobachter unterstreicht der Begriff seine sozial bestimmte Bedeutung: das Stigma als eine unreine *soziale* Identität, eine Identität die nur in einem bestimmten kulturellen System stigmatisiert ist.⁴⁰ Mit anderen Worten bezeichnet Stigma einen Status, der äußerst anfechtbar ist.

Auch im Historikerstreit Mitte der 1980er Jahre ging es im Kern um die Wahrnehmung einer drohenden Stigmatisierung. Die Besorgnis über die wachsende Intensität des Holocaust-Diskurses in Westdeutschland veranlasste den Historiker Ernst Nolte dazu, seinen kontroversen Vortrag

37 Mary Douglas, Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu, Frankfurt 1988, S. 52.

38 Der – neben den Ausführungen Norbert Elias' – einzige mir bekannte Versuch, das Problem des Stigmas für die deutsche Nachkriegsgeschichte zu konzeptionalisieren, stammt von Michael Geyer, The Stigma of Violence, Nationalism, and War in Twentieth-Century Germany, in: German Studies Review 15 (Winter 1992) S. 75-110; ders., The Place of the Second World War in German Memory and History, in: New German Critique Nr. 71 (Spring-Summer 1997), S. 5-40, hier bes. S. 37.

39 Erving Goffman, Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität, Übersetzung von Frigga Haug, Frankfurt am Main 1975, S. 13; Bruce G. Link, Jo C. Phelan, Conceptualizing Stigma, in: American Review of Sociology 27 (2001), S. 363-385.

40 Goffman, Stigma (wie Anm. 39), S. 17-19.

über die »Vergangenheit, die nicht vergehen will« zu verfassen.⁴¹ Er wandte sich gegen die Stigmatisierung, die der Anschauung innewohne, der Holocaust sei einzigartig und dementsprechend sei das deutsche Volk und dessen Geschichte abnorm und etwa in der permanenten Konfrontation deutscher Greuel mit den Traditionen anderer Nationen zum Ausdruck komme. Jürgen Habermas argumentierte dagegen, dass nationale Erinnerung im Sinne einer »Dialektik der Normalisierung« betrachtet werden müsse. Um weiterhin als »normales« westliches Land zu gelten, könne Deutschland sich selbst nur als abnormal oder – anders ausgedrückt – als stigmatisiert denken.⁴² Deshalb sollten die Deutschen den Holocaust als »Element einer gebrochenen nationalen Identität« annehmen, das ihrem politischen Selbstbild »als persistierende Beunruhigung und Mahnung *eingebrennt*« sei.⁴³ Diese Beispiele zeigen, wie Stigmata in der öffentlichen Diskussion aufgegriffen wurden, ihre Auswirkungen sind jedoch auch im privaten Bereich der Familie spürbar.

4. Stigma und Familienleben

Qualitative Studien zum Familienleben im Nachkriegsdeutschland zeigen, dass die weltweit – insbesondere in den westlichen Ländern – etablierte Stigmatisierung der nationalsozialistischen Vergangenheit als säkulare Metapher für das Böse schlechthin einer Identifikation der Deutschen mit der eigenen Nation entgegensteht. Grundlage für die Ausbildung einer nationalen Identität ist die durch fortwährende Bestätigung erzeugte Kontinuität ethnischer Traditionen.⁴⁴ Beispielsweise wird die *Schicksalsgemeinschaft*, wie von Karl Deutsch schon vor langer Zeit beschrieben, als Basis für die Konstituierung einer Nation durch gruppeninterne Kommunikation reproduziert, allen voran durch die Sozialisation in der Familie.⁴⁵ Positiv aufgeladene Kindheitserinnerungen, die mit der generationenübergreifenden Vermittlung von Traditionen verbunden sind, können aber nicht mit dem Wissen über die Verbrechen der Vergangenheit in Einklang gebracht werden, es sei denn, diese wer-

41 Ernst Nolte, *Vergangenheit, die nicht vergehen will*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 6. Juni 1986.

42 Jürgen Habermas, *The Past as Future*, übersetzt von Max Pensky, Lincoln, London 1994, S. 28.

43 Jürgen Habermas, *Der Zeigefinger. Die Deutschen und ihr Denkmal*, in: *Die Zeit* vom 31. März 1999, S. 42. Hervorhebung durch den Autor.

44 Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, New York 1986.

45 Karl Deutsch, *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundation of Nationality*, 2. Aufl., Cambridge 1966.

den aus der Gruppe externalisiert. Ein aufrichtiges Mitgefühl für die Opfer des Holocaust verlangt eine emotionale Distanzierung von Familie, Gemeinschaft und Nation, da die Anerkennung der mit diesen Gruppen verbundenen Verbrechen – also der Verunreinigung – gleichzeitig das Grundvertrauen in sie zerstört. Mit einer solchen Verschmutzung als konstituierendem Bestandteil der eigenen Identität zu leben, gestaltet sich unmöglich oder zumindest qualitativ, wie die Albträume einiger junger Deutscher über den Holocaust beweisen.⁴⁶ Diese Verbrechen sind buchstäblich unerträglich für patriotische Deutsche. Die Kluft zwischen Opfern und Tätern kann daher unmöglich überwunden werden, ohne traditionelle Muster nationaler Subjektivität zu verletzen.⁴⁷

Es handelt sich um ein Null-Summen-Spiel, wie Umfragen, die in der Bundesrepublik über die Jahre hinweg durchgeführt wurden, nahelegen. Zwar gaben bis in die 1990er Jahre rund 60 Prozent der Deutschen an, sich für die von Deutschen an Juden verübten Verbrechen zu schämen. Allerdings setzte nur eine Minderheit von ihnen beide Aspekte, das Leid der Opfer und die Schuld ihrer Landsleute, moralisch miteinander in Beziehung: Nur diejenigen, deren nationale Identifikation gering war, empfanden Mitgefühl für die Opfer des Holocaust.⁴⁸

Die Umfragen zeigen, dass das Stigma des Holocaust zu einer Art psychologischen Dissonanz in der deutschen Bevölkerung führt, einem Unbehagen, das aus der Verletzung des Selbstkonzepts aufgrund des Konfliktes zweier emotional bedeutsamer Überzeugungen resultiert; in diesem Fall die Unvereinbarkeit, sich selbst als moralisches und gesellschaftlich respektiertes Individuum zu betrachten und gleichzeitig einer Gruppe anzugehören, die das Stigma trägt, den schlimmsten aller Genozide begangen zu haben. Diese Spannung scheinen die Deutschen auf zweierlei Weise auflösen zu können. Einerseits wiegt das, was ein Schriftsteller einmal »the problem of their parents' moral degradation« nannte, so schwer, dass die Kinder ihre Familien von jeglicher Kontamination mit der Nazi-Vergangenheit, von der sie in der Schule so viel erfahren haben, trennen müssen.⁴⁹ Dieses Ausweichmanöver, die vielleicht häu-

46 Rosenkötter, *The Formation of Ideals* (wie Anm. 17), S. 182.

47 Über die Schwierigkeiten der Aussöhnung zwischen Nachfahren von Opfern und Tätern siehe Björn Krondorfer, *Remembrance and Reconciliation. Encounters between Young Jews and Germans*, New Haven, London 1995.

48 Lars Rensmann, *Collective Guilt, National Identity, and Political Processes in Contemporary Germany*, in: Nyla R. Branscombe, Bertjan Doosje (Hg.), *Collective Guilt. International Perspectives*, Cambridge 2004, S. 169-190, hier S. 176.

49 Judith S. Kestenberg, Part III: Introduction, in: Martin S. Bergmann, Milton E. Jucovy (Hg.), *Generations of the Holocaust*, New York 1982, S. 161-166, hier S. 165.

figste Reaktion deutscher Familien, prägt bis heute das Verhältnis von Enkeln zu ihren Großeltern, der langsam verschwindenden Kriegsgeneration. Wie Harald Welzer und seine Mitarbeiter in zahlreichen Interviews gezeigt haben, ist das Gebot, die eigene Familie vom Ruch des Nationalsozialismus abzuschirmen, so stark, dass eine »kumulative Heroisierung« stattfindet, indem sich die Enkel ihre Großeltern als Gegner des Nationalsozialismus oder als Widerstandskämpfer vorstellen, auch wenn das Gegenteil der Fall war.

Dieses Phänomen ist keinesfalls gleichzusetzen mit dem vieldiskutierten Schweigen über den Holocaust, das charakteristisch für die 1950er Jahre war.⁵⁰ Im Gegenteil, je mehr Wissen über den Holocaust in der Schule vermittelt wird, um so mehr müssen sich die Nachkommen vergewissern, dass ihre Familien nicht involviert waren.⁵¹ Laut Gabriele Rosenthal verfolgen sie »Reparaturstrategien«, um ihre Familien von den unbestreitbaren Naziverbrechen zu entlasten und sie möglicherweise sogar als Opfer des Regimes zu begreifen.⁵² Das Bedürfnis, die Familie freizusprechen, führt zu dem Bedürfnis, die gesamte Nation von den Verbrechen loszulösen, weil die Nation familiär gedacht wird – als Abstammungsgemeinschaft.⁵³ Für die Mehrheit der Deutschen bedeutet der Diskurs über die deutsche Schuld eine permanente Beschämung, das heißt: eine Stigmatisierung. Eine Strategie zur Verringerung der psychologischen Dissonanz besteht in der Erhaltung eines konventionellen Kernbewusstseins und dessen Anbindung an die Eltern und an Deutschland, indem die Rechtmäßigkeit dieser Stigmatisierung bestritten wird. Die damit einhergehende Rhetorik der Normalität spiegelt das Verlangen nach nationaler Unschuld, nach dem Ende des Stigmas wider, so dass das kollektive Selbst (»wir Deutschen«) als nicht-traumatisierter Bestandteil in das individuelle Selbst integriert werden kann. Die Schriftstellerin Monika Maron bringt dieses Verlangen zum Ausdruck, wenn sie schreibt, dass es keine *Erbschuld* gäbe, und dass jüngere Deutsche nicht für den

50 Jeffrey K. Olick, *In the House of the Hangman: The Agonies of German Defeat, 1943-1949*, Chicago 2005.

51 Welzer u. a., »Opa war kein Nazi« (wie Anm. 25), S. 44-80.

52 Gabriele Rosenthal, *National Socialism and Antisemitism in Intergenerational Dialogue*, in: dies. (Hg.), *The Holocaust in Three Generations. Families of Victims and Perpetrators of the Nazi Regime*, London 1998, S. 240-248, hier S. 240.

53 Nina Leonhard, *Politik- und Geschichtsbewusstsein im Wandel. Die politische Bedeutung der nationalsozialistischen Vergangenheit im Verlauf von drei Generationen in Ost- und Westdeutschland*, Münster 2002.

Holocaust verantwortlich seien und Deutsche im Ausland Opfer von Rassismus würden.⁵⁴ Das sind die »deutschen Deutschen.«

Andererseits entwickelten die Kinder, die einsahen, dass das historische Erbe ihrer Eltern unabänderlich war, verschiedene Strategien zur Bildung neuer Identitäten, um so dem Stigma ihrer kollektiven Identität zu entfliehen. Ein Weg bestand darin, den Kontakt zur beschmutzten Generationen der Väter und Mütter vollständig abzubrechen und einen »Neustart« zu unternehmen, was beispielsweise ein junges Paar versuchte, indem es seine Eltern nicht zur Hochzeit einlud.⁵⁵ Noch extremer war die Abwendung von der nationalen Identität bei denen, die sich der Gruppe anschlossen, die von ihren Familien verfolgt worden waren, wie zum Beispiel »Menachem«, der Rabbi wurde und nach Jerusalem ging. Oder Liesel Appel, ebenfalls konvertiert, die erzählte: »As soon as I could, I moved away ... I felt compelled to get as far away from my people as possible. I changed my identity, name, and religion.«⁵⁶ Ähnlich verhielt es sich mit der, vom Selbstmord einmal abgesehen, drastischsten Reaktion der Tätergeneration, der Erfindung einer buchstäblich neuen Identität, so wie im Falle der ehemaligen SS-Offiziere Hans Schwerte und Hans-Robert Jauß, die als linksgerichtete Literaturprofessoren nach dem Krieg Karriere machten.⁵⁷

Das Problem der Stigmatisierung und der dadurch verursachten psychologischen Dissonanz bei vielen Deutschen ließ sich somit mitunter durch die Erfindung einer neuen Identität lösen – der Identität des »nichtdeutschen Deutschen.« Neben Schuld und Scham spielt hierbei das Gefühl der Empörung eine entscheidende Rolle. Die Empörung drängt nicht einfach nur zu Formen der Wiedergutmachung, mit dem Ziel, der historischen Gerechtigkeit genüge zu tun, indem die eine oder andere Folge der verübten Verbrechen gelindert und die wenigen noch verbliebenen Beziehungen erhalten werden – als ob die Verbrechen nie begangen worden seien.⁵⁸ Die Haltung der Empörung fordert auch die moralische Rehabilitation der Gruppe ein. Die 1960 geborene Schriftstellerin Anna Rosmus zum Beispiel wählte zur moralischen Rehabilitation

54 Monika Maron, *Hat Martin Walser zwei Reden gehalten?*, in: *Die Zeit* vom 19. November 1998.

55 Sichrovsky, *Schuldig geboren* (wie Anm. 28), S. 27.

56 Bar-On, *Legacy of Silence* (wie Anm. 29), S. 169 f.

57 Jochen Hörisch, »Verhaften Sie die üblichen Verdächtigen«. Unheimliche Dimensionen in den Fällen Schneider/Schwerte, Paul de Man, Jauß, in: Wilfried Loth, Bernd-A. Rusinek (Hg.), *Verwandlungspolitik. NS-Eliten in der westdeutschen Nachkriegsgesellschaft*, Frankfurt, New York 1998, S. 181-196.

58 Jeremy Waldron, *Superseding Historical Injustice*, in: *Ethics* 103 (1992), S. 4-28.

ihres gesellschaftlichen Umfelds das Gespräch über die Vergangenheit, das Werben um ausländischen Besuch sowie Initiativen zur Umbenennung von Straßen und die Errichtung von Denkmälern.⁵⁹ Die Schriftstellerin Carola Stern, einst Jungmädelführerin im BdM, gründete in Deutschland nach dem Krieg Amnesty International. Ihr Einsatz für die übernationalen, universalen Werte der allgemeinen Menschenrechte erlaubte es ihr, in die Rolle der geläuterten Sünderin zu wechseln.⁶⁰ In Erving Goffmans Worten hatte sie sich auf »die Transformation eines Ich mit einem bestimmten Makel zu einem Ich mit dem Kennzeichen, einen bestimmten Makel korrigiert zu haben«⁶¹ eingelassen.

Solche Transformationen bleiben nicht auf Individuen beschränkt. Mit dem Rollenwechsel erwächst der Wunsch nach einer inneren Reinigung der ganzen Gruppe, die Pflicht, solche Mitglieder der Gemeinschaft, die stereotype Stigmata tragen, zu rehabilitieren. Eben diese sind es nämlich, die bei denjenigen, die sie als stigmatisiert wahrnehmen, Scham hervorrufen. Der Umgang mit dem Stigma wird zum obersten Gebot für jene, die für sich beanspruchen, eine neue deutsche Identität entwickelt zu haben.⁶² Um sich der weltweiten Öffentlichkeit als untypische – »nichtdeutsche« – Deutsche zu präsentieren, müssen sie den Nachteil des Stigmas in einen moralischen Vorteil verwandeln. Diese Transformation ordnet so die Opfer des Holocaust unweigerlich in ein Geschichtsdrama ein, in welchem deren Ermordung durch die Nazis die Gelegenheit zur Begründung einer neuen deutschen Subjektivität bietet. Das sind die »nichtdeutschen Deutschen«.

5. Die nichtdeutschen Deutschen

Die nichtdeutschen Deutschen dagegen empörten sich über die von Deutschen begangenen Verbrechen und den anschließenden Mangel an Reue und strebten danach, eine von nationalistischen Idealen und Werten gereinigte politische Gemeinschaft aufzubauen. Der Radikalismus dieses Projektes darf nicht unterschätzt werden. Es ging darum, Deutsche grundsätzlich zu europäischen Bürgern einer Republik zu machen, die

59 Anna E. Rosmus, *A Troublemaker in a Skirt*, in: Berger and Berger, *Second Generation Voices. Reflections by Children of Holocaust Survivors and Perpetrators*, Syracuse, NY 2001, S. 270–288, hier S. 283.

60 Carola Stern, *In den Netzen der Erinnerung: Lebensgeschichten zweier Menschen*, Reinbek 1986.

61 Goffman, *Stigma* (wie Anm. 39), S. 18.

62 Ebd., S. 131f., S. 155.

sich von den nationalen Traditionen verabschiedete, die nach Auschwitz geführt hatten. Gesellschaftstheoretiker wie Jürgen Habermas, die Metazählungen ersonnen, um diesen temporären moralischen Impuls für einen Neuanfang einzukleiden, nannten solche Identitäten »post-konventionell«, ein Synonym für »post-national«. Das sind die nichtdeutschen Deutschen.

Warum wird hier diese Bezeichnung benutzt? Der »nichtdeutsche Deutsche« ist natürlich eine Abwandlung des »nichtjüdischen Juden«, der bekannten Prägung des polnisch-jüdischen Historikers Isaac Deutscher. Eine Verbindung zwischen beiden Identitäten besteht nicht nur semantisch. Ihre inhaltliche Ähnlichkeit manifestiert sich in ihrer universalistischen, post-nationalen Orientierung. Der nichtjüdische Jude ist der jüdische Häretiker, der Rebell und – vielleicht besonders für den Marxisten Deutscher – der Revolutionär. Seine Helden waren Spinoza und Heine, Marx und Luxemburg, Trotski und Freud. Unter ihnen ließen viele nicht nur das Judentum, sondern jegliche jüdische Identität hinter sich, und dennoch bestand Deutscher darauf, dass sie der ehrwürdigen jüdischen Tradition angehörten.⁶³ Gerade weil das jüdische Volk keinen eigenen Nationalstaat hatte und sich immer mit dem ihm umgebenden Anderen auseinandersetzen musste, sogar in den galizischen Shtetl, wo Deutscher aufgewachsen war, ließen ihre Lebens- und Arbeitsbedingungen »keine Versöhnung mit national oder religiös beschränkten Ideen mehr zu und veranlaßten sie, sich um eine universelle *Weltanschauung* zu bemühen.«⁶⁴ Durch das Zurücklassen der Tradition haben diese nichtjüdischen Juden eine Spannung in der jüdischen Identität aufgelöst, mit Tendenz in eine kosmopolitische, universalistische und internationale Richtung, die Deutscher bevorzugt.

Es gibt offensichtliche Berührungspunkte mit Deutschland. Der Erfinder der Idee des nichtdeutschen Deutschen, Jürgen Habermas, dachte zur gleichen Zeit auf ähnliche Weise, als Deutscher in den späten 1950er Jahren schrieb. Wie Deutscher wechselte er die Richtung vom Partikularismus zum Universalismus. Wie Deutscher favorisierte er eine von nationalem Egoismus erlöste Welt und argumentierte ebenso, dass die Geschichte der Welt sich jenseits der Nationalstaaten abspiele.

Wie kam Habermas, 1929 geboren und zeitweise Mitglied der Hitlerjugend, zu dieser Schlussfolgerung? Er schreibt, er habe das Ende des

63 Isaac Deutscher, *Der nichtjüdische Jude. Essays*. Mit einem Beitr. von Tamara Deutscher und einer Einf. von Detlev Claussen, Berlin 1988, S. 60.

64 Ebd., S. 63.

Krieges als eine Befreiung empfunden. Ein paar Wochen nach dem Ende der Feindseligkeiten sah er die Filme der Alliierten über die Konzentrationslager und erkannte, dass er in einem von Verbrechern geführten System gelebt hatte. Das war ein großer moralischer Schock.⁶⁵ Angeekelt von der Verdorbenheit seines Landes und befremdet von dessen Provinzialismus und der Atmosphäre des Selbstmitleids, war er nie wieder fähig, Grundvertrauen in sein gesellschaftliches Umfeld zu entwickeln. Seine große Gruppenidentität als Deutscher war verschmutzt.⁶⁶ Seitdem markierte Habermas' unbewusste historische Fantasie nicht nur das Ende Deutschlands als Nationalstaat, sondern auch das des deutschen Volkes als eine *Schicksalsgemeinschaft*. Habermas' jüngere Kollegen Hajo Funke und Dietrich Neuhaus gingen sogar soweit zu sagen, dass »a German identity after ›Auschwitz‹ can only be a NON-IDENTITY.«⁶⁷

Falls die Intellektuellen und Teile der politischen Klasse sowie die internationale Gesellschaft, nach deren Anerkennung sie sich sehnten, ein Stigma konstruiert haben, müssen sie es in eine gesellschaftlich brauchbare kollektive Identität für sich selbst umwandeln. Der einzige Weg zu einer solchen Identität, der den ermordeten Juden Europas gedenkt, ist der Weg des Opfers. Das Erinnern an den Holocaust erlöst jene Deutschen, die bereit sind, sich eher mit den Opfern als mit den Tätern zu identifizieren. Bei der Suche nach Vergebung durch die Weltöffentlichkeit und der Demonstration ihrer Buße für den Holocaust und Wendung zum Besseren, besetzen diese Deutschen die Rolle des geopferten Jesus durch Juden in einer säkularen Version von Christus, nur dass jetzt die Mörder Christi nicht Juden sondern Nazis sind.⁶⁸ Diese Deutschen haben ihr sündiges Selbst abgelegt und gehen fortan mit Gnade.

65 Jürgen Habermas, *The German Idealism of the Jewish Philosophers* (1961), in: ders. *Philosophical-Political Profiles*, übersetzt von Frederick G. Lawrence, Cambridge, Mass. 1985, S. 21-43, hier S. 41.

66 Peter Dews (Hg.), *Habermas. Autonomy and Solidarity. Interviews with Jürgen Habermas*, London 1986, S. 126.

67 Hajo Funke, Dietrich Neuhaus, Einleitung: Nationalismus, Antisemitismus, Demokratie – Beobachtungen zu einem gespannten Dreieckverhältnis, in: dies. (Hg.), *Auf dem Weg zur Nation? Über deutsche Identität nach Auschwitz*, Frankfurt 1989, S. 8. Hervorhebung im Original.

68 Bernhard Giesen bemerkt diese Elemente der Christomimesis und entwirft tatsächlich eine internationale »Politik der Entschuldigung«. Allerdings äußert er sich nicht über das im deutschen Fall zu identifizierende Opfer, namentlich die Juden: Bernhard Giesen, *The Trauma of the Perpetrators*, in: Jeffrey C. Alexander u. a. (Hg.), *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley 2004, S. 112-154, hier S. 133, S. 147.

Natürlich sehen sich die nichtdeutschen Deutschen nicht als Mörder der Juden damit ein erlöstes Deutschland geboren werden konnte. Die Chronologie der Entfaltung des Holocaust ist nicht mit der Logik dieser Modalität des deutschen Erinnerns vereinbar. Doch trotz der zeitlichen Aporie basiert die Erinnerung auf einer Ersatztheologie, in welcher die Juden so getötet wurden, dass ein neues Deutschland geboren werden kann. Für nichtdeutsche Deutsche steht das Berliner Mahnmal eher für ein Stigma, das göttliche Zeichen der Gnade und Jesus' Opfer, als für ein Stigma, eine Quelle der Scham. Außerdem muss die sündige aber reumütige Gemeinschaft den Juden weiterhin in regelmäßigen, nationalen Ritualen Opfer darbringen, so wie auch die Christen die Eucharistie regelmäßig feiern. Die Erinnerung an die ermordeten Juden dient dabei als beständige Quelle der kollektiven Regeneration. Da, wo sich Christen eher mit dem Opfer Jesu als mit der Figur Pilatus oder den altertümlichen Juden identifizieren, die nach dessen Hinrichtung verlangten – die so genannten Christismörder, die über die Jahrhunderte zum Sinnbild antijüdischer Vorurteile wurden –, wird die deutsche post-Holocaust-Gemeinschaft durch das Erinnern an den Tod der Juden und die Missbilligung ihrer Mörder, den Nazis, erlöst. Das Opfer ist in Bruce Lincolns Worten eine »gestaltende Verneinung«, da eine Entität zum Wohl der Anderen aufgegeben wird.⁶⁹ Was in der zionistischen Interpretation die Gründung Israels bedeutet, ist in Deutschland der Wandel von Zerstörung zur Wiedergeburt.⁷⁰

Welchem Gott aber opfern die nichtdeutschen Deutschen? Es ist die Weltöffentlichkeit, bei der sie um Anerkennung als eine nichtstigmatisierte Identität ersuchen. Die Vielfalt von weltweiten Opferriten deutet jedoch darauf hin, dass sie nicht an einen Gott gerichtet sein müssen; sie können auch an Vorfahren adressiert sein. Der Anstoß, sich auf eine Buße einzulassen – um die Götter oder Vorfahren versöhnlich zu stimmen – ging von der Notwendigkeit aus, vor der Gemeinschaft die Tatsache zu verbergen, dass ihre Existenz auf einem Fundament von Gewalttaten basiert, der umgewandelt und einem anderen Ursprung zugeschoben werden muss. Die tarnende Funktion des Opfern ist in ähnlicher Form in Deutschland erwiesen. Dass die Juden für »unsere« Sünden gestorben sind, erscheint für nichtdeutsche Deutsche möglich, weil sie sich nicht länger mit der »Tätergeneration« identifizieren. Politische Emotionen

69 Bruce Lincoln, *Death, War, and Sacrifice. Studies in Ideology and Practice*, Chicago, London 1991, S. 204.

70 Dalia Ofer, *The Strength of Remembrance. Commemorating the Holocaust During the First Decade of Israel*, in: *Jewish Social Studies* 6 (2000), S. 24-55.

und politische Theologie sind miteinander verwoben, um religionsartige Kräfte der Identitätsrekonstruktion zu entfesseln, die durch die Hyperidentifikation mit dem schrecklichen Schicksal der Juden zugänglich werden. Der Erinnerungsmodalität eines Opfers wohnt die Tatsache inne, dass nichtdeutschen Deutschen verborgen bleibt, dass sie sich eigentlich auf eine Form des Ahnenkults einlassen – die ermordeten Juden werden ihre funktionalen Vorfahren. Und die Vorfahren – und heutigen Juden – werden gebeten, das Opfer anzunehmen und den Opfernden heilig zu sprechen.

Der Ahnenkult, welcher Verehrung und Huldigung beinhaltet, ist mit einer weiteren Dimension des Opfern verbunden: dem Konsum der Darbringung. Ausländische Beobachter bemerken mit einer gewissen Verwirrung »a sort of Jewish chic among non-Jewish Germans that manifests itself in the massive proliferation of klezmer band featuring non-Jewish Germans as producers and consumers to a degree that exists nowhere else in the world, including the United States and Israel.«⁷¹ Derartige Kräfte zeigen sich ebenfalls in den Bemühungen, die jüdische Kultur in Deutschland wiederzubeleben, ein exemplarischer Akt der Anamnese so wie das Abendmahl für die Christen. Genauso wie Christus der Gemeinschaft der Gläubigen als Erlöser dargestellt wird, so wird die deutsche Kultur nach dem Holocaust, nach ihrem moralischen Bankrott, durch die Repräsentation des jüdischen Körpers in regelmäßigen öffentlichen Gedenkritualen regeneriert. Deshalb sah der frühere Außenminister Joschka Fischer die Erlösung Deutschlands in der Wiederbelebung des jüdischen Lebens dort. Es sei umso wichtiger sicherzustellen, dass Juden in Deutschland in Sicherheit leben könnten. Deutschland habe heute eine »zweite Chance« zur deutsch-jüdischen Symbiose erhalten, auch wenn die Rückkehr einer jüdischen Seele nach Deutschland unmöglich sei.⁷²

71 Andrei S. Markovits, A New (or Perhaps Revived) »Uninhibitedness« toward Jews in Germany, in: Jewish Political Studies Review 18 (2006), online unter: www.jcpa.org/phas/phas-markovits-so6.htm

72 Um sicher zu gehen, betonte Fischer die Unmöglichkeit dieses Projekts: »Yet we sense there is something irreparably broken, a gap that can never be filled«, Joschka Fischer, A Second Chance? Germany and the Jewish Community Today, Rede vor der Jahresversammlung des American Jewish Committee, 3. Mai 2001, Washington, DC. www.germany-info/relanch/politics/speeches/050301.html; Spiegel-Forum mit Joschka Fischer und Heinrich August Winkler, »Nationalismus ist die Pest«, in: Der Spiegel Nr. 18/2005. Rede des Bundesaußenministers Minister Joschka Fischer bei der Verleihung des Leo Baeck Award, Berlin, 10. Mai 2005, unter <http://www.zentralratjuden.de/en/article/1496.html?sstr=joschkalfischer>.

Die Gemeinschaft wird nicht nur durch Buße wieder hergestellt, sondern auch durch Reinigung. Jeder, der nichtdeutsche Deutsche an ihre unentrinnbare Mitgliedschaft in der Kontinuität des Täterkollektivs erinnert, stört die opferhafte Logik ihrer Identität und muss ausgeschlossen werden. Während für die Nazis die Juden stigmatisiert und sie als unrein und deutsches Blut verschmutzend betrachtet wurden, sind es für die nichtdeutschen Deutschen die früheren Nazis und Nationalisten, die stigmatisiert sind und die neue Republik kontaminieren. Wie die Juden nach 1933 von den Nazis der Wiedergeburt Deutschlands geopfert wurden, kann Deutschland heute wie der Phoenix aus der Asche einer weiteren Niederlage aufsteigen, wegen seiner rituellen Reinigung durch die kathartische Austreibung oder Verbannung von Ex- oder Neonazis und einer Vielzahl von Nationalisten, die ihre Ansichten über das Holocaustgedenken nicht teilen. René Girard hat zu Recht die abführende Funktion von Opferriten festgestellt; sie erlauben die kommunale Reinigung, indem sie schändliche Elemente vertreiben. Er hatte Unrecht mit seiner Behauptung, moderne Gesellschaften seien instabil, weil sie nicht mehr über Opferriten verfügten: Deutschland hat sie sicherlich.⁷³

6. Schlussbetrachtung

Vierzig Jahre vor Habermas riet Karl Jaspers den Deutschen ihre missliche Lage weniger als Strafe der Sieger und stärker als eine Gelegenheit zur deutschen Selbstreinigung und Regeneration zu interpretieren. Laut Paul Ricoeur wollte er die »vengeful expiation to educative expiation – in short, to amendment«⁷⁴ umwandeln. Anders als Habermas machte Jaspers jedoch eine elementare Unterscheidung, die Zeitgenossen wie der linksgerichtete römisch-katholische Publizist Eugen Kogon aufgegriffen haben, zwischen der politischen Schuld daran, dass die Nazis die Macht ergreifen konnten und der moralischen, metaphysischen Schuld für ihre Verbrechen.⁷⁵ Kollektive Schuld wohnt lediglich der Ersten inne. Die Verschmelzung zweier Typen von Schuld durch Habermas und Andere hat den Vorwurf der kollektiven politischen Schuld mit Blick auf den Status des Holocaust als ein ultimatives Symbol des säkularen Bösen in eine Schuld mit biblischen Größenverhältnissen konvertiert. Die vorher-

73 René Girard, Violence and the Sacred, übersetzt von Patrick Gregory, Baltimore 1997

74 Paul Ricoeur, The Symbolism of Evil, New York 1962, S. 102.

75 Eugen Kogon, Gericht und Gewissen, in: Frankfurter Hefte 1 (1946), S. 25-37.

sehbarer Folge dessen ist eine defensive Haltung, verkörpert von den Deutschen der späten 1940er Jahre und derjenigen seitdem, die sich nicht für den Holocaust verantwortlich fühlen wollen. Jaspers Buch verfolgte den Zweck den Deutschen zu zeigen, wie sie »miteinander reden können« indem sie zwischen zwei Typen von Schuld unterscheiden; weil die Deutschen auf verschiedene Weise in das Regime hineingezogen worden waren, mussten Typen von Schuld und Verantwortung identifiziert und unterschieden werden. Die anschließende, bissige, öffentliche Diskussion über die Nazivergangenheit, gekennzeichnet durch Vorwürfe und Stichelei, moralische Rechtschaffenheit und Fingerzeige, deutet darauf hin, dass Jaspers und Kogons Ratschläge nicht beherzigt worden sind.

Zudem richteten sie sich an jene Deutschen, die das Naziregime erlebt hatten, und nicht an deren Enkel und Großelkel. Sollen diese das »Kainsmal« tragen, wie einige Nationalisten fürchten? Mit Blick auf andere Fälle in der Weltgeschichte argumentierte der Philosoph Hermann Lübbe, der Vorwurf der kollektiven Schuld eines Volkes dauerte nicht unbegrenzt über Generationen an.⁷⁶ Dennoch scheinen manche deutsch-jüdische Kommentatoren in diese Richtung zu tendieren. Micha Brumlik wies eine kollektive Schuld für eine kollektive Scham zurück, für die er kein Ende kommen sah, während Rafael Seligman die Deutschen in den 1990ern glücklich als Tätervolk beschrieb.⁷⁷

Seit drei Generationen hatten die Deutschen mit den Dilemmata der Regeneration ihres kollektiven Lebens nach dem Holocaust zu kämpfen. Wie sollten sie zum Beispiel eine Beziehung zu Juden finden? Einerseits betonten Kinder von Überlebenden wie Eva Hoffman, dass zwischen Deutschen und Juden keine Versöhnung oder Anpassung möglich sei.⁷⁸ Ausländische Beobachter sind dieser Intuition gefolgt als sie sogar in der nichtdeutschen deutschen Identifikation mit Juden die Fortdauer der Naziideologie witterten; die »[Jewish] survivors are expropriated once more, only now not their property or citizenship but the struggles and memories of their survivorship.«⁷⁹ An diesen Zeilen sollten Deutsche und Juden den durch den Holocaust bewirkten Bruch respektieren.

76 Hermann Lübbe, Aufklärung anlaßhalber. Philosophische Essays zu Politik, Religion und Moral, Gräffelfing 2001, S. 241-244.

77 Micha Brumlik, Gewissen, Gedenken und anamnetische Solidarität, in: Universitas 53 (1998), S. 1143-1153, hier S. 1148; Rafael Seligman, Genug bemitleidet. Gegen ein deutsches Holocaust-Memorial, in: Der Spiegel Nr. 3/1995, S. 162 f.

78 Eva Hoffman, After Such Knowledge. Memory, History and the Legacy of the Holocaust, New York 2004, S. 111: »The gulf – moral, political, affective – between the victim and the perpetrator is almost absolute.«

79 Santner, Stranded Objects (wie Anm. 23), S. 41.

Andererseits sind die Deutschen ebenso dafür kritisiert worden, die Perspektive der Opfer nicht als ihre eigene zu akzeptieren. Die nichtdeutschen Deutschen zeigten sich immer wieder darüber bestürzt, dass die deutschen Deutschen die Vergangenheit nicht ausreichend bewältigt hätten, indem sie den Juden die Aufnahme in ein kollektives »Wir« verweigerten und sie damit weiterhin als ein nichtdeutsches Anderes betrachteten.⁸⁰ Damit eng verbunden war das Dilemma, wessen Empfindlichkeiten – die der Juden oder die der Deutschen – im öffentlichen Diskurs zu berücksichtigen seien. Augstein und andere verlautbarten, wie anfällig deutsche Deutsche für Stigmatisierung seien, während Bubis und Habermas die Deutschen inständig darum baten, die Gefühle der Nachkommen der Opfer angemessenen zu berücksichtigen.

Wird das Mahnmal den Deutschen helfen ihr »Tätertrauma« zu verarbeiten? Welche Rolle kann es spielen? Wahrscheinlich wird es weiterhin ein Stigma der deutschen Deutschen bleiben, wie für Hohmann, der schrieb: »Fast drei Generationen Bußzeit bis heute. Es sollten nicht sechs oder sieben werden. Insofern wäre das Mahnmal auch monumentaler Ausdruck der Unfähigkeit, uns selbst zu verzeihen.«⁸¹ Wie vielleicht zu erwarten war, befürworteten die deutschen Deutschen das Gleichnis vom verlorenen Sohn, der in seine Familie zurückkehren konnte und dessen Fehler nie wieder erwähnt wurden, während die nichtdeutschen Deutschen die nationale Geschichte weiterhin mit Kain und Abel besetzen.⁸²

Es gibt Positionen, die ebenfalls nicht versöhnt werden können. Manch einer hat beobachtet, dass diese Debatten von der 1945er-Generation dominiert wurde (geboren in den 1920er Jahren), der Martin Walser und Jürgen Habermas, Hermann Lübbe und Günter Grass angehören. Vom Nationalsozialismus geformt brachten sie besonders stark ihre Emotionen in Bezug auf die »Nation« zum Ausdruck, sei es ihre Verteidigung oder Aufhebung. Wenn sie sterben, werden Deutsche mit nationalen Identitäten zurückbleiben, die nicht religiös aufgeladen sind.⁸³

Biblische Geschichten geben Anhaltspunkte für die Zukunft des deutschen Stigmas. Die Geschichte von Kain und Abel wurde missverstanden. Gott schützte Kain, woraufhin dieser gedieh und Städte gründete. Gott sagte auch, er würde die Erbsünde auf drei oder vier Generationen

80 Jan-Holger Kirsch, Nationaler Mythos oder historische Trauer? Der Streit um ein zentrales »Holocaust-Mahnmal« für die Berliner Republik, Köln 2003.

81 Wer ist Martin Hohmann?, in: Süddeutsche Zeitung vom 31. Oktober 2003.

82 Lübbe, Aufklärung anlaßhalber (wie Anm. 76), 241.

83 Brumlik, Gewissen, Gedenken und anamnetische Solidarität (wie Anm. 77), S. 1145

beschränken. Das ist die heutige und die nächste Generation junger Deutscher. Es ging schneller als die 80-100 Jahre, die Jan Assmann als die nötige Zeitspanne postulierte, damit aus kommunikativer Erinnerung kulturelle Erinnerung werden könne, aber das hat seinen Sinn. Es braucht drei oder vier Generationen bevor mündliche Überlieferung vorurteilslos in einer Hochkultur institutionalisiert wird.⁸⁴ In der zweiten Dekade des 21. Jahrhunderts wird die vierte Generation seit 1945 in Familien ohne lebendige Zeitzeugen des Naziregimes aufgewachsen sein. Die mündliche Überlieferung kultureller Erinnerungen der Naziperiode wird damit enden.

Die Intensität der Gefühle von Verschmutzung wird dann in dem Maße abklingen, wie die Traditionen des bundesrepublikanischen Lebens mehr Quellen der Identifikation anbieten wird. Das Mahnmal in Berlin wird dann vielleicht weniger ein Stigma sein als vielmehr eine lukrative Touristenattraktion, ein Objekt der Gleichgültigkeit, oder *de facto* ein Spielplatz für Kinder.⁸⁵ Die Tatsache, dass ausländische Journalisten und Akademiker während der Fußballweltmeisterschaft 2006 nicht länger vor fahnenschwenkenden deutschen Fußballfans erschrocken waren, deutet darauf hin, dass sie nicht länger an der Konstruktion des deutschen Stigmas beteiligt sind.⁸⁶ Und an diesem Punkt dürfte auch seine Opferfunktion an Intensität verlieren. Aus all diesen Gründen werden Menschen, die in Deutschland leben, weiterhin ihre Identitätsdilemmata anhand der Achsen von Ethnizität und Immigration aushandeln – genauso wie jedes andere Land auch.

84 Jan Assmann, *Collective Memory and Cultural Identity*, in: *New German Critique* Nr. 65 (Spring-Summer 1995), S. 126.

85 Arno Widmann, *Die Berliner Republik. Versuch eines alten Bundesrepublikaners, sich über das Land klar zu werden, in dem er jetzt lebt*, in: *Berliner Zeitung* vom 28. Mai 2005.

86 Matthias Matussek, *Ein neues deutsches Gefühl*, in: *Spiegel Online* vom 1. Juni 2006, unter: <http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/o,1518,419214,00.html>.

Die Autorinnen und Autoren

DR. PAUL BETTS: Professor of History an der University of Sussex, Brighton. Veröffentlichungen u. a. *The Authority of Everyday Objects: A Cultural History of West German Industrial Design* (Berkeley 2004); *Within Walls: Private Life in the German Democratic Republic* (Oxford 2010); sowie als Hg. zus mit Greg Eghigian, *Pain and Prosperity: Reconsidering Twentieth Century German History* (Stanford 2003); mit Alon Confino und Dirk Schumann, *Between Mass Death and Individual Loss: The Place of the Dead in Twentieth-Century Germany* (New York 2008); mit Katherine Pence, *Socialist Modern: New Perspectives on East German Everyday Culture* (Ann Arbor 2008); mit Christian Wiese, *Years of Persecution, Years of Extermination: Saul Friedländer and the Future of Holocaust Studies* (London 2010).

DR. CORNELIA BLASBERG: Professorin für Neuere deutsche Literatur an der Universität Münster; Veröffentlichungen zur Literatur des 18.-20. Jahrhunderts, Wissenschaftsgeschichte der Germanistik, Ästhetik um 1900, Exilliteratur und Holocaustforschung, zuletzt: Hg., zus. mit Hannah-Lena Heinen, Silvia Schürmann und Katharina Sofka, *Familien-geschichte(n) zwischen gestern und morgen*, Münster 2007; Hg., zus. mit Jens Birkmeyer, *Erinnern des Holocaust? Eine neue Generation sucht Antworten*, Bielefeld 2006.

DR. ARIANE EICHENBERG: Studium der Literaturwissenschaft und Slavistik, Mitarbeiterin am Center for Memory Research des Kulturwissenschaftlichen Instituts Essen und Redakteurin der Zeitschrift *Erziehungskunst*; Veröffentlichungen u. a.: *Zwischen Erfahrung und Erfindung. Jüdische Lebensentwürfe nach der Shoah*, Wien u. a. 2004; *Familie – Ich – Nation. Narrative Analysen zeitgenössischer Generationenromane*, Göttingen 2009.

DR. DANIEL FULDA: Professor für Neuere deutsche Literaturwissenschaft an der Universität Halle; Hg., zus. mit Silvia Serena Tschopp, *Literatur und Geschichte. Ein Kompendium zu ihrem Verhältnis von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Berlin, New York 2002; zus. mit Stefan Matuschek, *Literarische Formen in anderen Diskursformationen: Philosophie und Geschichtsschreibung*, in: Gerhard Lauer u. a. (Hg.): *Gren-*