

Michael Hofer

Zu spät geboren?

|| Holocaust und Erinnerungskultur

In einer Gasse des neunten Wiener Gemeindebezirks wohnten vor dem Zweiten Weltkrieg nicht wenige Österreicher, für die ihr Judesein spätestens nach dem sogenannten Anschluß im März 1938 „bedeutsam“ wurde. Vielen brachte dies den Tod, anderen gelang die Flucht. Dort ist in einem Schaufenster ein Text angebracht, der auf diese Umstände Bezug nimmt. Er beginnt mit folgenden Zeilen:

Ich bin nicht schuld.
Ich kann mich nicht erinnern.
Ich bin zu spät geboren...

In diesen Zeilen läßt sich lesen, was man in Österreich oft zu hören bekommt: daß einmal Schluß sein müsse mit der Vergangenheit. Als Begründung findet sich hier der Hinweis auf das, was oft die „Gnade der späten Geburt“ heißt: Da das lyrische Ich, das in diesem Gedicht spricht, zu spät geboren ist, kann es keinerlei Erinnerungen mit dieser Zeit verbinden.

Psychologische Trauer

Identitätsstiftung im Vergessen. Aufrufe zum Ziehen eines Schlußstrichs gibt es immer wieder. In Deutschland wurde eine solche Debatte öffentlichkeitswirksam rund um Aussagen von Martin Walser geführt¹. Österreich ist um vieles kleiner. Es läßt sich in diesem Zusammenhang kein vergleichbares Ereignis hinsichtlich der Größe der in Anspruch genommenen Öffentlichkeit namhaft machen. Allerdings hatte auch Österreich seine – um vieles kleinere – Debatte: Anlaß waren die Thesen, die von Rudolf Burger, Philosoph an der damaligen Akademie der Angewandten Künste, vertreten wurden. Zugrunde liegt seiner Argumentation ein zweifaches Anliegen: einmal ein *moralisches* und einmal ein – wenn man so will – *politisches*.

Zuerst zum moralischen Anliegen: Der Holocaust werde kulturindustriell ausgebeutet, was sich durchaus als Folge einer verfehlten Gedenkpolitik verstehen lasse. „Trauer als echtes Gefühl“² sei nicht mehr möglich, weil die Trauernden größtenteils keine persönliche Erinnerung, im Sinn einer Erinnerung an eigenes Erleben, an den Holocaust hätten. Sie seien als Angehörige „der dritten Nachfolgegeneration“³

zu jung dafür. Aus Gründen der Pietät solle man deshalb besser vergessen, als das Ereignis der Geschäftemacherei, etwa in Gestalt der Filmindustrie, ausliefern. Erinnerung bleibe nurmehr als Tätigkeit der wissenschaftlichen Historie im Sinn einer historiographischen Aufarbeitung der Vergangenheit. Insofern könnten die oben zitierten Zeilen des Gedichts von Burger stammen. Darüber hinaus verdankt sich Burgers „Plädoyer für das Vergessen“ auch einem „Gebot der Klugheit“⁴.

Damit sind wir beim zweiten, dem politischen Anliegen: Die Forderung nach Erinnerung führe schließlich dazu, eigenes Leid im Bewußtsein zu halten, worin Burger die „beste Voraussetzung für Atrozität“⁵ gegeben sieht. Dabei ist zu beachten, daß Burger hier zwei entscheidende Züge macht. Einmal nimmt er, unter Berufung auf die europäische Zivilisationsgeschichte, eine „Übersetzung“ vor: Aus der „Forderung nach Erinnerung“ an den Holocaust wird die allgemeine „Kampfpapole“: „Niemals vergessen!“⁶ Außerdem wird hier Erinnerung eingeführt als „Erinnerung an eigenes (!) Leid“⁷, wodurch nun auch die Serben und deren Bezugnahme auf das Amselfeld zitierbar werden. Durch beides sieht sich der Philosoph darin bestärkt, daß es klug sei, sozusagen im Interesse der Selbsterhaltung zu vergessen.

In der Folge hat Burger zwei weitere Texte veröffentlicht, in denen er über weite Strecken den bislang herangezogenen Artikel wortwörtlich aufnimmt, jedoch mit Zusätzen versieht, die für unseren Zusammenhang von Interesse sind. In dem einen Fall handelt es sich um einen Vortrag vor dem Bremer Tabak-Collegium, der bezüglich der Erinnerungsthematik einen neuen Ton anschlägt:

„Dabei geht es in beiden Fällen (dem psychoanalytischen Reinigungsdiskurs: Verdrängtes bedarf der Aufarbeitung – und dem sozialpädagogischen Warnungsdiskurs: Erinnern schützt vor Wiederholung – M. H.) nicht um pietätvolles Gedenken der Opfer und die tatsächliche Unauslöschlichkeit der Erinnerung (!), sondern um dessen aktive Produktion und Reproduktion im Dienst dessen, was die deutsche Pädagogik mit dem unsäglichen Begriff ‚Holocausterziehung‘ bezeichnet.“⁸

Schließlich ist hier von der „Unauslöschlichkeit der Erinnerung“ die Rede, die mit der bisherigen Festlegung von Erinnerung auf Selbsterlebtes nicht zusammengeht. Im zweiten, jüngst im „Merkur“ erschienen Aufsatz ist diese Passage durch eine Einfügung im Ton diesbezüglich aber wieder stimmig, indem die unauslöschbare Erinnerung dem Erleben von Opfern zugeschrieben wird:

„Dabei geht es ... nicht um pietätvolles Gedenken der Opfer und die tatsächliche Unauslöschlichkeit des Erinnerns *derer, die dem Grauen entronnen sind*, sondern ...“⁹

Damit handelt sich Burger allerdings andere Unstimmigkeiten ein: Im selben Satz ist nach wie vor von einem „pietätvollen Gedenken“ die Rede. Damit ist offensichtlich ein Unterschied zwischen Erinnerung und Gedenken gemacht. Aufgrund der Differenz von Erinnern und Gedenken spricht Burger im jüngsten Text nicht mehr von „Gedenkpolitik“, deren „Irrtümer“ ja Gegenstand des ersten Textes waren, sondern von „Vergangenheitspolitik“. Vor dem Hintergrund der Unterschei-

dung zwischen Gedenken und Erinnern müßte aber mit dem Tod des letzten Holocaust-Opfers auch die Erinnerung gestorben sein, und es bliebe – ein Gedenken. Worin besteht dann aber die *Unauslöschlichkeit* dieser Erinnerung? Und was ist unter einem pietätvollen Gedenken näherhin zu verstehen bzw. wie sollte dieses möglich sein? Weitere Verschiebungen, die in den Texten unternommen werden, geben darauf nicht nur keine Antworten, sondern lassen neue Fragen entstehen, vor allem die Pietät und deren Gegenstand betreffend. Der erste Text schloß damit, daß „Vergessen nicht nur ein Akt der Klugheit, sondern auch ein Akt der Redlichkeit“ und „eine Geste der Pietät“ wäre. Und es wird versichert: „Schlimme Folgen hätte es keine, nur vielleicht für das Geschäft.“¹⁰ Während dieser Abschnitt in den folgenden Texten keine Aufnahme findet, taucht jedoch die geforderte Pietät, wie wir gesehen haben, in einem anderen Zusammenhang, nämlich dem des Gedenkens auf! Was Burger aber nicht daran hindert, die beiden Folgetexte mit dem Satz zu beschließen: „Lethe ist ein Heilmittel.“¹¹

Identitätsstiftung im Erinnern. Wirft man einen Blick nach Deutschland, so wird deutlich: Dort wird seit geraumer Zeit die Frage nach einer vernünftigen Identität angesichts der eigenen Geschichte gestellt. Genug Zeit dürfte nun vergangen sein, daß man sich mit dem Bruch, der durch die Greuelthaten des Nationalsozialismus vollzogen wurde, nicht nur auseinandersetzt, sondern diesen nun auch anzueignen versucht. Freilich mag dieses Anliegen durch die Wiedervereinigung Deutschlands verstärkt worden sein. Es wird sogar versucht und eingefordert, die „Naherinnerung“, die bis zum Holocaust reicht, durch eine „Fernerinnerung“ zu ergänzen, so daß das Geschichtsbewußtsein der Deutschen sich auch „hinter“ oder „über“ den Holocaust hinaus erstreckt¹².

Im Hintergrund dieses Anliegens, die Geschichte anzueignen, steht das Selbstverständnis als Nation. Christian Meier fordert ein Geschichtsbewußtsein, das er als bewußte Aneignung der Vergangenheit sieht, so daß in diesem Bewußtsein die Vergangenheit zur eigenen Geschichte wird. Wie widerständig dieser Versuch ist, wird deutlich an einem einfachen sprachlichen Gestus, den er vollzieht. Er versucht von „wir“ zu sprechen. Freilich nicht so, daß durch diese Rede zum Ausdruck gebracht werden soll, daß wir Gegenwärtigen so tun, als ob wir die Täter oder Helden von damals gewesen wären: „Mein hypothetischer Gebrauch des ‚Wir‘ soll primär nur dazu dienen, daß wir uns bewußt machen, wie es um unser Verhältnis zu unserer Geschichte steht.“¹³ Es geht also darum, ein Wir im nationalen Sinn zu erproben. Dieses Wir sieht sich konfrontiert mit dem Holocaust: „Geschichte sich zu eigen machen, heißt für ein Volk ja, sie mit den Augen der Identität zu sehen.“¹⁴ Unter Identifikation ist hier nicht Gutheißen gemeint. Hier wird dann das Anliegen des Aneignens der Geschichte vor die größte Herausforderung gestellt. Denn der Holocaust ist sinnlos. Damit ist eine Identitätsstiftung, die sich aus dem Zusammenhang der Vergangenheit aufbaut und Orientierung für die Zukunft gibt, nicht umstandslos möglich. Dennoch beharrt Meier auf seiner Forderung, den Holocaust

nicht nur zur Kenntnis zu nehmen oder mit Bürger bloß historiographisch aufzuarbeiten; das ist zu wenig. Vielmehr ist es gefordert, sich den Holocaust „anzueignen“, oder, wie er es auch nennt, ihn „zu Herzen zu nehmen“¹⁵.

In Österreich ist dieses Anliegen aus historischen Gründen so gut wie nicht artikuliert worden. Der Grund ist wohl vor allem in dem bekannten Umstand zu sehen, daß das Land als erstes Opfer des Nationalsozialismus angesehen wurde (Moskauer Deklaration 1943) und sich selbst so kennzeichnete (Unabhängigkeitserklärung 27. April 1945). Erst durch die Diskussion um den „Fall Waldheim“ wurde diese Position 1986 in einer breiten Öffentlichkeit problematisiert. Von offizieller Seite wurde dies fortgesetzt in der Rede des damaligen Bundeskanzlers Franz Vranitzky 1993 in Israel, wo er erneut vom Opferstatus Österreichs abrückte. In den letzten Jahren fand dies seinen offiziellen Ausdruck darin, daß man sich um (symbolische) Entschädigungszahlungen sogenannte Arisierungen betreffend als auch für Zwangsarbeiter bemühte.

Historische Trauer

Im folgenden soll gezeigt werden, daß dieser Problemzusammenhang durch den Begriff der *historischen Trauer* wesentlich vertieft werden kann. Trauer in einem historischen Sinn verstanden, zieht auch eine Änderung des *Begriffs der Erinnerung* nach sich. Dadurch läßt sich verdeutlichen, worin bzw. wodurch Aneignung der Geschichte stattfindet und was darunter näherhin zu verstehen ist. Für die Erörterung der Trauer in einem historischen Sinn greife ich auf die Ausführungen von Jörn Rüsen zurück; für den Erinnerungsbegriff kann Hegel weiterhelfen.

Identitätsstiftung im Aneignen des Verlorenen. Historische Trauer ist nicht Trauer in einem psychologischen Verständnis. Worin unterscheiden sie sich? Trauer, psychologisch aufgefaßt, richtet sich auf eigenes Erleben und ist damit auf das je selbst Erlebte beschränkt. Trauer in diesem Sinn ist aufgrund der zeitlichen Beschränkung der Reichweite nicht historisch. Trauer als Modus der Erinnerung entspricht in diesem Verständnis der Erinnerung an selbst Erlebtes. Wie deutlich wurde, dürfte dies der Erinnerungsbegriff von Rudolf Burger sein. Daher ist auch „echte Trauer“ über etwas, das man nicht erlebt hat, unmöglich. Historische Trauer dagegen bezieht sich auf Ereignisse in der Vergangenheit, die nicht selbst erlebt worden sind. Trotzdem sind diese Ereignisse bedeutungsvoll genug, daß sie denjenigen, der sie erinnert, betreffen. Zwar handelt es sich nicht um eine Verlusterfahrung, die man selbst gemacht hat, und dennoch wird ein Verlust betrauert, der sich in der Geschichte ereignet hat: „Die existentielle Unmittelbarkeit des Trauerns wird zeitlich gedehnt und vermittelt. Das Trauern wird *nachträglich*.“¹⁶

Eine solche Ausdehnung der Trauer als Modus der Erinnerung entspricht auch der historischen Tiefe, aus der sich unsere Identität formt: Das, was wir sind bzw.

als was wir gesehen werden wollen, verdankt sich einer Vergangenheit, die jedenfalls weiter zurückreicht als unser eigenes Leben, und entwirft sich auf eine Zukunft hin. Berücksichtigt man dies, dann ist vielleicht die Kennzeichnung, wie sie Rüsen vornimmt, nicht ganz glücklich. Er setzt der historischen Trauer die persönliche Trauer entgegen, die aus einer persönlichen Verlusterfahrung resultiert. Zweifellos ist Trauer über selbst Erlebtes von einer existentiellen Unmittelbarkeit in Anspruch genommen. Doch – recht verstanden – ist auch historische Trauer persönlich, da sie den Trauernden tatsächlich persönlich betrifft, wie die oben verwendete Redeweise vom „zu Herzen nehmen“ deutlich macht. Auch historische Trauer mag eine bestimmte Gefühlsqualität aufweisen, wenn sie den Namen Trauer verdient; zugleich aber kann sie sich nur denkend vollziehen, da nur im Denken die historische und ethische Dimension erreicht werden kann¹⁷.

Die Struktur der Trauer ist durch ein Doppeltes gekennzeichnet: Verlusterfahrung, die zugleich ein Selbstverlust ist, und Wiedergewinnung des Selbst durch „Verwandlung des Verlustes in eine angeeignete Abwesenheit“¹⁸. Es widerfährt einem der Entzug von Sinn durch ein Ereignis. Dieser Verlust wird in der Trauer realisiert als etwas, das Verlust an Sinn oder von Sinn überhaupt ist und damit auch das Subjekt der Trauer betrifft: Die Verlusterfahrung ist auch eine Selbsterfahrung als Selbstverlust. Die Welt erscheint einem sinnlos, und das Subjekt verliert dadurch zugleich einen sinnvollen Bezug zu sich selbst. Nur wenn es dem Subjekt der Trauer gelingt, diese Verlusterfahrung zu bearbeiten, kann es das Verlorene als Verlorenes aneignen und sich selbst dadurch neu gewinnen. So geht auch aus dieser Erläuterung der Struktur des Trauerprozesses hervor, daß historische Trauer persönlich ist.

Zwischen Mythos und Historie. Das zeitigt Folgen für den Umgang der wissenschaftlichen Historie mit dem Holocaust. Der Holocaust ist sinnlos. Die Geschichtswissenschaft registriert die Vergangenheit nicht nur historiographisch und statistisch, sondern sie interpretiert auch die erhobenen Tatsachen und organisiert sie in narrativen Zusammenhängen. Diese lassen sich ohne die Kategorie des Sinns nicht etablieren¹⁹. Rüsen schlägt angesichts dieser Notwendigkeit von Sinn einerseits und der Abwesenheit von Sinn anderseits vor, die Sinnlosigkeit bzw. den Verlust des Sinns als Ausgangspunkt zu nehmen für die Sinnbildung. Weiter unten wird das gleich ausgeführt werden.

Unter diesen Voraussetzungen lassen sich zwei Strategien im Umgang mit dem Holocaust als unangemessen zurückweisen: Wenn man zum einen das Ereignis „mythisiert“, wird es aus dem erfahrbaren Geschichtszusammenhang in eine Erfahrungsferne gerückt und zugleich wird ihm die Widerständigkeit, ja seine Sprengkraft gegenüber einer Historisierung und Verobjektivierung im geschichtswissenschaftlichen Verfahren genommen. Wenn man zum andern das Ereignis im üblichen Sinn historisiert und zum Gegenstand der Historie macht, dann wird es zu einem Gegenstand aus der Vergangenheit neben anderen und in den für die Geschichtsdeutung notwendigen Sinnzusammenhang eingebettet, anstatt die radikale Nega-

tion von Sinn und übergreifenden Zusammenhängen wahrzunehmen. Vor diesem Problemstand sieht Rüsen auch die Notwendigkeit eines Zusammenhangs von wissenschaftlicher Historie und dem Geschichtsbewußtsein als kollektiver Erinnerung, der die Etablierung einer „vernünftigen“ Geschichtskultur verlangt. Er verdeutlicht dies anhand der Unterscheidung von Verstand und Vernunft: Ein bloß „verständiger“, einzelwissenschaftlicher Umgang mit dem Holocaust droht den darin gegebenen Bruch mit den bisherigen Deutungsrahmen zu versäumen. „Vernünftig“ wird der Umgang mit dem Holocaust allererst dann, wenn das Geschichtsbewußtsein dieser Zerstörung der Sinnbildung gewahr ist. Historie kommt dann die wissenschaftliche Kontrolle des Geschichtsbewußtseins zu. Zugleich ist sie aber auf das Vernehmen des im Geschichtsbewußtsein erinnerten Gehalts – das heißt des Bruchs, bezogen auf den Holocaust – verwiesen²⁰.

Trauern als Er-Innern. Im übrigen erlaubt diese Explikation des Trauerns den Begriff von Erinnerung heranzuziehen, wie er im Deutschen Idealismus, etwa von Hegel als Er-Innerung, erarbeitet wurde²¹. Dieser Begriff der Er-Innerung muß der historischen Trauer zugrundegelegt werden, als dessen Modus sie gelten kann. Er-Innerung gibt als Richtung nach Innen an: Er-Innerung meint Verinnerlichung (in bezug auf das Subjekt) als Sich-innerlich-Machen, zugleich soll dadurch deutlich werden, daß das Innere, Wesentliche der Sache angeeignet wird. In der Trauer wird das Verlorene als Verlorenes angeeignet.

Generation – Nation – Menschheit

Um das zu verdeutlichen, kann man auf die Erläuterungen von Rüsen zurückkommen, der die historische Trauer anhand dreier „Stränge“ des „historischen Gewebes der eigenen Identität“²² erläutert: anhand der Generation, der Nation und der Menschheit.

Die angesprochenen Stränge sind von historischer Dimension, weil sie sich über Zeiten hinweg ausdehnen. Diese sind voneinander qualitativ verschieden, so daß sie sich voneinander abheben. Da die Identität des Subjekts eine historische Dimension hat, werden für es Ereignisse bedeutsam, die unter Umständen weit über die Zeitspanne des eigenen Erlebens hinausgehen. Am Beispiel der *Generation* läßt sich dies und lassen sich damit einhergehende Störungen gut zeigen: Eine so verstandene Identität baut sich über die Bezugnahme auf vorangegangene Generationen auf. Dies kann bewußt und dann auch ausdrücklich thematisiert und bearbeitet werden, wenn man sich aus dieser Generationenfolge heraustreten sieht, Bestimmtheit der eigenen Identität dadurch gewinnen will, daß man sich absetzen oder umgekehrt bestimmte Glieder aus dem Zusammenhang der Generationen herauslösen will:

„Dann muß der Erfahrung ins Auge gesehen werden, daß die Kette zerbrochen ist, weil ein Vorfahre durch sein Handeln nicht zu der Wertgemeinschaft gerechnet werden kann, die die Generationen im

Selbstbewußtsein ihres jüngsten Gliedes verbindet. Der faktische Zusammenhang der Generationen ist gestört; die Jüngeren können nicht mehr an die Errungenschaften der Älteren anknüpfen; es gibt keine zeitübergreifende Gemeinsamkeit, keine Entwicklung, die die jüngste Generation auf sich beziehen und die sie sich als historisches Fundament zu eigen machen könnte.“²³

Wird man auf diese Unmöglichkeit, an Vorfahren anzuschließen, gestoßen bzw. fühlt man sich gedrängt, Vorfahren auszuschließen, dann führt dies zur Trauer über den Verlust der Kontinuität in der Generationenfolge, sofern man bereit ist, diesen Verlust zu realisieren. Gelingt es einem, durch Bearbeitung nicht in diesem Bruch zu verharren, ergeben sich Chancen einer neuerlichen Rückbindung. Wiedergewinnung, als das zweite Strukturelement von Trauer, würde hier meinen, daß man die Generationenfolge erneut gewinnt, allerdings in gewandelter Form: Man eignet sie sich als unterbrochene an, und auch sich gewinnt man darin neu.

Daß dieses Selbstbewußtsein als wiedergewonnenes eines ist, das in einem Bruch vermittelt ist, wird nochmals deutlich im größeren Zusammenhang der *Nation*. Dieser Zusammenhang wird gewährleistet durch eine gemeinsame Geschichte²⁴. Die darin erbrachten „zivilisatorischen Leistungen“²⁵ ermöglichen ein positives Verhältnis des einzelnen zu dieser Nation als auch zu sich selbst als Angehörigem dieser Nation. Allerdings kann diese Nation in der Geschichte Handlungen vollzogen haben, die nicht nur den einzelnen zu einer Distanzierung von seiner nationalen Herkunft veranlassen, sondern die das nationale Wir vom historischen Wir aus diesen Gründen abgrenzt und auf ein gegenwärtiges Wir einschränkt²⁶. Wir haben dann mit den Taten der anderen, die damals gesetzt wurden, nichts zu tun. Freilich bleibt wenigstens auf der Ebene der Generationen die Verbindung bestehen, so daß auch hier sich die Frage nach dem Umgang mit dem Bruch stellen wird.

Dabei ist, worauf Rüsen aufmerksam macht, bei der herkömmlichen Trauer einer Nation bislang nicht so sehr der Selbstverlust als Nation Gegenstand der Trauer, sondern vielmehr werden „Verluste (zumeist von Kriegstoten)“ betrauert, „die sich als Bestätigung des kollektiven Selbstwertgefühls erfahren und deuten lassen“²⁷. So wird dem Tod der Gefallenen ein Sinn für die Nation gegeben, indem sie fürs Vaterland gestorben sind²⁸. Durch diese Art der Sinnstiftung ist das nationale Wir nicht bedroht oder ging aufgrund der Ereignisse nicht verloren, sondern wurde dadurch lediglich einer Bewährungsprobe unterzogen. Da Opfer für das nationale Kollektiv gebracht oder jedenfalls als solche ausgegeben werden, wird das nationale Wir bestätigt, das in solchen Erfahrungen dann „näher zusammenrückt“, wie das Erstarken des Zusammengehörigkeitsgefühls im Sinn des nationalen Wir oft bezeichnet wird. Burger spricht das durch seinen Hinweis auf die Kampfparole „Nie-mals vergessen!“ an.

Die Dinge liegen anders, wenn vom nationalen Wir der Selbstverlust betrauert wird, weil es in der Geschichte zu Ereignissen gekommen ist, die die Werte und Normen beeinträchtigt, ja aufgelöst haben, die den Zusammenhalt der Nation ausmachen und worauf man als Angehöriger dieser Nation stolz ist:

„Der Verlust ist substantiell, und der Wiedergewinn ist nur durch Integration negativer Elemente in die eigene Geschichte möglich. Das Wir-Selbst bestätigt sich nicht einfach, sondern verwandelt sich – in einem durchaus schmerzhaften mentalen Prozeß (schmerzhaft etwa hinsichtlich erbitterter öffentlicher Debatten).“²⁹

Die größte Bedeutsamkeit erreicht die historische Trauer in bezug auf die *Menschheit*: sowohl hinsichtlich der Universalität, da sie jeden betrifft, als auch hinsichtlich dessen, was der Kern, das Wesentliche des Holocaust ist³⁰. Worin besteht nun der Verlust bezogen auf die Menschheit, der hier Gegenstand der Trauer ist? Es ist die Trauer über den Verlust der „Menschheitlichkeit“. Rösen hat in einer früheren Arbeit diesen Ausdruck gebraucht, da er „Menschheit“ für „zu neutral“ hielt und „Humanität“ als „traditionell besetzt“ und zu kurz greifend ansah. Unter Menschheitlichkeit ist „eine eigentümliche Selbstzuschreibung von Menschen“ zu verstehen, „insofern sie als Menschen zusammengehören. Es meint, daß es etwas Besonderes und Wertvolles ist, ein Mensch zu sein. Diese elementare Selbstaffirmation des Menschen in seinem Menschsein ist durch den Holocaust radikal negiert worden.“

Auf diesen Bruch mit der Menschheitlichkeit bezieht sich die Trauer: Aus einer langen Geschichte kommend, hat sich die Menschheitlichkeit universalisiert, so daß alle Menschen dazugehören – und nicht bloß der jeweils eigene Stamm etwa –, und sie wurde normativ wirksam. Deutlich wird das im *Anspruch*, daß *alle* Menschen gleich sind. Konfrontiert man sich unter dieser Hinsicht mit dem Holocaust, dann drängt sich Trauer auf „über den Verlust dieser Errungenschaften einer mehrtausendjährigen Kultur der Humanisierung des Menschen“³¹. Eignen wir uns diesen Verlust an und machen wir uns ihn innerlich, dann geht damit ein Selbstverlust einher: Wenn Menschen einer anderen Gruppe von Menschen das Menschsein absprechen und sie nicht als Menschen, also nicht gleich behandeln, dann betrifft das auch mich als Menschen. Insofern ist eben auch historische Trauer persönlich. Kant bringt dies in einer eigenwilligen Übersetzung des bekannten Terenzschen Diktums: „Homo sum: humani nil a me alienum puto“ zum Ausdruck: „Ich bin ein Mensch; alles, was Menschen widerfährt, das trifft auch mich.“³²

Was Menschen widerfährt, das trifft auch mich: Das, was mit Menschheitlichkeit angesprochen wurde – Universalität und Normativität – ging im Holocaust verloren. Die Trauer bezieht sich darauf, was Menschen anderen Menschen antun konnten. Allerdings ist auch hier das Doppelte des Trauerprozesses zu berücksichtigen: Trauer meint einerseits Realisierung des Verlusts: das, was selbstverständlich zu sein scheint, daß nämlich mit dem Menschsein eine Würde einhergeht, die jedem zukommt und der entsprochen wird in der Anerkennung als gleich, das wird in dieser Selbstverständlichkeit zerstört. In der Folge meint es jedoch auch Wiedergewinnung des Selbst als eines veränderten:

„Trauer kann hier zur Rückgewinnung des eigenen Selbst aus dem Verlust eines für dieses Selbst wesentlichen Zusammenhangs mit Anderen führen. Sie bestünde in einer *Anerkennung des Verlorenen*. Das meint zweierlei: Einmal das Eingeständnis, daß Menschheit als normatives Konzept in der historischen

Erfahrung verloren, abwesend ist, und zugleich aber auch, daß das Verlorene durch diesen Verlust hindurch ein Eigenes bleibt (oder besser: neu und anders wird).“³³

Durch die Trauer wird also nicht nur der Verlust der Menschheitlichkeit realisiert, sondern diese wird über den Bruch vermittelt, also als abwesend anwesende auch neu angeeignet: Dadurch kommt es zu einem neuen Verhältnis zur Menschheitlichkeit. Nach dem Verlust von deren Selbstverständlichkeit wird deutlich, daß sie nicht fraglos mit der Natur des Menschen gegeben ist, sondern daß sie Aufgabe ist und als abwesend anwesende erneut der Verwirklichung bedarf:

„Als verlorene wird die Menschheit in der Gestalt eines Maßstabes und einer Richtungsbestimmung von Zivilisationsgewinn wieder angeeignet; die Abwesenheit ihrer geleisteten Verwirklichung wird als drängende Aufgabe anwesend.“³⁴

Darin ist dann eine Ethik der Erinnerung zu sehen: und zwar in dem Sinn, daß es sich hier um eine Ethik handelt, die aus der Erinnerung und der damit einhergehenden Trauer einen Maßstab und eine Triebfeder wiedergewinnt. Will ich mich erneut menschheitlich verstehen, dann geht damit die Pflicht zur Verwirklichung der verlorenen Menschheitlichkeit einher.

Hölderlin schreibt davon eindrucksvoll an seinen Bruder Karl, indem er ihn und sich ermuntert, daß „wir das große Wort, das *homo sum, nihil a me alienum puto*, mit aller Liebe und allem Ernste aufnehmen“ wollen, und zwar als Maßstab und als Motivationsgrund, „um mit aller Schärfe und Zartheit zuzusehn, wie wir alles Menschliche an uns und andern in immer freieren und innigern Zusammenhang bringen, es sei in bildlicher Darstellung oder in wirklicher Welt, und wenn das Reich der Finsternis mit Gewalt einbrechen will, so werfen wir die Feder unter den Tisch und gehen in Gottes Namen dahin, wo die Not am größten ist, und wir am nötigsten sind“³⁵.

In dem eingangs erwähnten Schaufenstertext finden sich auch Hinweise auf die ehemaligen jüdischen Mitbewohner des Hauses. Es sind die Namen, die Lebensdaten, die Wohnungstür, und der Ort, wohin sie deportiert worden und wo sie zu Tode gekommen sind, genannt. Das Gedicht setzt folgendermaßen fort:

Gerade deshalb will ich nie vergessen,
was ich – Gnade des Schicksales –
nicht miterleben mußte.
mf

Die Rede von der Ethik der Erinnerung läßt sich nicht nur im Sinn einer Ethik aus Erinnerung verstehen, sondern auch als eine Ethik, die Erinnerung betreffend, so daß es Pflicht ist, sich um eine, wie es Meier nennt, unverminderte Erinnerung des Holocaust zu bemühen: „Wenn wir aber diese Erinnerung nicht wachhalten, dann beginnt dort eine Schuld für uns.“³⁶ Mit „Wir“ sind aber nun wir Menschen gemeint. Legt das nicht das Gedicht nahe? Auf jeden Fall dürfte deutlich geworden

sein: Wenn die Geschichte nicht bloße Vergangenheit sein soll – und vieles spricht dafür, daß sie das nicht sein soll – dann muß sie angeeignet werden im Sinn der Erinnerung. Alles andere kommt einer historiographischen Registratur gleich.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Die Walser-Bubis-Debatte. Eine Dokumentation, hg. v. F. Schirmacher (Frankfurt 1999).

² R. Burger, Die Irrtümer der Gedenkpolitik. Ein Plädoyer für das Vergessen, in: ders., Ptolemäische Vermutungen. Aufzeichnungen über die Bahn der Sitten (Lüneburg 2001) 180–197, 196. Der Artikel wurde erstmals abgedruckt in: Europäische Rundschau 29 (2001) H. 2, 3–13. Das darauf folgende H. 3 (2001) widmete sich unter dem Titel „Verdrängen? – Vergessen? – Erinnern?“ einer Diskussion des Burger-Aufsatzes. Unter den Beiträgen sei bes. auf C. Meier, Plädoyer für eine andere Gedenkpolitik, ebd. 29–31 verwiesen.

³ Burger (A. 2) 192.

⁴ Ebd. 196.

⁵ Ebd. 193.

⁶ Ebd. 195.

⁷ Ebd. 193.

⁸ R. Burger, Vergangenheitspolitik – Sind die Deutschen therapie-bedürftig?, vgl. 154. Zusammenkunft des Bremer Tabak-Collegiums am 2. 10. 2002 im Schloß Bückeburg: www.bremertabakcollegium.de/treffen/154/event_frame.html.

⁹ Ders., Geschichte als Therapie? Zur Konjunktur des historischen Bewußtseins, in: Merkur 58 (2004) 375–394, 391, Hervorhebung M. H.

¹⁰ Ders. (A. 2) 196.

¹¹ Ders. (A. 8) u. (A. 9) 394.

¹² Vgl. K. H. Bohrer, Ekstasen der Zeit. Augenblick, Gegenwart, Erinnerung (München 2003).

¹³ C. Meier, Vierzig Jahre nach Auschwitz. Deutsche Geschichtserinnerung heute (München 1990) 12.

¹⁴ Ebd. 63.

¹⁵ Ebd. 83.

¹⁶ J. Rüsen, Historisch trauern – Idee einer Zumutung (Köln 2001) 309.

¹⁷ Vgl. zur Gewinnung eines Begriffs von Trauer, der nicht psychologisch – als Affekt – gefaßt ist, sondern historische und ethische Dimensionen aufweist (mit Bezug auf Kant): R. Langthaler, Gedächtnis, Erinnerung u. Trauer, in: Trauer u. Geschichte, hg. v. B. Liebsch u. J. Rüsen (Köln 2001) 85–110 sowie H. Holz, Die Bedingung der Möglichkeit deutscher Vergangenheitsbewältigung: Tragizität als geschichtspragmatische Sinnkategorie einer Kollektivpsyche, in: Die goldene Regel der Kritik (FS H. Radermacher, Bern 1990) 85–120.

¹⁸ Ebd. 306. Eine weitere Stoßrichtung Burgers zielt darauf, die Verwendung psychoanalytischen Vokabulars in diesem Zusammenhang für unangemessen zu halten. Da er Traumatisierung in der von Rüsen vertretenen Bedeutung als Sinnverlust nicht thematisiert, hält er diese Kategorie nur für die Opfer zutreffend und weist deshalb auch die Rede von der Verdrängung als Folge der Traumatisierung zurück.

¹⁹ Burger teilt diesen Begriff der Geschichte nicht. Er scheint vielmehr zwischen Erinnerung, die Geschichte immer irgendwie gebraucht, und Geschichte als empirisch feststellbarem Tatbestand zu unterscheiden. Vgl. dazu die Diskussion, an der u. a. Burger und Rüsen teilgenommen haben: Vergessen oder Erinnern? Müssen wir heute noch von Auschwitz reden oder ist endlich die Zeit des befreienden Vergessens gekommen?, in: wespennest 127 (Juni 2002) 82–88 u. Burger (A. 9) bes. 375–382.

²⁰ Vgl. dazu z. B. von Rüsen (A. 16) 7–42, 145–179. Vgl. dazu auch P. Ricoeur, Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen (Göttingen 1998) 21–67.

²¹ Vgl. G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte II, in: Werke, Bd. 19 (Frankfurt 1986) 44f.: „Aber Erinnerung hat auch einen anderen Sinn, den die Etymologie gibt, den: Sich-innerlich-machen, Insichgehen; dies ist der tiefe Gedankensinn des Worts. In diesem Sinne kann man sagen, daß das Erkennen des Allgemeinen nichts sei als eine Erinnerung, ein Insichgehen, daß wir das, was zunächst in äußerlicher Weise sich zeigt, bestimmt ist als ein Man-nigfaltiges, – daß wir dies zu einem Innerlichen machen, zu einem Allgemeinen dadurch, daß wir in uns selbst gehen,

so unser Inneres zum Bewußtsein bringen.“ – Vgl. dazu M. Theunissen, *Reichweite u. Grenzen der Erinnerung*, hg. v. E. Herms (Tübingen 2001).

²² Rüsen (A. 16) 309.

²³ Ebd. 315.

²⁴ Ebd. 316 weist Rüsen darauf hin, daß dieser geschichtliche Zusammenhang sozusagen subjektiv oder objektiv gesehen werden kann: Ersteres meint dann einen Zusammenhang über ein Wertesystem, dem man sich verpflichtet fühlt; im zweiten Fall verläuft die Zugehörigkeit quasi natürlich über Abstammung.

²⁵ Ebd. 317.

²⁶ Vgl. Meier (A. 13) 10–12, 16.

²⁷ Rüsen (A. 16) 319.

²⁸ R. Koselleck, *Die Transformation der politischen Totenmale im 20. Jahrhundert*, in: *Transit* 22 (2001/2002) 59–86, bes. 73–86, zeigt, daß im 20. Jahrhundert die Sinnhaftigkeit der Ereignisse, die erinnert werden, zunehmend fragwürdig wird. Bis zum Ersten Weltkrieg wird der gewaltsame Tod der Soldaten als sinnvoll erachtet. Das Denkmal findet den Sinn gewissermaßen vor und braucht ihn nur aufzunehmen, da die Bedeutung des Soldatentodes noch klar ist und in Formulierungen wie „Gestorben für das Vaterland“ usw. zum Ausdruck gebracht wird. Ab dem Ersten Weltkrieg werden diese Sinnvorgaben oftmals problematisch und Denkmäler geben Zeugnis davon, daß der Sinn der Vorkommnisse nun „gesucht, beschworen oder eingefordert“ wird. „In einer letzten Phase tauchen Denkmale auf, deren primäre Botschaft das Fehlen jeglichen Sinnes überhaupt ist, die Sinnlosigkeit, die Absurdität. Damit wird der millionenfache Völkermord angesprochen, den vor allem die Deutschen organisiert oder vollzogen haben“ (74). Hier kommt treffend zum Ausdruck, wie die „Last der Sinnlosigkeit“ (86) im Lauf des Jahrhunderts immer drückender wurde bis hin zum völligen Sinnverlust. – In Österreich zum Beispiel wurde oftmals durch Erweiterung der Kriegerdenkmäler des Ersten Weltkriegs für die Gefallenen des Zweiten Weltkriegs die patriotische Sinnvorgabe aufrechterhalten, obwohl dies zur offiziellen Positionierung Österreichs als erstes Opfer des Nationalsozialismus im Widerspruch steht. Vgl. dazu H. Uhl, *Transformationen des österreichischen Gedächtnisses. Erinnerungspolitik u. Denkmalkultur in der Zweiten Republik*, in: *Transit* 15 (1998) 100–119.

²⁹ Rüsen (A. 16) 319.

³⁰ Vgl. dazu die Essaysammlung von I. Kertész, *Eine Gedankenlänge Stille, während das Erschießungskommando neu lädt* (Reinbek 1999).

³¹ J. Rüsen, *Trauer als historische Kategorie. Überlegungen zur Erinnerung an den Holocaust in der Geschichtskultur der Gegenwart*, in: *Erlebnis – Gedächtnis – Sinn. Authentische u. konstruierte Erinnerung*, hg. v. H. Loewy u. B. Moltmann (Frankfurt 1996) 57–78, 75. Neuerdings spricht Rüsen vom „Menschheitskriterium“ (A. 16, 320–324).

³² Vgl. Terenz, *Heautontimorumenos* I, 1, 77 und I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, in: *Werke*, Bd. 4 (Darmstadt 1983) 598. Die Übersetzung durch Kant bricht mit der augenzwinkernd verständnisvollen Wirkungsgeschichte dieses Diktums, das üblicherweise übersetzt wird mit: „Ich bin ein Mensch: Nichts Menschliches ist mir fremd.“ Dann wird durch das Zitat zu verstehen gegeben, daß man um so manche menschliche Schwäche weiß und sich diesen Schwächen auch schon ausgesetzt sah. Diese Auffassungsart bringt J. Nestroy, *Liebesgeschichten u. Heiratssachen* I, 14 unüberbietbar deutlich zum Ausdruck: „„Homo sum“, sagt der Lateiner, das heißt auf deutsch: „Ich bin ein Viechkerl.““

³³ Rüsen (A. 16) 322.

³⁴ Ebd. 324.

³⁵ Brief vom 1.1.1799, in: F. Hölderlin, *Sämtliche Werke u. Briefe*, Bd. 3, hg. von J. Schmidt (Frankfurt 1992) 334.

³⁶ Meier (A. 13) 97.