



**Aleida Assmann**

---

## **Erinnerung als Erregung : Wendepunkte der deutschen Erinnerungsgeschichte**

(Vortrag in der Geisteswissenschaftlichen Klasse am 9. April 1999)

In: Berichte und Abhandlungen / Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (vormals Preußische Akademie der Wissenschaften) ; 7.1999, S. 39-58

Persistent Identifier: [urn:nbn:de:kobv:b4-opus4-31915](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:b4-opus4-31915)

---

Die vorliegende Datei wird Ihnen von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften unter einer Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (cc by-nc-sa 4.0) Licence zur Verfügung gestellt.



Aleida Assmann

# Erinnerung als Erregung

## Wendepunkte der deutschen Erinnerungsgeschichte\*

(Vortrag in der Geisteswissenschaftlichen Klasse am 9. April 1999)

### *1 Erinnerung als Erregung*

Während in den Ministerien der bundesdeutschen Länder überall Zukunftswerkstätten eingerichtet werden, in denen darüber beraten wird, wie den Herausforderungen des nächsten Jahrtausends zu begegnen ist, hat die Deutschen vor dem Ende dieses Jahrhunderts die Vergangenheit noch einmal eingeholt. Die Walser-Bubis-Debatte, die durch die Friedenspreis-Rede des Schriftstellers Martin Walser ausgelöst wurde, ist Teil einer Erinnerungsgeschichte, die sich nach dem Krieg in Deutschland in Sprüngen und Eruptionen vollzogen hat. Seit der Mitte der 80er Jahre ist der bevorzugte Anstoß zu solcher Erinnerung der Skandal gewesen, Skandal im Sinne der Erregung öffentlichen Ärgernisses und öffentlicher Aufmerksamkeit – man denke an Reagans Besuch in Bitburg (1985), den Historikerstreit (1986), die Jenninger-Rede (1988), das Buch und die Lesereise von Goldhagen (1996), die Ausstellung über Verbrechen der Wehrmacht (1997). Neben der kontinuierlich verlaufenden Geschichtsforschung und der organisierten Erinnerungsbearbeitung an Gedenkstätten und öffentlichen Institutionen verläuft diese andere Erinnerungsspur unkontrollierter Erregungen, deren vorläufig letztes Ereignis die Rede des Friedenspreisträgers am 11. Oktober 1998 in der Frankfurter Paulskirche war.<sup>1</sup>

---

\* Der Aufsatz ist Teil eines Buches, das 1999 am Wissenschaftskolleg zu Berlin entstanden ist und in Co-Autorschaft mit Ute Frevert unter dem Titel „Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit“ bei DVA erscheinen wird.

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, „Der Zeigefinger: Die Deutschen und ihr Denkmal“, Die ZEIT Nr. 14 vom 31. März 1999, 42 hat im Zusammenhang mit der Walser-Rede von den „Rülpsern einer unverdauten Vergangenheit“ gesprochen, „die aus dem Bauch der Bundesrepublik in regelmäßigen Abständen aufsteigen“.

Woher kommt diese Erregung? Mit Sicherheit ist sie Symptom einer lebendig verkörperten Erinnerung, eines Generationengedächtnisses, das mit seinen Erfahrungen noch unmittelbar an die NS-Zeit angeschlossen ist. Die Protagonisten der Walser-Bubis-Debatte sind die heute über 70-Jährigen, die sich hier noch einmal öffentlich zu Wort gemeldet haben. Was wird sich ändern, wenn diese Generation der Zeitzeugen nicht mehr mitspricht? Der Historiker Reinhart Koselleck hat sich diese Frage gestellt und sie folgendermaßen beantwortet: „Mit dem Generationswechsel ändert sich auch der Gegenstand der Betrachtung. Aus der erfahrungsgesättigten, *gegenwärtigen Vergangenheit* der Überlebenden wird eine *reine Vergangenheit*, die sich der Erfahrung entzogen hat. (...) Mit der aussterbenden Erinnerung wird die Distanz nicht nur größer, sondern verändert sie auch ihre Qualität. Bald sprechen nur noch die Akten, angereichert durch Bilder, Filme, Memoiren.“<sup>2</sup>

Den Wandel von noch gegenwärtiger zu reiner Vergangenheit beschreibt Koselleck als einen Übergang von lebendiger Geschichtserfahrung zu wissenschaftlicher Geschichtsforschung. Das bedeutet im einzelnen: „Die Forschungskriterien werden nüchterner, sie sind aber auch – vielleicht farbloser, weniger empiriegesättigt, auch wenn sie mehr zu erkennen oder zu objektivieren versprechen. Die moralische Betroffenheit, die verkappten Schutzfunktionen, die Anklagen und die Schuldverteilungen der Geschichtsschreibung – all diese Vergangenheitsbewältigungstechniken *verlieren* ihren politisch-existentiellen Bezug, sie *verblässen* zugunsten von wissenschaftlicher Einzelforschung und hypothesengesteuerten Analysen.“<sup>3</sup>

Farblos werden, Verlieren, Verblässen – das sind Umschreibungen eines unaufhaltsamen Ablösungsprozesses, bei dem die Erinnerungen von den lebendigen Menschen abgetrennt werden und auf materielle Datenträger übergehen. Nach Koselleck führt dieser Prozeß unweigerlich in die Verwissenschaftlichung. Die Geschichte, so legt dieses Modell nahe, muß in den Köpfen, Herzen und Körpern der Betroffenen erst ‘gestorben’ sein, ehe sie als Wissenschaft wiedergeboren werden kann. Solange es noch Betroffene und damit persönliche Affekte, Ansprüche, Einsprüche gibt, unterliegt die wissenschaftliche Perspektive der Gefahr der Verzerrung. Objektivität ist also nicht allein eine Frage der *Methode* und der kritischen Standards, sondern auch eine Sache der *Mortifikation*, des Absterbens, des Verblässens von Betroffenheit.

Wir können jedoch nicht umhin festzustellen, daß gegenwärtig das genaue Gegenteil des von Koselleck beschriebenen Prozesses stattfindet. Das Ereignis des Holocaust ist mit zeitlicher Distanz nicht farbloser und blasser geworden, sondern paradoxerweise näher gerückt und konkreter geworden. Man kann einen Satz wie den

---

<sup>2</sup> Reinhart Koselleck, Nachwort zu: Charlotte Beradt, *Das Dritte Reich des Traums*, Frankfurt 1994, st 2321, 117-132, hier: 117.

<sup>3</sup> A.a.O.

folgenden inzwischen immer häufiger hören: „Je weiter wir uns von Auschwitz entfernen, desto näher tritt dieses Ereignis, die Erinnerung an dieses Verbrechen an uns heran.“<sup>4</sup> Solche Formulierungen legen nahe, daß dieses Ereignis mit wachsendem zeitlichen Abstand seinen ‚politisch-existentiellen Bezug‘ nicht etwa verloren hat, sondern daß dieser im Gegenteil inzwischen immer markanter hervortritt. Das zeigt, daß die Gegenüberstellung von lebendiger, subjektiver Erfahrung und abstrakter, objektiver Wissenschaft offensichtlich zu kurz greift. Denn wir haben es heute nicht mit einer Selbstaufhebung, sondern umgekehrt mit einer Verschärfung des Gedächtnis-Problems zu tun. Diese Verschärfung aber hängt wiederum unmittelbar mit dem Generationswechsel zusammen. Nicht nur ist der Zeitdruck, unter dem noch lebendig Zeugnis abgelegt werden kann, akut geworden, es stellt sich auch gebieterisch die Frage, ob und in welcher Form sich denn die nachgeborenen Generationen auch in Zukunft an den Holocaust erinnern werden?

Wir stehen gegenwärtig an einem Wendepunkt in der deutschen Erinnerungsgeschichte an den Holocaust, an dem nach dem Aussterben der Zeitzeugen der ‚politisch-existentielle Bezug‘ zu dieser Vergangenheit an Bedeutung nicht abnimmt, sondern noch gewinnt. Ich möchte in meinem Beitrag auf diese über fünfzigjährige deutsche Erinnerungsgeschichte zurückblicken, um anschließend unseren Standort in dieser Geschichte besser bestimmen zu können.<sup>5</sup> Dafür soll mir die Walser-Rede in der Paulskirche und die Debatte, die durch die Reaktion von Ignaz Bubis ausgelöst wurde, als Anstoß dienen. Wer sich mit dieser Debatte eingehender beschäftigt, wird in den Schlagworten dieser Debatte die Leitmotive eines gesellschaftspolitischen Dauerdiskurses wiedererkennen. Sie umkreisen sowohl die Außenperspektive (Schlußstrich, Instrumentalisierung, Nationalismus, Normalität) wie die Innenperspektive des deutschen Selbstverständnisses (Scham, Schande, Schuld, Gewissen, Moralkaule).

Die Walser-Bubis-Debatte hat noch einmal Erinnerung im Modus der Erregung aktiviert. Diese Erregung hat mit jener lebendigen Erfahrungsgrundlage zu tun, von der Koselleck spricht. Die Erinnerungen beider Protagonisten der Debatte sind fest eingebettet in das Milieu eines spezifischen Generationengedächtnisses, das in ihnen aus entgegengesetzten Perspektiven noch vernehmlich mitspricht. Statt abzuwarten, daß sich dieses Affektpotential allmählich auflöst, kann man auch seiner historischen Spur folgen. Das Desiderat einer solchen Untersuchung hat bereits

---

<sup>4</sup> Linda Reisch, Geleitwort in: Hanno Loewy (Hg.), Holocaust: Die Grenzen des Verstehens. Eine Debatte über die Besetzung der Geschichte, Reinbek 1992, 7.

<sup>5</sup> Die Quellen, auf die ich mich in einer ausführlicheren Version dieser Untersuchung gestützt habe, umfassen politische Reden, Protokolle der Bundestagsdebatten, Radioansprachen, Interviews, Tagebuchaufzeichnungen und literarische Texte sowie die ersten Zeitschriften, die nach 1946 mit der Lizenz der Alliierten erscheinen durften.

vor zehn Jahren der Historiker Lutz Niethammer unterstrichen. Anlässlich der Jenninger-Affaire sprach er von einer „unsteuerbare(n) Wiederkehr kulturell unbewußt gemachter Affekte“ und plädierte dafür, diese Erregungen und Eruptionen selbst zum Gegenstand der Forschung zu machen: „Über dieses ganze Feld wissen wir aber bisher wenig; es ist durch essayhafte Hypothesen wie die der Mitscherlichs eher bezeichnet als erforscht. Und wo es durch biografische und erfahrungsgeschichtliche Forschung erschlossen ist, wurde bisher zumeist nur die individuelle Erfahrungsverarbeitung der Zeitgenossen des Dritten Reiches bearbeitet und nicht ihre kulturelle Gerinnung, die erst ein Licht auf die durch diese Erbschaft übertragene Erregbarkeit auch der Nachgeborenen werfen könnte.“<sup>6</sup>

In ihrem 1967 erschienenen Buch *Die Unfähigkeit zu Trauern* haben sich Alexander und Margarete Mitscherlich mit der von Koselleck sogenannten „gegenwärtigen Vergangenheit“ der Zeitzeugen auseinandergesetzt.<sup>7</sup> Ihr Thema war die Kollektivpsyche des deutschen Volkes, das sie zu Therapiezwecken auf die psychoanalytische Couch gelegt haben. Sie diagnostizierten eine kollektive Neurose, die sie aus unbewußten und verdrängten Wünschen herleiteten. Die Unfähigkeit zu trauern brachten sie mit einer nicht verarbeiteten libidinösen Bindung an Hitler zusammen, die nach der Kapitulation zu einer seelischen Erstarrung führte. Diese kühne und in vieler Hinsicht scharfsinnige Analyse ist über lange Zeit ein isolierter Vorstoß geblieben. Inzwischen sind die Fragen, die die Mitscherlichs gestellt haben, auch von anderen Disziplinen aufgenommen und mit anderem Instrumentarium untersucht worden. Von der Literaturwissenschaft und Kulturwissenschaft herkommend möchte ich mich den Problemen der deutschen Erinnerungsgeschichte über zwei Wege annähern, die sich im Fortgang verschränken: über einen gedächtnistheoretischen und einen diskursanalytischen Weg. Auf dem ersten Weg werden wir eine Differenzierung von Gedächtnisformationen im Spannungsfeld zwischen Individuum und Kultur vorschlagen, auf dem zweiten werden wir auf die impliziten Normen von Scham- und Schuldkultur eingehen und nach ihrer Bedeutung für die Verfestigung oder Abwehr von Erinnerung fragen. Wir beginnen mit der Differenzierung des Gedächtnis-Begriffs.

---

<sup>6</sup> Lutz Niethammer, „Jenninger. Vorzeitiges Exposé zur Erforschung eines ungewöhnlich schnellen Rücktritts“, in: *Babylon* 5 (1989), 40-46, hier: 43.

<sup>7</sup> Alexander und Margarete Mitscherlich, *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens*, München: Piper 1967. Von einer homogenen Mentalität der Deutschen ging man damals auch im Umkreis der Frankfurter Schule aus, wo sozialpsychologische Studien über den „autoritären Charakter“ erschienen.

## 2 Drei Formationen des Gedächtnisses

Die Gegenüberstellung von persönlichem Gedächtnis und wissenschaftlicher Geschichtsschreibung muß durch ein komplexeres Modell ersetzt werden. Denn Gedächtnis und Geschichte bilden keine Opposition sondern sind auf komplexe Weise miteinander verschränkt. Geschichte existiert, wie wir inzwischen immer deutlicher erkennen, in einem doppelten Modus: es gibt Geschichte-als-Wissenschaft und es gibt Geschichte-als-Gedächtnis. Um Geschichte-als-Gedächtnis näher zu bestimmen, bedarf es allerdings weiterer Differenzierungen. Wir schlagen hier vor, drei Gedächtnisformationen zu unterscheiden: das kommunikative Gedächtnis, das kollektive Gedächtnis und das kulturelle Gedächtnis. Diese Unterscheidung soll keineswegs ausschließen, daß Übergänge zwischen den drei Formen bestehen; aber die Vermutung ist, daß sich gerade solche Übergänge auf der Basis der getroffenen Unterscheidungen besser beschreiben lassen.

Auf einer ersten Stufe ist das *kommunikative Gedächtnis* anzusetzen, das in der Regel als individuelles Gedächtnis bezeichnet wird. Wenn Jan Assmann und ich es vorziehen, hier vom kommunikativen Gedächtnis zu sprechen, so deshalb, weil wir die Suggestion vermeiden wollen, als handele es sich dabei um ein einsames und privates Gedächtnis. Mit dem Soziologen Maurice Halbwachs gehen wir davon aus, daß ein absolut einsamer Mensch überhaupt kein Gedächtnis ausbilden könnte. Denn Erinnerungen werden stets in Kommunikation, das heißt im Austausch mit Mitmenschen aufgebaut und verfestigt. Das Gedächtnis wächst also ähnlich wie die Sprache von außen in den Menschen hinein, und es steht außer Frage, daß auch die Sprache seine wichtigste Stütze ist. Damit soll nicht geleugnet werden, daß es auch vollkommen eigene Erinnerungen gibt, die nicht geteilt werden, weil sie nicht mitgeteilt werden können, wie beispielsweise die schlummernden Körpererinnerungen, von denen Proust uns versichert, daß unsere Arme und Beine voll von ihnen sind.

Das kommunikative Gedächtnis entsteht in einem Milieu räumlicher Nähe, regelmäßiger Interaktion und gemeinsamer Lebensformen, Erfahrungen. Ein solches Milieu ist das Generationengedächtnis von ca. vierzig Jahren, nach dem sich das Erinnerungsprofil einer Gesellschaft merklich verschiebt. Durch einen Generationenwechsel löst sich das frühere noch nicht gänzlich auf, aber es verliert zunehmend an Verbindlichkeit und Repräsentativität. Dann stellen wir rückwirkend fest, daß sich mit diesem schleichenden Wandel ein unsichtbares Gefüge an Erfahrungen und Werten, Hoffnungen und Obsessionen aufgelöst hat, das den persönlichen Erinnerungen Halt gegeben hatte. Zu einem noch tieferen Einschnitt kommt es nach 80–100 Jahren. Das ist die Periode, in der verschiedene Generationen – in der Regel sind es drei, im Grenzfall sogar fünf – gleichzeitig existieren, und durch persönlichen Austausch eine Erfahrungs-, Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft

bilden. Auch dieses Drei-Generationen-Gedächtnis ist ein wichtiges Milieu für persönliche Erinnerungen. Da sich diese stabilisierenden Erinnerungs-Milieus nach 30–40 bzw. nach 80–100 Jahren naturgemäß auflösen, sind dem kommunikativen Gedächtnis feste zeitliche Grenzen gesetzt. Wir können deshalb mit Bezug auf das kommunikative Gedächtnis auch vom Kurzzeitgedächtnis der Gesellschaft sprechen.

Eine zweite Formation möchte ich mit dem Begriff des *kollektiven Gedächtnisses* bezeichnen. Das kollektive ist eine Steigerungsform des kommunikativen Gedächtnisses insofern, als es durch bestimmte Vorkehrungen über seine natürlichen Grenzen ausgedehnt wird. Es kann damit die Qualität eines sozialen Langzeitgedächtnisses gewinnen. Im Gegensatz zum kommunikativen Gedächtnis, geprägt durch die Differenzen der subjektiven Perspektive, ist das kollektive Gedächtnis durch starke Reduktion und Homogenität der Inhalte gekennzeichnet. Die verstreuten individuellen Erfahrungen werden im Gruppengedächtnis zusammengeschweißt und vereinheitlicht. Das kollektive Gedächtnis entsteht aus der Substanz einer gemeinsam geteilten Geschichtserfahrung, die als für die Gruppe so bestimmend bewertet wird, daß man sich ein gegenseitiges Vergessensverbot auferlegt. Der gemeinsam gefaßte Beschluß: 'das dürfen wir nie vergessen!' ist die Grundlage eines kollektiven Gedächtnisses, das die natürlichen Milieus des kommunikativen Gedächtnisses überdauert und solange wirksam bleiben kann, bis sich der verpflichtende Charakter dieser freiwilligen Bindung auflöst.

Woher kommt dieser Impuls zur kollektiven Erinnerung als einer transgenerationalen sozialen Bindungskraft? Es sind vor allem zweierlei Motive, die hinter der Formation eines kollektiven Gedächtnisses stehen und eng miteinander zusammenhängen: einerseits geht es um die Identität einer Gruppe, die es gegen Tendenzen der Vereinheitlichung zu schützen gilt, und andererseits geht es um politische Mobilisierung aufgrund von Ansprüchen, die durch bestimmte Erinnerungen untermauert werden. Aus dieser Grundkonstellation erklären sich der inhaltliche Minimalismus und der symbolische Reduktionismus, die für ein kollektives Gedächtnis charakteristisch sind. In der Regel ist es ein einziges Ereignis, das zur gedächtniswirksamen 'Ikone' für eine an sich ja immer vielfältige und widersprüchliche Geschichtserfahrung wird. Das kollektive Gedächtnis bringt Vergangenheit und Zukunft in der Weise zur Deckung, daß aus einer bestimmten Erinnerung ein bestimmter Anspruch, eine eindeutige Handlungsorientierung für die Zukunft resultiert. Es handelt sich beim kollektiven Gedächtnis also um eine instrumentalisierte und politisierte Erinnerung.

Beispiele für ein Gedächtnis dieses Typs haben Andrei Markovits und Simon Reich in ihrem Buch über *Das deutsche Dilemma* zusammengestellt.<sup>8</sup> Sie machen auf die zunehmende Bedeutung dieses Typs von Gedächtnis aufmerksam: „Die Politik des kollektiven Gedächtnisses – unmöglich zu quantifizieren, mit den Methoden der Meinungsforschung schwer zu erfassen und dennoch sehr real – stellt einen der wichtigsten Faktoren in der öffentlichen Auseinandersetzung dar.“<sup>9</sup> Die politische Brisanz und Gefährlichkeit sehen sie darin, daß sich im kollektiven Gedächtnis eine Geschichtserinnerung zu einem ‘ideologischen Fundament’ erhärtet. Der paradigmatische Fall des kollektiven Gedächtnisses ist das Opfer-Gedächtnis. Nichts schweißt so fest zusammen wie das historische Trauma einer gemeinsamen Opfererfahrung. Beispiele sind die Serben, die sich an die Niederlage gegen die osmanischen Türken in der Schlacht auf dem Amselfeld von 1389, die Juden, die sich an die Zerstörung des Zweiten Tempels durch die Legionen des Titus im Jahre 70 n. Chr. erinnern, die katholischen Iren, die sich an die Schlacht am Boyne im Jahre 1690 erinnern, wo sie vom englischen König geschlagen wurden, oder die Bürger Quebecs, die sich an die Niederlage des Generals Montcalm im Jahre 1759 gegen die Kolonialherrschaft der Engländer erinnern. Ihr Bekenntnis zu dieser Erinnerung stellen sie bis heute öffentlich zur Schau: „Je me souviens“ steht auf den Nummernschildern ihrer Autos.<sup>10</sup>

Als eine dritte Formation ist neben dem kommunikativen und kollektiven das *kulturelle Gedächtnis* anzusetzen. Die Anordnung dieser drei Begriffe führt zu Stufen immer höherer Integration und größerer Reichweite in Raum und Zeit. Wie das kollektive Gedächtnis wird das kulturelle Gedächtnis gebraucht, um Erfahrungen und Wissen über die Generationenschwellen zu transportieren und damit ein soziales Langzeitgedächtnis auszubilden. Während jedoch das kollektive Gedächtnis diese Stabilisierung durch radikale inhaltliche Engführung, hohe symbolische Intensität und starke psychische Affektivität erreicht, wird das kulturelle Gedächtnis von den Medien und Artefakten her aufgebaut. Hier spielen die Auslagerung von Erfahrungen, Erinnerungen und Wissen auf Speichermedien wie Schrift und Bild eine große Rolle. Während die Medien beim kollektiven Gedächtnis lediglich einen Signalwert haben – eine Inschrift auf dem Autokennzeichen, eine Jahreszahl als Graffiti an einer Hauswand – und als Merkzeichen und Appelle für ein gemeinsam verkörpertes Gedächtnis dienen, stützt sich das kulturelle Gedächtnis auf einen komplexen Bestand symbolischer Formen. Die Medien des kulturellen Gedächtnisses umfassen Artefakte wie Texte, Bilder und Skulpturen neben räum-

<sup>8</sup> Andrei S. Markovits, Simon Reich, *Das Deutsche Dilemma*. Die Berliner Republik zwischen Macht und Machtverzicht. Mit einem Vorwort von Joschka Fischer, Alexander Fest Verlag: Berlin 1998, 37-45.

<sup>9</sup> Markovits und Reich, 30.

<sup>10</sup> Vg. Markovits und Reich, 40.

lichen Arrangements wie Denkmälern, Architektur und Landschaften sowie zeitliche Arrangements wie Feste, Brauchtum und Rituale. Insgesamt kodieren sie einen Überlieferungsbestand, der im historischen Wandel einer beständigen Deutung, Diskussion und Erneuerung bedarf, um ihn jeweils mit den Bedürfnissen und Ansprüchen der jeweiligen Gegenwart zu vermitteln. Gleichzeitig ist dieser Bestand ein Gegenstand der Aneignung durch Lernen. Das Gedächtnis, um das es hier geht, wird durch ein Lernen erworben, das durch die Bildungsinstitutionen abgestützt wird. Wir können auch von einem kulturellen Langzeitgedächtnis sprechen, über das die Bürger einer Gesellschaft überlebenszeitlich kommunizieren und sich damit einer in der Zeitachse verlängerten, generationenübergreifenden Identität vergewissern.

Mit Hilfe dieser gedächtnistheoretischen Differenzierung läßt sich nun die eingangs festgestellte Paradoxie vom zunehmenden zeitlichen Abstand des Holocaust und seiner gleichzeitig zunehmenden gesellschaftlichen Bedeutung leichter auflösen. Mit der Engführung subjektiv historischer Erfahrungen in ein kollektives Gruppengedächtnis geht eine normative Steigerung seiner Verbindlichkeit einher, die zur Verfestigung (Ikonisierung, Mythisierung) von Vergangenheit führt und für Formen politischer Instrumentalisierung in Anspruch genommen werden kann: der Holocaust als Gründungsmythos des Staates Israel, einer jüdisch-amerikanischen Identität oder auch eines deutschen 'negativen Nationalismus'. Auf der Ebene dieses Gedächtnisses lösen sich die Frontlinien zwischen Opfern und Tätern nicht auf, sondern nehmen im Gegenteil an Schärfe zu. Anders gestalten sich die Beziehungen auf der Ebene des kulturellen Gedächtnisses. Obwohl auch auf dieser Ebene die für das Gedächtnis überhaupt charakteristische Standpunktbezogenheit nicht eingeebnet wird und ein existentieller und verbindlicher Bezug zur Trägergruppe aufrechterhalten wird, spielt hier die Vielfalt der medialen Präsentationen, der künstlerischen Gestaltungen und kulturellen Deutungen in der Konstitution von Gedächtnis eine ungleich größere Rolle. Auf dieser Ebene herrscht keine gegenseitige Abschottung der Erinnerungsformen sondern ein hohes Maß an gegenseitigem Austausch und spannungsvoller Auseinandersetzung.

### *3 Scham und Schuld – zwei Kulturen?*

Scham und Schuld sind zwei Begriffe, die in der Walser-Bubis-Debatte auftauchen und für die deutsche Erinnerungsgeschichte absolut zentral sind. Der Umfang ihrer Bedeutung läßt sich allerdings erst annähernd erschließen, wenn wir die impliziten Wertsysteme, die mit ihnen verbunden sind, näher ausleuchten. Hierfür ist ein Deutungsansatz hilfreich, der aus der Ethnologie kommt. Es geht um die Unterscheidung von Scham- und Schuldkultur, die in den 30er Jahren entwickelt und

von der amerikanischen Anthropologin Ruth Benedict in einem Buch über die japanische Gesellschaft aus dem Jahre 1946 präzisiert wurde.<sup>11</sup> In einer Schamkultur ist die Gesellschaft die zentrale Instanz für die Bewertung individuellen Verhaltens. Der einzelne weiß sich jederzeit den Blicken der anderen ausgesetzt und strebt ein möglichst unauffälliges, rollenkonformes Verhalten an. Scham und Schande sind die negativen, Ehre, Ruf, Reputation die positiven Werte in diesem System externer Verhaltensregulierung. Scham ist die subjektive Erfahrung von Schande; sie bedeutet Entzug von Würde, Respekt, Ehre und zerstört damit die soziale Konstruktion der Person. Denn alles kommt darauf an, das Gesicht zu wahren und einen unbescholtenen Namen zu behalten. Peinliche und schmerzhaft Verletzungen der Würde können durch Lächerlichmachen, Mißerfolg oder eine Regelverletzung verursacht werden. Gegen solche Verletzlichkeit wappnet ein rigider Verhaltenskode, eine soziale Etikette, die es peinlich genau einzuhalten gilt. Die Belohnung dafür ist soziale Sicherheit, der Preis ist die Einschränkung individueller Spielräume.

Die Verhaltensnormen, die in einer Schamkultur Geltung haben, sind kultur- und gruppenspezifisch. Sie sind nicht übertragbar in andere kulturelle und gesellschaftliche Kontexte und damit nicht 'exilfähig', denn sie stehen und fallen mit der Sanktion der Öffentlichkeit und der festen Einbindung des einzelnen in die Gruppe. Wenn der kulturelle Kontext sich ändert und die rigide Kontrolle der Gesellschaft entfällt, führt das nicht zu einer Erfahrung der Befreiung, sondern des völligen Identitätsverlusts. Ruth Benedict zitiert eine in die USA immigrierte Japanerin, die von „sozialer Blindheit“ spricht und sich mit einem Wesen vergleicht, „das von einem anderen Planeten heruntergefallen ist, mit Sinnen und Gefühlen, die keine Verwendung in dieser anderen Welt haben“.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*, London 1977. Dieses Buch ist während des Krieges als kriegsrelevante Forschung in Verbindung mit dem Office of War Information entstanden, in dem es auch eine Unterabteilung mit der Bezeichnung 'Foreign Morale Analysis Division' gab. Weitere Autoren, die mit der Begrifflichkeit von Scham- und Schuldkultur gearbeitet haben: Eric R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951, A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford 1960, Leon Wurmser, *Die Maske der Scham*, Berlin, Heidelberg 1990, Sighard Neckel, *Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit*, Frankfurt New York 1991, Bernard Williams, *Shame and Necessity*, Berkeley 1993, Helmut Lethen, *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*, Frankfurt 1994.

<sup>12</sup> Ruth Benedict, 158-159. „Miss Mishima, like many other Japanese, felt as if she were an expert tennis player entered in a croquet tournament. Her own expertness just didn't count. She felt that what she had learned did not carry over into the new environment. The discipline to which she had submitted was useless. Americans got along without it.“

Im Rahmen einer Schamkultur wird ein hohes Maß an Selbstdisziplin gefordert, sowie die Bereitschaft, die eigenen Interessen gegenüber denen der Gruppe zurückzustellen. Von daher besteht fraglos eine Affinität zwischen Schamkulturen und militarisierten Gesellschaften. Die Duellkultur im wilhelminischen Kaiserreich ist ein Beispiel dafür. Fontane hat sie in seinem Roman *Effi Briest* schonungslos analysiert: Baron Instetten muß den Gegner zum Duell fordern, weil es einen einzigen Mitwisser seiner Ehrverletzung gibt, womit seine soziale Würde beschädigt ist und nur über den Duell-Kode wiederhergestellt werden kann. Die Integration des einzelnen in die Gruppe, der klare, von außen auferlegte Verhaltenskode und eine Hierarchie der Ränge und Ehrenabzeichen steigert Aggressionsbereitschaft und anästhesiert die Selbstzensur.

Mit dem Begriff der Schuldkultur beschreiben die Anthropologen demgegenüber eine Gesellschaft, die das Gewissen in den Mittelpunkt stellt und den einzelnen zur selbstverantwortlichen Instanz universaler Normen und Werte macht. Das Gewissen meldet sich als eine 'innere Stimme', die zu sprechen beginnt, sobald der einzelne Gott, das Überich, die universalisierten Normen der Gesellschaft internalisiert hat und sich freiwillig der Selbstzensur des eigenen Gewissens unterstellt. In deutlichem Gegensatz zum kontrollierenden Blick der anderen, der Verhaltenskonformität einfordert, steht die innere Stimme, die Moral und Verantwortung einfordert. Das System der Schamkultur lebt von Metaphern des Blicks, das der Schuldkultur von Metaphern des Hörens. Gewissen setzt eine innere Stimme, und damit eine Sprache voraus, in der innere Befindlichkeiten und Konflikte artikuliert werden können. In diesem System bedeutet Schuld nicht die potentielle Zerstörung der sozialen Person, sondern ganz im Gegenteil die Gundlegung der moralischen Person. Das erfordert allerdings ganz andere Formen der Bearbeitung und Abfuhr von Schuld, nämlich Formen wie das öffentliche Bekenntnis, die Anerkennung von Verantwortung, die innere Umkehr. Das ganze Konzept der Versöhnung durch Buße ist nur denkbar auf dem Boden einer Schuldkultur. Nicht durch Makellosigkeit und Konformität entsteht die soziale Person in einer Schuldkultur, sondern durch die Krise, die individuelle Erfahrung und Verarbeitung von Schuld. Während die Schande die Identität auslöscht, bringt die Schuld sie erst eigentlich hervor, denn das Individuum wächst mit einer inneren Auseinandersetzung, deren Kern die Schuld ist. In dieser Auseinandersetzung wird eine universalistische Moral mit einer räumlich und zeitlich unbeschränkten Geltung ausgebildet. Mit ihrer Hilfe baut sich das Individuum als eine autonome Instanz auf, die sich – das ist die Idee der universalen Werte – ihre Gesetze selbst und unter allen Umständen zu geben vermag. Während das Individuum in der Schamkultur auf die Standards des Kollektivs – seien es die der Partei, des Militärs oder der Nation – rückbezogen

und ständig um erfolgreiche Anpassung bemüht ist, strebt das Individuum in der Schuldkultur gesellschaftsunabhängig und kulturtranszendent universalistische, kontext- und situationsunabhängige Grundlagen individueller Identität an.

Die Begriffe 'Schamkultur' und 'Schuldkultur' möchte ich als idealtypische kultur-ethologische Muster verstehen, die gesellschaftliches Verhalten im Bereich des Religiösen und Sittlichen durch Formen sozialer Ächtung bzw. individueller Gewissensprüfung regulieren. Diese kulturtypologische Gegenüberstellung ist empirisch nicht haltbar; sobald man einzelne Situationen näher untersucht, ist man meist mit einer komplexen Verflechtung beider Typen konfrontiert. Das macht die Unterscheidung jedoch keineswegs unbrauchbar; es handelt sich um eine „lehrreiche Polarisierung“, das heißt um ein heuristisches Modell, mit dessen Hilfe implizite Wertbindungen in historischen Texten entschlüsselt werden können.<sup>13</sup>

Was hat das mit der Walser-Bubis-Debatte und der deutschen Erinnerungs-geschichte zu tun? Sehr viel, wie ich meine. Die deutsche Niederlage nach dem ersten Weltkrieg und die an sie geknüpften Bedingungen des Versailler Vertrages wurden als „nationale Schmach“ – so lautete damals der Begriff – empfunden und einseitig im Modus der Schamkultur bearbeitet. Die heroisch-nationalen Werte der Würde und Ehre standen in den dreißiger Jahren unvermindert im Mittelpunkt einer nationalistischen Rhetorik. Am Ende des zweiten Weltkriegs, nachdem sie einen hemmungslosen Angriffskrieg entfesselt, Europa in Trümmer gelegt und den Völkermord an den Juden organisiert hatten, war die Schuld der Deutschen offenbar geworden. Doch auf diesen Wechsel von der Scham- zur Schuldkultur waren sie schlecht vorbereitet. So dachte man auch noch nach dem zweiten Weltkrieg in den Kategorien von Ehre und Schmach. Das machte eine echte Auseinandersetzung mit dem Problem der Schuld unmöglich. Das Denken in Ehrbegriffen hielt sich durch und wurde nun von Versailles auf Nürnberg übertragen. Der Philosoph Karl Jaspers, der sich 1946 größte Mühe gab, den Begriff der Schuld unters Volk zu bringen und den Rahmen eines moralischen und politischen Schulddiskurses abzustecken, hat diese Denk- und Redeweise folgendermaßen kommentiert: „Man sagt: Der (Nürnberger, A.A.) Prozeß ist für alle Deutschen eine nationale Schmach. Wären wenigstens Deutsche im Gericht, so würde doch der Deutsche von Deutschen gerichtet.

Dagegen ist zu erwidern: Die nationale Schmach liegt nicht im Gericht, sondern in dem, was zu ihm geführt hat, in der Tatsache dieses Regimes und seiner Handlungen. Das Bewußtsein der nationalen Schmach ist für den Deutschen unumgänglich.“<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Helmut Lethen, *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*, Frankfurt a.M. 1994, 30.

<sup>14</sup> Karl Jaspers, *Die Schuldfrage* (1946), München 1979, 39.

Mit solchen katechetischen Übungen hat Jaspers versucht, seine Leser aus dem Paradigma der Schamkultur in das Paradigma der Schuldkultur hintüberzuleiten. Vom Ressentiment zur Reue läßt sich dieser Wertewandel überschreiben; der mit der Formel „nationale Schmach“ bezeichnete kollektive Ehrverlust sollte nicht mehr Haß mobilisieren, sondern zur Anerkennung der eigenen Schuld führen. Der Appell von Jaspers Buch über *Die Schuldfrage* lautet: „Jeder darf in solcher Katastrophe sich umschmelzen lassen zur Wiedergeburt, ohne fürchten zu müssen, dadurch ehrlos zu sein.“ Auch dieser Satz markiert die dramatische Kollision zweier Wertsysteme, die unterhalb von Ideologien auf der Ebene kultureller Verhaltenskonditionierung ansetzen. Eine tiefere Auseinandersetzung mit der Schuldfrage ist in der Nachkriegsgesellschaft durch eine noch weithin funktionierende, ja zum Teil sogar neu forcierte Schamkultur blockiert worden.

Walser's Position wird vor diesem Hintergrund besser verständlich. Er argumentiert nämlich, wie wir leicht feststellen können, sowohl im Paradigma der Schuld- wie der Schamkultur. Im Paradigma der Schamkultur spricht er, wenn es um die Nation geht, im Paradigma der Schuldkultur, wenn es um das Individuum geht. Die historische Schuld der Deutschen wird von ihm anerkannt und gewürdigt, aber sie bleibt auf das individuelle Gewissen und damit auf die Sphäre des Unpolitischen beschränkt. Auf der Ebene des Kollektivs gelten für ihn die alten Maßstäbe des nationalen Selbstwertgefühls und der wiederherzustellenden Ehre. Diese Arbeitsteilung läuft auf eine Privatisierung der deutschen Schuld und eine Verweigerung ihrer nationalen Anerkennung hinaus, oder, mit anderen Worten: auf ihre Entsorgung aus der öffentlich-politischen Sphäre.

#### *4 Die Kollektivschuldthese – das deutsche Trauma*

In seiner Frankfurter Rede hat sich Walser gegen eine „Dauerpräsentation unserer Schande“ gewehrt. Er klagte die Medien an, unentwegt die Bilder des Grauens aus den befreiten Konzentrationslagern zu zeigen, und beteuerte, daß er bei solchen Sendungen und Filmen bestimmt schon 20mal weggeschaut habe. Das hat sicher mancher getan, aber keiner wäre vor Walser auf die Idee gekommen, dies so trotzig öffentlich auszusprechen wie er. In seinem von Erregung gezeichneten Abwehr-Gestus sehe ich das Nachbeben eines deutschen Traumas, das im folgenden in knappen Umrissen rekonstruiert werden soll.

In den Jahren unmittelbar nach Kriegsende gewann ein Thema zentrale Bedeutung für das Selbstverständnis der Deutschen und ihre Erinnerungsgeschichte, auf das wir uns heute mit dem Stichwort der 'Kollektivschuldthese' beziehen. Hinter diesem Wort steht der Vorwurf der Siegermächte, daß das deutsche Volk in seiner Gesamtheit schuldig geworden und in der Weltmeinung verurteilt sei. Daß es eine

solche pauschale Verurteilung der Deutschen zu irgend einem Zeitpunkt wirklich gegeben hat, wird von den Historikern bezweifelt und bestritten. Sie machen geltend, daß es kein historisches Dokument gibt, das diesen Vorwurf amtlich ausbuchstabiert. Deshalb ist heute von der Kollektivschuldthese kaum noch die Rede.<sup>15</sup> In einer neuen Monographie zum Thema, dem Buch der Politologin Gesine Schwan über *Politik und Schuld*, kommt sie überhaupt nicht vor. Der Soziologe Helmut Dubiel, der jüngst ein Buch über die Thematisierung der NS-Verbrechen in den deutschen Bundestagsdebatten veröffentlichte, stieß in diesen Debatten wiederholt auf den Begriff der Kollektivschuld. Da auch er die Kollektivschuldthese nicht für ein historisch belegbares Faktum hält, erklärt er sie zum Phantom eines schuldbe-ladenen Gewissens. Er schreibt dazu: „An der Abwehr der Kollektivschuldthese, die sich in den einschlägigen Debattenbeiträgen sehr häufig findet, ist vor allem bemerkenswert, daß sie auf einen Vorwurf reagiert, den niemand erhoben hatte. In keinem Dekret der Besatzungsmächte, in keiner öffentlichen Äußerung eines mit Definitionsmacht ausgestatteten britischen, französischen oder amerikanischen Politikers war jemals von einer kollektiven Schuld der Deutschen die Rede. (...) Die geradezu obsessive Abwehr eines Vorwurfs, den niemand erhoben hatte, erlaubt einzig die psychoanalytische Deutung als ‚Projektion‘. In dieser Abwehr wird nämlich die vielfältige – nach überkommenen moralischen und politischen Kriterien kaum deutbare – Verstrickung zahlloser Deutscher in die historisch beispiellosen Verbrechen ihres Staates indirekt eingestanden.“<sup>16</sup> An diesem Punkt, wo eine kausale und rationale Erklärung für den Soziologen unmöglich ist, muß Dubiel ausnahmsweise einmal auf eine psychoanalytische Deutung ausweichen. Die Kollektivschuldthese erklärt er als eine Erfindung der Deutschen selbst, die ihre Schuld nur indirekt, im heftigen Gestus der Abwehr einzugestehen vermögen. Im Widerspruch zu Dubiel möchte ich zeigen, daß der Topos der Kollektivschuld, der sich in Bundestagsreden „sehr häufig findet“, auf einer Erfahrungsgrundlage beruht. Und diese Erfahrung berührt ein Trauma, das die Anamnese von Schuld blockiert und damit die deutsche Erinnerungsgeschichte von ihrem ersten Anfang an verformt hat.

Denn die von Dubiel und anderen herausgestellte Lücke läßt sich auffüllen. Es hat durchaus etwas gegeben, worauf sich die reflexartige Abwehr der Kollektivschuldthese bezog. Das sind die Bilder aus den Konzentrationslagern, die von den Alliierten als Mittel der politischen Pädagogik eingesetzt wurden. Der dichte Schleier aus

---

<sup>15</sup> Eine wichtige Ausnahme sei hier erwähnt: Im Nachhall der Goldhagen-Debatte ist die Kollektivschuldthese noch einmal zum Gegenstand einer von Dieter Simon angestoßenen Auseinandersetzung geworden im Rechtshistorischen Journal 16 (1997).

<sup>16</sup> Dubiel, 71

Verheimlichung, ungläubiger Abwehr und Nichtwissenwollen, der dieses dunkelste Kapitel der deutschen Geschichte abgedeckt hatte, wurde mit diesen Bildern einer flächendeckenden Veröffentlichungskampagne schlagartig zerrissen. Und diesen Schleier zogen die Alliierten mit einem Schlag fort, als sie nach Befreiung der Konzentrationslager die Greuelthaten publik machten. Wie die Deutschen auf diese Veröffentlichung im einzelnen reagierten, ist heute kaum noch feststellbar.<sup>17</sup> Doch gibt es schriftliche Reaktionen und Auseinandersetzungen mit dem Ereignis, die es erlauben, einige Konturen des deutschen Traumas zu markieren.

Zu den Formen der Veröffentlichung der nationalsozialistischen Verbrechen gehörte die unmittelbare Autopsie. In Bergen-Belsen und Buchenwald ließen die Alliierten die Bewohner der nahen Orte an den Leichenbergen vorbeiziehen. Eine eindrucksvolle Beschreibung dieser Szene findet sich am Anfang des vorletzten Kapitels des Romans *Doktor Faustus* von Thomas Mann. Nachdem er die verschiedenen Stationen der deutschen Kapitulation erwähnt hat, läßt Mann seine Erzählerfigur mit folgenden Worten fortfahren: „Unterdessen läßt ein transatlantischer General die Bevölkerung von Weimar vor den Krematorien des dortigen Konzentrationslagers vorbeidefilieren und erklärt sie – soll man sagen: mit Unrecht? –, erklärt diese Bürger, die in scheinbaren Ehren ihren Geschäften nachgingen und nichts zu wissen versuchten, obgleich der Wind ihnen den Stank verbrannten Menschenfleisches von dorthin an die Nasen blies, – erklärt sie für mitschuldig an den nun bloßgelegten Greueln, auf die er sie zwingt, die Augen zu richten. Mögen sie schauen – ich schaue mit ihnen, ich lasse mich schieben im Geiste von ihren stumpfen oder auch schauernden Reihen. Der dickwandige Folterkeller, zu dem eine nichtswürdige, von Anbeginn dem Nichts verschworene Herrschaft Deutschland gemacht hatte, ist aufgebrochen, und offen liegt unsere Schmach vor den Augen der Welt, der fremden Kommissionen, denen glaubwürdige Bilder nun allerorts vorgeführt werden, und die zu Hause berichten: was sie gesehen, übertreffe an Scheußlichkeit alles, was menschliche Vorstellungskraft sich ausmalen könne. Ich sage: unsere Schmach. Denn ist es bloße Hypochondrie, sich zu sagen, daß alles Deutschtum, auch der deutsche Geist, der deutsche Gedanke, das deutsche Wort von dieser entehrenden Bloßstellung mitbetroffen und in tiefe Fragwürdigkeit gestürzt worden ist? (...) Wie wird es sein, einem Volke anzugehören, dessen Geschichte dies gräßliche Mißlingen in sich trug, (...) einem Volk, das mit

---

<sup>17</sup> Zwei wichtige Bücher zu diesem Thema sind inzwischen erschienen: Dagmar Bar-nouw, *Germany 1945, Views of War and Violence*, Bloomington, Indiana 1997 und Cornelia Brink, *Ikonen der Vernichtung. Öffentlicher Gebrauch von Photographien aus nationalsozialistischen Konzentrationslagern nach 1945*, Berlin: Akademie Verlag 1998.

sich selbst eingeschlossen wird leben müssen wie die Juden des Ghetto, weil ein ringsum furchtbar aufgelaufener Haß ihm nicht erlauben wird, aus seinen Grenzen hervorzukommen, – ein Volk, das sich nicht sehen lassen kann?<sup>18</sup>

In diesem Textausschnitt sind alle Elemente enthalten, die den Kern des deutschen Traumas berühren: das Argument, nichts gewußt zu haben, die Mitschuldfrage, die erzwungene Wahrnehmung der Greuel, die weltweite moralische Kontrolle, der Zwang zur negativen kollektiven Identifikation, die Entwertung deutscher Traditionen, das neue Bild der Deutschen als Pariah-Volk. Dieser Text ist darüber hinaus getragen vom Pathos eines Bekenntnisses: der im u.s.-amerikanischen Exil schreibende Autor, der sich nicht zu einer Rückkehr nach Deutschland entschließen konnte, tritt ein in das nationale Wir, erklärt sich als Teil des negativ gebrandmarkten Volkes. Er tritt ein in die „schaudernden Reihen“ und spricht wiederholt von „unserer Schmach“. Auffällig in diesem Text ist das reiche Vokabular schamkultureller Begriffe. Immerzu ist von Augen, Schauen, Blicken die Rede, von „entehrender Bloßstellung“ und dem Volk, „das sich nicht sehen lassen kann“. Durchgängig ist von Schmach und nicht von Schuld die Rede; wenn damit gerechnet werden muß, daß „alles Deutschtum, auch der deutsche Geist, der deutsche Gedanke, das deutsche Wort (...) in tiefe Fragwürdigkeit gestürzt ist“, so liegt das weniger an den monströsen Verbrechen selbst, als an deren „entehrender Bloßstellung“. Ebenso durchgängig wird im Text die Passivität des Kollektivsubjekts 'deutsches Volk' betont; es schaut nicht, sondern wird gezwungen hinzuschauen, es wird geschoben, es wird für mitschuldig erklärt. Überraschend allerdings ist der Schluß: das deutsche Volk, das seine Ehre verloren hat, wird ausgerechnet mit den Juden gleichgesetzt, und zwar mit den Ostjuden des Ghettos, einstmals bekanntlich ein Gegenstand der Scham für die assimilierten Juden, die sich von ihnen lossagten. „Wie die Juden des Ghetto“ – dieser Vergleich klingt makaber angesichts der Tatsache, daß es zu diesem Zeitpunkt eben diese Juden nicht mehr gab, weil sie in toto der von Deutschen organisierten Massenvernichtung zum Opfer gefallen waren.

Diese Bilder des Grauens hat man inzwischen oft wiedergesehn. Jede und jeder werden sich ihr Leben lang an sie erinnern, wann und wo immer er oder sie sie zum ersten Mal gesehen haben. Und doch sah man die Bilder 1945 anders als in den folgenden Jahren. Und das nicht nur, weil ihre erste Veröffentlichung die Wucht des Schocks steigerte. Entscheidender war, daß im selben Moment, als die Deutschen zum ersten Mal auf diese Bilder schauten, die Welt auf die Deutschen schaute. Die Betrachter waren zugleich Betrachtete; was sie sahen, sahen sie nicht nur coram publico, sondern coram globo. Der Schlüsselsatz in Manns Text lautet:

<sup>18</sup> Thomas Mann, Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde, Gesammelte Werke, hrsg. von Peter de Mendelssohn, Frankfurt a.M. 1980, 643-644.

„offen liegt unsere Schmach vor den Augen der Welt“. An die Stelle einer lang geübten Strategie offizieller Geheimhaltung und inoffiziellen Wegschauens im NS-Staat trat mit einem Schlag die Präsentation deutscher Schande unter den Augen der Weltöffentlichkeit.

Die Befürchtungen, daß die Deutschen zum neuen Pariah-Volk werden, haben sich in dieser Form, wie wir wissen, nicht bewahrheitet. Die junge Bundesrepublik gelangte schon bald wieder zu Wohlstand und politischem Ansehen. Anstelle der Isolation kam die Westintegration und der feste Platz im Bündnis der Nato. Und doch müssen damals viele ähnliches gefühlt haben, wenn auch wohl nur wenige solchen Gefühlen Ausdruck verliehen haben. Manns Text ist keine zutreffende Beschreibung der historischen Entwicklung, aber dafür möglicherweise eine umso akkuratere Artikulation der zeitgenössischen Wahrnehmung und der dabei beteiligten Projektionen. Manns Text ist eine literarische Verdichtung des deutschen Traumas.

### *5 Strategien der Erinnerungsabwehr*

Im Rückblick wird die Abwehr der mit Schuld beladenen Erinnerung als ein zentrales Motiv der deutschen Erinnerungsgeschichte sichtbar. Neben der Verdrängung, die ich im Zusammenhang mit dem deutschen Trauma angesprochen habe, waren es vorwiegend drei Abwehrstrategien, die einen Riegel vor die Thematisierung von Schuld und die Annahme von Verantwortung geschoben haben.

Eine erste Strategie war das *Schweigen*. Da das kommunikative Gedächtnis stets in spezifische Generationenmilieus eingebettet ist, ist es zugleich eingefriedet in die Schwellen der sozialen Tabus. Ob und wie etwas zur Sprache gebracht und erinnert werden kann, hängt von den jeweiligen psychohistorischen Zensur-Regeln ab, die in der Regel solche Erinnerungen abwehren, welche das Selbstwertgefühl einer Gesellschaft in Frage stellen. Nietzsche hat diesen Zensur-Mechanismus mit höchster Treffsicherheit analysiert und ihn in die Form eines Mini-Psychodramas gebracht:

‘Das habe ich gethan’, sagt mein Gedächtniss.

‘Das kann ich nicht gethan haben’ – sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich.

Endlich – giebt das Gedächtniss nach.<sup>19</sup>

Mit diesem Zensur-Mechanismus hängen zwei weitere Erscheinungsformen zusammen, die zur Phänomenologie des kommunikativen Gedächtnisses gehören: das Schweigen und das Verdrängen. Unter Verdrängen verstehe ich ein Vergessen,

<sup>19</sup> Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in: *Sämtliche Werke* hrsg. von Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Berlin, New York 1988, Bd. V, 86.

das sich nicht darüber bewußt ist, daß es etwas vergißt, unter Schweigen dagegen eine Kommunikationsbegrenzung, der kein Vergessen zugrunde liegt. Man weiß sehr wohl, was man nicht zur Sprache zu bringen hat und verständigt sich damit ex negativo über die verbindende Kraft einer gemeinsam beschwiegenen Erinnerung. Es gab in der westdeutschen Nachkriegsgesellschaft einen stabilen Konsens, die Vergangenheit aus der Perspektive der individuellen Verantwortung nicht zu thematisieren. Dieses „kommunikative Beschweigen“, wie Hermann Lübke es später nannte, verlängerte die Komplizenschaft der NS-Volksgemeinschaft in die neue Demokratie hinein und war der Kitt, der die bundesrepublikanische Gesellschaft in ihrer Gründungsphase zusammenhielt.<sup>20</sup>

Eine zweite Strategie war das *Opfer-Syndrom*. Sie beruhte auf einer klaren Trennung von Regime und Volk. Die Täter, das war das Regime; das Volk, das waren die Opfer. Man sah sich als verführt, betrogen, geschunden und entehrt. Wer immer auf dieses Opfer-Syndrom anspielte, konnte sich der Einmütigkeit sicher sein. Die Selbstthematisierung als Opfer verhinderte die Anerkennung anderer Opfergruppen, die erst nach und nach in den Horizont des Bewußtseins rückten: die Nachbarstaaten und schließlich die Juden. In den Parlamentsdebatten nach dem Krieg bestand eine zentrale Selbstentlastungsstrategie darin, die Differenz zwischen Regime und Volk so massiv wie nur möglich herauszustreichen. Die rhetorischen Floskeln dieser Entlastungsfigur wirken noch in der Rede nach, die Helmut Kohl in einer Feierstunde des Parlaments am 1. September 1989 hielt. Damals sagte er: „Besondere Verantwortung erwächst uns aus der Tatsache, daß der Zweite Weltkrieg durch jenes verbrecherische Regime entfesselt wurde, das damals die Staats- und Regierungsgewalt in Deutschland innehatte.“<sup>21</sup> Mit dieser umständlichen Formulierung soll die Schuld des NS-Staats vom deutschen Volk abgelöst werden. Dem stehen Wendungen wie die folgende entgegen, die jegliche Differenzierung und Selbstentlastung ausschließen: „In keinem anderen historisch vergleichbaren Fall nämlich waren Volk und Regime so eng miteinander verschränkt wie im nationalsozialistischen Deutschland. Nirgendwo sonst hatte ein moderner Staat die Repräsentation des Volkes derartig monopolisiert, daß beide nicht nur in der Propaganda, sondern im Bewußtsein des großen Teils der Bevölkerung ununterscheidbar wurden.“<sup>22</sup>

Eine dritte Strategie war der *Anti-Kommunismus*. In den Grundkonsens der neuen Bundesrepublik ist das Westbündnis mit den Alliierten und die Frontstellung gegen den kommunistischen Ostblock eingeschrieben. Dieses Feindbild, das zur ver-

<sup>20</sup> So die berühmt gewordene Formulierung von Hermann Lübke, „Der Nationalsozialismus im politischen Bewußtsein der Gegenwart“, in: Deutschlands Weg in die Diktatur, hrsg. von Martin Broszat u.a., Berlin 1983, 329-349.

<sup>21</sup> Zit. nach Helmut Dubiel, Niemand ist frei von der Geschichte ..., 220.

<sup>22</sup> Dubiel, 40.

pflichtenden und verbindenen Staatsideologie der BRD wurde, hielt nicht nur die Gesellschaft zusammen, sondern, wie wir heute deutlich sehen, auch die Erinnerungen an die eigene Schuld in der NS-Zeit zurück. Die wiederum bestechend einfache Gleichung von NS-Staat und östlichem Totalitarismus erlaubte es, das problematische historische Erbe abzuspalten und mit dem Staatsfeind zu identifizieren.

Alle drei Strategien des Vergessen haben ihren Rückhalt inzwischen verloren. Die persönliche Haltung des Schweigens ebenso wie die kollektive Mentalität des Opfer-Syndroms lockert sich mit dem Wechsel der Generationen, während die offizielle antitotalitäre Staatsideologie mit dem Fall der Mauer kollabierte. Dieser Wandel hat wichtige Konsequenzen für den Verlauf der deutschen Erinnerungsgeschichte. Nachdem die Täter- und Zeugen-Generation ihre Erinnerungen unter Verschuß gehalten haben, tritt in der nächsten Generation an die Stelle des „kommunikativen Beschweigens“ ein leeres, inhaltsloses Schweigen sowie ein ausgeprägter Drang zum Moralisieren. Das allmähliche Aussterben des Gedächtnisses der Zeitgenossen zeigt sich im Abbau von politischen Argumentationsmustern und Rechtfertigungsstrategien. Mit dem Nachlassen der Macht des Opfersyndroms hat das politische Gedächtnis der Deutschen seine zwanghafte Engführung überwunden. Spät erst vermag sich das Bewußtsein der Deutschen für die Juden und andere wehrlose Opfergruppen zu öffnen, gegen die sich der Vernichtungswahn der nationalsozialistischen Todesfabriken richtete.

### *6 Wendepunkte der deutschen Erinnerungsgeschichte*

Im Rückblick läßt sich die deutsche Erinnerungsgeschichte in drei Phasen gliedern. Die erste Phase der *Vergangenheitspolitik*<sup>23</sup> möchte ich von 1945 bis 1957 ansetzen. Sie steht im Zeichen der massiven Abwehr von Erinnerung. Damals standen zwei Themen im Vordergrund: die Politik der Wiedergutmachung, bei der es um die Entschädigung der Opfer ging, und die Politik der Amnestie, bei der es um die Wiedereingliederung der ehemaligen Nationalsozialisten ging. So mühsam und schwerfällig der Prozeß war, in dem die Wiedergutmachung eine juristische und administrative Form erhielt, so mühelos und flächendeckend verlief die von Kiesinger sogenannte „innere Integration“. Diese Phase erreicht mit dem Gesetz über das Tragen der NS-Orden ihren Abschluß.

---

<sup>23</sup> Ich übernehme den Begriff von Norbert Frei, *Vergangenheitspolitik*. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit, München: Beck 1996.

Die zweite Phase von 1958–1984 ist die Zeit der *großen Prozesse*, die eine Verschärfung der Strafverfolgung von NS-Tätern mit sich bringt. In diese Phase, die 1958 mit der Einrichtung der Arbeitsstelle für die Erforschung von NS-Verbrechen in Ludwigsburg beginnt, fallen der Eichmann-Prozeß in Jerusalem und die Auschwitz-Prozesse in Frankfurt. Zeitlich schließen sich hieran die Debatten über die Verlängerung und schließlich die Aufhebung der Verjährungsfrist an.

In der dritten Phase der *Erinnerungspolitik*<sup>24</sup> von 1985–1999 nimmt die Bedeutung der Symbole deutlich zu. Das hat viel mit der Verdichtung von Gedenktagen zu tun. Auch wenn Entschädigungsgesetzgebung und juristische Verfolgung noch keineswegs abgeschlossen sind, stehen jetzt die symbolisch-rituellen Zeichensetzungen und die Bedeutung der öffentlichen Medien immer mehr im Mittelpunkt. Hier lassen sich wiederum zwei Richtungen unterscheiden.

Die eine, die noch im Zeichen der ‘Vergangenheitsbewältigung’ steht, ist mit dem Namen Helmut Kohls verbunden, der in seinen 16 Regierungsjahren eine konsequente Symbolplanung betrieben hat. Dazu gehören 40 Jahre nach Kriegsende die Auftritte mit Mitterrand in Verdun und Reagan in Bitburg, sowie nach 50 Jahren die Reden von Bartoszewski in Bonn und Mitterrand in Berlin. Mit diesen Ritualen und Reden wurde mit den Siegermächten Frankreich und USA, sowie mit den Polen, dem Nachbarstaat, der am meisten unter der deutschen Aggression zu leiden hatte, Versöhnung zelebriert. Voraussetzung einer Versöhnung ist, daß es ein Unrecht auf beiden Seiten gegeben hat und daß in einem freien gegenseitigen Akt des Vergebens und Vergessens („perpetua oblivia et amnestia“ heißt das im Vertrag über den Westfälischen Frieden) die eigene Schuld anerkannt wird. Das Jahr 1985 hat indessen auch genau gezeigt, wo die Grenzen dieser Versöhnungspolitik liegen. Während Versöhnungsrituale zwischen Siegern und Verlierern eine lange Tradition haben, kann es entsprechende Rituale zwischen Opfern und Tätern nicht geben, wo überhaupt kein kriegsförmiges Verhältnis bestanden hat. Diese Grenze zwischen Kriegsoffern und Opfern der Verfolgung wurde in Bitburg ebenso verwischt wie in der 1993 geweihten nationalen Gedenkstätte der Neuen Wache, die „den Opfern von Krieg und Gewaltherrschaft“ gewidmet ist.

Die andere Richtung der Erinnerungspolitik läßt sich mit dem Namen Richard Weizsäcker verbinden und steht im Zeichen der Vergangenheitsbewahrung. In der vielbeachteten Rede, die der damalige Bundespräsident zum 8. Mai 1985 hielt, fiel zum ersten Mal das in der Folge dann immer wieder zitierte Wort des chassidischen Weisen Baal Schem Tov aus dem 18. Jahrhundert: „Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung“. Der Akzent dieses Satzes fällt weniger auf das Wort ‘Erlösung’ (oder ‘Versöhnung’, wie es in Varianten heißt), als auf das Wort ‘Erinnerung’. An

---

<sup>24</sup> Ich übernehme den Begriff von Jane Kramer, *Unter Deutschen. Briefe aus einem kleinen Land in Europa*, Berlin 1996, 7.

die Stelle des auf Gegenseitigkeit gegründeten Vergebens und Vergessens rückte damit eine Verbindung zwischen Opfern und Tätern, die auf dem Versprechen einer dauerhaften Erinnerung der monströsen Verbrechen und des erlittenen Leids beruht. Mit diesem Zitat wurde die Phase der 'Vergangenheitsbewältigung' abgeschlossen, die einerseits durch Abwehr und Schweigen und andererseits durch den Wunsch nach 'Versöhnung durch Sühne' gekennzeichnet war. Schlüsselworte wie 'Vergangenheitsbewältigung' oder 'Wiedergutmachung' sprachen die Zuversicht aus, daß sich durch politische Maßnahmen oder moralische Haltung der durch Auschwitz entstandene Schaden irgendwie reparieren ließe und die Deutschen doch noch mit einem geläuterten Bewußtsein aus dieser Geschichte hervorgehen könnten. An die Stelle der Vergangenheitsbewältigung tritt heute immer klarer die Vergangenheitsbewahrung. Sie beginnt mit der Einsicht in die Unbeendbarkeit der Schuld und die Irreparabilität des Schadens, für den es keine Wiedergutmachung und Versöhnung gibt.

Zum neuen Kontext der Vergangenheitsbewahrung gehört, daß die Diskussion dieser Fragen keine innerdeutsche Angelegenheit mehr ist, sondern längst in einem weltweiten, um nicht zu sagen: universalen Rahmen stattfindet. Daß Auschwitz im Gedächtnis der Menschheit ein besonderer Platz zukommt, ist in den letzten anderthalb Jahrzehnten immer klarer entschieden worden. Dazu gehört die Erhebung von Auschwitz zur 'Signatur des Jahrhunderts' gegen den anderen in den 60er und 70er Jahren noch möglichen Kandidaten Hieroshima. Der Historikerstreit kreiste ebenfalls um diese Frage, er affirmierte die Einzigartigkeit des Holocaust gegen den Konkurrenten Gulag und befestigte damit seine quasi-religiöse Bedeutung im universalen Gedächtnis der Menschheit. Das Stichwort „Zivilisationsbruch“ unterstreicht ebenfalls die Singularität dieses Verbrechens. Als Deutsche finden wir uns mittlerweile eingegliedert in diese größere Erinnerungsgeschichte. Unsere Situation läßt sich deshalb nur als Paradox beschreiben: wir haben nicht die Wahl, diese Erinnerung auszuschlagen, und müssen uns doch frei für sie entscheiden.