

Lucia Scherzberg (Hg.)

„Doppelte
Vergangenheitsbewältigung“
und die Singularität des
Holocaust

theologie.geschichte

Beiheft 5



universaar

Universitätsverlag des Saarlandes
Saarland University Press
Presses Universitaires de la Sarre

t.g

theologie.geschichte

herausgegeben von der
Universität des Saarlandes

Beiheft 5:
„Doppelte Vergangenheitsbewältigung“ und die
Singularität des Holocaust

Lucia Scherzberg (Hg.)

„Doppelte Vergangenheitsbewältigung“ und die Singularität des Holocaust



universaar

Universitätsverlag des Saarlandes

Saarland University Press

Presses Universitaires de la Sarre

© 2012 *universaar*
Universitätsverlag des Saarlandes
Saarland University Press
Presses Universitaires de la Sarre



Postfach 151150, 66041 Saarbrücken

ISSN 2191-1592 gedruckte Ausgabe
ISSN 2191-4745 Online-Ausgabe
ISBN 978-3-86223-078-5 gedruckte Ausgabe
ISBN 978-3-86223-079-2 Online-Ausgabe
URN urn:nbn:de:bsz:291-universaar-t.g.beihefte.v50

Gestaltung und Satz: Dr. August Leugers-Scherzberg, Julian Wichert

Projektbetreuung *universaar*: Isolde Teufel

Gedruckt auf säurefreiem Papier von Mosenstein & Vannerdat

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

INHALTSVERZEICHNIS

Lucia Scherzberg

Einleitung 9

I. DER ZEITENBRUCH 13

Nicolas Berg

„Zwischen den Zeiten“ (1947). Ein Blick voraus
auf die Aporien des „Historikerstreits“ 15

Friederike Eigler

„Wieviel Heimat braucht der Mensch?“ Jean
Améry - Martin Walser - Ruth Klüger 43

Emmanuel Faye

Nationalsozialismus und Totalitarismus bei Han-
nah Arendt und Aurel Kolnai 61

Yvonne Al-Taie

Die Singularität des Holocaust und das Problem
der Darstellung. Shoah-Gedenken im deutschen
Stadtraum 83

II. SINGULARITÄT ODER VERGLEICHBARKEIT:
IDENTITÄTSDEBATTEN 111

Bernd Faulenbach

Zum Umgang mit dem Totalitarismus-Begriff
vor und nach 1989 113

Mathias Beer

„Flucht und Vertreibung“. Debatten im deutschen
Bundestag 135

	<i>Karol Sauerland</i>	
	Osteuropa und der Holocaust	171
	<i>Heidemarie Uhl</i>	
	Schuldgedächtnis und Erinnerungsbegehren. Thesen zur europäischen Erinnerungskultur	193
III.	SINGULARITÄT ODER VERGLEICHBARKEIT: UNIVERSALISIERUNGSDISKURSE	215
	<i>Peter Thelen</i>	
	Singularität des Holocaust unter Berücksichtigung der Roma	217
	<i>Norbert Reck</i>	
	Der Topos der Singularität des Holocaust. Politisch-theologische Anmerkungen.....	251
	<i>Björn Krondorfer</i>	
	Beyond Uniqueness. Holocaust and Transitional Justice.....	277
IV.	„DOPPELTE VERGANGENHEIT“ UND BEEINTRÄCH- TIGTE AUFARBEITUNG	317
	<i>August H. Leugers-Scherzberg</i>	
	Herbert Wehners Auseinandersetzung mit Nationalsozialismus und Stalinismus in den Jahren 1942/3 bis 1947.....	319
	<i>Antonia Leugers</i>	
	Verstummen vor der „roten Gefahr“. Das Schweigen katholischer Zeitzeugen im Nach- kriegsdeutschland.....	333

Michael Hüttenhoff

Günther Jacob. Kirchliche Praxis in zwei

Weltanschauungsdiktaturen.....357

Lucia Scherzberg

Schlusswort.....395

VERZEICHNIS DER AUTOREN UND AUTORINNEN.....401

Lucia Scherzberg

EINLEITUNG

Jürgen Habermas sprach 1992 in bewusster Anlehnung an Theodor W. Adornos berühmten Vortrag *Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit?* (1959) von der Aufarbeitung einer „doppelten Vergangenheit“. Die Auseinandersetzung mit der „Stasi-Vergangenheit“ in Deutschland bringe eine zweite Vergangenheit, die der NS-Zeit, wieder zum Vorschein und reaktiviere den Streit um deren Interpretation. Hatte sich im *Historikerstreit* von 1986/87 die Auffassung von der Einzigartigkeit des Holocaust durchgesetzt, erlebte nach 1989 durch den Vergleich der Diktaturen und die Parallelisierung von Nationalsozialismus und Kommunismus die Totalitarismus-Theorie einen Wiederaufschwung. Entlang dieser Konfliktlinien lassen sich die Unterschiede im Verständnis „doppelter Vergangenheitsbewältigung“ nachzeichnen: zum einen die Betonung der Unterschiede zwischen Nationalsozialismus und Kommunismus und die Sorge um eine Relativierung des Holocaust durch die Parallelisierung beider Unrechtssysteme. Auf der anderen Seite steht die Hervorhebung der Gemeinsamkeiten der Diktaturen insbesondere im Blick auf Herrschaftstechniken und totalitäre Strukturen. Es finden sich Vergleiche der Vernichtung der europäischen Juden mit genozidalen Verbrechen der stalinistischen Sowjetunion (vgl. z.B. die entsprechenden Äußerungen der ehemaligen lettischen Außenministerin Sandra Kalniete 2004 und die sich daran anschließende Kontroverse) oder sogar die These, dass die Verbrechen im Einflussbereich des Kommunismus diejenigen des Nationalsozialismus noch überträfen.

In den USA fand in den 90er Jahren eine Debatte über die Singularität des Holocaust statt, die sich ebenfalls am Problem von Vergleichbarkeit und Parallelisierung des Holocaust entzündete. Verglichen wurden aber nicht diktatorische Systeme oder totalitäre Ideologien, sondern Völkermorde. Zu den Auslösern der Debatte gehörten die Historisierung und

Politisierung des Holocaust, d.h. die Einordnung in generalisierende Theorien, die vergleichende Analyse im Rahmen der *Genocide Studies* oder die Übertragung auf die Geschichte anderer Verfolgungen oder Repressionen. Wie der Historikerstreit in Deutschland wurde diese Kontroverse ausgesprochen polemisch geführt und berührte zentrale Fragen politischer und sozialer Identität. Dass selbst 25 Jahre nach dem Historikerstreit die Polemik nicht beendet ist, zeigen entsprechende Veröffentlichungen in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* und der *Zeit* aus dem Sommer 2011, welche die alte Kontroverse wieder aufzunehmen scheinen.

Der Band vereinigt die Vorträge einer internationalen, interdisziplinären Tagung zum Thema „Doppelte Vergangenheitsbewältigung und die Singularität des Holocaust“, die im Januar 2011 in Trier durchgeführt wurde. Vertreter/innen der Geschichtswissenschaft, Theologie (evangelisch und katholisch), Philosophie, Germanistik und Kunstgeschichte diskutierten, wie die Debatten um die Einzigartigkeit des Holocaust aus heutiger Perspektive betrachtet werden können, ob Vergleiche von Diktaturen und Verbrechen zu einer Relativierung des Holocaust führen, ob die Aufarbeitung der einen Vergangenheit die der anderen beeinträchtigt u.a.m.. Dabei zeigte sich, dass die beiden Tagungsschwerpunkte „Doppelte Vergangenheitsbewältigung“ und „Singularität des Holocaust“ eng miteinander verflochten, die verschiedenen wissenschaftlichen und politischen Diskurse aber nicht in entsprechender Weise miteinander verbunden sind.

Als Ergebnis der Diskussionen ist der Band, anders als im Ablauf der Tagung, in vier Hauptteile gegliedert, die die Frage von Singularität und/oder Vergleichbarkeit des Holocaust erörtern. Der erste Teil thematisiert die Singularität des Holocaust als Zeitenbruch, der zweite und dritte Teil die Vergleichbarkeit des Holocaust im Rahmen deutscher bzw. europäischer Identitätsdebatten und internationaler Universalisierungs-Diskurse. Wozu führt ein Vergleich der Diktaturen oder ein Vergleich der Verbrechen? Wie lässt sich der

„Zeitenbruch“ erinnern? Was charakterisiert eine europäische Erinnerungskultur? Der vierte Teil schließlich befasst sich mit „doppelter Vergangenheit“ in biographischer Brechung und mit beeinträchtigter Aufarbeitung bzw. Anpassung im Interesse politischer Zielsetzungen oder des Schutzes der eigenen Institution. Allen Beispielen gemeinsam ist, dass für die Protagonisten (Herbert Wehner, Günther Jacob, katholische Widerständler) in ihrer Analyse des Nationalsozialismus – bei aller Klarsicht – der Holocaust keine Rolle spielt.

Das Schlusswort fasst wichtige Ergebnisse der Vorträge und Diskussionen zusammen und bietet eine Einschätzung der alten Debatten sowie eine weiterführende Perspektive.

I.

DER ZEITENBRUCH

Nicolas Berg

„ZWISCHEN DEN ZEITEN“ (1947) – EIN BLICK VORAUSS
AUF DIE APORIEN DES „HISTORIKERSTREITS“

„Zwischen den Schriften“ (Paul Ricœur)

Der für Theorie und Methodik der Geschichtswissenschaft große schriftstellerische Wurf *La mémoire, l'histoire, l'oubli* von Paul Ricœur, der 2004 in deutscher Sprache unter dem Titel *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* erschien¹, handelt von der „Verletzlichkeit des Gedächtnisses“² im Prozess der Verwissenschaftlichung. Dabei berührt der Autor im engeren Sinne fachwissenschaftliche Themen ebenso wie metawissenschaftliche Reflexionen, etwa zu den ethisch-politischen Aspekten eines „verpflichtenden Gedächtnisses“.³ In dem ganz allgemein gehaltenen Rahmen seiner Historik wendet sich Ricœur nicht nur einigen der frühen Nachkriegsdebatten in Deutschland zum Umgang mit der Nazi-Vergangenheit zu, die um die Fragen nach Schuld und Scham, Erklärung und Erkenntnis kreisen (etwa Jaspers und Adorno), sondern auch dem sogenannten „Historikerstreit“ von 1986. Diesem schenkt er sogar zweimal Aufmerksamkeit, zuerst im Kapitel über „Repräsentation und Rhetorik“ und dann noch einmal im Abschnitt „Der Historiker und der Richter“.⁴ Die erste Passage zur Auseinandersetzung um die Frage nach Einzigartigkeit und Vergleichbarkeit des Holocaust widmet sich nur kurz, gleichsam beiläufig, der spezifischen zeitlichen Koinzidenz, die den „Historikerstreit“ mit jener Tagung in Kalifornien zusammenrückte, deren Beiträge schließlich zu dem von Saul Friedländer 1992 herausgegebenen Sammelband *Probing the Limits of Representation* führte und die das

¹ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000 (dt. Ausgabe: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Heinz Jatho und Markus Sedlacek, München 2004).

² Ebd., 97.

³ Ebd., 139-146.

⁴ Ebd., 392-402 und 505-515.

Problem der Darstellung und Darstellbarkeit der nationalsozialistischen Massenverbrechen thematisierte. Hier heißt es, dass der Historiker sich angesichts des Holocaust in einer „hybriden Stellung“ befindet, nämlich zugleich als Wissenschaftler und als Intellektueller, also in der dritten und in der ersten Person auf einmal, sprechen zu müssen.⁵ Der folgende Beitrag ist ein Versuch, der Einladung Ricœurs zu folgen, über diese Hybridität in der Holocaust-Geschichtsschreibung erneut nachzudenken. Die zweite Passage thematisiert die Grundfragen des „Historikerstreits“ direkt, doch zunächst ein Blick auf die Intention des Buches insgesamt.

Ricœurs Buch ist in drei Teile gegliedert, deren erster die Aporien von Gedächtnis und Erinnerung behandelt und deren dritter der hermeneutischen Grundfrage nachgeht, was „Geschichtlichkeit“ – also ein angemessenes Verstehen im Modus der Historie – heißen könnte. Zwischen beide Teile, zwischen Gedächtnis und Geschichte, hat Ricœur als verbindendes Mittelstück und in offenkundig hervorgehobener Position rund 230 Seiten über Geschichtsschreibung gesetzt, weil er dem historiographischen Akt eine besondere erkenntnistheoretische Bedeutung zuschrieb: Das Thema dieses mittleren Teils war für Ricœur nicht im herkömmlichen Sinne des Wortes zu verstehen, weder mit Betonung auf dem ersten Teil der Begriffszusammensetzung („Geschichts-“), noch mit dem Hauptakzent auf dessen zweiter Hälfte („-schreibung“). Sie war für ihn nicht nur die in Schriftform gebrachte Widerspiegelung von Ereignissen, nicht das Ergebnis einer geleiteten Forschungspraxis oder Endpunkt eines Diskurses unter Fachleuten; und sie war auch nicht lediglich die Niederschrift von Gedanken oder das Verfassen eines Textes nach bestimmten, vorgegebenen Regeln. Historiographie im Ricœurschen Sinne ist grundsätzlich umfassender konzipiert und beschreibt die „Operation selbst, wel-

⁵ Saul Friedländer, *Probing the Limits of Representation. Nazism and the "Final Solution"*, Harvard University Press 1992, hier: 400.

che die Tätigkeit der historischen Erkenntnis“ ausmacht.⁶ Es ging ihm in seiner Historik um die allgemeine „Hermeneutik der *conditio historica*“, um eine Epistemologie historischer Erkenntnis insgesamt und damit verbunden auch um ihre „Autonomie als Humanwissenschaft“, so Ricœur,⁷ und das hieß, die Probleme der Repräsentation des Vergangenen selbst zum Thema zu machen. Um diese genauer beschreiben zu können, unterschied er zwischen dem „Wahrheitsanspruch der Geschichte“ und dem „Verlässlichkeitsanspruch des Gedächtnisses“.⁸ In dieser Unterscheidung, die weniger antinomisch als vielmehr in der Form einer Übersetzungsfigur des einen in das andere zu denken ist, waren alle drei grundlegenden historiographischen Operationen enthalten, die er erstens „dokumentarische Phase“, zweitens „erklärende/verstehende Phase“ und drittens „repräsentierende Phase“ nannte.⁹ Eine der grundlegenden Pointen der auffällig horizontal und vertikal triadisch aufgebauten Denkfiguren im Werk von Ricœur besteht nun darin, dass er im jeweiligen Teil seiner Argumentation in Dreierschritten nie ein nur separiertes Element oder ein von den anderen strikt zu trennendes Stadium, sondern in allen zusammen „ineinandergreifende methodologische Momente“¹⁰ sah, die stets von einem ausgehend auch auf die anderen beiden Teile übergriffen. So bildete in seiner Darlegung jede der drei historiographischen Operationen die Grundlage der beiden anderen, und die Gefahr einer simplen Hierarchisierung oder Sukzession der Elemente von Archiv/Gedächtnis – Erklären/Verstehen – Schreiben/Repräsentation (in dieser festgelegten Reihung) war somit von vorne herein unterlaufen.

Diese besondere Form von Synthese mit einem hohen Grad an Differenzierung im Bereich der Geschichtstheorie

⁶ Ricœur, 213.

⁷ Ebd., 16 u. 209.

⁸ Ebd., 210.

⁹ Ebd., 211.

¹⁰ Ebd., 212.

wäre schon allein ein guter Grund, warum mit Ricœur erneut über die Schlüsselbegriffe im „Historikerstreit“ nachzudenken ist. Ein weiterer Grund, dies zu tun, ist vor allem die Tatsache, wie er in seinem Buch das zweite Mal auf den „Historikerstreit“ zu sprechen kommt. Ricœur stellt hier die Frage, wie es auf der historiographischen Ebene zwischen Historikern möglich bleibt, bei Themen wie Massenverbrechen und Völkermord eine „Randzone“ des Gesprächs zu wahren, in welcher Dissens „nicht als eine Entlastung von Schuld“ wahrgenommen wird.¹¹ Die in seiner Darstellung der Historiographie ausgeführte Auffassung von der gedoppelten Schriftlichkeit der Geschichte, die auch eine Art von doppelter Loyalität des Historikers erfordert, soll hier als Hinweis verstanden werden, diese Frage anzunehmen und somit eine Loyalität gegenüber der Vergangenheit nicht gegen eine gegenüber der Zukunft auszuspielen. Im historiographischen Teil seines Buches, jenen zentralen Ausführungen also, die im vorliegenden Zusammenhang vor allem interessieren, schreibt Ricœur über das Verhältnis von Geschichte und Epistemologie:

„Die Geschichte ist von Anfang bis Ende Schrift. So gesehen, bilden die Archive die erste Schrift, mit der die Geschichte konfrontiert ist, bevor sie sich selbst im literarischen Modus der Skripturalität als Schrift vollendet. Das Erklären/Verstehen befindet sich somit zwischen zwei Schriften, einer stromauf und einer stromab gelegenen. Es sammelt die Energie der ersteren und antizipiert die der letzteren.“¹²

Im folgenden Essay möchte ich versuchen, diesen Gedanken, dem zufolge das spezifisch historische Verstehen zwischen den Energiezentren zweier Schriften stattfindet, exemplarisch anhand des „Historikerstreits“ genauer zu betrachten: Eine Schrift, so heißt es sinngemäß bei Ricœur, konfrontiert diejenigen, die sie verstehen wollen, mit Fremdheit; diese Fremdheit in Verstehen zu übersetzen, mündet

¹¹ Ebd., 505.

¹² Ebd., 213.

unumgänglich wiederum in die Form von Schrift, deren historiographische Bedeutung umgekehrt und in der gegenläufigen Operation zur ersten Übersetzungsleistung nicht darin liegt, dass sie Distanz mindert, sondern darin, dass sie sie schafft und somit eine umfassendere Sicht ermöglicht. In diesem hier nur skizzierten Sinne Ricœurs soll anhand einer Reihe ausgewählter Beispiele von Quellen aus den Jahren 1947 und 1948 eine im genuinen Sinne des Wortes historische Perspektive angeboten werden, die einen anderen, unmittelbaren Blick auf die bekannte Kontroverse um „Einzigartigkeit“, „Singularität“ und „Vergleichbarkeit“ des Holocaust ermöglichen könnte. Diese und ähnliche Debatten, wie sie etwa unter dem Sammelbegriff „Historikerstreit“ oder Historisierungsdebatte nicht nur, aber vor allem in Deutschland Mitte der 1980er Jahre geführt wurden, erfahren in der Geschichtswissenschaft selbst eine eigene Historisierung.¹³ Ein solcher neu justierter Blick auf unterschiedliche Voraussetzungen der Wahrnehmung des Holocaust ist schon deshalb theoretisch geboten, weil auf diese Weise die Fragestellung nicht nur die Zeit, sondern auch den Ort, an dem solche Debatten geführt werden und damit die Perspektive und die Sprache, in deren Verlängerung sie ihren Niederschlag finden, in ihre Reflexion mit einbezieht. Mit dem Blick auf das besondere Dokument aus dem Jahr 1947/48,

¹³ Rückblicke, Kontextualisierungen und Interpretationen von „Historikerstreit“ und Historisierungsdebatte bieten folgende Bücher, Sammelbände und Artikel jüngeren Datums: Klaus Große-Kracht, *Debatte: Der Historikerstreit*, Version: 1.0, in: Docupedia-Zeitgeschichte, 11. 1.2010, URL: <https://docupedia.de/zg/Historikerstreit?oldid=75521>; ders., *Die zankende Zukunft. Historische Kontroversen in Deutschland nach 1945*, Göttingen 2005; Ulrich Herbert, *Der Historikerstreit. Politische, wissenschaftliche und biographische Aspekte*, in: Martin Sabrow/Ralph Jessen/Klaus Große Kracht (Hg.), *Zeitgeschichte als Streitgeschichte. Große Kontroversen seit 1945*, München 2003, 94–113; Nicolas Berg, *Der Holocaust und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung*, Göttingen 2003; Doris L. Bergen, *Controversies about the Holocaust: Goldhagen, Arendt, and the Historians' Conflict*, in: *Historikerkontroversen*, hrsg. von Hartmut Lehmann, Göttingen 2000, 141–174.

das die Zeitschrift *Zwischen den Zeiten*, die im Folgenden kurz vorgestellt werden soll, darstellt, werden im Sinne Paul Ricoeurs der „Historikerstreit“ und seine intellektuellen und begrifflichen Aporien gleichsam von „stromaufwärts“ betrachtet, und eben nicht auf herkömmliche Weise durch einen Rückblick von heute aus; nicht zurück ins Gestern des gewesenen Ereignisses, sondern umgekehrt, aus der Wahrnehmungsperspektive der späten 1940er Jahre und mit dem seinerzeitigen begrifflichen Horizont von Beschreibungen und Bedeutungen, die noch aus dem unmittelbaren Erleben herrührten, einer Situation also, die die damalige jüdische wie allgemeine Gegenwart noch in dem Moment zeigt, in dem weniger die Suche nach wissenschaftlichen Kategorien als vielmehr diejenige nach Begriffen für das Geschehene überhaupt dominierte.

Erkenntnismetaphern: Zur Wahrnehmungsgeschichte des Holocaust

In einem kleinen DIN-A5-Format und auf dem rauen und qualitativ schlechten Papier der unmittelbaren Nachkriegsjahre entstand nach dem Zweiten Weltkrieg in der französischen Besatzungszone in den wenigen Monaten zwischen Oktober 1947 und Juni 1948 in Koblenz eine Zeitschrift, die den Namen *Zwischen den Zeiten* trug.¹⁴ Sie erschien im ei-

¹⁴ Gemeint ist die jüdische Zeitschrift aus der französischen Besatzungszone zwischen 1947 und 1948, nicht das ältere evangelische Forum gleichen Namens, in der Karl Barth und Friedrich Gogarten publizierten und die zwischen 1923 und 1933 im Münchner Verlag Christian Kaiser erschien. Grundlegend zur Situation der deutschsprachigen Zeitschriften nach 1945: Bernhard Fischer/Thomas Dietzel, *Deutsche literarische Zeitschriften, 1945–1970: Ein Repetitorium*, 3 Bde., München, London, New York, Paris 1992; zum thematischen Kontext jüdischer Publikationen im postnazistischen Deutschland vgl.: Laura Jockusch, *Memorialization through Documentation: Holocaust Commemoration among Jewish Displaced Persons in Allied-Occupied Germany*, in: Bill Niven/Chloe Paver (Hg.), *Memorialization in Germany Since 1945*, London 2010, 181–191.

gens dafür gegründeten Humanitas-Verlag und oblag der redaktionellen Verantwortung von Karl Marx (1897–1966), einem aus dem Elsass stammenden Journalisten, Publizisten und Remigranten der ersten Stunde, der schnell zu einem der wichtigsten Protagonisten einer Wiederbelebung der jüdischen Presse in Deutschland nach 1945 wurde.¹⁵ Ihm zur Seite stand der fast fünfundzwanzig Jahre jüngere Addi Bernd (1921–2001), in dessen Heimatstadt Koblenz sich das Unternehmen ansiedelte. Marx, der Ende der 1940er Jahre der Initiator der *Allgemeinen Wochenzeitung für Juden in Deutschland* (seit 1955 *Allgemeine jüdische Wochenzeitung*) war und zu den Mitbegründern der Gesellschaft für deutsch-jüdische Zusammenarbeit gehörte, hatte das Hitler-Reich in der Emigration in Italien, Nordafrika und später in England überlebt, seine Familie aber war in Auschwitz ermordet worden. Er kehrte zurück, so beschrieb er es selbst, weil er es für seine Pflicht hielt, nun jenen Überlebenden zu helfen, Deutschland zu verlassen, denen es nicht mehr gelungen war, in die Emigration zu gehen.¹⁶ Doch er entschied sich zu bleiben und gründete im April 1946 mit dem *Jüdischen Gemeindeblatt für die Nord-Rheinprovinz und Westfalen* die erste jüdische Zeitung nach dem Holocaust in Deutschland, in deren erster Ausgabe es im Geleitwort hieß, dass das Blatt sich als „ein erster Schritt in die Freiheit, ein weiterer Schritt für den Wiederaufbau der jüdischen Gemeinden in Deutschland“ verstand. Bernd, der als Siebzehnjähriger erlebt hatte, wie eine Nazimeute die elterliche Wohnung in Koblenz verwüstete und seinen Vater und Onkel für mehrere Wochen in

¹⁵ Vgl.: Karl Marx, *Brücken schlagen. Aufsätze und Reden aus den Jahren 1946 bis 1962*, hg. von Hans Lamm und Hermann Lewy, Düsseldorf 1962.; zu Marx vgl. die Erinnerungen seiner Frau Lili Marx, in: Michael Brenner, *Nach dem Holocaust. Juden in Deutschland 1945–1950*, München 1995, 179–185.

¹⁶ *Jüdisches Gemeindeblatt*, Nr. 22 vom 21. Februar 1947, zit. nach: Erica Burgauer, *Zwischen Erinnerung und Verdrängung. Juden in Deutschland nach 1945*, Reinbek 1993, 22; Ruth Gay, *Das Udenkbare tun. Juden in Deutschland nach 1945*, München 2001, 113.

ein Konzentrationslager verschleppte, überlebte als einziger Koblenzer Jude Auschwitz. Er wurde Vorsitzender der dortigen Jüdischen Gemeinde und leitete den Landesverband der jüdischen Gemeinden in der französischen Besatzungszone. Wenige Jahre nach seiner Rückkehr nach Deutschland verließ er seine Heimat aus Enttäuschung über die Entnazifizierungspolitik wieder und emigrierte 1950 in die Vereinigten Staaten.

Ein Leser von *Zwischen den Zeiten*, deren Untertitel „Jüdisches Leben – Jüdisches Wissen“ lautete, hatte pro Ausgabe, die einen sechszackigen Stern in Form eines stilisierten Kometen mit Schweif als Signet auf dem Titelblatt trug, etwa sechzig engbedruckte Seiten vor sich und wurde im Vorwort der ersten Nummer und in der Mehrzahl der Artikel im Namen der „überlebenden Juden“ angesprochen.¹⁷ Insgesamt erschien *Zwischen den Zeiten* nur neun Mal, aber diese wenigen Ausgaben enthalten – mehrere Jahrzehnte vor allen Kontroversen und Debatten über den Begriff und den historischen Ort des Holocaust – Hinweise für eine unmittelbare Dimension des jüdischen Blicks auf den Zivilisationsbruch.¹⁸

Die in *Zwischen den Zeiten* versammelten Texte waren sehr unterschiedlich in Themenwahl, Länge, Anlass und im Stil ihrer Darlegungen und ihrer politischen Ausrichtung. Es gab Gelegenheitsgedichte und die Dokumentation historischer Zeugnisse jüdischen Geisteslebens aus dem vorangegangenen Jahrhundert.¹⁹ Populärwissenschaftliche Reflexionen über deutsch-jüdische Philosophen, Schriftsteller und Nobelpreisträger finden sich hier ebenso wie Ausführungen

¹⁷ *Zwischen den Zeiten* [weiter zit.: ZdZ], Jg. 1, Nr. 1 (Oktober 1947), 1.

¹⁸ Zur Einführung: Ruth Gay, *Das Udenkbare tun. Juden in Deutschland nach 1945*, München 2001; Jael Geis, *Übrig Sein. Leben „danach“. Juden deutscher Herkunft in der britischen und amerikanischen Zone 1945–1949*, Berlin 1999; Jay Howard Geller, *Jews in post-Holocaust Germany, 1945–1953*, Cambridge 2005.

¹⁹ Ismar Elbogen, *Briefe um Heinrich Heine*, in: ZdZ, Jg. 1, Nr. 3/4 (Dezember 1947/Januar 1948), 75–82 u. Nr. 5 (Februar 1948), 14–23.

über den Neuaufbau der Justiz in Deutschland nach 1945.²⁰ Dem standen in derselben Ausgabe Beiträge zur Zukunft eines jüdischen Staates in Palästina oder der Reisebericht einer Fahrt durch Deutschland und das journalistische Protokoll der deutschen Mentalität des Herbstes 1947 gegenüber.²¹ Gerade das Thema Antisemitismus wurde wiederholt ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt.²² Wiederkehrend waren in der Zeitschrift auch viele Kommentare und Auseinandersetzungen zum Thema „Wiedergutmachung“.²³ Und auch aktuelle Ereignisse wurden gebührend beachtet, etwa die Ausschiffung der „Exodus 1947“ im Juli 1947.²⁴ Außerdem druckten die Herausgeber auch Passagen aus Büchern oder Aufsätzen ab, die in den Jahren der Zwischenkriegszeit die Krise der jüdischen Diaspora zum Thema gemacht hatten, beispielsweise aus Heinrich York-Steiners *Die Kunst als Jude zu leben* aus dem Jahr 1928.²⁵ Und sie erinnerten an ver-

²⁰ Alfons Paquet, *Martin Buber*, in: ZdZ, Jg. 1, Nr. 5 (Februar 1948), 3–13; Max Witzgenhausen, *Jüdische Nobelpreisträger Deutschlands*, in: ZdZ, Jg. 1, Nr. 1 (Oktober 1947), 24–29; ders., *Jüdische Nobelpreisträger: Philosoph Bergson*, in: ZdZ, Jg. 1, Nr. 9 (Juni 1948), 34–44; Arthur Asch, *Der Neuaufbau des Rechts und die jüdischen Juristen*, in: ZdZ, Jg. 1, Nr. 1 (Oktober 1947), 10–16; Hans Joachim Schoeps, *S. L. Steinhilf und Skandinavien. Unbekanntes und Ungedrucktes*, in: ZdZ, Jg. 1, Nr. 5 (Februar 1948), 36–41.

²¹ Kurt Lewin, *Der kleine Staat*, in: ebd., 6–9; Ralph Giordano, *Gedanken nach einer Fahrt durch Deutschland*, in: ebd., 17–23.

²² Franz Rödel, *Das Problem des deutschen Antisemitismus*, in: ZdZ, Jg. 1, Nr. 9 (Juni 1948), 4–12.

²³ Hendrik G. von Dam, *Wiedergutmachung. Das Recht zwischen den Zeiten*, in: ebd., 40–44; Eva Siewert, *Arisierung und Entnazifizierung. Bürgerschaften damals und heute*, in: ZdZ, Jg. 1, Nr. 2 (November 1947), 59–61; Hendrik G. von Dam, *Zur Wiedergutmachung*, in: ZdZ, Jg. 1, Nr. 3/4 (Dezember 1947/Januar 1948), 3–5; es folgen nach dieser Einführung Abdrucke von Auszügen der wichtigsten Wiedergutmachungsgesetze aus den verschiedenen deutschen Besatzungszonen sowie Urteilsbegründungen aus der Praxis der Rechtsprechung, vgl.: ebd., 6–73.

²⁴ „Exodus 1947“. *Eine jüdische Tragödie*, in: ZdZ, Jg. 1, Nr. 1 (Oktober 1947), 45–49 (hier auch eine Reihe von Fotografien).

²⁵ Heinrich York-Steiner, *Minderheit*, in: ZdZ, Jg. 1, Nr. 3/4 (Dezember 1947/Januar 1948), 84–89; vgl.: ders., *Die Kunst als Jude zu leben. Minderheit verpflichtet*, Leipzig 1928.

gessene literarische Werke jüdischer Autoren, etwa an die beiden Romane von Sammy Gronemann, die unter den Titeln *Tohuwabohu* von 1920 und *Hawdoloḥ und Zapfenstreich* von 1923 eine osteuropäisch-jüdische Erfahrung in den Westen Europas übersetzte.²⁶ Und sie schrieben rühmende Portraits über jene, die Menschen- und Minderheitenrechte in Wort und Tat verteidigt hatten, etwa über Emile Zola in der berüchtigten Dreyfus-Affäre im Frankreich der Jahrhundertwende.²⁷ Zuletzt hatte die Zeitschrift auch eine praktische Seite, indem sie Buchanzeigen und -vorstellungen mit Kurzrezensionen sowie ganz gewöhnliche Handelsannoncen und herkömmliche Werbung für den Alltagsbedarf des Einzelnen und für kommerzielle Zwecke präsentierte.

Zwischen den Zeiten – das hieß hier im wörtlichen Sinne des Titels und allen den Titel wiederholenden Editorials, dass weder die Vergangenheit noch die Zukunft als tragfähiger Untergrund des eigenen Unternehmens – und über dieses hinaus einer jüdischen Gegenwart insgesamt – verstanden wurde: Eine solche Gegenwart konnte erst beginnen, wenn man die zerstörten jüdischen Kulturwerte zu retten versuchte, die die Zeit des Holocaust, dem man selbst nur durch Zufall entronnen war, überstanden hatten:

„Es erscheint daher fast als ein Gebot, daß man in dem chaotischen anormalen, unsicheren Stadium, in dem wir leben, die Werte einer großen Vergangenheit und einer ehrbaren Tradition – sozusagen zwischen den Zeiten – in die Zukunft, in ein Zeitalter der Hoffnung und der Erfüllung hinüberretten und in die Ideen und Interessen kommender Tage hineinverweben will.“²⁸

Eine solche mit Pathos versehene Rückversicherung einer Kulturtradition, die verloren zu gehen drohte, im ersten Ge-

²⁶ A. B. [Addi Bernd], *Zwischen den Zeiten*, in: ZdZ, Jg. 1, Nr. 6 (März 1948), 2.

²⁷ Moritz Goldschmidt, *Bekennnis zum Menschenrecht. Zum Gedenken an Emile Zola*, in: ZdZ, 1. Jg., Nr. 5 (Februar 1947), 24–27.

²⁸ ZdZ, Jg. 1, Nr. 1 (Oktober 1947), 2.

leitwort von *Zwischen den Zeiten* ist nicht mit dem Politik- und Kultureskapismus des allgemeinen Nachkriegsbewusstseins von Schriftstellern und Intellektuellen in Deutschland zu verwechseln, die unter der bedrängenden Schuldfrage eine „Stunde Null“ beschworen.²⁹ Der Philosoph Karl Jaspers sah auch Deutschland „am Scheitel einer Zeitenwende“ angekommen und der Schriftsteller und Theaterkritiker Paul Fechter nannte seine Erinnerungen 1949 *An der Wende der Zeit*³⁰ – entsprechende Belege sind Legion. Fechter aber sprach, wenn er über die „Katastrophe“ seiner Gegenwart reflektierte, von der deutschen Niederlage, der Zerstörung der deutschen Städte, dem Verlust deutschen Territoriums und der internationalen Reputation der Deutschen nach ihrem militärischen und moralischen Zusammenbruch. Die Forschung zu dieser kollektiven Mentalität in den Nachkriegsjahren hat immer wieder herausgearbeitet, dass dies die verbreitete Diskursstrategie des geistig-kulturellen Neuanfangs in der Übergangsperiode zwischen belasteter Vergangenheit und einer vagen, mit Ängsten verbundenen Zukunft war.³¹ Mit dieser Beschwörung kultureller Werte verband sich die

²⁹ Nicolas Berg, *Zwischen Legende und Erfahrung: Die ‚Stunde Null‘, in: Kriegsende in Deutschland*. Mit einer Einleitung von Ralph Giordano, Hamburg 2005, 206–213; zur Schuldfrage: Carsten Dutt, *Die Schuldfrage: Untersuchungen zur geistigen Situation der Nachkriegszeit*, Heidelberg 2010; Barbara Wolbring, *Nationales Stigma und persönliche Schuld. Die Debatte über Kollektivschuld in der Nachkriegszeit*, in: *Historische Zeitschrift* 289 (2009), 325–364; Jan Friedmann/Jörg Später, *Britische und deutsche Kollektivschuld-Debatte*, in: Ulrich Herbert (Hg.), *Wandlungsprozesse in Westdeutschland. Belastung, Integration, Liberalisierung 1945–1980*, Göttingen 2002, 53–90.

³⁰ Beide zit. nach: Waltraud W. Wende, *Kultur als Programm gegen Hitler. Diskursstrategien des Neuanfangs in der Periode zwischen 1945 und 1949*, in: *Totalitarismus und Literatur. Deutsche Literatur im 20. Jahrhundert – Literarische Öffentlichkeit im Spannungsfeld totalitärer Meinungsbildung*, hrsg. von Hans Jörg Schmidt/Petra Tallafuss, Göttingen 2005, 135–150, hier 136.

³¹ Waltraud Wende erwähnt die germanistische Dissertationsschrift des Schriftstellers Urs Widmer als eine der wichtigsten Vorläufer dieser Kritik, vgl.: Urs Widmer, *1945 oder die „neue Sprache“*. *Studien zur Prosa der „Jungen Generation“*, Düsseldorf 1966.

Hoffnung, die „niedere“ Politik durch Hochkultur neutralisieren zu können, auch wenn fraglich war, warum mit einer unkritischen Anrufung allgemeiner Traditionsbestände, die zwischen 1933 und 1945 den Zerfall der politischen und humanistischen Kultur ja gerade nicht verhindert hatten, ein neuer Anfang proklamiert werden sollte, zumal gleichzeitig die Auseinandersetzung mit der Frage nach den Ursachen für die gegenwärtige Situation lediglich dazu führten, den Nationalsozialismus – so hat jüngst einmal mehr und in pointierter Form Waltraud W. Wende hervorgehoben – als eine böseartige Krankheit, eine Seuche zu bezeichnen, die nicht nur Deutschland, sondern die ganze Welt befallen habe.³²

Eine der wenigen Ausnahmen im Rahmen dieses Diskurses war nach 1945 der Pazifist und Schriftsteller Kurt Hiller, vor allem seine Rede, die den Titel „Die geistigen Grundlagen eines schöpferischen Deutschlands der Zukunft“ trug und die er in Hamburg 1947 auf Einladung des dortigen Kulturrats gehalten hatte.³³ Hiller, geboren und aufgewachsen in einer jüdischen Familie in Berlin, wo er nach dem Abitur unter anderem auch Philosophie bei Georg Simmel studierte, wurde 1907 in Heidelberg mit einer juristischen Dissertationsschrift promoviert. Heute ist er noch als früher Vertreter des literarischen Expressionismus bekannt; den Großteil seines weit gefächerten Lebenswerks widmete er jedoch nicht der Literatur, sondern dem sozialistischen und pazifistischen Engagement in Politik und Öffentlichkeit. Die Gründe, die seine Rede zur Situation in Deutschland nach 1945 zur historischen Ausnahme machten und sie von anderen Schriftstellerreden – etwa denjenigen eines Ernst Wicherts im Westen oder eines Johannes R. Bechers im Osten Deutschlands³⁴ –

³² Wende, *Kultur als Programm gegen Hitler*, 136, 138f. u. 142.

³³ Ebd., 144ff. Wende geht hier allerdings nicht auf die jüdische Herkunft Kurt Hillers ein, er wird bei ihr als „eigenwilliger Sozialist“ bezeichnet (ebd., 145).

³⁴ Ernst Wichert, *Rede an die Deutschen, München 1945; Johannes R. Becher, Deutsches Bekenntnis. Fünf Reden zu Deutschlands Erneuerung*, Berlin (Ost) 1946.

grundlegend unterschied, ist dieselbe Differenz, die auch die jüdische Zeitschrift *Zwischen den Zeiten* von dem Kulturdiskurs trennte, der mit seinen vermeintlich überzeitlichen Wertorientierungen und Deutungsmustern den genauen Blick auf die Tatsachen der nationalsozialistischen Herrschaft „ins Metaphorische“ wendete und damit einer Verdrängung der Schuldfrage Vorschub leistete.³⁵ Hiller konstatierte, dass die Rede von den „Dämonen“ des Nationalsozialismus eine „Schuldverschiebung“ darstelle, um der Wahrheit und den Fakten nicht ins Gesicht sehen zu müssen: die offensichtlichen „Raubüberfälle“ auf die politischen Nachbarn Deutschlands, die Konzentrationslager, die Massenmörder und die Vernichtung der Juden in Deutschland und ganz Europa.³⁶ Auf diese Weise wollte er die jüdische Katastrophe nicht in der allgemeinen Not der Nachkriegszeit unsichtbar gemacht sehen. In einer Zeit, die Politik mit Kultur ‚aufzuwiegen‘ versuchte, betonte er den Bruch in der Zeit, nicht ihre Kontinuität.

In ähnlicher Weise war auch die Erhaltung der geistigen Tradition, die Karl Marx und Addi Bernd zum Leitmotiv der Editorials ihrer Zeitschrift machten, kein Aufwiegen einer schlechten (politischen) mit einer guten (kulturellen) Vergangenheit. Im Gegenteil, beide betonten gerade, dass die deutsch-jüdische Kultur in ihrem vergangenen Selbstverständnis kaum mehr wiederbelebt werden könne, vieles nicht mehr auf dieselbe Weise Bedeutung erlangen werde, die es in der kulturellen Sphäre zuvor einmal wie selbstverständlich innegehabt hatte. Das galt etwa für die Lyrik Heinrich Heines, von dem die Zeitschrift sagte, dass er in Deutschland nie mehr „ganz heimisch“ werden könne, da seine Kommentare zu den deutschen Zuständen im Vormärz und seine ironische Schreibhaltung ihn im völkisch-nationalistischen Deutschland des frühen 20. Jahrhunderts dem Verdacht ausgesetzt hatten, die moralischen und ethischen Werthaltungen „zer-

³⁵ Wende, *Kultur als Programm gegen Hitler*, 149.

³⁶ Ebd., 144f.

setzt“ zu haben und seine solcherart auf Denunziation basierende kulturelle Ausstoßung nicht mehr ohne weiteres, zumindest nicht schnell und glaubwürdig zurückgenommen werden könne.³⁷

In einem jüdischen Zeitembruch zu stehen war also die Botschaft dieser Blätter, einem Bruch, der die gesamte politische und kulturelle Wirklichkeit umfasste und alles verändert hatte. Es erstaunt nicht, eine solche Auffassung von einer zerstörten Traditionslinie auch in privaten Briefen und Briefwechseln jüdischer Autoren wiederzufinden, etwa, wenn Siegfried Kracauer, ebenfalls im Oktober 1947, in einem Brief an sein deutsches Gegenüber Wolfgang Weyrauch über die Vernichtung der Juden Europas schreibt: „Solche Dinge vergessen sich nicht. (...) Ich möchte nicht mehr sagen. Es liegt zuviel dazwischen.“ Dieser Abbruch des Satzes mitten im Gespräch mit dem Hinweis auf das „Zuviel“ der erlebten Erfahrung stand nun zwischen den Briefpartnern, von denen der eine im Exil sein eigenes Leben hatte retten können, der andere dagegen in eben jenem Deutschland verblieben war, dem Land, das seine Juden und seine jüdische Geschichte zu exorzieren versucht hatte. Der Wissenschafts- und Exilhistoriker David Kettler hat vor einigen Jahren diese „Ersten Briefe“ als ein eigenes literarisches Genre bezeichnet, in welchem die „Eröffnungszüge eines (Neu-)Aushandelns von Beziehungen unter den Bedingungen der Ungewissheit“ stattfanden.³⁸ Diesen Briefen ist deshalb in besonderer Weise das Nachdenken über die Zerstörung der Wirklichkeit und eine Skepsis über eine ansonsten für selbstverständlich genommene Kontinuität der Zeit zu entnehmen. Der Politikwissenschaftler Ernst Fraenkel schrieb in einem

³⁷ A. B. [Addi Bernd], *Zwischen den Zeiten*, in: ZdZ, 1. Jg., Nr. 3/4 (Dezember 1947/Januar 1948), 1f.

³⁸ David Kettler, „*Erste Briefe*“ nach Deutschland: *Zwischen Exil und Rückkehr*, in: Zeitschrift für Ideengeschichte 2008, H. 2, 80–108, hier: 84; vgl.: ders., *First Letters: The Liquidation of Exile?*, in: ders., *The Liquidation of Exile. Studies in the Intellectual Emigration of the 1930s*, New York/ London 2011, 109–146.

ganz ähnlich gehaltenen „Ersten Brief“ vom März 1946 – er war an die befreundete Familie Suhr gerichtet – von der „schwarze(n) Wolke über unserem Leben“, die ihn begleite, seit er das erste Mal von Auschwitz gehört habe: „Ich glaube, daß diese Wunde nicht geheilt werden kann.“³⁹

Nach 1945 übersetzte sich die hier konkret und individuell formulierte Sorge der jüdischen Zeugen, die sich Sherit Hapleita („Der gerettete Rest“) nennen, von den individuellen Umständen, wie sie hier mit den Namen der Briefpartner Weyrauch oder Suhr nur angedeutet werden können, in eine immer universaler werdende Erfahrung. Diese ist bereits angedeutet, wenn von „Bruch“ die Rede ist, von der alles Individuelle und Zufällige überschreitenden Unmöglichkeit des Vergessens oder von der Unheilbarkeit des Geschehens. Diese Haltung kann nicht nur bei jenen gefunden werden, die Deutschland verlassen hatten und nicht mehr vorhatten, zurückzukehren, sondern auch bei Remigranten. Exemplarisch sei hier die Formulierung von Max Horkheimer zitiert, der den Zeitenbruch durch den besonderen Zusammenhalt und Zusammenhang zwischen Toten und Überlebenden fasste:

„Wir jüdische Intellektuelle, die dem Martertod unter Hitler entronnen sind, haben nur eine einzige Aufgabe, daran mitzuwirken, daß das Entsetzliche nicht wiederkehrt und nicht vergessen wird, die Einheit mit denen, die unter unsagbaren Qualen gestorben sind. Unser Denken, unsere Arbeit gehört ihnen; der Zufall, daß wir entkommen sind, soll die Einheit mit ihnen nicht fraglich, sondern gewisser machen. Was immer wir erfahren, hat unter dem Aspekt des Grauen zu stehen, das uns wie ihnen gegolten hat. Ihr Tod ist die Wahrheit unseres Lebens, ihre Verzweiflung und ihre Sehnsucht auszudrücken, sind wir da.“⁴⁰

³⁹ Zit. nach: Kettler, „*Erste Briefe*“ nach Deutschland, 84.

⁴⁰ Max Horkheimer, *Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung. Notizen in Deutschland*, hrsg. von Werner Brede. Mit einer Einleitung von Alfred Schmidt, Frankfurt a. M. 1974, 213; zit. nach: Dan Diner, *Aporie der Vernunft. Horkheimers Überlegungen zu Antisemitismus und Massen-*

Diese Sätze über die quer zur historischen Zeit liegende Verbindung zwischen Lebenden und Getöteten können als einer der grundlegenden Erkenntnisimpulse jüdischen Geschichtsverständnisses nach 1945 verstanden werden. Er verband die Selbstwahrnehmung von Intellektuellen wie Horkheimer mit dem kollektiven Selbstverständnis derjenigen, die in den Lagern der *Displaced Persons* („DPs“) Zeitschriften gründeten, ähnlich, wie es *Zwischen den Zeiten* war (nur selten in deutscher Sprache), also den deutschen oder den mehrheitlich osteuropäischen Juden, die sich im Schutz der Alliierten auf die Auswanderung aus Deutschland vorbereiteten. Noch einmal Horkheimer: „Ich soll an mir noch Befriedigung, Frieden finden, da mein Leben doch den sinnlosen, unverdienten Zufall, das Unrecht, die Blindheit des Lebens überhaupt bezeugt, dass ich mich schämen muss, noch da zu sein.“⁴¹

Dieser Erkenntniseinschnitt, in dem die Gewissheit aufbewahrt scheint, dass „die Leugner der großen Verbrechen in den Archiven ihr Debakel erleben“ (Paul Ricœur), war an das Wissen der Ermordeten gebunden, die als die eigentlichen Zeugen des Ereignisses galten und die man nun im Diesseits der Geschichte lediglich so angemessen wie nur möglich zu vertreten habe. Das macht etwa das nach dem Krieg in Warschau wiedergefundene geheime Ghetto-Archiv des Historikers Emanuel Ringelblum⁴² oder das Tagebuch der 1929 geborenen Rumänin Ana Novac aus dem Jahr 1944 im Hinblick auf die – mit Ricœur gesprochen – „dokumentarische Phase“ der historischen Erkenntnisbildung so exzeptionell. Novac, die als junges Mädchen nach Auschwitz deportiert wurde und deren damaliges Tagebuch durch Zufall

vernichtung, in: ders., *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt a. M. 1988, 30–53, hier: 53.

⁴¹ Max Horkheimer, *Der Entronnene*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, hg. von Alfred Schmidt, Frankfurt a. M. 1991, 405.

⁴² Samuel D. Kassow, *Ringelblums Vermächtnis. Das geheime Archiv des Warschauer Ghettos*. Aus dem Englischen von Karl Heinz Silber, Reinbek 2010 (engl. Orig.: 2007).

wie jenes von Anne Frank aus dem Amsterdamer Hinterhausversteck erhalten geblieben ist, schrieb hier einen Satz, als wüsste sie schon im Moment des Erlebens, dass es später einmal die Gefahr einer Geschichte ohne Erzählung, einer Erfahrung ohne Zuhörer oder eines Historikers ohne Begriffe geben könnte:

„Vielleicht sind wir eine neue Spezies, die die Geschichte noch nicht verzeichnet hat; eine typisch deutsche Entdeckung: etwas zwischen Tier und Ding. Von den menschlichen Eigenschaften bleibt ihm nur die Fähigkeit zu leiden, genauer: ein leidendes Ding. Wenn uns etwas zustieße, meinem Heft oder mir, ginge der Ausdruck verloren, und das wäre schade. Er hätte einem Historiker nützen können – es sei denn, unsere Geschichte bleibt ohne Zeugen wie ein Loch in der Zeit – oder so unglaublich, dass kein Zeugnis etwas nützen würde.“⁴³

Das „Loch in der Zeit“ in der Formulierung dieses jungen Mädchens zeigt noch genauer als jener Zeit-Riss oder Zeit-Spalt, den die Zeitschrift mit der Titelmetapher *Zwischen den Zeiten* zum Programm ihrer Sicht auf die unsichere Gegenwart machte, was in wahrnehmungsgeschichtlicher Perspektive die große Sorge der Überlebenden war: Diesem Zeugnis zufolge bestand sie darin, die eigene Geschichte nicht in diejenige übertragen zu sehen, die in späteren Zeiten die Historiker erzählen würden.

⁴³ Ana Novac, *Die schönen Tage meiner Jugend*, Frankfurt/Main 2009; das Buch erschien erstmals 1966 in Ungarn und bereits im Jahr darauf in einer deutschen Übersetzung von Barbara Frischmuth (Reinbek 1967); die Neuübersetzung von Eva Moldenhauer für den Frankfurter Schoeffling-Verlag erfolgte 2009 auf der Basis der von der Autorin überarbeiteten französischen Neufassung *Le beaux jours de ma jeunesse*, Paris 1999; vgl. hierzu: Malte Herwig, *Das Buch Auschwitz*, in: ZEIT-Magazin, Nr. 9 vom 19. Februar 2009, 28–33.

Diskursbereitschaft: Zu den Aporien des „Historikerstreits“

Wahrscheinlich würde keine der bis hierher genannten jüdischen Persönlichkeiten – weder Karl Marx und Addi Bernd noch Siegfried Kracauer, Max Horkheimer und Ernst Fraenckel oder gar die junge Ana Novac auch nur annäherungsweise das Gefühl gehabt haben, im „Historikerstreit“ jene Geschichtserfahrung repräsentiert zu sehen, die sie erlebt hatten und für die sie Begriffe, Konzepte und nicht zuletzt Gehör suchten. Eine Historiographie des Holocaust, die kein Statement sein will, sondern Diskursbereitschaft ernst nimmt, hätte genau das zu bedenken. Mit ganz wenigen Ausnahmen, so fällt einem heutigen Blick auf, nahmen deswegen jüdische Historiker, Wissenschaftler und Intellektuelle auch nicht direkt an dieser Debatte teil, sieht man einmal von Micha Brumliks sarkastisch formuliertem frühen Kommentar ab, der jedoch bezeichnenderweise in der der publizistischen Öffentlichkeit gegenüber fast fassungslos zu nennenden Frage mündete, ob es in der Sowjetunion Gaskammern gegeben habe oder nicht:

„[W]enn nicht – heißt das, daß sie [gemeint ist die Sowjetunion, N.B.] dennoch mit dem Nationalsozialismus vergleichbar ist? Sind also – und darauf kommt es an – die Gaskammern, Eisenbahnbetriebe und Bürokratien der Massenvernichtung in moralischer und politischer Hinsicht zufälliges Beiwerk eines beliebigen Totalitarismus oder nicht doch Ausdruck, nein Wesen eines weltgeschichtlich einmaligen Verbrechens, dessen Dimensionen sich unserem moralischen Fassungsvermögen je und je wieder entziehen, so daß wir stets versucht sind, es in vertraute und bekannte Kategorien zurückzuholen?“⁴⁴

⁴⁴ Micha Brumlik, *Neuer Staatsmythos Ostfront. Die neueste Entwicklung der Geschichtswissenschaft in der BRD*, in: Die Tageszeitung vom 12. Juli 1986; wieder in: „Historikerstreit“ *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München 1987, 77–83, hier: 83. Eine weitere Ausnahme war der kurze Leserbrief von Richard Löwenthal aus der Frankfurter Allgemei-

Im „Historikerstreit“ dominierte insgesamt jene auf Vergleichbarkeit mit hergebrachten, bekannten Ereignissen abzielende Deutung, die die Debatte zum Teil eines alten, weniger zum Beginn einer neuen Diskursbereitschaft über ein dem Ereignis Auschwitz angemessenes Geschichtsverständnis und -bewusstsein machte. Ohne Zweifel wurden dabei auch Versuche gemacht, Erkenntnismetaphern der Überlebenden aufzunehmen. So war er, wie Christian Meier, seinerzeit Vorsitzender des Verbands deutscher Historiker, anmerkte, in dieser Hinsicht vielleicht tatsächlich der Beginn eines „Wendepunkt(s) deutscher Geschichtserinnerung“. Meier selbst merkte in einem Vortrag an der Universität Tel Aviv, der später in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* v. 28. Juni 1986 gedruckt wurde, an, dass die Frage, was in den zwölf Jahren geschah, „nicht nur diese oder jene Häufung von Unrecht und Verbrechen, wie sie in der Weltgeschichte immer wieder einmal vorgekommen ist“, betreffe,

„... auch nicht nur die Anerkennung des verbrecherischen Charakters des NS-Regimes, sondern das Einzigartige daran. Dass da ein Land, ein Volk, vertreten durch seine Regierung, sich die Entscheidung darüber anmaßt, ob ein ganzes anderes Volk (dessen Mitgliedschaft sie überdies willkürlich festsetzt) auf Erden leben darf oder nicht! Ein Volk nebenbei, das dem deutschen nie feindlich begegnet war, im Gegenteil vielfach geradezu mit Liebe. Das sich bis auf kleine Gruppen nicht einmal zur Wehr setzte (...). Und dessen Vernichtung dann planmäßig als administrativer Massenmord nach Methoden, die für Ungeziefer indiziert sind, ins Werk gesetzt wurde. Dafür fehlt es an Parallelen. Das war ein völlig neuartiges Verbrechen gegen Rang und Stand der Menschheit.“⁴⁵

nen Zeitung vom 29. November 1986; wieder in: „Historikerstreit“, 297–299.

⁴⁵ Christian Meier, *Verurteilen und Verstehen. An einem Wendepunkt deutscher Geschichtserinnerung*, in: „Historikerstreit“, 48–61, hier: 50.

Der Zeithistoriker Eberhard Jäckel merkte – in Entgegnung eines Artikels von Joachim Fest – im Hinblick auf die Einzigartigkeit der NS-Judenvernichtung an, dass es nicht um die Zahl von unschuldig Getöteten gehe und auch die administrative Verfahrensform des Verbrechens nicht allein dafür Argument sein könne:

„Unschuldige sind immer wieder getötet worden, auch administrativ und mechanisch (...). Ich behaupte dagegen (...), dass der nationalsozialistische Mord an den Juden deswegen einzigartig war, weil noch nie zuvor ein Staat mit der Autorität seines verantwortlichen Führers beschlossen und angekündigt hatte, eine bestimmte Menschengruppe einschließlich der Alten, der Frauen, der Kinder und Säuglinge möglichst restlos zu töten, und diesen Beschluss mit allen nur möglichen staatlichen Mitteln in die Tat umsetzte.“⁴⁶

Und auch Jürgen Kocka wandte sich mit aller Deutlichkeit gegen den Versuch, die Vernichtung der Juden zu relativieren, indem er die Frage stellte, wie es methodisch zu rechtfertigen sei, „die nationalsozialistische Vernichtungspolitik nicht auf [dem] Hintergrund einmal erreichter, nunmehr tief verletztter Ansprüche einzuordnen“, die ein Land an sich selbst stellt, und hinzufügte, „in Grundentscheidungen historischer Argumentation verknüpfen sich immer Wissenschaft, Moral und Politik. Das erklärt die Schärfe mancher Kontroverse und warnt zugleich vor ihrer Verschärfung.“⁴⁷

Doch jenseits solcher Ausnahmen blieb der „Historikerstreit“ – auch das ist ein Kommentar zum Ereignis selbst – ein ganz und gar deutscher Streit insofern, als er insgesamt gar keine Fragen entwickelte und generelle Unwilligkeit zum Diskurs aufzeigte. Wenn man so will, war die Tatsache der Debatte über sich selbst und die eigene Geschichte, über

⁴⁶ Eberhard Jäckel, *Die elende Praxis der Untersteller. Das Einmalige der nationalsozialistischen Verbrechen läßt sich nicht leugnen*, in: „Historikerstreit“, 115–122, hier: 118.

⁴⁷ „Historikerstreit“, 132–142, hier: 135.

Schuld und Täterschaft, über die Möglichkeit (und Unmöglichkeit) wissenschaftlicher Vergleichbarkeit von nazistischen und kommunistischen Verbrechen im 20. Jahrhundert und über den historischen und politischen Sinn und Unsinn solcher Vergleiche das Positivum der Kontroverse.⁴⁸ Das Negativum war, dass dabei kein intellektuelles Forum entstand, das ganz andere Kategorien, Kriterien und Begrifflichkeiten zuließ, als diejenigen, die sich Ernst Nolte dafür geschaffen hatte, um über seine Thesen öffentlich diskutieren zu lassen.⁴⁹

Unser Verhältnis zum historischen Faktum des Vernichtungslagers Auschwitz ist seit damals von noch mehr Büchern und Dokumenten, Filmen und öffentlich ausgetragenen Debatten bestimmt.⁵⁰ Alle diese Diskurs- und Wissensformen, wissenschaftliche Publikationen, die von ihnen verwendeten Quellenüberlieferungen ebenso wie Filme und publizistische Kontroversen, können Erfahrungen enthalten oder diese als Zumutung abweisen. Im Rückblick auf den „Historikerstreit“ wird immer deutlicher, dass es hier nicht um Fehler der Darstellung, um falsche oder richtige Begriffe-

⁴⁸ Natürlich wurde er außerhalb Deutschlands mit großem Interesse verfolgt, vgl. etwa exemplarisch: Frantisek Ryszka, *Der deutsche „Historikerstreit“: Anmerkungen aus polnischer Sicht*, in: Wilhelm Bleek/Hanns Maull (Hg.), *Ein ganz normaler Staat? Perspektiven nach 40 Jahren Bundesrepublik*, München 1989, 86–99; Charles S. Maier, *The Unmasterable Past. History, Holocaust, and German National Identity*, Cambridge, Mass., 1988; Joseph Joffe, *The Battle of the Historians. A Report from Germany*, in: *Encounter* 69 (1987), 72–77.

⁴⁹ Ernst Nolte, *Zwischen Geschichtslegende und Revisionismus? Das Dritte Reich im Blickwinkel des Jahres 1980*, in: „Historikerstreit“ (s. Anm. 43), 13–35; und vor allem: ders., *Vergangenheit, die nicht vergehen will. Eine Rede, die geschrieben, aber nicht gehalten werden konnte*, in: ebd., 39–47; als Monographie folgte: ders., *Der europäische Bürgerkrieg 1917–1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*, Frankfurt a. M. 1987.

⁵⁰ Eine Einführung in die grundlegenden Debatten bietet das Buch von Enzo Traverso, *Auschwitz denken. Die Intellektuellen und die Shoah*, Hamburg 2000; zuvor schon der Band: Dan Diner (Hg.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt a. M. 1988.

lichkeiten oder Definitionen in der Sprache der Repräsentation ging, sondern um die Unfähigkeit zu einer Diskursbereitschaft, die verhindert hätte, diese Auseinandersetzung zu einer von Abweisungen nachgerade dominierten Diskussion zu machen, die keinen erweiterten Erfahrungsraum und somit Erkenntnis zugelassen hätte. „Es ist“, so Ricœur in dem oben genannten Zusammenhang, „nicht verboten, unablässig nach einer Möglichkeit zu suchen, die Lücke zwischen der repräsentativen Kapazität des Diskurses und der Anforderung des Ereignisses zu schließen.“⁵¹ Dazu abschließend nur drei zusammenfassende Bemerkungen, die in vorliegendem Zusammenhang nicht breit ausgeführt werden können, sondern lediglich wenige Schlaglichter auf die Einseitigkeiten der damaligen Situation werfen sollen:

1.) Im gesamten „Historikerstreit“ wurden die großen Gesamtinterpretationen anhand einzelner Quellenschriften der 1920er Jahre entwickelt – etwa an der Aussage des Diplomaten und frühen Hitler-Anhängers Max Erwin von Scheubner-Richter über den Völkermord an den Armeniern durch die Türkei im Ersten Weltkrieg oder anhand der Worte Chaim Weizmanns am Beginn des Zweiten Weltkriegs. Offensichtlich ging es in einer solchen Argumentation nicht um die Vernichtungspolitik gegen die Juden, sondern um Fragen nach den Motiven und den Vorbildern für die Entscheidungsbildung hierzu. Das Geschehen selbst und vor allem die breite gesellschaftliche Beteiligung an seiner Ermöglichung und Ausführung waren seinerzeit gerade nicht im Fokus des Interesses, das insofern kein wissenschaftliches, sondern in erster Linie ein geschichtspolitisches war. Zu Recht wurde im Rückblick bemerkt, dass während der gesamten Diskussion Grundlagenbücher zum Thema Holocaust – etwa das große Werk von Raul Hilberg, das zu diesem Zeitpunkt sogar endlich in deutscher Übersetzung vorlag – nicht einmal beiläufig

⁵¹ Ricœur (s. Anm. 1), 401.

Erwähnung fanden.⁵² Wie viel mehr gilt dies für Quellen der jüdischen Geschichtserfahrung, wie sie oben genannt wurden: Sie blieben faktisch außerhalb des Blicks aller am Streit Beteiligter, sieht man von ganz wenigen Ausnahmen ab.⁵³

2.) Ein heutiger Blick auf die *Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung* – so der Untertitel der Dokumentation der Beiträge – lässt rasch deutlich werden, in welcher grundlegenden und umfassenden Art und Weise die Aussagen nach dem herkömmlichen „Rechts-Links-Schema“ politisiert wurden – Hans Ulrich Wehler etwa äußerte sich in diese Richtung am pointiertesten, indem er zu Protokoll gab, der „Historikerstreit“ sei für ihn gar keine Auseinandersetzung über die Vergangenheit, sondern über die Gegenwart und das politische Selbstverständnis der Bundesrepublik gewesen und ihm sei es darum gegangen, dabei „Flagge zu zeigen.“⁵⁴ Diese Sichtweise dominierte seinerzeit den heute sehr viel stärker gewichteten generationellen Erfahrungs- und Sozialisationszusammenhang der Beteiligten, ein Ansatz, der die Aporien gerade des „Historikerstreits“ besser zu erklären imstande ist, als der Hinweis darauf, ob die Beteiligten eher konservativen oder linksliberalen Zeitungsredaktionen nahe stehen. Die Haupt-Protagonisten des „Historikerstreits“, also Ernst Nolte, Jürgen Habermas, Joachim Fest, Andreas Hillgruber waren auffälliger Weise auch aus einer Generation. Eine Möglichkeit, die Debatte zu historisieren, besteht darin, sie als Generationsdiskurs zu beschreiben, als eine Art und Weise, die eigene Erinnerung zu artikulieren, wenn auch nicht in

⁵² Darauf verweist pointiert: Herbert, *Der Historikerstreit* (s. Anm. 13), 101.

⁵³ Zu diesen Ausnahmen gehört etwa die Erwähnung von Wassilij Grossmans Romanepos *Leben und Schicksal* (russ. Orig.: 1961) durch Christian Meier, vgl.: „*Historikerstreit*“ (s. Anm. 45), 61.

⁵⁴ Hans Ulrich Wehler, *Eine lebhaftige Kampfsituation. Ein Gespräch mit Manfred Hettling und Cornelius Torp*, München 2006, 197f.

der „Ich“-Form des autobiographischen Berichts.⁵⁵ Nur vor diesem Hintergrund lassen sich etwa die ambivalenten Gedächtnismetaphern innerhalb der Auseinandersetzung erklären, die bei Ernst Nolte etwa als bedrohliches „Richtschwert über der Gegenwart“ erscheint, bei Christian Meier als ein dem Einzelnen gleichsam entzogenes Geschehen, wenn er von der „Virulenz der Erinnerung“ spricht.⁵⁶

3.) Noch bis in die 1980er Jahre hinein – der „Historikerstreit“ ist hierfür ein prominentes Dokument – war es in der Geschichtswissenschaft kaum denkbar, den Diskurs über die Hitler-Zeit mit jüdischen Kollegen so zu führen, dass aus dem Gespräch deutlich wurde, ob in der Familie des jeweiligen Gegenüber Mitglieder ermordet wurden oder unter welchen Umständen sie überlebt hatten. Zugleich wurde – in gewisser Weise noch hermetischer – die Möglichkeit ausgeschlossen, zu kritisieren, dass jüdische Historiker in einer Debatte über den Holocaust deutschen Kollegen gegenüber-saßen, von denen sie nicht erfuhren, ob in deren Familien einzelne Mitglieder den Antisemitismus der Nazi-Zeit befürwortet oder gar mit verbreitet hatten – in welcher Funktion des nationalsozialistischen Staates und der NS-Gesellschaft auch immer. Jüdische Historiker haben in auffälliger Art und Weise versucht, Distanz zum „Historikerstreit“ zu

⁵⁵ Zum Konzept: Ulrike Jureit/Michael Wildt (Hg.), *Generationen. Zur Relevanz eines wissenschaftlichen Grundbegriffs*, Hamburg 2005; zu Interpretationsversuchen des „Historikerstreits“ und einigen seiner Akteure unter dem Gesichtspunkt des Generationskonzepts vgl.: Nicolas Berg, *Zeitgeschichte und generationelle Deutungsarbeit*, in: Norbert Frei (Hg.), *Martin Broszat, der „Staat Hitlers“ und die Historisierung des Nationalsozialismus*, Göttingen 2007, 161–180; Christoph Cornelißen, *Historikergenerationen in Westdeutschland seit 1945. Zum Unterschied von persönlicher und wissenschaftlich objektivierter Erinnerung an den Nationalsozialismus*, in: ders./Lutz Klinkhammer/Wolfgang Schwentker (Hg.), *Erinnerungskulturen. Deutschland, Italien und Japan seit 1945*, Frankfurt a. M. 2003, 139–152; Claus Leggewie, *Generationsschichten und Erinnerungskulturen. Zur Historisierung der „alten“ Bundesrepublik*, in: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 28 (1999), 211–235.

⁵⁶ Die beiden Zitate in: „Historikerstreit“ (s. Anm. 45), 39 u. 48.

halten. In der bekannt gewordenen Dokumentation des Piper-Verlags findet sich keiner der gewichtigen Beiträge. Stattdessen wandten sich etwa Dan Diner und Saul Friedländer jener von Martin Broszat zugleich angestoßenen wie aufgenommenen Debatte über die Frage zu, welche historiographischen Grundentscheidungen für eine der Epoche und den Ereignissen angemessene Historiographie der nationalsozialistischen Massenverbrechen erforderlich sind.⁵⁷ So besehen lassen sich der Aufsatz von Diner *Zwischen Aporie und Apologie. Über Grenzen der Historisierbarkeit des Nationalsozialismus* und Friedländers *Überlegungen zur Historisierung des Nationalsozialismus* – beide in einem Band aus dem Jahr 1987 – viel mehr als ein Kommentar über die Grenzen des „Historikerstreits“ lesen, denn als Beiträge zu ihm.⁵⁸ Diese Haltung findet sich auch in *Denken nach Auschwitz*, dem Band, den Diner unter dem Titel *Zivilisationsbruch* im Jahr 1988 selbst herausgegeben hat oder in Friedländers bekannt gewordenem Briefwechsel mit Broszat aus demselben Jahr,⁵⁹ und sie setzt sich auch in den Aufsätzen beider aus dem Jahr 1990 fort, die unter den Titeln *Perspektivenwahl und Geschichtserfahrung* und *Über das Unbehagen in der Geschichtsdeutung* auch zwei Jahre später

⁵⁷ Martin Broszat, *Plädoyer für eine Historisierung des Nationalsozialismus*, in: Merkur 39 (Mai 1985), 373–385; hierzu jetzt: Norbert Frei (Hg.), *Martin Broszat, der „Staat Hitlers“ und die Historisierung des Nationalsozialismus*, Göttingen 2007.

⁵⁸ Dan Diner, *Zwischen Aporie und Apologie. Über Grenzen der Historisierbarkeit des Nationalsozialismus*, in: ders. (Hg.), *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*, Frankfurt a. M. 1987, 62–73; Saul Friedländer, *Überlegungen zur Historisierung des Nationalsozialismus*, in: ebd., 34–50; vgl. auch: ders., *Ein Briefwechsel, fast 20 Jahre später*, in: Frei (Hg.), *Martin Broszat*, 188–194.

⁵⁹ Diner (Hg.), *Zivilisationsbruch*; Saul Friedländer/Martin Broszat, *Um die Historisierung des Nationalsozialismus. Ein Briefwechsel*, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 36 (1988), 339–372.

noch einen deutlich wahrnehmbaren anderen Akzent in der Diskussion setzten.⁶⁰

Um mit den oben eingeführten Begriffen von Paul Ricœur zu sprechen: Der „Historikerstreit“ war in keiner der drei von Ricœur genannten Phasen auf dem wissenschaftlichen Stand historiographischer Reflexivität: Weder war er es im Hinblick auf den „Verlässlichkeitsanspruch“ des Gedächtnisses noch in Bezug auf den „Wahrheitsanspruch“ von Geschichte; beides fehlte in allen drei grundlegenden historiographischen Operationen, in der „dokumentarischen“ ebenso wie in der „erklärenden/verstehenden“ Phase und insofern auch in der „repräsentierenden“ der Darstellung. Ricœur hatte geschrieben, dass Auschwitz ein „Ereignis an der Grenze“ darstelle: „Ein solches ist es zunächst im individuellen und kollektiven Gedächtnis und erst dann im Diskurs des Historikers. An diesem Ort ist die Bestätigung/Bestreitung lokalisiert, die den Historiker als Staatsbürger in eine Situation der Verantwortung gegenüber der Vergangenheit versetzt.“⁶¹

Offensichtlich enthielt das kollektive Wissen zum Holocaust in Deutschland über Jahre und Jahrzehnte hinweg eine seltsame Mischung aus Gelehrsamkeit und Unwissenheit, Details und Ignoranz. Gerade durch diese Mischung gab die Debatte viel Aufschluss über den Zustand der Gedächtnisgemeinschaft und der von dieser geschaffenen Kultur der Erinnerung. Auschwitz in dem universellen Sinne, wie es spätestens seit Theodor W. Adorno und Hannah Arendt zu einer umfassenden Orts- und Zeitmetapher geworden ist, als Chiff-

⁶⁰ Dan Diner, *Perspektivenwahl und Geschichtserfahrung. Bedarf es einer besonderen Historik des Nationalsozialismus?*, in: Walther H. Pehle (Hg.), *Der historische Ort des Nationalsozialismus. Annäherungen*, Frankfurt a. M. 1990, 94–113; Saul Friedländer, *Die „Endlösung“: Über das Unbehagen in der Geschichtsdeutung*, in: ebd., 81–93; vgl. auch: Dan Diner, *Zivilisationsbruch, Gegenrationalität, „gestaute Zeit“*. *Drei interpretationsleitende Begriffe zum Thema Holocaust*, in: Hans Erler/Ernst Ludwig Ehrlich/Ludger Heid (Hg.), *„Meinetwegen ist die Welt erschaffen“ Das intellektuelle Vermächtnis des deutschsprachigen Judentums*, Frankfurt a. M./New York 1997, 513–520.

⁶¹ Ricœur (s. Anm. 1), 400.

re für einen *post quem*-Ereigniszusammenhang, der alles veränderte, für ein Geschehen, das „nicht hätte geschehen dürfen“,⁶² und nach dem alles anders ist als zuvor, fand lange Zeit keinen Eingang in das kollektive Gedächtnis der Deutschen.⁶³

Ricœur schrieb über die „historiographische Behandlung des Nichthinnehmbaren“: „Die Hauptschwierigkeit ergibt sich aus der außerordentlichen Schwere der Verbrechen. Wie es auch im historiographischen Sinne um ihre Einmaligkeit und Vergleichbarkeit bestellt sein mag – was dem Herzstück der Auseinandersetzung vorbehalten bleiben wird –, so gibt es doch eine ethische Einzigartigkeit und Unvergleichbarkeit, die mit der Größe des Verbrechens, der Tatsache, daß es vom Staat selbst gegenüber einem diskriminierten Teil der Bevölkerung begangen wurde, dem er Schutz und Sicherheit schuldete, der Tatsache, daß es von einer seelenlosen Verwaltung ausgeführt, von den herrschenden Eliten ohne erkennbare Einwände toleriert und ohne bedeutenden Widerstand von der Gesamtbevölkerung ertragen wurde, zusammenhängen.“⁶⁴ „Verstehen“ hieße, so Ricœur, „daß man von den Kategorien der Einmaligkeit und der Vergleichbarkeit einen anderen als einen moralischen Gebrauch macht.“⁶⁵ Diese Einsicht führe dazu, dass auch das kollektive Gedächtnis, dasjenige, was es gerade nicht „wissen“ will, sich zu eigen macht. Ricœur unterscheidet zwei Verwendungsformen von Einzigartigkeit, „das Unvergleichliche“ und das „Nicht-Wiederholbare“ und schlägt drei Thesen vor, um eine

⁶² „Dieses hätte nicht geschehen dürfen.“ Hannah Arendt, *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*, in: Günter Gaus, *Was bleibt, sind Fragen. Die klassischen Interviews*, hrsg. von Hans-Dieter Schütt, Berlin 2005, 310–335, hier: 325.

⁶³ Vgl. auch: Elisabeth Gallas, *In der Lücke der Zeit. Über Hannah Arendts „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“*, in: Nicolas Berg/Omar Kamil/Markus Kirchhoff/Susanne Zepp (Hg.), *Konstellationen. Über Geschichte, Erfahrung und Erkenntnis. Festschrift für Dan Diner zum 65. Geburtstag*, Göttingen/Oakville, Conn., 2011, 261–282.

⁶⁴ Ricœur, 505f.

⁶⁵ Ebd., 506.

Verwechslung beider zu vermeiden⁶⁶: 1.) Geschichtliche Einzigartigkeit ist nicht die moralische Einzigartigkeit: „Man muß somit einen ganzen Parcours auf der historiographischen Ebene durchlaufen, um einen dem historischen Urteil zugehörigen Begriff von Einzigartigkeit in Stellung zu bringen.“ 2.) Der Begriff Einzigartigkeit ist nicht abstrakt, sondern nur konkret sinnvoll, denn philosophisch „ist jede in Zeit und Raum nicht wiederholbare Sequenz (...) einzigartig.“ Entscheidend ist aber nicht die theoretische Abstraktion der Begriffe, sondern die konkrete Zurechnung einer Handlung „zu individualisierten Handlungsträgern“; 3.) Das Hauptproblem der Auseinandersetzung im „Historikerstreit“ war gar nicht phänomenologische Ähnlichkeit von Taten, sondern die daraus abgeleitete Kausalität von Ereigniszusammenhängen.

Das Lager Auschwitz wurde seinerzeit gedacht, gewollt, geplant, gebaut und über Jahre hinweg betrieben. Es wurde erduldet, erlitten und nur in den seltensten Fällen überlebt. Ob nun Auschwitz I (das Stammlager) oder Auschwitz-Birkenau (das Vernichtungslager) – beide sind zu Orten auf einer allgemeinen Geschichtslandkarte geworden, zu menschheitlichen *Lieux de mémoire*, deren Maßstab nicht allein von der Folgegesellschaft des Nationalsozialismus mehr bestimmt wird. Auschwitz kerbt sich als Zäsur des Zivilisationsbruchs⁶⁷ nicht allein als ein besonderer Ort in die Kartographie des Raumes sondern auch als temporale Grenzziehung zwischen „davor“ und „danach“ in das Paradigma des allgemeinen Geschichtsverständnisses ein.

⁶⁶ Ebd., 510-515.

⁶⁷ Ein Begriff von Dan Diner, vgl. hierzu: ders., *Den „Zivilisationsbruch“ erinnern. Über Entstehung und Geltung eines Begriffs*, in: Heidemarie Uhl (Hg.), *Zivilisationsbruch und Gedächtniskultur. Das 20. Jahrhundert in der Erinnerung des beginnenden 21. Jahrhunderts*, Innsbruck/Wien/München/Bozen 2003, 17–34.

Friederike Eigler

„WIEVIEL HEIMAT BRAUCHT DER MENSCH?“

JEAN AMÉRY – MARTIN WALSER – RUTH KLÜGER

In ihrer Dankesrede anlässlich der Verleihung des Bruno-Kreisky-Preises im Jahre 2001 beschreibt Ruth Klüger ihr ambivalentes Verhältnis zu Wien, dem Ort ihrer Herkunft, aus dem ihr trotz Vertreibung durch die Nationalsozialisten „die Flucht nicht gelang“¹, eine Formulierung die sie bereits in ihrer 1992 publizierten Autobiographie *weiter leben. Eine Jugend* verwendet.² Gemeint ist mit dieser zunächst paradox anmutenden Formulierung zum einen Klügers Kindheitserfahrung, in der ihr Wien nach dem Anschluss an Nazi-Deutschland zum „ersten Gefängnis“ wurde, aus dem sie dann im Jahre 1942 zunächst nach Theresienstadt und von dort aus in verschiedene Konzentrationslager deportiert wurde. Zum anderen die späte Realisierung, wie nachhaltig die Prägung durch die deutsche Sprache bzw. den österreichischen Dialekt sowie die Literatur ihrer Herkunft war. In der folgenden Passage verknüpft Klüger die Heimatthematik mit der Kategorie des Unheimlichen:

„[Bei] Robert Frost heisst es: „Home is the place where, when you have to go there,/ They have to take you in.“ – „Zu Hause bist du dort, wo man dich reinlassen muss, wenn du vor der Türe stehst.“ Und da sehen wir sofort den Riss, der durch die Vergangenheit und Gegenwart der vielen Flüchtlinge unserer Welt geht. Denn wie, wenn sie dich plötzlich ‚zu Hause‘ nicht mehr reinlassen, dort, wo du eben noch gewohnt hast? Dann wird das ‚zu Hause‘ noch immer vertraut sein und doch unheimlich wie kein anderer Ort. Und du wirst dir nehmen, was du schleppen kannst, wenn’s auch nur ohnmächtige Wörter sind, die man beim Spielen verwende-

¹ Ruth Klüger, *Wien als Fluchtpunkt. Dankesrede zur Entgegennahme des Bruno-Kreisky-Preises*, in: dies., *Gelesene Wirklichkeit. Fakten und Fiktionen in der Literatur*, Göttingen 2006, 94-103, hier 101.

² Ruth Klüger, *weiter leben. Eine Jugend*, Göttingen 1992, 17.

te.... Wörter wie Steine, die man, gemäß der jüdischen Sitte, den Toten aufs Grab legt.“³

Wie Freud in seiner Studie zum „Unheimlichen“ im Rückgriff auf die Etymologie des Begriffs dargelegt hat, ist das Unheimliche eng mit dem Heimeligen oder Vertrauten verknüpft. Im historischen Kontext von Nationalsozialismus, Antisemitismus und Judenverfolgung – sowie im Kontext aktueller Konstellationen von Migration, Flucht und Verfolgung – erhält die bei Freud noch vorrangig im individuell-psychologischen Kontext der Verdrängung diskutierte Konstellation „heimatlich/unheimlich“ folgenreiche soziale und politische Dimensionen. Vor diesem Hintergrund untersucht dieser Beitrag, wie sich Ruth Klüger, Martin Walser und Jean Améry dem Thema der ‚unheimlichen Heimat‘ im Schatten von Nationalsozialismus und Holocaust/Shoah nähern.

Die Frage nach der doppelten Vergangenheitsbewältigung – eine Formulierung die die Möglichkeit einer endgültigen und abschließenden Verarbeitung impliziert – soll in diesem Kontext als die Frage nach der doppelten Auseinandersetzung mit der Vergangenheit reformuliert werden. Die „doppelte“ Auseinandersetzung bezieht sich hier auf jüdische und nicht-jüdische Perspektiven. Im Zentrum steht dabei die Heimatthematik zwischen Affirmation, Verlust, und Wiedergewinnung bzw. Neuformulierung. Die Frage „Wieviel Heimat braucht der Mensch?“, die Jean Améry als Titel eines Essay aus dem Jahre 1967 verwendet,⁴ wird von allen drei Autoren entweder implizit oder explizit gestellt, aber auf höchst unterschiedliche Weise beantwortet. Der Anlass für die Auswahl gerade dieser drei Autoren geht auf das intertextuelle Bezugsnetz zurück, das Walser in seinem Roman *Ein springender Brunnen* (1998) ausspannt. Dort findet sich

³ Klüger, *Wien als Fluchtpunkt* (s. Anm. 1), 101-102.

⁴ Jean Améry, „Wieviel Heimat braucht der Mensch?“, in: *Werke*, hg. v. Irene Heidelberger-Leonard. Bd. 2: *Jenseits von Schuld und Sühne. Unmeisterliche Wanderjahre. Örtlichkeiten*, Stuttgart 2002, 86-117.

nämlich nicht nur eine Reihe intertextueller Dialoge mit Ruth Klüger, der seit den fünfziger Jahren in den USA lebenden jüdischen Germanistin und Autorin, mit der ihn damals noch eine auf die Nachkriegszeit zurückgehende Freundschaft verband, sondern auch ein indirekter aber zentral positionierter Verweis auf den erwähnten Essay von Jean Améry.

Während Klüger und Améry ihre jüdisch-österreichische Herkunft sowie die Erfahrung von Verfolgung, Deportation und langjährigen KZ-Aufenthalten teilen, gehören sie zwei unterschiedlichen Generationen an. Der 1912 geborene Améry emigrierte nach dem „Anschluss“ im Jahre 1938 nach Belgien, wo er später im Widerstand aktiv war, bis er 1943 von der Gestapo interniert und gefoltert wurde. Klüger, knapp 20 Jahre später geboren, wurde dreizehnjährig mit ihrer Mutter aus Wien deportiert, kam zusammen mit ihr schließlich nach Auschwitz-Birkenau, floh nach Evakuierung des KZs von einem der sogenannten Todesmärsche und gehört zu den jüngsten Überlebenden des Holocausts. Walser war bei Kriegsende 19 Jahre alt und steht damit Klüger altersmäßig näher als Améry, – aber von beiden trennt Walser die Erfahrung der selbstverständlichen Zugehörigkeit zu einer Region und zu einer Nation, die für Krieg und Judenverfolgung verantwortlich war.⁵

⁵ Rosa Perez Zancas vergleicht die Haltung Ruth Klügers zum „Anschluss“ mit der des Protagonisten Johann in Walsers Roman *Ein springender Brunnen* zum Eindringen der nationalsozialistischen Sprache in die heimatliche Dorfwelt. (Siehe Zancas, *Springbrunnen und Teufelskreis. Die Autobiographien von Ruth Klüger und Martin Walser als zwei entgegengesetzt erlebte Kindheiten*, in: Miriam Seidler (Hg.) *Wörter für die Katz? Martin Walser im Kontext der Literatur nach 1945*, Frankfurt/M 2012, 103-117, hier 113.) – Dabei ist aber zu berücksichtigen, dass aus der Perspektive von Walsers Protagonisten ein reversibles bzw. sprachlich abwehrbares Phänomen beschrieben wird, während die Erfahrungen Klügers – wie auch Amérys – irreversibel waren und ursächlich mit dem Verlust von Heimat, Sprache und Identität (letzteres bezieht sich auf Amérys Selbsteinschätzung) verknüpft sind.

Die unheimliche Kehrseite von Heimat, die Klüger in der anfangs zitierten Rede benennt, bildet auch den Anlass für den Essay „Wieviel Heimat braucht der Mensch?“ In diesem tief melancholischen Essay ringt Améry mit dem unwiederbringlichen Verlust seiner Heimat, einer ländlichen Gegend im österreichischen Salzkammergut. Nicht wieder herstellbar ist der Bezug zu seiner Heimat deshalb, weil niemand die Hand im Protest gegen die Verfolgung der jüdischen Nachbarn erhob, wie es mehrfach in seinem Essay heißt.⁶ Anders formuliert, diejenigen, die er als Teil seiner Heimat betrachtete, Nachbarn und Bekannte, nahmen in Folge des Anschlusses Österreichs an Nazi-Deutschland an der antisemitisch motivierten Vertreibung und Verfolgung aktiv oder passiv teil. In diesem Sinne grenzt Améry die eigene Erfahrung sowohl von der Situation namhafter Exilanten ab als auch von der Situation deutscher Heimatvertriebener bei Kriegsende. Beide Gruppen verloren ihre Heimat, aber nicht, oder jedenfalls nicht völlig, die soziale, kulturelle und sprachliche Verankerung, die konstitutiv für Heimat ist.⁷ In Abgrenzung zu diesen beiden Gruppen steht die eigene Erfahrung des Verlusts einer selbstverständlichen Sicherheit, die für Améry unmittelbar mit Heimat verknüpft ist. Die Vertreibung aus der Heimat durch „Einheimische“ – so die nachträgliche Perspektive – geht für Améry mit dem Verlust kollektiver und damit auch individueller Identität einher.⁸ Sein Essay benennt diese traumatischen Erfahrungen nicht nur; in dem Kreisen um diese Thematik ist der Text zugleich Ausdruck einer traumatischen Fixierung auf diesen Verlust. So trifft in diesem anderen Sinne Klügers Formulierung aus *weiter leben* auch auf Améry zu, dass ihm nämlich „die Flucht nicht gelang“.

Ex negativo wird in Amérys Essay deutlich, dass er Heimat als einen Ort begreift, der mit einem unverwechselbaren

⁶ Améry, „*Wieviel Heimat braucht der Mensch?*“ (s. Anm. 4), 115-116.

⁷ Ebd., 88, 92-95.

⁸ Ebd., 94-95, 113-14.

Dialekt, mit kulturellen Konventionen und Verhaltensweisen, und nicht zuletzt mit einer spezifischen Landschaft verknüpft ist. Es handelt sich hier um einen Heimatbegriff, der eine lange, auf Herders Volksbegriff zurückgehende Tradition hat. Zugleich ist dies eine Vorstellung von Heimat, die sich sehr ähnlich im essayistischen und literarischen Schaffen von Martin Walser wieder findet.⁹

Nicht nur aus biographischer sondern auch aus poetologischer Perspektive ist es bemerkenswert, dass Améry in seinem Essay Heimat als einen Ort beschreibt, der vielfältige Erinnerungen hervorruft und an dem uns Alltagsobjekte Geschichten erzählen:

„Noch öffnet uns, was wir Heimat nennen, den Zugang zu einer Realität, die für uns in der Wahrnehmung durch die Sinne besteht... [W]ir [sind] darauf angewiesen zu sehen, zu hören, zu tasten. Wir sind – und vielleicht spreche ich da nur für meine eigene, schon absteigende Generation derer, die um die Fünfzig sind – darauf gestellt, in Dingen zu leben, die uns Geschichten erzählen. Wir brauchen ein Haus, von dem wir wissen, wer es vor uns bewohnt hat...“¹⁰

Die traumatische Erfahrung von Vertreibung und Verfolgung äußert sich bei Améry in der Unmöglichkeit, Ort und Zeit seiner Kindheit narrativ zu erfassen, Geschichten von den Dingen und Orten zu erzählen. Im Gegenzug dazu wird bei Walser der Bezug auf das Heimatliche zum kreativen Kraftzentrum, zu einem „springenden Brunnen“, aus dem sich sein Umgang mit Sprache speist.¹¹ Genau diesen Zusammenhang zwischen einer nicht hintergehbaren Verwurzelung in einer bestimmten Region einerseits und kreativem Potential andererseits hat Walser in zahlreichen essayistischen Schriften thematisiert und dann insbesondere in sei-

⁹ Joanna Jabłkowska, *Zwischen Heimat und Nation. Das deutsche Paradigma? Zu Martin Walser*, Tübingen 2001.

¹⁰ Améry, „*Wieviel Heimat braucht der Mensch?*“ (s. Anm. 4), 110-111.

¹¹ Der Romantitel zitiert eine Formulierung aus dem „Nachtlied“ in Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra*.

nem autobiographisch gefärbten Roman *Ein springender Brunnen* literarisch inszeniert. Wie an anderer Stelle ausführlich gezeigt wurde, ist der gesamte Roman von der selbstverständlichen Heimatzugehörigkeit des Protagonisten Johann getragen.¹² Die für die dargestellte Zeitphase (1932-1946) charakteristische Verbrämung von Heimat mit deutscher Nation, Nationalbewusstsein oder Nationalismus, samt ihren perfiden Ausschlussmechanismen, spielt auf der Handlungsebene des Romans dagegen nur am Rande eine Rolle. Zu den wenigen Ausnahmen gehört eine Episode, die aus dem realistischen Erzählduktus des gesamten Romans heraus fällt. Gemeint ist das Kapitel „Das Wunder von Wasserburg“ in dem gleichnamigen zweiten Teil des Romans, in dem es zur phantastischen Verdoppelung des Protagonisten kommt.¹³ Da dieses Kapitel eine Schlüsselfunktion für die hier verhandelte Fragestellung nach der „unheimlichen Heimat“ im Schatten von Nationalsozialismus und Antisemitismus einnimmt, soll es im Folgenden genauer vorgestellt und diskutiert werden.

Bei der Rückkehr des Protagonisten Johann von seinem nächtlichen Ausflug ins Nachbardorf stellt sich heraus, dass mit Ausnahme seines Hundes niemand die eintägige Abwesenheit des gerade Elfjährigen bemerkt hat, ja dass ein Doppelgänger Johanns in der Schule und zu Hause präsent war. Dieser Doppelgänger, so liest der heimgekehrte Johann mit Verwunderung, hat in seiner Abwesenheit einen Schulaufsatz zum Thema „Wieviel Heimat braucht der Mensch“ verfasst. Mit diesem überzeugend formulierten Aufsatz habe dieser andere Johann, so hört er, sogar den nationalsozialistisch gesinnten Lehrer beeindruckt, und das, obwohl der

¹² Dazu genauer Friederike Eigler, *Vom geteilten Berlin zum Bodensee. Heimattopoi in Martin Walsers „Verteidigung der Kindheit“ und „Ein springender Brunnen“*, in: Miriam Seidler, *Wörter* (s. Anm. 5), 87-102.

¹³ Martin Walser, *Ein springender Brunnen*. Roman, Frankfurt/M 1998, 243-263.

Aufsatz auf einem allgemeinen und unantastbaren Recht auf Heimat besteht:

„Ohne Heimat ist der Mensch ein elendes Ding, eigentlich ein Blatt im Wind. Er kann sich nicht wehren. Ihm kann alles passieren. Er ist ein Freiwild... Zuviel Heimat gibt es nie. Aber jeder muss wissen, dass nicht nur er Heimat braucht, sondern andere auch. Das schlimmste Verbrechen, vergleichbar dem Mord, ist es, einem anderen die Heimat zu rauben oder ihn aus seiner Heimat zu vertreiben. Wie Intschutshuna, Winnetous edler Vater, gesagt hat, dass die weiße Rasse ... dem roten Mann die Heimat vernichte und damit den roten Mann selber.“¹⁴

Auffällig ist hier, dass der Aufsatz am Beispiel des durch Winnetou-Romane gefilterten Schicksals der Indianer deutliche Kritik an rassistisch motivierter Vertreibung und Vernichtung formuliert. Nicht nur wird in dieser Episode des „Wunders von Wasserburg“ der realistische Erzählduktus durchbrochen, genauso verstößt der Roman an dieser Stelle inhaltlich gegen die ansonsten konsequent durchgehaltene Darstellung der politischen Naivität des Protagonisten. Brisant – und für das hier behandelte Thema höchst relevant – wird diese Episode dadurch, dass Walser den genauen Titel von Amérys autobiographischem Essay „Wieviel Heimat braucht der Mensch“ übernimmt, wobei er durch das Weglassen des Fragezeichens die Frage in einen emphatischen Aussagesatz reformuliert, also dem Tatbestand eines menschlichen Bedürfnisses nach Heimat besonderen Nachdruck verleiht. Bis in einzelne sprachliche Formulierungen hinein ist der in den Roman integrierte Schüleraufsatz an Amérys Essay angelehnt, aber ohne dass Walser an irgendeiner Stelle auf den Autor verweisen würde.¹⁵ Inhaltlich

¹⁴ Ebd., 249-256, Zitat 252.

¹⁵ So heißt es etwa bei Améry: „Es altert sich schlecht im Exil. Denn der Mensch braucht Heimat. Wieviel? ... Er braucht viel Heimat, mehr jedenfalls, als eine Welt der Beheimateten... sich träumen lässt“. In: „*Wieviel Heimat braucht der Mensch?*“, (s. Anm. 4), 116.

transponiert der in dem Roman erwähnte Aufsatz die von Améry behandelte deutsch-jüdische Konstellation der (aus Amérys Perspektive) jüngsten deutschen Vergangenheit auf eine kulturell und zeitlich andere Ebene. Johanns Doppelgänger bezieht sich in seinem Schulaufsatz an keiner Stelle auf die Verfolgung der Juden, sondern auf die „weiße Rasse“ und den „roten“ Mann.

Was hat es nun mit diesem Heimataufsatz auf sich, „den er [Johann, F.E.] nicht geschrieben hatte“?¹⁶ Liest man die Passage als Kritik am Zeitgeschehen, dann liegt ein Bezug zu Walsers Deutschlandrede von 1988 nahe. Um dem öffentlichen Meinungsdruck zu entsprechen, so heißt es dort, müsse er sich – wenn er über seine Kindheit schreiben wolle – in ein antifaschistisches Kind verwandeln.¹⁷ Der Heimataufsatz in *Ein springender Brunnen* ist in genau diesem Sinne politisch korrekt. Spielt Walser hier also mit den ‚falschen‘ Erwartungen seiner Leser, indem er demonstrativ seine heutige, aufgeklärte Meinung auf den Jungen von damals projiziert, so wie das die öffentliche Meinung angeblich verlangt? Will er das Phantastische, ja Absurde eines solchen politischen korrekten Anliegens illustrieren? Oder zeigt diese Spaltung die doppelte Position des damaligen Protagonisten und des heutigen Autors an?

In der Forschungsliteratur finden sich kaum Hinweise zu diesem fingierten Heimataufsatz, auch nicht auf Jean Améry, den ‚eentlichen‘ Autor des zitierten Essaytitels. So bezieht sich zwar Gerald Fetz kurz auf Johanns Heimataufsatz und vermutet, dass dieser Walsers eigenem Heimatbegriff nahe kommt, ohne sich aber weiter mit dessen Funktion im Roman auseinanderzusetzen. Michael Hofmann erwähnt Amérys Heimatessay im Kontext von Klügers Kritik an dem jun-

¹⁶ Walser, *Ein springender Brunnen* (s. Anm. 13), 249.

¹⁷ Martin Walser, *Über Deutschland reden. Ein Bericht*, in: ders., *Werke in zwölf Bänden*, hg. v. Helmut Kiesel unt. Mitwirkung v. Frank Barsch, Bd. 11: Ansichten, Einsichten. Aufsätze zur Zeitgeschichte, Frankfurt/M. 1997, 896-915.

gen Walser, aber erstaunlicherweise ohne auf den gleichnamigen Aufsatz im Roman zu verweisen.¹⁸ Dagegen gibt es in der Forschung eine Reihe von Kommentaren zu dem „Wunder von Wasserburg.“ Relevant für die hier behandelte Thematik ist Helmut Schneiders Lesart:

„Das Wunder besteht aus nichts anderem, als in der durch keine physische Abwesenheit zu tilgenden Zugehörigkeit zur Heimat. Auf die poetologische Konstruktion des Romans gewendet bedeutet es die imaginäre Präsenz des Vergangenen [...].“¹⁹

Diese poetologische Lesart des „Wunders“ gilt es nun mit Johanns Heimataufsatz – gewissermaßen dem dramatischen Zentrum dieses Wunders – stärker zu verknüpfen. Indem der Aufsatz gerade den erzwungenen Heimatverlust thematisiert, wird die durch nichts zu tilgende „Zugehörigkeit zur Heimat“ des Protagonisten historisch relativiert beziehungsweise kontextualisiert. Mit dem Heimataufsatz erwähnt Walser also auf indirekte Weise das ansonsten weitgehend ausgesparte, zeitgleiche Schicksal der verfolgten Juden. Der Bezug ist aber in Klammern gesetzt, das Wunder steht isoliert im Romangeschehen, und ist mehrfach vermittelt dargestellt, nämlich über den Bezug zu den Winnetou-Romanen. Auf Améry und sein Schicksal verweist nur der Titel des Schulaufsatzes.

Diese Konstellation von Thematisierung des Zeitgeschehens bei gleichzeitigem Ausschluss aus der Bildungsgeschichte des heranwachsenden Dichters findet sich auch an

¹⁸ Gerald A. Fetz, *Walser's Heimat Conundrum*, in: *Seelenarbeit an Deutschland. Martin Walser in Perspective*, hg. v. Stuart Parkes u. Fritz Wefelmeyer, Amsterdam u.a. 2004, 141-165, hier 159; Michael Hofmann, *Epik nach Auschwitz. Im Gedächtnisraum ohne Auschwitz. Martin Walsers Erinnerungspoetik im Kontext von Uwe Johnsons „Jahrestagen“ und Ruth Klügers „weiter leben“*, in: Parkes/Wefelmeyer, *Seelenarbeit an Deutschland*, 323-342, hier 337.

¹⁹ Helmut Schneider, *Reflexion oder Evokation: Erinnerungskonstruktion in Ruth Klügers „weiter leben“ und Martin Walsers „Ein springender Brunnen“*, in: Zeitschrift für deutsche Philologie. Sonderheft: Das Gedächtnis der Literatur 125 (2006) 160-175, hier 170.

anderen signifikanten Stellen des Romans, insbesondere dort, wo es um Johanns Begegnungen mit dem jüdischen Schulkameraden Wolfgang geht. Johann wehrt dessen Erzählungen von Verfolgung und Überleben als implizite Schuldzuweisung ab. Die poetologische Signifikanz liegt hier darin, dass Johann sich in seiner kreativen Sprachfindung vor jeglichen „äußeren“ Einflüssen schützen will – und dazu gehören für ihn die „fremden“ Erfahrungen des jüdischen Überlebenden genauso wie die Sprache der katholischen Kirche und des Nationalsozialismus. In der suggestiv formulierten erlebten Rede des Romans klingt dies so: „Die Sprache, die er nach 1933 erlernt hatte, war, nach der Kirchensprache, die zweite Fremdsprache gewesen. [...] Er mußte eine eigene finden. Dazu mußte er frei sein“.²⁰

Die emphatische Distanzierung von den Erfahrungen der Überlebenden wird hier in einer merkwürdigen Verschiebung mit der Distanz zur nationalsozialistischen Sprache als angelernte „Fremdsprache“ auf eine Ebene gestellt. Es handelt sich hier um eine Konstellation, die Sigrid Weigel für symptomatisch für die „versteckte erste Generation“ hält, die den Zweiten Weltkrieg als Jugendliche bzw. junge Erwachsene erlebten: Unschuld und historisches Wissen seien im Selbstverständnis der sogenannten Gründergeneration der Bundesrepublik untrennbar verbunden und schlossen eine kritische Selbstbefragung aus.²¹ Dieser Ansatz wäre eine mögliche Erklärung nicht nur für die weitgehende Ausblendung jüdischer Leidensgeschichten – hier ist stellvertretend die Rolle Wolfgangs in *Ein springender Brunnen* zu nennen –, sondern auch die sprachliche und narrative Vereinnahmung von Dokumenten, die auf diese Leidensgeschichten verweisen oder direkt von diesen berichten. Diesen Umgang findet man nicht nur in Walsers Verarbeitung von Améry

²⁰ Walser, *Ein springender Brunnen* (s. Anm. 13), 401-402.

²¹ Sigrid Weigel: „Generation“ as a Symbolic Form. *On the Genealogical Discourse of Memory since 1945*, in: *Germanic Review* 77.4 (2002) 264-77, 272f.

Essay, sondern auch in seiner Verwendung von Victor Klemperers Tagebüchern für die Darstellung einer ‚deutschen‘ Biographie bzw. einer nicht-jüdischen Leidensgeschichte in seinem Roman *Die Verteidigung der Kindheit*.²²

Bedenkt man diese literarischen Konstellationen, dann ist es um so erstaunlicher, dass Walser und Klüger eine langjährige Freundschaft verband. Wie Klüger in ihrer Autobiographie *weiter leben. Eine Jugend* beschreibt, lernte sie in der frühen Nachkriegszeit, vor ihrer Auswanderung in die USA, als Sechzehnjährige den Studenten Christoph kennen. Hinter dieser Figur verbirgt sich der junge Martin Walser, wie spätestens in der englischen Version ihrer Autobiographie deutlich wurde, denn dort wird er namentlich genannt. Christoph wird für Klüger, der aus der Wiener Heimat vertriebenen und knapp der Ermordung in Auschwitz entkommenen Jüdin, zum „Inbegriff des Deutschen“:

„Was mir am meisten imponierte und mich gleichzeitig irritierte, war, dass der seine Identität hatte. Der war beheimatet in Deutschland, verwurzelt in einer bestimmten deutschen Landschaft [...]. Der wusste, wo und wer er war. Auch heute noch. Großzügig, liebenswürdig zieht er aus, die Fremde zu erobern, und dabei will er nicht mehr von ihr lernen, als ohne Gefährdung der Eigenständigkeit zu machen ist. Aber ist Lernen ohne solche Gefährdung richtiges Lernen?“²³

Walsers sieben Jahre nach *weiter leben* publizierter autobiographisch geprägter Roman *Ein springender Brunnen* liest sich als Bestätigung des hier entworfenen Bildes des „verwurzelten Deutschen“. Johann wächst eingebettet in eine Landschaft, eine Region, eine Religion und eine Familie auf, verlässt diese als Flakhelfer gegen Ende des Krieges und

²² Stuart Taberner, „Wie schön wäre Deutschland wenn man sich noch als Deutscher fühlen und mit Stolz als Deutscher fühlen könnte.“ *Martin Walser's Reception of Victor Klemperer's Tagebücher 1933-1945 in „Das Prinzip der Genauigkeit“ und „Die Verteidigung der Kindheit“*, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 75.4 (1999), 710-32.

²³ Klüger, *weiter leben* (s. Anm. 2), 211-212.

kehrt nach Kriegsende zurück. Dabei thematisiert der Roman implizit auch Klügers Vorwurf, Walser schotte sich gegenüber ihm fremden Erfahrungen ab. Generell läuft eine biographisch orientierte Analyse Gefahr, komplex angelegte literarische Texte vorschnell zu vereindeutigen. Die in dem Roman *Ein springender Brunnen* ins Auge fallenden Bezüge und intertextuellen Verweise laden aber geradezu dazu ein, den Bogen zurück zum Autor Martin Walser zu schlagen.²⁴

In einem Interview mit Sigrid Löffler erwähnt Klüger, sie habe das Buch *weiter leben* für Walser geschrieben, der metonymisch für eine bestimmte Gruppe von Deutschen bzw. für ein generationspezifisches Verhalten steht: „Für mich war er der Deutsche, der nicht zugehört hat.“²⁵ Genau diese von Klüger kritisierte Konstellation baut Walser in seinen Roman ein, und zwar in Johanns Umgang mit dem ehemaligen jüdischen Schulkameraden Wolfgang bei deren Wiederbegegnung nach Kriegsende. Johann hört dort Wolfgangs Schilderungen von der gerade überstandenen Zeit der Verfolgung im Nationalsozialismus nur widerwillig zu, da er diese Schilderungen als unausgesprochenen Vorwurf versteht.²⁶ Der Roman rechtfertigt Johanns abwehrendes Verhalten, indem er es, wie oben erwähnt, poetologisch erklärt. Hofmann kommentiert diese Romankonstellation folgendermaßen: „Was Ruth Klüger so irritierte, die energische Arbeit an der Stabilisierung der eigenen Identität und die ebenso energische Ausweisung widersprechender Momente des Bewusstseins, wird hier in einem explizit selbstreflexiven Text zum literarischen Programm erhoben.“²⁷

²⁴ Vgl. auch Zancas, *Springbrunnen* (s. Anm. 5), 103-117.

²⁵ Sigrid Löffler, *Davongekommen. Jetzt noch über Auschwitz schreiben? Ruth Klüger ist es mit „weiter leben. Eine Jugend“ gelungen, ohne Pathos und gefühlsgenau*, in: *Die Zeit* v. 6.8.1993.

²⁶ Walser, *Ein springender Brunnen* (s. Anm. 13), 395-401.

²⁷ Hofmann, *Epik nach Auschwitz* (s. Anm. 18), 338. Vgl. auch Hofmanns Kritik an Walsers „Erinnerungspoetik“, die die „Ungleichzeitigkeit“ der Erfahrungen von Mitläufern und Opfern weiter zementiere (ebd., 327). Hofmann kontrastiert Walsers Vorgehen mit der Erinnerungspoetik bei Uwe Johnson und Ruth Klüger. Walsers literarisches Programm, so ar-

Dieser kritische Kommentar ist ein weiterer Hinweis darauf, dass die poetologischen Aspekte in Walsers Werk nicht abzulösen sind von den lebens- und zeitgeschichtlichen Dimensionen. Anders formuliert, die im Roman inszenierte poetologische Ausrichtung seines Schreibens schließt ein gemeinsames Erinnern bzw. den Versuch einer Annäherung an eine andere, jüdische Lebensgeschichte aus. Die angestrebte sprachliche bzw. künstlerische Autonomie des Protagonisten Johann hat also einen hohen Preis: die Abwehr von ‚störenden‘ jüdischen Perspektiven und Erfahrungen – und hier scheint es legitim die Romanfigur Wolfgang mit Ruth Klüger, der ehemaligen Freundin des Autors in Beziehung zu setzen.²⁸ Das erscheint als literarisches Verfahren durchaus konsequent, sozusagen als ästhetisch gelungene „Verteidigung“ einer Kindheit – aus zeitgeschichtlicher und ethischer Perspektive aber problematisch.

In Walsers Roman wird eine autobiographische mit einer poetologischen Dimension enggeführt, eine Konstellation, die (das) kreative Schreiben des Protagonisten Johann – alter Ego des Autors – zuallererst begründet bzw. ermöglicht. Vor diesem Hintergrund ist es kein Zufall, dass Améry keine Erzählung, sondern die Gattung des Essays wählt, um auf eindringliche Weise die Rückseite dieser Konstellation zu beschreiben: die Unmöglichkeit, angesichts des als traumatisch erfahrenen Heimatverlusts den Ort der Herkunft erzählerisch

gumentiert Hofmann, gehe mit dem Ausschluss jüdischer Leidens-Erfahrung aus dem kollektiven deutschen Gedächtnis einher (ebd., 339).

²⁸ Diese Einschätzung korrespondiert grundsätzlich mit Matthias N. Lorenz' Studie: *Auschwitz drängt uns auf einen Fleck. Judendarstellung und Auschwitzdiskurs bei Martin Walser* (Stuttgart 2005). Lorenz argumentiert anhand von genauen Textanalysen, dass Walsers Werk von einem nationalen Diskurs bestimmt sei, das sich eines literarischen Antisemitismus bediene bzw. mit diesem strukturell verknüpft sei (483-489). Mein Haupteinwand gegen diese über weite Strecken überzeugende Analyse ist methodologischer Art und richtet sich gegen ihren teleologischen Ansatz: Indem Lorenz die frühen Werke Walsers konsequent im Lichte der späteren sieht, werden tendenziell mehrdeutige Aspekte vereindeutigt.

zu erinnern bzw. literarisch zu erschaffen. Sprachlich wie inhaltlich bildet Amérys Essay damit das genaue Gegenstück zu Walsers narrativer Gestaltung von Heimat als Ort der Kindheit in *Ein springender Brunnen*.

Klüger, die in ihrer Autobiographie *weiter leben* zum Titel und Motto erklärt, hat einen dritten Weg gefunden – jenseits von poetischer Verklärung des Heimatlichen (wie in Walsers Roman) zum einen und traumatischer Fixierung auf einen irreversiblen Heimatverlust (wie in Amérys Essay) zum anderen. Auf engagierte und zuweilen polemische Weise hat sie den Dialog mit den Deutschen gesucht, obwohl viele – stellvertretend wäre ihr langjähriger Freund Walser zu nennen – nicht zuhören wollten. Wie sie im Epilog zu *weiter leben* schildert, hat sie durch einen beruflich bedingten längeren Aufenthalt in Göttingen Ende der achtziger Jahre, einen Ort „unter den Deutschen“ gefunden,²⁹ einen Ort, der Auseinandersetzung und der Begegnung. Es handelt sich dabei im wörtlichen wie im übertragenen Sinne um einen Ort, der nicht ohne Brüche, Dissonanzen und Auseinandersetzung denkbar ist, um einen Ort, an dem die Gespenster der Vergangenheit unvermutet und schockartig – ausgelöst durch die Folgen eines Verkehrsunfalls in der Innenstadt kurz vor dem 50. Jahrestag der „Kristallnacht“³⁰ – ans Tageslicht kommen. Es ist zugleich ein Ort, an dem sich Menschen, bekannte und unbekannte, um Ruth Klüger kümmern und um ihre Genesung besorgt sind, an dem sie neue Freunde findet. Ereignisse und Erfahrungen, die zusammen genommen, so stellt sie es im Epilog dar, den entscheidenden Anstoß zur Entstehung ihrer Autobiographie *weiter leben* gegeben haben: zu einem „deutschen Buch“, das an die „Göttinger Freunde“ adressiert ist.³¹

Obwohl Klüger in der 2008 erschienenen Fortsetzung ihrer Autobiographie *Unterwegs verloren* Göttingen als Stadt

²⁹ Klüger, *weiter leben* (s. Anm. 2), 269-85.

³⁰ Ebd., 269.

³¹ Ebd., 285.

bezeichnet, die „mein Torweg zum Land“ wurde, als eine Stadt, von der aus ihr die „Rückkehr in die Alte Welt“ gelang³², wäre es unangemessen diesen Ort als eine spät erworbene Heimat zu bezeichnen. In *Unterwegs verloren* ist ein Kapitel den „Göttinger Neurosen“ gewidmet. Klüger spricht dort zwar davon, wie ihr zweijähriger Aufenthalt Ende der achtziger Jahre (während dem *weiter leben* entstand) dazu geführt hat, dass Göttingen für sie zu einem „zweiten Zuhause“ wurde, dass sie regelmäßig zurück käme und dort eine Zweitwohnung habe. Aber sie ergänzt dann sofort, dass sie in Göttingen nur „fast zu Hause“ sei. Als Erklärung schildert sie Begegnungen und Ereignisse, die auf unheimliche Weise an die deutsche Vergangenheit – und damit an ihr persönliches Schicksal – erinnern.³³

Dieses „zweite Zuhause“ hat also kaum etwas gemein mit dem weitgehend ungebrochenen und vom Verlauf der deutschen Geschichte abgeschotteten Heimatbild, das nicht nur Walsers Roman sondern auch viele seiner Essays und Reden prägt.³⁴ Dieses „zweite Zuhause“ ist auch kein Ort, der die Vergangenheit in irgendeiner Weise „bewältigt“, der also die existentielle Unbehaustheit, die Amérys Erinnerung an Verfolgung und verlorene Heimat prägt, überwinden könnte. Aber der Erfahrung von Gewalt und Verlust setzt dieser in *weiter leben* und in *unterwegs verloren* dargestellte Ort die Möglichkeit von Begegnung und gegenwärtiger „Nachbarschaft“ entgegen. Diese Nachbarschaft, die Klüger im Epilog zu *weiter leben* beschreibt, lässt sich hier durchaus im

³² Klüger, *unterwegs verloren. Erinnerungen*, Wien 2008, 148.

³³ Ebd., 177-194, hier besonders 177. Auf das Kapitel „Göttinger Neurosen“ folgt das Kapitel „Wiener Neurosen“ (195-215), dessen Beginn Amérys Essay ins Gedächtnis ruft: „Für eine, die wie ich zurückkehre, bleibt sie die Stadt der Vertreibung“ (S.195). In beiden Kapiteln schildert Klüger neben positiven Erfahrungen bei ihrer späten Rückkehr in diese Orte eine Reihe von persönlichen Erlebnissen mit antisemitisch und/oder sexistisch gefärbten Bemerkungen und Verhaltensweisen. – In dem wiederholten Bezug auf „Neurosen“ in beiden Titeln steckt aber auch eine Prise Selbstironie.

³⁴ Eigler, *Vom geteilten Berlin zum Bodensee* (s. Anm.12), 87-93.

Sinne von Arjun Appadurai verstehen, also als eine Art der Verortung, die mehr auf sozialen Kontakten und Austausch beruht als auf fester geographischer oder territorialer Verankerung.³⁵ In dieser deutschen „Nachbarschaft“ entsteht Raum für eine Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, ein Raum, in dem unterschiedliche Perspektiven Platz haben und zuweilen aufeinander prallen.

Wie instabil diese Nachbarschaft aber bis heute ist, wie anfällig für Schwankungen, Rückschläge und Brüche, das steht im Zentrum ihrer zwanzig Jahre später publizierten autobiographischen Erinnerungen *unterwegs verloren*. Besonders eindringlich schildert Klüger diese Fragilität am Beispiel ihrer Freundschaft mit Martin Walser, die kurz nach Kriegsende begann – sozusagen als erster Beginn einer fragilen „Nachbarschaft“ – , über ein halbes Jahrhundert und über alle öffentlichen Skandale um Walser hinweg hielt und dann 2002 mit der Publikation von Walsers Roman *Tod eines Kritikers* bzw. mit Klügers Reaktion darauf zerbrach.³⁶ In der folgenden Passage verknüpft sie diese problematische „Nachbarschaft“ zu Martin Walser mit ihrem ambivalenten Verhältnis zu Deutschland: „Und so ist Martin Walser und diese vergangene Freundschaft noch immer Inbegriff meines Deutschlandbildes. Die Widersprüche, die ich hier skizziert habe, lassen sich nicht auflösen. Jedenfalls nicht von mir, man versteht sie kaum und lebt damit.“³⁷

Auch wenn die Freundschaft zwischen Walser und Klüger vermutlich ein für alle Mal beendet ist, so ist hier festzuhalten, dass Klüger den intertextuellen Dialog mit dem „Deutschen“ in *unterwegs verloren* fortsetzt und ihrer vergangenen Freundschaft mit Martin Walser ein ganzes Kapitel widmet. In diesem Sinne kündigt sie zwar die Freundschaft, aber

³⁵ Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, London/ Minnesota 1996, 178-189.

³⁶ Vgl. Ruth Klüger: „Siehe doch Deutschland“. *Martin Walsers „Tod eines Kritikers“*, in: Frankfurter Rundschau v. 27.6.2002.

³⁷ Klüger, *unterwegs verloren* (s. Anm. 32), 176.

nicht die Nachbarschaft auf, sondern verlegt diese in den literarischen Raum.³⁸ Diese Form der Nachbarschaft scheint trotz ihrer Fragilität tragfähiger und zukunftsweisender als ein Beharren auf dem Heimatlichen, Vertrauten, das keinen Raum für die Erinnerungen und Erfahrungen anderer zulässt.

³⁸ Zancas, *Springbrunnen* (s. Anm. 5), 117.

Emmanuel Faye

NATIONALSOZIALISMUS UND TOTALITARISMUS BEI
HANNAH ARENDT UND AUREL KOLNAI

(Aus dem Französischen von Dorit Engelhard)

Zwei maßgebliche Dimensionen im Werk von Hannah Arendt scheinen einander zu widersprechen: ihre kritische Analyse des Totalitarismus im 20. Jahrhundert einerseits und ihre Apologie Martin Heideggers andererseits, die, trotz der Lobrede auf die „innere Wahrheit und Größe“ der nationalsozialistischen Bewegung, die dieser im Jahr 1953 veröffentlichte¹, vorbehaltlos war. Dieser Widerspruch ist jedoch nur äußerlich. Denn Arendts Interpretation des nationalsozialistischen Totalitarismus und die Tatsache, dass sie Heidegger von jeglicher Verantwortung freispricht, sind eng miteinander verbunden.

Rufen wir uns zu Beginn in Erinnerung, mit welchen Worten Hannah Arendt in ihrer Rede zum 80. Geburtstag Martin Heideggers, die sie auf Deutsch schrieb und hielt, dessen Beziehung zum Nationalsozialismus thematisierte. Arendts Rede wurde am 25. September 1969 in New York aufgezeichnet und am nächsten Tag vom Bayerischen Rundfunk gesendet, bevor sie im selben Jahr, mit Fußnoten versehen, in der Zeitschrift *Merkur* veröffentlicht wurde².

Hannah Arendt und Heideggers Nationalsozialismus

Die Autorin der *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* erinnert sich, dass sie in Heidegger während der 1920er Jahre den „heimlichen König der Philosophie“ sah. Sie erhebt ihn in den Rang eines neuen Platon und schließt mit der Behauptung, „der Sturm, der durch das Denken Heideggers zieht – wie der, welcher uns nach Jahrtausenden noch aus

¹ Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, 152.

² Hannah Arendt, *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, in: *Merkur* 10 (1969) 893-902.

dem Werk Platons entgegenweht – stammt nicht aus dem Jahrhundert. Er kommt aus dem Uralten.“³ Die Wahl des Wortes „Sturm“ und die Tatsache, dass sie dieses Wort mit Platon in Zusammenhang bringt, wirken wie eine jener kalkulierten Provokationen, die typisch sind für Hannah Arendt: Ihre mit der jüngsten Geschichte vertrauten deutschen Zuhörer konnten sicher diese Anspielung auf Heideggers Rektoratsrede vom 27. Mai 1933 nicht überhören, die der Freiburger Rektor mit der Übersetzung eines Platonsatzes beendet hatte: „Alles Große steht im Sturm.“⁴ Im Jahr 1933 klang in diesem Wort die Bezeichnung für die nationalsozialistische Kampftruppe mit: die SA oder Sturmabteilung, die mit erhobener Standarte um das Podium herumparadierte, auf dem der neue Rektor seine Rede hielt. Indem sie den Heideggerschen „Sturm“ vollständig entkontextualisiert, indem sie die historische Realität des 20. Jahrhunderts beiseite schiebt, um diesen „Sturm“ in das Uralte zurückzuverlegen, scheint Hannah Arendt Heidegger freisprechen zu wollen von seiner Verantwortung für die Anerkennung, das Lob und die „geistige“ Verbreitung der nationalsozialistischen Bewegung, zu denen er so einflussreich beigetragen hat. Gleichzeitig beinhaltet Arendts Äußerung jedoch eine starke Ambivalenz, denn sie macht aus Heidegger selbst denjenigen, der dafür sorgt, dass dieser „Sturm“ sich erhebt. Nachdem sie sich zuvor bemüht hat, Heidegger von dem, was sie in einer langen Fußnote „diese Eskapade“ nennt, zu exkulpieren, schließt Arendt ihre Rede mit ihrer Anspielung auf den „Sturm“ quasi mit einer Imitation der Rektoratsrede, die jener an Pathos in nichts nachsteht.

³ Hannah Arendt für Martin Heidegger zum 26. September 1969, in: *Hannah Arendt/Martin Heidegger, Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse, aus den Nachlässen*, hg. v. Ursula Ludz, Frankfurt/Main 1998, 192.

⁴ Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, in: ders., *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Gesamtausgabe, Bd. 16 [GA 16], Frankfurt/Main 2000, 117.

Sie rehabilitiert im übrigen Heideggers Rektoratsrede: Am 25. März 1967 behauptet Arendt in einem unveröffentlichten Brief an ihren Freund Glenn Gray⁵, den ersten amerikanischen Übersetzer von Heidegger, – ohne auch nur mit einem Wort Heideggers Lobrede auf „die erd- und bluthaften Kräfte“⁶, auf die „Eigenkraft“ der Führung und der Gefolgschaft zu erwähnen⁷ – , dass „diese Rede, die Fédier⁸ bewundernswert findet, nicht nationalsozialistisch“ ist⁹ und dass sie „offensichtlich vom *Staat* [von Platon] inspiriert“ ist. Kurz, das Hauptverschulden des Rektors Heidegger sei, zu platonisch geblieben zu sein! Dadurch bereitet sie einer ganzen Schule von Kommentatoren den Weg, die von Pierre Aubenque bis Jacques Taminiaux diese apologetische Lesart wieder aufnehmen werden.

In Hannah Arendts Rede wird Heideggers Haltung zum Nationalsozialismus doppelt von Platon her stilisiert: Seine nationalsozialistische „Eskapade“, die genau wie in den Apologien eines Jean Beaufret in Frankreich auf „zehn kurze, hektische Monate“¹⁰ reduziert wird, wird gleichzeitig mit Platons Reise nach Syrakus zu Dionysios und mit der Episode aus dem *Theaitet* in Verbindung gebracht, in der Thales, weil er zu lange in die Sterne geschaut hat, in einen Brunnen fällt, woraufhin eine thrakische Bauernmagd über ihn lacht.

⁵ In: Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C.

⁶ Martin Heidegger, *Selbstbehauptung*, in: GA 16, 112.

⁷ „Alle Führung muß der Gefolgschaft die Eigenkraft zugestehen.“, in: GA 16, 116.

⁸ Es handelt sich um François Fédier, der nach seinem Lehrer Jean Beaufret am meisten dazu beigetragen hat, die Heideggersche Lehre in Frankreich zu verbreiten und Heidegger gegen diejenigen zu verteidigen, die auf seine Beziehung zum Nationalsozialismus hinwiesen.

⁹ Arendt kritisiert an der Rede nur, dass sie zu nationalistisch sei.

¹⁰ Hannah Arendt für Martin Heidegger zum 26. September 1969, in: *Hannah Arendt/Martin Heidegger, Briefe* (s. Anm. 3), 191. Zur Verteidigung Heideggers durch Jean Beaufret, der Hannah Arendt hier zu inspirieren scheint, s. das Gespräch Beaufrets mit Roger-Pol Droit, in: Roger-Pol Droit, *La compagnie des contemporains*, Paris 2002, 278.

Doch Heideggers Haltung zum Nationalsozialismus ist nicht zum Lachen, und diese doppelte Herleitung ist irreführend, denn er schloss sich der Vernichtungsdynamik der nationalsozialistischen Bewegung sicherlich nicht aus exzessiver Kontemplation heraus an.

In der Fußnote übernimmt Hannah Arendt uneingeschränkt Heideggers Selbstentschuldung: Sie geht sogar so weit, seine Lobrede auf die „innere Wahrheit und Größe“ der nationalsozialistischen Bewegung positiv anzuführen, die er 1935 hielt und 1953 veröffentlichte, was die mutige und besorgte Reaktion des jungen Habermas in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* hervorrief¹¹. Sie hält Heidegger zugute, dass er im Nationalsozialismus „die Begegnung der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen“¹² gesehen habe. Ist es möglich, dass sie nicht wusste, dass diese erklärende Parenthese von ihm im Jahr 1953 hinzugefügt wurde? Frühere Schüler von Heidegger, wie Rainer Marten¹³, wussten dies und haben darauf hingewiesen¹⁴.

Kurz, im Unterschied zu Karl Löwith oder Emmanuel Levinas hat Hannah Arendt nie öffentlich Heideggers Einstellung zum Nationalsozialismus kritisiert. Im Gegenteil, sie tat alles, um ihn zu decken, seinen Ruf, seine *fama* zu verteidigen, und sie trug mehr als jeder andere zur weltweiten Verbreitung seines Denkens bei, indem sie die ersten engli-

¹¹ Jürgen Habermas, *Mit Heidegger gegen Heidegger denken. Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935*, in: FAZ v. 25. Juli 1953.

¹² Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, 152.

¹³ Rainer Marten, *Ein rassistisches Konzept von Humanität*, in: *Badische Zeitung* v. 19./20. Dezember 1987, 14.

¹⁴ Man muss vor allem auch erwägen, was Heidegger an der nationalsozialistischen Technikkonzeption gefiel. Ich habe diesen Punkt ausführlich in einem Vortrag analysiert, den ich an der Universität Bremen gehalten und 2009 im Felix Meiner Verlag publiziert habe, und gehe deshalb hier nicht weiter darauf ein. S. Emmanuel Faye, *Der Nationalsozialismus in der Philosophie: Sein, Geschichtlichkeit, Technik und Vernichtung in Heideggers Werk*, in: *Philosophie im Nationalsozialismus*, hg v. Hans Jörg Sandkühler, Hamburg 2009, 135-155.

schen Übersetzungen seiner Schriften durch ihren Freund J. Glenn Grey bei Harper & Row initiierte und redigierte. Zwar kritisierte sie gegen Ende der 1940er Jahre in privaten Briefen an Karl Jaspers Heideggers Persönlichkeit heftig, bevor sie den Kontakt zu ihm wieder aufnahm. Sie beschuldigte ihn der Lüge, sie bezeichnete ihn als „potenziellen Mörder“¹⁵, was die öffentlichen Elogien, die sie später auf ihn halten sollte, umso beunruhigender macht. Noch 1953 notierte sie in ihrem Tagebuch ironische Bemerkungen über die Fallen des „Fuchses“. Aber diese persönliche Kritik hat nicht direkt mit seiner Haltung zum Nationalsozialismus zu tun. Und als Jaspers nicht mehr da war, hielt sie offenbar nichts mehr zurück: sie sprach und veröffentlichte ihre Eloge von 1969, ein zutiefst schockierendes grenzenloses Loblied auf Heidegger. In der langen Fußnote, in der sie ihn uneingeschränkt von seiner Beziehung zum Nationalsozialismus freispricht, behauptet sie, Heidegger habe niemals *Mein Kampf* gelesen¹⁶ – eine offensichtliche Unwahrheit, betrachtet man die Zeugenaussagen der früheren Schüler¹⁷ und die vergleichende Analyse der Schriften Heideggers und Hitlers¹⁸. Sie erklärt, dass von Heidegger in Bezug auf den Na-

¹⁵ Hannah Arendt an Karl Jaspers, den 9. Juli 1946, in: *Hannah Arendt-Karl Jaspers Briefwechsel 1926-1969*, München 1993, 84.

¹⁶ Diese überraschende Aussage taucht in der Version ihrer Rede, die sie an Heidegger schickt, nicht auf. S. Hannah Arendt für Martin Heidegger zum 26. September 1969, in: *Hannah Arendt/Martin Heidegger, Briefe* (s. Anm. 3), 332.

¹⁷ So berichtet Hermann Mörchen, wie Elfride Heidegger im Jahr 1930 *Mein Kampf* auf den Tisch der Hütte in Todtnauberg gelegt und ihm zugerufen habe: „Das müssen Sie lesen!“. Wie hätte sie dies von dem Studenten fordern können, wenn Heidegger Hitler selbst nicht gelesen hätte. Mörchens Aussage wurde von Thomas Rentsch wiedergegeben in: *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod*, München-Zürich 1989, 163.

¹⁸ S. die Vergleiche zwischen mehreren Aussagen Heideggers und Hitlers, die ich modellhaft vorgenommen und analysiert habe in: *Heidegger, der Nationalsozialismus und die Zerstörung der Philosophie*, in: *Politische Unschuld? In Sachen Martin Heidegger*, hg v. Bernhard H. F. Taureck, München 2008, S.61-62 et 65-66. (In Anm. 27 auf S. 65 verweist der

tionalsozialismus zu sprechen, anstatt nur von Hitler und dem „Ausmerzen“, bedeute, „das furchtbare Phänomen aus der Gosse geisteswissenschaftlich und ideengeschichtlich aufzufrisieren“.¹⁹ Man weiß jedoch heute, dass Heidegger in seinen Seminaren die Studenten auf lange Sicht zur „völligen Vernichtung“ des inneren Feindes aufrief, der sich in der innersten Wurzel des Volkes eingeknistet habe, d.h. vor allem zur Vernichtung der an das deutsche Volk assimilierten Juden, und dass er in seinen Vorlesungen die Hitlerreden mit der rhetorischen Kunst eines Thukydides verglich!²⁰ Wenn Arendt diese Texte nicht kannte, verfügte sie doch über genügend Hinweise die sie hätten vorsichtig stimmen müssen. Wir werden zum Kontrast gleich sehen, wie luzide ein Philosoph wie Aurel Kolnai schon 1934 diese Frage beurteilte.

Die Arendtsche Interpretation der nationalsozialistischen Bewegung

Im Jahr 2009 stellte der Chicagoer Historiker Bernard Wasserstein in einem vielbeachteten Artikel, der im *Times Literary Supplement* erschien, Hannah Arendts Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus in Frage²¹. Er steht mit

Übersetzer irrtümlich auf *Mein Kampf*, obwohl es sich um ein Zitat von Heidegger handelt, s. Heidegger, GA 36/37, 225.).

¹⁹ Hannah Arendt für Martin Heidegger zum 26. September 1969, in: *Hannah Arendt/Martin Heidegger, Briefe* (s. Anm. 3), 332.

²⁰ „Als politisches Machtmittel galt die Rede bei den Griechen in ausgezeichnete Weise, ihr politischer Instinkt erkannte die Überzeugungskraft der Rede in vorbildlicher Art, und in unvergeblicher Form wissen wir durch Thukydides davon. Es ist eine unbewußte Erkenntnis der Macht der Rede, wenn in unseren Tagen die Reden des Führers einen Eindruck machten, der in dem Wort vom „Trommler“ zum Ausdruck kam.“ Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat“. Übung aus dem Wintersemester 1933/34, in: *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente*. Heidegger-Jahrbuch 4, hg. v. Alfred Denker und Holger Zaborowski, Freiburg/München 2009, 86.

²¹ Bernard Wasserstein, *Blame the victim. Hannah Arendt among the Nazis: the historian and her sources*, in: *Times Literary Supplement* v.

dieser Kritik nicht allein. Wie er selbst in Erinnerung ruft, beurteilen eine Reihe der wichtigsten Historiker des Nationalsozialismus, angefangen mit Ian Kershaw, das Arendtsche Konzept des Totalitarismus als nicht adäquat für das Verständnis des Nationalsozialismus wie des Stalinismus.²² Der originellste Aspekt von Wassersteins Untersuchung ist sein Nachweis, dass Hannah Arendt in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* nationalsozialistische Autoren, wie zum Beispiel den Historiker Walter Frank, den Herausgeber der furchtbaren *Forschungen zur Judenfrage*, nicht nur als Quelle verwendet, sondern lobend erwähnt. Und die Elogen Hannah Arendts erstrecken sich auch auf andere „Denker“ des Nationalsozialismus, wie den Juristen Carl Schmitt, den sie unter die „wertvollen Männer“ einordnet. Sie preist seine „geistreichen Theorien zum Ende der Demokratie und der legalen Regierung“, die sich, ihrer Meinung nach, „immer noch mit Gewinn lesen lassen“.²³ Mehrmals zitiert sie Schmitts Werk *Staat, Bewegung, Volk*, dessentwegen er beinahe in Nürnberg verurteilt worden wäre, als ganz gewöhnli-

9.10.2009, 13-15. Eine mit Anmerkungen versehene Ausgabe dieser Studie mit drei Reaktionen von Arendt-Verteidigern ist auf Niederländisch erschienen in: Bernard Wasserstein/Dirk De Schutter/Remi Peeters/Irving Louis Horowitz, *Hannah Arendt en de geschiedschrijving : een controverse*, Joos van Vugt (Hg.), Nijmegen 2010.

²² „Außerdem bietet das Buch weder eine klare Theorie noch ein befriedigendes Konzept totalitärer Systeme. Und Arendts Hauptargument, mit dem sie das Anwachsen des Totalitarismus erklärt – Klassen würden durch Massen ersetzt und es entstehe eine ‚Massengesellschaft‘ –, ist eindeutig fehlerhaft.“, s. Ian Kershaw, *Der NS-Staat*, 4. Aufl., Hamburg 2009, 46.

²³ Zit. n. d. franz. Ausgabe. Der deutsche Text weicht hier deutlich vom englischen Text, der die Grundlage der französischen Übersetzung war, ab. Vgl. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme, Eichmann à Jérusalem*, Paris 2002, (Quarto Gallimard), 655 und Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1986, 544, wo es stattdessen heißt, Carl Schmitt gehöre zur „kleinen Zahl wirklicher Künstler und Gelehrter“ und sei „zweifelloser der bedeutendste Mann in Deutschland auf dem Gebiet des Verfassungs- und Völkerrechts“ gewesen.

che Quelle zur Geschichte des modernen Staates. In diesem Buch findet sich Schmitts Vorschlag, dass die SA strafrechtlich für ihre Ausschreitungen nicht mehr verantwortlich gemacht werden solle, was das Ende jeden *Habeas-Corpus-Prinzips* und die Negierung des juristischen Existenzrechts der Opfer bedeutet.

Hannah Arendt spricht ganz allgemein die „großen Denker“ des Nationalsozialismus von jeglicher Verantwortung frei. Sie erklärt in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, dass, was „jene Angehörigen der geistigen und künstlerischen Elite anlangt, die sich in so betrübend großer Zahl bei der einen oder anderen Gelegenheit von den totalitären Bewegungen haben verleiten lassen und denen man sogar wegen ihrer überragenden Fähigkeiten manchmal vorwirft, sie hätten diesen ganzen Höllenspuk inspiriert“, in aller Gerechtigkeit gesagt werden müsse, dass, „was immer diese verzweifelte Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts begangen oder unterlassen haben, sie auf die totalen Herrschaftsapparate niemals und nirgendwo irgendeinen Einfluss hatten“.²⁴

Diese These, die kurz vor der schon erwähnten lobenden Fußnote zu Carl Schmitt und Walter Frank steht, erscheint als zutiefst falsch. Arendt betrachtet den Totalitarismus im Allgemeinen und den Nationalsozialismus im Besonderen als eine im Wesentlichen plebejische Bewegung, die sich aus einer von einer mafïösen Pseudo-Elite manipulierten Unterschicht rekrutiert. Sie behandelt ausschließlich essentialisierte soziale Gruppen: den Pöbel, den Mob, die Elite, die hilflosen Massen, die Unterwelt, aber die Schriften der nationalsozialistischen „Denker“ untersucht sie nicht kritisch. Das ist eine verhängnisvolle Auslassung, die unser Verständnis der Nazibewegung nur verfälschen kann. Schlimmer noch, ihre Beschreibung der totalitären Bewegung als

²⁴ Ebd., 544 für den deutschen Text und 723 für den aus dem Englischen ins Französische übersetzten Text, die sich hier nicht sehr stark voneinander unterscheiden.

einer nihilistischen Dynamik der Machtergreifung ohne jedes reale politische Ziel hat sie zu großen Teilen aus dem hochproblematischen Buch *Die Revolution des Nihilismus* von Hermann Rauschning übernommen, dem ehemaligen Nationalsozialisten und Präsidenten des Danziger Senats, der mit Hitler gebrochen hatte. In diesem 1938 im Exil veröffentlichten Werk beschrieb Rauschning die nationalsozialistische „Bewegung“ als mafiöse Bewegung, die kein anderes Ziel habe als die Eroberung der Macht mittels Gewalt. Arendt ignoriert so eine fundamentale historische Erkenntnis über den Erfolg des Nationalsozialismus. Denn der Nationalsozialismus hat nicht nur dadurch so viele Köpfe in Deutschland und anderswo für sich gewinnen können, dass er seine SA-Horden auf die Straßen der Städte losließ, sondern durch die bewusste, methodische Durchdringung aller Felder der Kultur und des universitären, intellektuellen, sozialen und geistigen Lebens: nicht nur der Medizin, des Rechts, der Geschichte, der Philosophie, sondern auch der Religion, der Poesie, der Kunst, etc. Die nationalsozialistische Literatur, wie sie vor und nach 1933 propagiert und verbreitet wurde, ist gigantisch, und in dieser veritablen Armee von Autoren haben die „großen Namen“, die von einer Art Aura umgeben sind, wie Heidegger für die Philosophie, Schmitt für das Recht, Gogarten für die Theologie, Eugen Fischer für die Biologie, eine erhebliche Mitverantwortung für diese methodische Eroberung der Köpfe.

Das Problematische an Arendts Äußerungen über den Nationalsozialismus zeigt sich vor allem in dem, was sie nicht behandelt: Sie untersucht weder, wie der Nationalsozialismus in Deutschland an die Macht kam, noch, wie die Beziehungen zum italienischen Faschismus aussahen. Vor allem aber fehlt eine sorgfältige, kritische Lektüre der Texte der nationalsozialistischen Theoretiker, Wissenschaftler und „Denker“. Doch auch in dem, was sie sagt, gibt es zwei besonders anfechtbare Punkte, die Wasserstein in seinem Artikel im *Times Literary Supplement* deutlich herausgearbeitet

hat. Wasserstein kritisiert zum einen den Dilettantismus in der Verwendung historischer Begriffe: Die Behauptung, der Faschismus sei nicht totalitär, obwohl Mussolini den Begriff praktisch prägte, als er im Juni 1925 in einer Rede zur Rechtfertigung der Ermordung Matteottis dessen „wilden totalitären Willen“ anführte, zeuge von einem Mangel an Sensibilität gegenüber der Terminologie, die in Politik und Geschichte verwendet werde. Die These, der Nationalsozialismus sei erst im Jahr 1938 oder sogar 1939 totalitär geworden, ist ebenso problematisch. In Wahrheit kann man den Nationalsozialismus präzise vom Moment der Machtübernahme an, seit den Jahren 1933-35, als totalitäre Bewegung bezeichnen. Mit Carl Schmitts Konzept des *totalen Staates*, das in einem explizit rassistischen Sinne von seinen Schülern Ernst Forsthoff und Ernst Rudolf Huber weiterentwickelt und 1933 von Hitler selbst angewandt wurde, war jegliche Unterscheidung zwischen Recht und Moral abgeschafft²⁵, was bedeutet, dass man im totalen Staat die Regeln des NS-Rechts nicht aufgrund moralischer Prinzipien in Frage stellen konnte. Damit verschwand der Schutz der privaten Existenz im totalen Staat ab 1933 – ein Verschwinden, das Carl Schmitt sich bemühte zu legitimieren. Am Ende der 1930er Jahre und während des gesamten Krieges zeigte der Nationalsozialismus sein wahres Gesicht: das Gesicht einer nicht nur totalitären, sondern auf radikale Vernichtung ausgerichteten Bewegung, was von Heidegger seit seiner Vorlesung vom Wintersemester 1933-34 ausdrücklich verkündet und ermutigt wurde. Zu behaupten, der Nationalsozialismus sei erst 1938 oder sogar 1939 totalitär geworden, hieße, die Autoren, die ihm vor diesem Datum die größte öffentliche Unterstützung zuteil werden ließen, freizusprechen, was auf Schmitt und Heidegger zutrifft, aber auch, wenn auch in geringerem Maße,

²⁵ „Der *totale Staat* werde keinen Unterschied dulden zwischen Recht und Moral.“ Adolf Hitler, in: *Völkischer Beobachter* v. 5. Oktober 1933.

auf Eric Voegelin, wie Aurel Kolnai sehr genau zeigt.²⁶ Zwar opponiert Voegelin 1938 im Moment des „Anschlusses“ Österreichs gegen die Nationalsozialisten, nicht aber in seinen Texten der Jahre 1933-36. Seine 1934 in Deutschland veröffentlichten Artikel sind besonders explizit pronationalsozialistisch. Dennoch lobt Hannah Arendt in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* sein Buch *Rasse und Staat* von 1933, in dessen Einleitung Rosenberg positiv erwähnt wird und in dem Voegelin sich den Positionen eines der Haupttheoretiker der nationalsozialistischen Rassendoktrin, Ludwig F. Clauss, anschließt, der seit 1932 seine Werke über „Rasse und Seele“ im nationalsozialistischen Lehmann Verlag publizierte.

Wasserstein kritisiert zum anderen an *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, dass die Opfer der Konzentrationslager kriminalisiert würden - nicht ohne Grund trägt sein Artikel über Hannah Arendt den Titel *Blame the victim*. Ich möchte hierzu die „These“ zitieren, die Voegelin aus seiner Lektüre der *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* zog und die er sich daraufhin aneignete:

„... sie [Arendt] ist sich selbst der Tatsache bewusst, dass, so schwierig es auch zuzugeben ist, nicht das gesamte Elend der nationalsozialistischen Konzentrationslager einzig von den Unterdrückern hervorgerufen wurde, sondern zum Teil aus der spirituellen Verwahrlosung resultiert, die so vielen Opfern eigen ist.“²⁷

²⁶ Aurel Kolnai, *The War against the West*, London-New York 1938, S.187-188, 191: „He [Voegelin] quotes with approval the passage from Werner Haverbeck's article in *Nationalsozialistische Monatshefte* (1933) which states that it is a new experience of the „harmony of *Leib-Seele-Geist*“ (body, soul spirit) which „has found its symbol in the consciousness of the Blood“, 315-316, 447-449, 458-459, 478, 487-488, 507.

²⁷ Eric Voegelin, *The Origins of Totalitarianism*, in: Review of Politics, Januar 1953, ins Französische übersetzt von Étienne Tassin, in: Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme* (s. Anm. 23), 963.

In ihrer Antwort auf Voegelins Zusammenfassung äußert Arendt nichts, was diese unerhörte These, die er ihr zuschreibt, abstreiten würde. Nach allem, was wir über das nationalsozialistische Vernichtungssystem wissen, bedeutet, einen Teil der Verantwortung den Opfern der Lager zuzuschieben, der nicht nur physischen, sondern auch moralischen und geistigen Entmenschlichung der politischen und rassischen Opfer des Nationalsozialismus, also der Widerstandskämpfer und der Juden, Vorschub zu leisten. Dies ist konstitutiv für die nationalsozialistische Mentalität.

Die Arendtsche Konzeption des nationalsozialistischen Totalitarismus

Hannah Arendt verteidigt die Vorstellung eines strukturellen Totalitarismus, für den die Weltanschauung oder die Ideologie nur ein Instrument im Dienste der totalen Herrschaft ist. Dies erlaubt ihr, den doktrinären Gehalt des Nationalsozialismus für eine zu vernachlässigende Größe zu halten, diesen nicht seriös zu untersuchen und schließlich die „Denker“, von Carl Schmitt bis Martin Heidegger, die ihrer Ansicht nach nichts mit dem „Wesen“ des Phänomens zu tun haben, zu exkulpieren. In dieser Interpretation ist der nationalsozialistische Totalitarismus nur eine der möglichen „Kristallisationen“ des 20. Jahrhunderts, neben Elementen wie dem Untergang des Nationalstaates und dem Aufkommen der Massengesellschaft.²⁸ Arendt nimmt eine Entpersonalisierung

²⁸ Sehr problematisch ist auch, wie Arendt die Herrschaftsweise des Nationalsozialismus an die des Stalinismus heranrückt und erklärt, der Totalitarismus sei ein verantwortungsloses System, in dem die Unterdrückten von heute die Opfer von morgen seien. Zur Untermauerung dieser These verweist sie auf die „Säuberungen“ innerhalb der eigenen Reihen, die beiden Totalitarismen, dem stalinistischen wie dem nationalsozialistischen, gemeinsam seien. Dies ist nicht korrekt. Nur die stalinistische UdSSR führte „Säuberungen“ durch. Mit Ausnahme der Abrechnungsnacht vom 30. Juni 1934 lässt sich für die nationalsozialistische Machtausübung nichts Vergleichbares beobachten.

und Essentialisierung der historischen Situationen vor, die stark von der Heideggerschen Konzeption des geschichtlichen Schicksals inspiriert ist und sich als besonders ungeeignet erweist, die Formierung der nationalsozialistischen Bewegung zu erklären und zu kritisieren. Nach dem „Wesen“ des Totalitarismus zu suchen, ist nicht sinnvoll, wenn man gleichzeitig die Augen vor der erdrückenden Verantwortung der Menschen verschließt, die mit ihren Schriften und Reden die Umsetzung der Vernichtungsabsichten der Nationalsozialisten vorbereitet, begleitet und legitimiert haben. Es genügt nicht zu wiederholen – wie Arendt es immerzu tut – dass das „nicht hätte passieren dürfen“.²⁹ Bei so radikalen und zerstörerischen Gedanken, wie Heidegger und Schmitt sie gehegt haben, war es im Gegenteil schwer zu verhindern, dass diese in eine Genozid-Politik mündeten. Man kann nicht im Kontext des Jahres 1934 mit der gesamten Autorität, die ein Rektor-Führer bei seinen Studenten und ein renommierter Denker bei seinem deutschen Publikum hat, zur „völligen Vernichtung“ des inneren Feindes aufrufen, ohne davon ausgehen zu müssen, dass dies früher oder später in die Tat umgesetzt wird.

Karl Jaspers hat einige der Unzulänglichkeiten von *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* sehr klar erkannt, aber er entschuldigt sie halb, vielleicht aus Freundschaft zu seiner ehemaligen Schülerin. In einem Brief an Blücher vom 21. Juli 1952 schreibt er über Arendt: „Sie will in ihrem Respekt vor dem Geiste die großen Denker nicht mitverantwortlich machen für das Unheil, das in der Realität entsprungen ist, die ihr Buch analysiert.“³⁰ Unglücklicherweise läuft diese Haltung von Hannah Arendt auf eine Verherrlichung des Bösen und Entlastung der Hauptverantwortlichen

²⁹ Hannah Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, Bd. 1, hg. v. Ursula Ludz u. Ingeborg Nordmann, 2. Aufl. München/Zürich 2003, 7 (Juni 1950).

³⁰ Karl Jaspers an Heinrich Blücher, in: *Hannah Arendt/Karl Jaspers, Briefwechsel 1926-1969*, hg. v. Lotte Köhler und Hans Saner, München 1985, 223.

hinaus. Wir dürfen keinen Respekt vor einem „Geist“ haben, der nichts Anderes ist als der Geist des Nationalsozialismus, und auch nicht vor einer „Größe“, die sich aus der Kraft speist, die von der Zerstörung und Vernichtung des Menschen auf allen Ebenen generiert wird: einer Kraft, die in der Form, die sie im Nationalsozialismus annahm, sicherlich nichts Normales, nichts „Banales“ an sich hatte.

Diese Analyse führt uns nur an den Anfang einer kritischen Untersuchung von Hannah Arendts Definition des Totalitarismus. Man müsste die Untersuchung weiterführen, indem man die englische und die deutsche Ausgabe des Buches, die sich an vielen Stellen stark unterscheiden, vergleicht, und man müsste auch die Wirkungsgeschichten vergleichen: Nachdem Hannah Arendts Werk lange Zeit der Heideggerschen Sache gedient hat, wird mit ihm heute in einer ganzen Reihe von Büchern und Studien Carl Schmitt als salonfähiger Autor der politischen Wissenschaften rehabilitiert. Darüberhinaus wäre zu untersuchen, was Arendt von Autoren wie Hans Freyer oder Ernst Forsthoff übernommen hat, die im Literaturverzeichnis der englischen Ausgabe aufgeführt werden, nicht aber in der deutschen. Nichtsdestoweniger denke ich, dass ich ein zentrales Charakteristikum des Arendtschen Buchs über den Totalitarismus aufgezeigt habe, nämlich dass sie die nationalsozialistischen „Denker“, auf die sie sich bezieht – Historiker, Philosophen, Juristen –, als *Quellen* und nicht als Gegenstände einer kritischen Analyse anführt. Diese besonders problematische Orientierung wird noch deutlicher, wenn man Arendts Buch über den Totalitarismus mit der über 700 Seiten umfassenden Überblicksdarstellung vergleicht, die Aurel Kolnai 1938 über das nationalsozialistische Denken veröffentlichte.

Aurel Kolnai

Ohne dass ich mir anmaßen will, heute die intellektuelle Biographie Aurel Kolnais darzustellen, die er selbst in den *Po-*

litical Memoirs aufgeschrieben hat³¹, ist es sicherlich notwendig, in kurzen Worten seinen Werdegang zu skizzieren, so sehr ist dieser Autor in Vergessenheit geraten. Aurel Kolnai ist ein ungarischer Philosoph mit jüdischen Wurzeln, der an der Universität Wien studierte. Er war an der Entwicklung der psychoanalytischen Methode beteiligt, bevor er sich von ihr entfernte und sich der Husserlschen Phänomenologie und – nur zu einem gewissen Grad – dem Denken Max Schelers annäherte. Er fand sich auch in dem sarkastischen Geist eines Chesterton wieder, dessen Lektüre zu seiner Konversion zum Katholizismus beitrug. Seine Forschungen über die Rolle der Gefühle in der Ethik haben Kolnai dazu geführt, in den 1920er Jahren drei Essays von großer Originalität über den Ekel, den Hochmut und den Hass zu veröffentlichen.³² Sartres *Der Ekel* ist von Kolnais Essay über den Ekel beeinflusst, ohne dass Sartre dies angegeben hätte. Georges Bataille hat den Text ebenfalls gelesen und mit Anmerkungen versehen. Diese drei Essays wurden im Jahr 2007 von Axel Honneth im Suhrkamp Verlag neu herausgegeben.

Der Kolnai, der uns hier interessiert, ist der Kritiker des nationalsozialistischen Denkens in den 1930er Jahren. Kolnai war damals ein fortschrittlicher und demokratischer Denker und erkannte sehr früh, welche Bedrohung die Machtübernahme der Nationalsozialisten in Deutschland für die Zukunft Österreichs, aber auch für die westlichen Demokratien bedeutete. Damals fasste er den Plan, einen großen der Kritik am nationalsozialistischen Denken gewidmeten Essay zu schreiben, der dazu beitragen sollte, dass die westlichen Demokratien sich der wachsenden Gefahr bewusst würden. Gleichzeitig musste er sich auf das Exil vorbereiten. 1937 verließ er Wien und ging nach London, und im Jahr da-

³¹ Aurel Kolnai, *Political Memoirs*, hg. v. Francesca Murphy, Lanham MD/Oxford 1999.

³² Aurel Kolnai, *Ekel, Hochmut, Haß. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle*. Mit einem Nachwort von Axel Honneth, Frankfurt/Main 2007.

rauf veröffentlichte er auf Englisch sein kritisches Werk *The War against the West*.

Einige Jahre bevor er sein Buch verfasste, hatte Kolnai sich gegen das Denken Schmitts und Heideggers gewandt. 1933 schrieb er eine lange Studie gegen Schmitt mit dem Titel *Der Inhalt der Politik*³³, und im Juni 1934 veröffentlichte er – da die Nationalsozialisten in Österreich schon aktiv waren, unter dem Pseudonym „von Hellsing“ – eine entschiedene Kritik an Heidegger mit dem Titel *Heidegger und der Nationalsozialismus*.³⁴

Im Unterschied zu Arendt hat Kolnai von Anfang an verstanden, dass der Nationalsozialismus nicht nur eine von einer vagen und als Köder fungierenden Ideologie animierte Massenbewegung war. Er hat verstanden, dass er es mit einer zielgerichteten Weltanschauung zu tun hatte, die man gut kennen musste, um sie beschreiben, kritisieren, bekämpfen und neutralisieren zu können, insbesondere, indem man die wesentlichen Gemeinsamkeiten zwischen ihren niederen Ideologen wie Hans Franck und Ernst Kriek und den renommierten Denkern wie Heidegger, Gogarten und Schmitt aufzeigte, wobei Letztere gerade wegen ihrer vermeintlichen „Größe“ intellektuell und moralisch in höherem Maße verantwortlich und auf lange Sicht bedrohlicher waren. Und in der Tat hat im Fall von Martin Heidegger und Carl Schmitt ihr Einfluss den Untergang des Dritten Reiches überdauert.

Es wäre über die Gründe nachzudenken, aus denen Kolnai nach 1945 so gründlich in Vergessenheit geriet, wenn man von einer kleinen Gruppe seiner ehemaligen Schüler und Kollegen in Oxford, wie Bernard Williams, absieht. Der Kontrast zu beispielsweise Voegelin, der seinen „Philonazismus“ der Jahre 1933-36 kaschieren und sich eine

³³ Aurel Kolnai, *Der Inhalt der Politik*, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 94 (1933) 1-38.

³⁴ Von Hellsing [Aurel Kolnai], *Heidegger und der Nationalsozialismus*, in: Der christliche Ständestaat. Österreichische Wochenhefte 1 (1934) 5-7.

glanzvolle akademische Karriere aufbauen konnte, die ihn von München nach Stanford führte, ist frappierend. Man hat vergessen, dass Voegelin sich in denselben Jahren, in denen sich Kolnai auf das Exil vorbereiten musste, an die radikalsten nationalsozialistischen „Philosophen“ wie Alfred Baeumler und Ernst Krieck anbot, um in Deutschland publizieren zu können und eingeladen zu werden, was auch gelang. Er hoffte allerdings vergeblich, eine Stelle in Heidelberg oder Berlin zu erhalten. Kolnai hatte härtere Prüfungen zu bestehen, derer sich die französische Regierung schämen sollte: Da er Ende der 1930er Jahre von der britischen Regierung nicht rechtzeitig ein Visum bekommen konnte, wurde er in Frankreich als deutscher Staatsbürger interniert, obwohl er nach dem „Anschluss“ die österreichische Staatsbürgerschaft abgelegt hatte. Erst zwei Stunden vor der Ankunft der Wehrmacht und der Gestapo wurde er wieder freigelassen. Vielleicht ist es dieses Trauma, verbunden mit seiner Betroffenheit über den blinden Pazifismus des Münchner Abkommens, das ihn dazu brachte, sich von seinem demokratischen Ethos zu entfernen und ab 1943 – dem Jahr seiner, in seinen eigenen Worten, „zweiten Konversion“ – zu einem etwas irritierenden Konservatismus zu finden, der sich jedoch kritischen Diskussionen nicht verschloss, wie die große gegenseitige Wertschätzung von Aurel Kolnai und Karl Popper zeigt.³⁵ Wie dem auch sei, an dieser Stelle möchte ich den luziden, mutigen Denker und warnenden Kritiker der 1930er Jahre vorstellen. Der konservative Kolnai der Jahre 1943-73, eine Periode, die ihn von Laval nach Oxford, vom Neothomismus zu einem sich der analytischen Philosophie öffnenden ethischen Denken führt, gehört einem anderen Kapitel der Geistesgeschichte an, auch wenn man die Widersprüchlichkeiten dieser letzten Periode natürlich nicht verschwei-

³⁵ Die Schlussfolgerungen in dem „Hegel and the new tribalism“ gewidmeten Kapitel von Karl Poppers *The Open Society and Its Enemies* stützen sich explizit auf Kolnais Buch. Vgl. *The Open Society and Its Enemies*, London and New York 2002, 324, 325, 331, 624, 777.

gen darf. Kolnai verstand sich zwar als durch und durch antifaschistisch, zeigte aber eine beunruhigende Sympathie für das franquistische Spanien und trug ein Jahr vor seinem Tod zum Werk eines Mentors der neuen Rechten bei, dem Buch *Rekonstruktion des Konservatismus* von Gerd-Klaus Kaltenbrunner.³⁶ Eine kritische Untersuchung der Widersprüche und Probleme in der letzten Phase von Aurel Kolnais Entwicklung steht also noch aus.

Aurel Kolnai und der totale Staat

Kommen wir auf den Kolnai der 1930er Jahre zurück. Was *The War against the West* so wertvoll macht, ist, dass der Autor sich einen sehr großen Bereich der NS-Literatur vornimmt – Kolnais Bibliographie, die über hundert faschistische und nationalsozialistische Autoren erfasst, ist beeindruckend –, die Hauptpunkte der nationalsozialistischen Weltanschauung nachzeichnet und zeigt, wie sehr diese die Schriften von Juristen, Historikern, Theologen und Philosophen durchdrungen hat. Kolnais Buch hilft uns also, das gigantische Ausmaß der Naziliteratur wahrzunehmen, die heute in den Bibliotheken schlummert, hier und da jedoch immer wieder einmal auftaucht, wenn dieser oder jener „post-moderne“ Autor sich bei Klages oder Schmitt inspirieren lässt und damit das Risiko in Kauf nimmt, dass diese Weltanschauung erneut wirksam wird.

Kolnais Buch lässt sich nicht resümieren. Die Aufzählung der Kapitel kann aber vielleicht einen ersten Eindruck von seinem Inhalt vermitteln: „Einleitung: Die Herausforderung für Europa; I: Die zentrale Bedeutung der nationalsozialistischen Einstellung; II: Gemeinschaft; III: Staat; IV: Menschliche Natur und Zivilisation; V: Glaube und Denken; VI: Moral, Gesetz und Kultur; VII: Gesellschaft und Wirtschaft;

³⁶ Siehe Aurel Kolnai, *Konservatives und revolutionäres Ethos*, in: *Rekonstruktion des Konservatismus*, hg. v. Gerd-Klaus Kaltenbrunner, Freiburg i. Brsg. 1972, 95-136.

VIII: Nation und Rasse; IX: Der deutsche Anspruch; Konklusion: Nazideutschland und die westliche Welt“.

Im begrenzten Rahmen dieser Überlegungen möchte ich zum Schluss zwei Punkte hervorheben. Zunächst ist es mir wichtig zu betonen, wie sehr sich Kolnai der Verantwortung der NS-Autoren bewusst war, im starken Kontrast zu Hannah Arendt, die diese, wie wir gesehen haben, weitgehend davon freispricht. Das Denken eines Alfred Baeumler, eines Friedrich Gogarten, eines Martin Heidegger, eines Kurt Hilldebrandt, eines Carl Schmitt oder eines Wilhelm Stapel zeichnet sich nicht durch seinen Opportunismus oder seine Unterwürfigkeit gegenüber den Machthabern aus, sondern durch die Überzeugungskraft und die „nationalsozialistische Substanz“ seiner Weltanschauung. Wie Kolnai schreibt: „Entgegen billiger Kritik ist das Entscheidende bei den Naziprofessoren nicht ihre Unterwürfigkeit gegenüber dem faschistischen Staat, nicht ihr Kriechen vor den Machthabenden, so bemerkenswert der Gedanke auch sein mag, sondern ihre eigentliche Nazisubstanz, die man so gar nicht vortäuschen könnte.“³⁷ Diese Übereinstimmung in der „Nazisubstanz“ versucht Kolnai, seinem weiter oben angedeuteten thematischen Plan folgend, bei Autoren wie Gogarten, Schmitt, Heidegger oder Stapel, aber auch wie Baeumler, Kriek oder Rosenberg nachzuweisen, indem er mit Hilfe sorgfältig ausgewählter Zitate zeigt, dass die „großen Denker“ und die „Ideologen“ dieselben Thesen jeweils in anderer sprachlicher Gestalt verteidigen.

Zweitens möchte ich als Beispiel für diese Übereinstimmung in der „Nazisubstanz“ eine Passage aus dem III. Kapitel heranziehen, die Kolnai dem „Totalitären Staat (*Totalitarian State*)“ widmet³⁸. Statt diesen Ausdruck als essentialisierte Kategorie zu verwenden, wie es Arendt tut, übersetzt Kolnai damit historisch und philologisch exakt den deutschen *totalen Staat* ins Englische, und er sucht conse-

³⁷ Aurel Kolnai, *The War against the West*, London 1938, 316.

³⁸ Ebd., 159-168.

quent in den Texten Ernst Forsthoffs, Carl Schmitts, Ernst Rudolf Hubers, Othmar Spanns, aber auch Hitlers nach Elementen, mit denen er die Bedeutung dieses Begriffs – ich würde nicht so weit gehen, ihn als Konzept zu bezeichnen – genau bestimmen kann. Kolnai präzisiert zunächst, dass der totalitäre Staat sich nicht über die Macht des Staatsapparates über das soziale oder sogar private Leben der Bürger definiert: Dann würde es sich um „Kommunismus“ oder „Kollektivismus“ handeln. Es ist etwas Radikaleres und Innerlicheres, nämlich die totale Herrschaft über die Seele und den Geist jedes Einzelnen. Zum Beispiel:

„Ein kurzes Inventar des Totalitären Staates kann man in Forsthoffs Buch finden, das diesen stolzen Titel trägt. Das Individuum gerät in die *totale Inpflichtnahme* gegenüber der Nation. Jedes Individuum ist, in jedem Detail seines Lebens, ‚total verantwortlich‘ für das Schicksal der Nation. Die Privatheit der individuellen Existenz ist abgeschafft.“³⁹

Für Hitler selbst zähle nicht die Partei, sondern die Weltanschauung, die als unfehlbar gesetzt wird.⁴⁰ Und laut Baumler fühle der Nationalsozialist „sich als Soldat einer konkret materialisierten Idee, eines geschichtlichen Auftrags“⁴¹. Schließlich sieht Kolnai in Carl Schmitt und „der Doktrin einer dreifachen Teilung der politischen Einheit: *Staat, Bewegung und Volk*“, welche „die neue dreieinige Totalität der Nation bildet“⁴², zu Recht eine der vollendetsten Konzeptionen des totalen Staates.

Kolnais Werk kann uns helfen, den sprachlichen Begriffen der nationalsozialistischen Weltanschauung gegenüber rigoros kritisch zu bleiben, was meiner Meinung nach für Historiker und Philosophen wichtiger ist als die immer fragwürdigen Versuche, daraus essentialisierende Kategorien abzuleiten, die dazu bestimmt sind, das eine oder andere politi-

³⁹ Ebd., 163.

⁴⁰ Ebd., 165.

⁴¹ Ebd., 166.

⁴² Ebd.

sche Regime zu charakterisieren oder auch nicht, wie es Hannah Arendt tun wollte. Es ist eine Tatsache, dass zwischen 1932 und 1935 die Begriffe *totaler Staat* (Schmitt, Forsthoff), *totaler völkischer Staat* (Huber) und *Führerstaat* (Hitler, Heidegger) für die Selbstbehauptung der Existenzform und der politischen Herrschaft des Nationalsozialismus zentral waren. Wie Forsthoff es in einem Brief an Jean-Pierre Faye zugab, hat der Ausdruck *totaler Staat* „mit den Denkmitteln, die wesentlich auf Hegel zurückgehen“⁴³, Form annehmen können, während der Begriff *völkischer Staat* sich auf eine andere Tradition oder zumindest eine Interpretation von *Volksgeist* bezieht, die nicht mehr im eigentlichen Sinne hegelianisch ist. Es ist daher nicht exakt, wie Hannah Arendt ohne Nuancierungen zu behaupten, dass die Nationalsozialisten kein Staatsdenken hätten und auf die Zerstörung des Nationalstaates abzielten. Neben anderen Texten beweisen die beiden kürzlich entdeckten Seminare über den Staat, die Heidegger in den Jahren 1933-35 abhielt, das genaue Gegenteil.⁴⁴ Was stimmt, ist, dass sich nach 1935 der Akzent innerhalb der NS-Terminologie von einem Staatsdenken zu einem Expansions- und imperialen Herrschaftsdenken verschob, in dem die Konzepte *Raum*, *Macht* und *Vernichtung* die Oberhand gewannen. Das ist der Moment, in dem Heideggers Interesse sich stark von Hegel zu Nietzsche verlagerte. Kurz darauf sollte der nationalsozialistische Totalitarismus nicht mehr nur der des totalen Staates sondern der des totalen Krieges sein. Kolnai hatte diese Entwicklung schon 1936, in dem Jahr, in dem er die erste Skizze seines Buches schrieb, vorausgesehen. Wie Raphael Gross zu Recht betont hat, verschafften seine phänomenologischen Analysen über

⁴³ Brief von Ernst Forsthoff an Jean-Pierre Faye, 31. August 1963, zitiert nach Jean-Pierre Faye, *Theorie der Erzählung. Einführung in die „totalitären Sprachen“*, Frankfurt/Main 1977, 73.

⁴⁴ S. Emmanuel Faye, *Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie. Im Umkreis der unveröffentlichten Seminare zwischen 1933 und 1935*, Berlin 2009, mit einem nur in der deutschen Ausgabe veröffentlichten Nachwort.

den Hass Kolnai eine solide Grundlage, mit der er die Umsetzung der nationalsozialistischen Weltanschauung in die Tat kritisch antizipieren konnte.⁴⁵ Diese Entwicklung war im Übrigen von Anfang an in dem von Ernst Jünger ausgearbeiteten Begriff der *totalen Mobilmachung*⁴⁶ angelegt.⁴⁷

Zusammenfassung

Eine erhebliche Schwäche des Arendtschen Totalitarismus-Begriffs liegt in der Vernachlässigung des ideologischen Faktors, genauer des doktrinären Gehalts der NS-Weltanschauung. Dies macht Arendt in doppelter Weise blind: zum einen für die „Kontamination“ der Quellen ihres eigenen Konzeptes, zum anderen für die Mit-Verantwortung der „großen Denker“, die die NS-Ideologie in ihre jeweiligen Denksysteme und literarischen Werke einarbeiteten.

Die Analysen Kolnais zum totalitären Staat sind dem Arendtschen Konzept vorzuziehen, weil sie die Bedeutung der Ideologie erfassen und ihre Umsetzung in die Tat antizipieren.

⁴⁵ Raphaël Gross, *Hass auf den Westen. Warum wir Aurel Kolnai wieder lesen sollten*, in: FAZ, Nr. 43 v. 20. Februar 2009, 35.

⁴⁶ S. Ernst Jünger, *Politische Publizistik, 1919 bis 1933*, hg. v. Sven Olaf Berggötz, Stuttgart 2001, 558-582.

⁴⁷ Dieser Artikel ist die einführende Vorarbeit zu einer ausführlicheren Untersuchung des Themas, die ich in Form eines Buches veröffentlichen werde.

Yvonne Al-Taie

DIE SINGULARITÄT DES HOLOCAUST UND DAS PROBLEM
DER DARSTELLUNG

Shoah-Gedenken im deutschen Stadtraum

I. Erinnerungskultur und die Singularität des Holocaust

Fragen, die sich mit Erinnerungskultur und kulturellem Gedächtnis beschäftigen, stehen im Zentrum der sich in den letzten Jahrzehnten formierenden Kulturwissenschaften und werden bisweilen als deren Kristallisationspunkt betrachtet, um den herum sich diese neue Disziplin erst bildete. Günter Oesterle sieht in diesen Ansätzen eine Problematisierung der bisher gezogenen Fachgrenzen, „vornehmlich der Geschichts-, Kunst- und Lit[eratur]wissenschaft“ und beobachtet mit Jan Assmann, dass sich „um den Begriff der Erinnerung ein neues Paradigma der Kulturwissenschaften“ aufbaue.¹ Das aktuelle Interesse an Fragen der kulturellen Erinnerung wird mit einer für die Gegenwart proklamierten Epochenschwelle begründet, in der die lebenden Zeitzeugen und deren Erinnerung an die Katastrophen des 20. Jahrhunderts zunehmend schwinden und durch Geschichtsschreibung und institutionalisierte Erinnerungsformen ersetzt werden müssen.² Die Frage des Holocaust-Gedenkens steht damit immer schon im Zentrum der gegenwärtig geführten Debatten um Erinnerungskultur und kollektives Gedächtnis.

Steht auch die jüngste Vergangenheit im Zentrum des Erinnerungsdiskurses, so geht die theoretische Bestimmung des Gedächtnis-Begriffs in erster Linie auf Studien der Altertumsforschung und der antiken und humanistischen Ge-

¹ Günter Oesterle, *Art. Erinnerung, kulturelle*, in: *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*, 169.

² Ebd., 169; s. auch: Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 2¹999, 11.

dächtniskunst zurück.³ Eine systematische Untersuchung des kulturellen oder kollektiven Gedächtnisses wurde erstmals in der Soziologie von dem Durkheim-Schüler Maurice Halbwachs vorgelegt.⁴ Der Ägyptologe Jan Assmann hat unter Rückgriff auf die Studien von Maurice Halbwachs schließlich eine typologische Beschreibung zum kollektiven Gedächtnis entwickelt.⁵

Für das kulturelle Gedächtnis ist nach Assmann konstitutiv, dass es ein soziales Gedächtnis ist, also von einer ganzen Gesellschaft beziehungsweise einer gesellschaftlichen Gruppe geteilt wird und identitätsbildend wirkt. Dabei wird selektiv und interpretierend erinnert. Das kulturelle Gedächtnis, so Assmann, rekonstruiert die Vergangenheit neu.⁶ Ein weiteres konstitutives Merkmal des kulturellen Gedächtnisses ist laut Assmann seine Manifestation in symbolisch-sinnlichen Zeichen. Das Gedächtnis bedarf eines Mediums, in dem es tradiert und bewahrt werden kann. Dabei spielt der Zeit- aber auch der Raumbezug eine entscheidende Rolle.⁷ Erinnerung ist an bestimmte Orte gebunden: „Jede Gruppe, die sich als solche konsolidieren will, ist bestrebt, sich Orte zu schaffen und zu sichern, die nicht nur Schauplätze ihrer Interaktionsformen abgeben, sondern Symbole ihrer Identität und Anhaltspunkte ihrer Erinnerung.“⁸

³ Wegweisende Forschung zur Mnemotechnik hat Frances A. Yates mit ihrem Werk *Gedächtnis und Erinnern. Mnemonik von Aristoteles bis Shakespeare*, Berlin ⁶2001 vorgelegt.

⁴ Peter Burke, *Geschichte als soziales Gedächtnis*, in: Aleida Assmann/Dietrich Harth (Hgg.), *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Frankfurt am Main 1991, 289–304, hier bes. 290.

⁵ J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis* (s. Anm. 2). Auch der Art. „kulturelles Gedächtnis“ des Metzler-Lexikons Literatur- und Kulturtheorie stützt sich in der Darstellung der Merkmale des kulturellen Gedächtnisses nahezu ausschließlich auf die Arbeiten von Jan Assmann.

⁶ Ebd., 40–42.

⁷ Zur medialen Tradierung von Erinnerung s. auch Burke, *Geschichte als soziales Gedächtnis*, 292ff.

⁸ J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 39.

Bezieht man diese grundlegenden Merkmale kulturellen Gedächtnisses, wie Assmann sie anhand der antiken Kulturen nachzeichnet, auf den konkreten Fall des Holocaust-Gedenkens, so zeigt sich, dass sie ihre von Assmann beschriebene Bedeutung und Funktion einbüßen oder verändern. Wird über Erinnerung im Zusammenhang mit der Shoah gesprochen, müssen ihre Funktionen und gesellschaftlich relevante Mechanismen neu hinterfragt und beschrieben werden. Die Shoah scheint damit Fragen des kollektiven Erinnerns in ein neues Licht zu rücken. Diesem veränderten Status, den die Erinnerung im Shoah-Gedenken erhält sowie den veränderten Formen dieses Erinnerns sind die nachfolgenden Betrachtungen gewidmet.

Dabei soll aus den vielfältigen Formen der Thematisierung und Aufarbeitung des Holocaust, die gerade in den letzten Jahrzehnten in zunehmendem Maße in allen Bereichen kulturellen Lebens zu finden sind – in Literatur, Film oder bildender Kunst ebenso wie in der Musik oder in der Populärkultur, etwa im Comic –,⁹ die Mahnmalarchitektur herausgegriffen und näher betrachtet werden.

Diese Form des Holocaust-Gedenkens ist in höchstem Maße gesellschaftlich relevant, da sie im öffentlichen Raum stattfindet und man ihr im wörtlichen Sinne nicht aus dem Weg gehen kann. Hier kommen alle drei von Assmann beschriebenen Aspekte kulturellen Erinnerns zum Tragen: neben den Trägern von Erinnerung (einer Gesellschaft oder gesellschaftlichen Gruppe) und dem Medium, in dem erinnert wird, auch die von Assmann beschriebene räumliche Komponente der Erinnerung; das Gedächtnis erhält mit der Er-

⁹ S. hierzu z.B. Hans-Joachim Hahn, *Repräsentationen des Holocaust: zur Westdeutschen Erinnerungskultur seit 1979*, Heidelberg 2005, *Geschichte im Film. Mediale Inszenierung des Holocaust und kulturelles Gedächtnis*, hg. v. Waltraud Wende, Stuttgart-Weimar 2002; dies., *Der Holocaust im Film. Mediale Inszenierung und kulturelles Gedächtnis*, Heidelberg 2007; Michael Elm, *Zeugenschaft im Film. Eine erinnerungskulturelle Analyse filmischer Erzählungen des Holocaust*, Berlin 2008.

richtung eines Mahnmals im öffentlichen Raum einen konkreten Ort. Der Begriff des Ortes wird dabei im geographisch-topographischen Sinne verstanden, nicht in der metaphorischen Verwendungsweise, wie sie etwa Pierre Noras Konzept von den *lieux de mémoire* zu Grunde liegt.¹⁰

Die Frage, inwiefern die unterschiedlichen im deutschen Stadtbild zu findenden Holocaust-Mahnmale die Problematik widerspiegeln, die mit dem Gedenken der Opfer der Shoah in Deutschland einhergehen, soll dabei die nachfolgenden Betrachtungen leiten. Dabei wird auch zu überlegen sein, inwiefern es der Singularität des Holocaust zuzuschreiben ist, dass sich hier besondere, von den allgemeinen Erinnerungsformen abweichende Probleme des Erinnerns stellen. In einem ersten Teil sollen dabei die drei von Assmann beschriebenen Aspekte des Erinnerns – Träger, Ort und Medium – in Bezug auf das Holocaust-Gedenken bestimmt werden, ehe in einem zweiten Teil anhand von konkreten Fallbeispielen die unterschiedlichen Formen von Holocaust-Mahnmalen im deutschen Stadtraum betrachtet und mit Hilfe der im ersten Teil des Aufsatzes erarbeiteten Kriterien bewertet werden.

Träger der kulturellen Erinnerung

Betrachtet man Formen des Holocaust-Gedenkens, so ist immer schon von Belang, *wer* erinnert. Es muss unterschieden werden, ob es die Opfer sind, die an das ihnen zugefügte Leid erinnern, oder ob Nicht-Betroffene die Opfer beklagen. Eine dritte Perspektive, die für das Holocaust-Gedenken in Deutschland relevant ist und die eine Besonderheit innerhalb bekannter Muster kulturellen Erinnerns darstellt, besteht darin, dass aus Täter-Perspektive erinnert wird. Ein Volk gedenkt der Opfer der Verbrechen, die von seinen eigenen

¹⁰ Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, Bd. 1–3, Paris 1985–1992.

Mitgliedern verübt worden sind¹¹ – eine Position die durchaus schwierig ist und sich immer wieder der Kritik ausgesetzt sieht. So vertritt der Vizepräsident des Zentralrats der Juden, Salomon Korn, die Ansicht, es müsse zwei Formen des Holocaust-Gedenkens geben – eine aus der Perspektive der Opfer und ihrer Nachfahren, die entsprechend das Gedenken an die Opfer in den Fokus rückt und eine zweite aus der Perspektive der Nachfahren der Täter, die das Verbrechen und seine Täter ins Zentrum der Erinnerungsarbeit stellt.¹²

In dieser „Täter-Perspektive“ des Erinnerns besteht – insbesondere in Bezug auf die identitätsstiftende Funktion kulturellen Gedächtnisses – die besondere Herausforderung des Holocaust-Gedenkens in Deutschland. Während Formen nationaler Erinnerung entweder nationbildende und -stabilisierende ruhmreiche Ereignisse zum Gegenstand haben oder aber leidvolle Erfahrungen sowie der eigenen Nation zugefügtes Unrecht betrauern,¹³ kommt im Fall des deutschen Holocaust-Gedenkens eine kritisch-selbstanklagende Haltung zum Tragen, die das von der eigenen Nation verübte

¹¹ So weist Salomon Korn darauf hin, dass „zum ersten Mal in der Geschichte ein Volk – das der Deutschen – keine Denkmäler für seine „Kriegshelden“ errichtet, sondern Mahnmale für die von seinen Angehörigen verübten Verbrechen.“ (Salomon Korn, *Geteilte Erinnerung – Holocaust-Gedenken in Deutschland*, in: Ulrich Borsdorf/Heinrich Theodor Grütter (Hg.), *Orte der Erinnerung. Denkmal, Gedenkstätte, Museum*, Frankfurt am Main, New York 1999, 231–243, hier 240).

¹² Ebd., 238–243. So schreibt Korn etwa: „Die Unvereinbarkeit dieser immer noch getrennt zu bewältigenden historischen Erblast spricht in unserer Generation gegen ein gemeinsames nationales Opfer-Täter-Denkmal und für eine Trennung von Denkmal für die Opfer und Mahnmal gegen Tat und Täter.“ (Ebd. 242). Aleida Assmann hingegen betont die Bedeutung des „gemeinsamen Erinnerns“ von Tätern und Opfern. (Aleida Assmann, *Individuelles und kollektives Gedächtnis – Formen, Funktionen und Medien*, in: *Das Gedächtnis der Kunst. Geschichte und Erinnerung in der Kunst der Gegenwart*, hg. v. Kurt Wettengl, Ostfildern-Ruit 2000, 21–27, hier 23f.)

¹³ S. hierzu z.B. Aleida Assmann, *Individuelles und kollektives Gedächtnis*, 22f. oder Burke, *Geschichte als soziales Gedächtnis*, 296–299.

Unrecht reflektiert und dessen Opfer gedenkt. Während das im Denkmal bewahrte kulturelle Gedächtnis gewöhnlich der Stabilisierung der nationalen Identität dient, hat die Erinnerung an die Shoah für Deutschland gerade eine identitätsdestabilisierende Wirkung.¹⁴ So diagnostiziert Salomon Korn: „Hier [in Deutschland, Y.A.] hinterließ der nationalsozialistische Massenmord an den europäischen Juden eine traumatische Belastung des nationalen Selbstverständnisses.“¹⁵ Als Reaktion darauf beschreibt Korn ein Verhalten der Verdrängung, das sich in einer „kompensatorischen Überidentifizierung mit den wirklichen Opfern“ und in der Ausblendung der Täter im Holocaust-Gedenken äußere.¹⁶ So beobachtet er, dass „sich viele der nach 1945 errichteten Mahnmale auf die Formulierung pazifistischer Allgemeinplätze“ beschränken. „Es überwiegt der alle besänftigende Wunsch, die Überlebenden zu Frieden und Menschlichkeit zu verpflichten, ohne eine Präzisierung der Inhalte vorzunehmen, derer man gedenkt. Indem sich Denkmäler einer Aussage über Schuldige enthalten, verschleiern und verleugnen sie – spiegelbildlich zur Seelenlage weiter Bevölkerungskreise – Ursachen und Hintergründe der Kriegskatastrophe.“¹⁷ Was Salomon Korn hier beschreibt, hat François Lyotard 1988 bereits in seinem Essay *Heidegger und „die Juden“* unter Rückgriff auf zentrale Beschreibungsmodelle der Psychoanalyse mit dem Begriff der Verdrängung belegt.¹⁸ Auf die Konsequenzen, die Lyotard daraus für die Kunst und ihren Umgang mit

¹⁴ So macht Aleida Assmann darauf aufmerksam, dass „Momente der Schuld und Scham“ gerade keinen Einlass ins nationale Gedächtnis fanden, da sie „nicht in ein positives kollektives Selbstbild integriert werden können.“ Und weiter stellt sie fest, dass „[b]is vor kurzem [...] traumatische Erfahrungen der Geschichte kaum ansprechbar [waren], weil es dafür keine kulturellen Verarbeitungsmuster gab.“ (Assmann, *Individuelles und kollektives Gedächtnis*, 23).

¹⁵ Korn, *Geteilte Erinnerung* (s. Anm. 11), 237.

¹⁶ Ebd., 237.

¹⁷ Ebd., 237.

¹⁸ François Lyotard, *Heidegger und „die Juden“*, hg. v. Peter Engelmann, Wien 2005, S.16ff.

der Shoah zieht und wie sich diese Perspektive der Schuld und des Traumas in der gegenwärtigen Mahnmalgestaltung in Deutschland manifestiert, wird im weiteren Verlauf dieses Aufsatzes noch zurückzukommen sein.

Orte der Erinnerung – Der Stadtraum als Gedächtnisort

Eine andere Schwierigkeit des Holocaust-Gedenkens stellt dessen örtliche Lokalisation dar. Eine Form des Gedenkens, die sich auf die konkreten Schauplätze bezieht, an denen der organisierte und industrialisierte Genozid an den Juden vollzogen wurde, sind die Gedenkstätten an den Orten ehemaliger Konzentrationslager. In diesem Aufsatz aber soll vom Holocaust-Gedenken im Stadtraum die Rede sein – von einer Form des Gedenkens also, die erst eine konkrete Gestalt erhalten muss, um im öffentlichen Raum sichtbar zu werden.

Betrachtet man den Stadtraum als Gedächtnisort, so stellt sich die Frage, inwiefern konkrete Erinnerungszeichen an diesem topographischen Ort gegeben sind. Liefert der Stadtraum die physischen Zeichen, derer es zur Erinnerung bedarf?

Eine Disziplin, die den Stadtraum als Zeichensystem begreift, ist die Semiotik oder, genauer gesagt, die Stadtsemiotik. Der Vordenker der Semiotik, Roland Barthes, hat bereits semiotische Analysen verschiedener Städte vorgelegt.¹⁹ Die Arbeiten der Stadtsemiotik zeichnen sich dadurch aus, dass sie den städtischen Raum als einen Text, als ein Zeichensystem begreifen, in dem man lesen kann wie in einem Buch. Dabei hat die Stadtsemiotik in erster Linie die Organisationsstrukturen und Funktionen der städtischen Topographie im Blick. So werden Straßen, Wege, Flüsse, Viertel, Plätze in strukturalistischer Manier als semantische und syntaktische Einheiten begriffen.

¹⁹ S. z.B. Roland Barthes, *Stadtzentrum, leeres Zentrum oder Der Bahnhof*, beides in: ders.: *Das Reich der Zeichen*, Frankfurt am Main 1981.

Dies bedeutet auch, dass im Erscheinungsbild der Stadt nur das lesbar werden kann, was sich in der physischen Erscheinung des Stadtraums manifestiert. In gleicher Weise, wie sich das Erscheinungsbild eines Ortes beständig verändert, verändern sich für die Stadtsemiotik auch dessen Signifikanten. Semiotisch kodiert der Ort damit weitestgehend nur seinen Ist-Zustand. Die Stadtsemiotik interessiert sich somit vor allem für die gegenwärtigen Bedeutungen der Stadtlandschaft, die sie allein aus deren physischem Erscheinungsbild herauszulesen versucht. Historische Ereignisse, die sich einmal im Stadtraum zugetragen haben, ohne sichtbare Spuren zu hinterlassen, werden auf diese Weise nicht berücksichtigt. Die historische Dimension der Stadtlandschaft spielt damit nur eine untergeordnete Rolle.

Einen anderen Blick auf die Stadtlandschaft hat die kulturwissenschaftliche Forschung zu Gedächtnis und Erinnerung. Sie stellt die Frage, inwiefern der Stadtraum als Gedächtnisort betrachtet werden kann – inwiefern sich also in seinem physischen Erscheinungsbild, in Straßen, Plätzen und Gebäuden, Anhaltspunkte finden lassen, die auf vergangene Ereignisse verweisen, welche sich im Stadtraum zugetragen haben und mit dem Namen der Stadt assoziiert werden. Aleida Assmann beschreibt in ihrem Aufsatz *Das Gedächtnis der Orte* am Beispiel Roms eindrücklich, wie sich die städtische Topographie als Memoriallandschaft zu erkennen gibt. Wird ein Ort als Gedächtnisort betrachtet, so werden sichtbare Zeichen an ihm aufgesucht, die mit dem Erinnerungsten in Beziehung stehen und an denen sich die Erinnerung befestigen kann.

Doch selbst solche Erinnerungszeichen im Stadtbild sind nicht einfach aus sich heraus lesbar. Das Vorhandensein physischer Artefakte allein reicht nicht aus, um die vergangenen Ereignisse, mit denen sie in Beziehung stehen, aufzurufen. Fehlt dem Betrachter der Stadtlandschaft – auch wenn sich diese als Memoriallandschaft erweist (wie eindrücklich etwa in Städten wie Rom, Athen oder Jerusalem) – das Wis-

sen um die Ereignisse, die sich an diesem Ort einst zugetragen haben und von denen die verbliebenen Artefakte Zeugnis ablegen, so wird keine Ruine und kein Obelisk die Erinnerung aktivieren können. Erinnerung, Gedächtnis setzt das Wissen um das Geschehene voraus.

So legt Aleida Assmann in ihrem Aufsatz weiterhin dar, dass sich die Erinnerungslandschaft Roms nur demjenigen als solche zu erkennen gibt, der ihre Geschichte bereits kennt: „Denn den Text dieser Memoriallandschaft vermag nur zu lesen, wer dessen Inhalt schon kennt, es ist ein eingedenkendes, kein informatives Lesen“²⁰

Auch James Edward Young schreibt unter Bezugnahme auf Pierre Nora, dass dem Stadtraum an sich der „Wille zu erinnern“ fehlt.²¹ Ohne einen freiwilligen und selbstständigen Akt des Erinnerns sind die Gebäude, Straßen und Ruinen nicht mehr als bloße Elemente des Stadtraums, die nichts über ihre Vergangenheit preisgeben. Die Vergangenheit, so argumentiert Young, ist den Gebäuden und Orten der Stadt in aller Regel gerade *nicht* eingeschrieben, so dass sie sich an ihrer physischen Gestalt ablesen ließe. Erst wenn jemand die Erinnerung an die frühere Gestalt dieser Orte oder die früheren Ereignisse, die sich an diesen Orten abgespielt haben, mitbringt und diese mit der gegenwärtigen Erscheinung eines Ortes konfrontiert, wird die Erinnerung aktiviert.²² Diese persönliche Erinnerung an und Vorstellung von der Vergangenheit eines Ortes kann und muss somit über andere Medien tradiert werden als über die Elemente des städtischen Raumes selbst.

Dieser Gedanke kann jedoch noch weiter entwickelt werden. Wie verhält es sich mit Ereignissen, die im Stadtbild keinerlei sichtbare Spuren hinterlassen haben oder deren

²⁰ Aleida Assmann, *Das Gedächtnis der Orte*, in: Ulrich Borsdorf/Heinrich Theodor Grütter (Hgg.), *Orte der Erinnerung. Denkmal, Gedenkstätte, Museum*, Frankfurt am Main, New York 1999, 59–77, hier 66.

²¹ James Edward Young, *At Memory's Edge. After-Images of the Holocaust in Contemporary Art and Architecture*, New Haven, London 2000, 62.

²² Ebd., 62.

Spuren beseitigt worden sind? In dem von Aleida Assmann angeführten Beispiel Roms scheint der Ort immerhin eine Art von kryptischen Zeichen bereit zu halten, an die die Erinnerung anschließen kann.

Sind keinerlei Zeichen oder Spuren mehr an einem Ort vorhanden, die die Erinnerung befestigen können, wird nicht selten der Versuch unternommen, gegen das Vergessen des Ortes nachträglich solche Zeichen zu schaffen. Die Denkmalarhitektur erfüllt diese Funktion, das Gedächtnis an Vergangenes durch sichtbare Zeichen zu bewahren und es in der Gegenwart des Ortes präsent zu halten. Sie fungiert als Medium des kulturellen Gedächtnisses.

Medium der Erinnerung - Denkmalarhitektur

Die Gedächtnisarchitektur hat im Laufe der Jahrhunderte einen festen Formenkanon herausgebildet. Diese tradierten Formen der Denkmalgestaltung sollen zunächst knapp skizziert werden, da sie selbst etwas über die Art der Erinnerung aussagen. Im Anschluss soll danach gefragt werden, inwiefern die Formen des öffentlichen Holocaust-Gedenkens an diese tradierten Ausdrucksmöglichkeiten anknüpfen oder aber nach neuen Darstellungsformen suchen.

Zunächst ist der Begriff der Gedenkstätte von dem des Denk- oder Mahnmals zu unterscheiden. Gedenkstätten werden an historischen Orten (engl.: sites) errichtet, an denen sich das erinnerte Geschehen unmittelbar zugetragen hat. Meist handelt es sich dabei um architektonische Anlagen.²³

Der Begriff des Denkmals kann wiederum auf zweierlei Weise verstanden werden. Alois Riegl hat 1903 bereits zwei wesentliche Bedeutungen des Denkmalsbegriffs unterschieden: so versteht man mit einem enger gefassten Denkmalsbegriff unter Denkmälern Werke, die speziell zum Zweck des Erinnerens bestimmter Ereignisse oder Personen errichtet

²³ *Lexikon der Kunst: Architektur, bildende Kunst, angewandte Kunst, Industrieformgestaltung, Kunsttheorie, Art. Denkmal*, Bd. 2, 123.

worden sind.²⁴ Sie erfüllen also von Beginn an die Funktion des Denkmals. Diese definiert Riegl wie folgt:

„Unter Denkmal im ältesten und ursprünglichsten Sinne versteht man ein Werk von Menschenhand, errichtet zu dem bestimmten Zwecke, um einzelne menschliche Taten oder Geschehnisse (oder Komplexe mehrerer solcher) im Bewußtsein der nachlebenden Generationen stets gegenwärtig und lebendig zu halten. Es kann entweder ein Kunstdenkmal oder ein Schriftdenkmal sein, je nachdem es das zu verewigende Ereignis mit den bloßen Ausdrucksmitteln der bildenden Kunst oder unter Zuhilfenahme einer Inschrift dem Beschauer zur Kenntnis bringt; am häufigsten sind wohl beide Gattungen gleichwertig miteinander vereinigt.“²⁵

Zum anderen gibt es auch solche Artefakte, die erst rückblickend eine besondere Bedeutung gewinnen und nachträglich zum Denkmal erklärt werden. Hier spricht Riegl auch vom „historischen Denkmal“.²⁶ Bezogen auf das Holocaust-Gedenken im Stadtraum ist es erstere Verwendungsweise des Begriffs – das Denkmal im Sinne von Gedächtnisarchitektur – die relevant wird.

Eine Untergattung des Denkmals bilden die Mahnmale, die an kollektive Schicksalsschläge erinnern und eine mahnende Funktion für die Gesellschaft haben. Häufig wurden sie etwa zum Gedenken an Hungersnöte, Brandkatastrophen oder kriegerische Niederlagen errichtet. Präziser lassen sich die architektonischen Formen des Holocaust-Gedenkens im Stadtraum daher mit dem Begriff des Mahnmals beschreiben.

²⁴ S. auch *Lexikon der Kunst: Malerei, Architektur, Bildhauerkunst, Art.: Denkmal*, Bd. 4, 24.

²⁵ Alois Riegl, *Entwurf einer gesetzlichen Organisation der Denkmalpflege in Österreich* [1903], in: Ernst Bacher (Hg.), *Kunstwerk oder Denkmal? Alois Riegls Schriften zur Denkmalpflege*, Wien u.a. 1995, 49–120, hier 55.

²⁶ Es ist letzterer Denkmalbegriff, welcher der Disziplin der Denkmalpflege zu Grunde liegt und für Riegl im weiteren Verlauf seiner Studien von Interesse ist.

Denkmäler ebenso wie Mahnmale erfüllen kultursoziologisch die Funktion, die Assmann allgemein für das kulturelle Gedächtnis beschreibt. Sie haben identitätsbildende Funktion für eine Gesellschaft oder eine gesellschaftliche Gruppe, indem sie – an zentralen öffentlichen Plätzen errichtet – an gesamtgesellschaftlich prägende Ereignisse erinnern oder kollektiv erfahrene Schicksalsschläge deuten.

Dass diese Funktion des Erinnerns für das Holocaust-Gedenken, besonders in Deutschland, so nicht ungebrochen Gültigkeit besitzt, ist anhand der ersten beiden Kriterien bereits dargelegt worden. Dies bleibt nicht ohne Folgen für die Gestaltung von Mahnmalen zum Gedenken der Opfer des Holocaust.

Die tradierten typologisierten Formen des Gedenkens scheinen der ebenso neu- wie einzigartigen Dimension des organisierten Völkermordes nicht angemessen. Zunehmend stellt sich die Frage, welche symbolische Form für das Holocaust-Gedenken legitim sei und ob sich überhaupt eine Darstellungsform für die Shoah finden lässt, welche das Ausmaß der Grausamkeit und den Zivilisationsbruch nicht reduzieren oder domestizieren.

Einen wichtigen Beitrag zu dieser Debatte liefert François Lyotard mit seinem Essay *Heidegger und „die Juden“*, in dem er die Frage nach der Darstellbarkeit des Holocaust behandelt und den Topos des Traumas einführt, der die nachfolgenden Reflexionen über den Holocaust maßgeblich prägen sollte. Auch Lyotard geht von der Selektivität des Erinnerns und der Bedeutung des Vergessens innerhalb des Erinnerungsprozesses aus. Er sieht das Vergessen jedoch nicht nur im Schweigen, im Unerwähnt-Lassen von Ereignissen, sondern subtiler noch in deren Thematisierung gegeben:

„In Ansehung des Vergessens jedoch ist dieses, in Memorialien und Denkmälern niedergelegte Gedächtnis höchst selektiv, denn es verlangt, daß vergessen werde, was das Gemeinwesen und seine Rechtfertigung in Zweifel ziehen könnte. Das heißt nicht, daß es darüber schweigt, im

Gegenteil. [...] Als Darstellung jedoch ist sie notwendig eine Aufhebung, eine Erhöhung, die etwas beiseite schafft und (er)hebt.“²⁷

Lyotard reflektiert kritisch, dass auch und gerade das gezielte Erinnern eine Form des Vergessens, des Verdrängens darstellen kann. Er sieht darin sogar die geschickteste Art des Vergessens, da sie das Vergessen hinter der Fassade des Gedenkens kaschiert:

„[E]ntweder man löscht das Verbrechen aus, oder man stellt es dar. Auslöschung: Verbrecher verwandeln sich in Kleinhändler oder Staatsoberhäupter, oder werden an Ort und Stelle „entnazifiziert“, oder man schickt den Prozeß in Revision [...] oder stellt ihn ein. [...]

Aber „angemessener“ ist, das Verbrechen durch seine Darstellung vergessen zu machen [...]“²⁸

Dies bedeutet jedoch nicht, dass Lyotard die Möglichkeit der künstlerischen Auseinandersetzung mit dem Unfassbaren des Verbrechens ausschließt. Es geht ihm vielmehr darum, dass Kunst, die wirklich erinnern möchte, Formen finden muss, die das Verdrängte und Vergessene immer im Bewusstsein halten und es nicht durch dessen Darstellung verdrängen. Er spricht dieses Vermögen der Kunst der Moderne zu, etwa den Werken Walter Benjamins, Marcel Prousts oder Paul Celans. So schreibt er über die Kunst unter Rückgriff auf Kants Konzept des Erhabenen:

„Es galt, wenigstens in groben Zügen diesen Kern der Kantischen These in Erinnerung zu rufen, denn in ihr kündigt sich keimhaft ein Zustand zeitgenössischer Sensibilität an, der in der sogenannten modernen Kunst vorweggenommen ward – jenes Element, das in der Sprache der Kunsthistoriker ‚Avantgarde‘ genannt wird und angemessener als Emergenz der Schrift in der Literatur und den bildenden Künsten, um hier nur von ihnen zu sprechen, zu bezeichnen wäre. Schrift sei hier jene ‚Arbeit‘ genannt, die, von der im

²⁷ Lyotard, *Heidegger und „die Juden“*, 15f.

²⁸ Lyotard, *Heidegger und „die Juden“*, 37.

Innen ausgeschlossenen Sache genährt und in das Elend ihrer Darstellbarkeit getaucht, gleichwohl nicht abläßt, sie, die Sache, in Wort und Farbe darzustellen. Stets geht es ihr um die Wiedergutmachung des Übels, das der Seele, unvorbereitet wie sie war, widerfuhr und sie unmündig, als Kind, zurückließ.[...]

Aber ebensowohl ist sie bestrebt, und dies in verschiedenster Weise (von Flaubert bis Beckett, von Cezanne bis Pollock) an sich selbst die Abwesenheit desjenigen, das keine Spur hinterließ, spürbar, bemerklich zu machen.²⁹

Lyotard formuliert hier einen Anspruch für die Kunst, die der neuen Dimension des Schreckens und der Grausamkeit, die sich im Holocaust offenbarte, Rechnung trägt und genau jene Aspekte, die die traditionellen Formen des Erinnerns unbrauchbar werden lassen, aufgreift und kompensiert.

Die beiden erstgenannten Aspekte des Holocaust-Gedenkens – die problematische Perspektive der Träger von Erinnerung und die Ambivalenz des Erinnerungsortes – prägen, so die These, die im Folgenden erörtert werden soll, die Gestaltungsweise vieler Holocaust-Mahnmale in Deutschland.

Ich möchte im Folgenden drei Formen des Holocaust-Gedenkens im Stadtraum unterscheiden und danach fragen, inwieweit sie jeweils die Problematik der Singularität des Holocaust berücksichtigen und diese mit Hilfe der gewählten Darstellungsform sichtbar zu machen vermögen.

²⁹ Ebd. 46.

II. Das Problem der Darstellbarkeit – Formen des Holocaust-Gedenkens im Stadtraum

Verbale Erinnerung – Sprachliche Hinweise auf das Nicht-mehr-Sichtbare

Eine erste und häufig zu findende Form des Gedenkens besteht in der Anbringung von Gedenktafeln, deren Text an vergangenes Geschehen erinnert, das sich mitunter an dem Anbringungsort selbst zugetragen hat oder mit diesem in sachlichem Bezug steht, ohne dass im gegenwärtigen Erscheinungsbild des Ortes noch irgendetwas davon zeugen würde. Was in der physischen Gestalt des Ortes nicht mehr sichtbar ist oder aber sichtbare Spuren hinterlassen hat, deren Herkunft nicht eindeutig bestimmbar ist, wird schriftlich benannt und dadurch in Erinnerung bewahrt.

Neben der reinen Nennung der faktischen Ereignisse, die erinnert werden sollen, enthalten solche Gedenktafeln mitunter auch eine Deutung des Geschehenen für die eigene Gegenwart.

Ein Beispiel für diese Form des Holocaust-Gedenkens findet sich in der Gedenktafel, die am Jenaer Westbahnhof angebracht ist. An der gleisseitigen Fassade des Bahnhofsgebäudes findet sich an Gleis 1, in der Nähe des Eingangs, eine Messingtafel, auf der vermerkt ist: „1933 – 1945. Zum Gedenken an unsere Jenaer Mitbürger, die rassistisch verfolgten Juden, Roma und Sinti, die von hier aus in die faschistischen Todeslager deportiert wurden.“ Das Beispiel Jenas verdeutlicht besonders anschaulich, dass die formale Gestaltung dieser Art des Erinnerns die Singularität des Holocaust nicht wiederspiegeln kann. So finden sich – verteilt über die gesamte Innenstadt Jenas – an der alten, erhaltenen Bausubstanz des Stadtkerns Tafeln, auf denen die Aufenthaltsdaten berühmter Persönlichkeiten in der Stadt vermerkt sind.

In ihrer formalen Gestaltung weisen die unterschiedlichen Gedenktafeln keine spezifischen Merkmale auf; es sind al-

lein die vermerkten Namen und Ereignisse selbst, die den Unterschied markieren.

Schriftliche Hinweisformen finden sich aber auch integriert in künstlerische Erinnerungsprojekte. Ein frühes solches Kunstprojekt, das in Auseinandersetzung mit dem Holocaust und dem Zweiten Weltkrieg entstand, ist das Projekt *Missing House* des französischen Künstlers Christian Boltanski aus dem Jahr 1990. Der Ausgangspunkt dieses Projekts ist eine durch die Bombardierungen des Zweiten Weltkriegs entstandene Baulücke, die in der Großen Hamburger Straße in Berlin zwischen zwei Häusern klafft.

Boltanski hat die ehemaligen Bewohner dieses Hauses, bei denen es sich sowohl um Juden als auch um Nicht-Juden handelt, ausfindig gemacht, ihre Ein- und Auszugsdaten recherchiert und die Daten auf weißen Tafeln an den die Baulücke begrenzenden Hauswänden der Nachbarhäuser angebracht.³⁰ Boltanski verweist so auf die Menschen, die einst dort lebten und für deren Fehlen die Baulücke symbolisch steht.

Subtiler noch arbeitet Gunter Demnig in seinem Projekt der *Stolpersteine*. Diese Stolpersteine, bei denen es sich um einzelne Pflastersteine handelt, auf denen Name und Lebensdaten ehemaliger jüdischer Bürger notiert werden, verlegt Demnig vor den Häusern, in denen diese Menschen lebten, ehe sie deportiert und ermordet wurden.³¹ Anders als im Projekt *Missing House* markiert hier keine physische Erscheinung im Stadtbild die Abwesenheit der Menschen. Verweist in Boltanskis Projekt die Lücke des zerstörten Hauses zeichenhaft auf das Geschehene und erinnert diese Lücke daran, dass sich hier einst das Zuhause von Menschen befand, erscheint der Stadtraum im Projekt der Stolpersteine

³⁰ James Edward Young, *Memory, Counter-memory and the End of the Monument*, in: *Image and Remembrance. Representation and the Holocaust*, hg. v. Shelley Hornstein u. Florence Jacobowitz, Bloomington IN 2003, 59–78, hier 69.

³¹ S. hierzu auch die von Gunter Demnig eingerichtete Homepage: <http://www.stolpersteine.de>.

unversehrt. Die Häuser stehen und sind bewohnt. Daran, dass hier einst Menschen aus dem Schutz ihres Zuhauses brutal herausgerissen und ermordet wurden, erinnert nichts mehr. Erst die Stolpersteine vor ihren Eingängen machen darauf aufmerksam.

Weisen diese Projekte in ihrer formalen Gestaltung auch keine spezifischen, neuen Gestaltungsweisen auf, so wirken sie doch durch das Zusammenspiel von mitgeteilter Information und Anbringungsort dem oberflächlichen, verdrängenden Gedenken entgegen. Indem diese Werke sich subtil in die städtische Umgebung hineinschieben und durch den Inhalt des Mitgeteilten das Selbstverständliche der Umgebung durchbrechen, bringen sie das Verdrängte als ein Geschehen zum Vorschein, dessen nicht länger entlokalisiert und separiert von unserem alltäglichen Leben gedacht werden kann, sondern das sich an genau dem Ort zugetragen hat, an dem sich nun das eigene Leben abspielt.

Das Unsichtbare darstellen – Gegenmahnmale

Eine andere Form von Holocaustmahnmalen, die sich ab den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts zu entwickeln begann, reflektiert in zunehmendem Maße die Frage nach der Darstellbarkeit des Holocaust. Diese Überlegungen, die an den Singularitätsgedanken anknüpfen, sehen sich mit der Problematik konfrontiert, einer nie gekannten Dimension von organisiertem Massenmord durch symbolische Darstellungen und Gesten Ausdruck zu verleihen. Jede bisherige Form der figürlichen oder abstrakt-symbolischen Darstellung von Leid kann dem Holocaust nicht gerecht werden. Dem Paradox, eine Darstellung für etwas finden zu müssen, das als nicht darstellbar erscheint, begegnen viele Künstler, indem sie als Holocaust-Mahnmal Negativ-Formen eines Denkmals gestalten.

Eines der wichtigsten Projekte dieser Art dürfte in Shimon Atties Installationen mit dem Titel *Sites Unseen* bestehen, in

denen er sich mit der fehlenden jüdischen Bevölkerung im europäischen Stadtbild nach 1945 auseinandersetzt.³²

In seinem Projekt *Writing on the Wall*, das von 1991–1993 in Berlin entstanden ist, hat Attie aus den Berliner Archiven Fotografien des Berliner Scheunenviertels aus den 1920er und 30er Jahren recherchiert, das zu dieser Zeit ein stark von jüdischen Einwohnern, besonders von osteuropäischen Juden, geprägtes Viertel war. Viele der Straßenszenen, die auf den Fotografien zu sehen sind, konnte Attie im gegenwärtigen Stadtraum lokalisieren und den heutigen Orten zuordnen. Aus diesen Fotos hat er Diaprojektionen gemacht, die er an die Fassaden jener Häuser projizierte, vor denen sie einst aufgenommen worden waren. Diese Installationen, die in der Regel für zwei bis drei Tage sichtbar blieben, sind wiederum in Fotografien dokumentiert.³³

Indem Attie die Vergangenheit in Bildern heraufbeschwört, sie über die Gegenwart legt und auf diese Weise Vergangenheit und Gegenwart einander überkreuzen lässt, macht er die Veränderung des Stadtbildes unmittelbar sichtbar.

In dialektischer Weise reflektiert Jochen Gerzes *Unsichtbares Mahnmal* in Saarbrücken das Verborgensein des Holocaust im Stadtraum. Dieses Mahnmal geht auf ein Projekt an der *Hochschule für bildende Künste* des Saarlandes zurück. Gerz, der dort 1990 eine Gastprofessur inne hatte, entwickelte mit seinen Studierenden das Konzept eines unsichtbaren Mahnmals, das auf dem Saarbrücker Schlossplatz entstehen sollte. Erinnern soll dieses Mahnmal an die „fehlenden Grabsteine“ all der Juden, die in den Konzentrationslagern ermordet worden sind.

Als Ort wählte er den Saarbrücker Schlossplatz, der in mehrerlei Hinsicht mit der Shoah in Verbindung steht. So war im Saarbrücker Schloss nicht nur die Gestapo untergebracht, auch wurden die Juden Saarbrückens in der Reichs-

³² Young, *At Memory's Edge* (s. Anm. 21), 62f.

³³ Ebd., 67.

pogromnacht auf dem Schlossplatz zusammengetrieben und gedemütigt. Am 22. Oktober 1940 diente der Schlossplatz als Sammelplatz, von dem aus die noch in der Stadt verbliebenen Juden nach Gurs in Südfrankreich deportiert wurden.³⁴

Das Projekt war zunächst als eine geheime Guerilla-Aktion geplant. Studenten sollten in einer nächtlichen Aktion siebenzig Pflastersteine vom Schlossplatz entfernen und vorübergehend durch andere ersetzen. Auf die Unterseite der entnommenen Steine sollten daraufhin die Namen und Daten aller ehemaligen jüdischen Friedhöfe in Deutschland, die die Studierenden zuvor ermittelt hatten, eingraviert werden. Die so präparierten Steine sollten in einer abermals nächtlichen, geheimen Aktion auf dem Schlossplatz wieder eingesetzt werden.³⁵

Gänzlich ohne ein Wissen um dieses Mahnmal könnte es seine Funktion jedoch nicht erfüllen. So informierte Gerz schließlich die Öffentlichkeit über die nächtliche Aktion. Nach einiger Diskussion in der saarländischen Politik und Öffentlichkeit fand das Projekt schließlich Unterstützer und konnte durch die finanzielle Förderung, die die Landesregierung gewährte, fertig gestellt werden – d.h. alle 2146 jüdischen Friedhöfe sollen nun auf der Unterseite einzelner Pflastersteine des Schlossplatzes vermerkt sein.³⁶

Das Projekt wiederholt die Unsichtbarkeit der vertriebenen und ermordeten Juden Deutschlands, indem es als Mahnmal selbst verborgen ist. Das Mahnmal muss in der Gesellschaft und der Stadtgeschichte tradiert werden, ansonsten gerät es ebenso in Vergessenheit wie die Menschen, an die es erinnert. Da das Mahnmal nur „existieren“ kann, indem es tradiert und erinnert wird, entgeht es zugleich der Gefahr, zum selbstverständlichen Element im Stadtbild zu werden, ohne dass dessen Bedeutung reflektiert werden würde.

³⁴ Ebd., 140.

³⁵ Ebd., 140–142.

³⁶ Ebd., 142–144.

Explizit mit auf der Negativform überlieferter Formen von Memorialarchitektur basieren zwei Projekte in Harburg und in Kassel. In Harburg ist es ebenfalls Jochen Gerz, der zusammen mit seiner Ehefrau Esther Shalev-Gerz *das Mahnmal gegen Faschismus, Krieg und Gewalt – für Frieden und Menschenrechte*³⁷ entwirft. Als Grundform wählen sie die Stele als eine traditionelle Form des Denkmals. Die Stele soll hier anders als gewöhnlich bei Denkmälern, nicht an identitätsstiftende Ereignisse erinnern, sondern zur kritischen Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit und zu einem veränderten Verhalten in Gegenwart und Zukunft aufrufen. Die Umwertung der traditionellen Funktion der Stele geht mit einer Umwertung ihrer Form einher. Die hochaufragende, von weitem sichtbare Gestalt der Stele prägt ihre prototypische Form.

Zusammen mit ihrer Bedeutung verkehrt Gerz auch die Form der Stele in ihr Negativ. Beginnend mit einer tatsächlich hochaufragenden Betonstele, die stufenweise im Boden versenkt werden kann, ist das Mahnmal erst dann vollendet, wenn die Stele nach der letzten Absenkung völlig im Boden verschwunden sein wird und nur noch ihr leerer Sockel von dem Mahnmal zeugt. Ähnlich wie bei einem demontierten Denkmal erinnert zum Schluss allein der Sockel an das Mahnmal.

Diese „Vollendung“ des Mahnmals fordert die Beteiligung der Harburger Bürger. An Stelle der üblichen Inschrift einer Stele, sind die Einwohner Harburgs aufgerufen, sich selbst in die Stele einzuschreiben. Dazu sollen sie Botschaften auf der Betonwand des Mahnmals hinterlassen.³⁸

³⁷ Der Titel dieses Mahnmals zeugt von der durch Salomon Korn kritisierten Tendenz, sich bei der Errichtung von Mahnmälern auf pazifistische Allgemeinplätze zu beschränken.

³⁸ Ein weiterer Gedanke war auch, dass nicht – ähnlich wie im Faschismus – eine bestimmte Deutung, eine bestimmte Meinung vorgegeben werden sollte, sondern man gerade den vielfältigen Stimmen der Harburger Bevölkerung Raum geben wollte. S. Young, *At Memory's Edge* (s. Anm. 21), 130.

Sobald der untere Bereich der Stele völlig mit Schrift bedeckt ist, wird die Stele um eine Stufe weiter im Boden versenkt. Erst wenn sie gänzlich von Text überzogen ist, verschwindet sie ganz im Boden.³⁹ Es liegt damit in der Hand der Harburger Bürger, wie schnell die Absenkung des Mahnmals erfolgt. Der appellative Charakter des Mahnmals geht somit mit einer Aufforderung zur Interaktion an die Rezipienten einher.

Mit der Negativform operiert auch Horst Hoheisel bei seinem Mahnmal des Aschrott-Brunnens in Kassel. Hier ist es nicht eine prototypische Denkmalform, die in ihr Gegenteil verkehrt wird, sondern konkrete, ehemalige Repräsentationsarchitektur in der Stadt. Auf dem Platz vor dem Rathaus wurde 1908 ein neugotischer Brunnen errichtet, der von dem jüdischen Unternehmer Sigmund Aschrott gestiftet wurde. 1939 zerstörten lokale Nationalsozialisten den Brunnen vollständig. Lediglich das leere Becken des Brunnens blieb noch erhalten, das später mit Erde befüllt und bepflanzt wurde. Im Gedächtnis der Kasseler Bürger ging zunehmend das Wissen um den ehemaligen Brunnen sowie um dessen Geschichte verloren. Dies veranlasste die Stadt 1984 dazu, den Brunnen zum Gedenken an seinen Stifter Sigmund Aschrott in irgendeiner Form wieder aufzubauen.⁴⁰ Auch hier wählte der beauftragte Künstler Horst Hoheisel eine Negativform. Anhand der Pläne des ehemaligen Aschrott-Brunnens ließ er dessen Grundgestalt, die in einer Pyramidalform gipfelte, in Beton gießen. Dieser Abguss, der eine Art Negativ der ursprünglichen Brunnengestalt bildet, ließ Hoheisel wiederum kopfüber in den Boden versenken, dergestalt, dass sich in der Tiefe, unterhalb des Brunnensockels die Spiegelung des ehemals überirdisch errichteten Brunnens befindet. Diese in den Boden eingelassene Spiegelform ist ebenfalls als Brunnen konzipiert. Hoheisel ließ die in den Boden versenkte Leerform mit einer Platte bedecken, in die lediglich einige

³⁹ Ebd., 127–139.

⁴⁰ Ebd., 97.

Öffnungen zur Hohlform im Boden eingefügt sind. Über den Platz ziehen sich nun kleine Kanäle, durch die Wasser bis zu der Platte über dem „Aschrott-Brunnen“ geleitet wird, unter der es in der Negativform des in den Boden eingelassenen Brunnens versickert. Lediglich das Plätschern des in der Tiefe verschwindenden Wassers zeugt von diesem unterirdischen Brunnen. Auf der Abdeckplatte über der Negativform des neuen Brunnens ist eine Messingtafel angebracht, die die Geschichte des ehemaligen Brunnens schildert. Daneben erlaubt eine Glasplatte den Blick in die Tiefe des versenkten Brunnens.⁴¹

3. Deutung durch Darstellung: Daniel Libeskind's *Jüdisches Museum Berlin*

Im Zusammenhang mit den jüngsten Entwicklungen des öffentlichen Holocaust-Gedenkens im wiedervereinigten *Deutschland* wird immer wieder auch auf Daniel Libeskind's *Jüdisches Museum Berlin* verwiesen, das – noch vor dem Fall der Mauer geplant – eines der ersten größeren Projekte darstellt, die sich mit der deutsch-jüdischen Geschichte auseinandersetzen.⁴² Libeskind's Projekt ist einerseits von den bisher besprochenen Formen des Holocaust-Gedenkens unterschieden, insofern es sich bei dem *Jüdischen Museum Berlin* nicht um ein Holocaust-Mahnmal handelt und es auch dezidiert nicht als solches verstanden werden möchte. Diese Haltung der Museumsleitung ist richtig – und doch ist es ebenso legitim, das Projekt im Zusammenhang mit dem Holocaust-Gedenken in Deutschland zu betrachten. Denn Daniel Libeskind legt keinen bedeutungsneutralen Museumsbau vor, keinen *white cube*, in dem jedes beliebige Museum gleichermaßen unterbracht werden könnte, sondern schafft eine

⁴¹ Ebd. 97–100.

⁴² So z. B. in den Schriften von James Edward Young, etwa in der hier wiederholt zitierten: *At Memory's Edge. After-Images of the Holocaust in Contemporary Art and Architecture*, New Haven, London 2000.

hoch symbolisch aufgeladene Architektur, die sich in ihrer neuartigen und eigenwilligen Formensprache intensiv mit der Geschichte der deutschen und insbesondere der Berliner Juden auseinandersetzt.

Meine Argumentation geht davon aus, dass das *Jüdische Museum Berlin*, da es gerade kein neutraler Ausstellungsraum ist, sondern in seiner Architektur symbolischen Bezug auf die Thematik der von ihm beherbergten Ausstellung nimmt, mahnmalhaften Charakter hat und mahnmalhafte Elemente birgt.⁴³

Im Folgenden möchte ich darlegen, wie Libeskind die Ambivalenz zwischen der Kontinuität der Geschichte einerseits und der Singularität des Holocaust und seinen Auswirkungen auf den Stadtraum andererseits interpretiert und wie er diese Überlegungen in gebaute Architektur übersetzt.

Den Ausgangspunkt seiner Betrachtungen ebenso wie seiner Planung bildete die Überzeugung, dass sich die Berliner Stadtgeschichte nicht ohne die vielfältigen fruchtbaren Beziehungen zwischen Berliner Juden und Nicht-Juden verstehen lässt. Zugleich war er der Meinung, dass in der heutigen Stadt von diesem produktiven Miteinander jüdischer und nicht-jüdischer Einwohner nicht mehr viel zu sehen ist.⁴⁴ Als Basis für seinen Entwurf suchte Daniel Libeskind eine Form, die diese Beziehung widerspiegelt und sich zugleich dazu eignet, in gebaute Architektur überführt zu werden. Diese Form fand er, indem er auf einem Berliner Stadtplan die Adressen ehemaliger berühmter jüdischer und nicht-jüdischer Berliner Bürger eintrug. Er bildete daraufhin Paare, indem er

⁴³ Schon der Umstand, dass die leeren Räume des Museums noch vor Einrichtung der ersten Dauerausstellung zum Publikumsmagneten avancierten, weist darauf hin, dass es sich um keinen neutralen, unscheinbaren Funktionsbau handelte. Dass es dabei nicht allein ästhetische Qualitäten sind, die für den enormen Zuspruch sorgen, zeigt sich auch daran, dass der Libeskind-Bau in kaum einer Monographie zur Mahnmalarchitektur und zum Holocaust-Gedenken fehlt.

⁴⁴ Daniel Libeskind, *Between the Lines*, in: ders., *The Space of Encounter*, London 2001, 23.

mit Linien jeweils die Adresse eines Berliner Juden mit der eines Berliner Nicht-Juden verband.⁴⁵ Das so erhaltene Linien-Netz, das sich über den gesamten Berliner Stadtplan zieht, diente Libeskind als Matrix für den markanten, zickzackartigen Grundriss seines Gebäudes. Diese durchgehende, aber bewegte Linie interpretierte er als die Kontinuität jüdischen Lebens in Berlin.⁴⁶

Daneben gibt es für Daniel Libeskind auch eine Diskontinuität in der jüdischen Geschichte Berlins, die durch den unumkehrbaren Bruch des Holocaust gekennzeichnet ist. So beschreibt er in seinen Berliner Projekten wiederholt die Leere, die er aufgrund der fehlenden jüdischen Bewohner empfunden habe. Angesichts des jüdischen Lebens, das das Stadtbild vor 1933 prägte, verweist Libeskind darauf, dass diese Menschen und deren Kinder im Berlin nach 1945 fehlen.⁴⁷

Libeskind reflektiert die Problematik, dass der Holocaust – die Ermordung der jüdischen Bevölkerung Berlins – unverbrüchlicher Teil der Stadtgeschichte bleibt und eine Leere im Fortgang ihrer Geschichte zurückgelassen hat. Dieser Problematik versucht er ebenfalls in seinem Entwurf Ausdruck zu verleihen. Dazu durchzieht er die Zickzacklinie des Grundrisses mit einer geraden, aber unterbrochenen Linie. An den Schnittstellen dieser beiden Linien – überall dort also, wo die gerade Linie den Zickzack-Lauf des Grundrisses durchschneidet, hat Libeskind die sogenannten *Voids* – Leerstellen – in den Entwurf eingefügt. Diese *Voids* stellen Räume dar, die, in sich abgeschlossen, den Museumsbau in seiner gesamten Höhe durchziehen. Das Irritierende an diesen

⁴⁵ Ebd., 26. Diese Beziehungen müssen dabei keine tatsächlichen Bekanntschaften widerspiegeln – es geht im vielmehr um geistige Verwandtschaften, und so verbindet er auch Personen aus verschiedenen Jahrhunderten miteinander.

⁴⁶ Ebd., 23.

⁴⁷ S. z. B. Libeskinds Aussagen in Zusammenhang mit dem Masterplan für den Berliner Alexanderplatz in: Daniel Libeskind, *Traces of the Unborn*, in: ders., *The Space of Encounter*, 196–198.

Räumen besteht darin, dass sie keinen Zugang haben – sie bleiben verschlossen. Ermangeln sie auch eines Eingangs, so haben sie doch Fenster, durch die der Museumsbesucher in ihr Inneres blicken kann.⁴⁸ Dadurch treten sie ins Bewusstsein des Besuchers und bleiben doch unzugänglich. Das ist, so Libeskind, die Erfahrung, die die Menschen bei der Konfrontation mit dem Holocaust machen. Es ist – wie James E. Young es mit Bezug auf Sigmund Freud nennt – eine Erfahrung des Unheimlichen, eine Erfahrung von etwas, das permanent präsent ist und zu dem sich doch kein Zugang finden lässt.⁴⁹

Damit hat Daniel Libeskind in seinem *Jüdischen Museum Berlin* versucht, den Gedanken über Trauma und Verdrängung, wie sie Françoise Lyotard in seinem Essay formulierte, symbolisch-architektonischen Ausdruck zu verleihen. Seine gestalterische Auseinandersetzung mit der Shoah geht damit noch einmal über die Konzeption der Gegenmahnmale hinaus, indem sie nicht alleine die Nicht-Darstellbarkeit der Verbrechen des Holocaust thematisiert, sondern auch das Trauma darzustellen versucht, in der diese Täter wie Opfer – Deutschland und seine jüdische Geschichte – zurückgelassen haben.

Libeskind tut beides – er thematisiert das Trauma und inkorporiert es in seinen Museumsbau; gleichzeitig überwindet er es auch, indem er den Blick auf eine gemeinsame deutsch-jüdische Zukunft richtet.

⁴⁸ Daniel Libeskind, *Between the Lines* (s. Anm. 44), 27.

⁴⁹ James Edward Young, *Daniel Libeskind's Jewish Museum in Berlin. The Uncanny Arts of Memorial Architecture*, in: Christa von Braun/James Edward Young (Hgg.): *Architektur der Denkräume. Vorträge anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde an Daniel Libeskind*, 30. Oktober 1997, Berlin 1998, 15–25 oder Anthony Vidler, *The Architectural Uncanny. Essays in the Modern Unhomely*, Cambridge, Mass ⁵1999.

Schlussbetrachtung

Im Holocaust-Gedenken, das konnte in den vorangegangenen Ausführungen gezeigt werden, spielen alle von Assmann beschriebenen Merkmale des kulturellen Gedächtnisses eine entscheidende Rolle und doch werden zugleich auch alle genannten Kategorien brüchig. Anders als im typischen von Assmann beschriebenen Muster des kulturellen Gedächtnisses, hat das Holocaust-Gedenken – besonders in Deutschland und für die Deutschen – keine für die nationale Identität stabilisierende Funktion. Vielmehr wirkt es, wie Salomon Korn eingehend dargelegt hat, destabilisierend für das deutsche Selbstverständnis. Eine weitere Schwierigkeit stellt die räumliche Lokalisation dar. Wo findet sich der Ort, an dem sich der Holocaust zugetragen hat, und wo ist der Ort, an dem der Opfer gedacht werden soll. Die ehemaligen Konzentrations- und Vernichtungslager als Stätten des industrialisierten Massenmords stellen noch am ehesten einen solchen Ort dar. Zugleich waren sie aber nicht allein Schauplatz der Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden, Sinti und Roma, von Homosexuellen und Behinderten. Vielmehr trug sich die Verfolgung in der Mitte der Gesellschaft zu und war an den Stätten des alltäglichen Lebens präsent. Dem versucht man unter anderem durch das Holocaust-Gedenken im Stadtraum Rechnung zu tragen. Gleichwohl wird selbst diese Praxis des Holocaust-Gedenkens mittlerweile hinterfragt, da sie einzelne „Stätten“ im Kontext des Stadtraumes klar zu benennen – und andere damit freizusprechen – scheint.

Schließlich ist es vor allem die mediale Form des Holocaust-Gedenkens, die Schwierigkeiten bereitet. Die Anfragen an die Möglichkeit einer adäquaten Form des Holocaust-Gedenkens, wie sie besonders aus philosophischer Perspektive gestellt worden sind, erscheinen als vollkommen berechtigt. Sie knüpfen theoretisch an die Debatten um die Singularität des Holocaust – die Einmaligkeit der Planung und industriellen Organisation des Genozids – an. Diese Singularität des Holocaust fordert zugleich auch, dass er anders erin-

nert werden muss, als andere historische Ereignisse in der Geschichte einer Nation.

Aus formal-gestalterischer Hinsicht scheinen jene Holocaust-Mahnmale, die ausschließlich oder überwiegend mit schriftlichen Verweisen arbeiten, dieser Forderung nach neuen Formen des Gedenkens am wenigsten zu genügen. Es hat sich jedoch gezeigt, dass Art und Ort ihrer Anbringung dem „Verdrängen durch Erinnern“ entgegenarbeiten.

Der Problematik der Undarstellbarkeit tragen die unterschiedlichen Projekte der „Gegen-Mahnmale“ durch eine eigentümliche Dialektik Rechnung, indem sie gezielt Formen und Funktionsweisen der Denkmalarchitektur negieren und in ihr Gegenteil verkehren, um so zum Ausdruck zu bringen, dass sich der Opfer der Shoah nicht in gleicher Weise gedenken lässt, wie man anderer historischer Ereignisse gedenkt.

Daniel Libeskind ist schließlich derjenige, der das Holocaust-Gedenken in seinen in höchstem Maße philosophisch-symbolisch aufgeladenen Museumsentwurf integriert und dabei die Problematik der Undarstellbarkeit, des Traumas, in einen größeren Deutungs-Zusammenhang gestellt hat. Er überlässt dem Holocaust nicht das letzte Wort über die jüdische Geschichte. Die Shoah bleibt im Kern der deutsch-jüdischen Geschichte als ein Trauma zurück und doch eröffnet sich dieser Geschichte auch eine Zukunft, für die Libeskind eine von Hoffnung und Zuversicht geprägte Symbolik findet.

II.

SINGULARITÄT

ODER

VERGLEICHBARKEIT:

IDENTITÄTSDEBATTEN

Bernd Faulenbach

ZUM UMGANG MIT DEM TOTALITARISMUS-BEGRIFF VOR
UND NACH 1989

I. Zu Thema und Fragestellung

Über den Totalitarismus-Begriff und über Totalitarismus-Theorien ist jahrzehntelang diskutiert worden – die Diskussion ist kaum überschaubar.¹ Doch hat es charakteristische Veränderungen im Umgang mit dem Totalitarismus-Begriff gegeben. Mein Thema ist die Auswirkung der Epochenwende, die durch die Umwälzung 1989/90 herbeigeführt wurde, auf den Umgang mit dem Totalitarismus-Begriff in der deutschen Diskussion.

„Totalitarismus“ ist einerseits ein Begriff der theoretischen Diskussion, andererseits ein politisches Schlagwort. Doch auch der Totalitarismus-Begriff der wissenschaftlichen Diskussion ist nicht frei von politischen Prämissen, Implikationen und Konsequenzen, abgesehen davon, dass seine Anwendung auf die Zeitgeschichte geschichtspolitische Folgen hat. Kurz: der Totalitarismus-Begriff lässt sich schwerlich von den politischen Auseinandersetzungen trennen. Dennoch ist der Umgang mit dem Begriff nicht per se eine unmittelbare Funktion von Politik; dies hieße das Eigengewicht der politisch-theoretischen Diskussion zu unterschätzen.

Zunächst möchte ich den Umgang mit dem Begriff „vor 1989“ charakterisieren, indem ich kurz auf die „klassische“ Totalitarismus-Theorie eingehe, um dann zu bestimmen, warum diese seit den 60er Jahren ins Hintertreffen geriet, so

¹ Vgl. folgende Bände: Bruno Seidel/Siegfried Jenkner, *Wege der Totalitarismus-Forschung*, Darmstadt 1968; Ernest A. Menze, *Totalitarianism Reconsidered*, London 1981; Eckhard Jesse (Hg.), *Totalitarismus im 20. Jahrhundert. Eine Bilanz der internationalen Forschung*, Bonn 1996; Wolfgang Wippermann, *Totalitarismustheorien. Die Entwicklung der Diskussion von den Anfängen bis heute*, Darmstadt 1997; Mike Schmeitzner (Hg.), *Totalitarismuskritik von links. Deutsche Diskurse im 20. Jahrhundert*, Göttingen 2007.

dass retrospektiv sogar von einer „Tabuisierung“ des Begriffs im Mainstream der Diskussion gesprochen worden ist (was mir dann doch etwas überzogen erscheint).² Danach ist in einem zweiten Teil der Umgang mit dem Begriff „nach 1989“ zu behandeln. Was sind die Hintergründe des Revivals des Totalitarismus-Begriffs? Zu fragen ist aber auch nach der Nachhaltigkeit des veränderten Umgangs. Unser Interesse zielt auf die wissenschaftliche, die allgemeinpolitische und die geschichtspolitische Dimension des veränderten Umgangs mit dem Totalitarismus-Begriff.

II. Zum Umgang mit dem Totalitarismus-Begriff „vor 1989“

Zum „klassischen“ Totalitarismus-Begriff

Die Geschichte des Totalitarismus-Begriffs, der einen bestimmten Herrschaftstypus zu fassen versucht, ist hier nicht darzustellen.³ Es genügt für unsere Zwecke, den Totalitarismus-Begriff von Carl J. Friedrich und Zbigniew Brzezinski, der in den 50er und frühen 60er Jahren des 20. Jahrhunderts reüssierte, vielfältig diskutiert und variiert wurde und zum Schlagwort wurde, exemplarisch zu charakterisieren.⁴

Die totalitäre Diktatur ist demnach ein Herrschaftssystem, das den Anspruch erhebt, Staat, Gesellschaft und Kultur „total“ zu gestalten und zu durchdringen. Kennzeichen dieser Diktatur sind:

² Siehe Eckhard Jesse in der Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen Band *Totalitarismus im 20. Jahrhundert: Die Totalitarismusforschung im Streit der Meinungen*, 9-39, hier 15 f.

³ Siehe Anmerkung 1.

⁴ Siehe Carl Joachim Friedrich/Zbigniew Brzezinski, *Die allgemeinen Merkmale der totalitären Diktatur*, in: Jesse (Hg.), *Totalitarismus im 20. Jahrhundert*, 225-236. Beide Autoren haben in einer ganzen Reihe von Publikationen über Totalitarismus und Totalitarismusforschung gehandelt. Siehe insbesondere Carl Joachim Friedrich, *Totalitäre Diktatur*, Stuttgart 1957.

- eine verbindliche Ideologie, die Wahrheitsanspruch, Weltanschauung und Handlungsweise sowie utopisches Leitbild verbindet,

- eine einzige Massenpartei, die im typischen Fall von einem Diktator geführt wird; die Partei ist hierarchisch, oligarchisch organisiert und der Staatsbürokratie übergeordnet oder mit ihr verflochten,

- ein Terrorsystem auf physischer und psychischer Grundlage, das durch eine Geheimpolizei verwirklicht wird, die zugleich die Gesellschaft umfassend kontrolliert,

- ein vollständiges Monopol der Kontrolle aller Mittel der Massenkommunikation (Presse, Funk, Film) durch Partei und Staat,

- ein nahezu vollständiges Monopol der wirksamen Anwendung aller Waffen,

- eine zentrale Überwachung und Lenkung der gesamten Wirtschaft.

Deutlich ist, dass dieses System den weltanschaulichen Pluralismus, den Parteienpluralismus, den gesellschaftlichen Pluralismus, die Gewaltenteilung, unabhängige Medien und Justiz abschafft. Die Gesellschaft ist dem „eisernen Griff“ einheitlicher, unbegrenzter politischer Herrschaft unterworfen.

Zugeordnet werden diesem Typus NS-System und faschistische Systeme einerseits und kommunistische Systeme andererseits, die damit als einander ähnlich betrachtet werden, worin man eine wesentliche Dimension des Totalitarismus-Begriffs sehen mag (an dem sich die Geister immer wieder geschieden haben). Für den deutschen Fall, der nicht zuletzt durch den Holocaust charakterisiert ist, bedeutet dies, dass er zumindest nicht völlig singulär ist.

Konstitutiv für den Begriff ist auch die Perspektive, aus der diese Ähnlichkeit in den Blick kommt – die der westlichen Demokratie. Frühe Protagonisten dieser Sicht waren Liberale, Sozialdemokraten und Konservative, die die gemeinsame Feindschaft von Faschisten bzw. Nationalsozialis-

ten und Kommunisten gegenüber der Demokratie und Ähnlichkeiten in deren Staats- und Politikverständnis glaubten feststellen zu können.⁵

Es ist unbestreitbar, dass der totalitarismustheoretische Ansatz gegenüber Betrachtungsweisen, die nur auf die führenden Akteure gerichtet waren (und etwa beim NS auf eine Dämonisierung Hitlers hinausliefen), einen Fortschritt bedeutete. Doch war in der Zeit des Kalten Krieges auch seine politische Funktion nicht zu übersehen: er war besonders geeignet zur Begründung des Ost-West-Gegensatzes und des Antikommunismus. Den Kampf gegen die Kommunisten zu führen, war angesichts der totalitären Herrschaft der Kommunisten und des damit verbundenen Unrechts wahrlich begründbar und begründet. Doch implizierte die Totalitarismus-Theorie, diesen Kampf zunächst als gegenwartsrelevante Folgerung aus der Erfahrung der NS-Herrschaft zu betrachten, mit der Gefahr, dass die NS-Erfahrung in der Totalitarismustheorie eingeht bzw. der antikommunistischen Stoßrichtung untergeordnet wurde (was die Aufarbeitung des NS und seiner Verbrechen nicht unbedingt gefördert hat).⁶

Kritik des Totalitarismus-Begriffs

Seit den frühen 60er Jahren wurde die Totalitarismus-Theorie nicht nur vielfältig diskutiert und modifiziert, sondern zunehmend kritisiert und bald auch abgelehnt – und zwar auf der wissenschaftlichen wie auf der politischen Ebene.

⁵ Siehe Wippermann, *Totalitarismustheorien* (s. Anm. 1), 8-20, insbes. 11 ff. Vgl. Bernd Faulenbach, *Zur Rolle von Totalitarismus- und Sozialfaschismus-„Theorien“ im Verhältnis von Sozialdemokraten und Kommunisten in den zwanziger und frühen dreißiger Jahren*, in: Schmeitzner, *Totalitarismuskritik von links* (s. Anm. 1), 119-131 (eine frühere Fassung des Aufsatzes in: *Jahrbuch für Historische Kommunismusforschung* 2004, 98-110).

⁶ In diesem Zusammenhang ist an Kontinuitäten des Antikommunismus zu erinnern; Totalitarismus-Theorien konnten von diesem instrumentalisiert werden.

ne. Dies bedeutete freilich nicht, dass sie damit verschwand – sie wurde von durchaus namhaften Wissenschaftlern und Politikern, auch in der politischen Bildung in Deutschland und auch im angelsächsischen Bereich weiterhin vertreten.⁷

Probleme mit der Handhabung der Theorie im Hinblick auf die verschiedenen totalitären Diktaturen gab es von Anfang an. Doch verstärkten sich die Probleme bei der Anwendung der Theorie mit der Entwicklung der empirischen Forschung sowohl im Hinblick auf den Nationalsozialismus als auch den Kommunismus.

Die Zugänglichkeit zahlreicher Quellen seit Anfang der 60er Jahre war der Hintergrund für die verstärkte empirische Forschung über den Nationalsozialismus. Aus den Akten ergab sich ein Bild des Dritten Reiches, das weit von einem totalitären monolithischen Führerstaat entfernt war: sichtbar wurden polykratische Strukturen, ein Institutionendarwinismus großen Stils und politische Prozesse, die sich nicht einfach als Realisierung des Willens des Diktators und der obersten Spitze beschreiben ließen.⁸ Während die Anhänger der Totalitarismus-Theorie an ihrem auf die Spitze – auf Hitler – fixierten „Intentionalismus“ festhielten und meinten, damit alles erklären zu können, sahen die Strukturfunktionalisten das gesamte Bild des NS-Systems als totalitäres Herrschaftssystem durch die neuen Befunde in Frage

⁷ Vgl. die Darstellung von Jesse (s. Anm. 2). Zur Kritik und Antikritik vgl. Wippermann, *Totalitarismustheorien*, 35-44.

⁸ Siehe als Beispiele einer neuen Sicht der NS-Herrschaft Peter Hüttenberger, *Die Gauleiter*, Stuttgart 1969; Reinhard Bollmus, *Das Amt Rosenberg und seine Gegner*, Stuttgart 1970; Martin Broszat, *Der Staat Hitlers*, München 1969. Vgl. Gerhard Hirschfeld/Lothar Kettenacker (Hgg.), *Der Führerstaat. Mythos und Realität*, Stuttgart 1981; Bernd Faulenbach, *NS-Interpretationen und Zeitklima. Zum Wandel der Aufarbeitung der jüngsten Vergangenheit*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* B 22/1987, 19-30, hier 24.

gestellt.⁹ Beide Richtungen waren im Übrigen bestrebt, mit ihren Ansätzen auch den Judenmord historisch zu erklären.

Auch im Hinblick auf die SED-Diktatur (und die Sowjetunion) wuchsen seit den ausgehenden 50er Jahren Zweifel an der Brauchbarkeit der Totalitarismustheorie. Empirische Forschungen erwiesen den Rahmen der Totalitarismustheorie als zu eng.¹⁰ Bedeutsam war auch, dass sich nach dem XX. Parteitag der KPdSU 1956 und der Entstalinisierung der offene Terror deutlich reduzierte - eine Veränderung des Systems, die die Totalitarismus-Theorie nicht vorsehen schien. Die Hoffnung auf einen Wandel der Systeme, die sich teilweise in Konvergenztheorien verdichtete, stand in Spannung zum Totalitarismus-Begriff.¹¹ Zugleich setzte die beginnende Entspannungspolitik („Wandel durch Annäherung“) die Möglichkeit evolutionären Wandels geradezu voraus.

In eine gewisse Konkurrenz zum Totalitarismus-Begriff trat in den 60er Jahren auch der wieder entdeckte Faschismus-Begriff. In der etablierten Geschichtswissenschaft war es namentlich Ernst Nolte, der den Faschismus zum Gegenstand wissenschaftlicher Diskussion machte.¹² Herausgearbeitet wurde von ihm die Gemeinsamkeit faschistischer Bewegungen, die es nahezu allerorten im Europa der Zwischenkriegszeit gegeben hatte, sowie der faschistischen Systeme, wobei das Dritte Reich als Herrschaft des Radikalfaschismus betrachtet wurde.¹³

⁹ Zum Streit zwischen Strukturfunktionalisten und Intentionalisten vgl. Ian Kershaw, *Der NS-Staat. Geschichtsinterpretationen und Kontroversen im Überblick*, Hamburg 1985, 106 ff.

¹⁰ Siehe Hubertus Buchstein, *Totalitarismustheorie und empirische Politikforschung – Die Wandlung der Totalitarismuskonzeption in der frühen Berliner Politikwissenschaft*, in: Alfons Söllner/Ralf Walkenhaus/Karin Wieland (Hgg.), *Totalitarismus. Eine Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*, Berlin 1997, 239-266.

¹¹ Vgl. Wippermann, *Totalitarismustheorien* (s. Anm. 1), 37.

¹² Ernst Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche*, München 1973.

¹³ Ernst Nolte, *Die Krise des liberalen Systems und die faschistischen Bewegungen*, München 1968. Allerdings stieß der Faschismus-Begriff

Hinzu kam die Wiederentdeckung linker Faschismustheorien durch linksorientierte Wissenschaftler und die Studentenbewegung. Diese Theorien hoben insbesondere auf die ökonomisch-gesellschaftlichen Voraussetzungen von „Faschismus“ ab und betrachteten faschistische Systeme als eine besondere Variante bürgerlicher Herrschaft; Kapitalismus und Faschismus wurden zusammengesehen.¹⁴ Der Totalitarismus-Begriff, der Gemeinsamkeiten faschistischer und kommunistischer Diktaturen unterstellte, konnte dementsprechend nur als Produkt des Kalten Krieges betrachtet werden. In der orthodoxen Variante dieser Sicht standen sich nicht totalitäre und demokratische Systeme, sondern Kapitalismus und Faschismus einerseits und Sozialismus bzw. Kommunismus andererseits gegenüber.¹⁵ Die politische Einfärbung dieser Sicht ist offensichtlich. Sie wies in ihrer orthodoxen Variante eine Nähe zu östlichen Urteilen über den Totalitarismus-Begriff auf, der als Diffamierung des Kommunismus bekämpft wurde.

Deutlich ist, dass der Totalitarismus-Begriff teils aus wissenschaftlichen, teils aus politischen Gründen abgelehnt wurde. In der Tat waren die Ergebnisse der Forschungen zum Nationalsozialismus und zur Entwicklung der kommunistischen Systeme nur schwer mit dem klassischen Totalitarismus-Begriff zu vereinbaren. Doch waren auch politische Momente wie das Erstarken einer neuen Linken und das veränderte Zeitklima seit Mitte der 60er Jahre nicht eben günstig für die Totalitarismus-Theorie.

Noltes insofern auf Probleme, als Antisemitismus und Judenmord keineswegs alle faschistischen Bewegungen und Systeme in gleicher Weise kennzeichneten.

¹⁴ Vgl. Wolfgang Kraushaar, *Von der Totalitarismustheorie zur Faschismustheorie – zu einem Paradigmenwechsel in der bundesdeutschen Studentenbewegung*, in: Söllner u. a. (Hg.), *Totalitarismus* (s. Anm. 10), 267-283.

¹⁵ Siehe exemplarisch Reinhard Kühnl, *Formen bürgerlicher Herrschaft. Liberalismus - Faschismus*, Hamburg 1971.

Zunehmend wurde in universitären Milieus der Antikommunismus der Nachkriegszeit scharf kritisiert, der tatsächlich mit konservativen, als „restaurativ“ geltenden Anschauungen häufig amalgamiert war. Es entstand ein Anti-Antikommunismus, der selbst bald einseitig wurde und dazu tendierte, die kommunistischen Systeme und die kommunistische Politik selektiv in den Blick zu nehmen.¹⁶ Eine „immanente“ Betrachtung wollte diese Systeme nicht mehr an westlich-demokratischen Kriterien, sondern an ihren eigenen Ansprüchen messen.¹⁷ Begünstigt wurden derartige Positionen durch die Entspannungspolitik, die eine gewisse Dämpfung der ideologischen Auseinandersetzung zwischen Ost und West zu gebieten schien.

Auch die zeitgeschichtlichen und geschichtspolitischen Diskussionen der 70er und 80er Jahre richteten sich teilweise gegen die Totalitarismus-Theorie. Gewiss gab es in den 70er Jahren noch eine Reihe von Diskussionen unter Zeithistorikern, in denen sich Vertreter der Totalitarismustheorie und Vertreter der Faschismustheorie über die Interpretation der NS-Zeit stritten.¹⁸ Doch je länger, desto mehr rückte der Holocaust in das Zentrum der Betrachtung der NS-Zeit (ein Prozess, der in den 60er Jahren begonnen hatte). Und zu seiner Erklärung wirkte die gängige Totalitarismus-Theorie Friedrichs nicht wirklich überzeugend – sieht man von der

¹⁶ Siehe zur Problematik des Antikommunismus und des Anti-Antikommunismus Bernd Faulenbach, *Erscheinungsformen des „Antikommunismus“*. Zur Problematik eines vieldeutigen Begriffs, in: Jahrbuch für Historische Kommunismusforschung 2011, 11-13, insbes. 9 ff.

¹⁷ Als Repräsentant dieser Richtung gilt insbesondere Peter Christian Ludz, *Offene Fragen in der Totalitarismusforschung* (1961), in: Seidel/Jenkner (Hgg.), *Totalitarismusforschung* (s. Anm. 1), 466-512; ders., *Entwurf einer soziologischen Theorie totalitär verfasster Gesellschaft*, in: ebd. 532-559; ders., *Parteielite im Wandel. Funktionsaufbau, Sozialstruktur und Ideologie der SED-Führung*, Köln – Opladen 1968. Vgl. Gert-Joachim Glaebner (Hg.), *Die DDR in der Ära Honecker. Politik – Kultur – Gesellschaft*, Opladen 1989.

¹⁸ Siehe Institut für Zeitgeschichte (Hg.), *Totalitarismus und Faschismus. Eine wissenschaftliche und politische Begriffskontroverse*, München 1980.

impliziten Einsicht ab, dass die totalitäre Herrschaft auch darüber entschied, wer Lebensrecht hatte und wer nicht. Damit aber war deutlich, dass der Holocaust das Alleinstellungsmerkmal des NS-Systems begründete, das den verschiedenen Theoriebildungen entgegenstand.

Im sog. „Historikerstreit“ 1986/87 prallten die verschiedenen Positionen aufeinander.¹⁹ Ernst Nolte wollte gewissermaßen die Totalitarismus-Theorie weiterentwickeln, indem er einen Kausalnexus zwischen dem Holocaust und dem Archipel Gulag herzustellen versuchte. Er betonte nicht nur – wie er formulierte – „ein prius“ der kommunistischen Verbrechen, sondern interpretierte den Holocaust gleichsam als Antwort auf diese, wie man ironisierend gesagt hat: als Akt der putativen Notwehr.²⁰ Dieser vermeintliche Kausalzusammenhang fand kaum Zustimmung. Allerdings beharrten einige Historiker auf der Totalitarismus-Theorie. Die Mehrheit der Diskutanten arbeitete die Einzigartigkeit des Holocausts (und damit der NS-Politik) heraus, eine Einschätzung, der schließlich sogar Nolte zustimmen konnte. Teilweise wurde sogar jede Vergleichbarkeit zwischen den Systemen in Frage gestellt, doch wollten andere, die ebenfalls Nolte ablehnten, den Vergleich als Methode zur Erfassung der Spezifika von Diktaturen – von Gemeinsamkeiten und Unterschieden – nicht aufgeben.

Die in den 80er Jahren in der Gesellschaft der Bundesrepublik sich entwickelnde Geschichtsbewegung hatte in den NS-Verbrechen eines ihrer zentralen Themen.²¹ Die Be-

¹⁹ *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München 1987.

²⁰ Im Grunde versuchte Nolte mit seiner Thesenbildung die Totalitarismus-Theorie zu erweitern, in gewisser Weise wurde sie dabei transzendiert. Siehe *Historikerstreit*, 13-35, insbes. 29 ff. Vgl. Bernd Faulenbach, *Der Streit um die Gegenwartsbedeutung der NS-Vergangenheit. Ein Literaturbericht*, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 28, 1988, 607-633, hier 615 ff.

²¹ Vgl. Bernd Faulenbach, *Geschichte der Übergangszeit. Zur Bedeutung geschichtspolitischer Gegensätze und Debatten während der 1980er Jahre*, in: Ursula Bitzegeio/Anja Kruke/Meik Woyke (Hg.), *Solidarge-*

schäftigung mit kommunistischem Unrecht war aus dieser Sicht nur eine Ablenkung von der entscheidenden Aufgabe oder gar eine bewusste Strategie, der Auseinandersetzung mit den NS-Verbrechen, die jetzt verstärkt in ihren gesellschaftlichen Kontexten und Bedingtheiten gesehen wurden, auszuweichen. Anders als etwa in Frankreich war Solschenizyns *Archipel Gulag* Ende der 70er Jahre in Deutschland kein zentrales Thema.

Unübersehbar ist, dass seit den 60er Jahren, insbesondere seit dem Auschwitz-Prozess, die ganze Ungeheuerlichkeit des Holocausts bewusst und damit schrittweise zum vorrangigen Forschungsgegenstand wurde. Die wachsende Beschäftigung mit den NS-Verbrechen drängte die Auseinandersetzung mit dem Kommunismus zunehmend in den Hintergrund bzw. schob sie beiseite und damit auch die Totalitarismus-Theorie. Vergleichsweise wenig beachtet wurde in Deutschland während der 80er Jahre, dass der Totalitarismus-Begriff beträchtliches Interesse bei den ostmitteleuropäischen Dissidenten und Oppositionellen und schließlich auch bei den osteuropäischen Reformpolitikern fand.²²

III. Der Umgang mit dem Totalitarismus-Begriff nach 1989

Die Umwälzung 1989/90 kam unerwartet. Um so mehr stellte sich die Frage nach den Konsequenzen, nicht nur im Hinblick auf Gegenwart und Zukunft, sondern auch bezogen auf die Deutung der letzten Jahrzehnte und die Geschichte des 20. Jahrhunderts. Die vergangenheitsbezogene Frage war dabei nicht nur eine Frage von Wissenschaft und Publizistik, sondern auch der Politik. Der israelische Ministerpräsident Schamir etwa fürchtete, dass sich in Deutschland ein „Vier-

meinschaft und Erinnerungskultur im 20. Jahrhundert. Beiträge zu Gewerkschaften, Nationalsozialismus und Geschichtspolitik, Bonn 2009, 417-428.

²² Siehe Jesse, *Totalitarismusforschung* (s. Anm. 2), 16. Vgl. Timothy Garton Ash, *Ein Jahrhundert wird abgewählt. Aus den Zentren Mitteleuropas 1890-1990*, München/Wien 1990.

tes Reich“ bilden werde, das die kritische Auseinandersetzung mit der jüngsten Geschichte aufgeben werde.²³ Diese Befürchtung erwies sich als abwegig, doch fand die Kommunismus-Problematik nun neue Beachtung, was in der Schaffung neuer Institutionen zur Aufarbeitung sichtbaren Ausdruck fand. Inwieweit wurde der Kommunismus nun anders gesehen und welche Rolle spielte die Totalitarismus-Theorie?

Die veränderte Sicht des Kommunismus

Die friedliche Revolution in der DDR und die Überwindung des Kommunismus in ganz Osteuropa veränderten das Bild der kommunistischen Systeme grundlegend. Offensichtlich hatte die Entwicklung dieser Systeme in einer Sackgasse geendet. Sie wurden nun vielfach mit den Augen der Oppositionellen und der Bürgerbewegung gesehen, die die Schattenseiten der Regime betonten. In der Tat war ihre evolutionäre Weiterentwicklung nicht möglich gewesen, obgleich festzustellen ist, dass Reformkommunisten an der friedlichen Überwindung der Systeme mancherorts – etwa in Ungarn und in der Sowjetunion – einen wesentlichen Anteil hatten.²⁴

Vor allem die repressiven Seiten der kommunistischen Systeme wurden verstärkt beachtet. Die *Staatssicherheit* – so wurde nun bezogen auf die DDR deutlich – hatte mit ihren am Ende 90.000 hauptamtlichen und mehr als 170.000 inoffiziellen Mitarbeitern wie eine Krake die Gesellschaft durchdrungen.²⁵ Die *Stasi* prägte nun das Bild des SED-Systems.

²³ Vgl. Bernd Faulenbach, *Konkurrenz der Vergangenheiten? Die Aufarbeitung des SED-Systems im Kontext der Debatte über die jüngere deutsche Geschichte*, in: Annegret Stephan (Hg.), *1945 bis 2000. Ansichten zur deutschen Geschichte*, Opladen 2002, 17-32, hier 24.

²⁴ Vgl. Jürgen Kocka, *1989. Eine transnationale Revolution*, in: Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte 2009, Heft 5, 46-49.

²⁵ Vgl. Jens Gieseke, *Die Geschichte der Staatssicherheit*, in: Rainer Eppelmann/Bernd Faulenbach/Ulrich Mählert (Hgg.), *Bilanz und Perspektiven der DDR-Forschung*, Paderborn/München 2003, 117-125.

So wurde die gesamte Geschichte der DDR, insbesondere aber die stalinistische Phase, als Repressionsgeschichte gesehen, und das Interesse richtete sich vorrangig auf Täter und Opfer.

Interpretationen und Strategien, die auf die Wandlungsfähigkeit des Systems gesetzt hatten, wurden nun heftig kritisiert, insbesondere von denjenigen, die an der Totalitarismus-Theorie als geeignetem Rahmen zur Interpretation des SED-Systems (und anderer kommunistischer Systeme) festgehalten hatten. Gewiss hatten manche Einschätzungen der westlichen DDR-Forschung das „System“ nicht zutreffend erfasst, etwa wenn es von Politologen als „konsultativer Autoritarismus“ gekennzeichnet wurde.²⁶ Dennoch ging die Kritik zu weit, wenn diejenigen, die die Unterschiede der späteren DDR zur stalinistischen DDR samt der Reformfähigkeit des SED-Systems betont hatten, nun als „Schönfärber“, in gewisser Weise sogar als „geistige Kollaborateure“ etikettiert wurden.²⁷

Dass die Möglichkeit, das SED-System zu überwinden, nahezu von niemandem angenommen worden war und deshalb nur evolutionäre Strategien erfolgversprechend waren, wurde nun nicht selten außer Acht gelassen. Aufs Ganze gesehen kam das kommunistische System im Lichte seines Untergangs in den Blick.

Die Wiederkehr des Totalitarismus-Begriffs

Bemerkenswerterweise kehrte nach 1989 der Totalitarismus-Begriff im politisch-wissenschaftlichen Sprachgebrauch sehr rasch zurück. Viele, die den Begriff zuvor gemieden hatten, verwandten ihn jetzt wieder. Man mag von einem „stillen

²⁶ Vgl. Gert-Joachim Glaebner (Hg.), *Die DDR in der Ära Honecker. Politik – Kultur – Gesellschaft*, Opladen 1989.

²⁷ Jens Hacker, *Deutsche Irrtümer. Schönfärber und Helfershelfer der SED-Diktatur im Westen*, Berlin/Frankfurt 1992. Vgl. Klaus Schroeder/Jochen Staadt, *Der diskrete Charme des Status quo. DDR-Forschung in der Ära der Entspannungspolitik*, Berlin 1992.

Sieg“ des Begriffs sprechen.²⁸ Allerdings gab es Wissenschaftler und politische Kreise, die sich nach wie vor weigerten, sich totalitären Diktaturen in vergleichender Perspektive unter Nutzung des Totalitarismus-Begriffs zu nähern, weil dies nur zu einer Relativierung des Nationalsozialismus und seiner Verbrechen führen könne.

Ian Kershaw konstatierte 1994, dass „seit dem Verfall des sowjetischen Systems und seit der zweiten deutschen Vereinigung ein weit verbreitetes, verstärktes Bedürfnis – auch unter links eingestellten Wissenschaftlern – erkennbar [sei], die kommunistischen und nationalsozialistischen Diktaturen zu vergleichen“.²⁹ Die Herausforderung lag dabei vorrangig darin, sich über das kommunistische System Klarheit zu verschaffen, seine Geschichte, seine Verbrechen und sein Scheitern offenzulegen und einzuordnen. Als Rahmen für Vergleiche wie auch zur genaueren Erfassung der kommunistischen Systeme schienen sich die Begriffe „Totalitarismus“ und „totalitäre“ Diktatur anzubieten.

Auf diesem Hintergrund ist die vielfältige Beschäftigung mit Totalitarismus-Theorien in Aufsätzen und Sammelbänden verständlich.³⁰ Dabei ging es z. T. um die Aneignung historischer Theorien, doch auch um ihr aktuelles Potential zur Erfassung der Diktaturen des 20. Jahrhunderts, nicht zuletzt der kommunistischen Diktaturen. Besonderes Interesse

²⁸ Jürgen Braun, *Stiller Sieg eines Begriffs*, in: Das Parlament 11./18.11.1994.

²⁹ Ian Kershaw, *Nationalsozialistische und stalinistische Herrschaft. Möglichkeiten und Grenzen des Vergleichs*, in: *Mittelweg* 36, 3 (1994) 55-65, wieder abgedruckt in: Jesse, *Totalitarismus* (s. Anm. 2), 213-222, Zitat 213.

³⁰ Jesse, *Totalitarismus* (s. Anm. 2); Söllner/Walkenhaus/Wieland (Hgg.), *Totalitarismus* (s. Anm. 10); Hans Maier (Hg.), *„Totalitarismus“ und „Politische Religionen“*. *Konzepte des Diktaturvergleichs*, Paderborn/München 1996; Klaus-Dietmar Henke (Hg.), *Die Verführungskraft des Totalitären*, Dresden 1997; ders. (Hg.), *Totalitarismus. Sechs Vorträge über Gehalt und Reichweite eines klassischen Konzeptes der Diktaturforschung*, Dresden 1999; Ian Kershaw/Moshe Lewin (Hgg.), *Stalinism and Nazism Dictatorship in Comparison*, Cambridge 1997.

fand etwa das – teilweise auf Eric Voegelin zurückgehende – Konzept der „politischen Religionen“, das kommunistische und faschistische Bewegungen als „politische Religionen“ charakterisierte und die von ihnen errichteten Diktaturen vor allem durch pseudoreligiöse Formen, Rituale und Glaubensinhalte geprägt sah.³¹

Diskutiert wurde in den 90er Jahren immer auch die Relevanz der jeweiligen Diktaturerfahrungen für die politische Kultur. Niemals ging es nur um Wissenschaft. Immer noch wirkte in diesem Kontext der Rechts-Links-Gegensatz nach. Jürgen Habermas meinte deshalb vor der Enquete-Kommission des Bundestages: „Das Links-Rechts-Schema [...] macht sich ja gerade beim Vergleich dieser beiden Diktaturen auf störende Weise bemerkbar. Wo die Rechten zur Angleichung neigen, wollen die Linken vor allem Unterschiede sehen. Die Linken dürfen sich über die spezifischen Gemeinsamkeiten totalitärer Regime [die Habermas für erwiesen hielt] nicht hinwegtäuschen und müssen auf beiden Seiten denselben Maßstab anlegen. Die Rechten dürfen wiederum Unterschiede nicht nivellieren oder herunterspielen.“³² Damit beschrieb Habermas die geschichtspolitische Konstellation ziemlich genau. Zugleich aber sah er erstmals gute Chancen für einen „antitotalitären Konsens“, der zur Gründungsidee der Bundesrepublik gehört habe, doch niemals erreicht worden sei. Möglich sei nun ein solcher „antitotalitärer Konsens“, der nicht von selektiver Wahrnehmung beeinträchtigt sei. Auf dieser Basis, die von allen anerkannt werden könne, seien dann Differenzierungen möglich.³³

³¹ Siehe Maier (Hg.), „Totalitarismus“ und „Politische Religionen“. Vgl. zu Eric Voegelin Wippermann, *Totalitarismustheorien* (s. Anm. 1), 21–24.

³² Jürgen Habermas, *Die Bedeutung der Aufarbeitung der Geschichte der beiden deutschen Diktaturen für den Bestand der Demokratie in Deutschland und Europa*, in: Materialien der Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland“ (12. Wahlperiode des Deutschen Bundestages), Baden-Baden/Frankfurt a. M. 1995, Bd. IX, 686–694, hier S.689.

³³ Ebd.

Tatsächlich spielte der „antitotalitäre Konsens“ seit den frühen 90er Jahren eine Rolle in der Diskussion über die deutsche politische Kultur. Er erhob zwar nicht die Totalitarismus-Theorie zur Staatsdoktrin, definierte jedoch den Widerspruch gegen das Totalitäre als wesentliche Grundlage der Demokratie des vereinigten Deutschland.

Vergleichsversuche

Vergleiche zwischen dem NS-System und kommunistischen Systemen sowie zwischen den Verbrechen des NS und den Verbrechen des Stalinismus wurden in den 90er Jahren wieder häufig gezogen (ungeachtet der Tatsache, dass die Argumente der 80er Jahre noch nachwirkten und die Vergleiche deshalb auf Widerspruch stießen).

Teilweise war sogar eine Tendenz zur Gleichsetzung erkennbar. Doch wurden auch etliche Versuche unternommen, Vergleiche durchzuführen, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede herausarbeiteten.³⁴ Vergleiche wurden angestellt zwischen NS- und SED-Diktatur, aber auch zwischen Nationalsozialismus und Stalinismus oder zwischen NS-System und kommunistischen Systemen.³⁵

Schon bald sprach man nach 1989 von der ersten und der zweiten Diktatur in Deutschland, die man damit nahe aneinander rückte. Keine Frage auch, dass die Aufarbeitung der SED-Diktatur auf dem Hintergrund der Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus erfolgte – man wollte jetzt die Fehler bei der ersten verzögerten und erst auf lange Sicht erfolgreichen und gründlichen Aufarbeitung vermeiden. Heute wird man fragen müssen, ob gerade dieses Zusammendenken

³⁴ Siehe z. B. Ludger Kühnhardt u. a. (Hgg.), *Die doppelte deutsche Diktaturerfahrung. Drittes Reich und DDR – ein historisch-politikwissenschaftlicher Vergleich*, Frankfurt a. M. 1994.

³⁵ Vgl. Bernd Faulenbach, *Diktaturenvergleiche*, in: Heide Behrens/Paul Ciupke/Norbert Reichling (Hgg.), *Lernfeld Geschichte*, Schwalbach/Ts. 2009, 151-160.

nicht dazu geführt hat, Spezifika des zweiten Aufarbeitungsprozesses zu verkennen.

Die Unterschiede zwischen der NS-Diktatur und der DDR-Diktatur waren indes – wie schon oberflächliche Vergleiche zeigten – unübersehbar. Die Nationalsozialisten waren, unterstützt von einem beträchtlichen Teil der Bevölkerung, an die Macht gekommen und konnten ihre Politik mit dieser Unterstützung realisieren. Die kommunistische Diktatur in der DDR war als Folge des Zweiten Weltkrieges in erheblichem Maße von außen aufgezwungen. Ihre Erhaltung blieb von einer auswärtigen Macht, der Sowjetunion, in einem solchen Maße abhängig, dass man sie als „penetriertes System“ oder – mit Hans-Ulrich Wehler – als „Satrapie“ bezeichnen mag, die immer nur die Unterstützung einer Minderheit erfuhr.³⁶ Auch Unterschiede in der Dauer, im Prozess des Scheiterns, in der kriminellen Energie der Diktaturen usw. wurden rasch bewusst. Selbst Herrschaftsstruktur und -technik waren – wie genaueres Hinsehen zeigte – eben doch deutlich anders. Der diachrone Vergleich führte mithin – trotz phänomenologischer Ähnlichkeiten der Diktaturen – wiederum zur Herausarbeitung beträchtlicher Unterschiede.³⁷

Auch in der Erinnerungskultur machen sich die Unterschiede bemerkbar. Das SED-System war die Diktatur in einem Teilstaat. Sie war gewiss nicht harmlos (Grass' Dictum der „kommoden Diktatur“ hat zu Recht Widerspruch gefunden), doch selbstverständlich hat sie nichts Vergleichbares

³⁶ Hans-Ulrich Wehler, *Diktaturenvergleich, Totalitarismustheorie und DDR-Geschichte*, in: Arnd Bauerkämper/Martin Sabrow/Bernd Stöver (Hgg.), *Doppelte Zeitgeschichte. Deutsch-deutsche Beziehungen 1945-1990*, Bonn 1998, 346-352. Vgl. Hans-Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Fünfter Bd.: Bundesrepublik und DDR 1949-1990, München 2008.

³⁷ Siehe Hans Mommsen, *Nationalsozialismus und Stalinismus. Diktaturen im Vergleich*, in: Klaus Sühl (Hg.), *Vergangenheitsbewältigung 1945 und 1989. Ein unmöglicher Vergleich? Eine Diskussion*, Berlin 1994. Vgl. Wippermann, *Totalitarismustheorien* (s. Anm. 1), 95 ff.

zum Holocaust zu verantworten.³⁸ So habe ich 1991 davor gewarnt (und insgesamt hat diese Formel ja ihren Weg in viele Positionspapiere gefunden), dass das Nachkriegsrecht und die Verbrechen dieser Zeit nicht dazu verwandt werden könnten und dürften, den Holocaust zu relativieren, umgekehrt dürfe das Nachkriegsgeschehen aber auch nicht unter Bezug auf die NS-Verbrechen bagatellisiert werden.³⁹

Trotz gravierender Unterschiede der Diktaturen war es gleichwohl sinnvoll, der Frage nach Kontinuitäten und Diskontinuitäten struktureller und mentaler Art zwischen NS-System und kommunistischer Diktatur nachzugehen (wie auch der Frage nach der Kontinuität zwischen der NS-Zeit und der Bundesrepublik, die sich freilich anders stellt). In Ostdeutschland wurde unmittelbar an deutsche autoritäre Traditionen angeknüpft, auch wenn das neue System unter entgegengesetzten ideologischen Vorzeichen stand.

Im wissenschaftlichen Raum wurde der Vergleich des NS-Systems mit dem kommunistischen System zur Zeit Stalins erneut erörtert, mit dem Ergebnis, dass vielfältige Unterschiede herausgearbeitet wurden. Hans Mommsen, der in den 80er Jahren Vergleiche vehement abgelehnt hatte, nahm jetzt doch einen Vergleich vor, gelangte jedoch zum Ergebnis deutlicher Unterschiede. Bezogen auf die Regime meinte er: „Während der Kommunismus durch umfassende administrative Maßnahmen, die von der Partei gesteuert werden, neben der tradierte staatliche Autorität nicht mehr existiert, und gegebenenfalls durch rücksichtslosen Terror eine hochgradige politische Integration erzwingt, sind faschistische Systeme [...] in der Regel bestrebt, letztere durch ideologische Indoktrination und Fanatisierung subjektiv zu überzeugen oder doch vorzutäuschen, aber keineswegs durch eine effektive bürokratische Kontrolle an der Basis durchzuset-

³⁸ Vgl. Günter Grass, *Deutscher Lastenausgleich. Wider das dumpfe Einheitsgebot. Reden und Gespräche*, Frankfurt a. M. 1990.

³⁹ Siehe Faulenbach, *Konkurrenz der Vergangenheiten?*, hier 25. f.

zen.⁴⁰ Unterschiede kann Mommsen auch im Hinblick auf die Rolle der Partei und andere Bereiche zeigen. Mommsen nimmt – wie der Hitler-Biograph Ian Kershaw – weiter einen größeren Rationalitätskern im Politikverständnis des Kommunismus an.⁴¹

Die Vergleiche zeigen den begrenzten heuristischen Wert der Totalitarismus-Theorien, die in den 90er Jahren zwar neu interpretiert, doch kaum durch wirklich neue Ansätze weiterentwickelt wurden. Wenn etwa zwischen dem Anspruch des totalitären Systems und den Grenzen, diesen durchzusetzen, unterschieden wird, so weist dies den richtigen Weg zu einer differenzierten vergleichenden Diktaturforschung.⁴²

Verglichen wurden nach 1989 auch die großen Staatsverbrechen. Die Einzigartigkeit des Holocausts wurde nicht bestritten, doch wurden – etwa durch das *Schwarzbuch des Kommunismus* – auch die gewaltigen Verbrechen kommunistischer Regime herausgearbeitet, wobei nur ein kleiner Schritt Vergleichen und Aufrechnen trennt.⁴³ Es ist im Übrigen offensichtlich ein Unterschied, ob man die Frage der großen Staatsverbrechen im Hinblick auf Deutschland, auf Europa oder auf die Welt diskutiert.

Bemerkenswert ist der europäische Umgang mit dem Fragenkomplex.⁴⁴ In gewisser Weise konkurrieren zwei Ansätze und Vorgehensweisen miteinander:

⁴⁰ Mommsen, *Nationalsozialismus und Stalinismus* (s. Anm. 37), 115 f.

⁴¹ Kershaw, *Nationalsozialismus und stalinistische Herrschaft* (s. Anm. 29).

⁴² Die Unterscheidung von Anspruch und Grenzen totalitärer Herrschaft bei Karl Graf Ballestrin, *Aporien der Totalitarismus-Theorie*, in: Jesse, *Totalitarismus* (s. 237-251, hier 242 ff. – Zur vergleichenden Diktaturforschung siehe Faulenbach, *Diktaturenvergleiche* (Anm. 35).

⁴³ Stéphanie Courtois/Nicolas Werth u. a., *Das Schwarzbuch des Kommunismus. Unterdrückung, Verbrechen, Terror*, München 1997. Vgl. Horst Möller (Hg.), *Der rote Holocaust und die Deutschen. Die Debatte um das „Schwarzbuch des Kommunismus“*, München 1999.

⁴⁴ Bernd Faulenbach/Franz-Josef Jelich (Hgg.), *Transformationen der Erinnerungskulturen in Europa nach 1989*, Essen 2006; siehe darin insbes. Stefan Troebst, *Jalta versus Stalingrad, Gulag versus Holocaust. Konfligierende Erinnerungskulturen im größeren Europa*, 23-49.

- die *Holocaust-Education*, ihre Verbreitung durch die Stockholmer Konferenz und die Bildung einer *Holocaust Task Force*.⁴⁵ Der Holocaust soll gleichsam der Gründungsmythos Europas werden,

- die Totalitarismus-Theorie, die einen gleichermaßen verbrecherischen Charakter der kommunistischen und der nationalsozialistischen Diktatur annimmt und die Opfer beider zu Opfern des Totalitarismus erhebt. Am 23. August soll der Opfer der Totalitarismen gedacht werden, so schlägt das Europäische Parlament vor.⁴⁶ Forciert wird dieser Ansatz von den Staaten Ostmitteleuropas.

Aufs Ganze gesehen hat sich die Diskussion nach 1989 insofern verändert, als über die beiden Diktaturtypen in Deutschland und Europa nicht nur „in getrennten Sälen“ geredet wird und der Totalitarismus-Begriff für manche vergleichende Betrachtung den Fragerahmen gebildet hat.

IV. Resümierende Schlussbemerkungen

Abschließend möchte ich einige Punkte festhalten:

1. Zu allen Zeiten war der Totalitarismus-Begriff, waren Totalitarismus-Theorien Versuche der „theoretischen“ Verarbeitung moderner Diktaturerfahrungen, die ihrerseits auf politischen Prämissen basierten. Politik und Theorie waren stets so eng miteinander verflochten, dass der Totalitarismus-Begriff und sein Gebrauch in historischen Kontexten verortet werden kann und muss.

2. Die Kritik am Totalitarismus-Begriff und an Totalitarismus-Theorien resultierte in erheblichem Maße aus wissen-

⁴⁵ Vgl. Michael Jeismann, *Auf Wiedersehen Gestern. Die deutsche Vergangenheit und die Politik von morgen*, Stuttgart/München 2001, 139 ff.

⁴⁶ Vgl. Katrin Hammerstein/Birgit Hofmann, *Europäische „Interventionen“. Resolutionen und Initiativen zum Umgang mit diktatorischer Vergangenheit*, in: Katrin Hammerstein/Ulrich Mählert/Julie Trappe/Edgar Wolfrum, *Aufarbeitung der Diktatur – Diktat der Aufarbeitung? Normierungsprozesse beim Umgang mit diktatorischer Vergangenheit*, Göttingen 1990, 189-203.

schaftlichen Erkenntnissen, war aber vielfach mit politischen Urteilen verknüpft und wurde durch das Zeitklima begünstigt. Als deutlichstes Defizit der Totalitarismus-Theorie stellte sich heraus, dass sie den Holocaust nicht oder allenfalls bedingt erklären kann.

3. Die Renaissance des Totalitarismus-Begriffs nach 1989 resultierte aus dem Bemühen, die kommunistischen Systeme und ihr Scheitern zu untersuchen und dafür einen Interpretationsrahmen zu erhalten. Die Totalitarismus-Theorien erleichterten Vergleichsstudien, die ihrerseits aber wieder die Unterschiede zwischen kommunistischen Systemen auf der einen Seite und dem NS-System (auch faschistischen Systemen) auf der anderen Seite deutlich werden ließen. Dies zeigt die nur begrenzte Tauglichkeit der Totalitarismus-Theorie als heuristisches Mittel, beweist aber die Fruchtbarkeit des offeneren Diktaturenvergleichs.

4. Die Beurteilung der Diktaturerfahrungen, die sich im Totalitarismus-Begriff spiegelt, hat erhebliche Konsequenzen für die Erinnerungskultur. Seit den 60er Jahren ist die NS-Zeit mit dem Holocaust in das Zentrum der – auf negative Erinnerungen bezogenen – deutschen Erinnerungskultur gerückt. Alle anderen Erinnerungen wurden dem mehr und mehr nachgeordnet.

5. Die Umwälzung 1989/90 warf die Frage der Erweiterung der deutschen Erinnerungskultur auf, die offensichtlich nicht daran vorbeikommt, die Erfahrung mit der kommunistischen Diktatur in die Erinnerungskultur aufzunehmen, doch bleibt davon die herausragende Bedeutung der NS-Verbrechen, insbesondere des Holocaust, unberührt. Für andere Staaten und Nationen, etwa die in Ostmitteleuropa stellen sich die Fragen anders, was auch für die europäische Erinnerungskultur insgesamt gilt. Die Diskussion über die Diktatur-Erfahrungen und deren Bedeutung für das europäische Selbstverständnis ist jedenfalls im europäischen Kontext unabgeschlossen. Man kann von einer europäischen Arena der Erinnerungen und Geschichtsbilder sprechen.

Man wird die verschiedenen „totalitären Vergangenheiten“ nicht völlig voneinander trennen können. Doch die Frage, wie man sie zusammendenkt und doch ihre Spezifika beachtet, ist noch nicht beantwortet. Die begrenzte Aussagefähigkeit der Totalitarismustheorien ist ebenso deutlich wie die Fragwürdigkeit von Noltes Interpretation eines europäischen Bürgerkriegs.⁴⁷ Ob der Versuch des amerikanischen Historikers Timothy Snyder mit seinem Buch *Bloodlands*, in dem er die Mordexzesse Hitlers und Stalins einem bestimmten Raum zuordnet, weiterführt, wird die Diskussion zeigen.⁴⁸ Unverkennbar aber ist die Tendenz, weltweit Genozide und andere Massenmorde der neuesten Geschichte am Judenmord des Nationalsozialismus und seiner Unterstützer zu messen.

⁴⁷ Ernst Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*, Berlin 1987.

⁴⁸ Timothy Snyder, *Bloodlands. Europa zwischen Hitler und Stalin*, München 2011. Vgl. die Besprechung von Jörg Baberowski, *Im verwüsteten Land*, in: Die Zeit Nr. 29, 14. Juli 2011, 50.

Mathias Beer

„FLUCHT UND VERTREIBUNG“

Debatten im deutschen Bundestag

„Flucht und Vertreibung“: Eine Chiffre

Die Begriffe „Flucht“ und „Vertreibung“ weisen zwei Bedeutungsebenen auf. Im allgemeinen Verständnis werden damit Migrationen bezeichnet, bei denen Menschen als Folge von Zwang und Gewalt oder, um ihnen zu entgehen, ihren Ort, ihre Region oder ihr Land verlassen. Sie fliehen, um ihr Leben zu retten. Zwang und Gewalt wenden auch Staaten an, um eine als fremd und feindlich eingestufte Gruppe aus ihrem Staatsgebiet oder jenem Territorium, auf das ein Staat Anspruch erhebt, zu entfernen. Auf Grund von Verträgen, aber auch willkürlich, werden in solchen Fällen Menschen umgesiedelt; sie werden ausgewiesen und vertrieben. In beiden Fällen kommt Kriegen als Auslöser und Kontext für Flucht und Vertreibung eine besondere Bedeutung zu. Allein schon der Blick in die jüngere und jüngste europäische Geschichte zeigt, wie Kriege den Kontinent immer wieder in Bewegung setzten – „Europe on the Move“¹. Die Flüchtlingsströme und Vertreibungen vereinigenden Zwangsmigrationen von Millionen von Menschen während der beiden Weltkriege und in ihrem Umfeld haben schon früh dazu ge-

¹ Eugene M. Kulischer, *Europe on the Move. War and Population Changes 1917-1947*, New York 1948; s. auch: Joseph B. Schechtman, *Postwar Population Transfers in Europe 1945-1955*, Philadelphia 1962; Michael R. Marrus, *The Unwanted. European Refugees in the Twentieth Century*, New York/Oxford 1985, u. dt. T.: *Die Unerwünschten. Europäische Flüchtlinge im 20. Jahrhundert*, Berlin u.a. 1999; Philipp Ther/ Ana Siljak (Hgg.), *Redrawing Nations. Ethnic Cleansing in East-Central Europe 1944-1948*, Lanham u.a. 2001; Richard Bessel/B. Claudia Haake (Hgg.), *Removing People. Forced Removal in the Modern World*, London 2009.

führt, das 20. Jahrhundert als „Jahrhundert der Flüchtlinge“² oder als „Jahrhundert der Vertreibungen“³ zu bezeichnen.

Neben diesem allgemeinen Verständnis ist den Begriffen „Flucht“ und „Vertreibung“ im Deutschen eine weitere Bedeutung zugewachsen. Als ‚Flucht und Vertreibung‘ haben sie sich zu einer stehenden Verbindung, einer Chiffre, entwickelt. Im Unterschied zum landläufigen Inhalt der beiden Begriffe zielt diese nur auf eine bestimmte, ethnisch und zeitlich klar abgegrenzte Zwangsmigration, jene von Angehörigen des Deutschen Reiches und von deutschen Minderheiten aus einer Reihe von Staaten Ost-Mitteleuropas, die während des Zweiten Weltkriegs und in der unmittelbaren Nachkriegszeit geflohen sind, umgesiedelt, ausgewiesen oder vertrieben wurden.⁴

Mit ‚Flucht und Vertreibung‘ wird im Deutschen aber weit mehr als die Summe der beiden Begriffe bezeichnet. Die Chiffre weist mehrere eng miteinander verwobene Bedeutungsfelder auf. Erst zusammen genommen erschließen sie die Chiffre ‚Flucht und Vertreibung‘ in all ihren Dimensionen und lassen damit erst die Breite und die Vielschichtigkeit des komplexen Prozesses erkennen. Die einzelnen Bedeutungsfelder können hier lediglich angerissen werden.⁵

‚Flucht und Vertreibung‘ steht *erstens* für die von einem hohen Maß an Gewalt, Willkür und Zwang begleitete Verschiebung von rund 12,5 Millionen deutschen Reichsbürgern und Angehörigen deutscher Minderheiten aus Ost-Mitteleuropa in der letzten, blutigsten Phase des Zweiten

² Carl Wingenroth, *Das Jahrhundert der Flüchtlinge*, in: Außenpolitik 10 (1959), H. 8, 491-499.

³ Hans Lemberg, *Das Jahrhundert der Vertreibungen*, in: Dieter Bingen/Włodzimierz Borodziej / Stefan Troebst (Hgg.), *Vertreibungen europäisch erinnern? Historische Erfahrungen – Vergangenheitspolitik – Zukunftskonzeptionen*, Wiesbaden 2003, 44-53.

⁴ Siehe dazu die jüngste zusammenfassende Darstellung zum Thema von Mathias Beer, *Flucht und Vertreibung der Deutschen. Voraussetzungen, Verlauf, Folgen*, München 2011.

⁵ Dazu und zum Folgenden Beer, *Flucht und Vertreibung* (s. Anm.4), bes. 13-22.

Weltkriegs und im ersten halben Jahrzehnt danach. Hunderttausende kamen dabei ums Leben. ‚Flucht und Vertreibung‘ bildet damit den größten Teil der europäischen Zwangsmigrationen nach 1945.⁶

Die Chiffre ‚Flucht und Vertreibung‘ vereinigt *zweitens* eine große Formenvielfalt an Bevölkerungsbewegungen, für die das Bild des Flüchtlingsstrecks⁷ steht. Sie fanden auch innerhalb eines überschaubaren Gebietes gleichzeitig statt und bedingten sich nicht selten gegenseitig: Flucht, Rückkehr, Deportation, Ausweisung, Abschiebung, Vertreibung, Umsiedlung. Diese unterschiedlichen Formen von Zwangswanderung lassen sich keineswegs immer klar voneinander abgrenzen. Oft gab es einen fließenden Übergang. Zudem wurde, je nach Ort und Zeit, eine Person nicht selten sowohl zum Internierten, Deportierten, Flüchtling als auch zum Umsiedelten oder Ausgewiesenen.

‚Flucht und Vertreibung‘ ist *drittens* die Chiffre für einen Prozess mit großer geographischer und zeitlicher Spannweite. Die Zwangswanderung reichte weit über Deutschland und auch Europa hinaus. Bezieht man die Deportationen in die Sowjetunion sowie die außereuropäischen Zielgebiete der deutschen Vertriebenen und Flüchtlinge mit ein, so werden die globalen Ausmaße von ‚Flucht und Vertreibung‘ sichtbar.

Zeitlich betrachtet steht ‚Flucht und Vertreibung‘ für einen langfristigen Prozess, der drei große, sich überschneidende Phasen aufweist. In der ersten, den Krieg und die unmittelbare Nachkriegszeit umfassenden Phase wurden die

⁶ Gerhard Reichling, *Die deutschen Vertriebenen in Zahlen*, Teil I: Umsiedler, Verschleppte, Vertriebene, Aussiedler 1940-1985, Bonn 1986, Tabellen 11 und 12, 59 und 61; s. auch Norman M. Naimark, *Fires of Hatred. Ethnic Cleansing in the 20th Century*, London 2001; u. dt. T.: *Flammender Hass. Ethnische Säuberungen im 20. Jahrhundert*, München 2004; Anja Kruke (Hg.), *Zwangsmigration und Vertreibung. Europa im 20. Jahrhundert*, Bonn 2006.

⁷ Gerhard Paul, *Der Flüchtlingsstreck. Bilder von Flucht und Vertreibung als europäische lieux de mémoire*, in: Ders. (Hg.): *Das Jahrhundert der Bilder*, Bonn 2009, 666-673.

grundsätzlichen Voraussetzungen für die deutsche Zwangsmigration geschaffen. Die ganz Europa überziehende, rassistischen Überzeugungen verpflichtete nationalsozialistische Eroberungs-, Besatzungs- und Vernichtungspolitik, für deren Verwirklichung Um-, Aus- und Absiedeln, Abschieben, Ausweisen sowie Vertreiben das gängige Instrumentarium bildeten, lieferte die kurzfristigen Ursachen. Darüber hinaus flossen langfristig wirksame, im Wesen des Nationalstaats begründete Faktoren in die Entscheidungsfindung zur Umsiedlung der deutschen Bevölkerung mit ein.⁸

Das eigentliche Migrationsgeschehen, die zweite Phase von ‚Flucht und Vertreibung‘, erfolgte in den Jahren 1944 bis 1950. Dieses Zeitfenster wird von den ersten Evakuierungen und Fluchtbewegungen im vorletzten Kriegsjahr und den letzten, von der Potsdamer Konferenz sanktionierten Umsiedlungen Ende der 1940er Jahre begrenzt. Die dritte Phase umfasst die kurz- und langfristigen Folgen der deutschen Zwangswanderung. ‚Flucht und Vertreibung‘ hatte weit reichende Auswirkungen auf die Herkunftsgebiete der Vertriebenen. Ebenso grundlegend waren die Folgen von ‚Flucht und Vertreibung‘ für die Ansiedlungsgebiete. Mit einem Anteil von durchschnittlich einem Fünftel bis zu einem Viertel der Gesamtbevölkerung haben die Flüchtlinge und Vertriebenen die spezifische Entwicklung der beiden deutschen Nachkriegsgesellschaften wesentlich und nachhaltig geprägt.⁹

⁸ Zu den lang- und kurzfristigen Voraussetzungen für die deutsche Zwangsmigration s. Beer, *Flucht und Vertreibung* (s. Anm. 4), 33-51.

⁹ Gertrud Krallert-Sattler, *Kommentierte Bibliographie zum Flüchtlings- und Vertriebenenproblem in der Bundesrepublik Deutschland, in Österreich und der Schweiz*, Wien 1989; dies., *Kommentierte Auswahlbibliographie zur neuzeitlichen Geschichte des Ost- und Südostdeutschums bis zum Zusammenbruch 1944/45 und zum Vertriebenen- und Flüchtlingsproblem in West- und Mitteldeutschland* (Literatur 1987-1995), in: Wilfried Schlauf, (Hg.), *Die Ostdeutschen. Eine dokumentarische Bilanz 1945-1995*, München 1996, 183-279. Auf der Grundlage der breiten Forschung zur Integration der Flüchtlinge und Vertriebenen in den beiden deutschen Nachkriegsstaaten: Andreas Kossert, *Kalte Heimat. Die*

,Flucht und Vertreibung‘ ist *viertens* die Chiffre für Millionen von Lebensgeschichten, die wesentlich von Zwangsmigrationen geprägt worden sind. Für die von ,Flucht und Vertreibung‘ Betroffenen gehören die Erlebnisse auf der Flucht, bei der Evakuierung, während der Ausweisung und Umsiedlung zu den ihr Leben bestimmenden, nicht selten traumatischen Erfahrungen.¹⁰

,Flucht und Vertreibung‘ umfasst schließlich *fünftens* ein weiteres Bedeutungsfeld, das mit den bereits genannten eng verbunden ist: die breiten und kontroversen Debatten im In- und Ausland zur deutschen Zwangsmigration während des Zweiten Weltkriegs und danach.¹¹ Lediglich die Diskussionen in der Bundesrepublik werden im Folgenden näher betrachtet.

Geschichte der deutschen Vertriebenen nach 1945, München 2008; Marita Krauss, (Hg.), *Integrationen. Vertriebene in den deutschen Ländern nach 1945*, Göttingen 2008.

¹⁰ Michael von Engelhardt, *Lebensgeschichte und Gesellschaftsgeschichte. Biographieverläufe von Vertriebenen des Zweiten Weltkriegs*, München 2001, bes. 262-273. Mathias Beer, *Die Ostdokumentation. Zur Genesis und Methodik der größten Sammlung biographischer Zeugnisse in der Bundesrepublik*, in: Heinke M. Kalinke, (Hg.), *Brief, Erzählung, Tagebuch. Autobiographische Dokumente als Quellen zur Kultur und Geschichte der Deutschen in und aus dem östlichen Europa. Referate des Johannes-Künzig-Instituts für ostdeutsche Volkskunde vom 8./9. September 1999*, Freiburg 2000, 23-50; Helga Hirsch, *Schweres Gepäck. Flucht und Vertreibung als Lebensthema*, Hamburg 2004.

¹¹ Stefan Troebst, (Hg.), *Vertreibungsdiskurs und europäische Erinnerungskultur. Deutsch-polnische Initiativen zur Institutionalisierung*, Osnabrück 2006; Christian Lotz, *Erinnerungspolitische Kontroversen im geteilten Deutschland um Flucht, Vertreibung und die Ostgebiete 1948-1972*, Köln 2007; Peter Haslinger u.a (Hgg.), *Diskurse über Zwangsmigrationen in Zentraleuropa. Geschichtspolitische Fachdebatten, literarisches und lokales Erinnern seit 1989*, München 2009; Elisabeth Fendl (Hg.), *Zur Ästhetik des Verlusts. Bilder von Heimat, Flucht und Vertreibung*, Münster u.a. 2010; Eva Hahn/Hans Henning Hahn, *Die Vertreibung im deutschen Erinnern. Legenden, Mythos, Geschichte*, Paderborn u.a. 2010.

„Flucht und Vertreibung“ in der öffentlichen Diskussion der Bundesrepublik

„Flucht und Vertreibung“ ist, auch wenn das immer wieder behauptet wird, nie aus der öffentlichen Diskussion der Bundesrepublik verschwunden. „Flucht und Vertreibung“ war kein Tabu in der Bundesrepublik. Und auch für die DDR trifft das nur eingeschränkt zu. Im Gegenteil, seit der Gründung der Bonner Republik, dann verstärkt auf dem durch die Eingliederung der Flüchtlinge und Vertriebenen geschaffenen Fundament und bis in die Gegenwart hinein sind „Flucht und Vertreibung“ und insbesondere die Ursachen, die Umstände und der Verlauf der Zwangsmigration fester Bestandteil der Debatten in allen Bereichen des öffentlichen Lebens, ob Politik, Medien, Wissenschaft oder Kultur. Sie stehen in Wechselwirkung mit den Diskursen zu „Flucht und Vertreibung“ in den Staaten Ost-Mitteleuropas und durchziehen die gesamte Geschichte der Bundesrepublik wie ein roter Faden.

Die Millionen von Flüchtlingen und Vertriebenen, die Opfer der Zwangsmigration, haben über ihre Erfahrungen gesprochen und sprechen darüber nicht nur anlässlich der sich einer besonderen medialen Aufmerksamkeit erfreuenden Pfingsttreffen. Ein breites Pressewesen¹² belegt das ebenso wie die heterogene Gattung der Heimatliteratur. Dabei ist insbesondere die nach 1945 wieder aufblühende Gattung der Heimatbücher hervorzuheben.¹³ Hinzu kommen die konstant

¹² *Bestandsverzeichnis der deutschen Heimatvertriebenenpresse*, bearb. v. Horst Chmielewski/Gert Hagelweide, hg. v. d. Stiftung Ostdeutscher Kulturrat, München u.a. 1982; Hermann Weiss, *Die Organisationen der Vertriebenen und ihre Presse*, in: Wolfgang Benz (Hg.), *Die Vertreibung der Deutschen aus dem Osten. Ursachen, Ereignisse, Folgen*, Frankfurt am Main 1985, 193-208.

¹³ Mathias Beer (Hg.), *Das Heimatbuch. Geschichte, Methodik, Wirkung*, Göttingen 2010; Jutta Faehndrich, *Eine endliche Geschichte. Die Heimatbücher der deutschen Vertriebenen*, Köln u.a. 2011; Wolfgang Kessler (Bearb.), *Ost- und südostdeutsche Heimatbücher und Ortsmonographien nach 1945. Eine Bibliographie zur historischen Landeskun-*

lautstarken Wortmeldungen der unterschiedlichen Interessenvertreter der Flüchtlinge und Vertriebenen, ob Landsmannschaften, der *Bund der Vertriebenen* oder deren Zielen verpflichtete oder diesen nahe stehende Stiftungen.¹⁴ Auf ihr Wirken gehen Fragestunden zu der Thematik im Bundestag zurück. Und sie sind auch die Initiatoren des Vorhabens eines „Zentrums gegen Vertreibungen“, das die erinnerungspolitische Auseinandersetzung mit ‚Flucht und Vertreibung‘ der letzten Jahre maßgeblich beeinflusst und vorangebracht hat.¹⁵

Doch nicht nur für die Flüchtlinge und Vertriebenen und deren Interessenvertreter war und ist ‚Flucht und Vertreibung‘ ein Thema. Auch gesamtgesellschaftlich war und ist es, trotz aller gegenteiligen Unkenrufe, in der Diskussion. Ein Blick in die bundesdeutsche Geschichte ist in dieser Hinsicht hilfreich. Lediglich einige Bereiche sollen herausgegriffen werden. Wie Louis Helbig und Elke Mehnert gezeigt haben, sind ‚Flucht und Vertreibung‘ ein Thema in der deutschen Belletristik, sowohl der Bundesrepublik als auch der DDR.¹⁶ Dabei handelt es sich, um lediglich *Die Umsied-*

de der Vertreibungsgebiete, hg. v. d. Stiftung Ostdeutscher Kulturrat, München u.a. 1979.

¹⁴ Pertti Ahonen, *The Expellee Organizations and West German Ostpolitik 1949-1969*, Ann Arbor 2000; Matthias Stickler, „Ostdeutsch heißt Gesamtdeutsch“. *Organisation, Selbstverständnis und heimatpolitische Zielsetzungen der deutschen Vertriebenenverbände 1949-1972*, Düsseldorf 2004.

¹⁵ www.z-v-g.de; Beate Sibylle Pfeil, *Das Zentrum gegen Vertreibungen. Information und Kommentar*, in: Europa ethnica. Zeitschrift für Minderheitenfragen 60, 2006, 123f; Jürgen Danyel, *Deutscher Opferdiskurs und europäische Erinnerung. Die Debatte um das „Zentrum gegen Vertreibungen“*, in: Zeitgeschichte online www.zeitgeschichte-online.de/portal/alias_rainbow/lang_de/tabID_40208171/Default.aspx (15.05.2011).

¹⁶ Louis Ferdinand Helbig, *Der ungeheure Verlust. Flucht und Vertreibung in der deutschsprachigen Belletristik der Nachkriegszeit*, Wiesbaden 1988, 3, um den aktuellen Forschungsstand und ein Register erg. Aufl. 1996. Elke Mehnert (Hg.), *Landschaften der Erinnerung. Flucht und Vertreibung aus deutscher, polnischer und tschechischer Sicht*, Frankfurt am Main u.a. 2001; Axel Dornemann, *Flucht und Vertreibung aus*

lerin von Anna Seghers, *Die Blechtrommel* von Günter Grass, *Joekennen oder Wie lange fährt man von Ostpreußen nach Deutschland?* von Arno Surminski, *Heimatmuseum* von Siegfried Lenz, *Der Verlorene* von Hans-Ulrich Treichel oder *Die Unvollendeten* von Reinhard Jirgls zu nennen, keineswegs um noch zu entdeckende Geheimtipps. Nicht erst mit den Werken *Im Krebsgang* und *Atemschaukel* der beiden Literaturnobelpreisträger Günter Grass und Herta Müller sind ‚Flucht und Vertreibung‘ ein Thema der deutschen Literatur.

Die Thematik hielt auch recht bald Einzug in die Museumslandschaft der Bundesrepublik. Fast jede Heimatortsgemeinschaft richtete eine Heimatstube oder ein Heimatmuseum ein.¹⁷ In den im Laufe der Jahre mit Unterstützung aller Bundesregierungen und auch der jeweiligen Landesregierung aufgebauten Landesmuseen – *Ostpreußisches Landesmuseum* in Lüneburg, *Westpreußisches Landesmuseum* in Münster-Wolbeck, *Pommersches Landesmuseum* in Greifswald, *Schlesisches Museum* in Görlitz, *Oberschlesisches Museum* in Ratingen, *Museum für schlesische Landeskunde* in Königswinter-Heisterbacherrott, *Siebenbürgisches Museum* in Gundelsheim, *Donauschwäbisches Zentralmuseum* in Ulm – sind ‚Flucht und Vertreibung‘ ein zentrales Thema. Hinzu kommen zahlreiche Ausstellungen. Die von großer medialer Aufmerksamkeit begleiteten Ausstellungen des *Hauses der Geschichte der Bundesrepublik* in Bonn¹⁸ oder des *Bundes der Vertriebenen*¹⁹ zu Beginn des neuen Jahr-

den ehemaligen deutschen Ostgebieten in Prosaliteratur und Erlebnisbericht seit 1945. Eine annotierte Bibliographie, Stuttgart 2005.

¹⁷ Mathias Beer, *Heimatmuseum. Eine Bestandsaufnahme*, in: *Heimat. Annäherungsversuche*, hg. v. Haus der Heimat Baden-Württemberg, Stuttgart 2007, 54-62.

¹⁸ Stiftung Haus der Geschichte der Bundesrepublik (Hg.), *Flucht, Vertreibung, Integration*, Bielefeld 2005.

¹⁹ *Erzwungene Wege. Flucht und Vertreibung im Europa des 20. Jahrhunderts*, hg. v. d. Stiftung Zentrum gegen Vertreibungen, Wiesbaden 2006.

hundreds sind nur die jüngsten Beispiele einer bis weit in die 1950er Jahre reichenden Reihe.²⁰

Auch in den Medien ist die Präsenz von ‚Flucht und Vertreibung‘ unübersehbar.²¹ Ebenso wie in den Printmedien ist die Zahl der Rundfunkbeiträge sehr hoch. Nicht anders sieht es beim Film aus. Der amerikanische Historiker Robert G. Moeller hat nachdrücklich auf die große Zahl einschlägiger Filme in den 1950er Jahren und ihre Rezeption hingewiesen.²² Der Untergang der von einem sowjetischen U-Boot torpedierten *Wilhelm Gustloff*, bei dem Anfang 1945 über 9000 Flüchtlinge zu Tode kamen, hat seit 1959 drei Verfilmungen erfahren. Mit der Verbreitung des Fernsehers in den 1960er Jahren fanden diese Filme den Weg in die deutschen Wohnzimmer. Ende der 1970er Jahre kamen für das Fernsehen produzierte Dokumentationen hinzu. Für die 1980er Jahre sei nur die dreiteilige Dokumentation von Eckehard Kuhn *Das deutsche Nachkriegswunder. Leid und Leistung der Vertriebenen* im ZDF erwähnt. Seither kamen und kommen, wie Maren Röger jüngst gezeigt hat,²³ weitere hinzu.

Schließlich kann auch die wissenschaftliche, zwar nicht kontinuierliche, aber nachhaltige Auseinandersetzung mit ‚Flucht und Vertreibung‘ vor allem in der westdeutschen Geschichtswissenschaft, der Soziologie und der Volkskunde

²⁰ Tim Völkerung, *Flucht und Vertreibung im Museum. Zwei aktuelle Ausstellungen und ihre geschichtskulturellen Hintergründe im Vergleich*, Berlin 2008.

²¹ Thomas Speckmann, *Renaissance des Themas in den Medien*, in: *Flucht, Vertreibung, Integration. Begleitbuch zur Ausstellung im Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland*, hg. v. d. Stiftung Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland, Bielefeld 2006, 175-195.

²² Robert G. Moeller, *Sinking Ships, the lost Heimat and broken Taboos: Günter Grass and the Politics of Memory in Contemporary Germany*, in: *Contemporary European History* 12, 2003, H. 2, 147-181. S. auch: Jürgen Trimborn, *Der deutsche Heimatfilm der fünfziger Jahre. Motive, Symbole und Handlungsmuster*, Köln 1998.

²³ Maren Röger, *Flucht, Vertreibung und Umsiedlung. Mediale Erinnerungen und Debatten in Deutschland und Polen seit 1989*, Marburg 2011.

nicht übersehen werden.²⁴ Mit der *Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mittleuropa*²⁵ wurde zu Beginn der 1950er Jahre das früheste und größte zeitgeschichtliche Forschungsvorhaben in den Anfangsjahren der Bundesrepublik gestartet. Drei Generationen deutscher Historiker, die die Entwicklung der deutschen Geschichtswissenschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wesentlich mitbestimmt haben, waren daran beteiligt. Die zwischen 1953 und 1962 erschienenen fünf Bände und drei Begleithefte haben Maßstäbe gesetzt und eine nachhaltige Wirkung entfaltet.²⁶ In den 1980er Jahren erfuhr die einschlägige Forschung, darunter die brisante Frage zu den während der Zwangsmigration getöteten Personen,²⁷ eine Renaissance,

²⁴ Bernd Faulenbach, *Die Vertreibung der Deutschen aus den Gebieten jenseits der Oder und Neißة. Zur wissenschaftlichen und öffentlichen Diskussion in Deutschland*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 51-52 (2002) 44-54; Mathias Beer, *Bevölkerungsumsiedlungen als Thema der westeuropäischen und amerikanischen Forschung des 20. Jahrhunderts. Entwicklungslinien, Phasen, Spezifika*, in: Ralph Mellville/Jiří Pešek/Claus Scharf (Hgg.), *Zwangsmigrationen im mittleren und östlichen Europa. Völkerrecht, Konzeptionen, Praxis (1938-1950)*, Frankfurt/Main 2007, 141-171. Zur soziologischen Forschung s. Ute Gerhard, *Bilanz der soziologischen Literatur zur Integration der Vertriebenen und Flüchtlinge nach 1945*, in: Dierk Hoffmann u.a. (Hgg.), *Vertriebene in Deutschland. Interdisziplinäre Ergebnisse und Forschungsperspektiven*, München 2000, 41-63.

²⁵ *Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mittleuropa*, in Verbindung mit Werner Conze/ Adolf Diestelkamp/Rudolf Laun/Peter Rassow und Hans Rothfels, bearb. v. Theodor Schieder, hg. vom Bundesministerium für Vertriebene, Flüchtlinge und Kriegsgeschädigte, Bonn 1953-1962, Ndr. München 1984, Augsburg 1993, 1994, München 2004.

²⁶ Siehe dazu Mathias Beer, *Im Spannungsfeld von Politik und Zeitgeschichte. Das Großforschungsprojekt „Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mittleuropa“*, in: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 46, 1998, H. 3, 345-389.

²⁷ Rüdiger Overmans, *Personelle Verluste der deutschen Bevölkerung durch Flucht und Vertreibung*, in: *Dzieje Najnowsze* 26, 1994, H. 2, 51-63; ders., „Amtlich und wissenschaftlich erarbeitet“. *Zur Diskussion über die Verluste während Flucht und Vertreibung der Deutschen aus der ČSR*, in: Detlef Brandes (Hg.), *Erzwungene Trennung. Vertreibun-*

die seit dem Fall des *Eisernen Vorhangs* insgesamt und besonders auch in den Staaten Ostmitteleuropas in eine neue Phase getreten ist.²⁸ Seit geraumer Zeit erfährt der Erinnerungsort ‚Flucht und Vertreibung‘ eine besondere Aufmerksamkeit.²⁹

Die öffentlichen Diskussionen über ‚Flucht und Vertreibung‘ stellen, daran lässt auch ein bloß flüchtiger Überblick keinen Zweifel, eine Konstante der bundesdeutschen Geschichte dar, und zwar über alle politischen und gesellschaftlichen Veränderungen hinweg. Eine Konstante war und ist die Auseinandersetzung mit ‚Flucht und Vertreibung‘ auch im Bereich der Politik. Das lässt bereits ein erster Blick in die Protokolle des deutschen Bundestags erkennen. Vor diesem Hintergrund ist es sicher bemerkenswert, dass in der Forschung der Stellenwert von ‚Flucht und Vertreibung‘ in der parlamentarischen Auseinandersetzungen bisher so gut wie kein Thema war.

‚Flucht und Vertreibung‘: Debatten im Deutschen Bundestag

Die Auseinandersetzungen und mit ihnen der Wandel, den die Diskussionen im Laufe der Jahre erfahren haben, werden geradezu wie in einem Brennglas in den Debatten des deutschen Bundestags sichtbar. Vier, die jeweils unterschiedliche parteipolitische Konstellationen der gesamten Geschichte der Bundesrepublik im Blick haben, werden im Folgenden her-

gen und Aussiedlungen aus der Tschechoslowakei 1938 – 1947 im Vergleich mit Polen, Ungarn und Jugoslawien, Essen 1999, 149-177; Ingo Haar, „Bevölkerungsbilanzen“ und „Vertreibungsverluste“. *Zur Wissenschaftsgeschichte der deutschen Opferangaben aus Flucht und Vertreibung*, in: Josef Ehmer u.a. (Hgg.), *Herausforderung Bevölkerung. Zu Entwicklungen des modernen Denkens über die Bevölkerung vor, im und nach dem ‚Dritten Reich‘*, Wiesbaden 2007, 267-281. Den aktuellen Stand der Forschung zusammenfassend Beer, *Flucht und Vertreibung* (s. Anm. 4), 127-134.

²⁸ Bernd Faulenbach, *Die Vertreibung der Deutschen* (s. Anm. 24).

²⁹ Siehe Anm. 11.

ausgegriffen und kurz vorgestellt.³⁰ Sie erlauben es, wesentliche Merkmale herauszuarbeiten, die die Auseinandersetzungen mit ‚Flucht und Vertreibung‘ im Deutschen Bundestag und damit im wichtigsten Organ der Legislative im Bund charakterisieren.

Einer der von Bundeskanzler Konrad Adenauer in seiner ersten Regierungserklärung am 20. September 1949 angesprochenen Schwerpunkte betraf das „Los der Vertriebenen“. Die Frage ihres zukünftigen Schicksals, eine, wie der Bundeskanzler ausführte, Lebensfrage des deutschen Volkes, könne nicht allein von Deutschland gelöst werden. „Es handelt sich um eine Frage, die nur auf internationalem Wege ihrer Lösung nähergebracht werden kann. Man muß sie aber lösen, wenn man nicht Westdeutschland für lange Zeit hinaus zu einem Herd politischer und wirtschaftlicher Unruhe werden lassen will.“ Ausführlicher ging Konrad Adenauer auf die Frage der Gebiete jenseits der „Oder-Neiße-Linie“ ein. „Wir werden nicht aufhören, in einem geordneten Rechtsgang unsere Ansprüche auf diese Gebiete weiter zu verfolgen.“ Er fuhr fort: „Ich weise darauf hin, daß die Austreibung der Vertriebenen in vollem Gegensatz zu den Bestimmungen des Potsdamer Abkommens vorgenommen worden ist. In diesem Potsdamer Abkommen ist nur von einer Umsiedlung der in Polen, der Tschechoslowakei und Ungarn verbliebenen deutschen Bevölkerung die Rede, und es war vereinbart worden, daß jede stattfindende Umsiedlung auf organisierte und humane Weise vorgenommen werden sollte. Es fällt mir sehr schwer, meine Damen und Herren, wenn ich an das Schicksal der Vertriebenen denke, die zu Millionen umgekommen sind, mit der notwendigen leidenschaftslosen Zurückhaltung zu sprechen. [...] Die Bundesregierung wird allen diesen Fragen die größte Aufmerksamkeit

³⁰ Zu den folgenden skizzenhaften Ausführungen s. im Wesentlichen Beer, *Flucht und Vertreibung* (s. Anm. 4), bes. 139-156.

widmen und sich dafür einsetzen, daß auch das uns zustehende Recht geachtet wird.“³¹

In den folgenden Jahren stand das Thema immer wieder auf der Tagesordnung des Parlaments. Im September 1974 wurde auf Antrag der nun in der Opposition sitzenden CDU über die „Ausreibung der Vertriebenen“ im Deutschen Bundestag diskutiert. Die Frage des Abgeordneten Heinrich Windelen, ob die Bundesregierung, unterstützt von einer wissenschaftlichen Kommission, bereit sei, der Öffentlichkeit am 8. Mai 1975 aus Anlass des 30. Jahrestages des Kriegsendes „eine zusammenfassende Darstellung im Zusammenhang mit dem II. Weltkrieg geschehener Verbrechen von und an Deutschen vorzulegen“, beantwortete der der FDP angehörende Parlamentarische Staatssekretär beim Bundesminister des Inneren. Er verwies darauf, „daß bisher in der öffentlichen Diskussion vor allem von den im Zusammenhang mit der Vertreibung an Deutschen begangenen Verbrechen die Rede war“, und zählte die dazu vorliegenden amtlichen deutschen Dokumentationen auf, allen voran die *Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mittleuropa*. Davon ausgehend erläuterte er dann, weshalb die sozial-liberale Regierung es nicht für zweckmäßig hielt, dem Ansinnen der Opposition zu folgen: Es würde sich um eine Verbrechenbilanz handeln, die zu einer Aufrechnungsdiskussion führen würde, die von niemandem, besonders von keinem Deutschen, gewollt sein könne.

„Es würde auch gar nicht möglich sein, das Missverständnis auszuschließen – so hat es der frühere Bundeskanzler Willy Brandt in seiner Eigenschaft als Außenminister hier vor diesem Hohen Hause am 5.4.1969 formuliert –, mit einer massierten Publizierung des Materials werde eine politische Absicht verfolgt und eine Diskussion in der Öffentlichkeit des Inlands oder gar des Auslands provoziert. Dies hätte, so fuhr der damalige Außenminister fort, bei allen Beteiligten –

³¹ *Verhandlungen des Deutschen Bundestages*, 1. Wahlperiode, 5. Sitzung, 20.9.1949, 28f.

oder bei vielen Beteiligten – alte Wunden aufreißen können und wäre der auf Versöhnung gerichteten Außenpolitik der Bundesregierung nicht dienlich gewesen.“³²

Auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts war die „Vertreibung der Deutschen“ in der Arbeit des Deutschen Bundestags immer noch präsent. In der Sitzung vom 4. Juli 2002 wurde die Beschlussempfehlung des *Ausschusses für Kultur und Medien* zum Antrag der SPD/Grüne „Für ein europäisch ausgerichtetes Zentrum gegen Vertreibungen“ angenommen. Darin heißt es unter anderem: „Der Deutsche Bundestag spricht sich dafür aus, einen europäischen Dialog über die Errichtung eines europäischen Zentrums gegen Vertreibungen zu beginnen. Ein solches Zentrum – als Dokumentations- und Begegnungszentrum mit Forschungsstätte – soll die Vertreibungen im Europa des 20. Jahrhunderts in ihren verschiedenen Ursachen, Kontexten und Folgen, darunter die Vertreibung der Deutschen, dokumentieren. Die Betroffenen sollten ihr Schicksal und Leid in dieser Dokumentation wiedererkennen können – und gleichzeitig das der Vertriebenen anderer Völker sehen. So wird ein solches Projekt Ort historisch-wissenschaftlicher Aufarbeitung sein und zugleich daran erinnern, dass wir als Deutsche und Europäer alles dafür tun müssen, um solches Leid in Zukunft zu verhindern. Ein solches Projekt ist eine europäische Aufgabe und braucht zu seiner Verwirklichung europäische Partner, die auch in die Trägerschaft einbezogen werden. An der Ausarbeitung sollten Persönlichkeiten aus europäischen Ländern, die in ihrer Geschichte von Vertreibungen betroffen waren oder sind, beteiligt werden.“³³

Ende September 2008 brachten die in einer großen Koalition regierenden CDU/CSU und SPD einen Gesetzentwurf zur Errichtung einer Stiftung *Deutsches Historisches Muse-*

³² Ebd., 7. Wahlperiode, 118. Sitzung, 25.9.1974, 7906.

³³ Ebd., 14. Wahlperiode, Drucksache 14/9033 (neu), 16.6.2002. Die Diskussion zu dem von SPD/Grünen eingebrachten Antrag: Ebd.: 248. Sitzung, 4.7.2002, 25235-25241.

um (DHM) in den Bundestag ein. Abschnitt zwei des Gesetzentwurfs legt die Errichtung einer unselbstständigen *Stiftung Flucht, Vertreibung, Versöhnung* in der Trägerschaft des DHM fest. Damit konkretisierte die Bundesregierung ihr im Koalitionsvertrag vom 11. November 2005 vereinbartes „sichtbares Zeichen“ in Berlin zur historischen Aufarbeitung von Zwangsmigrationen, Flucht und Vertreibung auf der Grundlage der vom Beauftragten der Bundesregierung für Kultur und Medien am 19. März 2008 vorgelegten Konzeption. Zweck der Stiftung ist es, „im Geiste der Versöhnung die Erinnerung und das Gedenken an Flucht und Vertreibung im 20. Jahrhundert im historischen Kontext des Zweiten Weltkrieges und der nationalsozialistischen Expansions- und Vernichtungspolitik und ihren Folgen wachzuhalten.“ Dieses Ziel soll durch „Errichtung, Unterhaltung und Weiterentwicklung einer Dauerausstellung zu Flucht und Vertreibung im 20. Jahrhundert, den historischen Hintergründen und Zusammenhängen sowie europäischen Dimensionen und Folgen“ erreicht werden, durch Einzelausstellungen, Vermittlung von Forschungsergebnissen, Sammlung und Auswertung einschlägiger Unterlagen, insbesondere von Zeitzeugenberichten, sowie der Zusammenarbeit mit deutschen und internationalen Museen und Forschungseinrichtungen. Der Deutsche Bundestag verabschiedete das Gesetz mit den Stimmen der CDU/CSU, SPD und FDP, bei Enthaltung der Grünen und der Ablehnung durch Die Linke am 4. Dezember 2008.³⁴

Merkmale der Debatten zu ‚Flucht und Vertreibung‘ im Deutschen Bundestag

Zu den unübersehbaren Merkmalen der Debatten gehört sicher der Wandel der Terminologie, der im Laufe der Jahr-

³⁴ Ebd., 16. Wahlperiode, Drucksache 16/10429. Hier auch die folgenden Zitate. Bundesgesetzblatt Jg. 2008 Teil I Nr. 64, 29.12.2008, 2891-2895.

zehnte für die deutsche Zwangsmigration benutzt wurde. So lohnenswert eine solche Analyse auch ist, zumal sie bisher fehlt, kann und soll sie hier nicht erfolgen. Vielmehr gilt die Aufmerksamkeit inhaltlichen Merkmalen der Debatten.

Der vier Stationen umfassende Blick in die Protokolle des Parlaments lässt erkennen, dass die Debatten über ‚Flucht und Vertreibung‘ im Deutschen Bundestag *in jeweils spezifische außenpolitische Rahmenbedingungen eingebettet* waren und von ihnen entscheidend mitgeprägt wurden. Damit ist ein erstes Merkmal genannt, das die bundesdeutschen Debatten über ‚Flucht und Vertreibung‘ auszeichnet. 1949 war es die politische Großwetterlage des Kalten Kriegs. Aus den die Gegnerschaft zum nationalsozialistischen Deutschland zusammenführenden Kriegsalliierten waren nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs bald Gegner geworden. Der Kalte Krieg entzweite die Großmächte, er spaltete Europa, teilte Deutschland und hatte je nach Zugehörigkeit zum westlichen oder östlichen Bündnissystem eine klare Zuordnung der Verantwortung für die Zwangsmigration der Deutschen zur Folge. In der Bundesrepublik sprach man von Vertreibung, in den Ländern des Ostblocks von Übersiedlung, Abschub, Transfer und von Umsiedlung. Die erste Regierungserklärung Adenauers von 1949 ist diesem Dualismus verpflichtet. Sie macht die ostmitteleuropäischen Staaten für die Vertreibung der Deutschen verantwortlich. Als Kronzeuge beruft sich der Bundeskanzler auf die westlichen Alliierten Großbritannien und USA, allen voran Winston Churchill, der schon Ende August 1945 Protest gegen die „Praxis der Massenaustreibung“ eingelegt habe. Der Zuruf aus dem Plenum, dass der ehemalige britische Premier selbst der Umsiedlung zugestimmt habe, konnte angesichts der klaren Frontstellung des Kalten Kriegs, dem auch die Debatten um ‚Flucht und Vertreibung‘ lange Zeit verpflichtet waren, vom Bundeskanzler souverän übergangen werden. Und die von einem Abgeordneten der KPD nicht ohne Hintergedanken zitierten zeitgenössischen Aussagen des britischen Premiers und des

amerikanischen Präsidenten Franklin D. Roosevelt, in denen sie die neue Grenzziehung und die Umsiedlung deutscher Bevölkerung befürwortet hatten, wurden vom Plenum mit Empörung aufgenommen. Nicht weil sie zutrafen, sondern weil sie von einem „Vertreter der Ostzone“ vorgebracht wurden.

Die politische Großwetterlage hatte sich 25 Jahre später zwar nicht grundsätzlich geändert. Aber die dem atomaren Patt der Großmächte geschuldete Entspannungsphase zwischen Ost und West schuf eine neue Konstellation. Sie bildete den Kontext für eine Neuorientierung der deutschen Außenpolitik, welche während der 1969 zustande gekommenen sozialliberalen Koalition in die von den Vertriebenenverbänden und der CDU/CSU heftig kritisierte neue Ostpolitik mündete. Mit ihr erhielten die von der *Tübinger Erklärung* und der *Ost-Denkschrift der Evangelischen Kirche* von 1965 angestoßenen Debatten über ‚Flucht und Vertreibung‘ neue Akzente. Folgerichtig wurde in der Fragestunde vom September 1974 nicht mehr allein gegen die von ostmitteleuropäischen Staaten zu verantwortenden Verbrechen an Deutschen Klage erhoben. Vielmehr wurden alle Verbrechen, ganz gleich von wem und von welcher Seite, verurteilt. Damit ordnete die Bundesregierung ‚Flucht und Vertreibung‘ den neuen außenpolitischen Rahmenbedingungen unter. Sie vertrat jetzt den Standpunkt, eines Weißbuchs über Verbrechen an Deutschen bedürfe es nicht.

Die grundlegenden Veränderungen der weltpolitischen Lage im letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts, der Kollaps der Sowjetunion und mit ihm das Ende der bipolaren Weltordnung, wirkten sich auch auf die Debatten über ‚Flucht und Vertreibung‘ aus. Von einer Frontstellung der Bundesrepublik zu den ostmitteleuropäischen Staaten ist im Beschluss des Bundestags von 2002 keine Rede mehr. Das europäisch ausgerichtete *Zentrum gegen Vertreibungen* sollte nach dem Willen der rot-grünen Regierungskoalition nicht nur ein europäisches Forschungs- und Dokumentationszent-

rum sein, sondern auch eine europäische Begegnungsstätte. Es sollte nicht Schuld zuweisen, sondern die vielfältigen Ursachen für Vertreibungen herausarbeiten, die Identifizierung der betroffenen Deutschen ermöglichen und Verständnis für das Vertreibungsschicksal von Menschen anderer Staaten wecken. Das Vorhaben war auf einen Dialog zwischen der Bundesrepublik und ihren östlichen Nachbarn angelegt.

Auch wenn sich die allgemeinen Rahmenbedingungen 2008 nicht grundsätzlich verändert hatten, sind die neuen Akzente unübersehbar, die mit der *Stiftung Flucht, Vertreibung, Versöhnung* gesetzt wurden. Der Dialog mit den ostmitteleuropäischen Staaten mündete nicht in ein „europäisches Zentrum gegen Vertreibungen“, sondern in eine deutsche Stiftung, mit der im Kontext der Vertreibungen des 20. Jahrhunderts an ‚Flucht und Vertreibung‘ erinnert werden soll. Der Weg dazu wurde erst frei, nachdem in einem Gespräch am 7. Februar 2008 in Warschau zwischen dem Beauftragten der Bundesregierung für Kultur und Medien und dem polnischen Deutschlandbeauftragten Władysław Bartoszewski die polnische Regierung ihren bis dahin unmissverständlich geäußerten, im Wesentlichen mit der Rolle des BdV begründeten Widerstand gegen das „Sichtbare Zeichen“ aufgab.³⁵ Polen, wie auch die anderen ostmitteleuropäischen Staaten, beteiligt sich formell nicht an dem deutschen Vorhaben und begegnet seither dem Projekt „mit wohlwollender Distanz“. Unter diesen Voraussetzungen erhielt das „Sichtbare Zeichen“ seine nationale Ausgestaltung in der *Stiftung Flucht, Vertreibung, Versöhnung*, die unter das Dach des DHM gestellt wurde. Damit ist unübersehbar, wie es in den Erläuterungen zum Stiftungsgesetz heißt, dass die Aufarbeitung des Vertreibungsgeschehens als staatliche Aufgabe „in besonderem Maße von politischen Rahmenbedingungen geprägt“ wird.

Die Debatten über ‚Flucht und Vertreibung‘ in der Bundesrepublik waren, ein weiteres Merkmal, auf das Engste mit

³⁵ Ebd., 16. Wahlperiode, Drucksache 16/9060, 7.5.2008.

der Einschätzung und *Bewertung der territorialen Veränderungen als Folge des Zweiten Weltkriegs* durch die Parteien der Bundesrepublik verknüpft und diesen Fragen nachgeordnet. In der Regierungserklärung von 1949 kommt diese Abhängigkeit und Gewichtung klar zum Ausdruck. Die Bundesrepublik könne, sagte der Bundeskanzler, sich auf die Atlantik-Charta und das Potsdamer Abkommen berufend und den Begriff „Grenze“ bewusst vermeidend, die „Oder-Neiße-Linie“ nicht akzeptieren. Sie werde sich mit dieser von der Sowjetunion und Polen später einseitig vorgenommenen Abtretung der östlich davon liegenden Gebiete unter keinen Umständen abfinden. Das Protokoll vermerkt an dieser Stelle unüberhörbare Zustimmung „von rechts, aus der Mitte und von der SPD“ und dokumentiert damit den parteiübergreifenden Konsens, der damals in dieser Frage gegeben war. Den Rechtsanspruch auf die von Deutschland abgetretenen Gebiete werde die Bundesrepublik nicht aufgeben. Im Gegenteil: „Wir werden nicht aufhören, in einem geordneten Rechtsgang unsere Ansprüche auf diese Gebiete weiter zu verfolgen.“ Erst im Anschluss an diese, wie er es formulierte, Lebensfrage für das gesamte deutsche Volk, kam der Bundeskanzler auf die „Austreibung der Vertriebenen“ zu sprechen.

Der parteipolitische Konsens in Bezug auf die deutsche Frage ging im Laufe der 1960er Jahre verloren. Als sich Anfang der 1970er Jahre im Zuge der neuen Ostpolitik die sozial-liberale Regierung verpflichtete, den Status quo zu respektieren, folgte sie der Einschätzung, dass sich Deutschland in den Grenzen von 1937 nicht wiederherstellen lasse. Die Oder-Neiße-Linie wurde de facto zu einer Grenzlinie, zu deren Unverletzbarkeit sich die Bundesregierung bekannte. Mit diesem politisch heftig umstrittenen Schritt erhielt auch das Sprechen über ‚Flucht und Vertreibung‘ einen anderen Stellenwert. Eine „Aufrechnungsdiskussion“ und eine „Verbrechensbilanz“ wollte die Bundesregierung jetzt vermeiden. Die politische Brisanz des Themas ging damit nicht verloren.

Im Gegenteil, zu der durch die politische Großwetterlage bedingten außenpolitischen Front in der Beurteilung von ‚Flucht und Vertreibung‘ kam die innenpolitische Frontstellung der beiden großen Volksparteien hinzu.

Die Abhängigkeit der Debatten über ‚Flucht und Vertreibung‘ von der Aktualität der Grenzproblematik ist auch am Beschluss des Bundestags „Für ein europäisches Zentrum gegen Vertreibungen“ aus dem Jahr 2002 ablesbar. Die Vereinigung der beiden deutschen Staaten als Ergebnis des Zusammenbruchs der Sowjetunion und der Zustimmung der drei Westmächte ging einher mit der weitgehenden Bestätigung der Grenzen, wie sie nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs festgelegt worden waren. Aus der im Zuge der sozial-liberalen Ostpolitik zur Grenzlinie mutierten Oder-Neiße-Linie wurde durch den Zwei-plus-vier-Vertrag und den deutsch-polnischen Vertrag vom 14. November 1990 die deutsch-polnische Grenze. Die Anerkennung der deutsch-polnischen Grenze durch die jetzt christlich-liberale Regierungskoalition wirkte sich offensichtlich auf die Debatten über ‚Flucht und Vertreibung‘ aus. Wie in der Beratung zum Antrag „Für ein europäisches Zentrum gegen Vertreibungen“ mit Verweis auf das endgültige Ende der Nachkriegszeit mehrfach betont wurde, sei eine solche Diskussion vor einigen Jahren noch undenkbar gewesen. Mit dem Schließen der lange Zeit prinzipiell „offenen deutschen Frage“ verschwand aus dem Beschluss des Bundestags „Für ein europäisch ausgerichtetes Zentrum gegen Vertreibungen“ jedweder Bezug auf die Grenzproblematik. Die Erkenntnis, dass Vertreibungen „leider keine überwundenen Ereignisse der Geschichte“ darstellen, „sondern immer noch täglich schuldlose Menschen auf der ganzen Welt treffende Menschenrechtsverletzungen“, und der besondere deutsche Bezug zu den europäischen Zwangsmigrationen des 20. Jahrhunderts bildeten die Grundlage für den Antrag.

Grenzfragen spielten in den Gesprächen und Verhandlungen auf nationaler Ebene und mit den Staaten Ostmitteleuro-

pas, die 2008 im Vorfeld der Errichtung der *Stiftung Flucht, Vertreibung, Versöhnung* geführt wurden, keine Rolle. Noch stärker als der Plan für ein „europäisches Zentrum gegen Vertreibungen“ betont das Stiftungsgesetz den Versöhnungsgedanken und das gemeinsame Aufarbeiten von „Flucht und Vertreibung im 20. Jahrhundert“ über Grenzen hinweg. Den Stellenwert dieses Anliegens unterstreicht die Aufnahme des Begriffs „Versöhnung“ in den Namen der Stiftung. Er ist Programm.

Die Bundestagsprotokolle lassen noch weitere Merkmale erkennen, die die bundesdeutschen Debatten über ‚Flucht und Vertreibung‘ charakterisieren. Sie betreffen die *Voraussetzungen für das Vertreibungsgeschehen*, seine Ursachen und die Frage der dabei zu Tode gekommenen Opfer. In der Regierungserklärung von 1949 findet sich kein Hinweis auf mögliche Ursachen für die Zwangsmigration der deutschen Bevölkerung am Ende des Zweiten Weltkriegs. Eine Vorgeschichte gibt es nicht. Voraussetzungslos erscheint die „Ausreibung“ bloß als eine Folge wiederholter unrechtmäßiger Handlungen mehrerer ostmitteleuropäischer Staaten. Polen und die Sowjetunion, so der Bundeskanzler, hätten entgegen dem Wortlaut des Potsdamer Abkommens ihnen lediglich übertragene Gebiete übernommen. Anders als dort festgeschrieben, könne auch von einer Umsiedlung lediglich der verbliebenen Bevölkerung und zudem in „ordnungsgemäßer und humaner Weise“ keine Rede sein. Weder der eine noch der andere Grundsatz sei befolgt und damit gegen rechtsverbindliche internationale Absprachen verstoßen worden. In unüberhörbarer Anspielung auf das von den Alliierten gegen Deutschland angewandte Recht pochte der Bundeskanzler darauf, „dass auch das uns zustehende Recht geachtet wird.“ Als Nachweis für den Rechtsbruch und damit das Deutschland zugefügte Unrecht führte er „die zu Millionen“ während des Ausweisungsvorgangs Umgekommenen an.

In der Fragestunde des Bundestags vom September 1974 wird ein im Vergleich zu 1949 deutlich veränderter Stand-

punkt sichtbar. Hier ist die Antwort auf die Frage, wie es dazu kommen konnte, ein deutlicher Verweis auf den Anteil deutscher Politik als Voraussetzung für das Vertreibungsgeschehen am Ende des Zweiten Weltkriegs. Für die sozial-liberale Regierung hatten die Verbrechen der NS-Politik den Grundstein für ‚Flucht und Vertreibung‘ gelegt. Es „sollte jedoch im Zusammenhang mit Verbrechen im zweiten Weltkrieg gerade von Deutschen nicht übersehen werden, dass dieser Krieg in einer in unserem Land zur Herrschaft gelegten Grundlage in unsere Nachbarländer getragen wurde.“ Angesichts dieser Einschätzung von Ursache und Folgen suchte die sozial-liberale Bundesregierung eine Diskussion in der Öffentlichkeit des Inlands „oder gar des Auslands“ über an Deutschen während des Vertreibungsprozesses begangene Verbrechen zu vermeiden. Sie setzte alles daran, eine von der Vorgängerregierung beim Bundesarchiv in Auftrag gegebene und 1974 fertig gestellte *Dokumentation über Vertreibungsverbrechen*³⁶ nicht als amtliche Veröffentlichung erscheinen zu lassen. „Auch mit einer auszugsweisen Veröffentlichung der Materialien würde weder ein weiterer Beitrag zur Findung der Wahrheit noch zur Bewältigung der Vergangenheit geleistet werden.“ Mit dieser Haltung forderte die sozial-liberale Koalition die Diskussion über Vertreibungsverbrechen geradezu heraus.

Differenzierter ist die Einschätzung von Ursache und Wirkung im Bundestagsbeschluss vom Juli 2002. Er spricht von dem Vertreibungsgeschehen als einem europäischen Phänomen des 20. Jahrhunderts, das verschiedene und weit

³⁶ *Vertreibung und Vertreibungsverbrechen 1945-1948. Bericht des Bundesarchivs vom 28. Mai 1974. Archivalien und ausgewählte Erlebnisberichte*, hg. v. d. Kulturstiftung der Deutschen Vertriebenen. Bonn 1989. Zur Entstehungsgeschichte und Wirkung des Berichts der Bundesarchivs s. Mathias Beer, *Verschlusssache, Raubdruck, autorisierte Fassung. Aspekte der politischen Auseinandersetzung mit Flucht und Vertreibung in der Bundesrepublik Deutschland (1949-1989)*, in: Christoph Cornelißen/Roman Holec/Jiří Pešek (Hgg.), *Diktatur - Krieg - Vertreibung. Erinnerungskulturen in Tschechien, der Slowakei und Deutschland seit 1945*, Essen 2005, 369-401, 387-394.

zurückreichende Ursachen hat. Mit dem Nationalstaatsgedanken und dem ihm innewohnenden nationalen Homogenisierungsbestreben sowie der nationalsozialistischen Eroberungs- und Vernichtungspolitik wurden in den Redebeiträgen zum Antrag zwei wichtige Ursachenbündel genannt. Der Antrag sieht in den Vertreibungen der Deutschen am Ende des Zweiten Weltkriegs ein Unrecht. Die damit verbundenen Menschenrechtsverletzungen weist er aber nicht einer Nation oder einer Gruppe von Staaten zu, sondern sieht sie geradezu als ein Charakteristikum der neueren europäischen Geschichte. Der auf die deutschen Opfer fixierten nationalen Perspektive der Regierungserklärung von 1949 und der „Ausklammerung“ des Themas in der Fragestunde von 1974 entspricht hier die europäische Betrachtung von ‚Flucht und Vertreibung‘, welche die Wechselseitigkeit von Opfer- und Täterrolle unterstreicht.

Das Gesetz vom Dezember 2008 knüpft unmittelbar an den Bundestagsbeschluss von 2002 an. Aber weder in den Beratungen zum Gesetz waren die Ursachen für die Zwangsmigration der Deutschen ein besonderer Diskussionspunkt, noch wird im Gesetzestext und seinen Erläuterungen breit darauf eingegangen. Das ist Ausdruck des mittlerweile vorhandenen Konsenses der im Bundestag vertretenen Parteien über die Voraussetzungen für die Flucht, Ausweisung und Vertreibung der deutschen Bevölkerung. Sie werden im Gesetz klar und deutlich benannt: Die seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts herausgebildete Praxis der Umsiedlung und Vertreibung als Instrument zur Lösung von Minderheiten- und Grenzfragen; der vom Deutschen Reich vom Zaun gebrochene Zweite Weltkrieg und die damit verbundene nationalsozialistische Expansions- und Vernichtungspolitik. Dem entsprechend soll die geplante Dauerausstellung der *Stiftung Flucht, Vertreibung, Versöhnung* konzeptionell und inhaltlich an die erfolgreiche Ausstellung *Flucht, Vertreibung, Integration des Hauses der Geschichte* in Bonn von 2005 anknüpfen und nicht an die Ausstellung

Erzwungene Wege der maßgeblich vom *Bund der Vertriebenen* getragenen Stiftung *Zentrum gegen Vertreibungen*. Ziel der *Stiftung Flucht, Vertreibung, Versöhnung* ist es, alle Bedeutungsfelder von ‚Flucht und Vertreibung‘ auszuleuchten, auch die Eingliederung der Vertriebenen und Flüchtlinge und „die vielfältigen Bemühungen um Ausgleich und Versöhnung zwischen Deutschland und seinen östlichen Nachbarländern“.

Zu den Eigenheiten der bundesdeutschen Debatten über ‚Flucht und Vertreibung‘ zählt auch ihre enge *Verbindung und Wechselwirkung mit der Auseinandersetzung der bundesdeutschen Gesellschaft mit dem Nationalsozialismus*,³⁷ für die der Begriff *Vergangenheitsbewältigung* steht.³⁸ In der Regierungserklärung von 1949 stehen die deutschen Opfer – Kriegsbeschädigte, Kriegshinterbliebene, Kriegsgefangene, Verschleppte – und hier „das Schicksal der Vertriebenen, die zu Millionen umgekommen sind“ im Vordergrund. Dem gegenüber wird der nationalsozialistische Massenmord nicht oder nur verklausuliert angesprochen. In der Regierungserklärung heißt es lediglich, dass die „wirklich Schuldigen an den Verbrechen, die in der nationalsozialistischen Zeit und im Kriege begangen worden sind [...] mit aller Schärfe bestraft werden sollen.“ Zudem wurden „anscheinend hervorgetretene antisemitische Bestrebungen“ entschieden verurteilt. Der Bundeskanzler sprach, wie ihm Kurt Schumacher in seiner Entgegnung auf die Regierungserklärung vorhielt, gegen den Nazismus, ohne der Opfer des Nazismus zu gedenken. „Zu matt und zu schwach“ erschien dem Oppositi-

³⁷ Siehe dazu Mathias Beer, *Der „Neuanfang“ der Zeitgeschichte nach 1945. Zum Verhältnis von nationalsozialistischer Umsiedlungs- und Vernichtungspolitik und der Vertreibung der Deutschen aus Ostmitteleuropa*, in: Winfried Schulze/ Otto Gerhard Oexle (Hgg.), *Deutsche Historiker im Nationalsozialismus*, Frankfurt am Main 1999, 274-301.

³⁸ Aus der umfangreichen einschlägigen Literatur sei lediglich auf Peter Reichel, *Vergangenheitsbewältigung in Deutschland. Die Auseinandersetzung mit der NS-Diktatur von 1945 bis heute*, München 2001, verwiesen.

onsführer, was der Bundeskanzler „über die furchtbare Tragödie der Juden im Dritten Reich“ geäußert hatte.³⁹ Mit dieser Meinung vertrat die in der Opposition sitzende SPD allerdings eine Minderheit im Parlament. Zwar bekannten sich einige Abgeordnete mit Scham dazu, „dass es möglich war, im Konzentrationslager von Auschwitz Tausende von Menschen zu Tode zu bringen.“ In ihrer Mehrheit stellten sie aber, wie der Bundeskanzler, wortreicher und nachdrücklicher das an Deutschen begangene Unrecht und das im Vertreibungsprozess erfahrene Leid heraus. „Ich weiß aber nicht, ob es humaner ist, wenn die Politik der Siegermächte mit einem Federstrich sich über göttliches und irdisches Recht hinwegsetzte, Menschen aus ihrer angestammten Heimat austrieb, um sie unterwegs zu ermorden und vergewaltigen oder im überfüllten Westdeutschland langsam aber sicher umkommen zu lassen.“⁴⁰

Die Verknüpfung der bundesdeutschen Debatten über ‚Flucht und Vertreibung‘ mit der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus wurde in dem Maße enger, in dem seit den Schwellen Jahren um 1960 die Aufarbeitung des Nationalsozialismus zunehmend zum Bezugspunkt für den Umgang mit der Vergangenheit schlechthin wurde.⁴¹ Indem die Opposition am 25. September 1974 im Bundestag von „Verbrechen von Deutschen und an Deutschen“ sprach, und zwar ganz bewusst in dieser Reihenfolge, hielt sie der sozialliberalen Koalition Versäumnisse in der Auseinandersetzung mit dem Vertreibungsgeschehen im Vergleich zur Aufarbeitung der NS-Vergangenheit vor. Die Regierungskoalition

³⁹ *Verhandlungen des Deutschen Bundestages*, 1. Wahlperiode, 5. Sitzung, 20.09.1949, 36.

⁴⁰ *Verhandlungen des Deutschen Bundestages*, 1. Wahlperiode, 7. Sitzung, 23.09.1949, 128.

⁴¹ Helmut Dubiel, *Niemand ist frei von Geschichte. Die nationalsozialistische Herrschaft in den Debatten des Deutschen Bundestages*, München/Wien 1999, bes. 103-110, 160-182; Manfred Kittel, *Vertreibung der Vertriebenen? Der historische deutsche Osten in der Erinnerungskultur der Bundesrepublik (1961-1982)*, München 2007, bes. 59-71.

setzte sich gegen diesen Vorwurf entschieden zur Wehr, räumte aber freimütig ein, dass die von Deutschen im Zweiten Weltkrieg begangenen Verbrechen ihrer Meinung nach einen Komplex darstellten, „der ein möglicherweise für unser Volk [...] größeres Gewicht“ habe. Wurden 1949 von der damaligen Bundesregierung die an Deutschen begangenen Verbrechen und die dabei verzeichneten Todesopfer herausgestellt, so hatte sich gut 25 Jahre später die Waage in der „Konkurrenz der Verbrechen und Opfer“ zugunsten der von Deutschen begangenen Verbrechen geneigt.⁴²

Diese Entwicklung verstärkte sich in der Folgezeit. In der Aussprache zum Antrag „Für ein europäisches Zentrum gegen Vertreibungen“ von 2002 ist das unübersehbar. Bei Anerkennung von ‚Flucht und Vertreibung‘ als einem Unrecht, als eine nicht hinnehmbare Verletzung der Menschenrechte und als Würdigung der während des Vertreibungsgeschehens zu Tode gekommenen Personen, sind die Politik des Nationalsozialismus und die nationalsozialistischen Verbrechen der Bezugspunkt für den Umgang mit ‚Flucht und Vertreibung‘. Eines, so der Staatsminister im Kanzleramt, dürfe nicht geschehen, „dass die Erinnerung an die Rolle Nazi-Deutschlands als Aggressor, als Initiator eines verbrecherischen Vernichtungskriegs verblasst.“⁴³ Noch deutlicher wurde die Vizepräsidentin des deutschen Bundestags Antje Vollmer als sie davor warnte, mit dem *Zentrum gegen Vertreibungen* „eine Art Parallelstätte zum Holocaust-Mahnmal zu errichten.“

Solche Befürchtungen wurden im Zuge des Gesetzgebungsverfahrens für die Errichtung der *Stiftung Flucht, Vertreibung, Versöhnung* nur noch gelegentlich geäußert. Insgesamt und, mit Ausnahme der *Linken*, begrüßten alle

⁴² Bernd Faulenbach, *Konkurrierende Vergangenheiten? Zu den aktuellen Auseinandersetzungen um die deutsche Erinnerungskultur*, in: Deutschland Archiv Jg. 37 (2004), H. 4, 648-659.

⁴³ *Verhandlungen des Deutschen Bundestages*, 14. Wahlperiode, 236. Sitzung, 16.05.2002, 23626.

Bundestagsfraktionen, „dass das Vorhaben die Erinnerung an deutsche Opfer in einen umfassenden historischen Kontext stelle und dem Verdacht entgegentrete, die Ereignisse, die Ursachen und deren Wirkung zu relativieren.“ Dass die nationalsozialistische Expansions- und Vernichtungspolitik der zentrale Referenzpunkt für die mit der Arbeit der Stiftung konstitutiv verbundene Aufgabe der Erinnerung und des Gedenkens an ‚Flucht und Vertreibung‘ ist, daran lässt das Gesetz keinen Zweifel.

Die Debatten über ‚Flucht und Vertreibung‘ in der Bundesrepublik waren, ein weiteres ihnen eigenes Merkmal, nicht nur *in hohem Maße politisiert*, sondern auch *über weite Strecken ideologisch polarisiert*. Dabei sollte der, wenn auch langsame Wandel einzelner Positionen nicht übersehen werden. Die Gegensätze verliefen, wie die Antwort des Oppositionsführers auf die Regierungserklärung des Bundeskanzlers erkennen lässt, entlang zweier parteipolitischer Lager. Es gehört zum Grundtenor der konservativen Parteien, wie er in der Regierungserklärung von 1949 deutlich wird, dass ‚Flucht und Vertreibung‘ absolut gesetzt wird. „Dem deutschen Volke groß aufgemachte Rechnungen“ wurden 1949 als Vergehen Einzelner eingestuft, die mit einer Gegenrechnung beantwortet wurden. „Wenn man überhaupt über Verbrechen gegen die Menschlichkeit spricht, dann [...] muß man zuallererst das größte Verbrechen, das jemals gegen die Menschlichkeit begangen worden ist, hervorheben, nämlich die viehische Austreibung von Millionen von Deutscher aus den urdeutschen Ostgebieten.“ Dem setzte die SPD schon 1949 eine andere Gewichtung gegenüber. Sie stellte dem Unrecht, das den Deutschen zugefügt worden war, die NS-Verbrechen entgegen. Nur wer sich „über die Ausrottung der Juden und Polen, über Lidice, über Auschwitz und über Oradour wenigstens geschämt“ habe, besitze das moralische

Recht, an Deutschen begangene Unmenschlichkeiten anzuklagen.⁴⁴

Dieser im Ansatz von Anfang an bestehende Dissens vertiefte sich in den 1960er und 1970er Jahren. Die Anfrage vom September 1974 war nur eine von vielen weiteren, mit denen die Opposition der sozial-liberalen Regierung Unterlassungen beim Umgang mit ‚Flucht und Vertreibung‘ vorwarf. Die Folge war eine erbittert geführte politische Auseinandersetzung, deren Spuren bis in die Gegenwart reichen.

Auch wenn sich der Ton in den folgenden Jahren deutlich abmilderte und die Parteien bei allen vorhandenen Unterschieden ein „europäisch ausgerichtetes Zentrum gegen Vertreibungen“ befürworteten, war die von Anfang an gegebene parteipolitische Polarisierung auch 2002 nicht verschwunden. Sie schlug sich in den eingebrachten unterschiedlichen Anträgen und den unterschiedlichen Akzenten, die sie setzten, nieder. Eine nationale Gedenkstätte für ‚Flucht und Vertreibung‘ zu errichten, war das primäre Anliegen der Unionsparteien, die damit die Initiative des *Bundes der Vertriebenen* von 1999 aufgriffen. Die Antwort der Regierungskoalition von 2002 dagegen war ein Forschungs- und Dokumentationszentrum. Der Betonung der deutschen Erfahrungen mit ‚Flucht und Vertreibung‘ bei der CDU/CSU, standen bei der SPD und den Grünen die europäischen Erfahrungen mit Zwangsmigrationen gegenüber. Darin sahen CDU und CSU wiederum nur ein Ablenkungsmanöver. „Der konzeptionslose Antrag von SPD und Grünen kaschiert nur den Versuch, die deutschen Vertreibungsoffer und deren Organisation aus der Zusammenarbeit zur Gestaltung eines ‚Zentrums gegen Vertreibungen‘ auszuschließen.“ Die FDP wiederum, die ein europäisch ausgerichtetes Zentrum gegen Vertreibungen befürwortete, kritisierte Tendenzen der SPD, „Menschenrechtsverletzungen zu relativieren nach dem Motto: Vertreibungen zulasten von Deutschen sind weniger schlimm als zu

⁴⁴ *Verhandlungen des Deutschen Bundestages*, 1. Wahlperiode, 10. Sitzung, 29.09.1949, 181.

Lasten anderer Völker, schließlich hat ja Hitler den Krieg begonnen.“⁴⁵ Und die PDS warnte davor, „das Nachdenken über Vertreibung“ nicht den Vertriebenenverbänden zu überlassen, und kritisierte damit ungewollt genau das, was die Diskussionen über weite Strecken auszeichnet.

Spuren der Jahrzehnte langen polarisierten Auseinandersetzungen zu ‚Flucht und Vertreibung‘ und der ihnen zu Grunde liegenden Positionen finden sich auch noch im Gesetzgebungsverfahren von 2008. Doch ist der eingetretene Wandel unübersehbar. Dass mit dem Gesetz vom Dezember 2008 die klassische parteipolitische Polarisierung in den Debatten über ‚Flucht und Vertreibung‘ überwunden werden konnte, ist neben den inhaltlichen Übereinstimmungen auch dem gefundenen formalen Rahmen zu verdanken. Die unselbstständige *Stiftung Flucht, Vertreibung, Versöhnung* wurde in die Trägerschaft der Stiftung *Deutsches historisches Museum* gestellt. Damit wurde der über Jahrzehnte ausgeklammerte Komplex ‚Flucht und Vertreibung‘ in die deutsche Geschichte zurückgeholt, in diese wieder eingegliedert. Mit der Stiftung wurde damit erstmals ein Konzept entwickelt, das ‚Flucht und Vertreibung‘ „als Teil der deutschen Geschichte anerkennt und aufgreift.“

Fazit: ‚Flucht und Vertreibung‘ als politisches Argument

Auch eine Analyse ausgewählter Protokolle des deutschen Bundestags macht deutlich: ‚Flucht und Vertreibung‘ war und ist ein Dauerbrenner im deutschen Parlament. Ob unter christdemokratischer, sozial-liberaler, christlich-liberaler, sozialdemokratisch-grüner Regierung oder großer Koalition, ob in den heißen Abschnitten des Kalten Krieges oder seinen Entspannungsphasen, ob in der im wirtschaftlichen und demokratischen Aufbau befindlichen frühen Bundesrepublik, den tief greifenden gesellschaftlichen Veränderungen der

⁴⁵ *Verhandlungen des Deutschen Bundestages*, 14. Wahlperiode, 248. Sitzung, 4.07.2002, 25241. Hier auch das folgende Zitat.

1960er Jahre, der neuen Ostpolitik in den 1970er oder der konservativen Wende der 1980er Jahre und auch nach dem epochalen weltpolitischen Wandel von 1989, der die Vereinigung der beiden deutschen Staaten zur Folge hatte – ‚Flucht und Vertreibung‘ war immer ein Thema. Es bestimmte die Vorgeschichte der Bundesrepublik, begleitete das Bonner Provisorium allgegenwärtig und blieb der Berliner Republik erhalten. Der Deutsche Bundestag bildete dabei keine Ausnahme.

Die Debatten zu ‚Flucht und Vertreibung‘ fanden und finden aber unter sich verändernden äußeren und inneren Rahmenbedingungen, mit variierender Intensität, mit unterschiedlichen Grundpositionen und Akzenten und mit unterschiedlichen Akteuren in sich verändernden Rollen statt. Vergleicht man die Verhandlungen des Bundestags zum Themenkomplex, werden wesentliche Merkmale der Debatten und das Spannungsfeld deutlich, in dem sich die Diskussionen bewegten. 1949, in der ersten Wahlperiode, wurde die „Massenausreibung“ der Deutschen an herausgehobener Stelle, in einer Regierungserklärung des Bundeskanzlers zur Sprache gebracht. ‚Flucht und Vertreibung‘ war den Fragen ersten Ranges zugeordnet, denen nicht nur die Bundesregierung oberste Priorität einräumte. Sie wusste sich dabei einig mit der überwiegenden Mehrheit des Bundestags. Der in den Anfangsjahren der Bundesrepublik vorhandene Konsens in den Debatten über ‚Flucht und Vertreibung‘ brach seit den 1960er Jahren auf und wich in den 1970er Jahren einem tiefgreifenden Dissens. ‚Flucht und Vertreibung‘ war jetzt keine Chefsache mehr. Der Parlamentarische Staatssekretär beim Innenministerium berief sich nur noch auf den ersten sozialdemokratischen Bundeskanzler, als er eine auf Versöhnung gerichtete Außenpolitik der Bundesrepublik und das öffentliche und amtliche Sprechen über ‚Flucht und Vertreibung‘ für unvereinbar hielt. Im Juli 2002 war ‚Flucht und Vertreibung‘ lediglich Gegenstand eines Antrags, den der Bundestag, dem Votum des federführenden Ausschusses folgend, verab-

schiedete. Er kam bei aller grundsätzlichen Übereinstimmung auch lediglich mit der Mehrheit der rot-grünen Regierungskoalition zustande. CDU/CSU und FDP enthielten sich der Stimme. Mit der breiten Zustimmung zum Gesetz von 2008 wurde die traditionelle parteipolitische Blockbildung beim Umgang mit ‚Flucht und Vertreibung‘ aufgebrochen. Das Gesetzgebungsverfahren und die Abstimmung stellen eine neue Etappe in den bundesdeutschen Auseinandersetzungen über ‚Flucht und Vertreibung‘ dar.

Noch deutlicher als die formalen fallen die inhaltlichen Unterschiede der zeitlich mehr als ein halbes Jahrhundert umspannenden Debatten aus. In der ersten Regierungserklärung vor dem Deutschen Bundestag war die „Austreibung“ Gegenwart und ein Politikum ersten Ranges. Sie stellte eine nationale politische Kernfrage dar. Sie war nach Auffassung der Bundesregierung durch den Rechtsbruch einzelner ostmitteleuropäischer Staaten zustande gekommen. Ihm wollte sie mit allen ihr zur Verfügung stehenden Rechtsmitteln entgegenzutreten. Damit sollten ‚Flucht und Vertreibung‘ als Verbrechen gegen die Menschlichkeit im Bewusstsein der deutschen Bevölkerung und des Auslands verankert werden. Anders war die Situation Mitte der 1970er Jahre. Jetzt sah die Bundesregierung in der Veröffentlichung von „Tatsachenmaterial“ zu Flucht und Vertreibung weder einen Beitrag zur Wahrheitsfindung noch zur Bewältigung der Vergangenheit. Sie setzte alles daran, eine Diskussion in der Öffentlichkeit des Inlands oder gar des Auslands zu vermeiden. Die „Aufklärungsarbeit“ zu ‚Flucht und Vertreibung‘ überließ sie den von der Vertreibung Betroffenen und ihren Organisationen, die sie aber im Rahmen der Förderung der Kulturarbeit der Flüchtlinge und Vertriebenen mit staatlichen Mitteln unterstützte.

2002 hatte sich das Bild wieder verändert. Im vom Bundestag verabschiedeten Antrag ging es nicht um Tagespolitik, es ging nicht um die Veränderung der nach der bedingungslosen Kapitulation des nationalsozialistischen Deut-

schen Reichs etablierten europäischen Nachkriegsordnung und auch nicht um die mögliche Gefährdung der neuen Ostpolitik, sondern um die historische Einordnung von ‚Flucht und Vertreibung‘. Sie sollte von einer zu errichtenden Forschungsstätte und Dokumentationsstelle geleistet werden. Der Vertretung von national begründeten Rechtsansprüchen mit Anklagen gegen Staaten Ost-Mitteleuropas und der Vermeidung jeglicher Diskussion und ihre Einschränkung auf den Kreis der von ‚Flucht und Vertreibung‘ Betroffenen stand hier die wissenschaftliche Aufarbeitung der Zwangsmigrationen der europäischen Geschichte des letzten Jahrhunderts gegenüber, und zwar in einem europäischen Dialog. Nicht die Vertreibung der Deutschen am Ende des Zweiten Weltkriegs und die dabei zu Tode gekommenen bildeten den Mittel- und Bezugspunkt, sondern die verschiedenen Ursachen, Kontexte und Folgen von Umsiedlung, Flucht und Vertreibung, „darunter die Vertreibung der Deutschen.“

Noch einen Schritt weiter wurde mit der Errichtung der *Stiftung Flucht, Vertreibung, Versöhnung* gegangen. Erinnern, Gedenken und Aufklärung im Geiste der Versöhnung durch Musealisierung von ‚Flucht und Vertreibung‘ ist der Auftrag der Stiftung. Sie ist Teil des *Deutschen Historischen Museums*, womit eine Grundlage geschaffen wurde, um ‚Flucht und Vertreibung‘ in die gesamte deutsche Geschichte einzugliedern. Das Gesetz zielt auf Historisierung und Musealisierung durch wissenschaftliche Erforschung und Dokumentation von Zwangsmigrationen. Damit sind auch die Voraussetzungen geschaffen, ein zentrales Kapitel deutscher und europäischer Zeitgeschichte im kulturellen Gedächtnis der Deutschen zu verorten.

Bei allen Veränderungen, welche die Debatten über ‚Flucht und Vertreibung‘ in der Bundesrepublik im Laufe der Zeit erfahren haben, weisen die als Eckpunkte gewählten Bundestagsdebatten eine grundlegende Übereinstimmung auf. „Tatsachenmaterial“ zum Themenkomplex ‚Flucht und Vertreibung‘ zusammenzutragen, ist das Anlie-

gen aller vier unter völlig verschiedenen innen- wie außenpolitischen Voraussetzungen verfolgten Projekte. Gemeinsam ist ihnen auch das Bemühen, durch gezielte, auf Langfristigkeit angelegte Maßnahmen ‚Flucht und Vertreibung‘ in der Erinnerung sowohl der deutschen Bevölkerung aber auch des Auslandes wachzuhalten oder sie auf den Kreis der Betroffenen zu beschränken, um entweder nationale politische Interessen gegen andere Staaten zu vertreten, um eine auf Versöhnung gerichtete Außenpolitik zu Lasten der öffentlichen Diskussion über ‚Flucht und Vertreibung‘ zu betreiben oder um gemeinsam mit den europäischen Staaten die millionenfache europäische Erfahrung von Vertreibung als Gedächtnisort zu sichern. In dem einen wie in dem anderen Fall ist ‚Flucht und Vertreibung‘ ein politisches Kampfmittel „auf der Suche nach einer brauchbaren Vergangenheit“.⁴⁶ Für die politischen Akteure der Debatten steht, auch wenn sie das in der Regel vorgeben, nicht ‚Flucht und Vertreibung‘ als historisches Ereignis oder als persönliche Lebensgeschichte im Vordergrund. Ihnen geht es nicht in erster Linie darum, die Ursachen, den Ablauf und die Folgen eines Vorgangs von europäischer Dimension mit unterschiedlicher nationaler Ausprägung zu rekonstruieren und auch nicht um das Festhalten der millionenfachen traumatischen Erfahrungen. Das zusammengetragene „Tatsachenmaterial“ soll eine ihrem Standpunkt, ihrer Sichtweise und ihrer Zielsetzung entsprechende Funktion erfüllen: einen Rechtsanspruch zu untermauern, wie das in der Regierungserklärung von 1949 geschieht, als Rechtfertigung dafür dienen, dass eine öffentliche Diskussion darüber für die Außenpolitik der Bundesrepublik schädlich sei, wie in der Fragestunde des Bundestags von 1974 argumentiert wurde, die Grundlage für historisch-politische Aufklärung liefern, das zentrale Anliegen des Bundestagsbeschluss „Für ein europäisches Zentrum gegen Vertreibungen“, und in Form einer Dauerausstellung einen

⁴⁶ Robert G. Moeller, *War Stories. The Search for a usable Past in the Federal Republic of Germany*, Berkeley 2001.

zentralen Erinnerungsort an ‚Flucht und Vertreibung‘ in der Bundeshauptstadt zu schaffen, wie es das Gesetz vom Dezember 2008 festlegt.

Die Debatten über ‚Flucht und Vertreibung‘ erweisen sich bei näherem Betrachten als ein geschichtspolitisches Handlungsfeld, auf dem die darauf agierenden Beteiligten nicht primär an der Geschichte dieses historischen Phänomens interessiert sind, nicht an der jeweils individuellen Lebensgeschichte und auch nicht an den Ergebnissen der historischen Forschung, sondern ‚Flucht und Vertreibung‘ als Argument in der politischen Auseinandersetzung einsetzen. ‚Flucht und Vertreibung‘ wurde nicht nur in letzter Zeit politisch instrumentalisiert, wie ein Redner der SPD mit Blick auf die CDU/CSU in der Debatte vom 4. Juli 2002 meinte, sondern ihre politische Indienstnahme durch alle daran Beteiligten ist eine Konstante in der Diskussion. Die Auseinandersetzung mit ‚Flucht und Vertreibung‘ ist in der Bundesrepublik bis in die Gegenwart eine Streitgeschichte.⁴⁷ Die geschichtspolitische Nutzung⁴⁸ von ‚Flucht und Vertreibung‘ verfolgt das Ziel, den eigenen politischen Standpunkt zu legitimieren, für ihn zu werben und jenen des politischen Gegners in Frage zu stellen.

Wie jede politische Nutzung von Geschichte hat die politische Indienstnahme von ‚Flucht und Vertreibung‘ die Öffentlichkeit als Adressaten. Sie soll davon überzeugt werden, dass die Zwangsumsiedlungen der Deutschen ein Verstoß gegen internationales Recht waren und sind, dass das Sprechen über Flucht und Vertreibung der Versöhnungspolitik nachgeordnet werden müsse, dass ein Zentrum gegen Vertreibungen in erster Linie ein internationales Forschungs- und Dokumentationszentrum sein sollte oder ein musealer

⁴⁷ Mathias Beer, *Flucht und Vertreibung‘ eine deutsche Streitgeschichte*, in: Haslinger u.a (Hg.): *Diskurse über Zwangsmigrationen* (s. Anm. 11), 261-277.

⁴⁸ Siehe dazu und zum Folgenden Edgar Wolfrum, *Geschichtspolitik in der Bundesrepublik Deutschland. Der Weg zur bundesrepublikanischen Erinnerung 1948-1990*, Darmstadt 1999, bes. 13-38.

Erinnerungsort im Geiste der Versöhnung, der Erinnerung und Gedenken an Flucht und Vertreibung im 20. Jahrhundert wachzuhalten habe. Es handelt sich um ein Mit-, Gegen- und Nebeneinander von unterschiedlichen politischen Interessen, welchen die politischen Akteure in einem massenmedial vermittelten Prozess zum Durchbruch zu verhelfen suchten und suchen. Dabei befrachten sie, ihren jeweiligen übergeordneten politischen Zielen verpflichtet, ‚Flucht und Vertreibung‘ mit bestimmten Bildern, die sie in der kollektiven Erinnerung zu verankern trachten. Es geht ihnen darum eine Hegemonie der eigenen Deutungsmuster von ‚Flucht und Vertreibung‘ zu erlangen, um so das ihrem politischen Standpunkt gemäße Bild von ‚Flucht und Vertreibung‘ in der kollektiven Erinnerung festzusetzen. Die breiten geschichtspolitischen Debatten zu ‚Flucht und Vertreibung‘ in der Bundesrepublik sind auch ein Feld, auf dem ein Kampf um die „richtige“ Erinnerung an Flucht und Vertreibung ausgefochten wird. Die Debatten sind ein über ein halbes Jahrhundert andauernder geschichtspolitischer Kampf um den Ort und den Stellenwert von ‚Flucht und Vertreibung‘ im kollektiven Gedächtnis der Deutschen.⁴⁹ Vieles spricht dafür, dass sie nur der vergangene Teil von auch in Zukunft fortdauernden Auseinandersetzungen sein werden.

⁴⁹ Michael Schwartz, *Vertreibung und Vergangenheitspolitik. Ein Versuch über geteilte deutsche Nachkriegsidentitäten*, in: Deutschland-Archiv 30 (1997), H. 2, 177-195; Jürgen Danyel/Philipp Ther (Hgg.), *Nach der Vertreibung. Geschichte und Gegenwart einer kontroversen Erinnerung* (= Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 53, 2005, H. 10); Klaus Naumann, *Vertreibung. Ein Problem deutscher Selbstthematisierung*, in: Mittelweg 36 14, 2005, H. 3, 4-18; Heidemarie Uhl, *Der gegenwärtige Ort von „Flucht und Vertreibung“ im deutschen und österreichischen Geschichtsdiskurs*, in: Haslinger u.a (Hgg.), *Diskurse über Zwangsmigrationen* (s. Anm. 11), 157-174.

Karol Sauerland

OSTEUROPA UND DER HOLOCAUST

Die wichtigsten Stätten des Judenmords befinden sich in Ost- und Ostmitteleuropa, in Litauen, Weißrussland, der Ukraine und Polen. Der Massenmord begann im Sommer 1941, als die Einsatzgruppen A, B, C und D systematisch Juden in Litauen, Lettland, Estland, Weißrussland und der Ukraine erschossen. Es war wohl Hilberg, der einmal bemerkte, wenn es 1942 zu einem Frieden gekommen wäre, hätte die Welt der über eine Million Juden gedacht, die bei dem Vormarsch der deutschen Wehrmacht gen Osten auf grausame Weise ums Leben gekommen waren. Aber dann erfolgten die Experimente der massenhaften Tötung durch Gas: erst in Chełmno (Kulm), dann in Bełżec und Sobibór, schließlich in Treblinka,¹ wo zwischen dem 23. Juli 1942 und dem Sommer 1943, als dort der Aufstand ausbrach,² über eine Million Juden und Jüdinnen vor allem aus Polen, aber auch aus der Slowakei (7000), Theresienstadt (8000), Griechenland (4000) und anderen Teilen Europas umgebracht worden sind. Insgesamt wurden 738000 Juden aus Polen und 29000 Juden aus Ländern außerhalb Polens in Treblinka ermordet.³ Ab Ende März 1942 bis in den Herbst 1944 wurden in Birkenau über eine Million Juden und Jüdinnen vergast, ferner 20000 „Zigeuner“ und einige Hundert polnische politische Gefangene.⁴ Eigentlich müssten Treblinka und Birkenau das Wahrzeichen des Holocausts bilden.

Die Nationalsozialisten gingen bekanntlich stufenweise vor. Vor dem Beginn des Zweiten Weltkriegs förderten sie noch die Auswanderung der Juden; nach der gemeinsam mit der Sowjetunion durchgeführten Teilung Polens schufen sie

¹ Streng genommen in Treblinka II.

² Samuel Willenberg, *Treblinka. Lager, Revolte, Flucht, Warschauer Aufstand*, Samuel Willenberg. [Übers. v. Steffen Hänchen], Münster 2009.

³ *Enzyklopädie des Holocaust. Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden*, hg. v. Israel Gutmann sowie Eberhard Jäckel, Peter Longgerich, Julius H.Schoeps, Berlin 1989, 1430.

⁴ Ebd. 117.

im „Generalgouvernement“ und in Łódź/Litzmannstadt Ghettos. Und im ersten Jahr des deutsch-sowjetischen Krieges nutzten die NS-Führer den Umstand, dass die nicht-jüdische Bevölkerung in den von den Sowjets besetzten Gebieten der baltischen Staaten und des Ostteils der Zweiten Republik Polen nicht nur die deutschen Truppen zumeist als Befreier begrüßten, sondern auch bereit waren, die einheimischen Juden zu erschlagen oder deren Ermordung tatenlos zuzusehen. Ein Jahr später hatten die Besatzer jedoch nicht mehr den Mut und die Kraft, die Erschießungskommandos weiterzuführen. Sie hätten jetzt in dicht besiedelten Gebieten diese Aktionen vornehmen müssen. Sie zogen daher eine weniger auffällige Art der Ermordung vor: die Vergasung. Das viel genannte Argument, dass für die SS-Einheiten die Ermordung mit der Waffe in der Hand zu anstrengend gewesen sei und bei manchen zu psychischen Störungen geführt habe, ist mehr Ausdruck des Wunsches, dass die Mörder mehr menschliche Regungen gehabt hätten, als man im Allgemeinen annimmt.

Spätestens nach der Beendigung der Kampfhandlungen im Sommer 1944 in den baltischen Ländern, in Ostpolen und im östlichen Südeuropa sowie Anfang 1945 in Zentralpolen mussten sich die Einheimischen und die Sieger – die vermeintlichen und die wirklichen – auf irgendeine Weise mit dem Judenmord auseinandersetzen, zumal es Überlebende gab. Diese kamen im Laufe der nächsten Monate in ihre heimatlichen Ortschaften zurück, um zu erkunden, was mit ihren Angehörigen geschehen war, und um ihr ehemaliges Eigentum zurückzuerlangen. Es war zumeist von den „arischen Nachbarn“ – eine Bezeichnung, die in Polen gang und gäbe war – in Beschlag genommen worden. In einigen Ländern konnten sich die Überlebenden an jüdische Komitees wenden, die allmählich in den Städten entstanden.

In der Sowjetunion hatten die Überlebenden diese Chance allerdings nicht. Dort wurden die jüdischen Opfer geringgeschätzt. Sie passten nicht in die einsetzende Legende vom

„Großen Vaterländischen Krieg“, derzufolge alle Völker der Sowjetunion gegen den faschistischen Okkupanten gekämpft hatten. Erst nach der Auflösung der Sowjetunion durften die Juden als Holocaustopfer bezeichnet werden, und sie konnten endlich die Zeit, in der ihre Nächsten umgebracht wurden, so beschreiben, wie sie sie erlebt bzw. in Erinnerung hatten. Nun wurden auch hier und da Gedenksteine errichtet, die nicht mehr an „heldenhafte“ Taten erinnerten, sondern an jüdische Opfer.

Hierbei darf man nicht vergessen, dass in der Sowjetunion, insbesondere in den Nachkriegsjahren, Juden Verfolgungen ausgesetzt waren. Anfänglich gab es noch Versuche, den Mord an den Juden zu beschreiben, wie es etwa Wassili Grossman und Ilja Ehrenburg in dem von ihnen betreuten Schwarzbuch unternommen hatten. Es war bereits 1947 druckfertig, durfte aber nicht erscheinen, da es angeblich den Eindruck erweckte, dass die Deutschen nur Juden ermordet hätten.⁵ Kurz nach diesem Verbot setzte die antisemitische Politik der Sowjetführung ein. Im November 1948 wurde das Erscheinen der *Ejnikkeit*, des offiziellen Presseorgans des sowjetischen *Jüdischen Antifaschistischen Komitees*, verboten. Ein Jahr später wurde das Komitee aufgelöst, und seine Mitglieder landeten im Gefängnis. 25 von ihnen wurden angeklagt, die Abspaltung der Krim von der Sowjetunion geplant zu haben. Dreizehn von ihnen wurden am 12. August 1952 hingerichtet.⁶ Anfang 1953 wurde prominenten jüdischen Ärzten vorgeworfen, sie hätten führende Regierungsmitglieder ermordet bzw. ermorden wollen. Dieser Antisemitismus endete nicht mit Stalins Tod, wie es viele glauben wollen, denn noch in den 50er und 60er Jahren wurden unter

⁵ Ilja Altman, *Das Schicksal des Schwarzbuches*, in: Wassili Grossman und Ilja Ehrenburg (Hg.), *Das Schwarzbuch. Der Genozid an den sowjetischen Juden*, hg. v. Arno Lustiger (deutsche Ausgabe), Reinbek b. Hamburg 1995, 1063-1084.

⁶ Arno Lustiger, *Rotbuch: Stalin und die Juden. Die tragische Geschichte des Jüdischen Antifaschistischen Komitees und der sowjetischen Juden*, 2. Aufl., Berlin 2002, 274.

Chruschtschow so gut wie alle bestehenden Synagogen geschlossen.

In den von der Sowjetunion beherrschten Ländern erfolgte unmittelbar nach dem Krieg eine große Auswanderungswelle der jüdischen Überlebenden. So schrumpfte in Rumänien, die bis dahin größte jüdische Minderheit in Osteuropa bis 1956 um die Hälfte zusammen: von etwa 390000 auf 150000. 1977 wurden nur noch etwas über 25000 Juden registriert, was zwischen 0,2 und 0,1 % der Bevölkerung des Landes entsprach.⁷ In der Tschechoslowakei verließ der größte Teil der überlebenden Juden (etwa 10000 in der Slowakei und 11000 in Böhmen) das Land.⁸ „Anfang der 1950er Jahre lebten in der Slowakei nur noch etwa 3000 jüdische Bürger.“⁹ Aus Polen wanderten nach dem Pogrom in Kielce am 4. Juli 1946 etwa 100000 Juden aus, d.h. fast 50% der polnischen Juden, die zum großen Teil aus der Sowjetunion zurückgekehrt waren. Diese Auswanderungen aus Ostmitteleuropa waren einerseits durch die antisemitische Stimmung in den betreffenden Ländern, andererseits durch die Gleichschaltungspolitik der unter sowjetischem Diktat agierenden Regierungen bedingt. Den Juden wurde nicht erlaubt, in ihrer Vielfalt zu leben und zu wirken, sondern sie hatten sich nach den Vorstellungen eines Komitees zu richten, das wiederum von den Richtlinien der Partei und der

⁷ S. hierzu u.a. den v. Mariana Hausleitner verfaßten Artikel „Rumänien“ in: *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, hg. v. Wolfgang Benz, Bd. 1 (Länder und Regionen), München 2008, 209-298, hier 297, sowie den von Brigitte Mihok verfassten Artikel „Siebenbürgen“ im gleichnamigen Band, 227-230 und Hildrun Glass, *Minderheiten zwischen zwei Diktaturen. Zur Geschichte der Juden in Rumänien 1944-1949*, München 2002 (speziell das Kapitel „Auswanderungsbewegung“, 102-120).

⁸ Rudolf M. Wlaschek gibt an, daß „in den Jahren 1948 bis 1950 [...] 17270 tschechoslowakische Juden in Israel“ einwanderten (S. sein Buch *Juden in Böhmen. Beiträge zur Geschichte des europäischen Judentums im 19. und 20. Jahrhundert*, 2. Aufl., München 1997, 223).

⁹ S. hierzu den von Miroslav Szabo verfaßten Artikel „Slowakei“ im *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, hg. v. Wolfgang Benz, Bd. 1, 330-334, hier 334.

Regierung abhängig war. Die sowjetische Führung duldete die Emigration höchstwahrscheinlich deshalb, weil sie prinzipiell antisemitisch gesinnt war und weil sie glaubte, auf diese Weise die Vereinheitlichung des gesellschaftlichen Lebens besser vorantreiben zu können. Erst als sich die Konfrontation mit den Vereinigten Staaten und dem Westen insgesamt, einschließlich des neu entstandenen Staates Israel, verschärfte, wurden in allen Ländern des sogenannten Ostblocks die Auswanderungen für einige Jahre gestoppt.

Bei dieser Art von Politik den jüdischen Minderheiten gegenüber war es nicht leicht, den Judenmord zu thematisieren. Erschwert wurde dies noch durch das herrschende Bewusstsein, dass alle Bevölkerungsteile durch die NS-Politik im Osten und Südosten gelitten hätten, ja vielen hätte ebenfalls die Ausrottung gedroht. Trotzdem versuchten überlebende Juden, das Ausmaß und die Form des Judenmords zu eruieren, um danach über die Ursachen und Folgen sprechen zu können.

Hier wäre vor allem die *Jüdische Historische Kommission* zu nennen, die im Sommer 1944 in Lublin gegründet wurde. Ihr gehörten Historiker, Journalisten und Schriftsteller an. Ziel ihrer Arbeit war die „Erforschung der Geschichte der Juden in Polen während der Besatzungszeit, insbesondere die Dokumentation der bestialischen Verbrechen, die von Hitlerdeutschland am jüdischen Volk begangen worden waren, die Untersuchung des Prozesses der Vernichtung des Judentums, des Kampfes der Nation gegen den verhassten Feind, der moralischen Haltung der jüdischen Gesellschaft, ihres kulturellen Lebens, des literarischen und volkskünstlerischen Schaffens während der Besatzung, des Wirkens einzelner Gruppen und Individuen auf das gesamte jüdische Leben in jener Zeit.“¹⁰ Die Kommission sammelte Handschriften, Drucke, Fotos, Dokumente und Berichte jüdischer Überlebender über ihr Schicksal und das ihrer Angehörigen und

¹⁰ Archiv des Jüdischen Historischen Instituts, ZKPJ, Historische Kommission, 336/2.

Freunde während der Kriegszeit. Bis Ende 1947 lagen etwa 3500 solcher Berichte vor. Heute befinden sich im Warschauer *Jüdischen Historischen Institut* etwa 7200 Berichte, davon sind etwa 1100 in Jiddisch abgefasst, die anderen in Polnisch, Deutsch, Hebräisch und Russisch. Es geht in ihnen um das Leben in den Ghettos, die Tätigkeit der Judenräte, die Lager, die jüdischen Partisanen, das Überleben im Versteck mit gefälschten „arischen Papieren“, die Verbrechen der Deutschen gegenüber den Juden, die „Befriedungsaktionen“ und Aussiedlungen, die Beziehungen der Juden untereinander sowie zwischen Juden und Nichtjuden. Man sammelte auch Erinnerungen, Tagebücher und deutsche Materialien zum Holocaust. In Łódź wurde das sogenannte *Rumkowski-Archiv*¹¹ sowie das Archiv von Hans Biebow, dem Leiter der Ghettos in Łódź sichergestellt. Diese Dokumente sind schließlich 2007 auf Deutsch und 2009 auf Polnisch in je fünf Bänden erschienen.¹² Gleich nach dem Krieg hatte man in Warschau etwa zwei Drittel des *Ringelblum-Archivs*,¹³ die vergraben worden waren, gefunden. Ende der

¹¹ Der Entschluss, alle wichtigen, das Getto betreffenden Ereignisse regelmäßig aufzuzeichnen, wurde im Herbst 1940 gefasst. Die erste Aufzeichnung stammt vom 12.01.1941. Das Getto bestand mittlerweile seit über sieben Monaten. Das Archiv wurde nach dem Namen des Vorsitzenden des Judenrats, Chaim Rumkowski, benannt.

¹² S. hierzu auch meine Rezension: Sascha Feuchert/Erwin Leibfried/Jörg Riecke (Hg.), *Die Chronik des Gettos Lodz/Litzmannstadt*. 5 Bände. Wallstein Verlag Göttingen 2007. Band 1: 463 S., 28 Abb.; Band 2: 832 S., 43 Abb.; Band 3: 783 S., 32 Abb.; Band 4: 527 S., 30 Abb.; Band 5: 448 S., 30 Abb. = Schriftenreihe zur Łództer Getto-Chronik, in: *Zeitschrift für Genozidforschung*, 2/2009, S.114-118 (erschienen Ende 2010).

¹³ Emanuel Ringelblum (1900-1944) hatte als Historiker zusammen mit anderen Persönlichkeiten im Warschauer Ghetto ein Archiv angelegt, in dem so viel Zeugnisse wie nur möglich über das Ghettoleben und die Judenvernichtung insgesamt gesammelt wurden. Als klar wurde, daß das Ghetto der Vernichtung anheim fallen würde, vergrub man die Dokumente in Blechkästen und großen Milchkanen in größter Tiefe. Etwa zwei Drittel fand man nach dem Krieg wieder. Etwa 25000 in Jiddisch, Hebräisch, Polnisch und anderen Sprachen beschriebene Blätter sind erhalten geblieben.

90er Jahre und zu Beginn unseres Jahrhunderts brachten Ruta Sakowska und Andrzej Żbikowski drei Bände mit Dokumenten aus diesem Archiv heraus.¹⁴ Weitere sind geplant, aber es ist ungewiss, wann sie ediert werden.

In den Publikationen der *Jüdischen Historischen Kommission* wurden Auszüge aus Zeugenaussagen veröffentlicht, zum Beispiel in den 1946 erschienenen Anthologien *Ruch podziemny w gettach i obozach* (Die Untergrundbewegung in den Ghettos und Lagern) von Betti Ajzensztejn und Michał Borwicz, in den von Borwicz und anderen herausgegebenen *Dokumenty zbrodni i męczeństwa* (Dokumente von Verbrechen und Märtyrertum) sowie in der erschütternden Arbeit *Dzieci oskarżają* (Kinder klagen an) von Maria Hochberg-Mariańska und Noe Grüss von 1947. Ferner gab die Historische Kommission bis zu ihrer Auflösung im Jahre 1950 Bücher heraus, in denen das Bild eines jüdischen Widerstands entworfen wurde, der – wie es die damalige offizielle Geschichtsschreibung wollte – dank der links orientierten Gruppierungen möglich gewesen sei.¹⁵

Ab 1948 publizierte die *Jüdische Historische Kommission* regelmäßig wichtige Dokumente und Zeitzeugnisse in den auf Jiddisch erscheinenden *Bleter far Geszichte*, und ab März 1950 im polnischsprachigen Bulletin des *Jüdischen Historischen Instituts*.¹⁶ In den 50er und 60er Jahren stand Bernard Mark (1908-1966), ein bekannter Vertreter der kommunistischen Bewegung, an der Spitze des *Jüdischen Historischen Instituts*, das aus der Historischen Kommission

¹⁴ Erschienen sind: *Archiwum Ringelbluma. Konspiracyjne Archiwum Getta Warszawy*, Bd.1: Listy o Zagładzie, hg. v. Ruta Sakowska, Warszawa 1997, Bd.2: Dzieci – tajne nauczanie w getcie warszawskim, hg. v. Ruta Sakowska, Warszawa 2000, Bd.3: Relacje z Kresów, hg. v. Andrzej Żbikowski, Warszawa 2002.

¹⁵ Ein gutes Beispiel hierzu bildet Artur Eisenbachs Buch *Hitlerowska polityka eksterminacji Żydów* von 1953.

¹⁶ Der genaue Titel lautete 1949: *Biuletynu Informacyjnego Żydowskiego Instytutu Historycznego*, von 1950 bis 2000 *Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego*, danach entschied man sich für eine Vierteljahresschrift: *Kwartalnik Historii Żydów*.

hervorgegangen war. Er orientierte sich vor allem an entsprechenden sowjetischen Publikationen.

Die literarische Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Juden und „arischen“ Polen

Die Vernichtung der Juden auf polnischem Boden durch die deutschen Okkupanten musste gezwungenermaßen auch die „arischen“ Polen beschäftigen. Eine tiefe Erschütterung ergriff viele nach dem Abtransport von Hunderttausenden Juden aus dem Warschauer Ghetto und anderen Orten rund um Warschau ins Vernichtungslager Treblinka im Sommer 1942. Die Erschütterung kam besonders in dem Aufruf der katholischen Schriftstellerin Kossak-Szczucka zum Ausdruck, welcher in der ersten Augushälfte 1942 in einer Auflage von 5000 Exemplaren unter dem Titel *Protest* gedruckt wurde. Im Nachkriegspolen wurde zumeist nur der erste Teil dieses Manifests zitiert, in dem die Autorin schrieb, dass im Warschauer Ghetto einige Hunderttausende Juden auf ihren Tod warteten:

„Für sie gibt es keine Hoffnung auf Rettung, von nirgendwo kommt Hilfe. Auf den Straßen laufen die Häscher, die auf jeden schießen, der es wagt, das Haus zu verlassen. Sie sollen auch auf jeden schießen, der im Fenster steht. Auf den Fahrbahnen häufen sich unbestattete Leichen. Die vorgeschriebene Tagesmenge an Opfern beträgt 8-10 Tausend. Die jüdischen Polizisten sind verpflichtet, sie den deutschen Henkern zu übergeben. Tun sie dies nicht, kommen sie selber um.“¹⁷

In den folgenden Absätzen schildert Kossak-Szczucka, wie die Juden in die Waggons gepfercht wurden, in denen sie kaum eine Überlebenschance hatten. Die Zahl der ermor-

¹⁷ Zofia Kossak, *W Polsce podziemnej. Wybrane pisma dotyczące lat 1939-1944* (Im Untergrundpolen. Ausgewählte Schriften aus der Zeit 1939-1944), hg. v. Stefan Jończyk und Mirosława Pałaszewska, Warszawa 1999, 206.

deten Juden betrage bereits über eine Million, sie wachse von Tag zu Tag, und alle schwiegen:

„Alle sind des Todes. Reiche und Arme, Alte, Frauen, Männer, Jugendliche, Säuglinge, Katholiken, die mit dem Namen Jesus und Maria auf den Lippen sterben, ebenso wie Altgläubige. Ihre Schuld ist es, im jüdischen Volk geboren zu sein, das Hitler zur Ausrottung verurteilt hat. Die Welt schaut auf dieses Verbrechen, das schrecklicher ist als alles, was die Geschichte bisher gesehen hat, – und schweigt. Das Gemetzel von Millionen wehrloser Menschen umgibt ein allgemeines, feindlich-böses Schweigen. Es schweigen die Henker, sie brüsten sich nicht mit dem, was sie tun. Weder England noch Amerika erheben die Stimme, sogar das einflußreiche internationale Judentum schweigt, das früher für jedes Unrecht an den Ihrigen überaus hellhörig war. Auch die Polen schweigen. Die polnischen politischen Freunde der Juden beschränken sich auf Presseinformationen, die polnischen Gegner der Juden zeigen kein Interesse für eine ihnen fremde Angelegenheit.“¹⁸

Dieses Schweigen müsse gebrochen werden:

„Dieses Schweigen kann nicht länger toleriert werden. Welches auch seine Beweggründe sind – es ist schändlich. Wer im Angesicht des Mordes schweigt, wird zu einem Komplizen des Mörders. Wer nicht verurteilt, der erlaubt.“¹⁹

Diese Worte sind nach dem Krieg immer wieder zitiert worden. Der darauf folgende Teil wurde bis in die 90er Jahre hinein in Polen verschwiegen. Erst Jan Błoński hat ihn zu Beginn der 90er Jahre einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht.²⁰ Dieser Teil wirkte zu beschämend, weil er wie wie ein antijüdisches Manifest klingt. Kossak-Szczucka gibt offen zu, dass sie als polnische Katholikin die Juden auf

¹⁸ Ebd., 207.

¹⁹ Ebd., 207.

²⁰ Jan Błoński, „*Polak-katolik i katolik-Polak*“, in: *Biedni Polacy patrzą na Getto* (Die armen Polen schauen aufs Ghetto), Kraków 1994, 37-51. Eine englische Version war bereits 1991 erschienen.

heimischem Boden „als politische, wirtschaftliche und ideale Feinde Polens“ ansehe. Diese würden wiederum in den Polen die eigentlichen Urheber ihres Unheils erblicken. Doch all das berechtige die polnischen Katholiken nicht dazu, den Mordaktionen schweigend zuzusehen. Aus christlich-religiösen und politischen Gründen müsse die Stimme erhoben werden. Ein Christ mordet nicht, und ein Pole weiß, dass ihm „die deutschen Grausamkeiten“ keinen Vorteil bringen. „In dem hartnäckigen Schweigen des internationalen Judentums“ und in der deutschen Propaganda lasse sich nach Kossak-Szczucka schon heute erkennen, dass die Verantwortung für den Judenmord auf die Litauer und – es folgen drei Pünktchen – die Polen geschoben werden solle. Gleichzeitig könne die „erzwungene Teilnahme des polnischen Volkes an dem blutigen Schauspiel“, das „auf polnischem Boden“ seine Erfüllung finde, leicht zu „Gleichgültigkeit dem Unrecht“ gegenüber, zu „Sadismus“ und über all das hinaus zu der Überzeugung führen, dass „der Nächste straffrei ermordet werden darf“. Wer das nicht verstehe, wer es wage, „die stolze, freie Zukunft Polens mit der niederträchtigen Freude am Unglück des *Nächsten* zu verbinden“ – der sei „weder ein Katholik noch ein Pole“.²¹

In der Folge entstand am 27. September 1942 das *Provisorische Hilfskomitee für Juden*, das unter dem Namen *Żegota*, bekannt geworden ist. Im Dezember wurde es in den *Hilfsrat für Juden* umgewandelt. An der Gründung des Ko-

²¹ Zofia Kossak, *W Polsce podziemnej*, 208. Kossaks Gedankengang ist nicht neu. Ähnlich wurde im Untergrundblatt *Biuletyn Informacyjny* 1940 (Nr.40/41) argumentiert, als man die Polen verurteilte, die an den antijüdischen Ausschreitungen in der Osterwoche teilgenommen hatten. Ein Christ dürfe die Deutschen nicht nachahmen. Mit den Juden müsse abgerechnet werden, aber in gerechter Weise. In einem befreiten Polen werden wir uns von ihnen zu befreien wissen; abgedruckt in: Szarota, Tomasz, *U progu Zagłady. Zajścia antyżydowskie i pogromy w okupowanej Europie*. Warszawa, Paryż, Amsterdam, Antwerpia, Kowno (*An der Schwelle des Holocaust. Antisemitische Ereignisse und Pogrome im besetzten Europa*), Warschau, Paris, Amsterdam, Antwerpen, Kanas, Warszawa 2000, 42).

mites hatte Kossak-Szczucka, die auch von der Londoner Exilregierung zu seiner Vorsitzenden ernannt wurde, großen Anteil. Dem Komitee gehörten nicht nur Persönlichkeiten aus katholisch-demokratischen Kreisen an, sondern auch Sozialisten, die selber bereits vorher aktiv geworden waren. Am 14. Oktober erschien in der *Rzeczpospolita Polska* (Polnischen Republik), dem offiziellen Organ der Vertretung der Exilregierung im Lande, folgendes, von der Redaktion unterzeichnetes Communiqué:

„Wir sind gebeten worden, öffentlich bekanntzugeben, daß auf Initiative mehrerer gesellschaftlicher Organisationen aus katholischen und demokratischen Kreisen eine Hilfskommission für die jüdische Bevölkerung, die von den bestialischen Verfolgungen durch die Deutschen betroffen ist, ins Leben gerufen wird. Die Kommission wird sich des unter den Okkupationsbedingungen Möglichen sowie im Rahmen seiner Mittel darum bemühen, den Opfern der Hitlergewalt Hilfe zu leisten.“²²

Eine nächste Erschütterung erlebten die „arischen“ Polen Warschaus, als sich die verbliebenen Juden im Ghetto gegen dessen Räumung im April 1943 wehrten. Zu diesem Aufstand nahm die gesamte Untergrundpresse von rechts bis links Stellung. Im Allgemeinen herrschte Bewunderung vor, zumal man der Meinung war, Juden könnten nicht kämpfen. In der Untergrundpresse dominierte allerdings in dieser Zeit das Thema „Katyn“. Diese Mordstätte war kurz zuvor von den Deutschen aufgedeckt worden. Hier waren auf Befehl des sowjetischen Politbüros über 20000 polnische Kriegsgefangene, vorwiegend Offiziere, die weitestgehend die Elite Polens bildeten, erschossen worden.²³

²² Nach Teresa Prekerowa, *Konspiracyjna Rada Pomocy Żydom w Warszawie 1942-1945* (*Der konspirative Hilfsrat für Juden in Warschau 1942-1945*), Warszawa 1982, 359.

²³ Der Befehl war von allen Mitgliedern des Politbüros (Stalin, Molotow, Kaganowitsch, Kalinin etc.) unterzeichnet worden. Zu diesem Problemkomplex siehe u.a. Gerhard Kaiser/Andrzej Leszek Szcześniak, *Katyn. Der Massenmord an polnischen Offizieren*, Berlin 1992; Gerd Kaiser,

Über das Verhältnis der Polen zu Juden begannen relativ früh Schriftstellerinnen und Schriftsteller zu reflektieren. So schildert Zuzanna Ginczanka, die unter dem Pseudonym Sara Ginsburg schrieb, in ihrem Gedicht *Non omnis moriar* das Schicksal ihrer Habe, die in die Hände einer Denunziantin gerät, die das lyrische Ich nicht zur Erbin eingesetzt hat. Und dieses sieht voraus, wie die Täter bzw. Mittäter nach ihrem Tod bei der Suche nach Wertsachen alles zerreißen werden. Aber die Arme und Hände, die danach greifen werden, wird das lyrische Ich mit dem eigenen Blut in Flügel von Engeln verwandeln; es werden jedoch andere Engel sein, als der Romantiker Juliusz Słowacki im Sinn hatte, der meinte, Polen könnten als Patrioten zu Engeln werden. Daran glaubt Ginczanka nicht, sie schätzt die Polen nicht besonders hoch ein.²⁴ Ginczanka bzw. Ginsburg ist tatsächlich von einer Denunziantin 1944 den Deutschen ausgeliefert worden.

Die ersten polnischen Dichter nicht-jüdischer Herkunft, die nach dem Ghettoaufstand im Frühjahr 1943 auf das jüdische Schicksal reagierten, waren Jerzy Andrzejewski mit der Erzählung *Die Karwoche* und Czesław Miłosz mit dem Gedicht *Campo di Fiori*, das 1944 in den kleinen Band *Z otchłani* (Aus dem Abgrund) aufgenommen wurde. Er erschien im Untergrund. Miłosz' Gedicht soll, wie man oft lesen kann, das Einzige in dem schmalen Band sein, das von einem Autor nicht-jüdischer Herkunft stammte. In Wirklichkeit gab es aber noch ein zweites Gedicht aus der Feder des nicht-jüdischen Herausgebers Tadeusz Jerzy Sarnecki, der

Katyn. Das Staatsverbrechen – das Staatsgeheimnis, Berlin 2002; Victor Zaslavsky, *Klassensüberung. Das Massaker von Katyn*, Berlin 2007 Allen Paul, *Stalins Massacre and the Seeds of Polish Resurrection*, Naval Institute Press 1996; (in Polnisch: *Katyn. Stalinowska masakra i tryumf prawdy*) Warszawa 2003)

²⁴ Das Gedicht ist abgedruckt in *Męczeństwo i zagłada Żydów w zapisach literatury polskiej*, 147. Bei Juliusz Słowacki, dem führenden polnischen Romantiker neben Adam Mickiewicz, handelt es sich um das Gedicht *Testament mój* (Mein Testament), das zum Lehrplan der Schule gehörte. Die letzte Zeile des Gedichtes von Ginczanka ist eine Anspielung auf die letzte Zeile des Gedichtes *Mein Testament* von Słowacki.

das Pseudonym Jan Wajdelota verwandte. *Campo di Fiori* sollte zusammen mit dem Gedicht *Biedny Chrześcijanin patrzy na getto* (Der arme Christ schaut auf das Ghetto) in späteren Diskussionen über die polnisch-jüdischen Beziehungen noch eine große Rolle spielen.

Das lyrische Ich erinnert sich im zuerst genannten Gedicht von Miłosz an den *Campo di Fiori* und die Verbrennung Giordano Brunos, als es das Karussell mit der fröhlichen Menge an der Mauer des brennenden Warschauer Ghettos sieht (das Karussell gab es tatsächlich, und es war am Oster-sonntag 1943 in Betrieb). Damals wie heute, d.h. während des Ghettoaufstands und seiner Niederschlagung, ließ sich die Menge in ihrer Heiterkeit nicht beirren, während andere den Feuertod starben. Vielleicht zeuge das, meint das lyrische Ich von der festen Meinung, dass das Leben vergänglich sei. Doch war es von etwas Anderem tief bewegt, nämlich von der Einsamkeit der Sterbenden, die kein entsprechendes Wort mehr finden könnten und für die es auch kein Wort mehr gebe. Es werde einst der Poet kommen müssen, um die Erinnerung an sie wieder auferstehen zu lassen, ja den Aufstand zu entfachen. Hiermit meinte Miłosz 1943, als er das Gedicht verfasste, und auch noch im Frühjahr 1944, als das Gedicht im Untergrund erschien, offenbar den künftigen Aufstand, der einige Monate später, am 1. August 1944 in Warschau, ausbrach. An ihm nahmen auch Juden, die überlebten, aktiv teil.

Dem bereits erwähnten Literaturkritiker Jan Błoński zufolge war Miłosz mit diesem Gedicht nicht zufrieden. Er schrieb daher, wie Błoński annimmt, noch im gleichen Jahr ein anderes Gedicht: *Biedny Chrześcijanin patrzy na getto* (Der arme Christ schaut aufs Ghetto).²⁵ Dedecius übersetzt „Armer Christ sieht das Ghetto“, womit er diesem die Aktivität nimmt.²⁶ Diese Übersetzung erweckt den Eindruck,

²⁵ Jan Błoński, *Biedni Polacy patrzą na Getto*, 12.

²⁶ Czesław Miłosz, *Zeichen im Dunkel. Poesie und Poetik*, hg. v. Karl Dedecius, Frankfurt am Main 1979, 56.

dass der „Christ“ es ganz zufällig erblicke. Nein, er schaut bewusst auf das zerstörte Ghetto, das umbaut und bedeckt wird. Da geht es nicht um Neuaufbau, wie Dedecius in seiner Übertragung meint, sondern um das Verbergen des Ghettos durch ein Darüber-Bauen. So geschah es ja auch. Heute kann man kaum noch eine Spur vom Ghetto erkennen. Erst wird der schwarze – d.h. verkohlte – Knochen mit etwas umwoben, dann der weiße – in seiner Form erhalten gebliebene – Knochen; schließlich kommt die Stelle dran, an welcher der Körper des lyrischen Ich lag. Er ist zerschlagen, geschunden, aber nicht verstorben. Vorher war alles vernichtet worden, geblieben ist nur sandige, zertrampelte Erde mit einem blattlosen Baum. Geblieben ist aber auch das schlechte Gewissen des Christen, der zwar von den Juden abstammt (er unterscheidet sich von ihm nur dadurch, dass er nicht beschnitten ist) und auf die Wiederkehr des Juden Jesus Christus wartet, aber der Wächter-Maulwurf, einem jüdischen Patriarchen ähnlich, hält diesem Gewissen die Toten vor, die zum großen Teil verbrannt sind. Der Maulwurf verfügt über die Wunderkraft, dass er mit Hilfe seiner grubenartigen Lampe an der Stirn an dem Glanz der Asche die Toten („Eines jeden Menschen Asche glänzt in anderer Farbe“) identifizieren kann. All diese Toten hätte es vielleicht nicht gegeben, wenn die Christen aktiv geworden wären. So müssen sie damit rechnen, zu den „Gehilfen des Todes“ gezählt zu werden. Mit den Christen meint Miłosz natürlich vor allem die Polen. Sie schauen ja auf das Ghetto. Sie sind hier zu Hause.

Jerzy Andrzejewski verfasste bereits kurz nach dem Ghettoaufstand von 1943 die Erzählung *Wielki Tydzień* (auf Deutsch *Die Karwoche*) und las sie bei illegalen literarischen Treffen in Privatwohnungen vor. Der polnische Schriftsteller Jarosław Iwaszkiewicz, der in seinem Tagebuch von diesen Treffen berichtete, monierte, dass aus dieser Tragödie sofort Literatur gemacht werde. Für ihn sei es unbegreifbar. Es hät-

te die Hörer und Hörerinnen peinlich berührt.²⁷ Die erste Fassung der Erzählung ist verloren gegangen. 1945 schrieb Andrzejewski sie neu und führte auch neue Motive ein, wie er selber zugab.²⁸ Unter anderem wäre 1943 keine Rede von einer polnischen Hilfsaktion für das Ghetto gewesen. Die Erzählung erschien sogleich im Druck und bekam 1946 einen Preis. 1948 übersetzte sie Oskar Jan Tauschinski ins Deutsche für den Wiener Zwei Berge Verlag. 1950 kam sie als Lizenzausgabe in der DDR mit einem Vorwort von Stephan Hermlin heraus. 1964 wurde sie von Renate Lachmann für den Verlag Langen Müller neu übersetzt. Zwei Jahre später lag eine dtv-Taschenbuchausgabe vor. 1978 übernahm sie der Fischer Taschenbuch Verlag. 1987 tauchte wieder die Tauschinski-Übertragung auf dem Markt auf. Der Rowohlt Verlag gab sie interessanterweise als Lizenz von Langen Müller heraus. Dieser Verlag scheint nach dem Tod von Andrzejewski im Jahre 1983 die Gesamtrechte für *Die Karwoche* übernommen und sich für die Übertragung von Tauschinski entschieden zu haben. 1993 erschien bei Ullstein eine Taschenbuchausgabe. Als Lizenzgeber figurierete dort F. A. Herbig Verlagsbuchhandlung, München. Eine nächste Neuauflage kam als List Taschenbuch im Jahr 2000 heraus. *Die Karwoche* muss sich mithin einer besonderen Popularität unter deutschen Lesern erfreuen.

Große Erregung rief 1946 Tadeusz Borowskis leidenschaftlicher Angriff gegen Zofia Kossak-Szczuckas Auschwitzbuch *Z otchłani* (Aus dem Abgrund) hervor. Schon der Titel seiner Besprechung lässt aufhorchen: *Alice im Wunderland*. Borowski warf der bekannten polnischen Schriftstellerin vor, dass sie die Fakten nicht kenne und noch dazu ein heroisches Bild entwerfe, vor allem in Bezug auf die Polinnen, insbesondere die katholischen. Wenn es darauf ankam, den für die Gaskammer bestimmten Frauen Wasser

²⁷ Siehe Jarosław Iwaszkiewicz, *Dzienniki 1911-1955* (Tagebücher 1911-1955), hg. v. Agnieszka u. Robert Papiescy, Warszawa 2010, 224 f.

²⁸ Siehe Anna Synorodka, *Andrzejewski*, Kraków 1996, 85.

zu geben, taten dies Kossak zufolge nur die Polinnen, nicht die ängstlichen Jüdinnen, die sich, wenn ihnen eine Funktion übertragen worden sei, ihren Landsmänninnen und anderen gegenüber brutal verhielten. Auch die Frauen anderer Nationalitäten werden schlechter beurteilt als die Polinnen. So hätten die deutschen Frauen gestohlen und lesbische Liebe betrieben. Die Ukrainerinnen hätten nur ans Essen gedacht und traurige Lieder gesungen etc. Aber das Schlimmste sei, so Borowski, dass Kossak immer „unpersönlich“ schreibe, nicht zeige, wie die oder der Einzelne habe überleben können. Die Frage, welche man sich bei der Lektüre ihres Buches stelle, sei nämlich: „Wie kommt es, daß gerade Sie überlebten?“. Zu deren Beantwortung „müßt Ihr endlich erzählen“, fordert Borowski, „wie Ihr im Krankenhaus einen Platz gekauft, die Muselmänner in den Schornstein gestoßen, Frauen und Männer gekauft habt, was Ihr in den Unterküften, Kanadas, Krankenbaus, im Zigeunerlager gemacht habt, erzählt vom Alltag im Lager, von der Organisation, von der Hierarchie der Angst, der Einsamkeit eines jeden. Und schreibt, daß Ihr das getan habt“.²⁹ An anderer Stelle erklärt Borowski, dass es die erhaltenen Päckchen und die Leitungsfunktionen waren, durch die die Polinnen eher als andere damit rechnen konnten, zu überleben.

Wie es mit der Möglichkeit aussah, Päckchen zu erhalten, erfahren wir aus den Briefen, die Borowski als Auschwitzhäftling seinen Eltern, Freunden und Freundinnen schickte. Sie sind allerdings erst 2001 erschienen. Borowski musste sie auf Deutsch – daher auch die Fehler, denn er beherrschte die Sprache nicht perfekt – verfassen, damit sie durch die Lagerzensur gehen konnten: „Bei mir alles in Ordnung. Gerade zum Geburtstag bekam ich zwei Päckchen (Ne-

²⁹ In: *Pokolenie*, 15.1.1947, 30f. Bei den Kanadas handelt es sich um die Effektenlager, in denen das Raubgut gesammelt wurde. Die Häftlinge gebrauchten diesen Namen als Symbol für Reichtum. Auch zitiert von Tadeusz Drewnowski, *Ucieczka z kamiennego świata. O Tadeuszu Borowskim (Flucht vor der steinernen Welt. Über Tadeusz Borowski)*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1992, 157 f.

benbei: bis Nr 40 alles gut gepackt und in grosster Ordnung, Kuchen war extra, Sardinenfische prima, sehr dankbar für die Adressen). Ich bin gesund, mir fehlt nur das Heim.³⁰ Oder: „Endlich meinen kleine Sachen: Mutter, gebratene Kohlrkraut ist sehr praktisch, also mehr schicken; ausserdem etwas Schuhpaste und möglichst viel Cebion in fast jedem Paket. Für meine Freunde, Zosia, Staszek und die alle, die mich nicht vergessen haben – Grüße“.³¹ Am 7.5.1944 teilte er den Eltern u.a. mit: „Pakete kommen in Ordnung“.³² Am 2.7.1944 lesen wir, dass die Eier ausgesprochen frisch seien, die Butter hätte noch den Geschmack, als käme sie direkt von der Kuh. Das gleiche beträfe den Käse. Er habe noch zwei andere Pakete bekommen, eines vom Roten Kreuz aus Genf.³³ Nach dem Krieg betont er immer wieder, dass er ohne diese Hilfe und ohne seine Funktion als Pfleger nicht hätte überleben können. Den größten Hunger litt er wahrscheinlich, als er ins Innere des Reichs in andere Lager transportiert wurde,³⁴ so dass er, als die Amerikaner Dachau befreiten, völlig ausgezehrt war. Er wog nur noch 35 kg.

Borowskis Kritik an der Autorin Kossak-Szczucka, die über dreißig Jahre älter war als er und allgemeine Hochachtung genoss, nahmen ihm verständlicherweise viele übel. Bis heute erregt Borowskis Angriff von 1946 die Gemüter, obwohl kaum noch jemand lebt, der in dieser Zeit gewirkt hat. Es gibt sogar solche, die *Alice im Wunderland* als ersten Schritt hin zur Anerkennung des neuen von der Sowjetunion

³⁰ Tadeusz Borowski, *Niedyskrecje pocztowe. Korespondencja*, hg. und erl. v. Tadeusz Drewnowski, Warszawa 2001, 27 (Brief vom 21.XI.1943).

³¹ Ebd., 29 (Brief vom 23.1.1944).

³² Ebd., 33.

³³ Ebd., 37; der Brief ist nur in der polnischen Übersetzung wiedergegeben. Der Band enthält nur einige Briefe in ihrer Originalsprache, wenn es um das Deutsche geht. Die Übersetzung ins Deutsche stammt von mir.

³⁴ In einem Brief vom 7.11.1945 aus München an den Freund Marczak charakterisiert er die einzelnen Abschnitte, die er durchmachen musste, seitdem er verhaftet worden war. Die Schlimmsten waren der Transport von Warschau nach Auschwitz und der Winter 1945 („der Tod der Freunde, Schnee, Erschöpfung, Hunger ...“ – s. ebd., 53).

installierten Regimes interpretieren. Aber Borowski war bereits in München über Kossaks Buch empört, als er noch nicht mit dem Kommunismus sympathisierte. Freunde hielten ihm zu Recht entgegen, dass er die Autorin von ihren Auschwitz-Schilderungen stärker hätte trennen sollen.³⁵ Schließlich erwartete auch er von seinen Kritikern, könnte man hinzufügen, dass sie das Erzählte und dessen Autor voneinander abheben. Sicher hat Borowskis Kritik indirekt dazu beigetragen, dass man ihn auf der berühmten Schriftstellerkonferenz in Stettin (Januar 1949), auf dem der sozialistische Realismus als die von nun an zu befolgende Doktrin beschlossen wurde, als Schwarzmalter und Pessimisten kritisierte,³⁶ obwohl er mittlerweile in die Partei eingetreten und sogar aus tiefer Überzeugung auf den neuen Kurs umgeschwenkt war. Im Februar 1950 veröffentlichte er eine der damals üblichen Selbstkritiken. Er „bekannte“ in ihr, er sei der westlichen Literatur erlegen, das KZ habe er nicht vom Klassenstandpunkt aus beschrieben; obgleich er die Wahrheit habe sagen wollen, habe er sich am Ende in Übereinstimmung mit der faschistischen Ideologie befunden.³⁷ Ein Jahr später verübte er Selbstmord. Die Zeit der relativ offenen Auseinandersetzung mit dem Judenmord im Allgemeinen und der Lagerwirklichkeit im Besonderen war zu Ende. Erst nach dem Oktober 1956 konnte wieder ungehindert über alles geschrieben werden, aber nun ging es in Polen vor allem darum, die brutale Politik gegenüber der sog. polnischen Heimatarmee, der *Armia Krajowa*, und den Teilnehmern des Warschauer Aufstandes von 1944 zu verurteilen und die vie-

³⁵ Das polemische Hin und Her um Borowski, das fast ein halbes Jahr währte, schildert recht genau Tadeusz Drewnowski, *Uciezka z kamiennego świata. O Tadeuszu Borowskim (Flucht vor der steinernen Welt. Über Tadeusz Borowski)*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1992, 157 ff.

³⁶ Der sowjetische Delegierte Anatolji W. Sofronow schrieb nach seiner Rückkehr nach Moskau, Borowski sei ein Nihilist und Célineist.

³⁷ Tadeusz Borowski, *Rozmowy. Dla towarzyszy: Jerzego Andrzejewskiego i Wiktora Woroszylskiego (Gespräche. Für die Genossen Jerzy Andrzejewski und Wiktor Woroszylski)*, in: *Odrodzenie* 1950, Nr. 8, 6.

len Opfer zu rehabilitieren, die aus den Gefängnissen Freigelassenen wieder in den Alltag zu integrieren und den Widerstandskämpfern und -kämpferinnen ihre Ehre zurückzugeben.³⁸ Gleichzeitig nahm in Polen der Antisemitismus zu und erreichte 1967/68 einen Höhepunkt. Zehntausende Juden verließen im Sommer und Herbst 1968 Polen. Die Reste jüdischen Lebens waren zerstört. Es sollte etwa zwanzig Jahre dauern, bis wieder eine Debatte über den Holocaust und die Rolle der nicht-jüdischen Polen geführt wurde – sie wurde durch einen Artikel über die beiden bereits angeführten Gedichte von Miłosz ausgelöst. Aber zu einer wirklich intensiven Auseinandersetzung kam es erst 2000 nach dem Erscheinen des Buches über Jedwabne von Jan T. Gross. Ich habe sie in *Polen und Juden zwischen 1939 und 1968. Jedwabne und die Folgen* 2004 ausführlich dargestellt.³⁹

Thematisierung des Holocaust in der Tschechoslowakei

Auch in der Tschechoslowakei begannen Überlebende gleich nach der Beendigung der Kriegshandlungen mit der Dokumentierung des Judenmords, vor allem dessen, was sich in Theresienstadt abgespielt hatte. Zeew Scheck initiierte die *Dokumentační akce* (Dokumentationsaktion), „in deren Rahmen binnen kürzester Zeit Beweise für die Verfolgung der Juden in der Tschechoslowakei gesammelt, die Erinnerungen von Verfolgten dokumentiert und Kunstwerke, die in Konzentrationslagern entstanden waren oder eine Verbindungen mit ihnen aufwiesen, gekauft wurden“.⁴⁰ Scheck hat-

³⁸ Siehe hierzu u.a. Andrzej Friszke, *Przystosowanie i opór. Studia z dziejów PRL (Anpassung und Widerstand in der Geschichte der Volksrepublik Polen)*, Warszawa 2007, 131 ff.

³⁹ Erschienen im Philo-Verlag.

⁴⁰ Michal Frankl, *Die "Endlösung der Judenfrage" und die Narrative der tschechischen Geschichte 1945 - 1989*. In: *Geschichtsschreibung zu den böhmischen Ländern im 20. Jahrhundert*, hg. v. Christiane Brenner, K. Erik Franzen, Peter Haslinger u. Robert Luft. München 2006, 255-277, hier: 258.

te sich von einer ähnlichen Sammlungsaktion in Ungarn inspirieren lassen.

Zeew Scheck siedelte bereits Anfang 1946 nach Palästina um und nahm das Meiste von dem Gesammelten mit. H.G. Adler (1910-1988), der zeitgleich nach Kriegsende für das Prager Jüdische Museum arbeitete, floh Anfang 1947 nach England, 1955 veröffentlichte er sein berühmtes Werk *Theresienstadt 1941 - 1945. Das Antlitz einer Zwangsgemeinschaft. Geschichte Soziologie Psychologie* bei Mohr, Tübingen. Drei Jahre später folgte *Die verheimlichte Wahrheit. Theresienstädter Dokumente*.

In der Tschechoslowakei wurde in dieser Zeit der Judenmord in Einklang mit der offiziellen, d.h. der sog. marxistischen Geschichtsschreibung gebracht, d.h. er wurde unter anderem als der erste Versuch dargestellt, ein ganzes Volk auszulöschen. Die nächsten Kandidaten wären die Tschechen und Slowaken bzw. die slawischen Völker überhaupt gewesen. Hier ist vor allem Vaclav Král zu nennen. Er klagte die tschechische Bourgeoisie an, sie habe jüdisches Vermögen rauben wollen und deswegen die Nazis unterstützt, was sicherlich nicht unrichtig war, aber der Holocaust passt nun einmal nicht in das Klassenschema.⁴¹

Die Tschechoslowakei folgte nach dem sog. *Gottwald-Putsch* dem antisemitischen Kurs der Sowjetunion. Hier wäre vor allem der *Slánský-Prozess* zu nennen. Es handelte sich zwar um einen politischen Prozess, durch den der Wille zur Abgrenzung des Sowjetblocks vom Westen demonstriert werden sollte, aber wie bei den Moskauer Schauprozessen der 30er Jahre war die Mehrzahl der Angeklagten jüdischer Herkunft, nämlich elf von vierzehn.⁴²

⁴¹ Siehe ebd. 265.

⁴² Siehe hierzu den von Frankl verfaßten Artikel „Tschechien“ in: *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, hg. v. Wolfgang Benz, Bd. 1 (Länder und Regionen), München 2008, 364-369, hier 369.

Im Rahmen dieses neuen Kurses verlor Miroslav Kárný (1919-2001), ein Überlebender von Theresienstadt, seinen Posten bei der *Rudé Právo*, der Tageszeitung der Kommunistischen Partei für den tschechischen Teil des Landes. Nach einem wechselvollen Leben widmete er sich nach seiner Pensionierung im Jahre 1974 der Erforschung der sog. Endlösung in Böhmen und Mähren, d.h. insbesondere des KZs Theresienstadt. Zu Kárný und seiner Frau Margita Krausová stießen jüngere Historiker, die ihm zur Seite standen und später sein Werk fortsetzten. Ende der 80er und zu Beginn der 90er Jahre des vorigen Jahrhunderts konnten endlich seine Studien zu Theresienstadt erscheinen.⁴³ Auf einer Konferenz zum Thema Theresienstadt, die im November 1991 dort stattfand, sprach Kárný von einer politischen und polizeilichen „Sonderbehandlung“ der jüdischen Thematik in der sozialistischen Tschechoslowakei.⁴⁴

Schluss

Prinzipiell wäre zu sagen, dass die grundlegende Thematisierung dessen, wie der Holocaust in den einzelnen Ländern Ostmittel- und Südeuropas verlief, nach der Loslösung vom Sowjetregime einsetzte, aber erst zu Beginn dieses Jahrhunderts an Intensität gewann. Dies war zum Teil durch den Eintritt in die EU bedingt, als man sich an die demokratischen Gepflogenheiten des Westens anpassen musste und sich mit der Reprivatisierung auseinanderzusetzen hatte. Es wurden nun verschiedenste Kommissionen eingesetzt,⁴⁵

⁴³ Frankl, 275, Titel der 1991 erschienenen Monographie: Kárný, Miroslav: „Konečné řešení“. *Genocida českých židů v německé protektorátní politice*. Praha 1991. [„Die Endlösung“. *Der Genozid der tschechischen Juden in der deutschen Protektoratspolitik*].

⁴⁴ Nach Raimund Kemper, *Miroslav Kárný (1919-2001)*. In: <http://www.stiftung-sozialgeschichte.de/ZeitschriftOnline/pdfs/Karny.pdf>.

⁴⁵ So wurde im Herbst 1998 von Präsident Valdas Adamkus die internationale Kommission für die Erforschung nationalsozialistischer und sowjetischer Verbrechen in Litauen einberufen. Die Kommission hat die Aufgabe, wissenschaftlich fundierte Ergebnisse vorzulegen,

mehrere Parlamente entschuldigten sich gegenüber Israel für diejenigen, „die Juden gnadenlos ermordeten, sie erschossen, sie deportierten und sie beraubten“, wie es der litauische Präsident Brazauskas 1995 vor der *Knesset* ausdrückte.⁴⁶ Aber nach wie vor möchte man sich nicht zu den Ursachen bekennen, warum so wenige Juden gerettet werden konnten. Als hinderlich in der Debatte um den Judenmord in diesen Ländern – das sei hier betont – erweist sich die mangelnde Sensibilität des Westens dem Gulagsystem gegenüber. In den osteuropäischen Ländern spricht man mit der gleichen Selbstverständlichkeit von zwei Totalitarismen, wie es Hannah Arendt tat. Auch diejenigen, die zugeben, dass es sich beim Holocaust um ein einmaliges Verbrechen handelt, möchten, dass ihre Leiden bzw. die ihrer Angehörigen gebührend beachtet werden. Solches Verlangen sollte man nicht wegwerfend als Opferrivalität abtun. Durch die Überlagerung mehrerer Massenverbrechen werden die Debatten noch lange die Gemüter erregen, zumal erst jetzt viele Archive, wenn auch noch immer nicht alle, zugänglich sind und die Öffentlichkeit immer wieder mit neuen Fakten konfrontiert wird.

„...Antworten auf schwierige Fragen zu geben und moralische und psychologische Barrieren zu überwinden, die den Weg zu einer demokratischen und entwickelten Gesellschaft behindern“ (www.komisija.lt). In Rumänien gründete Staatspräsident Iliescu im Juli 2003 eine Kommission zum Holocaust.

⁴⁶ Algirdas Brazauskas: *Penkeri Prezidento metai. Įvykiai, prisiminimai, mintys* (Fünf Jahre Präsident. Ereignisse, Erinnerungen, Gedanken), Vilnius 2000, 402: „Aš, Lietuvos Respublikos Prezidentas, lenkiu galvą prieš daugiau nei du šimtus tūkstančių nuzudytų Lietuvos žydų atminimą. Prašau Jūsų atleidimo už tuos lietuvius, kurie negailėstingai žudė žydus, juos šaudė, trėmė, plėšė.“, zit. nach Joachim Tauber, „Gespaltene Erinnerung“ Litauen und der Umgang mit dem Holocaust nach dem Zweiten Weltkrieg, in: Micha Brumlik/Karol Sauerland (Hgg.), *Umdeuten, verschweigen, erinnern. Die späte Aufarbeitung des Holocaust in Osteuropa*, Frankfurt am Main, New York 2010, 67.

Heidmarie Uhl

SCHULDGEDÄCHTNIS UND ERINNERUNGSBEGEHREN

Thesen zur europäischen Erinnerungskultur

Paradoxien: das Verschwinden der Erinnerung im Gedenken

Der Historiker Tony Judt beschließt seine monumentale *Geschichte Europas von 1945 bis zur Gegenwart*¹ mit einem Appell, das europäische Erinnerungsprojekt an die Barbarei des Holocaust vor dem Vergessen zu bewahren: „Wenn wir uns in kommenden Jahren erinnern möchten, warum es so wichtig war, ein bestimmtes Europa aus den Krematorien von Auschwitz zu bauen, kann uns nur die Geschichte helfen. (...) wenn Europas Vergangenheit seiner Gegenwart auch weiterhin als Mahnung und moralische Zielvorgabe dienen soll, muss sie jeder Generation erneut vermittelt werden.“²

Bereits 2001 hatten Natan Sznajder und Daniel Levy das Gedenken an den Holocaust emphatisch als den kosmopolitischen Erinnerungsort des „globalen Zeitalters“ beschrieben: als universalisierbaren, nicht mehr allein auf den "nationalen Container" begrenzten historischen Bezugspunkt für zivilgesellschaftliche Werte und die Berufung auf universale Menschen- und Bürgerrechte.³ Dass die Parole „Nie wieder Auschwitz“ zum Credo humanitärer und militärischer Interventionen im Kampf gegen Völkermord und Genozid wurde, zeigt die Wirkungsmächtigkeit ebenso wie die Globalisie-

Erweiterte Fassung des Beitrags in Transit. Europäische Revue H. 35/2009, 6-22

¹ Tony Judt, *Geschichte Europas von 1945 bis zur Gegenwart*, München/Wien 2006. Die englische Originalausgabe *Postwar. A History of Europe since 1945* erschien 2005 in London.

² Tony Judt, *Epilog: Erinnerungen aus dem Totenhaus. Ein Versuch über das moderne europäische Gedächtnis*, in: *Geschichte Europas*, 966.

³ Daniel Levy/Natan Sznajder, *Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust*, Frankfurt a.M. 2001 (Edition Zweite Moderne, hg. v. Ulrich Beck).

rungsfähigkeit dieses Gedächtnisortes, der symbolisch auch im Herzen der Vereinten Nationen verankert wurde: Im Januar 2008 wurde im Hauptsitz der Vereinten Nationen in New York die Ausstellung *The Holocaust and the United Nations* eröffnet.⁴

Umso überraschender ist Natan Sznaiders kürzlich veröffentlichter Befund über den „Gedächtnisraum Europa“: „jüdische Stimmen“ würden nicht wahrgenommen, das jüdische Gedächtnis sei „ausgelöscht“. „Das jüdische Gedächtnis ist aus dem europäischen Diskurs verschwunden. Und das trotz aller Rituale und Gedenktage! Oder vielleicht auch deswegen.“⁵

Diese These ist ein neues Argument in der Debatte um die „Aporien des Gedenkens“.⁶ Die moralisch aufgeladene Gegenüberstellung von Erinnerung und Amnesie, das Vertrauen in die kathartische Wirkung des Erinnerns an eine „verdrängte“ Vergangenheit hat allerdings bereits seit längerem Risse bekommen, und es ist gerade die von Sznaider angesprochene Paradoxie des Verschwindens von Erinnerung durch das Gedenken, die dazu den Anstoß gab.

Denn der Gedächtnisraum Europa ist mittlerweile durchdrungen von Zeichen der Erinnerung an den Holocaust – zugleich stellen aber die seit den 1980er Jahren errichteten Denkmäler, die neuen Museen und Gedenktage die Schlusssteine des jeweils im nationalen Rahmen ausgetragenen Kampfs um die Durchsetzung einer neuen Erinnerungskultur dar.⁷ Und dieses Gedenken kann sich offenkundig der Logik

⁴ Vgl. [www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=25471 & Cr=holocaust&Cr1](http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=25471&Cr=holocaust&Cr1=) ; www.un.org/holocaustremembrance/emainpage.shtml.

⁵ Natan Sznaider, *Gedächtnisraum Europa. Die Visionen des europäischen Kosmopolitismus. Eine jüdische Perspektive*, Bielefeld 2008, 7.

⁶ Dirk Rupnow, *Aporien des Gedenkens. Reflexionen über „Holocaust“ und Erinnerung*, Freiburg im Breisgau/Berlin 2006.

⁷ Auf die geschichtspolitische Situation in den Staaten des ehemals kommunistischen Herrschaftsbereichs, in denen sich das „heiße“ Gedächtnis auf die Frage der Verantwortung für die kommunistische Machtherrschaft richtet, soll hier nicht weiter eingegangen werden, aber auch in diesen Ländern nimmt das Holocaust-Gedenken mittlerweile einen fes-

des kulturellen Gedächtnisses nicht entziehen: Durch ihre materielle Präsenz wird die Erinnerung an den „Zivilisationsbruch Auschwitz“ (Dan Diner) „normalisiert“, zum Bestandteil eines seit dem 19. Jahrhundert geläufigen Formenrepertoires historischer Identitätsstiftung im öffentlichen Raum.

Die Hoffnung auf neue Denkmals-Formen, von denen eine nachhaltige Irritation ausgehen könnte und die „die tiefste Wunde der westlichen Zivilisation“⁸ offenzuhalten vermögen, haben sich nicht erfüllt. Das Scheitern dieser Erwartungen geht bereits aus der alltäglichen Selbstverständlichkeit hervor, mit der diese Zeichen im öffentlichen Raum präsent sind. Offenkundig wirkt eher die Leerstelle, das Fehlen eines Erinnerungssymbols als „Messer in der Wunde“ (Jochen Gertz).⁹ Die realisierten Denkmäler hingegen fügen sich harmonisch in das Weichbild der Metropolen ein, werden zu Tourismus-Attraktionen,¹⁰ zu einem „Ort, an den man gerne geht“.¹¹ Es sind tröstliche Orte, denn sie symbolisieren die Möglichkeit der „Überwindung der Verbrechen im Gedenken an deren Opfer“.¹² Nicht zuletzt erinnert ein Denkmal an den geschichtspolitischen Erfolg seiner Durchsetzung und wird so zum Symbol für die Erinnerungsfähigkeit eines Kol-

ten Platz in der Erinnerungskultur ein, nicht zuletzt wegen seiner symbolischen Funktion als Indikator für die Zugehörigkeit zu einem europäischen Wertekonsens. Vgl. Yehuda Bauer, *Die dunkle Seite der Geschichte - Die Shoah in historischer Sicht. Interpretationen und Re-Interpretationen*, Frankfurt a.M. 2001.

⁸ Andreas Huyssen, *Denkmal und Erinnerung im Zeitalter der Postmoderne*, in: James E. Young (Hg.), *Mahnmale des Holocaust. Motive, Rituale und Stätten des Gedenkens*, München 1994, 10.

⁹ Zitiert nach ORF 2, 21.4.1997, Treffpunkt Kultur, "Stumme Mahner-Mahnmäler gegen den Holocaust".

¹⁰ Vgl. Barbara Schröder, Monika Sommer, *An On-going memory? Das Mahnmal für die ermordeten Juden Österreichs revisited*, in: *Zeitgeschichte* 31 (2004) 5, 302-314.

¹¹ Claus Leggewie, Erik Meyer, *"Ein Ort, ab den man gerne geht". Das Holocaust-Mahnmal und die deutsche Geschichtspolitik nach 1989*, München/Wien 2005.

¹² Rupnow, *Aporien des Gedenkens*, 21.

lektivs an seine schuldhaften Verstrickungen – ein Ort, auf den man stolz sein kann.

Nur selten werden diese Gefühlswerte durchbrochen. Der „Audioweg Gusen“ des österreichischen Künstlers Christoph Mayer schafft durch das Begehen der nicht mehr vorhandenen, durch Wohnhäuser überbauten Topographie des KZ Gusen eine soziale Versuchsanordnung, die Wohlfühlen im Gedenken nicht zulässt. Eine sanfte weibliche Stimme führt den Besucher durch die Dorfstraßen, fordert ihn auf, einen Blick auf ein bestimmtes Haus zu werfen, die Stimme einer Zeitzeugin berichtet von den Grausamkeiten, die hier, an genau dieser Stelle, begangen worden sind. Der fremde Besucher, mit einem Kopfhörer versehen, Häuser und Landschaften mit den Augen von Opfern, Tätern und Zuschauern betrachtend, erzeugt eine Situation, die außerhalb der Regeln der *face to face*-Kommunikation in einem Dorf steht. Man ist sich der zugewiesenen Rolle als Störfaktor ständig peinvoll bewusst – hier atmet man auf, wenn man den Ort des Gedenkens verlässt. Aber auch diese Irritation ist womöglich nur temporär erfahrbar, die verstörende Wirkung auf beiden Seiten – bei den BesucherInnen wie bei den OrtbewohnerInnen – kann verblasen oder durch neue Rituale an Spannung verlieren.¹³

Als „soziales Vergessen“ beschreibt Elena Esposito das Paradox des Verschwindens von Erinnerung im Gedenken: „Die beste Art, Erinnerung auszulöschen, besteht nicht im Löschen von Informationen (dies ist ja auch nicht möglich), sondern in der Produktion eines Überschusses an Information – nicht durch die Erzeugung einer Abwesenheit, sondern in der Vervielfältigung der Präsenzen. Das Vergessen wird nicht durch eine Hemmung, sondern geradezu durch die

¹³ www.audioweg.gusen.org. Vgl. Aleida Assmann, *Geschichte im Gedächtnis, Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung*, München 2007, 172 ff.

Förderung des Gedächtnisses durchgesetzt.¹⁴ Konkret bezogen auf das Holocaust-Gedenken vermutete James E. Young bereits in einem 1992 publizierten Aufsatz, dass Denkmäler Instanzen des Vergessens sind, die dem Betrachter die „Last der Erinnerung“ abnehmen sollen: „Mag sein, daß der Impuls, Ereignisse wie den Holocaust zu monumentalisieren, im Grunde dem gegensätzlichen und gleichermaßen starken Wunsch entspricht, sie zu vergessen.“¹⁵

Post-mémoire: Gedächtnis jenseits von Erinnerungskultur und Geschichtspolitik

Erinnerungsboom und Vergessensangst sind signifikant für das Bedürfnis nach Bezugspunkten in der Vergangenheit, von dem die Gesellschaften der Spätmoderne durchdrungen sind und das in den Formaten einer neuen Erinnerungskultur zum Ausdruck gebracht wird. Insofern kann das Konzept des kulturellen Gedächtnisses auch als eine Theorie sozialen Handelns gelesen werden: Im agonalen Handlungsfeld Gedächtnis beziehen sich die Konflikte nicht allein auf die Ebene der Deutungen und Interpretationen, also auf die Diskurse über die Vergangenheit, sondern vor allem auch auf die materiellen Repräsentationen. Denn gerade auf der Ebene der Institutionalisierung von Gedächtnis kommen die gesellschaftlichen Machtverhältnisse ins Spiel: Es geht nicht allein darum, eine neue Haltung zur Vergangenheit einzunehmen, sondern diese auch sichtbar im öffentlichen Raum zu manifestieren und damit ihre gesellschaftliche Relevanz zu demonstrieren. Insofern sind Denkmäler auch Siegeszeichen im Kampf um die Erinnerung: welcher Gruppe gelingt es, sich in welcher Form in den öffentlichen Raum einzuschrei-

¹⁴ Elena Esposito, *Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2002, 29 f.

¹⁵ James E. Young, *Die Textur der Erinnerung – Holocaust-Gedenkstätten*, in: Hanno Loewy (Hg.), *Holocaust: Die Grenzen des Verstehens. Eine Debatte über die Besetzung der Geschichte*, Reinbek bei Hamburg 1992, 221.

ben, welche Position nimmt ein Erinnerungszeichen in den Hierarchien eines Gedächtnisraumes ein?

Erinnerungskultur und Geschichtspolitik sind mithin jene Kategorien, die das Feld der Praktiken des Gedenkens strukturieren, darauf richtet sich auch der analytische Blick der mittlerweile etablierten kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung. Das Gedächtnis einer Gesellschaft erscheint dabei als „Arena“¹⁶, die von der Logik des Ausverhandelns divergierender Standpunkte bestimmt ist. Diese permanenten Verhandlungen können in Phasen verdichteter Kommunikation über die Vergangenheit durchaus die Form leidenschaftlich ausgetragener gesellschaftlicher Grundsatzdebatten annehmen. Gedächtnis wird dabei als Handlungsfeld verstanden, das von rational-funktionalen Logiken und Strategien bestimmt ist, als planbar und kontrollierbar konzipiert. Selbst unvorhergesehene Skandale und Interventionen – etwa Kurt Waldheims Bekenntnis zur „Pflichterfüllung“ in der Wehrmacht, der Auslöser für die Implosion des österreichischen Nachkriegsmythos vom „ersten Opfer“, – werden als letztlich notwendiger Anstoß zur Veränderung von Geschichtspolitik und Erinnerungskultur gesehen – Waldheim gilt heute als „Aufklärer wider Willen“.

Die folgenden Überlegungen gehen demgegenüber von der These aus, dass die Relevanz, die Gedächtnis im ausgehenden 20. Jahrhundert gewonnen hat, mit den Kategorien Geschichtspolitik und Erinnerungskultur nicht hinreichend zu erklären ist. Jenseits dieser Oberflächen-Phänomene stellt sich die Frage, warum am Ende des 20. Jahrhunderts eine bestimmte, neue Form von Gedächtnis – gerichtet auf die „guilt of nations“¹⁷, auf „politics of regret“¹⁸, das „negative

¹⁶ Monika Flacke (Hg.), *Mythen der Nationen. 1945 – Arena der Erinnerungen*, Mainz 2004 (Katalog zur gleichnamigen Ausstellung des Deutschen Historischen Museums Berlin 2004/05).

¹⁷ Elazar Barkan, *The Guilt of Nations. Restitution and Negotiating Historical Injustices*, New York 2000.

¹⁸ Jeffrey K. Olick, *The Politics of Regret: On Collective Memory and Historical Responsibility*, London/New York 2007.

Gedenken“ an die historische Schuld einer Nation – zu einem zentralen Bezugspunkt gesellschaftlicher Imagination, kollektiver Emotionalisierung und „moralischer Empfindsamkeit“ (Sighard Neckel) wurde. Welche Sehnsüchte, welches Erinnerungsbegehren liegen diesem Schuldgedächtnis zugrunde? Wie lassen sich die Zusammenhänge zwischen den Erinnerungsbedürfnissen jener Generation, die nunmehr die Deutungsmacht über die Vergangenheit innehat, und dem Gedenken an den Holocaust als einem zentralen Bezugspunkt historischer Sinnstiftung in den ehemaligen „Tätergesellschaften“ beschreiben? Anzumerken ist dabei, dass naturgemäß der hier eingenommene Beobachterinnenstandpunkt mit zu reflektieren wäre: Auch die Zeitgeschichtsforschung ist von den gesellschaftlichen und epistemologischen Rahmenbedingungen ihrer jeweiligen generationsspezifischen Erfahrung geprägt – gerade für die ZeithistorikerInnen der 68er Generation und ihre SchülerInnen ist das Engagement in geschichtspolitischen Konflikten und erinnerungskulturellen Projekten Teil ihres Selbstverständnisses als AkteurInnen historisch-politischer Aufklärung. Ein Engagement, das vor dem Hintergrund familiärer Prägungen zu sehen ist – ein Großteil der ZeithistorikerInnen dieser Generation kam aus einem nationalsozialistischen Elternhaus.

Gedächtnis scheint aber nunmehr in die Phase des *post-mémoire* eingetreten zu sein: Die symbolischen Schlachten um die Erinnerung sind in vielen europäischen Ländern geschlagen, die Verfechter der Nachkriegsmythen haben an Einfluss verloren, mit dem Verblässen des Gegenstandspunktes haben die Konflikte an Streitwert eingebüßt. Die Abkühlung der geschichtspolitischen Leidenschaften, das *fading out* der emotionalen Aufladung, von der die „Kriege um die Erinnerung“¹⁹ gespeist waren, eröffnet die Möglichkeit eines analytischen Blicks auf das, was auf das Zerbrechen der Nachkriegsmythen, das Neuverhandeln der historischen

¹⁹ Harald Welzer (Hg.), *Der Krieg der Erinnerung. Holocaust, Kollaboration und Widerstand im europäischen Gedächtnis*, Frankfurt a.M. 2007.

Identität, das „Aufarbeiten“ einer belasteten Vergangenheit gefolgt ist: auf das Schuldgedächtnis als transnationale Signatur der Erinnerungskulturen in Europa.

*Von den Opfer-Mythen zum Schuldgedächtnis –
Transformationen europäischer Erinnerungskultur*

Die Erosion der Opfermythen des Nachkriegs-Gedächtnisses lässt sich auch am Beispiel Österreichs verdeutlichen, obwohl – oder gerade weil – das Land seit der Waldheim-Debatte 1986 und dem politischen Aufstieg der FPÖ unter Jörg Haider als paradigmatisches Fallbeispiel für die Verdrängung historischer Schuld gilt. Vor allem die Bildung einer Koalitionsregierung mit der Haider-FPÖ im Februar 2000 wurde auf europäischer Ebene als Tabubruch empfunden, in Österreich selbst stießen die symbolischen „Sanktionen“ der EU-Staaten allerdings weitgehend auf Unverständnis. Dennoch wurde in diesem Konfliktszenario klar, dass die Haltung zum Nationalsozialismus zu den Kernelementen eines europäischen Wertekonsenses zählt. Das offizielle Österreich reagierte entsprechend: Auf Betreiben von Bundespräsident Thomas Klestil wurde die Regierungserklärung der ÖVP-FPÖ Koalition mit einer Präambel versehen, die zum Umgang mit der NS-Vergangenheit eine klare Position bezieht: „Österreich stellt sich seiner Verantwortung aus der verhängnisvollen Geschichte des 20. Jahrhunderts und den ungeheuerlichen Verbrechen des nationalsozialistischen Regimes: Unser Land nimmt die hellen und die dunklen Seiten seiner Vergangenheit und die Taten aller Österreicher, gute wie böse, als seine Verantwortung an. Nationalismus, Diktatur und Intoleranz brachten Krieg, Fremdenhass, Unfreiheit, Rassismus und Massenmord. Die Einmaligkeit und Unvergleichbarkeit des Verbrechens des Holocaust sind Mahnung zu ständiger Wachsamkeit gegen alle Formen von Diktatur

und Totalitarismus.²⁰ Dieser Passus drückt programmatisch jenen normativen Wertebezug auf den Nationalsozialismus als negativen historischen Bezugspunkt aus, von dem die gegenwärtige Haltung des offiziellen Österreich bestimmt ist.

Nicht nur in Deutschland und Österreich, den „Nachfolgestaaten“ des Dritten Reiches²¹, auch in den Ländern, die als Okkupations- oder Kollaborations-Regime Teil des nationalsozialistischen Macht- und Einflussbereichs waren, wurden die geschichtspolitischen Mythen der Nachkriegszeit seit den 80er Jahren brüchig. Die Darstellung der eigenen Nation als schuldloses Opfer eines brutalen Besatzungs-Regimes und die Narrative über den heroischen Widerstand des Volkes, die Projektion der Schuld an den NS-Verbrechen auf Deutschland waren den Bemühungen um gesellschaftliche Befriedung der politisch gespaltenen Gesellschaften nach Kriegsende 1945 geschuldet. Der Widerstand gegen das NS-Regime wurde dabei im Rahmen nationaler und (partei-)politischer Sinnstiftung gedeutet und funktionalisiert. Von dieser Nachkriegs-Semantik ist das Gedenken an den Widerstand nach wie vor durchdrungen – seine Rhetorik und die Ästhetik seiner kulturellen Formen sind damit kaum noch anschlussfähig für gegenwärtige Erinnerungsbedürfnisse, die mit dem heroischen Pathos nationaler Sinnstiftung nur noch wenig anfangen können.

Nicht mehr der Stolz auf den Widerstand und das Beharren auf der Unschuld des Volkes bestimmt nunmehr das Interesse, sondern es ist gerade die schuldhaftige Involvierung der eigenen Gesellschaft in die Strukturen der NS-

²⁰ Zitiert nach www.blackbox.net/c/Anarchy/Botschaft_besorgter_BuergerInnen/info/praeambel.html.

²¹ Erstmals und mit nachhaltiger Wirkung hat M. Rainer Lepsius für Österreich den Begriff „Nachfolgestaat“ verwendet. Vgl. Lepsius, *Das Erbe des Nationalsozialismus und die politische Kultur der Nachfolgestaaten des „Großdeutschen Reiches*, in: Max Haller/Hans-Joachim Hoffmann-Nowotny/Wolfgang Zapf (Hg.), *Kultur und Gesellschaft. Verhandlungen des 24. Deutschen Soziologentags, des 11. Österreichischen Soziologentags und des 8. Kongresses der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie in Zürich 1988*, Frankfurt a.M. / New York 1989, 247-264.

Machtherrschaft, in die Verbrechen des NS-Regimes, insbesondere in den Holocaust, die zum historischen Bezugspunkt gegenwärtiger Erinnerungsbedürfnisse wird.

Zukünftige HistorikerInnen werden ihr Forschungsinteresse womöglich darauf richten, mit welcher Selbstverständlichkeit sich die Denkfigur Gedächtnis im Symbolhaushalt spätmoderner Gesellschaften verankert hat, auf die rasche Akzeptanz, die dieses Paradigma gewonnen und die Intensität, mit der das Erinnerungsgebot der Postmoderne das gesellschaftlich Imaginäre²² durchdrungen hat. Die Vorstellung, dass eine Gesellschaft nicht durch ihre Zukunftsentwürfe, sondern durch ihren Bezug zur Vergangenheit sichtbar macht, „was sie ist und worauf sie hinauswill“,²³ korrespondiert offenkundig mit der „Erschöpfung der utopischen Energien“ (Jürgen Habermas) der Moderne.

Nach einer Phase der Entlegitimierung der Selbstvergewisserung aus der Geschichte durch das gegenwarts- und zukunftsorientierte Reformprojekt der 1960er und 1970er Jahre ist bereits am Beginn der 1980er Jahre ein neues Interesse für Sinnstiftung aus der Vergangenheit zu beobachten. Dem Bedürfnis nach Verankerung in einem positiven Traditionszusammenhang entspringen großangelegte historische Ausstellungsprojekte wie die Wittelsbacher-Ausstellung (München 1980), die Preußen-Ausstellung (Berlin 1981), „Traum und Wirklichkeit. Wien um 1900“ (1985). Während diese Ausstellungen ein hohes Besucherinteresse und eine überwältigende Resonanz in den Medien erfuhren, stieß die von der Regierung Kohl in Angriff genommene Gründung eines deutschen Geschichtsmuseums in Berlin auf vehemente Kritik: Das Projekt galt als Versuch, ein konservatives Geschichtsbild als universale Erzählung der Nation festzu-

²² Zum Begriff des Imaginären vgl. Thomas Frank/Albrecht Koschorke/Susanne Lüdemann/Ethel Matala de Mazza, *Des Kaisers neue Kleider. Über das Imaginäre politischer Herrschaft. Texte, Bilder, Lektüren*, Frankfurt a.M. 2002.

²³ Jan Assmann, *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*, in: ders., Tonio Hölscher (Hg.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt a.M. 1988, 16.

schreiben. Ausstellungen über die Arbeiterkultur der Zwischenkriegszeit in Wien („Mit uns zieht die neue Zeit“, Wien 1981) und den Februaraufstand 1934 („Die Kälte des Februar“, Wien 1984) zeigen allerdings, dass sich das Interesse an der „eigenen“ Geschichte nicht auf ein konservatives Traditionsverständnis reduzieren lässt. Und Grassroot-Initiativen wie die links-alternativen Berliner Geschichtswerkstätten mit ihrer Suche nach revolutionären Traditionen in der Arbeiterbewegung und im antifaschistischen Widerstand oder die Aneignung von Alltags- und Lokalgeschichte in Projekten wie „Grabe, wo du stehst“ – von der österreichischen Sozialdemokratie anlässlich des 100-jährigen Jubiläums 1988/89 aufgegriffen – beleuchten die Breite des Spektrums, in dem Vergangenheitsbezug als Ressource für gegenwärtige Identitätsstiftung fruchtbar gemacht werden konnte. Gemeinsam ist diesen Projekten die Suche nach positiv besetzten historischen Bezugspunkten – dies konnte „Wien um 1900“ als neue Ikone urban-großstädtischer Identität ebenso sein wie die „Wiederentdeckung“ des Roten Wedding.

Mitte der 80er Jahre machen sich jedoch neue Ansätze in den gesellschaftlichen Erinnerungskulturen bemerkbar. So können in der Initiative zur Markierung der „Topographie des Terrors“ in unmittelbarer Nähe zur Ausstellung zum Berliner Stadtjubiläum 1987 im Martin Gropius-Bau jene Intentionen beobachtet werden, für die Volkhard Knigge, Leiter der Gedenkstätte Buchenwald, den Begriff des „negativen Gedenkens“ geprägt hat: die Erinnerung an das, was „wir“ anderen angetan haben, und nicht – wie in der nationalen Gedächtnispolitik üblich – an das, was andere „uns“ angetan haben, die „öffentliche Erinnerung an begangene, nicht an erlittene Untaten“.²⁴

²⁴ Volkhard Knigge, *Von der Unselbstverständlichkeit des Guten. Gedächtnis – Bildung – Verantwortung. Festvortrag zum fünfzigsten Geburtstag des Max-Planck-Gymnasiums in Bielefeld*, 6.7.2002, www.mpg-bielefeld.de/schulinfos/knigge_rede.pdf.

Im Zentrum dieses negativen Gedächtnisses steht die Frage der Schuld – aber nicht mehr verhandelt mit dem Ziel, das eigene Kollektiv als unschuldig darzustellen und die Schuld auf andere zu projizieren, sondern als Übernahme der Verantwortung für die Verbrechen gegen die Menschlichkeit, die im Namen eines Kollektivs begangen wurden.

Die neue Schuldfrage - Entpolitisierung und Anthropologisierung von Schuld

Das negative Gedenken ist, wie Norbert Frei und Volkhard Knigge in der Einleitung des Bandes „Verbrechen erinnern“ erklären, etwas „historisch Neues“ in der Erinnerungskultur.²⁵ Allerdings: Nicht die Frage der Schuld ist neu, sondern sie erfährt eine neue Rahmung, neue Bedeutungszuschreibungen, die mit dem politisch Imaginären der Gegenwartsgesellschaften kompatibel sind.

Das österreichische Beispiel kann diese Transformation der Schuldfrage verdeutlichen: Das Gedenken an den „Anschluss“ vom März 1938 war in den Nachkriegsjahrzehnten immer auch mit der Frage verbunden, wer Schuld am Untergang des österreichischen Staates trägt, d.h. welches der großen politischen Lager ein höheres Maß an Schuld für die Preisgabe Österreichs an die NS-Machthaber hat. Mit der Formel von der geteilten Schuld der christlich-konservativen ÖVP und der sozialdemokratischen SPÖ wurde eine Konsens-Antwort formuliert, welche den historischen Kompromiss und gewissermaßen die austarierte geschichtspolitische Basis der Koalitionsregierungen beider Parteien bildete. Dieser Konsens wurde allerdings durch die 68er Generation – insbesondere auch durch VertreterInnen der jungen österreichischen Zeitgeschichte – aufgekündigt: Die Ausschaltung des Parlaments und die Etablierung der „austrofaschisti-

²⁵ Volkhard Knigge, Norbert Frei, *Einleitung*, in: dies. (Hgg.), *Verbrechen erinnern. Die Auseinandersetzung mit Holocaust und Völkermord*, München 2002, XI.

schen“ Ständestaat-Diktatur durch die christlich-soziale Partei im März 1933 und die Niederschlagung des sozialdemokratischen Aufstandes im Februar 1934 galten nun als der erste, entscheidende Schritt für den Untergang Österreichs im März 1938. Diese Sichtweise war naturgemäß kompatibel mit den Sinnstiftungsbedürfnissen des sozialdemokratischen Lagers. Die ÖVP konnte sich allerdings nicht zu einer klaren Abgrenzung zur Ständestaat-Diktatur durchringen und brachte demgegenüber die Ermordung des „Martyrerkanzlers“ Engelbert Dollfuß im Juli 1934 bei einem Putschversuch der Nationalsozialisten in Anschlag.

Aber auch in der Bundesrepublik Deutschland wurde die Frage der Verantwortung für die Machtergreifung der NSDAP in Deutschland im Jahr 1933 bis in die 1980er Jahre vornehmlich als Versagen der politischen Kräfte diskutiert, Hitlers Weg zur Macht zu verhindern.

Bis zum Paradigmenwechsel in den 80er Jahren richtete sich die Frage nach Schuld, Verantwortung und Versagen somit auf die Dimension des Politischen, vor allem auf die Parteien als Instanzen demokratischer Machtausübung. Entsprechend den unterschiedlichen Logiken universalstaatlicher und partikular-gruppenbezogener Sinnstiftung standen auf der Ebene der nationalen Wir-Gemeinschaft die Narrative von Ausgleich und Konsens im Vordergrund, auf der Ebene der Geschichtspolitik der Parteien dagegen die positive Selbstdarstellung der eigenen Vergangenheit und die Schuldzuschreibung an den politischen Gegner.

Die Nation selbst wurde dabei zwar als unschuldigtes Opfer imaginiert, welches politische Lager sie den deutschen Okkupanten ausgeliefert oder zumindest ihren Untergang nicht verhindert hatte, war Gegenstand einer gerade zu den „runden“ Jahrestagen immer wieder geführten Schuld-Debatte, die sich auf die Vorgeschichte der Machtergreifung

bzw. auf die Okkupation eines Landes bezog.²⁶ Mit der Etablierung des diktatorischen Regimes waren die Parteien als politische Akteure nicht mehr existent bzw. nicht handlungsfähig. Die historische Bezugnahme richtete sich nun auf den Widerstand – den Mythos vom heroischen Freiheitskampf des eigenen Volkes gegen die fremden Machthaber –, wobei sich ebenfalls universale Konsensformeln und partikuläre Konkurrenz-Narrative überlagern: Während in der Gedenk-Rhetorik der Nation der heroische Opfermut des „Volkes“ gewürdigt wird, geht es auf parteipolitischer Ebene darum, den eigenen Anteil am Widerstand hervorzuheben und jenen der anderen Parteien zu relativieren oder in Abrede zu stellen.

Das negative Gedenken stellt nun die Schuldfrage neu – nicht mehr primär an Staat und Politik, sondern an die Gesellschaft, also an jene Strukturen, die das „Zustandekommen und Funktionieren des Nationalsozialismus“²⁷ und insbesondere den Holocaust ermöglicht haben. Der österreichische Bundeskanzler Franz Vranitzky hat dies mit seinem Bekenntnis zur „Mitverantwortung für das Leid, das zwar nicht Österreich als Staat, wohl aber Bürger dieses Landes über andere Menschen und Völker gebracht haben“, zum Ausdruck gebracht.²⁸

Die neue Schuldfrage adressiert aber nicht allein das Abstraktum Gesellschaft: das „Wir“, das hier angesprochen wird, richtet sich in einem anthropologischen Sinn an das Individuum selbst, allerdings nicht primär als Angehörige/r ei-

²⁶ Vgl. etwa für Frankreich: Philippe Burrin, *Vichy. Die Anti-Republik*, in: Pierre Nora (Hg.), *Erinnerungsorte Frankreichs*, München 2005, 134–158.

²⁷ Gerhard Botz, *Österreich und die NS-Vergangenheit. Verdrängung, Pflichterfüllung, Geschichtsklitterung*, in: Dan Diner (Hg.), *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*, Frankfurt a.M. 1987, 146.

²⁸ Zitiert nach Gerhard Botz, Gerald Sprengnagel (Hg.), *Kontroversen um Österreichs Zeitgeschichte. Verdrängte Vergangenheit, Österreich-Identität, Waldheim und die Historiker*, Frankfurt a.M. / New York 1994 (= Studien zur Historischen Sozialwissenschaft 13), 575f.

ner Nation, einer Partei, einer sozialen Schicht bzw. Klasse gedacht, sondern als handlungsfähiges menschliches Wesen. Rex Bloomstein hat dies bei einer Einführung zu seinem Film „KZ“ über die Gedenkstätte und den Ort Mauthausen zum Ausdruck gebracht: „This is a film about us – about you and about me“.²⁹ Es ist dieses „Wir“ in einem humanistischen Sinn, das die neue moralisch-ethische Bedeutung des Schuld-Gedächtnisses umschreibt: Das Erinnerungsgebot an das, was „wir“ den „anderen“ angetan haben, stellt an jeden von uns die Frage nach dem eigenen Verhalten, nach einer imaginierten potentiellen Täterschaft eines jeden, der nicht von vorneherein durch die rassistischen Kategorien des NS-Staates als Opfer definiert war und damit keinen Handlungsspielraum hatte.

Das Neue am Schuldgedächtnis ist die Entpolitisierung und Anthropologisierung der Kategorie Schuld. Damit verbinden sich auch neue Imaginationen über die Gesellschaft, die jenseits von nationalen, politisch-ideologischen und sozialen Kategorien angesiedelt ist, also jenseits von jenen Denkfiguren der Moderne, die das historisch Imaginäre der Nachkriegsmythen bestimmen.

Täter und Opfer – der Blick auf die nationalsozialistische Gesellschaft

Die Entwicklung des europäischen Gedächtnisses lässt sich – mit der Terminologie des Soziologen M. Rainer Lepsius – als Kampf um die Durchsetzung der Internalisierung des Nationalsozialismus als normativem Bezugspunkt der politischen Kultur beschreiben. Diese Auseinandersetzungen verliefen jeweils im nationalen Rahmen, allerdings mit hoher Aufmerksamkeit des europäischen Auslandes – die Debatten um die Schuldgeschichte einer Nation zählen nicht nur im

²⁹ Rex Bloomstein, *KZ*, Großbritannien 2005. Einführende Worte des Regisseurs bei der Jüdischen Filmwoche Wien, 13.11. 2006.

Fall von Österreich zu den Leitthemen einer transnationalen europäischen Medienkommunikation.³⁰

Im Verlauf dieser Debatten und durch die von ihnen angestoßenen wissenschaftlichen und erinnerungskulturellen Initiativen haben sich in jedem Land spezifische Bezugspunkte und visuelle Ikonen des nationalen Schuldgedächtnisses herauskristallisiert. In Österreich wurden beispielsweise die Bilder des „Anschluss“-Pogroms zu Symbolen für die Mitverantwortung der österreichischen Gesellschaft an der Radikalisierung der rassistisch-antisemitischen NS-Politik. Diese Bilder waren im Bildgedächtnis bereits präsent, sie wurden nun allerdings mit einem neuen interpretativen Rahmen versehen: Unter dem Vorzeichen der Opferthese bezeugten die fotografischen Dokumente der pogromartigen Ausschreitungen in Wien im März 1938 die Exzesse der antisemitischen Verfolgungspolitik der Nationalsozialisten. Aus der Perspektive des Schuldgedächtnisses waren die Täter - Männer, die Juden öffentlich demütigten und zum Beschmieren jüdischer Geschäfte mit antisemitischen Parolen zwangen – Repräsentanten der österreichischen, „unserer“ Gesellschaft. Was nun zu sehen war, war der österreichische Beitrag zum Holocaust.

Die neuen Rahmungen durch das Schuldgedächtnis verleihen visuellen und materiellen Zeugnissen eine Bedeutungszuschreibung als Symbole der Verwerfungen „unserer“ Geschichte – und nicht mehr der Untaten der Nazi-Barbarei: Die „Judenkartei“, eine von der Vichy Administration, vornehmlich der Polizeipräfektur angelegte Kartei zur Erfassung der jüdischen Bevölkerung bzw. von nach Frankreich geflüchteten Juden, ist nun eines der zentralen Objekte der Ausstellung im Mémorial de la Shoah in Paris, das 2005 er-

³⁰ Vgl. etwa den europäischen Online-Pressespiegel der Bundeszentrale für politische Bildung, www.eurotopics.net, oder den mehrsprachigen Schwerpunkt *Europäische Geschichten. Auf dem Weg zur Meistererzählung?*, in: *Eurozine*, www.eurozine.com/articles/2005-05-03-eurozine-de.html.

öffnet wurde. Die Karteikarten werden in der Krypta des Mémorial gezeigt, in unmittelbarer Nähe zur 1953 errichteten Gedenkstätte für den unbekanntes jüdischen Märtyrer ("Tombeau du martyr juif inconnu"), sie legen Zeugnis ab für die Involvierung der französischen Behörden in die Verfolgung der jüdischen Bevölkerung und sind Angelpunkt des pädagogischen Programms für Beamte und Polizeischüler.³¹

Die Ikonen und Narrative des nationalen Schuldgedächtnisses sind naturgemäß national gerahmt – was zur Debatte steht, ist ja die Involvierung der eigenen Gesellschaft in das NS-System. Was die unterschiedlichen nationalen Varianten des europäischen Schuldgedächtnisses tendenziell gemeinsam haben, sind die mit ihnen verbundenen Vorstellungen über die Gesellschaft im Nationalsozialismus. Das Konzept von Gesellschaft, das den Nachkriegsmythen zugrunde lag, war vom Dispositiv der Moderne geprägt: Gesellschaft – thematisiert in der Darstellung des Widerstandes gegen das NS-Regime – erscheint darin politisch-ideologisch und sozial bzw. klassenspezifisch differenziert. Um wiederum ein österreichisches Fallbeispiel anzuführen: In den Publikationsreihen zu „Widerstand und Verfolgung“, die seit den 70er Jahren vom Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes herausgegeben werden, wird Widerstand primär nach politisch-ideologischen Kategorien strukturiert – „Die Arbeiterbewegung“, „Sozialisten“, „Kommunisten“, „Widerstand in den Betrieben“, „Das katholisch-konservative Lager“ usw.³²

In einer post-ideologischen Gesellschaft vermögen politische Überzeugungen offenkundig nicht mehr in diesem Maß zu berühren. Die Kategorie der Betroffenheit, der emphatischen Einfühlung bezieht sich weniger auf den Widerstand

³¹ Vgl. Annette Wieviorka, *Il y a 50 ans. Aux origines du Mémorial de la Shoah*, Paris 2006; www.memorialdelashoah.org.

³² *Widerstand und Verfolgung in Wien 1934-1945*, hg. v. Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes, Bd. 2: 1938-1945, 2. Aufl. Wien 1994.

als auf die „unschuldigen“ Opfer rassistischer Verfolgung, denen keine Wahlmöglichkeit in ihrem Verhalten zum NS-Regime offenstand, die nicht zu Tätern werden konnten. Die kommunistische Widerstandszelle, die wegen der Herstellung von Flugblättern in das Visier der NS-Schergen geriet, eignet sich weniger als historischer Bezugspunkt gegenwärtiger Erinnerungsbedürfnisse als die beiden Ostarbeiterinnen, die wegen Milchdiebstahls kurz vor Kriegsende in Linz standrechtlich erhängt wurden.³³

Parallel zum Verblässen des historisch Imaginären der Moderne, der Denkfigur einer politisch und sozial differenzierten Gesellschaft, hat die Differenzierung der Gesellschaft in Täter und Opfer an Raum gewonnen. Diese bipolare Herstellung von Eindeutigkeit wird zwar der historischen Komplexität auch nicht hinreichend gerecht, aber das ist nicht die Aufgabe des Gedächtnisses, das sich – wie bereits Maurice Halbwachs konstatiert hat - aus den Erinnerungsbedürfnissen der Gegenwart speist. Was den Blick in die Vergangenheit rahmt, sind nunmehr jene Kategorien, die Raul Hilberg mit seinem Buchtitel „Täter, Opfer, Zuschauer“ geprägt hat.³⁴ Wie selbstverständlich diese Terminologie mittlerweile geworden ist, zeigt sich etwa am Titel der Ausstellung der Wiener Staatsoper zum Gedenkjahr 2008: „70 Jahre danach: Die Wiener Staatsoper und der ‚Anschluss‘ 1938. Opfer, Täter, Zuschauer.“ Begriffe wie „Tätergesellschaft“ zählen mittlerweile zum geläufigen Wortschatz des Vergangenheitsdiskurses, vielfach bereits ohne Anführungszeichen verwendet.

³³ Die genannten Beispiele sind den Recherchen für das Projekt IN SITU (Dagmar Höss, Monika Sommer-Sieghart, Heidemarie Uhl) für "Linz Kulturhauptstadt 09" entnommen. Orte der Verbrechen des NS-Regimes werden für einige Wochen im öffentlichen Raum der Stadt Linz markiert. www.linz09.at/de/detailseite/programm/programm/ankuendigungen/09/1495823.html.

³⁴ Raul Hilberg, *Täter, Opfer, Zuschauer. Die Vernichtung der Juden 1933-1945*, Frankfurt a.M. 1996.

Die Latenz religiöser Vorstellungen im Gedächtnis der Schuld

Die Semantik von Täter, Opfer und historischer Schuld operiert in einem Kommunikationsraum, der keineswegs neutral und „leer“ ist, in dem vielschichtige Bedeutungen zirkulieren. Neben juristischen Kategorien der Sühne durch Bestrafung und Wiedergutmachung sind vor allem religiöse Vorstellungen zu nennen – ein latentes, zumindest vages Wissen um den religiösen Umgang mit Schuld, das auch in säkularen Gesellschaften vorhanden ist. Liegt dem negativen Gedenken – das sich selbst unter den Kategorien der politisch-historischen Aufklärung, eines „Nie wieder Auschwitz!“ verhandelt – auch die Dimension eines Schuldbegehrens zugrunde, in dem religiöse Kategorien und Sehnsüchte wirksam werden? Ein Bedürfnis nach quasi sakralen, ethisch-moralisch hoch aufgeladenen Inseln in einer säkularisierten Gesellschaft? Die Bedeutung, die die „authentischen“ Orte der NS-Verbrechen, aber auch die Orte des kulturellen Gedächtnisses – Holocaust-Denkmäler und Museen – in den letzten Jahren gewonnen haben, legt dies nahe. KZ-Gedenkstätten und Holocaust-Denkmäler wurden gewissermaßen zu „heiligen Orten“, zum Ort emphatischer Einfühlung in das Leid, das die Opfer erduldet haben. In den Konzepten der Politischen Bildung sind sie jene Orte, an denen die heranwachsenden Generationen durch die Einfühlung, das Nachvollziehen des Leidens der Opfer jene moralische Empfindsamkeit entwickeln sollen, die gegen Rassismus, Antisemitismus und Fremdenfeindlichkeit „imprägniert“. Vom Besuch einer KZ-Gedenkstätte wird, in den Worten österreichischer Politiker, eine „Schutzimpfung gegen Rechtsextremismus“ erwartet.

Der Blick auf subkutan wirksame religiöse Vorstellungen und Sehnsüchte, die mit dem Gedächtnis der Schuld verbunden sind, würde die Frage eröffnen, welche unterschiedlichen religiösen Konzepte für den Umgang mit Schuld – namentlich der Reinigung und Befreiung von Schuld – nun in

die Formen und Rituale des negativen Gedenkens einfließen, ob sich Differenzen zwischen jüdisch und christlich, zwischen evangelisch und katholisch festmachen lassen oder ob hier die unterschiedlichen Konzepte im Umgang mit Schuld amalgamiert werden.

Das Einbekennen von Schuld an den Verbrechen des NS-Regimes erfolgt jedenfalls in den „Tätergesellschaften“ vor dem Hintergrund eines christlich geprägten kulturellen Codes, in dem Bekenntnis und Befreiung von Schuld eng verknüpft sind. Vor allem die katholische Beichte verbindet das Einbekennen und Bereuen von Schuld mit der Erwartung, oder vielmehr: dem Anspruch auf Vergebung. In der Rhetorik des politischen „Bekennnisdiskurses“³⁵ wird das Erlösungsversprechen allerdings aus der jüdischen Tradition abgeleitet. Richard von Weizsäcker hat in seiner Rede zum 8. Mai 1945 den Satz eines chassidischen Mystikers verwendet, der zu einem vielzitierten Leitmotiv für die mit dem negativen Gedenken verbundene Erlösungserwartung geworden ist: „Erinnern ist das Geheimnis der Erlösung, und Vergessen verlängert das Exil.“³⁶

Gerade dieses Gebot des Erinnerns und Gedenkens wird in jüngster Zeit kritisch reflektiert: Norbert Reck argumentiert, dass die emotionale Dimension des Erinnerns, wie sie vor allem in der nahezu sakralen Überhöhung der Holocaust-Überlebenden und den mit den Zeitzeugen verbundenen Einfühlungs- und Empathiegeboten zum Ausdruck kommt, die kritische Auseinandersetzung mit der Schuldfrage abgelöst habe. Erinnern werde zu einem „Akt des Edelmutts“, der keine weiteren gegenwartsrelevanten Aktivitäten erforderlich

³⁵ Vgl. Oliver Marchart, *Das historisch-politische Gedächtnis. Für eine politische Theorie kollektiver Erinnerung*, in: Christian Gerbel u.a. (Hg.), *Transformationen gesellschaftlicher Erinnerung. Studien zur „Gedächtnisgeschichte“ der Zweiten Republik*, Wien 2005, 21–49.

³⁶ Zitiert nach Rupnow, *Aporien des Gedenkens*, 33.

macht.³⁷ Auch Ulrich Baer warnt davor, dass die „Ehrfurcht vor einer sakrosankten authentischen Erfahrung“ eher das „Gefühl der moralischen Benommenheit“ auslöst und dass die „Auseinandersetzung mit dem Leiden der Vergangenheit“ nicht in verantwortlichem Handeln, sondern in der „unmöglichen Einfühlung und Identifikation mit den Toten, in politisch lähmendem Mitleid, in melancholischer Fixierung oder in stummem Entsetzen über die schockierende Fremdheit der traumatischen Erfahrung“ zu enden droht.³⁸ Die Überlebenden des Holocaust ermöglichen der Enkelgeneration der „Volksgemeinschaft“ eine Identifikation mit einem „idealisierten Gegenbild zu den schuldhaften Großeltern des eigenen Familienzusammenhangs“³⁹ und damit eine Konterkarierung der eigenen „Erbfolge“.⁴⁰ Dieses Argument könnte allerdings auch in eine andere Richtung weitergeführt werden: Die moralische Aporie, die aus der notwendigen Identifikation mit den Opfern – mit wem sonst sollte man sich identifizieren – und dem Bewusstsein, in der „Erbfolge“ der Täter zu stehen, resultiert, kann auch als Motor betrachtet werden, der das Feld der Erinnerung weiterhin mit Spannung auflädt.

³⁷ Norbert Reck, *Kitsch oder Kritik. Von den verborgenen Tagesordnungen der Erinnerung*, in: Dachauer Hefte 25 (2009): *Die Zukunft der Erinnerung*, 161-173, hier: 170.

³⁸ Ulrich Baer, *Einleitung*, in: ders. (Hg.), „Niemand zeugt für den Zeugen“. *Erinnerungskultur und historische Verantwortung nach der Shoah*, Frankfurt am Main 2000 (edition suhrkamp 2141), 7-31, hier: 24f.

³⁹ Gerhard Botz, *Einleitung: Jenseits der Täter-Opfer-Dichotomie lebensgeschichtlich erforschen und essayistisch beschreiben*, in: ders. (Hg.), *Schweigen und Reden einer Generation. Erinnerungsgespräche mit Opfern, Tätern und Mitläufern des Nationalsozialismus*, Wien 2005, 9-20, hier: 14.

⁴⁰ Ulrike Jureit/Christian Schneider, *Gefühlte Opfer. Illusionen der Vergangenheitsbewältigung*, Stuttgart 2010, 87.

Conclusio

Der Zerfall der Nachkriegsmythen ist vor dem Hintergrund des Verblässens des politisch Imaginären der Moderne zu sehen – insofern entsprechen der Perspektivenwechsel auf die NS-Vergangenheit und das Geschichtsbild des negativen Gedächtnisses dem, was eine post-ideologische, post-soziale Gesellschaft „mit ihren gegenwärtigen Bezugsrahmen rekonstruieren kann“. ⁴¹ Die mit dem Schuldgedächtnis verbundene Vorstellung der NS-Herrschaft als Dichotomie von Tätergesellschaft und Opfer-Kollektiv löst das historische Bezugereignis Nationalsozialismus nicht allein aus dem nationalen Kontext, sondern auch aus dem Rahmen von Ideologie, Politik und Gesellschaft („Klasse“), den zentralen Denkfiguren der Selbstthematization der Moderne. Das Herauslösen aus den nationalen und aus den politisch-ideologischen Rahmungen und letztlich aus dem konkreten historischen Ereigniszusammenhang, die Anthropologisierung der Geschichtserzählung im Sinne einer „human story“ ist die Voraussetzung für die Universalisierung der Holocaust-Erinnerung. Allerdings stellt sich mit Blick auf die Wirksamkeit latenter religiöser Vorstellungen die Frage, ob nicht gerade in den „Tätergesellschaften“ mit ihrem katholisch bzw. evangelisch geprägten kulturellen Codes subkutane religiöse Motive einfließen, die eine neue, diesmal religiöse Differenz in der universalen Holocaust-Erinnerung eröffnen.

⁴¹ Maurice Halbwachs, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt am Main 1985, 390.

III.

SINGULARITÄT UND

VERGLEICHBARKEIT:

UNIVERSALISIERUNGSDISKURSE

Peter Thelen

SINGULARITÄT DES HOLOCAUST UNTER
BERÜCKSICHTIGUNG DER ROMA

Terminologische Vorbemerkungen

Im Folgenden wird der Terminus *Roma* als Oberbegriff für die Menschen benutzt, die in Deutschland bis in die 70er Jahre fast ausschließlich als *Zigeuner* bezeichnet wurden. Dies entspricht dem internationalen politischen Sprachgebrauch und der wissenschaftlichen Sprache, in denen sich der Begriff *Roma* weitgehend durchgesetzt hat. Das Exonym *Zigeuner* wird auch heute noch umgangssprachlich verwendet. Soweit es hier gebraucht wird, geschieht dies um auf den jeweiligen historischen und/oder antiziganistischen Kontext hinzuweisen. – Daneben hat sich in der deutschen Sprache der Doppelbegriff *Sinti und Roma* etabliert. Mit dem Autonym *Sinti* werden Mitglieder der Gruppen bezeichnet, die seit Jahrhunderten überwiegend im deutschsprachigen Raum leben. *Roma* ist in dieser Zusammensetzung ein Unterbegriff für diejenigen, die später vor allem aus Mittel- und Osteuropa zugewandert sind.¹ In Deutschland kann es daher als sinnvoll angesehen werden, von *Sinti und Roma* zu sprechen, in anderen Ländern weniger. – Da von den Nationalsozialisten nicht nur die „Zigeuner“ in Deutschland, die überwiegend *Sinti* waren, sondern auch in anderen europäischen Ländern, in denen sie sich als *Roma* bezeichnen oder als Untergruppe den *Roma* zugeordnet werden, verfolgt wurden, bietet sich die Verwendung des Begriffs *Roma* in diesem Kontext an.

Für den Genozid an den Juden werden zwei Termini verwendet, nämlich *Shoah* und *Holocaust*. In der Regel werden sie synonym gebraucht. *Shoah* ist der in Israel offiziell verwendete Begriff für die Verfolgung und Ermordung der Ju-

¹ Die Sprache beider Gruppen ist *Romanes*, wenn auch in jeweils unterschiedlichen Ausprägungen.

den durch die Nationalsozialisten. In der englischen Sprache hat sich dagegen der Begriff *Holocaust* durchgesetzt. Seit der Sendung des amerikanischen Films ‚*Holocaust*‘ im deutschen Fernsehen im Jahre 1979 wird der Begriff auch in Deutschland verwendet. Allerdings hat sich seine Bedeutung in der deutschen Sprache erweitert. Im Gegensatz zu *Shoah* wird *Holocaust* auch für andere Genozide oder sogar für große Katastrophen gebraucht.²

Für die massenweise Vernichtung der europäischen Roma durch die Nationalsozialisten und ihre Helfer wird in der Literatur häufig der von Ian Hancock vorgeschlagene Terminus *Porrajmos* verwendet, um ein Pendant aus dem Romanes zu den Termini *Holocaust an den Juden* und *Shoah* zu haben. *Porrajmos* bedeutet „Verschlingen“.

Der Begriff ist allerdings nicht unumstritten, weil er in verschiedenen Formen des Romanes auch andere Bedeutungen haben kann. Es wurde daher eine Reihe von anderen Vorschlägen gemacht, um die Verfolgung und Ermordung der Roma durch die deutschen Nationalsozialisten und ihre Helfer im In- und Ausland zu bezeichnen. Kein anderer Terminus aus dem Romanes konnte sich bisher aber durchsetzen. Der Begriff *Holocaust*, der auch als Fremdwort im Romanes gebraucht wird, dürfte die weiteste Verbreitung haben. Er wird auch häufig auf der internationalen Ebene verwendet. Man muss aber bei seinem Gebrauch, wenn dies nicht unmittelbar aus dem Textzusammenhang hervorgeht, immer vom *Holocaust an den Roma* sprechen, um ihn von dem *Holocaust an den Juden*, der *Shoah*, abzugrenzen. Einfacher ist es in diesen Fällen, den Begriff *Porrajmos* zu wählen, der trotz aller Kritik der in der Literatur am weitesten verbreitete Terminus aus dem Romanes ist.

² Siehe dazu Eberhard Jäckel, Vorwort zur deutschen Ausgabe der *Enzyklopädie des Holocaust – Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden*, Bd. I, Berlin 1993, XVIIff.

Die Experten und der Genozid an den Roma

Das Leugnen des Holocausts an den Juden ist in Deutschland ein allgemein anerkannter Straftatbestand. Das Leugnen des Genozids an den Roma gehörte dagegen Jahrzehnte lang zur herrschenden Meinung von Politikern, Juristen und Öffentlichkeit. Wesentlich dazu beigetragen haben die sog. „Zigeunerexperten“. Leider hatte auch die Geschichtsschreibung dem lange wenig entgegengesetzt. Der Historiker Michael Zimmermann, der wohl anerkannteste Forscher auf diesem Gebiet, stellte fest:

„Die Forschungsakzente der Geschichtsschreibung zum Nationalsozialismus, die gesellschaftliche Marginalität der Sinti und Roma und ein manchmal von Klischees bestimmter Blick hatten zur Folge, dass die Zigeuner als Opfer des Nationalsozialismus lange Zeit vergessen blieben.“³

Da sich die Historiker in den ersten Nachkriegsjahrzehnten kaum mit dem Schicksal der Roma beschäftigten, hatten die „Zigeunerexperten“ einen erheblichen Einfluss auf die Bewertung dieser Verfolgung. Und dieser Einfluss war aus der Sicht der Roma negativ. Diese Experten bestimmten nicht nur die allgemeine Wahrnehmung der Roma in der Politik und der Öffentlichkeit. Sie hatten auch entscheidenden Einfluss auf die Behandlung der Opfer der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik an den Roma. Diejenigen, die nach dem 2. Weltkrieg über die Entschädigung der Roma zu entscheiden hatten, waren häufig die gleichen Menschen, die an den Verbrechen maßgeblich beteiligt waren oder zumindest in der Tradition antiziganistischen Denkens standen. Zu nennen sind hier vor allem Robert Ritter und die Mitarbeiter der von ihm geleiteten *Rassenhygienischen Forschungsstelle*. Sie arbeiteten mit der Unterstellung von unveränderbaren Eigenschaften der Roma in Kombination mit der Bewertung

³ Michael Zimmermann, *Rassenutopie und Genozid – Die nationalsozialistische „Lösung der Zigeunerfrage“* (Hamburger Beiträge zur Zeitgeschichte, Bd. 33), Hamburg 1996, 15.

dieser Eigenschaften als schädlich für die Gesellschaft. Ihre Arbeit diene letztendlich als wissenschaftliche Rechtfertigung für die Ermordung der Roma durch die nationalsozialistische Vernichtungsmaschinerie. Der von Ritter gegenüber dem Reichskriminalpolizeiamt angeregte Kampf gegen die „Zigeuner“ und dabei insbesondere gegen die „Zigeunermischlinge“ hatte das Ziel, das deutsche Volk von der „Zigeunerplage“ zu befreien.⁴ Bei diesem Kampf erhielt Ritters Forschungsstelle die Funktion der Definition der Opfer. Auch wenn andere Organisationen, wie Kriminalpolizei und örtliche Stellen, beteiligt waren, oblag die Selektion der Opfer ebenfalls Ritter und seinen Mitarbeitern. Ein wesentlicher Teil der Arbeit dieser Forschungsstelle bestand in Kurzgutachten, die zur Auswahl der Deportationsopfer dienten. Nach dem Krieg hatten diese Experten kein Interesse daran, sich durch eine angemessene Bewertung ihrer Taten zu belasten.

Auch auf der polizeilichen Ebene gab es in der jungen Bundesrepublik Kontinuitäten von Personen und Interessen hinsichtlich der Behandlung und Wertung von „Zigeunern“. Ihre datenmäßige Erfassung war seit 1938 von der *Reichszentrale zur Bekämpfung des Zigeunerunwesens* in Berlin durchgeführt worden, die in die Zuständigkeit von Heinrich Himmler, dem *Reichsführer SS* und Chef der Deutschen Polizei gefallen war. Nach dem Krieg wurde sie in der *Zigeunerpolizeistelle* in München wieder aufgenommen. Diese Behörde erhielt auch einen Teil der Unterlagen der *Rassenhygienischen Forschungsstelle*. Damit verfügte sie über das „umfangreichste Material und die meiste Erfahrung“ für Maßnahmen gegen „Zigeuner“, wie der Empfänger der Akten, das ehemalige SS-Mitglied Rudolf Uschold, 1951 schrieb.⁵ Im Jahre 1953 erhielt die in *Landfahrerzentrale*

⁴ Vgl. ebd., 148.

⁵ Vgl. Mathias Winter, *Kontinuitäten in der deutschen Zigeunerforschung und Zigeunerpolitik*, in: Wolfgang Ayaß u. a. (Hg.), *Feinderklärung und Prävention – Kriminalbiologie, Zigeunerforschung und Asozialenpolitik* (Beiträge zur nationalsozialistischen Gesundheits- und Asozialenpolitik, Bd. 6), Berlin 1988, 145.

umbenannte Polizeistelle auch wieder eine länderübergreifende Zuständigkeit. Mit dem ebenfalls 1953 mit den Stimmen von CSU und SPD verabschiedeten Gesetz, der sogenannten *Landfahrerordnung*, konnte die *Landfahrerzentrale* an die rassistischen Verfahrensweisen, die die Grundrechte eines Teils der Bürger der Bundesrepublik Deutschland verletzen, anknüpfen.⁶ Das neue Gesetz sprach zwar nicht mehr von „Zigeunern“, gemeint waren mit *Landfahrern*⁷ aber die Sinti und Roma, denen eingewurzelte Eigenschaften (insbesondere hohe Mobilität und Kriminalität) unterstellt wurden.

Nicht nur in der bayerischen Zentrale sondern auch auf Bundesebene gab es diese Kontinuität von Interessen und Personen. Im Bundeskriminalamt (BKA), dessen Geschichte jüngst aufgearbeitet wurde, war z. B. Dr. Josef Ochs, dessen konkrete Beteiligung an Verbrechen gegen die *Zigeuner* zumindest teilweise dokumentiert ist, tätig.⁸ „Josef Ochs sollte im Bundeskriminalamt zu den prägenden Persönlichkeiten des ersten Jahrzehnts seit Bestehen der Behörde gehören.“⁹ Als „Zigeunerexperte“ konnte er sich im BKA auf seine während der nationalsozialistischen Verfolgung gesammelten Erfahrungen stützen.

Auf der politischen und wissenschaftlichen Ebene ist in diesem Zusammenhang Herrmann Arnold besonders zu erwähnen, der über Jahrzehnte der bekannteste und einfluss-

⁶ Zu den entsprechenden Intentionen und gesetzgeberischen Initiativen s. a. Gilad Margalit, *Die deutsche Zigeunerpolitik nach 1945*, in: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 45 (1997), H. 4, 564ff.

⁷ Schon die *Zigeunerpolizeistelle* war nach 1947 in *Nachrichtensammel- und Auskunftsstelle über Landfahrer* umbenannt worden. Dass mit „Landfahrern“ allerdings „Zigeuner“ gemeint waren, wird auch dadurch deutlich, dass sich diese Stelle auch nach der Umbenennung weiterhin mit Sesshaften beschäftigte, soweit sie als „Zigeuner“ galten; s. dazu Margalit, 579.

⁸ S. dazu Andrej Stephan, *Umgang des BKA mit Minderheiten unter besonderer Berücksichtigung der Minderheit der Sinti und Roma*, Vortrag im Kolloquium: *Erste Forschungsergebnisse aus dem Projekt BKA-Historie*, 6. April 2011 (veröffentlicht vom BKA), 2f.

⁹ Ebd., 3.

reichste „Zigeunerexperte“ der Bundesrepublik Deutschland war und der verschiedene Ministerien sowie die *Caritas* und die *Katholische Zigeuner- und Nomadenseelsorge* beriet. Er verfügte über die Unterlagen der *Rassenhygienischen Forschungsstelle* und nutzte diese Materialien im Sinne Ritters. So baute er seine Nachkriegskarriere als „Zigeunerexperte“ auf „der Übernahme dieses unter Gewalt angelegten Aktenmaterials über Ermordete und Überlebende“¹⁰ auf. Arnold distanzierte sich weder methodisch noch inhaltlich von diesen „Forschungen“. Bemerkenswert ist daher, dass er bei seinen wissenschaftlichen Arbeiten auf die Unterstützung offizieller Institutionen der jungen Republik zählen konnte. Sein Hauptwerk¹¹, in dem er sich häufig auf Ritter und dessen engste Mitarbeiterin Eva Justin bezieht, wurde vom Bundesministerium des Innern herausgegeben. Auch in anderen Arbeiten stützte er sich auf Ritter und andere Wissenschaftler aus der nationalsozialistischen Periode. Er fand dabei – wie Ritter – die Förderung der *Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG)*. Als Vertreter des Ritterschen Denkansatzes war es sein Hauptanliegen, die „Zigeunerpolitik“ der Nazis als nicht rassistisch erscheinen zu lassen. Er hatte damit Erfolg. Seine Arbeiten trugen wesentlich dazu bei, dass der Genozid an den Roma noch lange Zeit nach dem Krieg gelehnet wurde.

Ein erster Vergleich des Genozids an den Juden mit den Verbrechen an den Roma führt zu der Feststellung, dass sie nach dem Krieg von der Wissenschaft, bzw. den Experten unterschiedlich bewertet wurden. Die Folge war, dass es

¹⁰ Katrin Reemtsma, *Exotismus und Homogenisierung – Verdinglichung und Ausbeutung. Aspekte ethnologischer Betrachtung in Deutschland nach 1945*, in: Landeszentrale für politische Bildung Baden Württemberg, Verband Deutscher Sinti & Roma Landesverband Baden-Württemberg (Hg.): „Zwischen Romantisierung und Rassismus“ – *Sinti und Roma, 600 Jahre in Deutschland*, Stuttgart 1998, 65.

¹¹ *Vaganten, Komödianten, Fieranten und Briganten. Untersuchungen zum Vagantenproblem an vagierenden Bevölkerungsgruppen vorwiegend der Pfalz*, Stuttgart 1958.

auch zu einer unterschiedlichen Behandlung der Opfer durch Justiz und Politik kam.

Die Rolle der Justiz und Politik

Die Beantwortung der wichtigen Frage, ob die Verfolgung der Roma rassistisch begründet war oder nicht, hatte besonders hinsichtlich der Entschädigung der Opfer Bedeutung. Diese Frage wurde wegen der Kontinuität von Personen und Denksätzen in der Bundesrepublik Deutschland von Behörden und den für diese Behörden arbeitenden Experten verneint. Weil es von Seiten der betroffenen Roma dagegen Einspruch gab, hatten die Gerichte sich damit zu beschäftigen.

Wichtig wurde in diesem Zusammenhang das Urteil des Bundesgerichtshofs vom 7. Januar 1956. Dieses skandalöse Urteil wurde vom BGH damit begründet, dass „trotz des Hervortretens rassenideologischer Gesichtspunkte nicht die Rasse als solche der Grund für die darin getroffenen Anordnungen bildet, sondern die bereits erwähnten asozialen Eigenschaften der Zigeuner...“¹² Mit diesem Urteil wurden Ablehnungen von Entschädigungsansprüchen von Roma begründet.

Auch im östlichen Teil Deutschlands hatten die Roma kaum überwindbare Probleme, wie andere Verfolgte ihre Ansprüche auf Anerkennung des erlittenen Unrechts durchzusetzen. Auch hier wurde verleugnet oder verschwiegen, dass die an den Roma begangenen Verbrechen aus rassisti-

¹² Bundesgerichtshof, Entscheidung vom 7. 1. 1956 zum Bundesentschädigungsgesetz, in: Rechtsprechung zum Wiedergutmachungsrecht (RzW), 7 (1956), H. 4, 114 - Das Urteil blieb nicht unumstritten. Einige Landesgerichte kamen zu anderen Ergebnissen. 1963 revidierte der Bundesgerichtshof zumindest teilweise das Urteil von 1956 und erkannte auch die rassistische Motivation der Deportationen von Roma an; s. dazu Joachim S. Hohmann, *Kein Recht für die Verfolgten – Zur Wiedergutmachungspraxis in Nachkriegsdeutschland*, in: ders., *Handbuch zur Tsiganologie* (Studien zur Tsiganologie und Folkloristik, Bd. 15), Frankfurt a. M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 1996, 117f.

schen Motiven erfolgt waren, dass die Roma überhaupt zu den Opfern des Nationalsozialismus zu zählen seien. In der DDR, in der der Antifaschismus Staatsdoktrin geworden war, hat keine einzige der die kommunistische Partei und den Staat führenden Personen jemals öffentlich der verfolgten und ermordeten Roma gedacht.¹³ *Gilsenbach*, der wohl einzige Publizist, der sich in der DDR – nicht ohne dabei auf Widerstand zu stoßen – mit den Roma beschäftigt hatte, sieht in dieser Haltung ein Verbiegen des Antifaschismus, das seine Glaubwürdigkeit in Frage stellt:

„Nicht im Sinne der Toten von Auschwitz, eher in der Denkstruktur ihrer Mörder liegt es, die Verfolgten in gute und schlechte Opfer aufzuspalten, in solche, die würdig sind, ihrer zu gedenken, und solche, die wir im Sumpf unseres Schweigens zu versenken haben.“¹⁴

Die Gründe für die diskreditierende Behandlung, bzw. das „halbamtliche, aber nie festgeschriebene Tabu der Zigeuner“ in der DDR sieht *Gilsenbach* darin, dass kleinbürgerlich geprägte Funktionäre das „unwirkliche mythische Zigeunerbild“ der meisten Deutschen teilten, dass sie in den „Zigeunern“ die Verkörperung der Unnützen sahen, die Gefahr liefen, unter den sog. Asozialen-Paragrafen des Strafgesetzbuches (§ 249) zu fallen, und dass das Bild, das man sich vom „Zigeuner“ machte, nicht dem des Antifaschisten entsprach.¹⁵ Die Beschäftigung mit der nationalsozialistischen Vergangenheit war in der DDR durch das politisch-

¹³ Das trifft nicht nur für die Sinti und Roma zu, sondern auch für andere Opfergruppen, wie die Euthanasie-Opfer oder die verfolgten Homosexuellen. Vgl. Reimar Gilsenbach, *Wer wusste was? Wer will nichts wissen? – Wie die Deutschen ihre Verbrechen gegen Sinti und Roma, insbesondere den Völkermord von Auschwitz-Birkenau, aus ihrem Erinnern verdrängt haben*, in: ders./Joachim S. Hohmann (Hgg.), *Verfolgte ohne Heimat – Beiträge zur Geschichte der Sinti und Roma*, Leipzig 1992, 31.

¹⁴ Ebd., 32 – Diese Aussage Gilsenbachs bezieht sich zwar auf die DDR, kann aber auch auf die Bundesrepublik übertragen werden.

¹⁵ Vgl. Reimar Gilsenbach, *Oh Django, sing deinen Zorn! – Sinti und Roma unter Deutschen*, Berlin 1993, 10ff.

geschichtsteleologisch geprägte Interpretationskonzept des „Durch Sterben und Kämpfen zum Sieg“ geprägt. Insofern kann man auch für den kommunistischen Teil Nachkriegsdeutschlands von einer selektiven Erinnerungskultur ausgehen. „Entsprechend selektiv und funktionalisiert war und blieb der Blick auf Opfer und Widerstandskämpfer und die nationalsozialistische deutsche Geschichte überhaupt.“¹⁶ Die Roma wurden von diesem Blick nicht erfasst.

Die rassistische Motivation

Mit dem Urteil des Bundesgerichtshofes und den Entscheidungen anderer Gerichte wurde in der Bundesrepublik die Sicht der Nationalsozialisten auf die Roma übernommen. Die Nationalsozialisten teilten ihrerseits mit dem traditionellen Antiziganismus die Auffassung, dass die „Zigeuner“ asozial seien. Die Ursache dieser Asozialität sahen sie allerdings in der Rassenzugehörigkeit. Daraus wurde gefolgert, dass ein solches Verhalten angeboren sei, d. h. dass die den Roma unterstellte Asozialität und Kriminalität zwangsläufig und unveränderbar sei.

Diese Argumentation rechtfertigte nicht nur die Verfolgung von Tätern nachgewiesener Delikte sondern auch Maßnahmen sogenannter vorbeugender Verbrechensbekämpfung gegen die Roma. Derartige unrechtsstaatliche vorbeugende Maßnahmen gab es schon, bevor sie gegen die Roma eingesetzt wurden. Bei den Roma bedeutete dies allerdings, dass sie wegen ihrer Eigenschaft, Roma zu sein, verfolgt wurden.

Dies wird auch dadurch untermauert, dass von den Deportationen nicht nur vermeintlich besonders gefährliche Roma betroffen waren. Es wurden vielmehr für verschiedene Regionen bestimmte Zahlen von Personen, die deportiert

¹⁶ Volkhard Knigge, *Gedenkort mit doppelter Vergangenheit*, in: Martin Sabrow, *Der Streit um die Erinnerung* (Helmstedter Colloquien, H. 10), Leipzig 2008, 67.

werden sollten, festgelegt. Diese Normen hatten die ausführenden Organe zu erfüllen. So wurden auch alte Männer, Frauen, Kinder und Kleinkinder deportiert und ermordet. Es ist daher falsch, die nationalsozialistische Zigeunerpolitik oder eine Phase dieser Politik als kriminalpräventiv und nicht als rassistisch einzustufen, wie dies deutsche Wissenschaftler noch bis in die 70er Jahre taten.¹⁷

Die Täter sprachen selbst von Rasse und Volk im Zusammenhang mit der Absicht, die Roma auszurotten. Das 1935 verabschiedete und zu den Nürnberger Gesetzen zählende *Gesetz zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre* (kurz: *Blutschutzgesetz*), das Ehen zwischen Deutschen und Juden sowie anderen Personen „artfremden Blutes“ verbot, wurde ausdrücklich auch auf die Roma angewendet. Die Kommentatoren der Nürnberger Gesetze stellten fest:

„Artfremden Blutes sind in Europa regelmäßig nur Juden und Zigeuner.“¹⁸

Auch in seinem Erlass vom 8. Dezember 1938 verkündete Heinrich Himmler, die „Regelung der Zigeunerfrage aus dem Wesen dieser Rasse heraus in Angriff zu nehmen.“¹⁹ Als erste Maßnahme zur „Bekämpfung der Zigeunerplage“ ordnete er dann an, „die Rassezugehörigkeit der einzelnen im Deutschen Reich lebenden Zigeuner und nach Zigeuner-

¹⁷ Hohmann (1996), 112ff – Zu erwähnen ist diesem Zusammenhang wiederum Herrmann Arnold.

¹⁸ Wilhelm Stuckart/Hans Globke, *Kommentare zur deutschen Rassen-gesetzgebung*, Bd. 1, München, Berlin 1936, 55 – Die von Stuckart und Globke verwendete Formulierung entspricht fast wortgleich der Definition der „artfremden Rassen“ in dem Erlass des Reichs- und Preußischen Ministers des Innern vom 3. Jan. 1936 zum Blutschutzgesetz: „Zu den artfremden Rassen gehören alle anderen Rassen, das sind in Europa außer den Juden regelmäßig nur die Zigeuner“.

¹⁹ Zit. nach dem Teilabdruck im Anhang zu Wolfgang Wippermann, *Antiziganismus – Entstehung und Entwicklung der wichtigsten Vorurteile*, in: Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg/Verband Deutscher Sinti & Roma Landesverband Baden-Württemberg (a. Anm. 10), 43.

art umherziehenden Personen festzustellen“. - Was danach mit den Erfassten geschehen sollte, erklärte später, als es um konkrete Maßnahmen ging, der Reichsjustizminister *Otto Georg Thierack* im Herbst 1942 in einem Brief an den Chef der Parteikanzlei der NSDAP. Die „Angehörige(n) dieses Volkstums“ sind auszurotten. Es habe „... keinen Sinn solche Personen Jahre hindurch in deutschen Gefängnissen und Zuchthäusern zu konservieren ...“²⁰.

Nicht die Handlungen einzelner Personen sondern ihre Rasse stand also im Mittelpunkt der Interessen der nationalsozialistischen „Zigeunerpolitik“.

Porrajmos, ein Genozid

Obwohl die Verbrechen an den Roma rassistisch motiviert waren, wurde ihnen noch Jahrzehnte nach dem Krieg von deutschen Wissenschaftlern der Charakter eines Genozids abgesprochen. Es ist bemerkenswert, dass dies nicht nur durch Apologeten der nationalsozialistischen Rassentheorie geschah. So urteilten vielmehr auch Wissenschaftler, die diese Denkweise überwinden wollten. 1981 schrieb der weithin anerkannte Ethnologe Bernhard Streck, nachdem der *Verband Deutscher Sinti* im April des Vorjahres mit einer Aktion auf die Verbrechen der Nationalsozialisten an den Roma öffentlich aufmerksam gemacht hatte, dass es „prinzipielle Unterschiede zwischen der Behandlung der Zigeuner und der Judenpolitik im 3. Reich, die einen Vergleich eigentlich nicht zulassen...“²¹ gegeben habe. Der „sogenannte zweite Genocid“ (im Gegensatz zu dem richtigen Genozid an den

²⁰ Da diesem Justizminister die Mittel der Justiz zur Ausrottung von Zigeunern, Juden und anderen zu ineffektiv erschienen, beabsichtigte er, die Verfolgung ganz dem Reichsführer SS zu überlassen. Zit. nach Wolfgang Benz, *Ausgrenzung Vertreibung Völkermord, Genozid im 20. Jahrhundert*, München 2006, 100.

²¹ Bernhard Streck, *Nationalsozialistische Methoden zur Lösung der „Zigeunerfrage“*, in: *Politische Didaktik – Zeitschrift für Theorie und Praxis des Unterrichts* (1981), H. 1, 26.

Juden) baue auf keinem „Antiziganismus“ auf.²² Als Argument wird von Streck unter anderem angeführt, dass der nationalsozialistische Rundfunk bis zum Ende „Zigeunermusik“ gesendet habe. Zudem seien die „barbarischen Maßnahmen ... zu einem großen Teil sozialpolitisch begründet und auf die Beseitigung von Missständen, weniger von Personen gerichtet“²³ gewesen. Heute scheint es immer noch einigen Wissenschaftlern schwer zu fallen, das Wort „Genozid“ oder „Völkermord“ in Bezug auf die Roma zu gebrauchen.²⁴

Zur Beurteilung der Frage, ob die Verbrechen an den Roma als Genozid einzuordnen sind, kann man auf die *Konvention über die Verhütung und Bestrafung des Völkermordes* zurückgreifen. Im Artikel II dieser Konvention, die die UN-Generalversammlung am 9. Dezember 1948 verabschiedet hat und die am 12. Januar 1951 in Kraft trat, ist Völkermord eine Handlung, „die in der Absicht begangen wird, eine nationale, ethnische, rassische oder religiöse Gruppe als solche ganz oder teilweise zu zerstören“. Diese Definition enthält

²² Siehe auch Bernhard Streck, *Die nationalsozialistische Methode zur „Lösung des Zigeunerproblems“*, in: Tribüne – Zeitschrift zum Verständnis des Judentums 20 (1982), H. 81, 88ff.

²³ Streck (s. Anm. 21), 26 – In seiner Entgegnung weist Romani Rose darauf hin, dass es dem Gießener ‚Projekt Tsiganologie‘, zu dem Bernhard Streck als prominentes Mitglied gehörte, nicht gelungen sei, die Ansätze der alten *Zigeunerforschung* zu überwinden. Obwohl die ursprüngliche Absicht gewesen sei, keinen alten Wein in neue Schläuche zu gießen, sei es – trotz des Bezuges zu der 68er Bewegung – nicht einmal gelungen, *neue Schläuche* anzubieten. Vgl. Romani Rose, *Die neue Generation und die alte Ideologie*, in: Tribüne, Zeitschrift zum Verständnis des Judentums 21 (1982) 106.

²⁴ Bei Streck geht die sprachliche Entwicklung nach 30 Jahren immerhin vom „sogenannten zweiten Genocid“ zu „genozidalen Maßnahmen“. Diesen Ausdruck verwandte Streck 2008 in seinem Beitrag zum 1. Band der von ihm herausgegebenen Reihe „Tsiganologie“. Vgl. Bernhard Streck, *Kultur der Zwischenräume – Grundfragen der Tsiganologie*, in: Fabian Jacobs/Johannes Ries (Hgg.), *Roma-/Zigeuner-kulturen in neuen Perspektiven – Romani/Gipsy Cultures in New Perspectives* (Veröffentlichungen des Instituts für Ethnologie der Universität Leipzig, Reihe Tsiganologie), Leipzig 2008, 24.

drei Kriterien: Die *Zielgruppe* muss als national, ethnisch oder religiös erkennbar bzw. anerkannt sein. Der *Umfang* der Zerstörung der Gruppe muss *erheblich* sein. Außerdem müssen die Täter eine deutlich erkennbare *Absicht* haben, die sich auf die Zielgruppe und deren Auslöschung bezieht.

Dass es sich nach dieser und nach anderen Definitionen bei den Verbrechen, die unter dem nationalsozialistischen Regime an den Juden begangen wurden, um einen Völkermord handelt, ist unumstritten. Hinsichtlich der Einordnung der Verbrechen gegen die Roma als Genozid gab es dagegen immer wieder Einwände. Einige setzten schon auf der Ebene der Zielgruppen an. Die Roma können anders als die Juden nicht als eine religiöse Gruppe definiert werden, da sie in verschiedenen Ländern unterschiedlichen Religionen angehören. Erstaunlich ist allerdings, dass ihnen vereinzelt auch die Eigenschaft, eine ethnische oder nationale Gruppe zu bilden, abgesprochen wurde.²⁵ Alternativen zu einer Definition der Roma mit ethnischen oder nationalen Kriterien (wie z. B. *underclass*) legen den Verdacht antiziganistischer Vorurteile nahe oder lassen sich zur Stärkung solcher Vorurteile missbrauchen.²⁶ Zudem werden sie von den meisten Romavertretern zu Recht als diskriminierend abgelehnt.

Auch soziographische Definitionen von Roma, die auf einer fahrenden Lebensweise von „Zigeunern“ aufbauen, können nicht als sinnvoll angesehen werden, da es schon früh immer Roma gegeben hat, die – teilweise über Jahrhunderte – sesshaft waren bzw. sind.²⁷ Auch die nationalsozialis-

²⁵ Siehe dazu Wolfgang Wippermann, „Auserwählte Opfer?“ - Shoah und Porrajmos im Vergleich – Eine Kontroverse, Berlin 2005, 105.

²⁶ Siehe dazu die Ausführungen zu Roma als soziales Problem sowie zu Minderheit oder Nation in: Peter Thelen, *Der lange Weg zur politischen Partizipation*, in: ders. (Hg.), *Roma in Europa – Vom Objekt der Ausgrenzung zum Subjekt politischen Handelns*, Skopje 2005, 33ff, 44ff bzw. ders., *Roma Policy: The Long Walk Towards Political Participation*, in: *Roma in Europe – From Social Exclusion to Active Participation*, Skopje 2005, 29ff, 39ff.

²⁷ Dies trifft insbesondere für einen bedeutenden Teil der Roma in Südosteuropa zu. Viele dieser sesshaften Roma verloren allerdings in jüngster

tischen Rassentheoretiker gingen nicht von einer solchen Vorstellung aus. Sie unterschieden vielmehr nach sesshaften und „vagabundierenden Zigeunern“, wobei sie die Sesshaftigkeit wegen der erhöhten Gefahr sexueller Kontakte mit anderen Teilen der deutschen Bevölkerung als besonders gefährlich für die Reinheit des deutschen Blutes ansahen. Zudem sprachen sie selbst – wie oben erwähnt – von „Zigeunern“ als einer Rasse.

Die Intention der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik bezog sich hinsichtlich der „Zigeuner“ also unzweifelhaft auf die *Rasse*. Sowohl die Realität als auch die Absicht der Täter erfüllen also das 1. Kriterium der UN-Definition für den Genozid.

Das zweite in der UN-Konvention genannte Kriterium betrifft das *Ausmaß* der Vernichtung. Die verwendete Formulierung „ganz oder teilweise“ ist sowohl unpräzise als auch relativ weit. In der Literatur und in der politischen Debatte wird häufig eine engere Definition herangezogen. Danach muss die *vollständige* Vernichtung intendiert gewesen sein. Von einigen Autoren wird in der Singularitätsdebatte die Auffassung vertreten, dass dies im Fall der Roma nicht zutrifft.

Die Diskussion berührt zwei Punkte, und zwar die Unterscheidung von „reinrassigen Zigeunern“ und von „Zigeunermischlingen“ sowie die Einteilung in sesshafte und fahrende oder „vagabundierende Zigeuner“. Von einigen Autoren wurde darauf hingewiesen, dass diese Gruppen unterschiedlich behandelt worden seien.

Für die sogenannten „Zigeunerexperten“, die an der Formulierung der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik gegen die Roma beteiligt waren, hatten die genannten Kategorien in der Tat eine gewisse Bedeutung. Robert Ritter hatte die größere Schädlichkeit der „Zigeunermischlinge“ gegen-

Zeit durch Vertreibung – vor allem aus dem Kosovo – ihre Heimat. Zudem ist heute die weit überwiegende Mehrheit der Roma Europas sesshaft. Schätzungen gehen bis zu 95%.

über den „reinrassigen Zigeunern“ behauptet. Bei den sog. Mischlingen legten die Täter daher umfassendere Maßstäbe an, als sie bei Juden angelegt wurden. Schon „1/8-Mischlinge“ wurden erfasst und verfolgt.

Ob diese Unterscheidung und Bewertung in der Praxis aber für „reinrassige Zigeuner“ signifikante Folgen hatten, ist zumindest zweifelhaft. Zwar wurden in den Ausführungsbestimmungen des Schnellbriefes des Reichskriminalpolizeiamtes (RKPA) vom 29. Januar 1943 zum Befehl Heinrich Himmlers vom 16. Dezember 1942, dem sogenannten Auschwitz-Erlass zur Deportation aller „Zigeunermischlinge“, „Rom-Zigeuner“ und „Angehörige zigeunerischer Sippen balkanischer Herkunft“,²⁸ die „reinrassigen Zigeuner“ ausgenommen und die „Zigeunermischlinge“ in den Mittelpunkt gestellt. Andererseits ging man mit Ritter davon aus, dass der Anteil dieser „Zigeunermischlinge“ an der gesamten „Zigeunerpopulation“ bei über 90 % lag. Zudem hatten in der Praxis der Auswahl der zu deportierenden „Zigeuner“ auch die Kriminalpolizei und lokale Ämter einen nicht zu unterschätzenden Einfluss:

„Von wenigen Ausnahmen abgesehen, nutzte die Kriminalpolizei vor Ort ihren Ermessungsspielraum dazu, die Gemeinden völlig oder doch weitgehend „zigeunerfrei“ zu machen.“²⁹

²⁸ Der Text des Erlasses vom 16. Dez. 1942 liegt im Original nicht mehr vor. Er wird daher in der Regel nach dem Erlass vom 29. Jan. 1943 zitiert. S. dazu den Abdruck in: Udo Engbring-Romang, *Die Verfolgung der Sinti und Roma in Hessen zwischen 1870 und 1950*, Frankfurt a. M. 2001, 342ff.

²⁹ Michael Zimmermann, *Die Entscheidung für ein Zigeunerlager in Auschwitz-Birkenau*, in: ders. (Hg.), *Zwischen Erziehung und Vernichtung – Zigeunerpolitik und Zigeunerforschung im Europa des 20. Jahrhunderts* (Beiträge zur Geschichte der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Bd. 3), Stuttgart 2007, 414 – Zimmermann vertritt hier zudem die Auffassung, dass die Verantwortung der Kriminalpolizei für die Verbrechen an den *Zigeunern* gegenüber der Rolle, die die *Rassenhygienische Forschungsstelle* spielte, unterschätzt wird. Zu dem gleichen Schluss kommen auch Baumgartner und Freund für Österreich: Gerhard Baumgart-

Die Feststellung der Bedeutung der Kriminalpolizei bei der Ergreifung der Opfer bedeutet nicht, dass die Vernichtungspolitik der Nationalsozialisten bei den „Zigeunern“ im Wesentlichen kriminalpolitisch und nicht rassistisch gewesen ist. Die Kriminalpolizei kümmerte sich nicht um die Kategorisierung der potentiellen Opfer. Sie *wusste*, wer ein „Zigeuner“ war und dass alle „Zigeuner“ kriminell waren.³⁰ Dieses Wissen und die Zuordnung von Verhaltensweisen, die negativ bewertet werden, aufgrund von Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe, also durch Entindividualisierung, müssen als rassistisch eingestuft werden. Bei den Deportationen der „Zigeuner“ aus den von Deutschen besetzten Gebieten spielte die Unterscheidung von „reinrassigen“ und „nicht-reinrassigen Zigeunern“ ohnehin keine Rolle.³¹

Spätestens mit dem Erlass Himmlers vom März 1943 wurde dann auch auf jede Unterscheidung zwischen „Mischlingen“ und „reinrassigen Zigeunern“ verzichtet. Damit endete die von Himmler kurzfristig beabsichtigte Sonderstellung der „reinrassigen Zigeuner“. Von der Wehrmacht wurde folgerichtig die Entlassung aller „Zigeuner“, d. h. sowohl der „Zigeunermischlinge“ als auch der „reinrassigen Zigeuner“ gefordert. „Die Wehrmacht beugte sich diesem Druck und lieferte schließlich alle ‚Zigeuner‘, auch die ‚Mischlinge‘ an die SS aus, die sie dann in die Konzentrationslager deportierte.“³²

De facto hatte also die Unterscheidung zwischen „reinrassigen Zigeunern“ und „Zigeunermischlingen“ im Reich keine Bedeutung für deren Behandlung gehabt. Alle die man fassen konnte, sollten vernichtet werden. Ein großer Teil der

ner/Florian Freund, *Der Holocaust an den österreichischen Roma und Sinti*, in: Zimmermann, *Entscheidung*, 216.

³⁰ Zimmermann, *Entscheidung*, 420 – Baumgartner/Freund, 216 – Karola Fings, *Die „gutachterlichen Äusserungen“ der rassenhygienischen Forschungsstelle und ihr Einfluss auf die nationalsozialistische Zigeunerpolitik*, in: Zimmermann, *Entscheidung*, 432ff., 441.

³¹ Vgl. Zimmermann, *Rassenutopie* (s. Anm. 3), 309ff.

³² Wippermann, *Auserwählte Opfer* (s. Anm. 25), 45.

ermordeten Roma wurde aber in den von Deutschen besetzten Gebieten umgebracht. Sie wurden von SS-Einsatzgruppen und Einheiten der Wehrmacht – zumindest bei längerem Aufenthalt in einem Gebiet – systematisch ermordet. So wurden nach Zimmermann in der UdSSR und im „Generalgouvernement“ mehr „Zigeuner“ von deutscher Sicherheits- und Ordnungspolizei erschossen als in den Konzentrationslagern umgebracht wurden.

Auch bezüglich der Verfolgung der Roma in den besetzten Gebieten wurden die Folgen der Unterscheidung zwischen verschiedenen Kategorien diskutiert. Hier ging es um „sesshafte“ und „vagabundierende Zigeuner“. Zimmermann weist auf Erlasse hin, die die „umherziehenden Zigeuner“ den Juden gleichstellten, die „sesshaften Zigeuner“ aber von der Vernichtung ausnahmen.³³ Der Grund für diese Anweisung lag vermutlich darin, dass die sesshaften „Zigeuner“ in einem gerade eroberten Gebiet für die Besetzer nur schwer zu identifizieren waren. Es ist allerdings zu bezweifeln, dass daraus in der Praxis eine unterschiedliche Behandlung resultierte:

„Tatsächlich haben die deutschen und ausländischen Täter im Osten jeden ‚Zigeuner‘, ermordet, den sie als solchen identifizieren und fassen konnten ... Wenn es den Mördern gelang, ihren Vernichtungsapparat zu perfektionieren, hatten sie kaum eine Chance.“³⁴

Wie Wippermann bezweifelt dann auch Zimmermann selbst, dass die Kategorisierung eine Wirkung hatte: „Wenn die mobilen Tötungseinheiten jedoch ihren Apparat regional verfestigten und um Einheiten der Ordnungspolizei verstärkten wie im Baltikum oder länger in einem Gebiet blieben wie

³³ Michael Zimmermann, *Die nationalsozialistische Verfolgung der Juden und „Zigeuner“ – Ein Vergleich*, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*, 52 (2004), H. 1, 58.

³⁴ Wippermann, *Auserwählte Opfer* (s. Anm. 25), 121.

die Einsatzgruppe D auf der Krim, ging man daran, auch die ‚Zigeuner‘ systematisch um ihr Leben zu bringen.³⁵

Also dürften unabhängig von einigen zeitweise gemachten Differenzierungen der Roma nach der „rassischen Reinheit“ oder der Mobilität de facto alle Roma Ziel der Vernichtungspolitik der Nationalsozialisten gewesen sein. Demnach entspricht auch das Kriterium des Umfangs der beabsichtigten Vernichtung der Roma sowohl den Kriterien der UN-Konvention („ganz oder teilweise“) als auch dem engeren Totalitätsanspruch anderer Definitionen des Genozids.

Die dritte Bedingung für das Vorliegen eines Völkermordes ist sowohl nach der Definition der UN als auch in anderen Definitionen die *Absicht* der zumindest erheblichen Vernichtung der Gruppe. Wenn aber die Motivation für die Vernichtung rassistisch war, kann die Tat kaum zufällig gewesen sein: Die Intention lag vor: Das „höherwertige deutsche Blut“ sollte vor „artfremdem Blut“ geschützt werden. Und die „Zigeuner“ wurden als Träger dieses „minderwertigen Blutes“ identifiziert. Von diesen „rassefremden Elementen“ sollte der „deutsche Volkskörper“ gereinigt werden.

Auch und gerade die Behandlung der Roma-Kinder, die zuerst vom Besuch der Schulen ausgeschlossen, dann wie die Erwachsenen deportiert und ermordet wurden und an denen in Konzentrationslagern unfassbare medizinische Experimente (Josef Mengele) vollzogen wurden, spricht für die Absicht einer erheblichen, wenn nicht gar totalen Ausrottung der Roma.

„Es gibt keinen eindringlicheren Beleg für die Totalität des nationalsozialistischen Vernichtungswillens gegenüber unserer Minderheit als das Schicksal der Kinder. ... Sinti, Roma und Juden waren die einzigen Opfergruppen, die vom Säugling bis zum Greis, rassistisch erfasst, deportiert und ermordet wurden, und zwar mit Hilfe eines modernen bürokrati-

³⁵ Zimmermann, *Die nationalsozialistische Verfolgung*, 52.

tischen Staatsapparates.³⁶ Die „endgültige Regelung der Zigeunerfrage“ bedeutete die Vernichtung der Sinti und Roma in Europa.

Auch Zimmermann kommt schon in seinem grundlegenden Werk zu einem eindeutigen Schluss:

„Die Massenerschießungen von Zigeunern durch Einsatzgruppen, Polizei und Militär in Ost- und Südosteuropa, die Konzentration von Sinti und Roma im Ghetto von Łódz und im ‚Zigeunerfamilienlager‘ von Auschwitz-Birkenau, die Erstickung tausender Häftlinge im Gas, schließlich die Zwangssterilisationen innerhalb und außerhalb des Lagersystems weisen die nationalsozialistischen Verbrechen gegen die Zigeuner unzweideutig als Völkermord im Sinne der UN-Konvention aus.“³⁷

Auch auf politischer Ebene kam es – allerdings wegen der nicht sehr hilfreichen Funktion vieler „Zigeunerexperten“ in der Nachkriegszeit erst spät – zur Anerkennung der Verbrechen an den europäischen Roma als eines Genozid. Bundeskanzler Helmut Schmidt war 1982 der erste Politiker in hoher Verantwortung, der dies aussprach: „Den Sinti und Roma ist durch die NS-Diktatur schweres Unrecht zugefügt worden. Sie wurden aus rassistischen Gründen verfolgt. Diese Verbrechen sind als Völkermord anzusehen.“³⁸ In der ersten Bundestagsdebatte über die Lage der Sinti und Roma in Deutschland am 7. November 1985 bestätigte Bundeskanzler Helmut Kohl die Anerkennung des Genozids an den Roma.

Inzwischen ist die Tatsache des Völkermordes an den Roma breit akzeptiert. Dass dies allerdings so spät kam,

³⁶ Romani Rose, *„Für beide galt der gleiche Befehl“ – Eine Entgegnung auf Yehuda Bauers Thesen zum Genozid an den europäischen Juden, Sinti und Roma*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 43 (1998), H. 4, 471.

³⁷ Zimmermann, *Rassenutopie*, 381.

³⁸ Zit. nach Daniel Strauß, *„da muß man wahrhaft alle Humanität ausschalten...“ – Zur Nachkriegsgeschichte der Sinti und Roma in Deutschland*, in: *Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg/Verband Deutscher Sinti & Roma* (s. Anm. 10), Fußnote 38.

muss als ein weiteres Unrecht, das den Roma zugefügt worden ist, betrachtet werden. Auch dies wird seit einigen Jahren weitgehend anerkannt und auf der politischen Ebene gewürdigt. So erklärte der SPD-Politiker und Bremer Bürgermeister Jens Böhrnsen in seiner Eigenschaft als turnusmäßiger Bundesratspräsident in der Sitzung des Bundesrates am 19. Dezember 2009:

„Auch gegenüber den Sinti und Roma gibt es neben der ersten Schuld, die im Völkermord gipfelte, die zweite Schuld: die Aussöhnung mit den Tätern und die Vernachlässigung und Diffamierung der Opfer.“³⁹

Porrajmos und Shoah

Unabhängig davon, ob die Verbrechen, die unter den Nationalsozialisten an den Roma Europas begangen wurden, als Genozid anerkannt werden oder nicht, wird die Berechtigung eines Gleichsetzens mit den Verbrechen an den Juden nicht selten bestritten. So erkennt z. B. Yehuda Bauer, der Direktor des *Internationalen Forschungsinstituts für Holocaust Studien* an der Gedenkstätte *Yad Vashem* in Jerusalem, in seiner Auseinandersetzung mit Romani Rose ausdrücklich an:

„... was den Sinti und Roma durch das nationalsozialistische Regime widerfuhr, ist ein Genozid gewesen“ und „die NS-Politik gegenüber dem Volk der Roma fällt klar unter die Völkermord-Definition der Vereinten Nationen von 1948“.⁴⁰ Yehuda Bauer spricht aber auch von der *Präzedenzlosigkeit*

³⁹ Jens Böhrnsen, Rede zum Gedenken zu Ehren der Opfer der Sinti, Roma und Jenischen, 865. Sitzung des Bundesrates am 19. Dez. 2009.

⁴⁰ Yehuda Bauer, „*Es gilt nicht der gleiche Befehl für beide*“ – Eine Entgegnung auf Romani Roses Thesen zum Genozid an den europäischen Juden, Sinti und Roma, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 43 (1998), H. 11, 1380.

der Shoah,⁴¹ und davon, dass mit ihr ein ganz besonderer Völkermord stattgefunden habe. Daraus folgert er hinsichtlich der Verbrechen an den Roma: „Was hier vorliegt, ist ein Genozid, keine Shoah.“⁴²

Es geht also bei der Einordnung der Verbrechen an den Roma um die Singularitätsthese, die ab der Mitte der 80er Jahre in Deutschland, Israel und den USA insbesondere unter den Historikern dieser Länder diskutiert wurde. Die Intensität der Debatte war auch beeinflusst durch die Bedeutung, welche die Singularität des Holocaust auf der politischen Bühne zur Rechtfertigung für die Existenz des Staates Israel hatte.⁴³

Die Diskussion um die Singularität des Holocaust hat aus deutscher Sicht zwei Dimensionen. Es kann sich dabei um einen Vergleich handeln, der neben den Verbrechen, die von Deutschen begangen wurden, auch Verbrechen einbezieht, deren Täter nicht Deutsche waren. Es können aber auch Ereignisse betrachtet werden, die nur von Deutschen zu verantworten waren. Der erste Fall war Gegenstand des Historikerstreites in Deutschland.

Der Bezugspunkt des Historikerstreites war aus deutscher Sicht ein externer. Die Auseinandersetzung ging darum, zu welchem Ergebnis ein Vergleich der Verbrechen, die Deutsche begangen hatten, mit Verbrechen, die in anderen Ländern von anderen begangen wurden, führt. Wenn das Ergeb-

⁴¹ Yehuda Bauer, *Die dunkle Seite der Geschichte – Die Shoah in historischer Sicht. Interpretationen und Re-Interpretationen*, Frankfurt a. M. 2001, 19f.

⁴² Ebd. 93 – Siehe auch Y. Bauers Gedenkrede anlässlich des Gedenktages für die Opfer des Nationalsozialismus am 27. 01. 1998 im Deutschen Bundestag (abgedruckt in Bauer, *Die dunkle Seite*).

⁴³ Vgl. dazu Tom Segev, *Die siebte Million – Der Holocaust und Israels Politik der Erinnerung*, 1. Aufl., Reinbeck 1995 (hebr. Original: *Hamilyon ha shevii*, 1991), 607 – S. a. Dan Michman, *Die Forschung über 'Zionismus und Shoah': Probleme, Kontroversen, Grundbegriffe*, in: Barbara Schäfer (Hg.), *Historikerstreit in Israel – Die ‚neuen‘ Historiker zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit*, Frankfurt 2000 (hebr. Original: Jerusalem 1997), 100f.

nis eines solchen Vergleiches die Aussage ist, dass es ähnlich zu bewertende Verbrechen wie den Genozid an den Juden bei anderen Völkern gegeben hat, dass also die Singularitätsthese nicht aufrecht erhalten werden kann, dann kann dies als Relativierung der Schuld der deutschen Täter interpretiert werden. Wenn zudem – wie bei Ernst Nolte, der die Singularitätsthese hinsichtlich der Dimension, der Schrecklichkeit und der Begründung der Shoah aufrechterhalten will⁴⁴ – eine kausale Verbindung zwischen diesen Verbrechen hergestellt wird, ist die Absicht noch deutlicher. So warf Nolte in einem Zeitungsartikel, der den Historikerstreit eröffnete, u. a. die folgenden Fragen auf:

„War nicht der ‚Archipel GULag‘ ursprünglicher als ‚Auschwitz‘? War nicht der ‚Klassenmord‘ der Bolschewiki das logische und faktische Prius des ‚Rassenmords‘ der Nationalsozialisten?“⁴⁵ Obwohl er der Meinung war, dass ein Mord oder Massenmord nicht durch einen anderen gerechtfertigt werden könne, sah er hier doch einen „kausalen Nexus“⁴⁶. Noltés Thesen stießen sowohl auf heftige Kritik (insbesondere von Jürgen Habermas) als auch auf Zustimmung und geben auch 25 Jahre danach noch Anlass zur Beschäftigung mit ihnen.⁴⁷

Die zweite Variante der Diskussion um die Singularität bezieht sich auf die Opfer. Wenn die Singularität des Holocausts sowohl den Genozid an Juden als auch an den Roma umfasst, kann der These sicher auch aus der Sicht der Roma zugestimmt werden. Wird sie nur auf die Verbrechen an den Juden bezogen, wird ein Unterschied in der Bewertung von

⁴⁴ S. dazu Mathias Brodtkorb, *Der kausale Nexus – Eine Einführung in das Denken Ernst Noltés*, in: ders. (Hg.), *Singuläres Auschwitz? – Ernst Nolte, Jürgen Habermas und 25 Jahre „Historikerstreit“*, Banzkow 2011, 22ff – S. a. Ernst Nolte im Gespräch: *„Das waren wirklich ganz grässliche Grausamkeiten“*, in: Brodtkorb, 39, 43f.

⁴⁵ Ernst Nolte, *Die Vergangenheit, die nicht vergehen will. – Eine Rede, die geschrieben, aber nicht gehalten werden konnte*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 06. 06. 1986.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ So z. B. die Beiträge in Brodtkorb (s. Anm. 44).

Shoah und Porrajmos gemacht. Bei dem Vergleich der Shoah mit dem Porrajmos handelt es sich um eine für Deutschland interne Perspektive. Beide Verbrechen wurden von deutschen Nazis initiiert und durchgeführt, auch wenn es im Ausland Helfer gegeben hat. Hier kann also im Gegensatz zur Perspektive des deutschen Historikerstreits festgestellt werden, dass durch einen Vergleich der Verbrechen an den Juden mit denen an den Roma die Schuld der Täter keineswegs relativiert werden kann. Das enorme Ausmaß dieser Schuld wird vielmehr verdeutlicht, seine Dimension größer. Die Ablehnung, die Schuld der Täter zu relativieren, kann demnach nicht das Motiv dafür sein, auf der Singularität der Shoah im Vergleich zum Porrajmos zu bestehen.

Yehuda Bauer betont aber aus seiner Sicht den Unterschied zwischen der Shoah und dem Porrajmos. Der Unterschied besteht für ihn darin, dass die *totale* Vernichtung der Juden das Ziel war. Dagegen hätte bei den Roma „weder die Absicht bestanden, jedes einzelne Individuum zu ermorden, noch wurde dies realisiert“⁴⁸. Bauer weist in diesem Zusammenhang auf die Unterscheidung zwischen sesshaften und nicht sesshaften Roma hin. Er beruft sich dabei auf Michael Zimmermann. Aber auch Zimmermann hatte – wie schon erwähnt – festgestellt, dass die Kategorisierung wenig bis keinen Einfluss auf die Auswahl der Opfer hatte, und zwar weder in Deutschland noch in den besetzten Gebieten.

Der Aussage Bauers, dass der Genozid an den Roma keine Shoah war, kann zugestimmt werden, da unter Shoah nur der Völkermord an den Juden verstanden wird und jedes historische Ereignis individuell ist. Er macht aber den Vorschlag, die Shoah als die *totale* Vernichtung eines Volkes im Gegensatz zum Genozid als einem *partiellen* Mord zu definieren. Danach wären die Roma Opfer eines Genozids und damit *nur* eines partiellen Mordes. Diese These hat sich in der wissenschaftlichen Literatur nicht durchgesetzt. Dass die totale Vernichtung der Roma nicht gelungen ist, liegt daran,

⁴⁸ Bauer, *Die dunkle Seite* (s. Anm. 41), 93.

dass die nationalsozialistische Herrschaft 1945 beendet wurde.

Sowohl Yehuda Bauer als auch Israel Gutman⁴⁹ sehen einen weiteren Unterschied in der Behandlung von Juden und Roma durch die Nationalsozialisten darin, dass die Shoah rein ideologisch begründet gewesen sei, während es bei der Verfolgung und Ermordung anderer Opfer – wie Polen und Russen – soziale, politische oder militärische Gründe gegeben habe. Diese Argumentation ist zumindest hinsichtlich der Roma nicht nachvollziehbar. Sie wurden wie die Juden aus rassistischen Gründen ermordet.

Als weiteres Argument führt Gutman an, dass der Antisemitismus schon vor der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft bestand und eine wichtige Voraussetzung dafür war, dass es den Nazis gelungen ist, eine Feindschaft gegen die Juden zu erzeugen, die es möglich machte, das Ausmaß der Deportation und Ermordung der Juden zu verwirklichen. Er berücksichtigt dabei nicht, dass auch der Antiziganismus nicht erst unter den Nationalsozialisten entstanden ist. Es gab ihn seit Jahrhunderten in Europa. Auch der Antiziganismus führte dazu, das Ausmaß der Deportationen und Ermordungen der Roma zu ermöglichen. Viele Institutionen bis hin zu den Kirchen sowie Einzelpersonen halfen dabei, fanden das Verschwinden der Roma gut oder nahmen es einfach nicht zur Kenntnis. „Die scheinbare Normalität, mit der die staatlichen Institutionen die Verschleppung Tausender Sinti und Roma abwickelten, offenbart die tiefe Verstrickung der deutschen Gesellschaft in ein Völkermordverbrechen, das sich vor den Augen aller vollzog und das ohne die Mithilfe unzähliger ‚Schreibtischtäter‘ – bis hin zu den Beamten kommunaler Behörden – nicht möglich gewesen wäre.“⁵⁰

⁴⁹ Israel Gutman, Vorwort des Herausgebers, in: *Enzyklopädie des Holocaust – Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden*, Bd. I, Berlin 1993, XIII f.

⁵⁰ Rose, *Für beide* (s. Anm. 36), 471.

In der Diskussion um die Singularität der Shoah wurde in der Vergangenheit auch häufig damit argumentiert, dass die Ermordung der Juden durch eine industrielle Vorgehensweise und durch eine besondere Grausamkeit gekennzeichnet gewesen sei. Bei einem Vergleich der Methoden, mit denen die Roma ermordet wurden, muss aber festgestellt werden, dass gegen sie die gleichen Instrumente eingesetzt wurden. Sie wurden durch Arbeit, Unterernährung und Seuchen getötet. Die Roma – insbesondere ihre Kinder – wurden Opfer grausamer medizinischer Experimente. Sie wurden in den Gaskammern der Vernichtungslager getötet. Ein sehr großer Teil – besonders in den besetzten Gebieten – wurde erschossen. Nur wenige überlebten die sogenannten Todesmärsche.

Auch die bürokratische Vorgehensweise der Täter wurde als Hinweis auf die Singularität der Shoah gebraucht. Auch diese Methode wurde bei der Verfolgung der Roma angewendet. Schon im Kaiserreich wurde mit der Erfassung der „Zigeuner“ begonnen. Pionierarbeit dazu wurde in Bayern geleistet. Das bayrische Innenministerium schuf am 23. März 1899 den *Nachrichtendienst für die Sicherheitspolizei in Bezug auf die Zigeuner*. Diese sogenannte „Zigeunerzentrale“ wurde in der Folgezeit zum Zentrum der „Zigeunerpolitik“ im deutschsprachigen Raum ausgebaut. Technisch war sie auf dem neuesten Stand der Entwicklung. Sie erfasste erstmals systematisch die Fingerabdrücke einer ganzen Bevölkerungsgruppe. Mit Kennkarten wurde für die gleiche Gruppe, die Roma, eine Art Personalausweis, der erst später in der Zeit der nationalsozialistischen Diktatur für alle eingeführt wurde, geschaffen. Nach dem bayrischen Vorbild wurden 1923 in Baden und wenig später in Preußen ebenfalls Zentralen zur Erfassung der „Zigeuner“ eingerichtet.

Die Nationalsozialisten konnten hier ansetzen. Sie zentralisierten den bestehenden Apparat zur Erfassung der „Zigeuner“ und erweiterten ihn noch erheblich. Im Zuge der Konzentration der polizeilichen Leitungsfunktionen durch die Schaffung des *Reichskriminalpolizeiamtes (RKPA)* wurde

auch die Zuständigkeit für die „Zigeuner“ weitgehend auf die zentralstaatliche Ebene verlagert. Dazu gehörte auch die Gründung der *Reichszentrale zur Bekämpfung des Zigeunerunwesens* in Berlin, in die die Münchener „Zigeunerzentrale“ mit all ihren Materialien über die erfassten „Zigeuner“ im Oktober 1938 eingegliedert wurde. Die neue Reichszentrale sollte auch die Aufgabe haben, „die bei der Bekämpfung der Zigeunerplage und die durch die rassenbiologischen Forschungen gewonnenen Erkenntnisse auszuwerten“⁵¹. Sie fiel in die Zuständigkeit von Heinrich Himmler, der als *Reichsführer SS* seit Juni 1936 auch *Chef der Deutschen Polizei im Reichsinnenministerium* war. – Für die Durchführung der nationalsozialistischen „Zigeunerpolitik“ war eine zweite neu gegründete Institution von besonderer Bedeutung. Es handelt sich dabei um die erwähnte *Rassenhygienische Forschungsstelle* unter Leitung von Robert Ritter. Ihr oblagen neben der möglichst vollständigen Erfassung aller „Zigeuner“ die Definition und teilweise auch die Selektion der Opfer.

Fazit: Der Singularität des Holocaust kann – wohl auch aus der Sicht der Roma – zugestimmt werden, wenn unter Holocaust sowohl der Genozid an den Juden als auch der an den Roma, also sowohl die Shoah als auch der Porrajmos verstanden werden. Juden und Roma wurden aus den gleichen rassistischen Gründen verfolgt. Beide sollten total ausgerottet werden. Beide Verbrechen waren singular (im Sinne von einmalig), beide gehören aber, was Ziel und Durchführung betrifft, derselben Art an.

Auf der Ebene der deutschen Politik wurde die Anerkennung des Porrajmos als Genozid durch den Vergleich dieses Völkermords mit der Shoah ergänzt. 1997 erklärte der damalige Bundespräsident Roman Herzog:

⁵¹ Zit. nach Martin Luchterhandt, *Der Weg nach Birkenau – Entstehung und Verlauf der nationalsozialistischen Verfolgung der „Zigeuner“* (Schriftenreihe der Deutschen Gesellschaft für Polizeigeschichte, Bd. 4), Lübeck 2000, 112.

„Der Völkermord an den Sinti und Roma ist aus dem gleichen Motiv des Rassenwahns, mit dem gleichen Vorsatz und dem gleichen Willen zur planmäßigen und endgültigen Vernichtung durchgeführt worden wie der an den Juden. Sie wurden daher im gesamten Einflußbereich der Nationalsozialisten systematisch und familienweise vom Kleinkind bis zum Greis ermordet.“⁵²

Mahnmaldebatte

Die Diskussionen um die Holocaustgedenkstätten spiegelten die unterschiedlichen Bewertungen von Shoah und Porrajmos wieder. Lea Rosh und Eberhard Jäckel, die Initiatoren der Gedenkstätte, wollten von Anfang an ein Denkmal für die ermordeten Juden Europas. Deshalb hatte sich ihre Initiative, wie Lea Rosh selbst feststellte, von Anfang an „mit dem Vorwurf der ‚Hierarchisierung‘ und ‚Ausgrenzung anderer Opfergruppen‘ auseinander zu setzen, ein Vorwurf, der vor allem von den Sinti und Roma und ihrem Vorsitzenden Romani Rose erhoben wurde“.⁵³ Es wurden Gegenvorschläge gemacht, die eine allen Völkermordopfern der Nazis gewidmete Gedenkstätte beinhalteten. Insbesondere Romani Rose sprach sich für ein gemeinsames Denkmal für die Opfer von Shoah und Porrajmos aus.

Damit waren die Initiatoren aber keineswegs einverstanden. Sie hielten weiterhin an der auf die Shoah bezogenen Singularitätsthese fest. Lea Rosh vermutete zudem, dass es Romani Rose nicht um die Verhinderung einer Hierarchisierung der Opfer ging. Ihrer Meinung nach wollte er „das gemeinsame Denkmal, weil er fürchtete, keine Lobby für ein

⁵² Grußwort des Bundespräsidenten Roman Herzog zur Eröffnung des neuen Dokumentations- und Kulturzentrums Deutscher Sinti und Roma, Heidelberg 16. 03. 1997.

⁵³ Lea Rosh, *Von der Idee zur Entscheidung – Ein langer Weg*, in: dies. (Hg.), „Die Juden, das sind doch die anderen“ – *Der Streit um ein deutsches Denkmal*, Berlin, Wien 1999, 25.

Sinti- und Roma-Denkmal zu bekommen⁵⁴. Auch wenn dem so gewesen wäre, wäre dies angesichts der Nachkriegserfahrungen der Roma verständlich und ein weiterer Beleg für die unterschiedliche Behandlung der Shoah und des Porrajmos gewesen.

1991 eskalierte der Streit darüber, ob das Denkmal allein den jüdischen Opfern gewidmet werden sollte oder andere Opfergruppen einzubeziehen seien. Die Initiatoren um Lea Rosh und den von ihr geleiteten Förderkreis beharrten auf ihrer Position und wurden dabei vom *Zentralrat der Juden in Deutschland* unterstützt. Im November dieses Jahres wandte sich dann der *Jüdische Weltkongress* an den damaligen Bundeskanzler Helmut Kohl und bat ihn, der Errichtung eines Denkmals für die ermordeten Juden Europas zuzustimmen. Helmut Kohl tat dies im September 1993. - Nachdem die Idee eines gemeinsamen Denkmals kaum mehr eine Chance auf Verwirklichung hatte, schlug Romani Rose vor, den Opfern der Sinti und Roma ebenfalls ein Denkmal zu errichten und die beiden Denkmale in räumlicher Nähe zu einander zu planen.

Bei der ein Jahrzehnt dauernden Auseinandersetzung spielte die Verteidigung der Singularitätsthese bei den Denkmalsinitiatoren und ihren Unterstützern die zentrale Rolle. So schrieb einer von ihnen ein *Plädoyer für die Einzigartigkeit des Genozids, den die Nazis an den Juden verübten*.⁵⁵ Eberhard Jäckel wirft darin dem *Zentralrat Deutscher Sinti und Roma* vor allem vor, zur Durchsetzung seiner Interessen ein falsches Geschichtsbild zu propagieren, wenn er sowohl den Holocaust an den Juden als auch die Verfolgung der „Zigeuner“ durch die Nazis als „systematische und unterschiedslose Ausrottung ... aus dem Ungeist des nazistischen Rassismus“ erscheinen lässt. Es sei bedenklich, dass

⁵⁴ Ebd., 25.

⁵⁵ So der Untertitel eines Artikels *Wider zwei Legenden über den Holocaust* von dem Historiker Eberhard Jäckel in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung v. 30. 06. 2000, 7.

der Zentralrat dieses Geschichtsbild „auch mit den Methoden eines Interessenverbandes durchzusetzen versuchte, das auf der These beruhte, die Verfolgung der Zigeuner und der Juden sei identisch gewesen und parallel verlaufen“.

Jäckel stützte seine Auffassung im wesentlichen auf die angeblich unterschiedliche Behandlung von „reinrassigen Zigeunern“ und „Zigeunermischlingen“ sowie auf Guenter Lewy, der den Unterschied zwischen der Behandlung der Juden und der Roma vor allem in der Absicht der Mörder sieht, indem er Lewy zitiert: „Nur im Fall der Juden versuchten die Nazis, alle Männer, Frauen und Kinder physisch zu vernichten.“ Wie schon erwähnt, hatte die Unterscheidung verschiedener Kategorien von „Zigeunern“ kaum eine Bedeutung für die Praxis der Verfolgung. Romani Rose wies in seiner Antwort⁵⁶ auf Jäckel auch darauf hin, dass die Verfolgung der Roma ebenfalls rassistisch motiviert war und dass Jäckel die ermordeten Kinder der Sinti und Roma einfach verschwieg.

Die Vertreter der Sinti und Roma konnten sich mit ihren Vorschlägen nicht durchsetzen. Der Berliner Senat und das Bundesinnenministerium hatten schon 1992 dem Bau eines Denkmals für die ermordeten Juden an zentraler Stelle in Berlin zugestimmt. Nach jahrelangen Kontroversen über das Konzept dieses Denkmals wurde im Juni 1999 die Realisierung eines konkreten Entwurfes vom *Deutschen Bundestag* beschlossen. In der dem Beschluss vorausgegangenen Plenardebatte wurde noch einmal die Frage behandelt, ob das Denkmal den ermordeten europäischen Juden oder auch anderen bzw. allen vom Nationalsozialismus verfolgten und ermordeten Opfern gewidmet werden sollte.

So erklärte Wolfgang Thierse (SPD), dass ihm diese Entscheidung nicht leicht falle:

„Wenn ich dennoch vehement für die Eingrenzung der Widmung auf die ermordeten europäischen Juden plädiere,

⁵⁶ Romani Rose, *Von Jäckel ignoriert*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung v.18. 07. 2000, 10.

dann geschieht das vor dem Hintergrund der Zentralität des organisierten Massenmordes an der jüdischen Bevölkerung für den nationalsozialistischen Rassenwahn. Auschwitz symbolisiert den ‚Höhepunkt des jahrtausendealten Judenhasses‘.⁵⁷

Obwohl man feststellen muss, dass Auschwitz auch den Höhepunkt des Jahrhunderte alten „Zigeunerhasses“ symbolisiert, betonte Thierse, dass die Entscheidung „keinerlei Geringschätzung der anderen Opfergruppen“, wie der Sinti und Roma beinhalte:

„Wir bleiben in der Pflicht, für ein würdiges Gedenken ihrer jeweiligen Schicksale zu sorgen.“⁵⁸

Eine ähnliche Position vertrat Volker Beck (Bündnis 90/Die Grünen) in der Bundestagsdebatte:

„Ohne jeden Zweifel sollte es ein Denkmal geben für die Sinti und Roma, die dem hunderttausendfachen Völkermord zum Opfer fielen. ... Aber es gibt bei jeder Gruppe der NS-Opfer auch ganz spezifische Aspekte in der Verfolgungsgeschichte. Ich meine, die Erinnerungsarbeit wird den Opfern viel eher gerecht, wenn man diese spezifischen Aspekte nicht mit einer allgemeinen Formel ‚Für alle Opfer‘ verwischt, sondern sie herausarbeitet und damit überhaupt erst eine Auseinandersetzung mit dieser Geschichte ermöglicht.“⁵⁹

Da Beck nicht weiter auf die „Besonderheiten“ eingeht, könnte man zumindest in Bezug auf Juden und Roma auch mit den wesentlichen Gemeinsamkeiten ihres Schicksals unter den Nationalsozialisten argumentieren, und zwar mit der Tatsache, dass beide Opfer eines Genozids wurden, dessen Ursache im Rassismus – in der Form des Antisemitismus und des Antiziganismus – lag, und zu einer anderen Schlussfolgerung kommen.

⁵⁷ Wolfgang Thierse in: Deutscher Bundestag - 14. Wahlperiode – 48. Sitzung, Plenarprotokoll, 25. Juni 1999, 4086.

⁵⁸ Ebd., 4086.

⁵⁹ Volker Beck in: Deutscher Bundestag (1999), 4100.

Norbert Lammert (CDU) vertrat in der Aussprache um das zentrale Denkmal in Berlin eine andere Auffassung:

„Deshalb trete ich mit Nachdruck dafür ein, dieses Mahnmal den ermordeten Juden Europas und allen Opfern der nationalsozialistischen Verbrechen gegen die Menschlichkeit zu widmen.“⁶⁰

Dadurch – so Lammert – könnten „Zusammenhänge verdeutlicht werden, ohne auf angemessene Differenzierungen zu verzichten“. Außerdem könnten dadurch „Folgeentscheidungen für die Errichtung weiterer Denkmäler für andere Opfergruppen“ vermieden werden.

Gerade das, was Lammert vermeiden wollte, wurde von Gregor Gysi (PDS) befürwortet, nämlich, „dass wir den anderen Opfern eigene Stätten des Gedenkens widmen“.⁶¹ Als andere Opfer erwähnte er dann neben Homosexuellen, Zeugen Jehovas, Männern und Frauen des bürgerlichen, sozialdemokratischen und kommunistischen Widerstandes, Zwangsarbeitern, Kriegsgefangenen u. a. auch die Sinti und Roma.

Gert Weisskirchen (SPD) argumentierte umgekehrt wie andere, die separate Mahnmale befürworteten, mit den Gemeinsamkeiten der Schicksale von Juden und Roma. Er erklärte die anstehende Entscheidung für ein Denkmal für die ermordeten Juden Europas durch den „ungeheuren Riss durch die Zivilisation“, den der Genozid an den Juden darstellte:

„Sie sollten aus der Geschichte verdrängt werden; sie sollten keine Chance mehr auf ein zukünftiges Leben haben.“⁶²

Gleichzeitig betonte er, dass „die Sinti und Roma das gleiche Schicksal traf“. Aus dieser Gleichheit leitete er seine Unterstützung der Zusage der Regierung von Helmut Kohl (CDU) ab, die ermordeten Sinti und Roma ebenfalls mit einem Denkmal zu ehren.

⁶⁰ Norbert Lammert in: Deutscher Bundestag (1999), 4089.

⁶¹ Gregor Gysi in: Deutscher Bundestag (1999), 4093.

⁶² Gert Weisskirchen in: Deutscher Bundestag (1999), 4120.

Im Mai 2000 beschloss der Deutsche Bundestag, für die Opfer des Porrajmos ein separates Mahnmahl in Berlin zu errichten.

Die Diskussion um die Singularität des Holocaust an den Juden spielte und spielt noch eine Rolle bei den Meinungsverschiedenheiten um das Holocaust Museum in Washington. Auch dort gab es mehrere Perspektiven. Wie in Deutschland standen mal die Täter und mal die Opfer im Fokus. Während in Deutschland die Verneinung der Singularität durch Hinweise auf andere Verbrechen, die nicht von Deutschen begangen wurden, als Relativierung der Schuld der Täter interpretiert werden konnte, hat in den USA gerade die Erinnerung an die Shoah als eines singulären Verbrechens eine äußere Perspektive: Die Täter waren Deutsche, keine Amerikaner. In der Auseinandersetzung um das Holocaust Museum wurde daher auch die Meinung vertreten, dass die auf die Shoah fokussierte Erinnerung den Blick von dem Unrecht und den Verbrechen an anderen – vor allem an Afro-Amerikanern – ablenkt und/oder zu einer Hierarchisierung der Opfer führt.

Der Streit um die Singularität der Shoah berührte aber auch in den USA das Gedenken an die Roma als Opfer der nationalsozialistischen Verfolgung. Auch hier führte die Argumentation auf der Basis der Singularitätsthese zu dem Schluss, dass die Shoah nicht mit dem Porrajmos vergleichbar sei. So schrieb Elie Wiesel in seinem *Report for the Holocaust Memorial Commission to the President of the United States*, dass der Holocaust „essentially a Jewish event“ war und „the Jewish people alone were destined to be totally annihilated...“⁶³ Damit sollte die Frage, ob das *United States Holocaust Memorial Museum*, dessen Errichtung 1979 von Präsident Jimmy Carter angeregt worden war, neben den ermordeten Juden auch den ermordeten Roma und andern Opfern gewidmet werden sollte, verneint werden.

⁶³ Zit. nach Ian Hancock, *The Pariah Syndrome. An account of Gypsy slavery and persecution*, Ann Arbor, Michigan 1987, 80.

Dagegen und gegen die nicht bedeutungslose Tatsache, dass kein einziger Vertreter der Roma im vorbereitenden *US Holocaust Memorial Council* saß, protestierten internationale und amerikanische Organisationen der Roma und namentlich ihr Vertreter Professor Ian Hancock. Dabei kamen ähnliche Argumente ins Spiel wie bei der Diskussion um das Denkmal in Berlin.⁶⁴ So wurde auch hier geleugnet, dass die Roma Opfer eines Genozids waren, da sie nicht aus rassistischen Gründen verfolgt worden seien und die Verfolgung nicht auf alle Roma gerichtet gewesen sei. Es hätte sich um Maßnahmen gegen „Asoziale“ gehandelt. Hancock machte für die Leugnung sowie für das Ignorieren des Porrajmos den auch in Amerika virulenten Antiziganismus verantwortlich.⁶⁵ Auch bei der Neubesetzung des Councils im Jahre 1986, für die einige Vorschläge für Vertreter der Roma vorlagen, war es nicht gelungen, einen einzigen Roma zum Mitglied des Councils zu machen. Das Weiße Haus ließ durchblicken, dass der Grund für den erneuten Misserfolg der Roma darin zu suchen sei, dass die Roma kein einflussreiches Volk seien.⁶⁶ Bald danach änderte sich allerdings die Haltung gegenüber den Roma. Auch einige jüdische Historiker verteidigten die Vergleichbarkeit von Shoah und Porrajmos. Ian Hancock wurde 1997 Mitglied des *Holocaust Memorial Councils* und der Porrajmos wurde in der Ausstellung des *US Holocaust Memorial Museums* erwähnt, wenn auch „ganz deutlich der Shoah nachgeordnet“⁶⁷.

Die Erfahrungen aus den politischen und wissenschaftlichen Auseinandersetzungen um die Erinnerung an die Opfer

⁶⁴ Zur Argumentation von Hancock in dieser Debatte s. Ian Hancock, *Jewish Responses to the Porrajmos* (The Romani Holocaust), University of Minnesota 2007 (www.chgs.umn.edu/histories/victims/romaSinti/jewishResponses.html).

⁶⁵ Ian Hancock, *Uniqueness of Victims: Gypsies, Jews and the Holocaust* (www.radoc.net > Materials > Articles > Holocaust) 3 – In der amerikanischen Debatte wurde auch bestritten, dass die Roma überhaupt ein Volk seien.

⁶⁶ Vgl. Hancock, *Pariah Syndrome* (s. Anm. 63), 8.

⁶⁷ Wippermann, *Auserwählte Opfer* (s. Anm. 25), 106.

von Genoziden legen den von Michael Rothberg gemachten Vorschlag nahe, das Konzept der Opferkonkurrenz zu überwinden:

„Against the framework that understands collective memory as ‚competitive‘ memory – as a zero-sum struggle over scarce resources – I suggest that we consider memory as ‚multidirectional‘: as subject to ongoing negotiation, cross-referencing, and borrowing; as productive and not privative.“⁶⁸

Dieser produktive Erinnerungsprozess, zu dem auch der Streit um die Singularität gehört, betraf in Europa und hier insbesondere in Deutschland vor allem die Roma und in den USA neben den Roma auch die Opfer von Sklaverei und Kolonialismus.

⁶⁸ Michael Rothberg, *Multidirectional Memory – Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford (California) 2009, 3.

Norbert Reck

DER TOPOS DER SINGULARITÄT DES HOLOCAUST

Politisch-theologische Anmerkungen

Bei der Eröffnung der Leipziger Buchmesse 2004 kam es zu einem Eklat: Sandra Kalniete, lettische Schriftstellerin und damals zugleich Außenministerin Lettlands, 1952 als Kind deportierter Eltern in Sibirien geboren, hatte in ihrer Rede davon gesprochen, dass „hinter dem Eisernen Vorhang das sowjetische Regime fortgesetzten Genozid an den Völkern Osteuropas und natürlich auch am eigenen Volk beging“ und dass die sowjetischen und die nationalsozialistischen Besatzer Lettlands „gleichermaßen verbrecherisch“ gewesen seien.¹ Daraufhin verließ Salomon Korn, der stellvertretende Vorsitzende des *Zentralrats der Juden in Deutschland*, den Saal mit den Worten „Das höre ich mir nicht an. Das war unerträglich.“² Korn erblickte in der Verwendung des Begriffs „Genozid“ durch Kalniete eine Gleichsetzung von stalinistischem Terror und nationalsozialistischem Völkermord an den Juden; ihn ärgerte zudem die Darstellung der osteuropäischen Völker als doppelte Opfer, ohne deren vielfache Kollaboration mit den Nazis bei der Judenverfolgung auch nur zu erwähnen; der Holocaust³ aber sei – unbeschadet der Familiengeschichte Frau Kalnietes – „singulär, weil er alle

¹ Zit. nach Claus Leggewie/Anne Lang, *Der Kampf um die europäische Erinnerung. Ein Schlachtfeld wird besichtigt*, München 2011, 78.

² *Eklat bei Buchmesse-Eröffnung: „Das höre ich mir nicht an“*, in: Der Spiegel vom 24. März 2004, Internet: www.spiegel.de/kultur/literatur/0,1518,292272,00.html (Juli 2011).

³ Wenn ich im Folgenden zumeist vom „Holocaust“ spreche, dann der Eindeutigkeit und Kürze wegen, nicht um damit konnotierte religiöse Vorstellungen (Brandopfer) zu transportieren: „Solang es nur irgendein Wort gibt, das sich ohne Umschweife und Nebensätze gebrauchen lässt.“ (Ruth Klüger, *weiter leben. Eine Jugend*, Göttingen 1992, 233) Alle gängigen Ausdrücke – auch Shoah, Auschwitz, Endlösung etc. – werden aus ernsthaften Gründen kritisiert. Gemeint ist der nationalsozialistische Massenmord an den Juden Europas – nichts anderes.

Juden, vom Säugling bis zum Greis, *als solche* der Vernichtung anheim gab⁴.

Nach der Buchmesse fanden sowohl Korn als auch Kalniete konziliantere Formulierungen, aber zunächst standen ihre Anliegen einander offenbar unversöhnlich gegenüber. Während es Sandra Kalniete darum ging, in der erweiterten Europäischen Union Aufmerksamkeit für die mehrfachen Terrorerfahrungen der Menschen Osteuropas einzuklagen, die erst seit 1990 frei artikuliert werden können und noch immer weitgehend auf westeuropäische Indifferenz treffen, sorgte sich Salomon Korn um Tendenzen der Bagatellisierung und Relativierung, die die Geschichte des Massenmords an den Juden Europas in einer allgemeinen Opfermythologie zu nivellieren drohen. Sein Protest gegen Kalniete schoss aber wohl übers Ziel hinaus; ihr Werben um Empathie für die Opfer sowjetischer Russifizierungspolitik wollte sie keinesfalls als Missachtung der Holocaustopfer verstanden wissen.

Dass aber der Konflikt an den dogmatischen Grenzlinien der Debatte um die Singularität des Holocaust aufbrach, wie sie in der Folge des sogenannten Historikerstreits 1986/1987 gezogen wurden, gibt Anlass, über die diskursive Funktion des Singularitätstopos in Europa nach dem Kalten Krieg neu nachzudenken. Ganz offensichtlich geht es dabei eher um die ethische als um die historiografische Dimension des Singularitätsbegriffs. Darum kann ein Blick auf diesbezügliche katholisch-theologische Stellungnahmen aus den vergangenen zwanzig Jahren aufschlussreich sein, da es in ihnen ebenfalls vorrangig um diese Dimension geht. Meine Leitfrage ist dabei durchgängig, welche Funktion dem Begriff der Singularität in den jeweiligen Argumentationen zukommt und was damit jeweils verteidigt oder geschützt werden soll.

⁴ Leggewie/Lang, *Kampf*, 78.

Der Historikerstreit

Der Historikerstreit in der Mitte der 1980er Jahre kann für die Bundesrepublik als eine Art gedenkpolitische Wasserscheide angesehen werden. Das Bekenntnis zur Singularität erhielt in der Folge immer mehr den Rang eines Schibboleths, das jeder vorzuweisen hatte, der etwas über den Nationalsozialismus und seine Verbrechen sagen wollte. Um die Tragweite dieser Entwicklung zu ermessen, hilft es, sich zu vergegenwärtigen, dass in den Jahrzehnten davor der Begriff der Singularität keine herausragende Rolle spielte.⁵ Exemplarisch bringt dies Ruth Klüger, Überlebende von Theresienstadt, Auschwitz und Groß-Rosen, mit Erinnerungen an die frühe Nachkriegszeit zum Ausdruck:

„Damals, gleich nach dem Krieg, war die Sache mit dem Judenmord zwar außerordentlich, das war sie sofort und immer, aber sie wurde nicht als einzigartig gesehen. Es war eben etwas, was neben vielen anderen Untaten und vielem anderen Unglück in diesem Krieg geschehen war. Man hatte selbst genug gelitten, war ausgebombt, verwaist oder verwitwet, auch vertrieben worden, und ließ sich dieses Leid nicht durch angeblich noch größeres nehmen. Denn die Erinnerung an das Leiden ist auch eine Art Schatz, ein Besitz, und wer ihn uns entreißen will, macht uns ärmer. Unter den ungefähr 50 Millionen Menschen, die im Krieg umgekommen waren, hatten eben auch eine beträchtliche Zahl Juden

⁵ Vor 1986 war vor allem in den USA über die „uniqueness“ des Holocaust diskutiert worden, vgl. Alice L. Eckardt/A. Roy Eckardt, *The Holocaust and the Enigma of Uniqueness: A Philosophical Effort at Practical Clarification*, in: *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Nr. 450, Juli 1980, 165–178. Bedeutend sind die Reflexionen, die der jüdische Theologe Emil L. Fackenheim (*God's Presence in History. Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, New York 1970, bes. 69ff) vorgelegt hat. Auszüge daraus erschienen auf Deutsch unter dem Titel *Die gebietende Stimme von Auschwitz*, in: Michael Brocke/Herbert Jochum (Hg.), *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, Gütersloh 1993, 73–110, bes. 76ff.

daran glauben müssen. So sah es damals für die meisten Deutschen und viele andere Europäer aus.“⁶

Gewiss war jene Zeit hinsichtlich des Holocaust auf ihre eigene Weise problematisch, aber sie hatte in Ruth Klügers Augen „zumindest den Vorteil, dass man sich nicht hinter Wörtern wie ‚unvorstellbar‘ und ‚unaussprechlich‘ verschanzte“ und sich mit solcherart Formulierungen über den Charakter des Geschehenen täuschte. Das Geschehene war schließlich kein tragisches Ereignis, sondern ein Verbrechen. Und es war klar, dass unter den Überlebenden des Krieges sich auch diejenigen befanden, die an den Verbrechen beteiligt waren, sowie jene vielen, die Zeugen der Verbrechen waren. Das, meint Klüger, „war damals viel deutlicher als später“⁷. Später hingegen – in den Jahren nach Richard von Weizsäckers Rede zum 8. Mai 1985⁸ und dem Historikerstreit – „heißt es, der Holocaust sei einzigartig und unvergleichbar“, und man „beklagte [...] die Opfer, ohne sich einzugestehen, dass man sie geopfert hatte“⁹.

So unehrlich und abstoßend die Rhetorik der Singularität sich für Klüger ausnahm, so sehr war doch der Gegendiskurs ernst zu nehmen, auf den der Topos der Singularität eine Antwort sein sollte.

„Von Lissabon bis Auschwitz“

In ihrem 1992 erschienenen Buch *Von Lissabon bis Auschwitz* benennt die Moralthologin Regina Ammicht Quinn zwei Ebenen des Gegendiskurses: einerseits die bereits länger bestehende populäre Ebene („andere haben auch Verbrechen begangen“; „auch bei den Bombenangriffen auf Hamburg und Dresden starben hauptsächlich Frauen und Kin-

⁶ Ruth Klüger, *Von hoher und niedriger Literatur*, Göttingen 1996, 31f.

⁷ Ebd.

⁸ Vgl. dazu ausführlicher meinen Essay *Kitsch oder Kritik. Von den verborgenen Tagesordnungen der Erinnerung* in: Dachauer Hefte 25 (2009) 161–173.

⁹ Klüger, *Literatur*, 32.

der“) und andererseits die wissenschaftlich-publizistische Ebene, auf der seit 1986 über einen „kausale[n] Nexus“¹⁰ zwischen „braunem“ und „rotem“ Terror diskutiert werde. Auf beiden Ebenen müsse diesem Diskurs widerstanden werden.

Dass die Menschheitsgeschichte zahlreiche Völkermorde und Massaker kennt und der Geschichtsverlauf nicht aus isolierten Ereignissen ohne Wechselwirkungen besteht, bestreitet Ammicht Quinn nicht. Aber gerade deshalb, so argumentiert sie, müsse an der *Singularität von Auschwitz* festgehalten werden. Ihr erstes Argument ist geschichtshermeneutisch: „[D]er hermeneutische Vorgang des Geschichtsverständnisses [kann] niemals voll zur Geltung kommen, wenn das Erkenntnisinteresse sich nicht auf das Spezifische eines Ereignisses richtet, sondern das Ereignis unter bekannten Kategorien subsumiert, um es zu verstehen“¹¹; das Ziehen von Parallelen, das Einordnen eines Geschehens unter allgemeine Rubriken und Begriffe verwischt eher dessen Spezifikum. Deshalb sei es wichtig, „nicht nur eine Begrifflichkeit für die Vergangenheit, sondern eine Vorstellung von dieser Vergangenheit zu entwickeln“¹², die ihre Einzigartigkeit deutlich werden lässt.

Das zweite Argument ist ethischer Art, es zielt auf die grundsätzliche Haltung, die Menschen zu ihrer Geschichte einnehmen. Wenn Auschwitz als ein Massenmord unter vielen verstanden wird, erzeugt dies eine sublimen Anthropologisierung des Verbrechens: Wenn Ereignisse „wie Auschwitz“ immer wieder einmal vorkommen, also menscheitstypisch sind, dann haben Anstrengungen zu ihrer zukünftigen Unterbindung wenig Aussicht auf Erfolg. Nur der

¹⁰ Ernst Nolte, *Vergangenheit, die nicht vergehen will*, in: „Historikerstreit“. *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München 1987, 39–47, hier 46.

¹¹ Regina Ammicht Quinn, *Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmenwechsel in der Theodizeefrage*, Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. 1992, 201.

¹² Ebd.

möglichst präzise Blick auf die spezifischen Konturen des Geschehens kann Einsichten ermöglichen, was zukünftig zu fördern und was zu bekämpfen ist.

Ammicht Quinns drittes Argument – ebenfalls ein ethisches – scheint am wichtigsten. In der Parallelisierung von Völkermorden und Massakern werden Fragen nach Verantwortung, nach Schuld und Haftung relativiert: „Andere tun so etwas doch auch.“ In dieser Perspektive aber spielen „Ereignisse ‚wie Auschwitz‘ [...] in der häufig nicht nur unterschwelligen Rationalisierung eine entscheidende Rolle: Alle zukünftigen Massaker der Weltgeschichte werden dann nicht nur Anlass der Empörung, sondern auch Grund der – wenn auch heimlichen – Erleichterung.“¹³

So wird man sagen können, dass es Regina Ammicht Quinn zentral um die Bewahrung eines Verantwortungsverhältnisses gegenüber Auschwitz geht, wenn sie von dessen Singularität spricht: Täterschaft soll nicht trivialisiert werden. Zu diesem Zweck muss dann auch das Ereignis möglichst präzise gefasst werden; die Betrachtung muss auf das Spezifische gerichtet sein, nicht auf das Vergleichbare. Vergleiche mit anderen Massenverbrechen tragen eher dazu bei, dass Verantwortung diffus wird.

Man könnte präzisierend einwenden, dass nicht das *Vergleichen*, das auch Unterschiede und Spezifika herausarbeiten kann, zu vermeiden wäre, sondern das *Gleichsetzen*, das Arbeiten mit pauschalisierenden Oberbegriffen. Doch es ist deutlich, dass Ammicht Quinn keineswegs die Absicht hat, mit der Rede von der Singularität das Geschehen von Auschwitz zu entkontextualisieren und über alle anderen Verbrechen gegen die Menschheit zu erheben. Im Gegenteil: Die geschichtlichen Zusammenhänge dürfen gerade nicht ausgeblendet werden, der Begriff der Singularität drückt eher ein Nüchternheits- und Konkretheitsprinzip aus, das sich gegen Pauschalisierungen und eine Apologie der Täter wendet.

¹³ Ebd., 202.

„Nicht endende Endzeit“

Ähnlich argumentiert Gregor Taxacher in seinem 1998 erschienenen Buch *Nicht endende Endzeit*, wenn er schreibt, dass „die Theologie *diese* Geschichte und nicht den abstrahierten gemeinsamen Nenner ‚solcher Geschichten‘ bearbeiten muss“¹⁴. Aber seine Überlegungen gehen einen entschiedenen Schritt weiter.

Sein Verständnis der Singularität des Holocaust macht er nicht an der Frage der Vergleichbarkeit von Vernichtungspolitik fest. „Äpfel lassen sich selbstverständlich mit Birnen vergleichen“¹⁵, zitiert er Yosef Yerushalmi, Einzigartiges könne nur im Vergleich erkannt werden, und die Einzigartigkeit *eines jeden* geschichtlichen Ereignisses gehöre geradezu zum Begriff der Geschichte. „In diesem Sinne je einmalig und in vielen Zügen einander ähnlich und unähnlich sind die Vernichtung der Indianer, der Armenier, die Massenmorde in Kambodscha, in der UdSSR, in China, in Ruanda.“¹⁶ Auch die Nähe und gegenseitige Beeinflussung von Stalin und Hitler, von Sowjetunion und Nationalsozialismus könnten durchaus ausgelotet werden¹⁷; schlimm am Historikerstreit sei nicht das Vergleichen an sich gewesen, sondern das nivellierende, alles banalisierende Aufrechnen von Totenzahlen und Todesarten, das Vergleichen bloßer äußerer Abläufe, das die jüdische Herkunft der Verfolgten als etwas Kontingentes auslöscht und zuletzt den „technischen Vorgang der Vergasung“ zum alleinigen Spezifikum des Holocaust erhebt. Entscheidend sei deshalb die *Hinsicht* des Ver-

¹⁴ Gregor Taxacher, *Nicht endende Endzeit. Nach Auschwitz Gott in der Geschichte denken*, Gütersloh 1998, 32.

¹⁵ Yosef Hayim Yerushalmi, *Ein Feld in Anatot. Versuche über jüdische Geschichte*, Berlin 1993, 53.

¹⁶ Taxacher, *Endzeit*, 33.

¹⁷ Taxacher nennt als Beispiel Tzvetan Todorov, *Angesichts des Äußersten*, München 1993, 316; vgl. auch Omer Bartov, *Hitlers Wehrmacht. Soldaten, Fanatismus und die Brutalisierung des Krieges*, Reinbek 1995; Timothy Snyder, *Bloodlands. Europa zwischen Hitler und Stalin*, München 2011.

gleichs, und diese müsse bei so ungeheuerlichen Verbrechen im Gesamtzusammenhang von Motiven, Absicht und Durchführung liegen. Mit Bezug auf die Definition von Eberhard Jäckel, wonach das Singuläre des Holocaust im staatlichen Vernichtungsbeschluss über ein ganzes Volk einschließlich der Säuglinge und Kinder, Frauen und Alten als politischem Selbstzweck besteht¹⁸, ergibt sich für Taxacher, dass das Einzigartige aus der Bestimmung der Intention des Massenmordes und seiner spezifischen Opfergruppe abzuleiten ist, oder kurzgefasst: „Die Einzigartigkeit der Judenvernichtung entspringt der Einmaligkeit der Täter-Opfer-Beziehung von Nationalsozialisten und Juden.“¹⁹

Während also die *Formen* des Holocaust durchaus Parallelen zu anderen Massenverbrechen aufweisen können, kommt *in der Tat selbst* (als Gesamtzusammenhang verstanden) ihr Singuläres zum Tragen: Es ist – unverwechselbar und unaustauschbar – eine Tat *an den Juden*. Von dieser Tat her – nicht von den erspekulierten Ängsten der Täter her, auch nicht primär von ihrer verlogenen Ideologie her – muss der Holocaust gedeutet werden. Dazu gehört die Frage danach, warum einerseits die Opfer Juden waren, und andererseits, „warum die Mörder Christen – sicher schlechte Christen, aber doch Christen – waren“²⁰.

In der Tat, in ihrer Zielsetzung und entschlossenen Durchführung (auch wenn sie kontingenten Bedingungen, Konkurrenzen und einer eigenen Dynamik unterlag) liegt die Singularität der nationalsozialistischen Judenvernichtung. Damit ist lediglich gesagt, so zitiert Taxacher zustimmend Emil Fackenheim, „dass der Völkermord der Nazis an den europäischen Juden einzigartig dasteht, nicht dass er ein größeres

¹⁸ Eberhard Jäckel, *Die elende Praxis der Untersteller. Das Einmalige der nationalsozialistischen Verbrechen lässt sich nicht leugnen*, in: „Historikerstreit“, 115–122, vgl. bes. 118.

¹⁹ Taxacher, *Endzeit*, 34.

²⁰ Elie Wiesel, *Die Massenvernichtung als literarische Inspiration*, in: Eugen Kogon/Johann Baptist Metz (Hg.), *Gott nach Auschwitz*, Freiburg 1983, 21–50, 44f.

oder tragischeres Verbrechen als alle anderen sei“²¹. Es geht also dem Argument der Einzigartigkeit nicht darum, andere Verbrechen zu bagatellisieren, der Aufmerksamkeit für andere Verbrechen das Recht abzuspriechen oder Vergleiche als unstatthaft zu verurteilen. Die Charakterisierung des Holocaust als singulär eröffnet vielmehr den Blick auf das Wesentliche der spezifischen Täter-Opfer-Beziehung, auf den Antisemitismus als Reduzierung der Juden auf ihr zu negierendes Judesein, auf die Folter (d.h. Verfolgen, Versklaven, Quälen, Morden) als Reduzierung der Menschen ganz auf ihre Opferrolle – und auf die damit verbundenen theologischen Implikationen, denen Taxacher im Weiteren seines Buches differenziert nachgeht.

Gleichsetzung von Holocaust und Abtreibung?

Man kann Massenmorde miteinander vergleichen und dabei auch Konturen ihrer jeweiligen Einzigartigkeit entdecken. Aber man sollte sie nicht gleichsetzen, wenn man nicht alles daran Erkennbare verwischen will. Gilt dies auch für die Nebeneinanderstellung von Abtreibung und Holocaust? In dieser Frage scheint das katholische Gegenstück zum Historikerstreit zu liegen.

In den ersten Wochen des Jahres 2005 beschäftigten zwei Äußerungen katholischer Würdenträger die Öffentlichkeit. Am 6. Januar 2005 hatte der Kölner Kardinal Joachim Meisner in seiner Predigt zum Dreikönigstag gesagt: „Zuerst Herodes, der die Kinder von Bethlehem umbringen lässt, dann u.a. Hitler und Stalin, die Millionen Menschen vernichten ließen, und heute, in unserer Zeit, werden ungeborene Kinder millionenfach umgebracht.“²² Wenige Wochen später er-

²¹ Fackenheim, *Die gebietende Stimme von Auschwitz*, 78 Anm. 9.

²² Zit. nach *Streit über angeblichen „Holocaust“-Vergleich des Papstes*, in: FAZ v. 24. Februar 2005; Internet: www.faz.net/artikel/C30189/johannes-paul-ii-streit-ueber-angeblichen-holocaust-vergleich-des-papstes-30066715.html (Zugriff 22. Juli 2011).

schien das Buch *Erinnerung und Identität* von Papst Johannes Paul II., das eine ähnlich gelagerte Parallelisierung enthält: „Nach dem Sturz der Regime [des Nationalsozialismus und der Sowjetunion], die auf den Ideologien des Bösen aufgebaut waren, haben in ihren Ländern die eben erwähnten Formen der Vernichtung de facto aufgehört. Was jedoch fort dauert, ist die legale Vernichtung gezeugter, aber noch ungeborener menschlicher Wesen.“²³

Beide Äußerungen riefen ein starkes Medienecho und den entschiedenen Protest von Paul Spiegel, dem damaligen Vorsitzenden des *Zentralrats der Juden in Deutschland* hervor. Bei einem daraufhin anberaumten Gespräch zwischen Spiegel und Kardinal Karl Lehmann, dem damaligen Vorsitzenden der *Deutschen Bischofskonferenz*, beteuerte Lehmann, dass es weder dem Papst noch dem Kardinal von Köln darum gegangen sei, Abtreibung und Holocaust gleichzusetzen. Man einigte sich darauf, „dass die Singularität der Ermordung der europäischen Juden durch das nationalsozialistische Terrorregime nicht relativiert werden darf“; daraufhin äußerte Spiegel „nachdrückliches Verständnis für die hohe Bedeutung, die die katholische Kirche dem Schutz des ungeborenen Lebens beimisst“²⁴. War man hier einen Tauschhandel – Singularität gegen Verständnis – eingegangen?

Im Juni desselben Jahres ergriff Kardinal Lehmann die Gelegenheit eines Vortrags, um sich noch einmal öffentlich und ausführlich zu erklären. Er referierte *Über die Einzigartigkeit des Holocaust*²⁵ und hielt dabei unmissverständlich

²³ Johannes Paul II., *Erinnerung und Identität: Gespräche an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden*, Augsburg 2005, 26.

²⁴ „Sensibler Umgang mit dem Wort Holocaust“, in: FAZ vom 25. Februar 2005; Internet: www.faz.net/artikel/C30189/katholisch-juedischer-dialog-sensibler-umgang-mit-dem-wort-holocaust-30112725.html (Zugriff 22. 7. 2011).

²⁵ Der Vortrag *Über die Einzigartigkeit des Holocaust. Anmerkungen zu einem Schlüsselthema im deutsch-jüdischen und im jüdisch-christlichen Gespräch. Vortrag bei der Festsitzung der Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt am 11. Juni 2005 in Erfurt* ist nachzulesen auf der Homepage des Bistums Mainz (www.bistummainz.de/bistum/bis).

fest: „Die systematische Vernichtung von ca. sechs Millionen Juden, die ideologisch vorbereitet und fabrikmäßig durchgeführt worden ist, ist ein Massenmord sui generis. Jeder Vergleich setzt sich der Gefahr aus, dass man das Ungeheuerliche dieser Ausrottung relativiert und so den Anfang einer Verharmlosung dieses Genozids begünstigt.“

Zur weiteren Präzisierung schloss Lehmann sich an Forscher an, die im Historikerstreit mit dem Bemühen um konsensstiftende Formulierungen in Erscheinung getreten waren. Er zitierte Eberhard Jäckels weithin akzeptierte Singularitätsdefinition²⁶ und folgte vor allem Christian Meiers Umschreibung: „„Einzigartigkeit‘ bezieht sich [...] auf etwas, was eben einzig in seiner Art ist. Singularität kann in diesem Zusammenhang also vernünftigerweise nur bedeuten, dass unsere Untaten so weit aus der Reihe der andern herausragen, dass mit ihnen ein neues Kapitel in der Geschichte menschlicher Untaten aufgeschlagen ist. Dass sie qualitativ nennenswert über die andern hinausgehen.“²⁷ Um zu sagen, worin diese Qualität bestehe, in der der Judenmord über andere Massenmorde hinausgehe, machte sich Lehmann ebenfalls Meiers Worte zu eigen: „[E]s war nicht nur die massenhafte Vergasung völlig neu, sondern auch das Non-Plus-Ultra der Menschenverachtung, das sich darin äußert, dass den Mördern nicht einmal der Aufwand an Grausamkeit und Konfrontation mit der schreienden Not der Opfer zugemutet wurde, dessen es sonst bedarf, sondern dass es zuletzt nur mehr die kalte, fabrikmäßige Vernichtung gab.“²⁸

tum/kardinal/texte/texte_2005/holocaust.html). Der Text ist dort mit dem Vorbehalt versehen: „Es gilt das gesprochene Wort.“ Aus der Tatsache, dass das Bistum den Text seit Jahren dort zugänglich macht, schließe ich, dass darin nicht mit Sinnentstellungen zu rechnen ist (mein letzter Zugriff: 22. Juli 2011). Alle weiteren Zitate aus diesem Vortrag folgen dieser Quelle.

²⁶ Jäckel, *Die elende Praxis*, 118.

²⁷ Christian Meier, *Vierzig Jahre nach Auschwitz. Deutsche Geschichtserinnerung heute*, München ²1990, 38.

²⁸ Ebd., 39 (in Lehmanns Zitat steht korrekt „dessen“ statt wie im Original „deren“).

Trägt man die Elemente zusammen, dann gehört zum Begriff der Singularität für Lehmann erstens das Systematische des staatlichen Vernichtungshandelns, zweitens die Tatsache, dass dies – Zitat Jäckel – „eine bestimmte Menschengruppe einschließlich aller Alten, der Frauen, der Kinder und der Säuglinge“ betraf, und drittens das Faktum der fabrikmäßigen Vernichtung, das den Mördern die direkte Konfrontation mit den sterbenden Opfern ersparte. Natürlich leugnet Lehmann nicht, dass die „bestimmte Menschengruppe“, die dem Vernichtungsplan zum Opfer fiel, die Juden waren. Zugleich aber spielt die Tatsache des Jüdischseins der Opfer in der Singularitätsreflexion Lehmanns keine Rolle. Wäre der Holocaust an anderen Völkern oder Gruppen begangen worden, änderte dies an den Definitionselementen Lehmanns nichts. Wo Gregor Taxacher die Einzigartigkeit des Holocaust gerade in der spezifischen Täter-Opfer-Beziehung zwischen Nationalsozialisten und Juden festmacht, fällt Lehmann dahinter zurück und überantwortet die jüdische Identität der Opfer wieder der Kontingenz.

Darum kann Lehmann auch Ernst Nolte in Schutz nehmen, indem er sagt, „dass E. Nolte die Einzigartigkeit der Nazi-Verbrechen nicht in Frage stellte“. Tatsächlich hat Nolte immer wieder betont, dass „jener Untat [...] in der Weltgeschichte nichts verglichen werden kann, auch nicht der Terror Stalins“²⁹, doch bei genauerem Hinsehen spielt auch in Noltens Begründungen der Singularität die jüdische Identität der Opfer keine Rolle. Die Judenvernichtung war für ihn einzigartig, „weil sie zugleich rational bis zur Perfektion und irrational bis zum Exzess war“³⁰ oder weil „sich trotz aller Vergleichbarkeit die biologischen Vernichtungsaktionen des Nationalsozialismus qualitativ von der sozialen Vernichtung unterschieden, die der Bolschewismus vornahm“³¹. Wo Sin-

²⁹ Ernst Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche*, München 1985 [ursprgl. 1963], 35.

³⁰ Ebd.

³¹ Nolte, *Vergangenheit*, 46.

gularität zusammenschrumpft auf den Begriff einer rational-irrationalen „biologischen Vernichtung“, ist auch das Jüdischsein der Opfer ausgelöscht.

Es empfiehlt sich also, genau hinzusehen, von welcher Art Singularität jeweils die Rede ist. Dass ein Vertreter der katholischen Kirche wie Kardinal Lehmann nichts zum spezifisch jüdischen Aspekt der Singularität und nichts zum Aspekt des Judenhasses dabei zu sagen hat – oder um mit Elie Wiesel zu sprechen: dazu, warum die Opfer Juden und die Mörder Christen waren –, womit sein Vortrag theologisch erst hätte spannend werden können, ist gewiss enttäuschend. Dies dürfte aber präzise den Stand des Bewusstseins im deutschen Katholizismus spiegeln, wo Erinnern an den Holocaust weiterhin nur eine Haltung der Betroffenheit und der „sensiblen Sprache“ zu erfordern scheint, nicht aber ein Befragen des eigenen, auch theologischen Verhältnisses zu den Juden.

Wichtiger ist Lehmann indessen die Warnung davor, „die ‚Einzigartigkeit‘ in einer problematischen Weise [zu] übersteigern“, den Holocaust zu einem quasi-religiösen, unverstehbaren Ereignis zu sakralisieren. Er hat dabei vor allem jüdische Organisationen und Personen wie Elie Wiesel im Auge; er bezieht sich auf Kronzeugen wie Norman G. Finkelstein (dessen Buch *Die Holocaust-Industrie*³² er rezipiert, aber auch als „problematisch“ bezeichnet), Peter Novick³³ sowie Rafael Seligmann, den er mit der Mahnung zitiert: „Der Genozid war die schlimmste Katastrophe der jüdischen Geschichte – eine eigenständige jüdische Leistung war es nicht. Wer den Völkermord in den Mittelpunkt jüdischen Bewusstseins stellt, erhebt damit konsequent Adolf

³² Norman G. Finkelstein, *Die Holocaust-Industrie. Wie das Leiden der Juden ausgebeutet wird*, München 2001.

³³ Peter Novick, *Nach dem Holocaust: Der Umgang mit dem Massenmord*, Stuttgart 2001.

Hitler an Gottes Stelle zum Schöpfer jüdischer Identität: Das wäre der mentale Endsieg des Antisemitismus.“³⁴

Man kann fragen, warum Lehmann sich in seinem Vortrag so ausführlich der Frage widmet, worauf Juden der Gegenwart ihre Identität gründen sollten und worauf lieber nicht. Ist das nicht eine Angelegenheit, die er den Juden selbst überlassen könnte? Doch seine Botschaft ist klar: Es gebe Menschen und Institutionen, die es mit der Singularität des Holocaust entschieden übertreiben; es handele sich dabei hauptsächlich um Juden und jüdische Organisationen; was sie da tun, schade ihnen erheblich und begünstige schließlich den Antisemitismus.

Angesichts dessen wendet sich Lehmann in seiner Argumentation lieber denjenigen zu, für die „der Begriff Holocaust sehr viel offener und vieldeutiger ist, also auch leichter angewendet wird auf andere Formen der Lebensvernichtung“. In den USA beispielsweise rede man „im Blick auf die hohen Abtreibungszahlen“ unbefangener von Holocaust als bei uns. Elie Wiesel habe „gelegentlich von einem ‚nuklearen Holocaust‘ gesprochen“. Und der belgische Moralthologe Michel Schooyans habe den Skandal der Abtreibung in die Nähe der NS-Ideologie gerückt. Bei diesen und anderen Beispielen gehe es darum, auf menschenverachtende Denkmuster aufmerksam zu machen; solche Vergleiche stellten „jedenfalls nicht die Einzigartigkeit des historischen Holocaust in Frage. Sie unterstreichen diese sogar.“ Wenn man den Begriff des Holocaust nicht eng, sondern etwas weiter fasse, dann „gibt [es] eben doch [...] durchaus ein Fundament – auch wenn es nicht jedem passt.“

Die, denen das nicht passt, so muss man wohl folgern, sind eben diejenigen, die eine übersteigerte, schädliche Vorstellung von der Singularität des Holocaust haben; andere können unterscheiden zwischen dem „historischen Holocaust“, der singular sei und bleibe, und dem Holocaust im

³⁴ Rafael Seligmann, *Gastkommentar*, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung v. 23. Januar 2005, Nr. 3, Seite 2.

weiteren Wortsinn, der auch auf anderes anwendbar sei. Gerade auch Juden könnten doch „bei dieser weiten Bedeutung von Holocaust verstehen, warum ein Kirchenmann hier irgendwie doch Zusammenhänge zwischen dem heutigen Abtreibungsskandal und der Ausrottung eines ganzen Volks sieht. Die Kirchen verstehen schon die Unterschiede, wir sehen in der grundlegenden Gefährdung des menschlichen Lebens aber auch mögliche Analogien. Die Abtreibungsoffer auf der ganzen Welt gehen schließlich in die Millionen, und zwar in jedem Jahr.“

So gesehen übersteigt die Zahl der abgetriebenen Embryonen längst die Zahl der Holocaustopfer, und Lehmann denkt es sich wohl so, dass die Menschenfeindlichkeit des Holocaust die Menschenfeindlichkeit der Abtreibung verdeutlicht und umgekehrt. Der jeweiligen Singularität nehme das nichts; die Unterschiede blieben ja bestehen. Gemeinsamer Kern beider Vernichtungsaktionen sei aber „das Böse“, und „Juden und Nichtjuden müssen den Holocaust als Mahnung an die ganze Welt begreifen, nicht zu vergessen, dass das Böse weiterhin bleibt, auch wenn es leise ist.“

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass Lehmanns Begriff von der Singularität des Holocaust sich signifikant von den weiter oben besprochenen Verständnisweisen unterscheidet. Während Ammicht Quinn den Begriff der Singularität verteidigt, damit die konkreten Konturen des Geschehens sich nicht in pauschalen Oberbegriffen auflösen, ordnet Lehmann den Holocaust umstandslos dem allgemeinsten der hier denkbaren Oberbegriffe unter: dem Bösen. Während Taxacher Singularität an der spezifischen Täter-Opfer-Konstellation zwischen (abgefallenen wie gläubigen) Christen einerseits und Juden andererseits festmacht, spielt für Lehmann hier weder die christliche Sozialisierung der meisten Nazi-Täter noch die jüdische Identität der Opfer eine Rolle. Und nur so kann der Begriff die Funktion erfüllen, die er bei Lehmann hat: auf die in der Gegenwart existierende Menschenfeindlichkeit und damit verbundene Denkmuster

hinzuweisen.³⁵ Er will also den Schrecken des Holocaust keineswegs schmälern oder durch Einreihung unter andere Verbrechen geringer erscheinen lassen, im Gegenteil: Er will, dass andere Schrecknisse im Lichte des unverminderten Schreckens des Holocaust gesehen werden. Insofern ist die Beteuerung der Einzigartigkeit des Holocaust eine rhetorische Angelegenheit: Er spricht nicht über die Opfer der Judenverfolgung, über die Aufgabe der Unterstützung der verbliebenen Überlebenden, von denen viele ihr Lebensende in erschreckender Armut verbringen; er spricht nicht über das Erbe des Antisemitismus und seine Überwindung in Gesellschaft, Religion und Theologie; er spricht nicht über das nötige Festhalten der Verantwortung der Täter; er spricht nicht über die Tat des Holocaust und über die Heilung der Wunden, die diese Tat der Menschheit geschlagen hat; er spricht nicht über das Verhältnis von Christen und Juden, das aus dem Ursachengeflecht des Holocaust nicht herauszulösen ist. Es geht ihm – jedenfalls im vorliegenden Text – allein um die Skandalisierung der Abtreibung, für die der Holocaust in Dienst genommen wird. Lehmanns selbstgewählter Vortragstitel *Über die Einzigartigkeit des Holocaust* lässt etwas anderes erwarten, zumindest ein Minimum an Interesse am nationalsozialistischen Judenmord und seiner Bedeutung für unsere Gegenwart. Doch sein Interesse ist offensichtlich ein anderes.

³⁵ Dass sich Lehmann dabei in eklatante Widersprüche verstrickt, sei nur am Rande angemerkt: Hatte er zu Beginn des Vortrags betont, jeder Vergleich setze sich der Gefahr aus, das Ungeheuerliche des Holocaust zu relativieren und so den Genozid zu verharmlosen, hält er am Ende fest, Vergleiche des Holocaust mit der Abtreibung stellten die Einzigartigkeit des Holocaust keineswegs in Frage, sondern unterstrichen diese sogar. Und nachdem er einerseits vor einer „historischen Dekontextualisierung des Holocaust“ warnt und fordert, „Die Beschäftigung mit dem Holocaust darf sich nicht zunehmend vom geschichtlichen Kontext loslösen“, redet er andererseits einem „weiteren Begriff von Holocaust“ entschieden das Wort. Ganz offensichtlich lässt sich sein politisch korrektes Bekenntnis zur Singularität letztlich doch nicht mit seiner Verteidigung des Papstes und Kardinal Meisners vereinbaren.

„*Memoria passionis*“

Noch einmal anders wird das Konzept der Singularität bei Johann Baptist Metz akzentuiert. In *Memoria passionis*, der Summe seines theologischen Denkens, kommt Metz ganz ohne Verweis auf den Historikerstreit aus, wenn er über Singularität nachdenkt; der Begriff hat für ihn ganz eigenständige Bedeutung, und er entwickelt ein explizit theologisches Verständnis dieses Begriffs.

Die Situationsbestimmung „nach Auschwitz“ ist für Metz' Denken zentral, die Katastrophe von Auschwitz sei singulär, und das drücke sich „in dem humanen Verbot des ‚Vergleichens‘ bzw. ‚Vergleichen-Wollens‘ aus“. Gemeint ist damit nicht die geschichtswissenschaftliche Komparation, sondern der Versuch, „durch Vergleiche die Katastrophe wieder zu neutralisieren“³⁶. Hiergegen gilt in seinen Augen ein „striktes Verbot“, das deutlich und unabweisbar bestehe – kein erkenntnistheoretisches, sondern ein moralisches Verbot, das sich an Auschwitz selbst zeige und sich ansonsten jeder Begründung entziehe.

Zugleich dürfe dies „nicht als Entwichtigung oder Ausblendung aller anderen Leidens- und Katastrophenerfahrungen der Menschheit missverstanden werden“³⁷. Die Bestimmung „nach Auschwitz“ solle vielmehr die Theologie für die Leidensgeschichten und die Situation unserer Welt sensibilisieren. Auschwitz bedeute einen „Kontingenzschock“, der dem Christentum die Gottesrede auf abstrakte Weise, unberührt von der konkreten menschlichen Leidensgeschichte, verwehre. Oder anders, als Frage formuliert: „[K]ann Theologie, die diesen Namen verdient, ungerührt nach einer solchen Katastrophe einfach weiterreden, von Gott und von den Menschen weiterreden, als ob angesichts einer solchen Katastrophe nicht die unterstellte Unschuld unserer menschlichen

³⁶ Johann Baptist Metz, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg 2006, 35, Anm. 55.

³⁷ Ebd., 35.

Worte zu überprüfen wäre?³⁸ Damit will Metz Auschwitz keineswegs zu einem „negativen Mythos“ stilisieren, denn das würde das Geschehen wiederum der theologischen und historischen Verantwortung entziehen. Auschwitz ruft die Theologie unerbittlich dazu auf, sich mit der konkreten geschichtlichen Wirklichkeit zu befassen – wenn dies nicht geschieht, bleibt sie leeres Gerede.

Der Holocaust wird deshalb nicht zum ausschließlichen Thema der Theologie – die ganze Wirklichkeit muss ihr Thema sein –, aber Auschwitz bleibt als „theologisch-politische Katastrophe“ ein Fixpunkt, von dem man sich nicht abwenden kann, auch wenn man sich mit anderen Problemen befasst. Nur zusammen mit den Opfern von Auschwitz und im Bewusstsein einer Schuldgeschichte, in der Auseinandersetzung mit der christlichen „Komplizenschaft mit der mörderischen Judenfeindschaft der Nazis“³⁹ und dem Antisemitismus, mit der Arbeit an einer Revision des Verhältnisses zwischen Christen und Juden, mit der „Einsicht in die glaubensgeschichtliche Abhängigkeit von den Juden, weil sich Christen in ihrer Identität nicht mehr ohne sie oder gar gegen sie verstehen und definieren dürfen“⁴⁰, komme man noch über Auschwitz hinaus. Und über Auschwitz hinauszukommen bedeutet für Metz nicht, Auschwitz hinter sich zu lassen. Wenn die Bindung an die Opfer nicht bestehen bleibt, sind die richtigen Konsequenzen nicht gezogen worden.

Über diese Positionsbestimmung seiner Theologie angesichts der singulären Katastrophe von Auschwitz gelangt Metz zu einer theologiegeschichtlichen Einordnung, in der die Rede von der Singularität eine weitere Vertiefung erfährt. Nimmt man Auschwitz als kontingentes Ereignis auch geschichtsphilosophisch ernst, dann führt dies zu einer Art von „sekundärem Nominalismus“, einer Wiedervorlage des

³⁸ Ebd., 38.

³⁹ Ebd., 40.

⁴⁰ Ebd., 41.

theologischen Nominalismus des Wilhelm von Ockham unter veränderten Vorzeichen.

Ockhams Nominalismus kündigte im 14. Jahrhundert einen Umbruch des Weltbilds an, „ein ganz neues Verständnis von Singularität, von geschichtlicher Besonderheit [...], das im klassischen Konzept von Allgemeinem und Besonderem nicht mehr auszudrücken war“⁴¹. Dem Singulären, Einzelnen sollte nicht länger nur Wirklichkeit zukommen, indem es Anteil an übergeordneten Begriffen hatte, indem es als zeitliche Ausformung eines überzeitlichen Allgemeinen verstanden wurde, sondern als Einzelding oder Einzelwesen selbst. Damit wandte sich der Nominalismus „gegen jede idealistische Subordination des konkreten, singulären, kontingenten und somit individuellen Seienden unter metaphysisch-explizierte Allgemeinheit“⁴².

Wo es dem Nominalismus des 14. Jahrhunderts darum ging, der „sinnenfälligen Singularität der Gegenstandswelt“ Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, geht es nun dem „sekundären Nominalismus“ nach Metz darum, auf der „unhintergehbaren Kontingenz der Geschichtswelt“⁴³ zu beharren. Zeitliche Ereignisse dürfen nicht allgemeinen, überzeitlichen Oberbegriffen untergeordnet und so derealisiert werden, sondern müssen als sie selbst, als je singuläre Geschehnisse ernst genommen und reflektiert werden. Wo dies verwirklicht wird, hat das auch Konsequenzen für das Verständnis von Gott: Er kann nicht mehr erzählt werden als der aristotelische unbewegte Beweger, auf den hin man sich aus der Welt hinaus zu orientieren hat. (Und auch Metaphysik und Ontologie müssen entsprechend als innerzeitliche Konzepte verstanden und aufgebrochen werden.) Gott kann nur mehr erzählt werden als der biblische Gott der Verheißung

⁴¹ Ebd., 45.

⁴² Jürgen Goldstein, *Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham*, Freiburg/München 1998, 178f.

⁴³ Metz, *Memoria passionis*, 49.

von Freiheit und Gerechtigkeit für alle leidenden Menschen, als der Gott, auf den gerade aus dem Gedächtnis des Leidens (aus der *memoria passionis*) heraus zu hoffen ist und der gerade so keine Versöhnung mit den Schrecken der Geschichte zulässt. Glaube kann nur Beharren auf Gerechtigkeit sein, Widerstand gegen das Sich-Abfinden mit Lebenszerstörung und Vernichtung, wenn er nach Auschwitz mehr sein soll als zynische Entwichtigung der geschichtlichen Wirklichkeit.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Metz aus dem Ernstnehmen von Auschwitz als einem singulären, nicht vergleichbaren Ereignis, das für den christlichen Glauben wie für die theologische Reflexion unhintergehbare Bedeutung hat, zu einem Verständnis der menschlichen Geschichte gelangt, die insgesamt – und in allererster Linie als Leidensgeschichte – Thema der Theologie zu sein hat. Singularität ist für ihn eine „Kategorie des geschichtlichen Denkens“⁴⁴, eine Verpflichtung zum geschichtlichen Eingedenken der menschlichen Leidenserfahrungen anstelle ihrer Einordnung in vermeintlich zeitlose „höhere“ Kategorien. Auschwitz bleibt für Metz ein Unruhepunkt, es ist nicht bloß Anlass, auf Anderes hinzuweisen. Aber Auschwitz ist deshalb nicht exklusiver Inhalt des Erinnerns, es ist nicht sakral, kein negativer Mythos. Die Fragen nach dem christlichen Schuldanteil, nach Antisemitismus, nach dem Verhältnis von Juden und Christen bleiben konstitutiv für christliches Leben, doch die ganze Konsequenz aus Auschwitz ist erst dann gezogen, wenn die Öffnung für die Leidensgeschichten aus dem Holocaust zugleich eine Öffnung für alle menschlichen Leidensgeschichten ist, für die ganze menschliche Geschichte.

Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Verwendung des Singularitäts-Topos

Der Blick zurück auf die hier diskutierten Stellungnahmen zeigt, dass der Begriff der Singularität kein für sich selbst

⁴⁴ Ebd., 44.

sprechender Ausdruck ist. Er muss jeweils bestimmt werden, und er wird in vielen Fällen unterschiedlich bestimmt. Das heißt, er ist ein gesellschaftliches Konstrukt und spiegelt jeweils unterschiedliche Interessen.

Gemeinsamkeiten haben die vier hier vorgestellten katholischen Positionen vor allem in dem, was Singularität für sie *nicht* ist. Singularität besagt nicht, dass es neben dem Holocaust keine anderen großen und tragischen Verbrechen gibt. Singularität bedeutet keine Sakralisierung oder negative Mythisierung des Geschehenen – dessen konkrete historische Konturen sollen nicht verwischt werden. Und es besteht kein Grund, eine Relativierung des Holocaust oder eine Herabwürdigung seiner Opfer zu befürchten, wenn jemand Aufmerksamkeit für andere Verbrechen einfordert.

Wie demgegenüber Singularität positiv bestimmt wird, hängt hingegen sehr von den jeweiligen Diskurs- und Interessenlagen ab. Regina Ammicht Quinn und Gregor Taxacher schreiben beide in noch nicht allzu großer zeitlicher Entfernung zum Historikerstreit der 1980er Jahre und beziehen sich auch auf das, was sie damals als Angriff auf die bis dahin als gesichert geltende konsensuale Sicht des Holocaust empfanden. Vor allem die verbreitete populäre Tendenz einer Holocaust-Apologik („Andere haben auch Verbrechen begangen“) und fragwürdige Querbeziehungen („Der Gulag war ursprünglicher als Auschwitz“) veranlassen sie, auf der Singularität des Ereignisses zu bestehen. Es muss historisch präzise gefasst und darf nicht durch pauschalisierende Oberbegriffe verunklart werden. Darüber hinaus weist Taxacher darauf hin, dass das eigentlich Einzigartige des Holocaust in einer ganz spezifischen Täter-Opfer-Beziehung zwischen Nationalsozialisten und Juden besteht, die nicht unterschlagen werden darf, wenn den Opfern Gerechtigkeit widerfahren und es nicht zu grundlegenden Fehleinschätzungen kommen soll.

Demgegenüber bekräftigt Kardinal Karl Lehmann aus anderen Gründen die Singularität des Holocaust. Er bezieht

sich zwar auf allgemein anerkannte Definitionen von Singularität, aber so wie er sie rezipiert, geben die aufgezählten Merkmale ihm keinen Anlass zur weiteren Reflexion, sodass es scheint, als sei „singulär“ für ihn eher ein Synonym für Worte wie schlimm, erschreckend, ungeheuerlich etc. Zugleich tritt er für eine breitere Verwendung des Wortes Holocaust ein, weil es ihm vor allem darum geht, die Abtreibung in das grelle Licht des Schreckens von Auschwitz zu rücken. Die spezifisch jüdischen Aspekte des Holocaust finden hingegen keinen Widerhall in seiner Definition, und das wohl auch deshalb, weil sie der Analogisierung von Holocaust und Abtreibung zuwiderlaufen würden. Darüber hinaus fällt die Schuldgeschichte, für die Christen und ihre Kirchen angesichts des Holocaust einzustehen haben, bei dieser Konstruktion unter den Tisch; stattdessen kann sich Lehmann als aufrechter Mahner gegen die Abtreibung präsentieren, „auch wenn es nicht jedem passt“. So betreibt Lehmann auf subtile Weise eine Entleerung des Begriffs der Singularität, der zur bloßen Negativvokabel wird, vor allem durch seine Befürwortung einer leichteren Übertragung von „Holocaust“ auf andere Geschehnisse.

Ruth Klügers Widerwille gegen eine Rhetorik der Unaussprechlichkeit, Einzigartigkeit und Unvergleichbarkeit bezüglich des Holocaust, die völlig entkonkretisiert und entkernt ist und welche die Frage nach der Täterschaft verschleiert, scheint mir in erster Linie auf einen Umgang mit der Singularität zu zielen, wie er von Lehmann betrieben wird und – unabhängig von ihm – immer weitere Verbreitung gefunden hat, während Ammicht Quinn und Taxacher nirgends zu der von Klüger angeprangerten Wolkigkeit Zuflucht nehmen. Wenn sie vom Holocaust reden, meinen sie auch den Holocaust – und nicht etwas anderes.

Für Johann Baptist Metz ist Auschwitz nicht nur ein Schreckenswort, sondern ein Ort echter Erschütterung, und das wohl auch biografisch, wenn er sich fragt, wie er nur so lange „mit dem Rücken zu dieser Katastrophe“ beten konnte.

Die Implikationen – ich wiederhole nur die Stichworte Schuld, Komplizenschaft, Antisemitismus und die „heils-geschichtliche Abhängigkeit von den Juden“ – sind nicht nur punktuell, sondern breit und tief in seine Theologie eingegangen. Sein Interesse ist eine theologische Begründung der Rede von Gott, die auch angesichts von Auschwitz verantwortet werden kann. Auschwitz bedeutet für ihn einen „Kon-tingenzschock“, einen Einbruch der katastrophischen Wirklichkeit in das traditionell übergeschichtliche Denken der Theologie. Wo die Theologie sich diesem Schock aussetzt, muss in der Konsequenz nicht allein Auschwitz, sondern die ganze menschliche Geschichte theologisch relevant werden. Das ist ein Paradigmenwechsel von kaum zu überschätzender Bedeutung. Metz hat durchaus die ganze abendländische Tradition im Auge, die vom platonischen Idealismus (in seinen verschiedenen Ausprägungen), seinem Begriffsdenken und seinem geschichtsfernen Ideengott tief imprägniert ist – bis in seine säkularen Derivate hinein. Und es geht ihm um nichts Geringeres als um die Überwindung dieser Tradition zugunsten eines radikalen Ernstnehmens der Geschichte⁴⁵ und einer Neuentdeckung des biblischen Gottes der Geschichte.

Fazit

Kann angesichts der unterschiedlichen Bestimmungen der Begriff der Singularität des Holocaust noch sinnvoll verwendet werden? Gewiss kann man sagen, dass etwa Ammicht Quinn und Taxacher den Begriff so gefüllt haben, dass damit wichtige Konturen des Holocaust festgehalten werden, und ebenso gewiss wahrt auch der Metz'sche Durchbruch zu einer Geschichte der Singularitäten den Respekt vor der Konsequenzen einfordernden Bedeutung des Gesche-

⁴⁵ Was noch zu unterscheiden ist von der keinesfalls ausreichenden anthropologischen Kategorie der „Geschichtlichkeit“ – vgl. Metz, *Memoria passionis*, 48.

hens. Größere Verbreitung fanden indessen weniger präzise, allgemeinere Begriffsbestimmungen von eher rhetorischem Gehalt mitsamt all den Missverständnissen, zu denen sie einluden.

Zudem ist Singularität keine Kategorie von großer analytischer Kraft, d.h. sie eröffnet kaum tiefere Einsichten in das Geschehen, sondern schließt eher einen Kenntnisstand ab und versucht ihn zu bewahren. Im Historikerstreit galt es vor allem, gegen die Relativierung der Täterschaft der Nationalsozialisten und ihrer Unterstützer Einspruch zu erheben, indem das Ereignis als singular, als nicht verrechenbar mit einer übergreifenden Dynamik des Völkermordens definiert wurde.

Es ist interessant und wäre vielleicht der Mühe einer kategoriengeschichtlichen Untersuchung wert, dass in den damaligen Debattenbeiträgen zum Historikerstreit die Stichworte „Opfer“ und „Täter“ noch nicht als analytische Kategorien vorkamen. Mit Hilfe der Kategorie der Täterschaft⁴⁶ hätte man womöglich die Relativierungsversuche von Nolte und anderen leichter und präziser aufdecken und kritisieren können als mit der Kategorie der Singularität. Als Kategorien wurden Täter, Opfer und Zuschauer, soweit ich sehe, jedoch erst 1992 von Raul Hilberg eingeführt.⁴⁷

⁴⁶ In einem umfassenden, aber präzisen Sinn: „Der Begriff der Täterschaft umfasst mehr als die ca. 100.000 bis 300.000 an den NS-Morden direkt Beteiligten. Er bezieht sich auf die Gesamtheit der Taten, Worte, Handlungen und Unterlassungen, die zum Zustandekommen und langjährigen Funktionieren des nationalsozialistischen Gesellschaftsprojekts beigetragen haben.“ – Norbert Reck, *Der Blick auf die Täter – Zur Einführung*, in: Björn Krondorfer/Katharina von Kellenbach/Norbert Reck, *Mit Blick auf die Täter. Fragen an die deutsche Theologie nach 1945*, Gütersloh 2006, 11–21, hier 14. Zur Begründung vgl. auch Norbert Reck, *Die Täterperspektive in den christlichen Theologien nach der Schoa*, in: *Kirche und Israel* 22 (2007), 99–113, bes. 105. Zur Diskussion vgl. auch Wolfgang Stegemann, *Blickwechsel – von der Wahrnehmung der Opfer zum Blick auf die Täter*, in: *Kirche und Israel* 22 (2007) 181–187.

⁴⁷ Raul Hilberg, *Perpetrators Victims Bystanders: The Jewish Catastrophe 1933–1945*, New York 1992; deutsche Ausgabe: *Täter – Opfer – Zu-*

Mit einem neuen, kritischen Augenmerk auf die Täter seit Mitte der 1990er Jahre veränderte sich die Diskussion über den Holocaust dann auch merklich, und in der Folgezeit verlor die Rede von der Singularität immer mehr an Bedeutung. Heute taucht sie gelegentlich noch als Bekenntnis auf, das von denen abverlangt (und meist pflichtschuldig geleistet) wird, die mit der Evokation des Holocaust Aufmerksamkeit für andere Dinge erreichen wollten. In neueren Publikationen wird gar die Kategorie der Singularität für eine „Wahrnehmungsblockade“ gegenüber anderen Formen des Terrors verantwortlich gemacht, zumal im sich vereinigenden Europa, in dem die Sensibilität etwa für die Terrorerfahrungen im Stalinismus noch stark unterentwickelt ist.⁴⁸ Stichhaltig mag dies dort sein, wo Singularität so verstanden wird, dass sie den Holocaust als „besonders schlimmes“ oder „ungeheuerliches“ Ereignis kennzeichnet, mit der Tendenz, alle anderen Leidenserfahrungen zu relativieren.

Wenn aber, mit Taxacher und Fackenheim gesprochen, das Singuläre am Holocaust nicht exklusive Aufmerksamkeit heischt und auch keineswegs in Abrede stellt, dass es andere große und tragische Verbrechen gibt, sondern im Wesentlichen die Täter-Opfer-Beziehung von Christen und Juden festhalten will, dann kann diese Bestimmung im zusammenwachsenden Europa und in der Welt der Globalisierung, wo über Völkermorde, Massaker und die Aufarbeitung von Diktaturverbrechen im Rahmen der *transitional justice* zu diskutieren ist, noch einmal hilfreiche präzisierende Bedeutung bekommen: Die Singularität des Holocaust könnte die fragwürdigen „Leidenskonkurrenzen“ überwinden helfen mit dem Hinweis auf die je spezifische Geschichte der jeweiligen Verfolgten und Opfer, denen aller Respekt geschuldet ist.

schauer. *Die Vernichtung der Juden 1933–1945*, Frankfurt am Main 1992.

⁴⁸ Leggewie/Lang, *Kampf*, 26 u. ö.

Björn Krondorfer

BEYOND UNIQUENESS:

The Holocaust and Transitional Justice

“The question of the uniqueness and universality of the Holocaust,” writes Michael Berenbaum, “is being considered with increasing frequency not only in scholarly quarters with a focus on historiography but also in communities throughout the United States where Holocaust Memorials and commemorative services raise a consciousness of the Holocaust” (1989 [1981], 82).¹ Berenbaum wrote those lines long before the 1993 opening of the *U.S. Holocaust Memorial Museum* in Washington, D.C., at a time when Jewish American and Israeli scholars debated the place of the Holocaust along the oppositional poles of uniqueness and universality. In his 1981 essay, Berenbaum briefly reviewed the positions of some of the major participants in the debate, including Yehuda Bauer, Lucy Dawidowicz, Emil Fackenheim, Elie Wiesel, Richard Rubenstein, Ismar Schorsch, Eliezer Berkovitz, Robert Alter, and Henry Feingold. Berenbaum, who had been a member of the *United States Holocaust Memorial Council*, sided with a restrained embrace of the uniqueness claim, arguing that neither the perceived threat of a so-called Americanization of the Holocaust nor the attempt to compare Jewish victims to other victim groups or other genocides would diminish the historical uniqueness for the Jewish community. To Americanize the Holocaust, Berenbaum suggested, is just a way of telling “the story ... in such a way that it resonates”² with an American audience; to compare the Holocaust to other events, he continued, is no

¹ Michael Berenbaum, *The Uniqueness and Universality of the Holocaust*, in: John Roth/Michael Berenbaum (eds.), *Holocaust: Religious and Philosophical Implications*, [1981], New York 1989, 82-97.

² *Ibid.*, 85.

cause for fear since they are “analogous but not equivalent to the Holocaust”³.

While the debate about the significance of the Holocaust for Jewish history and theology occurred primarily in the 1970s and 1980s,⁴ on the other side of the Atlantic the *Historikerstreit* raged among German historians and intellectuals a few years later.⁵ Although the key term in the *Historikerstreit* was not “uniqueness” but “historicization” – the latter referring to the battle over “the historical interpretation and political meaning” of National Socialism⁶ – at stake in both cases was the issue of comparability. Germans wondered whether the Nazi crimes could be relativized and, possibly, “*normalisiert*” (rendered ordinary) by comparing them to other dictatorial crimes of the twentieth century.

Today, the Jewish uniqueness debate and the German *Historikerstreit* are no longer fought with the same passions. With regard to Germany, for example, recent biographical analyses of German historians revealed levels of affective-political identifications characteristic of particular generational cohorts⁷, thus adding a new explanatory dimension to the emotional and intellectual vehemence of the 1980s *Historikerstreit*. In Jewish discourse, new developments such as the emergence of the Israeli *New Historians* or the critical

³ Ibid., 96.

⁴ “The current discussion centers on three major questions: whether the Holocaust is indeed unprecedented within Jewish history; whether it occupies an all too prominent position in contemporary Jewish consciousness ...; and whether the Holocaust has normative implications for Jewish history and theology” (ibid., 93).

⁵ *Historikerstreit: Eine Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München 1987; Dan Diner (ed.), *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zur Historisierung und Historikerstreit*, Frankfurt 1987; Hans-Ulrich Wehler, *Entsorgung der deutschen Vergangenheit? Ein politischer Essay zum „Historikerstreit“*, München 1988.

⁶ Wehler, 7.

⁷ Nicolas Berg, *Der Holocaust und die westdeutschen Historiker: Erforschung und Erinnerung*, Göttingen 2003.

questioning of the centrality of the Holocaust trauma narrative relativized the uniqueness claim.⁸

What interests me here is not a rehashing of the contours of this debate or a tracing of its further developments but, instead, a reading of the issue of the in/comparability of the Holocaust through a genealogy of transitional justice after 1945. Whereas the Holocaust seems to point to a particular history, a particular trauma, and a particular memory, transitional justice concepts tend toward – to borrow a phrase from Jeffrey Alexander – “the construction of moral universals”⁹. Whereas in the former case, traumatic memory of a singular ethnicity is foregrounded, the latter counteracts singularity due to its intention to seek universal and international jurisprudence. Whereas proponents of the specificity of the Holocaust generally resist comparative approaches, transitional justice works on the basis of comparability. In its most polarized form, claims of an exclusivist uniqueness are pitched against normative universality.

Although the particularity of the Holocaust continues to stand in an apprehensive relationship to the notion of univer-

⁸ The Israeli historian Benny Morris with his work on the Palestinian refugee problem is one of the more recognizable names among the so-called New Historians. See Gershom Gorenberg, *The War to Begin all Wars*, in: *The New York Review* from May 28, 2009, 38-41. For other critics of the centrality of the Holocaust, see, for example, Jeffrey C. Alexander, *The Social Construction of Moral Universals*, in: Jeffrey C. Alexander et al., *Remembering the Holocaust: A Debate*, Oxford 2009, 3-102, Leonard Grob, “Forgetting” the Holocaust: *Ethical Dimensions of the Israeli-Palestinian Conflict*, in: Leonard Grob/John Roth (eds.), *Anguished Hope: Holocaust Scholars Confront the Palestinian-Israeli Conflict*, Grand Rapids, MI, 2008, 68-76, Avraham Burg, *The Holocaust is Over; We Must Rise From Its Ashes*, New York 2008, Tom Segev, *Israels säkularer Mythos: Über den Holocaust nach seiner Universalisierung* (Interview with Lukasz Gelacki), in: *Mittelweg* 36 (2006) 15/5 (Oct/Nov), 87-99, and Jay Winter, *The Generation of Memory: Reflections on the “Memory Boom” in Contemporary Historical Studies*, in: *Bulletin of the German Historical Institute* 27 (Fall) 2000, 69-92.

⁹ Alexander, *The Social Construction of Moral Universals* (see fn 8).

sality embraced by transitional justice, the difference between them is not as clear-cut as one would assume. As I will try to show in this essay, the two separate discourses (Holocaust/transitional justice) developed over time not only in response to cultural changes, but also in response to each other within a larger set of legal, moral, and cultural politics.

According to legal scholar Ruti Teitel, one can distinguish three phases of transitional justice.¹⁰ Phase I concerns the immediate postwar years in which retributive justice in the Nuremberg trials was put on an international platform. Phase II coincides with the end of the Cold War and is characterized by a transitioning from international jurisdiction to nationally autonomous processes of restoration. In this phase, we can also observe an uneasy transitioning from a “politics of difference” to a “politics of reconciliation,” a transition mirrored in the tension between competitive trauma narratives and calls for dialogical restorative processes. Finally, Phase III is marked by renewed efforts of practicing jurisdiction based on moral universals through the establishment of international criminal courts.¹¹ These efforts suggest that the question of the in/comparability of the Holocaust has become an issue of the past, since current dictatorships, civil strife, ethnic cleansing, and genocides around the globe now deserve our full attention. Phase III, however, still gets caught in the uniqueness vs. universality pattern, because the global enforcement of international jurisprudence leads to validations of normative universals that are perceived as im-

¹⁰ Ruti Teitel, *Transitional Justice Genealogy*, in: Harvard Human Rights Journal 16 (2003), 69-94.

¹¹ From an international relations perspective, it could be said that these three phases coincide roughly with the periods of pre-cold war, cold war, and post-cold war. The cold war period itself, however, saw little effort for transitional justice and for pursuing an international human rights agenda (NGOs developed during this time, but neither the dominating superpowers nor the developing world with its interest in gaining national sovereignty over against a colonial past had interest in it). Phase II of transitional justice must be located, therefore, at the end of the cold war and beginning of the post-cold war phase.

positions of hegemonic Western ideals. In reaction, a simmering “politics of entrenchment” challenges the accomplishments of a politics of reconciliation of Phase II.

This essay will largely focus on the second phase of transitional justice and its implications. I will suggest that the enlisting of transitional justice concepts for understanding discourses on the Holocaust helps to break away from an unfruitful circularity of the uniqueness claim. I will further argue that restorative justice – which was developed during Phase II of transitional justice – moves beyond the uniqueness debate by creating a space for rethinking the value of singularity within a framework of dialogical responsibility.

Unique, Singular, Particular: Preliminary Clarifications

When the Holocaust is described as “unprecedented,” “singular,” “unique,” or “particular” – terms which have been largely used indiscriminately in the English literature – it implies that the Holocaust is viewed as categorically different from other kinds of state-sponsored atrocities and genocidal ideologies. This difference would make the Holocaust non-comparable.

Strictly speaking, the descriptive terms mentioned above are not synonymous but indicate different degrees of in/comparability. “Unprecedented,” for example, can mean that the unfolding of the Shoah has been without historical precedent only at the time of its occurrence, but that equivalent events have arisen since. In this case, the Shoah is interpreted as an innovation in the history of genocide (for example, in terms of intentionality, ideology, and technology)¹²

¹² The argument that the Holocaust adds an innovative moment into the history of genocides can be expanded to include the thesis that the Holocaust is not a regression into barbarity but the realization of a particular mode of modernity. In that sense, the Holocaust is not unique but a particular radical expression of modernity. Zygmunt Bauman’s *Modernity and the Holocaust* (Ithaca, N.Y., 1989) develops this thesis, arguing that the Holocaust is not simply an event in Jewish history but profoundly

but it is not understood as an event that is beyond the pale of comparison in a post-Holocaust world. Here, we could speak of the “singularity” of the Holocaust, because singularity refers to some peculiarity. If the Holocaust were viewed as singular, it would imply that it contains peculiar traits that distinguish it from other events. Enough family resemblances, however, would still exist among them to make possible qualitative (and not just “analogous”) comparisons.

“Unprecedented,” however, can also refer to an event of such magnitude that there has been none other since its first occurrence and that there won’t be any in the foreseeable future. In that case, we would speak about the “uniqueness” of the Holocaust, since uniqueness points to something without an equal or rival. In other words, whereas singularity refers to something that stands out among a common experience, uniqueness is marked by its complete difference. In German, this distinction is somewhat preserved in the difference between “Einzigartigkeit” (uniqueness) and “Eigenartigkeit” (singularity).¹³

In light of these differentiations, it is not quite correct to pair universality and uniqueness as opposites as Berenbaum suggested – as if universality would be the antonym to uniqueness. A more correct antonym to “universal” is “local” or “particular.” The universality-particularity pairing has, indeed, also been applied to interpreting the Holocaust, especially in religious contexts. It has been employed in theological discourse and in Jewish-Christian dialogue, where it mirrors the dichotomized characterization of Judaism as a particular religion and Christianity as a universal religion. Though this distinction is not altogether false, it remains

connected to modernity (with its focus on production, division of labor, rational logic, etc). Similarly, Agamben views Nazism as the realization of a fully modern bio-political state (Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Trans. Daniel Heller-Roazen, Stanford 1998).

¹³ The term “particularity” would be translated in German as “Besonderheit” or “Eigenheit.”

problematic in light of the religious polemics and apologetics that a majoritarian religion hurled against its minoritarian sibling. Jewish and Christian interlocutors together might concede that the Holocaust is a particular event with particular victims, but when it comes to determining its meaning and applying its lessons, Christians more quickly than Jews insist on its universality.

Semantic choices should, in principle, inform our analytical perspective in terms of the kind of in/comparability one is willing to concede to the Shoah, and throughout this essay I will try to stay mindful of those differences without undue rigidity. Certainly, with respect to transitional justice, the term “singularity” is preferable to “uniqueness,” since transitional justice seeks moral universals as the basis of conflict resolution and social restoration. With respect to Holocaust discourse, however, words like “singular,” “unique” or “particular” are mostly used interchangeably, and the rhetorically eloquent *uniqueness vs. universality* alliteration is readily and generally understood to refer to the non-comparability of the Holocaust. The question, then, remains: Is the Holocaust in a class of itself when it comes to genocides in comparative perspectives? Or, asked differently, is the Holocaust narrative so dominant that other genocides are rendered invisible?¹⁴

¹⁴ Religious studies professor and Christian theologian Stephen Haynes writes in his analysis of Christianity’s role in the Rwandan genocide that “the landscape of contemporary genocide is so dominated by the Shoah that other tragedies may remain invisible unless they are shown to be ‘like the Holocaust.’ Particularly as arguments for the singularity of the Jewish experience have multiplied over the past decade, students of mass death ... have responded to the uniqueness argument by establishing parallels between the Holocaust and these ‘other genocides’” (Stephen R. Haynes, “*Death Was Everywhere, Even in Front of the Church*”. *Christian Faith and the Rwandan Genocide*, in: Stephen L. Jacobs (ed.), *Confronting Genocide: Judaism, Christianity, Islam*, Lanham 2009, 183-194, here: 185). See also Alan S. Rosenbaum (ed.), *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*, Boulder 1998.

A final word before proceeding with my conceptual analysis at the intersection of the Holocaust uniqueness debate and a transitional justice genealogy: Working on this essay has brought to the fore some of my own uncertainties with respect to where I stand on the issue of uniqueness. For many years, I have given prominence to the history and memory of the Holocaust in interreligious dialogue and intercultural/intergenerational work with Christians and Jews, European and Americans.¹⁵ More recently, I expanded my thinking about reconciliatory practices and injurious memory by applying it to other crisis zones. I have done so in academic seminars on transitional justice and on the global surge of religious fundamentalism as well as in dialogue with Islam and the facilitation of Israeli-Palestinian-German groups. This essay, then, can also be understood as my own coming to terms with the question of comparability of the Holocaust within a global context. What role does the Holocaust play in intercultural and global settings? Is the singularity of the Holocaust rooted in the fact that it sets universal standards by which to measure current injustices? Is the Shoah unique because its legal legacy provides a paradigm for other conflict resolutions? Does the insistence on the singularity of a particular trauma narrative help or hinder the restoration of former unjust political systems? Does a claim to uniqueness veil the fact that a particular victimization and

¹⁵ Björn Krondorfer, *Remembrance and Reconciliation: Encounters Between Young Jews and Germans*, New Haven 1995; Björn Krondorfer, *Biographische Arbeit in Jüdisch/Deutschen Begegnungsgruppen nach der Shoah*, in: *Biographische Arbeit in der Erwachsenenbildung: Beispiele aus der Praxis*, ed. Manfred Jurgovsky and Ronald Hirschfeld, Bonn 1998, 19-42; Björn Krondorfer, *Von Gott reden im Land der Täter: Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoah*, co-ed. with Katharina von Kellenbach and Norbert Reck, Darmstadt 2001; Björn Krondorfer, *Interkulturelle Begegnungsprogramme zum Holocaust: Familienbiographie und kreative Erinnerungsarbeit*, in: Christian Geißler/Bernd Overwien (eds.), *Elemente einer zeitgemäßen politischen Bildung*, Münster 2010, 253-269.

a particular evil may have become normative, hence dominating other narratives of suffering?

Transitional Justice, Phase I: Universalizing the Holocaust

Transitional justice is the attempt to rectify former wrongdoings in transitional societies. It is a response to systems of injustice in times of societal transformation. Roht-Arriaza broadly defines transitional justice as that “set of practices, mechanisms and concerns that arise following a period of conflict, civil strife or repression, and that are aimed directly at confronting and dealing with past violations of human rights and humanitarian law”.¹⁶ Because transitional justice does not offer – at least not directly – preventive solutions, it can be called “post-conflict justice”.¹⁷ It is the attempt at transforming former unjust societies. In doing so, it can follow a retributive or restorative path (or a mix of both). While transitional justice originally started out with a traditional-judicial approach of punishment and penalty (retributive

¹⁶ Roht-Arriaza writes that “the term [transitional justice] is a bit slippery” because it seems to imply “a defined period,” “does not articulate what the state is transitioning to” and privileges “the legal aspects of coming to terms with the past.” She suggests going beyond Teitel’s definition that is too focused on the legal aspects (transitional justice is a “conception of justice associated with periods of political change, characterized by legal responses to confront the wrongdoings of repressive predecessor regimes” (Teitel, quoted in Naomi Roht-Arriaza, *The New Landscape of Transitional Justice*, in: Naomi Roht-Arriaza and Javier Mariezcurrena (eds.), *Transitional Justice in the Twenty-First Century: Beyond Truth versus Justice*, Cambridge 2006, 1-16). Among the many works on transitional justice, see Neil Kritz (ed.), *Transitional Justice: How Emerging Democracies Reckon with Former Regimes*, Washington D.C. 1995, Daniel Philpott (ed.), *The Politics of Past Evil: Religion, Reconciliation, and the Dilemmas of Transitional Justice*, Notre Dame 2006, James McAdams (ed.), *Transitional Justice and the Rule of Law in New Democracies*, Notre Dame 1997, and Ruti Teitel, *Transitional Justice*, Oxford 2000.

¹⁷ Roht-Arriaza, *The New Landscape*, 1.

justice), it later moved to restorative justice based on political reconciliation, social healing, and dialogue. Coupled with restorative justice, it puts its weight behind innovative rehabilitation and social integration and is invested in a constructive and future-oriented process of working through the past.

Since the 1980s, models of transitional justice have been activated and applied primarily in Latin America and Africa. Nevertheless, the literature on transitional justice often harks back to the Nazi regime and the Holocaust as originary moments. It takes the postwar *International Military Tribunal* (IMT) in Nuremberg as a significant milestone. By putting the Nazi leadership on trial, the IMT validated and led to an acceptance of international human rights. Although the IMT chose retributive justice to punish perpetrators, it paved the way for both restorative justice models that characterize Phase II and the eventual establishment of the *International Criminal Court* in The Hague (Phase III).

“The Nuremberg Trials are an important reference point for the current system of international criminal justice,” observes Christiane Wilke.¹⁸ Ruti Teitel, a widely recognized legal scholar in the transitional justice field, argues that the first phase of transitional justice started with the internationalization of jurisdiction in Nuremberg. Teitel concedes that the roots of such international law go back in time before the Second World War, yet she insists that the development of a discernible “transitional justice genealogy” does not begin until after 1945. “Transitional justice becomes understood as extraordinary and international in the postwar period after 1945 ... Through its most recognized symbol, the Allied-run Nuremberg Trials, this phase reflects the triumph of transitional justice within the scheme of international law”.¹⁹

¹⁸ Christiane Wilke, *Reconsecrating the Temple of Justice: Invocations of Civilization and Humanity in the Nuremberg Justice Case*, in: Canadian Journal of Law and Society 24/2 (2009), 199.

¹⁹ Ruti Teitel, *Transitional Justice Genealogy* (see fn 10), 70.

Teitel and other scholars working in the field of transitional justice do not engage the details of the history and historiography of the Holocaust. They are largely oblivious to the current status of Holocaust scholarship. They do, however, take the Holocaust as a general point of reference to account for the growing awareness of the necessity for a new moral and political imperative in international law. For the most part, they presume that the Holocaust has a special status, granting it a kind of *de facto* singularity, even when they do not argue or reason their case. For the transitional justice literature, the motivating question is not the in/comparability of the Holocaust. Rather, Teitel and others look at the special impact the Holocaust had on the post-1945 political and legal culture. In other words, it is not the Holocaust itself (and certainly not its significance for Jewish history and religion) that is of primary interest to transitional justice, but its effect on subsequent political developments. In this view, the Holocaust appears not so much as history but primarily as political memory. Because the Holocaust triggered juridical and moral innovations after 1945, it became possible to affirm the “principle that accountability was an important international concern”.²⁰

Martha Minow, professor of law at Harvard University, can be cited as a prominent proponent of such a perspective:

“A century marked by human slaughter and torture, sadly, is not a unique century in human history. Perhaps more unusual than the facts of genocides and regimes of torture marking this era is the invention of new and distinctive legal forms of response ... And most appalling of the genocides, the massacres, systematic rapes, and tortures has been the destruction of the remembrance of the individuals as well as of their lives and dignity: this is what joins the Holocaust and Final Solution, the rape of Nanking, the mass killings of

²⁰ Roht-Arriaza, *The New Landscape* (see fn 16), 6

Cambodians ... the tortures of 'leftists' in Chile, the students in Argentina, the victims of apartheid."²¹

Minow continues: "The novel experiment of the Nuremberg and Tokyo tribunals following World War II reached for a vision of world order and international justice, characterizing mass violence as crimes of war and crimes against humanity"²². It is not uniqueness (or the crime against a particular people) that characterizes the singularity of the Holocaust. Rather, what turns the Holocaust into something singularly important is its appeal to universally applicable and enforceable rights. From a judicial perspective, one can say that the universalizing potential of the Holocaust made it possible to reappraise (and eventually realize) an international jurisdiction without regressing to a (national) politics of retaliation or an arbitrary victors' justice.

This first phase came to an end with the beginning of the Cold War in the 1950s, which "led to a general political equilibrium and an impasse on the question of transitional justice". Nevertheless, the legacy of these postwar trials formed "the basis of modern human rights law".²³

In sum: During the first phase of transitional justice, the singularity of the Holocaust was located neither in its unparalleled uniqueness nor in its historical incomparability. Instead, the Holocaust was something special because of its impact on the question of universality. As memory refracted in moral-political discourse, the Holocaust effectively invigorated moral and legal politics and led to international efforts

²¹ Martha Minow, *Between Vengeance and Forgiveness: Facing History after Genocide and Mass Violence*, Boston 1998, 1. In a later version, Minow deemphasizes the legal aspects; the revised sentence reads: "The mass atrocities of the twentieth century, sadly, do not make it distinctive. More distinctive than the facts of genocides and regimes of torture marking this era are the search for and invention of collective forms of response" (*The Hope for Healing: What can Truth Commissions Do?*, in: *Truth v. Justice. The Morality of Truth Commissions*, ed. Robert Rotberg and Dennis Thompson, Princeton 2000, 235-260, 235).

²² Minow, *The Hope for Healing*, 235.

²³ Teitel, *Transitional Justice Genealogy*, (see fn 10), 70.

to hold nation-states accountable for their crimes, no matter how these crimes had been domestically justified and legitimated.

Politics of Difference: Uniqueness between Particularity and Exclusivity

There is, of course, a flip side to this universalized view. Because the magnitude of the Holocaust lends itself to appealing to a universal common good (whether fostered in the legal and cultural realms),²⁴ it leads to the disappearance of those traits that made it particular. Erased now is the acknowledgment of Jews as the prime target of Nazi Germany and the recognition of murderous antisemitism at the base of Nazism's dystopia.

In response to the universalizing proclivity of Phase I, objections were raised against the disappearance of Jewish victims and the erasure of Jewish memory. In the process, the uniqueness of the Shoah became emphasized. The 1961 trial against Adolf Eichmann in Jerusalem – with its high drama and the worldwide attention it received – can be read as the first sustained national response to the universalizing tendency of the IMT in Nuremberg. In Jerusalem, the Shoah (re)gained its particular (Jewish) face.

According to historian Peter Novick, in American Judaism the “shift of the Holocaust from the margins to the center” occurred in the late 1960s; it led to the conviction, “axiomatic in at least ‘official’ Jewish discourse,” that the “Holocaust was unique”²⁵. Public intellectuals like Elie Wiesel, historians like Yehuda Bauer and Steven Katz, and theologi-

²⁴ In the realm of cultural production of universals in the wake of the Shoah, the case of *Anne Frank's Diary* is often cited. For short discussions of how Frank's personal story “evolved ... into a universal symbol of suffering and transcendence,” see Alexander, *The Social Construction of Moral Universals* (see fn. 8), 38-39; also Peter Novick, *The Holocaust in American Life*, Boston 1999, 117-120.

²⁵ Novick, 195.

cal philosophers like Emil Fackenheim and Richard Rubenstein advanced the claim of uniqueness. For example, Katz has repeatedly stated his position that the Holocaust “is historically and phenomenologically unique”²⁶, and Rubenstein further argued that “it is the religious element that makes the Holocaust unique”²⁷. For others, the Holocaust was a “revelational event”²⁸, a position that contributed to the sacralization of the Holocaust. Such sacralization, according to Novick, found wide support in “American ‘folk Judaism’”²⁹. These perspectives were not left uncontested,³⁰ but they resonated well with sentiments in the American-Jewish community.

When reading the uniqueness claim as a response to the universalization that spread in the wake of Nuremberg, it ex-

²⁶ Steven T. Katz, *The Uniqueness of the Holocaust: The Historical Dimension*, in: Rosenbaum (see fn 14), 19-38, here: 19

²⁷ Richard Rubenstein, *Religion and the Uniqueness of the Holocaust*, in: Rosenbaum (see fn 14), 11-18, here: 17. Katz does not want to make “a moral claim” and does not want to “quantify or compare” suffering, but he insists on the “uniqueness of the Holocaust ... by virtue of the fact that never before has a state set out, as a matter of intentional principle and actualized policy, to annihilate physically every man, woman, and child belonging to a specific people” (Katz, 19). Rubenstein argues that the religious-mythic dimension, which ties Jews and Christians to the Holocaust, makes it unique. The Holocaust, he writes, is “a modern version of a Christian holy war carried out by a neopagan National Socialist state” (Ibid., 16.).

²⁸ Irving Greenberg, *Clouds of Smoke, Pillar of Fire*, in: Eva Fleischner (ed.), *Auschwitz: Beginning of a New Era?*, New York 1977, 7-55.

²⁹ Novick (see fn 24), 200.

³⁰ Clearly, Novick criticizes both the uniqueness claim and sacralization process: In “Jewish discourse on the Holocaust . . . the most widespread and pervasive [form] is an angry insistence on the uniqueness of the Holocaust. Insistence on its uniqueness (or denial of its uniqueness) is an intellectually empty enterprise for reasons having nothing to do with the Holocaust itself and everything to do with ‘uniqueness’” (Novick, 9). Other critics include Arthur Hertzberg, Jacob Neusner and Michael Wyschogrod. For brief summaries of those positions, see John Roth and Michael Berenbaum, *What if the Holocaust is Unique?*, in: Roth/Berenbaum, *Holocaust* (see fn 1), 1-8; Berenbaum, *Uniqueness* (see fn 1), 82-97; Novick (see fn 24), 195-203.

plains why scholars like Michael Berenbaum call it a contest between “uniqueness and universality.” Whereas the thrust of Phase I of transitional justice was to transform the public shock over the magnitude of the Nazi crimes into a universally applicable and valid international law (so that nation-states could be made accountable), the second phase of transitional justice must be seen as a search for a corrective retreat from such a universalizing trend.³¹ As we will see further below, such a correction of the vision of transitional justice was motivated by both a cultural politics of difference and a national politics of reconciliation.

Since universalism can easily slide into an indiscriminate leveling of differences, it renders the trauma of particular victims invisible. The attention that the Nazi crimes received in Nuremberg and its follow-up trials, which seemed, at first, to validate the Jewish trauma, began to look like a double annihilation: the physical extermination of Jews through Nazi genocidal policy was followed by the erasure of the particular memory of their extermination in postwar legal debates and consciousness. Elie Wiesel articulated this concern well when he wrote: “First the enemy killed the Jews and then he made them disappear in smoke, in ashes, so every Jew was killed twice. In every extermination center special squads of prisoners had to unearth multitudes of corpses and then burn them. Now he tries to kill them for the third time by depriving them of their past, and nothing could be more heinous, more vicious than that. I repeat, nothing is or could

³¹ I am, of course, not arguing here for a cause-and-effect relationship. The retreat from universalizing claims of the IMT in Nuremberg does not bring into being Phase II of transitional justice. That second phase is much better seen in the context of the decline of the cold war, which engendered an interest in transforming the tension that existed between international law (enforced by the superpowers) and domestic sovereignty (fought for in the developing world). But in the context of the cross-fertilization of the two different discourses (Holocaust uniqueness/transitional justice), one can argue that phase II is a corrective retreat of the universalization of phase I.

be as ugly, as inhuman as the wish to deprive the dead victims of their death”³².

For a community that had been severely terrorized, victimized, and traumatized, a double (or, in Wiesel’s view, triple) negation of particularity (first the deed, then the memory of the deed) is of utmost concern, especially in light of perpetrator societies that like to elude responsibility by erasing specific culpabilities. Furthermore, in light of the centuries-old Christian antagonism toward Jews and the religious dimension of the Holocaust, the Christian proclivity to move quickly from the particular to the universal inevitably raises fear among Jews.

Another way of looking at the insistence on particularity as a reaction to the universalization of Phase I (transitional justice) is to examine the uniqueness claim within the cultural context of a “politics of difference.”³³ Such a politics, which was set into motion in the late 1960s, was understood as a critical counter-voice against liberal democracies and neo-colonial practices and mentalities. It was directed, as Bashir and Kymlicka state, against “traditional majoritarian models of democracy and difference-blind models of national citizenship”³⁴. Alternative models were developed that, if not outright revolutionary in appeal, called for “multicultural,” “contested,” “agonistic” or “deliberative” democracies³⁵. They supported the interests and identities of minorities over against a hegemonic discourse of sameness and against pressures to assimilate into the majority culture. Within these cultural politics, specific sufferings and specific mechanisms of oppression were named in order to strengthen the right of

³² Elie Wiesel, *The Holocaust as Literary Inspiration*, in: Elie Wiesel et al. (eds.), *Dimensions of the Holocaust*, Evanston IL 1977, 5-19, 16.

³³ With respect to “politics of difference,” see Bashir Bashir/Will Kymlicka, *Introduction: Struggles for Inclusion and Reconciliation in Modern Democracies*, in: *The Politics of Reconciliation in Multicultural Societies*, ed. Will Kymlicka and Bashir Bashir, Oxford 2008, 1-17.

³⁴ *Ibid.*, 2.

³⁵ *Ibid.*

social, religious and ethnic minorities and marginalized groups. A politics of difference aimed at rectifying past injustices and foster present civil rights.

During this time, Latin-American and South African liberation theologies, European after-Auschwitz-theologies, and Jewish arguments for the uniqueness of the Holocaust emerged on parallel tracks, a phenomenon that can be understood as a result of a politics of difference. Elie Wiesel's plea for the acknowledgment of the particularity of Jewish suffering and the importance of remembering was picked up by some European and U.S. American supporters of progressive-liberal and liberation theologies, who were mindful of the Holocaust (e.g. Robert McAfee Brown 1978, Isabel Carter Heyward 1982, Sharon Welch 1985).³⁶ For example, in her memoir *Gegenwind*, Dorothee Sölle recalls several personal meetings with Elie Wiesel in the 1980s, in which they talked, among other things, about the "peace movement" and "war preparation." "The expression 'nuclear Holocaust' was then often used," Sölle recalls, but "Wiesel belonged to those survivors who had contributed to an understanding that today the word 'Holocaust' is used specifically, namely for the mass murder of European Jews ... Did we have a right to use this term for those who planned a limited but winnable nuclear war?"³⁷ With a sigh of relief, Sölle re-

³⁶ Robert McAfee Brown, *Theology in a New Key. Responding to Liberation Themes*, Philadelphia 1978; Sharon Welch, *Communities of Resistance and Solidarity. A Feminist Theology of Liberation*, Maryknoll 1985; Isabel Carter Heyward, *The Redemption of God. A Theology of Mutual Relation*, Lanham 1982. In her feminist theology of relation, Heyward devotes chapter 3 to Wiesel's work, "The Experience and Questions of Elie Wiesel: Image of Non-Relation" (Heyward, 73-106).

³⁷ Dorothee Sölle, *Gegenwind. Erinnerungen*, 3rd edition, Hamburg 1998, 249-250. Similarly, feminist liberation theologian Sharon Welch writes, "My work in theology is born out of this unthinkable horror ... caused by the twentieth century's stark brutality ... If the Christians of Germany could not stop Hitler, and if the Christians of the United States cannot stop what may be the ultimate holocaust – nuclear war – of what value is Christianity?" (Welch, 6).

alizes that Wiesel does not object to the usage of the phrase ‘nuclear Holocaust.’ Yet, in the presence of Holocaust survivors, Sölle remains discomfited about German attempts at comparing and relativizing the Holocaust. A few pages later in her memoir, she writes how “odd” – in the presence of Jewish survivors – it strikes her to think of the German *Historikerstreit*’s handling of the “uniqueness (*Einmaligkeit*) and historical significance of the Holocaust”³⁸.

Sölle’s view, of course, is not exceptional given the general political landscape of that time. “In the 1980s,” Alexander writes, “the engorged, free-floating Holocaust symbol became analogically associated with the movement against nuclear power and nuclear testing . . . by telling stories about the ‘nuclear Holocaust’ that would be unleashed if their own democratic governments continued their nuclear practice.” The particular evil of Auschwitz began to serve a greater, universal good. “By invoking this Holocaust-inspired narrative,” Alexander continues, “they were imagining a disaster that would have such generalized, supranational effects that the historical particularities . . . would no longer matter”³⁹. Carter Heyward, an American feminist theologian, thus could ask in the early 1980s whether we ought to approach the Holocaust “as a unique and monstrous achievement, an event incomparable to any other in history,” and then proceed to answer that she has “chosen to write about the Holocaust” because it “demands *particular* attention” given that it “represents so forcefully a *universal* moral problem”⁴⁰.

Christian theologians like Dorothee Sölle and Carter Heyward could find common ground with Jewish pleas for understanding the Holocaust as a paradigm of unprecedented evil. It seemed, on first sight, that they supported the cause of particularity. But, almost paradoxically, they also contrib-

³⁸ Sölle, 252.

³⁹ Alexander, *The Social Construction of Moral Universals* (see fn 8), 52-53.

⁴⁰ Heyward (see fn 36), 74 (emphasis mine).

uted to an inflationary use of the Holocaust metaphor. Within the context of a politics of difference, the question of the significance of the Holocaust got caught in the circular logic of uniqueness vs. universality, and such circularity played itself out as a tension between advocating the particularity of suffering of minoritized and marginalized groups while, at the same time, appealing to moral universals.

To recognize the particular face of suffering creates solidarity among minorities as long as such particularity is experienced as a shared commonality of suffering from dominant ideologies. In this sense, a politics of difference acts as a positive force among fellow sufferers over against oppressive regimes or a majoritarian rule. However, an initially felt solidarity can morph into competitive narratives of suffering. Because memories and narratives of suffering are not stable entities but change and transform over time in reaction to larger political developments, the universal solidarity originally sought in a politics of difference deteriorates into a competition between and among minoritized groups. Given past and present wrongdoings, narrated memories of trauma as well as current experiences of injustice end up vying for international attention.

The problem of the uniqueness claim is that it circles back and forth between the poles of universality and particularity. The initial affirmation of the uniqueness of the Holocaust eventually subverts the original claim to uniqueness on whose basis one advances an ethical stance about the necessity to respond to other calamities and injustices (like the “nuclear Holocaust”). The employment of the Holocaust as a unique event in order to address evil everywhere (an argumentation put forth mostly by non-Jews)⁴¹ left the (mostly Jewish) proponents of the uniqueness argument in an awk-

⁴¹ See, for example, David E. Stannard, *American Holocaust. The Conquest of the New World*, Oxford 1991; David E. Stannard, *The Dangers of Calling the Holocaust Unique*, in: *Chronicle of Higher Education* (August 2): B1-2 (1996).

ward position. They felt affirmed and yet defeated. In response, they started to defend themselves against the inflationary use of the Holocaust metaphor. The Holocaust, Michael Brocke and Herbert Jochum stated in 1982, had lost “its own, its Jewish contours.”⁴²

As the Holocaust achieved near normative status that defined absolute evil – which is what made it “unique” – it lost its uniqueness because it had become a universal paradigm. This irony did not escape sociologist Jeffrey Alexander. The Holocaust, he writes,

[as] trauma-drama could not function as a metaphor of archetypal evil unless it was regarded as radically different from any other evil act in modern times. Yet it was this very status – as a unique event – that eventually compelled it to become generalized and depicularized. For as a metaphor of evil, the Holocaust provided ... a standard for comparative judgment [and thus] became a norm, initiating a succession of metonymic, analogic, and legal evaluations that deprived it of “uniqueness” by establishing its degrees of likeness or unlikeness to other possible manifestations of evility.⁴³

For those insisting on the Jewish particularity of the Holocaust, such particularity was seen as increasingly occupied by others, who substituted the trauma narrative of Jews with their own trauma narratives. Once the uniqueness claim was accepted by too many people, it became a universal paradigm widely used for other causes. In the mid-1990s, Alvin Rosenfeld, professor of literature and Jewish Studies, la-

⁴² “Mittlerweile zeigen sich in der theologischen Diskussion gewisse Ermüdungserscheinungen ... In der zunehmenden Betrachtung des Holocaust als universalem Paradigma verliert er seine eigene, seine jüdische Kontur”; Michael Brocke/Herbert Jochum, *Der Holocaust und die Theologie – „Theologie des Holocaust“*, in: Michael Brocke/Herbert Jochum (eds.), *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, München 1982, 242.

⁴³ Alexander, *The Social Construction of Moral Universals* (see fn 8), 58-59.

mented that the Holocaust was used by all kinds of people “who want to draw public attention to human rights abuses, social inequalities suffered by racial and ethnic minorities and women, environmental disasters, AIDS, and a whole host of other things”⁴⁴. Against such appropriations, the uniqueness of the Holocaust needed to be divorced from its applicability to different narratives of suffering and trauma. It became, in the words of Elie Wiesel, an “ontological event”⁴⁵, or for Roy Eckardt – one of few Christian theologians validating Jewish claims to particularity – a “uniquely unique” event.⁴⁶

The hyperbolic nature of the “uniquely unique” phrase discourages, of course, comparability. If not by intention, then at least by effect, it is a way of getting around the recognition of competing narratives of trauma and suffering through the mechanism of exclusion. “In Jewish discourse on the Holocaust,” Novick observes, “we have not just a competition for recognition but a competition for primacy”⁴⁷. A politics of difference, which sets itself the task of creating solidarity by emphasizing particularity, is always in danger of morphing into a discursive practice of exclusiveness.

⁴⁴ Alvin Rosenfeld, *The Americanization of the Holocaust*, in: *Commentary* 90/6 (1995), 35-40, 35.

⁴⁵ Wiesel (see fn 32).

⁴⁶ “The *ganze Einzigartigkeit*, the unique uniqueness, the only-ness of the Final Solution is disclosed in the fact that all Jewish babies were to be killed along with all children and grownups. . . It is the historical *identity* of the victims that marks off this event from other horrible events, including other ‘holocausts’” (Roy A. Eckardt, *Christians and Jews. Along a Theological Frontier*, in: Michael L. Morgan (ed.), *A Holocaust Reader: Responses to the Nazi Extermination*, New York (1979) 2001, 143). See also Alice and Roy Eckardt, *Long Night's Journey into Day. A Revised Retrospective on the Holocaust*, Detroit 1988, esp. the chapter “Singularity” and, within it, the subtitled section “From the Unique to the Uniquely Unique” (52-59). For a critical assessment of Wiesel’s ontology claim, see Novick (see fn 24), chapter 10, esp. 211f, and Martin Jay, *Allegories of Evil. A Response to Jeffrey Alexander*, in: Alexander et al., *Remembering the Holocaust* (see fn 8), 110-112.

⁴⁷ Novick (see fn 24), 9.

Once uniqueness becomes associated with exclusiveness, a one-sided memory politics is born. The redemptive and healing value of remembrance now becomes subjected to national interests. Spiritual insight, like the often-quoted “in remembrance lies the secret of deliverance,”⁴⁸ becomes commodified. By the early 1990s, memory had indeed become a cultural currency: national governments apologized vicariously for past crimes,⁴⁹ victimized communities claimed transgenerational restitution, and public forums about memory and remembrance flourished in the humanities, in museums, the media, education, and other cultural niches. Memory got archived, displayed, traded, examined, and historicized. While a memory culture and memory politics were of high value, contractually regulated and ethically reasoned forms of forgetting became anathema.⁵⁰

Memories of past injustices with their concomitant trauma narratives, if framed within an exclusivist understanding of a politics of difference, inevitably lead to competition. Multiple groups will come forward with their own narratives of suffering and victimization, often in reaction to those that are

⁴⁸ The phrase, “in remembrance lies the secret of deliverance,” exists in various versions and is attributed to the founder of Hasidism, the Baal Shem Tov. See Björn Krondorfer, *Remembrance and Reconciliation* (see fn 15), 47-55.

⁴⁹ See Michael Cunningham, *Saying Sorry: The Politics of Apology*, in: *Political Quarterly* 70/3 (1999), 285-293. For example, the USA recently apologized to Guatemala for conducting medical experiments during the 1940s on prisoners, mental patients, and soldiers deliberately infected with syphilis; the Pope apologized in March 2010 to victims of abuse in Ireland; the Australian prime minister apologized for the forced removal of Aboriginal children; etc.

⁵⁰ Historian of antiquity Christian Meier (Christian Meier, *Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns: Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit*, München 2010) observes that, in the West, there has always been a culture of negotiated forgetting; this process, however, got lost in the twentieth century, especially after the Shoah. See also Björn Krondorfer, *Is Forgetting Reprehensible? Holocaust Remembrance and the Task of Oblivion*, in: *Journal of Religious Ethics* 36/2 (2008), 233-267.

perceived to be dominant, in order to attempt gaining public and international recognition. For example, the emotional and ideological power of the *Naqba*, the Palestinian narrative of their 1948 expulsion, is set against the 1945 “traumadrama”⁵¹ of the Holocaust. Continuing to flourish under the current Israeli occupation policy, the *Naqba* narrative does not just stand on its own, but grows into a counter-narrative, which, instead of losing emotional weight, gains, over time, affective-political significance as it seeks international recognition that is likened to the Shoah memory. As this example demonstrates, within a climate of a politics of difference, wherein a universal validation of particularity turns into competitive claims (which are increasingly ethnocentric and nationalist in nature), each narrative of suffering acquires elements that are *both* comparativist and exclusivist at the same time.

In short, a uniqueness argument that defends itself against universality (and thus comparability) by grounding itself in increasingly exclusivist claims cannot contribute to resolving global conflicts in the spirit of restoration and reconciliation. This is particularly true for situations where a politics of difference has led to an apologetic rhetoric of national particularity and the formation of competing trauma narratives.

Transitional Justice, Phase II: National Autonomy and Politics of Reconciliation

Does transitional justice offer an alternative that escapes such negative circularity? In the 1980s – still before the collapse of the Soviet Union but then certainly accelerated by it – the so-called second phase of transitional justice was set into motion. “Phase II is associated with a period of accelerated democratization and political fragmentation ... [and] the

⁵¹ Alexander, *The Social Construction of Moral Universals* (see fn 8), 58.

form of transitional justice that in fact emerges is associated with nation-building”.⁵²

This shift of transitional justice to nation-building complements well the attention given to particularity as I described it above regarding the uniqueness debate in the context of a politics of difference. After the immediate postwar period with its internationalization of jurisprudence (Phase I) and after the cold war, which stalled most efforts of pursuing an international human rights agenda, transitional justice dovetailed with an emerging politics of difference in that both no longer strongly appealed to international and universal validation. As a politics of difference clamored for recognition of the rights and sufferings of particular peoples, transitional justice of Phase II sought to redress past injustices through mechanisms that preserved national autonomy. Ralf Wüstenberg, who examined the situation in South Africa and post-1989 Germany in his comparative study *Politische Dimension der Versöhnung*, observes: “To overcome the division of the past, political decision making prioritized nation-building”.⁵³

⁵² Teitel, *Transitional Justice Genealogy* (see fn 10), 71. Matthew Fehrs, my colleague in political science, points out that the struggle for national sovereignty during the cold war, which was mostly an anti-colonial struggle aligning itself along the axis of the superpowers, was disinterested in international justice issues. At the end of the cold war, however, a salience of human rights and transnational justice increased because more nations than ever democratized and because the decline of superpowers made more likely civil strife and civil war. Given this international relations perspective, Phase II of transitional justice becomes potent at the moment when global democratization efforts dovetail with an increase of regional and national conflicts.

⁵³ Ralf Wüstenberg, *Die politische Dimension der Versöhnung. Eine theologische Studie zum Umgang mit Schuld nach den Systemumbrüchen in Südafrika und Deutschland*, Gütersloh 2003, 139. See also the shortened and condensed English translation of his study, Ralf Wüstenberg, *The Political Dimension of Reconciliation. A Theological Analysis of Ways of Dealing with Guilt during the Transition to Democracy in South Africa and (East) Germany*, Grand Rapids MI 2009.

Besides nation-building, transitional models of Phase II also showed more flexibility with respect to following merely retributive justice models as practiced during Phase I. The new models tended “to rely upon more diverse rule-of-law understandings tied to a particular political community and local conditions”⁵⁴, and offered, in the words of Elizabeth Kiss, “new vocabularies of truth and justice as well as new institutional repertoire for pursuing them”.⁵⁵ In the second phase, key terms emerged that are frequently associated with transitional justice, including restorative justice, societal healing, reconciliation, rehabilitation, and social integration. Giving preference to restorative justice over against retributive justice paralleled the move from international criminal law to national models of coming to terms with the past. Instead of Nuremberg’s *International Military Tribunal*, autonomous national truth commissions were charged to restore past injustices. Priscilla Hayner in her important book *Unspeakable Truth*⁵⁶ identifies and analyzes 21 of these truth commissions for the time period of 1974 to 2001. They include such countries as Uganda, Peru, Argentina, Brazil, Chad, Nepal, Zimbabwe, Haiti, South Africa, Sierra Leone, Ecuador, and also Germany’s *Enquete Kommission*, the Commission of Inquiry for the Assessment of History and Consequences of the SED Dictatorship in Germany (1992-1994).⁵⁷

⁵⁴ Teitel, *Transitional Justice Genealogy* (see fn 10), 71.

⁵⁵ Elizabeth Kiss, *Moral Ambition Within and Beyond Political Constraints: Reflection on Restorative Justice*, in: Robert Rotberg and Dennis Thompson (Eds.), *Truth v. Justice. The Morality of Truth Commissions*, Princeton 2000, 68-98, here: 70.

⁵⁶ Priscilla Hayner, *Unspeakable Truths. Facing the Challenge of Truth Commissions*, New York 2002.

⁵⁷ Other important works on national truth commissions include Rotberg/Thompson, *Truth v. Justice* (see fn55), and Brandon Hamber, *Transforming Societies after Political Violence. Truth, Reconciliation, and Mental Health*, New York 2009. With regard to the German “Enquete Kommission,” it was evident that Holocaust memory strongly intruded its transitional justice work. The process of coming to terms

The second phase, then, is characterized by efforts to promote national healing instead of international conflict resolution; to promote political reconciliation instead of criminal prosecution; to support social and psychological rehabilitation of victims rather than a justice system centered on the guilt of perpetrators; to advocate truth-telling rather than justice through criminal procedures. It established public witness forums, in which individuals could testify to traumatic experiences and where collective rituals of reconciliation were enacted. It also combined quasi- or proto-judicial enforcement with a collective *ars memoria*. In sum, the second phase of transitional justice focused on national efforts in order to restore some peaceful forms of coexistence between former perpetrators and their victims.⁵⁸

The innovative models of restorative justice are, at least indirectly, linked to a cultural politics of difference, but they also counteract the latter's negative effects. On the one hand, efforts of nation-building and national restoration can be read as an extension of the preference for particularity that defines a politics of difference; on the other hand, expanding and merging the concept of "difference" with a politics of reconciliation helps to evade the exclusivist trap inherent in an understanding of difference as uniqueness.⁵⁹

with the SED-dictatorship had been continuously haunted by the ghosts of the past, writes Christiane Wilke in *Enter Ghost: Haunted Courts and Haunting Judgments in Transitional Justice*, in: *Law and Critique* 21 (2010), 73-92.

⁵⁸ The boundary between national and international mechanism in transitional justice cannot always be drawn neatly. *The United Nations*, for example, has helped in the creation and financing of the Truth Commissions in El Salvador and Guatemala. Also, international civil societies such as *Doctors Without Borders*, *The International Red Cross*, or church organizations are an important component. "International civil societies" and "intergovernmental organizations ... play a variety of roles in national transitional justice"; David Crocker, *Truth Commissions, Transitional Justice, and Civil Society*, in: Rotberg/Thompson, *Truth v. Justice* (see fn 55), 99-121, here: 116.

⁵⁹ Bashir and Kymlicka state that a "politics of difference" and a "politics of reconciliation," which originally applied to different political con-

With a growing preference for a politics of reconciliation, mechanisms of participatory inclusion were advanced that aimed at bringing together different groups formerly in conflict. One could state that a politics of reconciliation, pursued by largely autonomous national bodies such as the various truth commissions, liberates the question of uniqueness from a narrowly understood notion of particularity. It can do so because it does not limit itself to the more circumscribed sphere of court rooms with its criminal procedures (as happened in Phase I) but, instead, focuses on public acts of witnessing by victims as well as public confessions of perpetrators, the latter often broadcast and sensationalized through the media.⁶⁰ As publicly staged events, a politics of reconciliation acknowledges the victimization and suffering of particular people while it avoids the pitfalls of exclusivist uniqueness. A successful politics of reconciliation affirms the singularity of experiences of suffering: not by safeguarding these experiences as unique political memory or by exposing them to undue competition but by allowing them to enter the public realm of discursive contestation that is a hallmark of deliberative democracies.

texts, eventually merged. “[W]e can say that the politics of reconciliation initially emerged as part of the transition to a stable democratic order, whereas the politics of difference emerged to remedy deficits within consolidated democratic orders. However, while these two developments initially arose in different contexts, in response to different problems, they increasingly interconnected in many countries ... [D]ebates about multicultural inclusion are increasingly influenced by ideas of reconciliation; and debates about reconciliation are increasingly influenced by ideas of multicultural citizenship” (Bashir and Kymlicka (see fn 33), 4-5). Bashir and Kymlicka also provide a helpful list of relevant literature on the politics of difference and of reconciliation (ibid., 6).

⁶⁰ Leigh A. Payne, *Unsettling Accounts. Neither Truth Nor Reconciliation in Confessions of State Violence*, Durham 2008.

From Trauma Narrative to Dialogue

Under certain conditions, a politics of reconciliation might even go so far as to acknowledge the human dignity of perpetrators. It does so by approaching perpetrators as misdirected agents rather than the monstrous product of uncivilized evil.

Such a conciliatory move toward perpetrators remains, however, a sore point and easily lends fodder to claims used by the defenders of uniqueness. Are perpetrators deserving any understanding or, perhaps, even clemency? Especially in the context of the German discourse on the Holocaust and the Second World War, such mental generosity is almost unthinkable. Given the widespread white-washing of Nazi perpetrators in postwar Germany, the argument of the uniqueness would be a valuable safeguard against trivializing culpable wrongdoing and against forgetting the extreme harm suffered by the victims. The extraordinary extent to which the Nazis went in their genocidal policy and the severe victimization of targeted communities weigh heavily against any facile politics of reconciliation. Furthermore, given the proclivity of a politics of reconciliation toward nation-building, wouldn't such a politics simply lead to greater national cohesion at the cost of the non-recognition of victims? In such a case, wouldn't the insistence on the uniqueness of the Jewish trauma be a mechanism with which to resist the assimilating tendency of a national cohesion and renewal project?

As we have seen, the first phase of transitional justice paid insufficient attention to the particularity of the Jewish trauma. The international jurisdiction at Nuremberg focused on the specific deeds of the Nazi regime and Nazi perpetrators rather than on the trauma of victimized groups. The retributive justice at Nuremberg saw itself as an instrument of civilization, as a mechanism to rectify a once civilized society gone awry. The IMT represented the triumph of civilization over the criminal savagery of the Nazis. Wilke, in her case

study on the links between international jurisprudence, human rights, and imperial discourses on civilization, quotes the U.S. representative for the prosecution at the IMT, Robert Jackson: "These crimes were committed against us and against the whole society of civilized nations by a band of brigands who had seized the instrumentality of a state"⁶¹. For the architects of the IMT, at stake was the restoration of civilization, not the trauma of victims.

Jeffrey Alexander puts forth a similar analysis when looking at the postwar "progressive narrative," which interpreted Nazism as a regression into uncivilized evil. The progressive narrative regarded the victory over Nazism as more important than the mending of the Jewish trauma. "The trauma that the Jews experienced in the midst of their liquidation was represented as one among a series of effects of Nazi evil," Alexander writes. "The force of the progressive narrative meant that, while the 1945 revelations confirmed the Jewish mass murder, they did not create a trauma for the postwar audience ... Postwar redemption depended on putting mass murder 'behind us,' moving on, and getting on with the construction of the new world"⁶².

Such a narrative, which did not linger on Jewish particularity but wanted to move forward, changed when the second phase of transitional justice was set in motion. With the second phase's proclivity for social restoration, sensitivity toward individual and collective trauma moved to the center of attention. The "Holocaust drama became, for an increasing number of Americans, and for significant proportions of Europeans as well, the most widely understood and emotionally compelling trauma of the twentieth century." The Holocaust became a "trauma-drama," which people "returned to time and time again"⁶³. We can ask then: is the uniqueness of the

⁶¹ Wilke, *Reconsecrating the Temple of Justice* (see fn 18), 191.

⁶² Alexander, *The Social Construction of Moral Universals* (s. fn 8), 17, 19.

⁶³ *Ibid.*, 37, 34.

Holocaust—in the second phase of transitional justice, paralleled by the emergence of the trauma-drama narrative – located in the magnitude of trauma and its enduring effects across generations?

The literature on restorative justice does not address the issue of the in/comparability of the Holocaust trauma – hence, in this sense, it does not give it the status of uniqueness – but it does refer to the extensive psychological and therapeutic research concerning the Holocaust. Just as the Holocaust shifted from a “progressive narrative” to a “trauma narrative,” transitional justice understood as restorative justice began to pay attention to trauma research.⁶⁴ This new sensitivity toward trauma can be read also as a result of a culture of difference with its focus on particularity; it was subsequently put into practice as part of the mechanisms of a politics of reconciliation.

How the Holocaust affected victims and perpetrators over their lifetime and how it continues to affect their descendants as well as communal and social structures are of utmost importance for the social rehabilitation efforts of restorative justice and a politics of reconciliation. Minow writes that restorative justice tries to move beyond the purely judicial frame by consulting and applying psychological insights. Such insight assists in avoiding mistakes previously made under the aegis of retributive justice. “The notion of healing seems foreign to the legal world underpinning prosecutions. Emotional and psychological healing did not figure largely in the national and international responses during the first

⁶⁴ “In this tragic narrative of sacred-evil, the Jewish mass killings become not an event in history but an archetype ... [of] an experience of trauma greater than anything that could be defined by religion, race, class, region ... It provided the symbolic extension so necessary if the trauma of the Jewish people were to become a trauma for all humankind ... Instead of redemption through progress, the tragic narrative offers ... the drama of the eternal return. ... There was only the possibility of returning to it: not transcendence but catharsis” (ibid., 31-33).

decades after the Holocaust. Yet healing recurs in contemporary discussions”.⁶⁵

Restorative justice literature relates to the Holocaust trauma as an exemplary (rather than unique) case insofar as this literature relies on the ample trauma research and therapeutic studies devoted to understanding the long lasting effects of the Holocaust. In this sense, the Holocaust as trauma narrative is seen as an important resource for other transitional justice environments, with the aim of acknowledging the particular suffering of multiple victim groups and of restoring them to a reasonably healthy life. In addition, restorative justice consults studies that focus on perpetrators and their postwar lives, with an interest in understanding how best to balance societal needs for penalty and rehabilitation.

The most thoroughly studied case, in which public encounters between victims and perpetrators were staged and facilitated, is the South African *Truth and Reconciliation Commission* (TRC). Wüstenberg, who analyzes the reconciliatory ideas that guided the TRC, identifies three “regulative mechanisms” with which a politics of reconciliation operates: “Reconciliation is unthinkable without truth; reconciliation has to do with acknowledgment; reconciliation is an encompassing offer for integration”.⁶⁶ The public recognition of the suffering of victims, the public acknowledgment of the truthfulness of their testimonies, and a negotiated confrontation between victims and perpetrators – all of which are geared toward social integration – distinguishes the quasi-judicial procedures of the TRC from traditional criminal justice or other forms of international tribunals.

The will to integrate perpetrators into a public narrative that centers on the testimonies of victims requires a delicate balancing act: it must create safe spaces for traumatized people without molding such trauma into a master narrative or self-interested national memory; it also requires delicate ne-

⁶⁵ Minow, *The Hope for Healing* (s. fn 21), 241.

⁶⁶ Wüstenberg, *Die politische Dimension der Versöhnung*, (s. fn 53), 139.

gotiations between naming and identifying with precision the culpability of perpetrators without burdening large segments of a society with an unpaid guilt that might become a festering source of resentment.⁶⁷ South African psychologist Pumla Gobodo-Madikizela, who had been a member of the TRC, writes in *A Human Being Died that Night* about meeting Eugene de Kock in prison (de Kock had been tried and declared guilty for clandestine and atrocious killing operations under the apartheid regime⁶⁸): “Holocaust discourse has sometimes emphasized remembering but not so clearly dialogue, which is critical if victims are to live again with perpetrators in the same society, or indeed if they are to live in greater harmony with themselves”.⁶⁹

Following Gobodo-Madikizela’s advocacy of dialogue, one could say that a successful politics of reconciliation aims at preventing the formation of a unique trauma narrative if, by that, we mean that a particular trauma narrative is put on a pedestal so high that it is beyond the reach of dialogical engagement. Since taking the trauma of each victim seriously requires an acknowledgment of singularity, it might be good to speak about the singularity of trauma that can, under

⁶⁷ Prosecuting state-sponsored violence is beset by intractable legal and moral problems due to the layered levels of complicity that have widely and deeply infiltrated society. Neither in postwar Germany nor Cambodia or Rwanda, to name only three examples, was it possible to punish everyone who had participated in the criminal deeds and genocidal killings. Also, in genocidal situations, culpability is usually defused, which results in the absence of individually acknowledged guilt. Perpetrators in state-sponsored killings do not see their acts of cruelty in terms of individual evil because state ideology frames violence in terms of collective agency. “In collective evil,” Vetlesen writes, “the individual agent from the very start sees himself as acting on behalf of his group”; Arne Johan Vetlesen, *Evil and Human Agency. Understanding Collective Evildoing*, Cambridge 2005, 172.

⁶⁸ See also De Kock’s own straightforward and yet apologetic memoir, Eugene De Kock, *A Long Night’s Damage. Working for the Apartheid State*, Saxonwold South Africa 1998.

⁶⁹ Pumla Gobodo-Madikizela, *A Human Being Died That Night. A South African Woman Confronts the Legacy of Apartheid*, Boston 2003, 119.

facilitated conditions, be enriched by dialogue. Rather than locking trauma into a firm (cultural) narrative and fixed (collective) memory, societal efforts must be expended to transforming injustice and suffering through dialogical processes.

Transitional Justice, Phase III: Universal Paradigm or Politics of Entrenchment?

New and old conflicts that seem to resist resolution (such as in Rwanda, South Africa, Israel/Palestine) as well as the proliferation of severely oppressive nation-states and terrorist networks have undermined much of the twentieth-century optimism regarding the establishment of democratic structures globally. Given this situation, political hawks, skeptics, and otherwise disillusioned commentators have suggested that a politics of reconciliation, as practiced during the second phase of transitional justice, has failed and that only a return to retributive justice can save the world from the danger of uncivilized savagery. It seems as if the whole world has slid into a dangerous territory where transitional justice needs to be reconceptualized. Consequently, the third phase of transitional justice, according to Teitel, which began at the dawn of the twenty-first century, is characterized by the aim to turn it into an enforceable, global norm.

The *fin de siècle* acceleration of transitional justice phenomena is associated with globalization and typified by conditions of heightened political instability and violence. Transitional justice moves from the exception to the norm to become a paradigm of rule of law. In this contemporary phase, transitional jurisprudence normalizes an expanded discourse on humanitarian justice constructing a body of law associated with pervasive conflict, which contributes to laying foundation for the emerging law of terrorism.⁷⁰

⁷⁰ Teitel, *Transitional Justice Genealogy*, (s. fn 10), 71-72.

The third phase of transitional justice seems to pick up the pieces where the IMT in Nuremberg had left it. However, the temporary nature of the former IMT (the IMT was disbanded after it fulfilled its task) had to be replaced with permanent structures that would guarantee an internationally enforceable retributive justice. It is this vision of permanence that leads to contested views on the goals of transitional justice in its current phase.

The contestation could be described, in simplified terms, as a difference between, on the one hand, a retributive justice that is reinstated in the third phase of transitional justice through multilateral and international tribunals (most famously the *International Criminal Tribunals* for the former Yugoslavia and for Rwanda, and the 2002 ratified *International Criminal Court* [ICC]) and, on the other hand, a retributive justice system that gets enforced through unilateral mechanisms while demanding universal validation (for example, legal and extralegal antiterrorism campaigns, counterwarfare, war on terrorism, legitimating torture in liberal democracies, etc).⁷¹ Much could be said about these new developments, but here I limit myself to five brief observations

⁷¹ Lissa Skitolsky offers a critical analysis, from a philosophical perspective, on the unilateral justifications of the current American war against terrorism. She observes how politicians, who dared comparing the mechanisms of this asymmetrical war with aspects of the Nazi regime, were forced to recant or resign. “The outcry over any comparison between Nazism and the war against terrorism is due in part to the belief that Nazism represents an extreme and unique form of evil against which we can affirm the value of our own socio-political institutions and practices”; Lissa Skitolsky, *The Case of Comparison Between Nazism and the War Against Terror. A Study in Bio-Politics*, in: *International Studies in Philosophy* 38/2 (2006), 159-177, 159-160. Ironically, those who support an exemption from legal and moral accountability concerning “enemy combatants,” “detainees,” Guantanamo, or “indefinite detention” felt free to make comparisons between Nazis and the newly declared enemies. For example, Dick Cheney stated in 2004, that “just as surely as the Nazis during World War II and the Soviets during the cold war, the enemy we face today is bent on our destruction” (quoted *ibid.*, 175).

that relate to the intersection of Holocaust and transitional justice discourses.

First, with the establishment of the ICC in The Hague (Netherlands), the new phase of transitional justice makes possible a renewed effort of strengthening international criminal justice which began at the IMT in Nuremberg.⁷²

Second, and on the flip side of these positive international efforts, the creation of a globalized norm for international jurisprudence can be misused for particular interests under the guise of moral universals. Whosoever resists such universal consent is in danger of being perceived as an enemy of civilization (an argument oddly reminiscent of the savagery-civilization duality advanced by the architects of the IMT).

Third, the Holocaust uniqueness claim has slowly but steadily changed into an argument about the special nature of antisemitism. With the sustained rise of genocide studies, few scholars today argue for the uniqueness of the Holocaust compared with other genocides. One might concede to the Holocaust a singular nature, but no different from ascribing singularity to each genocidal calamity. We can observe, then, that while there are fewer defenders of the position that the Holocaust is incomparable, the special nature of antisemitism steadily gains attention. In other words, the uniqueness claim is shifting from genocide to hate ideology.⁷³

⁷² The ICC currently pursues criminal procedures against perpetrators in Uganda, Kongo, Kenya, and Dafur. It includes people like Congolese Thomas Lungaba for his forced recruitment and abuse of child soldiers, Sudanese head-of-state Al-Bashir, and, most recently, Lybian president Ghaddafi.

⁷³ Among the examples of shifting the focus away from the Holocaust to antisemitism, one can look at public utterances of hardline Israeli politicians. The debate over the "new antisemitism," which can be traced to the 1970s - see Novick, (see fn 24), 170 - got fueled by the 9/11 events, which shifted it from European and Christian forms of antisemitism to Islamic antisemitism. See, for example, Patterson's (David Patterson, *A Genealogy of Evil. Anti-Semitism from Nazism to Islamic Jihad*, Cam-

This shift, should it get sustained support in the future, is problematic on at least two accounts, and has, with respect to the state of Israel, quite contrary results. On the one hand, ascribing to antisemitism a unique feature can lead to legitimizing specific international actions or sanctions on behalf of national interests, since failing to do so, according to this logic, would result in another Holocaust of the Jewish people. Such a position would be stridently in support of a hard-line Israeli politics. On the other hand, shifting the focus away from the singularity of the Holocaust gradually divorces it from its ideological roots of anti-Judaism and antisemitism, with the result that the Holocaust turns into a de-Judaized, universal issue while antisemitism becomes identified as a Jewish issue. A de-judaized Holocaust, in turn, becomes a paradigm of evil that is applicable to all kinds of international crisis zones, including the facile political conflation of Nazi crimes with the Israeli occupation of the West Banks. The Holocaust, so to speak, is now located in the occupied West Banks and the Gaza strip.

Fourth, public opinion makers, whether in Europe or in the Islamic world, have criticized the hegemony of the Holocaust narrative, suggesting that it has become part of a normative politics that legitimates a Western form of international decision making and jurisdiction. The perception of the hegemonial status of the Holocaust as trauma narrative occasionally leads to remarkable international occurrences, such as Ahmadinejad's proposal to respond to the Western caricatures of Muhammad with caricatures of the Holocaust. Rather than calling for caricatures of Jesus, which would have been the more appropriate equivalent to Muhammad, he pitched a secular historical event against a religious figure. In other words, in the non-Western world, the Holocaust is perceived as the true "sacred cow" of the post-1945, secularized Western hemisphere. The eccentric gesture of the

bridge 2011) construction of genealogical links between Nazism and Islamic jihad.

Iranian president illustrates how strongly members of non-Western nations perceive the West of being (politically, emotionally) bound to the Holocaust: it is assumed, perhaps rightly, that the Holocaust contains a higher normative power than the singularity of Jesus.

Fifth, given the discursive bedlam concerning the construction of moral universals, which, in the West, is torn between particular memory politics and appeals to universally applicable legal norms, neither a politics of difference nor a politics of reconciliation seems to be able to create a new political vision. In its stead, we can observe a global spread of a “politics of entrenchment,” where increasingly ethnonational and ethno-religious interests are at stake in ideological, militant, and armed battles.

Singularity as Dialogical Responsibility

The uniqueness vs. universalization alliteration, with which I began this essay, is not only semantically problematic but also leads to an unhelpful circularity of argumentation. Among the unfortunate results, I have mentioned the emergence of competing trauma narratives that prevent empathetic solidarity instead of helping to build bridges of understanding. I saw this as the unintended result of a politics of difference. I also mentioned that a normative politics of memory leads to political entrenchment in global conflict zones; it does not help in transforming political disagreements. I called this a politics of entrenchment, which is currently infecting international relations.

In contrast to a politics of difference and a politics of entrenchment, a successful politics of reconciliation, as it had been experimented with in the second phase of transitional justice, seeks a dialogical path. In light of its dialogical mandate, the question of the uniqueness of the Holocaust becomes a non-issue, since dialogue requires points of connection and, hence, is fundamentally open to comparability.

Such openness is not an invitation to trivialize, diminish, ridicule, or otherwise relativize the magnitude of the Shoah. As a matter of fact, the dialogical path does not devalue singularity.

When we return to an understanding of singularity as introduced in the opening pages, we might recall that singularity refers to a peculiar trait embedded in a larger family resemblance. Combined with a dialogical mandate, singularity ceases to be an abstract principle and, instead, identifies specific relations that people have vis-à-vis the Holocaust. Instead of asking about a principled difference, we ask for whom, in what circumstances, and in what relational webs the Holocaust is singularly important. If the value of relationality were to move into the center of our thinking, then we would appreciate and support the dialogical work that is required when approaching a traumatic past, with the aim of moving beyond entrenched memories toward possibilities of social repair.

For example, I can say with certainty that the Holocaust is of singular importance to me due to transindividual conditions that have been passed on to me through national and family origins. I find myself engaged in a web of multiple relationships between Jews, Germans, Poles, Christians and Americans (and I could add other relational webs determined by my gender, race, professional affiliation, etc). These relationships cannot be fully understood without the Holocaust; they also cannot grow and mature unless the Shoah becomes integrated in those places where my life intersects with the lives of others.

This does not mean, however, that the Holocaust bears the same weight and significance in all contexts. In places where the Holocaust intersects or overlaps with other burdens of past or present systems of injustice, the value of relationality dictates new and innovative forms of bringing into play the history and memory of the Holocaust. For example, in France, coming to terms with the Holocaust intersects with

its colonial past in Algeria; in Turkey, it intersects with the unacknowledged genocidal killings of Armenians; in the United States, with the murderous conquest of indigenous people and the legacy of slavery; in South Africa, with the white supremacy of the apartheid system. To take into account these various memory narratives in national and transnational contexts, Michael Rothberg suggests that we speak about “forms of *multidirectional Holocaust memory* that emerge out of transnational encounters”⁷⁴. Such a notion, he writes, “capture[s] the interference, overlap, and mutual constitution of the seemingly distinct collective memories that define the postwar era and the workings of memory more generally”⁷⁵. Although Rothberg does not engage the ethics of dialogical relationality, his analysis supports and amplifies my point that the singularity of the Holocaust arises not in its uniqueness but through shared layers of multiple cultural experiences. “People impacted by those [other] histories, such as the history of colonialism and decolonization, make claims on a *shared but not necessarily universal* moral and political project”.⁷⁶

As long as we inhabit a special relation to the victims and the perpetrators of the Shoah, to the communities to which they belong, and to their descendants, we can safely speak of the singular significance that the Holocaust holds for us. This is not just empty rhetoric or an abstract thought, because such a relationship obligates us to engage in responsible dialogue. Beyond universalized and decontextualized claims, what makes the Holocaust singular (but not unique) is not an abstract norm but one’s particular proximity to this event.

⁷⁴ Michael Rothberg, *Multidirectional Memory and the Universalization of the Holocaust*, in: Alexander et al., *Remembering the Holocaust* (see fn 8), 125 (emphasis in original).

⁷⁵ *Ibid.*, 126.

⁷⁶ *Ibid.*, 132 (emphasis in original); see also Michael Rothberg, *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford 2009.

This is not a matter of personal choice, but one of historical exigency.

Once one consciously accepts the dialogical responsibility that stems from one's proximity to the history, memory, and legacy of the Holocaust, it calls for a relational commitment to one's conversation partners. But it does not call for a fixed Holocaust narrative that must be asserted regardless of circumstances. In situations of global conflict resolution, a person conscious of his or her dialogical responsibility does not need to expect from his or her conversation partners that they give equal weight to the Holocaust, since each is called into the responsibility of his or her own historical exigency. In conversations with African Americans, for example, I can bring the singular significance that the Holocaust has for me into the conversation without expecting this to change the singular meaning that slavery holds for my friends. In encounters with Palestinians, I can testify to the kind of responsibility I have toward Israelis and Jews because of the singularity of my relation to the Holocaust without having to expect that my Palestinian interlocutors will share this view or that, therefore, the value of the *Naqba* is diminished.

Being called into dialogical responsibility within a framework of restorative justice and a politics of reconciliation goes hand in hand with sensitivity toward each other's histories. It acknowledges how and where these histories intersect in a shared present. When we engage in contextualized and responsible dialogue, refracted in the mirror of multidirectional memory work, we are committed to "a shared but not necessarily universal moral and political project."

VI.

„DOPPELTE VERGANGENHEIT“

UND

BEEINTRÄCHTIGE AUFARBEITUNG

August H. Leugers-Scherzberg

HERBERT WEHNERS AUSEINANDERSETZUNG MIT
NATIONALSOZIALISMUS UND STALINISMUS IN DEN
JAHREN 1942/3 BIS 1947

Für einen westdeutschen Politiker der Nachkriegszeit erscheint es fast selbstverständlich, dass er sich mit dem Nationalsozialismus und dem Kommunismus auseinanderzusetzen hatte.

Das eine, der Nationalsozialismus, war der Totalitarismus der vergangenen Epoche, der einen wesentlichen Lebensabschnitt der Nachkriegspolitiker auf die eine oder andere Weise bestimmt hatte, der die Vorgeschichte der Bundesrepublik darstellte, der die deutsche Schuld und die Notwendigkeit zur Wiedergutmachung begründet hatte und der öffentlich nur mit äußerster politischer Korrektheit behandelt werden durfte.

Das andere war der Totalitarismus der Gegenwart, der Kommunismus sowjetischer Prägung, der für die Spaltung Deutschlands verantwortlich gemacht wurde, der einen Teil der Nation in Unfreiheit hielt, der den außenpolitischen Rahmen begrenzte, in dem sich westdeutsche Politik bewegen konnte, der – auch wenn er für die Bundesrepublik an sich keine ernsthafte innenpolitische Gefahr darstellte - innenpolitisch jederzeit instrumentalisiert werden und mit dem man sich in der Öffentlichkeit nur auf der Basis des westdeutschen „antikommunistischen Grundkonsenses“¹ auseinandersetzen konnte.

Jeder westdeutsche Politiker hatte sich – gewollt oder ungewollt – mit dem Nationalsozialismus und dem Kommunismus auseinanderzusetzen. Das war die unausweichliche

¹ Edgar Wolfrum, *Die geglickte Demokratie. Geschichte der Bundesrepublik Deutschland von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart 2006, 129.

Folge der nationalsozialistischen Herrschaft und der Niederlage Deutschlands im Zweiten Weltkrieg.

Herbert Wehner gehörte zu den wenigen bundesdeutschen Politikern, die sich zwischen 1943 und 1947, zwischen „Stalingrad“ und „Marshallplan“, bemüht hatten, die ideologischen Grundlagen von Nationalsozialismus und Kommunismus totalitarismustheoretisch zu durchdringen. Noch bevor er Ende der vierziger Jahre die Bühne der westdeutschen Politik betrat, hatte er versucht, beide politische Bewegungen eingehend zu analysieren, und in der Zeit zwischen 1942/43 und 1947 zu beiden politischen Bewegungen umfangreiche Niederschriften ausgearbeitet.²

Diese Analysen von Nationalsozialismus und Kommunismus hatten für Wehner primär die Funktion, eine politische Zukunftsstrategie für die sozialistische Bewegung zu entwerfen. Es sollte aus den Fehlern der Vergangenheit gelernt werden. Daher war eine politische Vergangenheitsbewältigung notwendig. Wehner war aber auch klar, dass er seine eigene Vergangenheit als Anhänger einer totalitären Bewegung individuell aufzuarbeiten hatte. Damit tat er sich allerdings schwer.

Totalitarismustheoretische Analyse von Nationalsozialismus und Kommunismus

Wehners Bemühungen um eine totalitarismustheoretische Klärung von Nationalsozialismus und Kommunismus zwischen 1942/43 und 1947 wurzelten einerseits in seinem persönlichen Lebensschicksal, andererseits in dem Bedürfnis,

² Herbert Wehner, *Selbstbesinnung und Selbstkritik. Gedanken und Erfahrungen eines Deutschen*, hg. von August H. Leugers-Scherzberg, Köln 1994 und ders., *Notizen*, in: ders., *Zeugnis*, hrsg. von Gerhard Jahn, 2. Aufl., Bergisch Gladbach 1985, 28-316.

die Entwicklungen der „großen Politik“ hin zur Nachkriegsordnung nachzuvollziehen.³

Persönlich waren die Jahre zwischen 1942/3 und 1947 für Wehner ein Zeitabschnitt, der von Ungewissheit über seine weitere Zukunft geprägt war. Nachdem er 1927 mit 21 Jahren Kommunist geworden und rasch in der Hierarchie aufgestiegen war, war er 1942 in Schweden verhaftet und als Komintern-Aktivist interniert worden. Anschließend schied er aus der KPD und aus der kommunistischen Internationale aus. Er kehrte 1946 in eine ungewisse Zukunft nach Deutschland zurück, bis er im Oktober 1946 in die SPD eintrat und es ihm im Frühjahr 1947 in Hamburg gelang, eine Festanstellung als Redakteur einer sozialdemokratischen Zeitung zu erhalten.

Die Jahre zwischen 1943 und 1947, die Jahre zwischen Stalingrad und Marshallplan, waren aber auch die Jahre vom Anfang des Endes des Dritten Reiches bis zur Etablierung des Ost-West-Konflikts als Strukturmerkmal der internationalen Nachkriegspolitik. Es war die Epoche, in der die Grundlagen einer bipolaren Nachkriegsordnung geschaffen wurden. Diese allgemeinpolitischen Entwicklungen waren für Wehner – neben seinem persönlichen Schicksal – immer auch der Hintergrund für seine Versuche, eine Aufarbeitung der Vergangenheit in beide Richtungen der politischen Skala zu leisten.⁴

Im Winter 1942/43 – noch vor Stalingrad –, als Wehner in Schweden inhaftiert war, stand für ihn fest, dass Deutschland den Krieg verlieren würde. Er befürchtete, dass mit der Niederlage Deutschlands das gesamte deutsche Volk – auch die deutschen Sozialisten – für die Untaten des Regimes zur Verantwortung gezogen würde. Die Konsequenz konnte die völlige politische Einflusslosigkeit der Deutschen in interna-

³ August H. Leugers-Scherzberg, *Die Wandlungen des Herbert Wehner. Von der Volksfront zur Großen Koalition*, Berlin 2002, 17-88. Vgl. auch Christoph Meyer, *Herbert Wehner. Biographie*, München 2006, 86-128.

⁴ Leugers-Scherzberg, *Wandlungen*, 54ff.

tionalen Zusammenschlüssen sein, auch die Marginalisierung der deutschen Arbeiterbewegung in der Internationale.

Um das abzuwenden, forderte er in seiner Schrift *Selbstbesinnung und Selbstkritik*: „Selbstbesinnung und Selbstkritik sind die deutsche Aufgabe; sie sind der erste und unumgängliche Schritt zur Wiedergutmachung. Wieder gut machen muß das deutsche Volk, was in seinem Namen gesündigt worden ist. Wieder gut machen muß zugleich das deutsche Volk sich selbst.“⁵

Wiedergutmachung war damit für Wehner in der Epoche des Niedergangs der nationalsozialistischen Herrschaft in Deutschland das zentrale Thema. Als Sozialist strebte er eine internationalistische Bewegung an, die in der Nachkriegszeit die politischen Verhältnisse im globalen Maßstab neu ordnen sollte. Sollte die deutsche sozialistische Bewegung aufgrund der möglichen Isolierung Deutschlands keinerlei Einfluss auf die Gestaltung der Nachkriegs-Internationale haben, so würde dadurch die internationale Arbeiterbewegung als Ganze geschwächt. Durch Selbstbesinnung und Selbstkritik strebte Wehner daher eine Läuterung des deutschen Volkes an, um dadurch die Voraussetzungen für die Wiederaufnahme des deutschen Volkes in die Völkergemeinschaft zu schaffen.

Den Nationalsozialismus analysierte er in seiner Schrift als revolutionäre Bewegung, die die Umgestaltung des deutschen Volkes in Richtung eines entindividualisierenden Mechanismus in Angriff genommen habe und bereits in weiten Bereichen erfolgreich gewesen sei. Dieser Umwandlungsprozess müsse nun durch Selbstbesinnung und Selbstkritik wieder umgekehrt werden. Er hielt fest: „Selbstbesinnung und Selbstkritik sind in Wirklichkeit positive, aufbauende Kräfte, mit deren Hilfe wir uns wohl zu einem Volk entwickeln können, das sich weder durch narkotische Gifte noch durch Gewalt wieder zu einem willenlos sich bewegenden Mechanismus degradieren läßt.“⁶ In dieser Vorstellung einer

⁵ Wehner, *Selbstbesinnung*, 45.

⁶ Ebd., 49.

umfassenden Korruption des deutschen Volkes wurzelte seine Forderung nach einer „Wieder-gut-Machung“ des Volkes. Sie war zugleich die innenpolitische Voraussetzung, um der Durchsetzung des Sozialismus in Deutschland Chancen zu eröffnen.

Seine Schrift blieb letztlich unvollendet und zu Lebzeiten unveröffentlicht. Die Ereignisse der großen Politik zerstörten die Grundlagen seiner politischen Perspektive des Jahres 1943.

Angesichts der sowjetischen Politik im Rahmen der Anti-Hitler-Koalition seit der Auflösung der Komintern im Mai 1943 und der Teheraner Konferenz Ende 1943 kam Wehner zu der Einschätzung, dass die Sowjetunion als Schutzmacht der kommunistischen Bewegung kein Interesse an der Entstehung einer freien sozialistischen Internationale hatte. Moskau schlug seiner Meinung nach vielmehr den Weg in eine gleichgeschaltete, nationalrussisch dominierte kommunistische Weltbewegung ein. Das Kriegsende im Mai 1945 vollzog sich für Wehner schließlich unter den denkbar ungünstigsten Umständen. Faktisch wurde es den Westmächten und der Sowjetunion überlassen, die Zukunft Deutschlands und das System der internationalen Beziehungen zu regeln. Weder der Westen noch der Osten hatte dabei ein Interesse, der Entstehung einer unabhängigen internationalen sozialistischen Bewegung Raum zu geben. „Selbstbesinnung“ und „Selbstkritik“ des deutschen Volkes als zentrales Mittel einer politischen Neuorientierung mussten in dieser Situation zum Scheitern verurteilt sein.⁷

Wehner änderte daher seine politische Strategie. Er propagierte nun, dass die Arbeiterbewegung sich in erster Linie Rechenschaft über ihr Versagen in der Vergangenheit abgeben müsse. Nur durch Selbstkritik der sozialistischen Bewegung könne es zur Entstehung einer unabhängigen sozialistischen Bewegung kommen.

⁷ Vgl. Leugers-Scherzberg, *Wandlungen*, 58-66.

Einerseits wurzelte dieser Aufruf Wehners in der Forderung des Marxismus-Leninismus nach „Kritik und Selbstkritik“ der revolutionären Partei, die im Stalinismus zu ritualisierter Selbstanklage und umfassender sozialer Kontrolle innerhalb der kommunistischen Partei geführt hatte. Andererseits versuchte Wehner damit aber den Stalinismus mit seinen eigenen Waffen zu schlagen. Er sah in der Selbstkritik der Arbeiterbewegung nach wie vor ein geeignetes Instrument konstruktiver politischer Richtungsfindung. Konsequenter angewendet, könne die Selbstkritik einer unabhängigen sozialistischen Bewegung die ritualisierte Selbstkritik des Stalinismus als politisch korrumpiert entlarven.

Zum Verhältnis von Vergangenheitsbewältigung der Deutschen und Selbstkritik der Arbeiterbewegung erläuterte er im Juli 1945 in einem Brief an den Sohn seiner Lebensgefährtin⁸: „Auch wenn man den Menschen zwangsweise Buchenwaldfilme und ähnliches immer und immer wieder vorführen und eintrichtern würde, würde das nicht helfen. Denn das ist nicht die ganze Wahrheit.“ Nicht der Nationalsozialismus sei die Ursache des Krieges gewesen, sondern der Imperialismus. Und es gebe stets „neue Krisen und Kriege, weil der Imperialismus immer wieder und immer fiebriger auf solche hintreibt.“ Eine Garantie für den Frieden gebe es nur dann, „wenn die Arbeiterklasse, die internationale Arbeiterklasse, [...] als solche auf den Plan tritt und das gesellschaftliche Leben in neue Bahnen lenkt.“ Voraussetzung dafür sei aber, „daß diese Bewegung tiefe und rücksichtslose

⁸ Wehner an Peter Burmester vom 17. Juli 1945 (Durchschlag), in: Privatarchiv Wehner, Bonn-Bad Godesberg, in Auszügen abgedr. in: Leugers-Scherzberg, Wandlungen, 63ff. Das Privatarchiv (PA) Wehner wurde von mir in den Jahren 1993 bis 1996 im Wohnhaus der Wehners in Bonn-Bad Godesberg ausgewertet. Mit der Übersiedlung Greta Wehners nach Dresden und dem Verkauf des Hauses der Wehners in Bonn wurde das Privatarchiv 1996 aufgelöst. Ein Großteil der Archivalien gelangte in das Archiv der sozialen Demokratie in Bonn, ein kleinerer Teil blieb im Besitz Greta Wehners und gelangte nach Dresden. Dieser Nachlassteil wird inzwischen durch das Archiv der Herbert-und-Greta-Wehner-Stiftung in Dresden verwaltet.

Selbstkritik üben müsste, die nicht nur bloße Taktik ist, darauf berechnet, den jeweiligen taktischen Gegner um einen Trumpf zu berauben.“ Nur so könne die Arbeiterbewegung ihre Aufgabe erfüllen, der Menschheit in der Nachkriegszeit politische Orientierung zu verschaffen.

Die Zielsetzung Wehners war dabei – wie in der Selbstkritik des Marxismus-Leninismus – nicht die persönliche Läuterung der Sozialisten, sondern der Dienst an der sozialistischen Sache. Als Motiv seiner Beschäftigung mit den eigenen und den Erfahrungen anderer Mitstreiter in der Arbeiterbewegung äußerte er: „Mich interessiert das nur insoweit, als es symptomatisch für die Entwicklung der Arbeiterbewegung im Ganzen sein könnte.“⁹ In seinen *Notizen*, in denen er von Mai bis Juli 1946 seine Erfahrungen in der kommunistischen Bewegung von 1929 bis 1945 aufzeichnete, stand daher auch nicht die Auseinandersetzung mit seinen persönlichen Motiven, die ihn zur Unterstützung des Stalinismus geführt hatten, im Vordergrund. Die *Notizen* sollten vielmehr Material für eine Selbstkritik der Arbeiterbewegung liefern. In der Einleitung hält er fest: »Es bleibt die Aufgabe bestehen, mit eigenen Erfahrungen und Erkenntnissen zu einer wirklichen Selbstprüfung und Selbstkritik der Arbeiterbewegung beizutragen.«¹⁰

Zwar propagierte er dabei, dass es notwendig sei, „sich selbst dabei nicht schonen zu wollen“. Das hatte aber nicht den Zweck einer Selbstläuterung. Wehner hielt über die Funktion der Vergangenheitsbewältigung in der Arbeiterbewegung fest: „Dadurch zu einer Reinigung der vergifteten Atmosphäre innerhalb der Arbeiterbewegung mitzuhelfen, wird ein gutes Anfangsergebnis sein. Wenn in der Arbeiterbewegung die Selbstkritik um sich greifen wird, wird ein wesentlicher Schritt zur Erringung ihrer Unabhängigkeit ge-

⁹ Wehner an Reimann vom 22. März 1946, abgedruckt in: Günter Reimann/Herbert Wehner, *Zwischen zwei Epochen. Briefe 1946*, hrsg. v. Claus Baumgart u. Manfred Neuhaus, Leipzig 1998, 33.

¹⁰ Wehner, *Notizen*, 32.

tan sein.“¹¹ Im Vordergrund stand für ihn der Erfolg der sozialistischen Sache.

Als Wehner im Winter 1942/3 den Nationalsozialismus als revolutionäre Bewegung mit umfassenden gesellschaftspolitischen Auswirkungen analysierte, wurde ihm klar, dass diese Bewegung unter anderen Vorzeichen das zu verwirklichen gesucht hatte, was auch die sozialistische Bewegung an politischer Transformation des gesellschaftlichen Lebens versuchte. Am 16. Mai 1946 bekannte er in einem Brief an einen sozialistischen Freund: „Aber als ich z.B. im Gefängnis daran ging, mir genau zu überlegen und niederzulegen, wie das nazistisch totalitäre System fungiere und Massen in seinen Bann ziehe, wurde mir recht klar, wie vieles darin kongruent mit anderen, entgegengesetzten, Systemen ist.“¹²

Trotzdem vermochte Wehner nicht, den Kommunismus ebenso grundsätzlich und scharfsinnig zu analysieren, wie er es mit dem Nationalsozialismus getan hatte. Angesichts seiner politischen Zukunftshoffnungen scheute er vor allzu radikaler Kritik am Kommunismus und an der Arbeiterbewegung zurück. Er sah darin die Gefahr, die konstruktiven Elemente einer sozialistischen Gesellschaftspolitik zu beschädigen. Er scheute aber auch davor zurück, seine eigene Rolle als kommunistischer Spitzenfunktionär rücksichtslos zu beleuchten, da er befürchtete, sich sonst politisch selbst aufzugeben. Seine innere Zerrissenheit beschrieb er folgendermaßen: „Aber mir selbst muß ich die Frage stellen, ob meine Haltung nicht an Resignation grenze, oder ob ich nicht in Versuchung gerate, von der Selbstbesinnung und Selbstkritik in die Selbstverneinung zu gleiten. Bisher habe ich mich nicht zu einer Zusammenfassung meiner Erkenntnisse und Gedanken zu den Problemen der sozialistischen Bewegung aufge rafft. [...] Ich will mich nicht selbst entschuldigen, aber ich muß mir selbst erklären, daß es eine Folgeer-

¹¹ Ebd.

¹² Wehner an Reimann vom 16. Mai 1946, abgedr. in: Reimann/Wehner, *Epochen*, 69.

scheinung von Erlebnissen und zugleich ein Ausdruck meiner inneren Verbundenheit mit der Bewegung ist, wenn ich immer und immer noch einmal Probleme von allen möglichen Seiten zu untersuchen unternehme, ehe ich zu gestehen wage, daß ein klares Resultat vorliege. Die Notizen werden ein wesentlicher Schritt zur Ausarbeitung einer klar umrissenen Auffassung sein.“¹³

Entgegen seiner hier ausgesprochenen Hoffnung, gelang es ihm jedoch nicht, sich zu einer klar umrissenen Auffassung über die Probleme der sozialistischen Bewegung durchzuringen. Im Zusammenhang mit den Stalinistischen Säuberungen hielt er in den *Notizen* fest: „Irgendein System habe ich bei den sich überstürzenden und überschneidenden Maßnahmen nicht erkennen können. Alles machte den Eindruck des blindwütigen Waltens eines unpersönlichen Apparats.“¹⁴ Über Stalin und den Führungszirkel der Sowjetunion spekulierte er: „Wußten die an der Spitze des Staates stehenden Personen, was sich in Ihrem Lande im einzelnen abspielte?“¹⁵ Über die politische und persönliche Demoralisierung der Anhänger des Stalinismus, die selbst Opfer des Systems wurden, sinnierte er: „Der Widerspruch zwischen den durch die offizielle Propaganda hervorgerufenen und genährten Vorstellungen der einzelnen Menschen und der Wirklichkeit war für den einzelnen vernichtend.“¹⁶ Am Ende seiner Aufzeichnungen über die Stalinistischen Säuberungen, die er selbst als KPD-Funktionär in Moskau miterlebt hatte, hielt er schließlich fest: „Ich möchte alle diese Momente und Tendenzen für sich sprechen lassen und ziehe hier keine allgemeinen Schlußfolgerungen.“¹⁷

Offenbar war Wehner nicht in der Lage, seine einstige Faszination vom totalitären Stalinismus aufzuarbeiten. Im

¹³ Wehner, *Notizen*, 30.

¹⁴ Ebd., 231.

¹⁵ Ebd., 260.

¹⁶ Ebd., 261.

¹⁷ Ebd., 261.

Oktober 1946, als er bei einem Vortrag in Hamburg eine griffige Analyse des kommunistischen Totalitarismus versuchte, kam er nicht über vorsichtige, geradezu tastende Formulierungen hinaus. Er führte aus: „Bei einer ernsthaften kritischen Untersuchung der Arbeiterbewegung könnte man darauf stoßen, daß die Anfänge der totalitären Tendenzen wahrscheinlich dort liegen müssen, wo man begonnen hat, den Sozialismus einfach zu identifizieren mit der proletarischen Klassenbewegung, und wo man behauptete, daß gerade diese Entdeckung, daß der Sozialismus nichts anderes sei als die Führung der proletarischen Klassenbewegung, den Sozialismus zu einer Wissenschaft gemacht habe. Indem der Sozialismus reduziert wurde auf die Lehre von der Strategie und Taktik des Kampfes um die sogenannte Befreiung der Arbeiterklasse, ging Wesentliches vom Sozialismus verloren.“¹⁸

Dass nach Kriegsende eine Vergangenheitsbewältigung der ehemaligen Anhänger totalitärer Bewegungen notwendig war, war Wehner klar. Als freier Publizist in Hamburg forderte er im Herbst 1946 sowohl von denen, die sich mit dem Nationalsozialismus arrangiert hatten, als auch von denen, die dem Kommunismus angehangen hatten, eine Aufarbeitung ihrer persönlichen Lebensgeschichte. Diese Forderungen waren jedoch asymmetrisch.

Von denen, die seiner Meinung nach dem Nationalsozialismus zu wenig Widerstand entgegen gebracht hatten, verlangte er eine radikale Selbstkritik. Diese Selbstkritik sollte eine geistig reinigende Wirkung haben. Davon sollte die Kraft zu radikaler Umkehr und zur Beteiligung am gesellschaftlichen Neuaufbau im Nachkriegsdeutschland ausgehen.

So bemerkte er in einer Rezension zu Hans Schlange-Schöningens Memoirenband, der 1946 unter dem Titel *Am*

¹⁸ Herbert Wehner, *Probleme der Einheit der sozialistischen Bewegung. Protokoll der Sozialistischen Arbeitsgemeinschaft*, Hamburg, vom 25. Oktober 1946, in Wehner, *Selbstbesinnung*, 227f.

Tage danach erschien: „Schlange distanziert sich nachträglich von fast allen, mit denen er einmal gemeinsam hervorgetreten ist, aber er findet in keinem Fall die Distanz zu eigenen Handlungen oder Auffassungen, die es ihm ermöglichen würde, das Beispiel gesunder Selbstkritik zu geben. Er urteilt selbstsicher über seine Zeitgenossen und ehemalige Gefährten, aber für sich selbst nimmt er auch in umstrittenen Fällen die Berufung auf irgend ein Aktenbündel in Anspruch, aus dem sich später ergeben werde, wie recht er gehabt habe. ... wenn er nicht ernsthafter in sich gegangen ist, als es in seinem Buche zu Tage tritt, dann hat er dem Leser wenig zu sagen.“¹⁹

Über die Menschen im Nachkriegsdeutschland im Allgemeinen urteilte er, „dass sich die meisten Menschen hier über das Verhältnis, in das wir Deutschen zur übrigen Menschheit geraten sind, keine Vorstellung machen können, weil sie allzu leicht geneigt sind, ihre eigenen alltäglichen Kompromisse mit dem herrschenden System der 12 Nazi-Jahre zu bagatellisieren. [...] Die Menschen hier, von denen viele unter entsetzlichen Bedingungen leben, entschuldigen vor sich selbst zu viel und haben es deshalb doppelt schwer, sich unter den neuen Bedingungen zurecht zu finden und endlich aus der resignierten Hoffnungslosigkeit zu einer realistischen Aufbauarbeit den Weg zu finden.“²⁰

Von den ehemaligen Anhängern des Kommunismus forderte er zu erkennen, dass ihre hehren Ziele, dem sozialistischen Internationalismus dienen zu wollen, im Rahmen der von der Sowjetunion dominierten kommunistischen Bewegung nicht zu realisieren seien. Er verlangte von ihnen aber nicht eine radikale Umkehr, sondern eine „Ernüchterung“ und die Bereitschaft, sich am Aufbau einer freien internatio-

¹⁹ Herbert Wehner, *Buchbesprechung. Hans Schlange-Schöningen: Am Tage danach. Bei Hammerich & Lesser in Hamburg*, maschinenschr. Manuskript vom 16. Oktober 1946, in: PA Wehner.

²⁰ Wehner an Dahlberg vom 23. November 1946 (Durchschlag), in: PA Wehner.

nalen Arbeiterbewegung zu beteiligen. Ihre Vergangenheitsbewältigung solle diesem Ziel dienen und dürfe nicht dazu führen, dass die Grundlagen einer internationalen sozialistischen Bewegung zerstört würden.

Entsprechend beurteilte er die Schriften des Ex-Kommunisten Arthur Koestler. Koestler galt ihm als Beispiel eines „in jeder Beziehung heimatlos gewordenen geistigen Menschen, der keinen Halt in den Bewegungen mehr findet, die ihm früher als Verkörperung der aufstrebenden gesellschaftlichen Kräfte erschienen.“²¹ Er erschien ihm ernüchert über die Widersprüche, in die die sozialistischen und kommunistischen Bewegungen geraten waren, aber nichtsdestoweniger auf der Suche nach einer neuen sozialistischen Vision. Wehner schrieb über Koestler „Er setzt sich mit den Mythen der Zwischenkriegszeit und ihren totalitären Wirklichkeiten auseinander; aber er weiß, dass das Aufzeigen und Nachweisen der Kluft zwischen Wirklichkeit und Mythos bei den vom Mythos Gefangenen zwar zur teilweisen Ernüchterung beitragen, aber die Befreiung aus der Gefangenschaft nicht vollständig machen kann. Dazu gehört – meint er – das Aufkommen eines neuen Glaubens, der die gleiche gefühlsmäßige Kraft hat, aber sich durch bessere Harmonie mit der Wirklichkeit auszeichnet.“²²

Bei Koestler entdeckte Wehner, was ihn selbst nach seinem Ausscheiden aus der kommunistischen Bewegung umtrieb: das Gefühl der politischen Heimatlosigkeit und die Sehnsucht nach einer neuen Zukunftsvision. So las er aus den Schriften Koestlers als politische Quintessenz heraus: „Nur eine kraftvolle internationale, also horizontale Organisation könnte durch Lösungen für die ganze Welt das Durcheinander in der Welt beenden.“²³

²¹ H[erbert W[ehne]r, *Blick über die chinesische Mauer. Über Bücher Arthur Koestlers*, in: Hamburger Echo vom 4. Dezember.1946.

²² H[erbert W[ehne]r, *Blick über die chinesische Mauer. Betrachtung über ein unbequemes Buch*, in: Hamburger Echo vom 14. Dezember 1946.

²³ Ebd.

Fazit

Die Auseinandersetzung mit den totalitären Bewegungen der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts steht bei Wehner im Dienste der politischen Strategiefindung. Es geht ihm um den Aufbau einer unabhängigen internationalen sozialistischen Bewegung, die die politische Ordnung der Nachkriegszeit bestimmen soll.

Vergangenheitsbewältigung für ihn und seine sozialistischen Mitstreiter ist daher Selbstkritik, die aus den politischen Fehlern der Vergangenheit die notwendigen Lehren ziehen soll, um künftig erfolgreich das sozialistische Projekt durchsetzen zu können. Die Selbstkritik darf dabei das sozialistische Projekt nicht grundsätzlich in Frage stellen.

Für die Vergangenheitsbewältigung der politischen Gegner (Nicht-Sozialisten, ehemalige Anhänger und Mitläufer des Nationalsozialismus, aber auch Gegner einer freien sozialistischen Bewegung in den Reihen der Arbeiterbewegung) fordert er dagegen eine Selbstkritik, die einen radikalen Bruch mit der Vergangenheit markieren muss. Nur dies ermöglicht, dass sie sich künftig an dem Aufbau eines Gemeinwesens beteiligen können.

Eine radikale individuelle Aufarbeitung seiner eigenen Vergangenheit leistet Wehner nicht. Dies markiert die Grenzen seiner totalitarismustheoretischen Analysen von Nationalsozialismus und Kommunismus und führt zu einer ungleichgewichtigen Kritik an den beiden totalitären Bewegungen des 20. Jahrhunderts.

Antonia Leugers

VERSTUMMEN VOR DER „ROTEN GEFAHR“

*Das verschwiegene Wissen katholischer Zeitzeugen im
Nachkriegsdeutschland*

„Reden ist Schweigen, Silber ist Gold“, so würde der Münchener Komiker Karl Valentin vermutlich meinen Vortragstitel mit einem seiner Bonmots auf eine Kurzformel bringen. Denn natürlich haben die katholischen Zeitzeuginnen und Zeitzeugen im Nachkriegsdeutschland geredet. Das Reden sollte dem Umgang mit der Gegenwart dienen. An einer systematischen Aufarbeitung und Bewältigung der Vergangenheit der Kirche im „Dritten Reich“ war ihnen nicht vordringlich gelegen. Sie hatten deren Schwächen und Fehlverhalten als Amtskirche und als Gemeinschaft der Gläubigen selbst erlebt und schon damals intern kritisiert, so die Mitglieder des *Ausschusses für Ordensangelegenheiten*.¹ Sie hatten individuell oder in kleinen Gruppen den Weg in den Widerstand gewählt. Sie waren von den Alliierten befreit worden. Die Nationalsozialisten wurden von diesen zunächst einmal entmachtet. Andere wurden später neu ermächtigt.

Es blieb jedoch ein Manko: weitere ihnen höchst unliebsame Gegner waren noch nicht überwunden, ja sie waren sogar gestärkt aus den Kriegswirren erstanden: die „rote Gefahr“ im Osten und die „Linken“ im Nachkriegsdeutschland und in der bundesrepublikanischen Gesellschaft. Den „Linken“ gegenüber sollte die Kirche aber nicht bloßgestellt werden durch etwaige selbstkritische Reflexionen zu deren

¹ Als Beispiel für Kirchenkritiker vor 1945 kann der *Ausschuss für Ordensangelegenheiten* dienen, der zugleich im *Kreisauer Kreis* und anderen Widerstandsgruppen engagiert war. Siehe ausführlich dazu: Antonia Leugers, *Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens. Der Ausschuss für Ordensangelegenheiten und seine Widerstandskonzeption 1941 bis 1945*, Frankfurt a.M. 1996; Karl Suso Frank, *Art. Ordensausschuß*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Sonderausgabe 2009 (durchgesehene Ausgabe der 3. Auflage), Bd. 7, Sp. 1100-1101.

„Versagen“ in der NS-Zeit.² Es war Papst Pius XII. selbst, der in seinen öffentlichen Stellungnahmen im Juni und November 1945 die Stichworte lieferte, auf die sich fortan die Katholiken Deutschlands berufen konnten - ohne kritische Selbstreflexion. Der Papst bescheinigte ihnen, sie hätten es „nie unterlassen“, „auch in den letzten Kriegesjahren nicht, mutig und ernst ihre Stimme zu erheben“ und hätten in gewissenhafter Erfassung ihres Amtes den „wahnsinnigen Ideen und Maßnahmen des hemmungslosen sogenannten 'Nationalismus' mit ganzem Herzen Widerstand und Abwehr“ entgegengesetzt. Dabei habe der „bessere Teil“ des Volkes auf ihrer Seite gestanden.³ Also verstummten auch die Zeitzeugen und trachteten nun angesichts der „roten Gefahr“ danach, Schlimmeres für die Kirche und für Deutschland zu verhüten.⁴ Der „Antibolschewismus stellte somit die

² Der Entwurf Erzbischof Lorenz Jaegers für eine Eingabe an Pius XII. vom Juni 1945 nennt in der Reflexion über die Gründe des Schweigens der Bischöfe zu den NS-Verbrechen u.a. die Furcht vor einer „Schwächung der 'inneren Geschlossenheit des deutschen Kampfes gegen den Bolschewismus'“; Ulrich Helbach, „Schuld“ als Kategorie der Vergangenheitsbewältigung der katholischen Kirche nach 1945, in: Thomas Brechenmacher, Harry Oelke (Hgg.), *Die Kirchen und die Verbrechen im nationalsozialistischen Staat*, Göttingen 2011, 245-273, hier 250; s. Ulrich Helbach, „Es hätte unserer Kirche und unserem Volk mehr gedient, wenn wir weniger geschwiegen hätten...“. Die „Schuldfrage“ im Frühjahr 1945 im Lichte eines neuen Quellenfundes: Eingabe der westdeutschen Bischöfe an Papst Pius XII., in: Siegfried Schmidt (Hg.), *Rheinisch – Kölnisch – Katholisch. Beiträge zur Kirchen- und Landesgeschichte sowie zur Geschichte des Buch- und Bibliothekswesens der Rheinlande*, Köln 2008, 341-372.

³ Ansprache Pius XII., 2.6.1945, in: Ludwig Volk (Bearb.), *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945*, Bd. VI: 1943-1945, Mainz 1985, 886; Pius XII. an die Fuldaer Bischofskonferenz, 1.11.1945, in: ebd., 819.

⁴ Dass nicht nur der Kommunismus gefürchtet, sondern auch die westliche Demokratie abgelehnt wurde, vermag die im Internierungslager Moosburg 1947 von Benediktinerpater Petrus Mayrhofer (Prof. Dr. phil. Franz Mayrhofer) gehaltene Rede drastisch zu verdeutlichen, in der er von der „Barbarei der westlichen Demokratie“ und der „rote[n] Faust aus dem Osten“ bzw. dem „roten Stern des Ostens“ sprach. Predigt Lagerpfarrer Mayrhofer im Internierungslager Moosburg, 8.6.1947. Bay-

negative Integrationsklammer der westdeutschen Nachkriegsgesellschaft schlechthin dar“⁵.

Katholische Zeitzeugen, die vor 1945 das Verhalten der katholischen Hierarchie scharf kritisiert, mit Widerstandskreisen kooperiert und die Folgen in Flucht und Gefängnishaft auf sich genommen hatten, scharten sich nun zugunsten der inneren Geschlossenheit des Katholizismus loyal um Kirchenvertreter und kirchennahe Kreise in Gesellschaft, Wirtschaft, Politik, Wissenschaft⁶ und Kultur. Einen Teil dessen, was diese Zeitzeugen wussten, konnte die historische Forschung daher erst nach deren Tod und der (teilweisen) Öffnung relevanter Bestände und Nachlässe erheben. In diesem kurzen Beitrag sollen beispielhaft einige dieser Konfliktfelder und Methoden betrachtet werden.

erisches Hauptstaatsarchiv München, NL Eberstein 25. (Für diesen Hinweis danke ich Joachim Schröder vom Wissenschaftlichen Team NS-Dokumentationszentrum München). Knapper notierte es Bischof Clemens August Graf Galen: „Demokratie hat ins Unglück gebracht vor 1933[,] Demokratie hat Hitler zur Herrschaft gebracht[,] Demokratie wird jetzt Kommunismus bringen, wie bereits in Italien und Frankreich, zumal, wenn der Hunger dafür Propaganda macht“: Gesprächsnotizen Galens, 21.6.1945, in: Peter Löffler (Bearb.), *Bischof Clemens August Graf von Galen. Akten, Briefe und Predigten 1933-1946*, Bd. II: 1939-1946, Mainz 1988, 1171; s. Hubert Wolf, *Clemens August Graf von Galen. Gehorsam und Gewissen*, Freiburg i.Br. 2006, 137, zitiert: „Demokratie brachte Unglück. Demokratie wird jetzt Kommunismus bringen“.

⁵ Bernhard Lehmann, *Katholische Kirche und Besatzungsmacht in Bayern 1945-1949 im Spiegel der OMGUS-Akten*, München 1994, 151.

⁶ Eine für die Forschung nicht unerhebliche Gefährdung wichtigen Archivmaterials „im Osten“ blieb ein weiteres Problem. Wichtige Bestände, so der Nachlass des Breslauer Kardinals und Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, Adolf Bertram, waren seit 1945 außerhalb der bundesrepublikanischen Grenzen. Katholische Historiker suchten daher nach Möglichkeiten, eine Verfilmung der Bestände zuwege zu bringen und diese inoffiziell über die Grenze befördern zu lassen.

Vermeintliche doppelte Gegnerschaft gegen Kommunismus und Nationalsozialismus

Kardinal Michael von Faulhaber wandte sich am 17. Juli 1945 wegen einer liturgischen Feier für einen Verunglückten an die amerikanische Militärregierung, die damals im bombenzerstörten München ihr Büro im Rathaus eingerichtet hatte und über die Möglichkeit verfügte, mittels Rundfunk die Bevölkerung über wichtige Termine in Kenntnis zu setzen. Die allseits bekannte und beliebte Person war dem Kardinal offenbar gewichtig genug, diesen Schritt zu unternehmen. Er schrieb an die Militärregierung:

„Graf Arco, der 1919 Kurt Eisner in München erschossen hat, war in weitesten Volkskreisen überaus populär, besonders als radikaler Gegner des Nationalsozialismus. Mit Rücksicht darauf, daß eine andere Möglichkeit nicht besteht, die liturgische Feier für den tödlich Verunglückten in St. Ludwig in München bekannt zu geben, bitte ich, beiliegende Notiz gütigst durch Radio zu verkünden.“⁷

Faulhaber hatte wiederholt hervorgehoben, den ersten öffentlichen Angriff gegen die Regierung des Juden Kurt Eisner als „Regierung von Jehova's Zorn“⁸ in seiner Silvesterpredigt 1918 unternommen zu haben, und auf dem Münchener Katholikentag 1922 die seiner Überzeugung nach mit dem „Kainsmal“ gezeichnete Münchener Novemberrevolution als „Meineid und Hochverrat“⁹ angeprangert. Dadurch

⁷ Faulhaber an Amerikanische Militärregierung, 17.7.1945, Erzbischöfliches Archiv München [= EAM], NL Faulhaber, 7010. Ein Antwortschreiben findet sich in der Akte nicht.

⁸ In der Festschrift zum 25jährigen Bischofsjubiläum Faulhabers gab der Priesterverein der Erzdiözese München-Freising die Schrift heraus: *Michael Kardinal Faulhaber. 25 Bischofsjahre*, Druck und Verlag der Graph. Kunstanstalt A. Huber, München 1936. Darin ein eigenes Kapitel: „Erzbischof Faulhaber gegen den Marxismus“, ebd., 45-54, hier 45 („Eisners Regierung 'von Jehova's Zorn',“).

⁹ Faulhaber. 25 Bischofsjahre (s. Anm. 8), 46. Druck: Katholische Grundsätze, 27.8.1922, in: Kardinal Faulhaber, *Rufende Stimmen in der Wüste*

hatte er sich besonders zwischen 1926 und 1931 den „Vorkämpfern der nationalsozialistischen Bewegung“, die in Prozessen um das Republikschutzgesetz in der Weimarer Republik auf der Anklagebank saßen, als eine noble Berufungsinstanz dargeboten,¹⁰ worüber die „völkischen Zeitungen“ gern berichteten. „Die ‚Münchner Post‘ und andere marxistisch-kommunistische Zeitungen tobten und zeigten damit, daß sie den Redner verstanden hatten“, so Faulhaber.¹¹

Die Ermordung Eisners durch den Grafen Anton Arco auf Valley am 21. Februar 1919 hatte Faulhaber nie mit Hinweis auf das 5. Gebot verurteilt, wohl aber 20 Jahre später das gescheiterte Bürgerbräuattentat Georg Elzers auf Reichskanzler Adolf Hitler.¹² Und obgleich kein Widerstand Arcos gegen den Nationalsozialismus nachweisbar ist – lediglich ein Gerücht brachte ihn im März 1933 kurzzeitig in Haft,¹³ doch aufgrund einer Ehrenerklärung Heinrich Himmlers auch

der Gegenwart. Gesammelte Reden, Predigten, Hirtenbriefe, Freiburg i.Br. 1931, 25-34.

¹⁰ Staatsanwaltschaft Stuttgart an Polizeidirektion München, 14.12.1926. Staatsarchiv München, Pol.Dir. 10044: „Von rechtsradikaler Seite ist schon wiederholt behauptet worden, nach dem Ausspruch des Kardinals Faulhaber hätten wir eine auf Meineid, Verrat u[nd] Lumperei gegründete Republik.“ (Für den Hinweis auf die Akte danke ich Angela Hermann, wissenschaftliche Mitarbeiterin NS-Dokumentationszentrum München).

¹¹ Kardinal Faulhaber, *Die Myrrhen meiner Bischofsjahre*. Maschinenschriftliches Manuskript, 1939, 15f,EAM, NL Faulhaber, 9269.

¹² Kardinal Faulhaber an den Führer und Reichskanzler, Telegramm vom 9.11.1939 (Druck: Ludwig Volk (Bearb.), Akten Kardinal Michael von Faulhabers (1917-1945), Bd. II: 1935-1945, Mainz 1984, 659): „Eben von verabscheuungswürdigem Verbrechen im Bürgerbräukeller in Kenntnis gesetzt, spreche ich als Ortsbischof und im Namen der bayerischen Bischöfe wärmsten Glückwunsch aus für Ihre glückliche Rettung und bitte Gott, er möge auch ferner seinen schützenden Arm über Sie halten.“ S. auch den Entwurf Faulhabers zu einer Erklärung nach dem Attentat Stauffenbergs: Erklärung Faulhabers, nach 20.7.1944, in: ebd., 1026f., hier 1026: „Das furchtbare Verbrechen des 20. Juli“.

¹³ Anton Scharnagl an Faulhaber, 16.3.1933, in: Volk, Akten II (s. Anm. 12), 669. Bei Friedrich P. Reck-Malleczewen, *Tagebuch eines Verzweifelten*, Berlin, Bonn 1981 wird eine spätere, andernorts nicht nachgewiesene Verhaftung kurz erwähnt.

rasch wieder in Freiheit -, wurde der am 29. Juni 1945 wahrscheinlich bei einer seiner polizeibekanntenen „Trunkenheitsfahrten“¹⁴ mit einem Militärfahrzeug der Amerikaner zusammen geprallte Arco sozusagen als Gegner von Kommunismus und Nationalsozialismus gleichermaßen ehrend in Erinnerung gerufen und dadurch diese „populäre“ lange Tradition der doppelten Gegnerschaft unterstrichen. Gegen den Kommunismus galt es nun weiter zu kämpfen, denn Papst Pius XII. habe „bindend erklärt“, so der evangelische Landesbischof Hans Meiser am 23. Juni 1945 im Anschluss an ein vertrauliches Gespräch mit Faulhaber, dass er „eine Aufteilung Deutschlands nicht wünsche, denn er sehe das geeinte Deutschland als festen Wall gegen den Bolschewismus an“¹⁵. Auch Mitglieder des *Ausschusses für Ordensangelegenheiten* sahen sich unmittelbar nach dem Ende des NS-Regimes mit der neuen sowjetischen Besatzungsmacht und deren Methoden konfrontiert: der Berliner Bischof Konrad Graf von Preysing in weiten Teilen seines Bistums, der Fuldaer Bischof Johannes Dietz durch den thüringischen Teil seines Bistums, P. Odilo Braun in der Seelsorge im Ostteil Berlins, P. Augustinus Rösch nach der Befreiung aus dem Gefängnis während seines Fußmarsches von Berlin bis nach München durch von Russen besetztes Gebiet. Für alle waren diese Erfahrungen nach der Diktatur prägend für ihr weiteres Verhalten in der bundesrepublikanischen Demokratie.¹⁶

¹⁴ Für diesen Hinweis danke ich Joachim Schröder vom Wissenschaftlichen Team NS-Dokumentationszentrum München.

¹⁵ Martin Höllen, *Loyale Distanz? Katholizismus und Kirchenpolitik in SBZ und DDR – Ein historischer Überblick in Dokumenten* –, Bd. 1 (1945 bis 1955), Berlin 1994 (Selbstverlag), 48.

¹⁶ Leugers, *Mauer* (s. Anm. 1), 325-339; Höllen, *Distanz* (s. Anm. 15), Bd. 1, 2, 3/1 u. 3/2, Register, (1945-1990), Berlin 1994-2002 (Selbstverlag).

Verschwiegene Quellen, verschwiegene Bündnispartner

Die Aufarbeitung der Vergangenheit der Kirche im NS-Staat und in der Weimarer Republik trat angesichts der akuten „bolschewistischen Gefahr“ nicht als vordringlich auf den Plan. Der ehemalige Münchener Jesuitenprovinzial, P. Augustinus Rösch, beurteilte die Zeit nach 1945 sogar als zu geschwätzig. Er spielte hier vor allem auf Eugen Gerstenmaier an, der mit ihm zusammen im *Kreisauer Kreis* um Helmuth James Graf von Moltke¹⁷ gewesen war. Im Gegensatz zu Moltke und dessen Mitstreitern war Gerstenmaier durch den Volksgerichtshof nicht zum Tode, sondern vergleichsweise milde zu einer Zuchthausstrafe verurteilt worden und hatte überlebt. Nach dem Krieg meldete er sich in diversen Zeitungsartikeln gern zu Wort.¹⁸ Rösch seinerseits hätte nach seiner Arbeit im *Ausschuss für Ordensangelegenheiten*, seiner Mitarbeit im *Kreisauer Kreis* und nach seinem Moabiter Gefängnisaufenthalt gute Einblicke liefern können in die Versuche von Ordensleuten, einem Laien und einigen Bischöfen, die Bischofskonferenz zu Protesten gegen Menschenrechtsverletzungen des Regimes zu bewegen und sich an der Formulierung von Neuordnungsplänen nach dem Sturz Hitlers zu engagieren.¹⁹

Nach Rom schrieb Rösch am 8. Juli 1945 vertraulich: Die Jesuiten hätten noch die „gesamte Dokumentensammlung über den geplanten gesamten Neuaufbau“, den „möglicher Weise nur mehr wir allein besitzen; sie wird wohl einmal das wertvollste Buch geben können in der Schilderung des geistigen Widerstandes gegen das Nazi System. Jetzt wäre es verfrüht; es ist nicht gut in einer so sensations- u[nd] auch

¹⁷ Zu den Verbindungen Röschs zum *Kreisauer Kreis*: Leugers, *Mauer* (s. Anm. 1), 222-233; s. auch das Standardwerk zum *Kreisauer Kreis*: Ger van Roon, *Neuordnung im Widerstand. Der Kreisauer Kreis innerhalb der deutschen Widerstandsbewegung*, München 1967.

¹⁸ Eugen Gerstenmaier, *Zur Geschichte des Umsturzversuchs vom 20. Juli 1944*, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 23. u. 24.6.1945.

¹⁹ S. Anm. 1 und 16.

schwatzsüchtigen Zeit das so billig preiszugeben. Natürlich bedeutete jede Seite vielfachen Hochverrat; aber den haben ja alle, die noch etwas dachten, tagtäglich begangen“²⁰.

Erst 42 Jahre später wurde diese Dokumentensammlung des *Kreisauer Kreises*,²¹ die zwischenzeitlich in Vergessenheit geraten und bei den Jesuiten verschlossen worden war, endlich publiziert. Sie war bereits 1971 im Tresor des Kellers des ordenseigenen Hochschulgebäudes „Berchmanskolleg“ in Pullach bei München wieder entdeckt worden, als die Jesuiten diesen Gebäudekomplex aufgaben.²²

Nach dem Zweiten Weltkrieg erfuhr Rösch „außerordentlich erschrocken“, wie er notierte, Jesuitenpater Alfred Delp, der bald nach Moltke ebenfalls hingerichtet worden war, habe auf Tagungen in Fulda während der 1940er Jahre derart „gefährlich gesprochen“, daß der dortige Domkapitular Anton Wohlgemuth ihn gefragt habe, ob er seinem Obern – also Rösch – davon berichte. Delp habe daraufhin geantwortet: „Nein, nein, nur so ganz in confuso; sonst könnte ich doch

²⁰ P. Augustin Rösch SJ an P. Robert Leiber SJ, Rom, 8.7.1945. Druck mit leichten Abweichungen zum Original, in: Augustin Rösch, *Kampf gegen den Nationalsozialismus*, hg. v. Roman Bleistein, Frankfurt a.M. 1985, 234-239, hier 238.

²¹ *Dossier: Kreisauer Kreis. Dokumente aus dem Widerstand gegen den Nationalsozialismus*, hg. v. Roman Bleistein Frankfurt a.M. 1987. Leider sind die Quellen fehlerhaft ediert, so z.B. Dossier, 61-83 und 127-178. Siehe demgegenüber die korrekte textkritische Ausgabe mit Verfasserangabe in: Antonia Leugers, *Georg Angermaier 1913-1945. Katholischer Jurist zwischen nationalsozialistischem Regime und Kirche. Lebensbild und Tagebücher*, Mainz 1994, Nr. 4*: Neuordnungsplan I, [vor 12. November] 1942 und Nr. 5*: Neuordnungsplan II, [vor 12. November] 1942. Fehlerhafte Übernahme der Dossier-Texte bei: Günter Brakelmann, *Der Kreisauer Kreis. Chronologie, Kurzbiographien und Texte aus dem Widerstand*, Münster 2003, 223-235. Siehe meine kritische Rezension, in: *Neue Politische Literatur* 50 (2005), 521-523.

²² Antonia Leugers, *Quellenfund zum Konzentrationslager Dachau*, in: *Geschichte quer* (1995) Heft 4, 44f. Abdruck auch in: *Betrifft Widerstand. Zeitschrift des Zeitgeschichtemuseums Ebensee* Nr. 33, September 1996. <http://bob.swe.uni-linz.ac.at/VWM/betrifft/33/leugers33.html>.

vieles gar nicht machen. Ich will auch meine Obern nicht in Verlegenheit bringen“.²³

Delp, so hielt es Rösch in seinen damaligen internen Notizen fest, habe schon 1941 „gar manches“ getan, „was die Oberen besser nicht wissen sollten“. Dazu zählte er seine „Treffen mit Kommunisten u[nd] ähnl[iches] in und um München“. Im Hochsommer und zuletzt im September 1943 hätten Rösch, Delp und Jesuitenpater Lothar König beraten, dass ihre Arbeit für die Kirche weiter gehe, aber ihre „[...] Arbeit für den geplanten Neuaufbau des Staates nach dem Zusammenbruch des N.S. Systems [...] eingestellt“ werde, „weil die einzig fähigen Leute für eine Änderung – ohne ein Attentat – die Militärs versagen.“ Für sie als Jesuiten komme es nicht in Frage, weder „das leiseste Mitwissen, noch weniger Mitplänen schon gar nicht ein Mitwirken bei einer gewaltsamen Lösung (Attentat u[nd] ähnl[iches])“. Das sei, so Rösch „stricte Weisung“ auch für Delp gewesen. Leider habe sich Delp daran nicht gehalten. Ohne Wissen Röschs und Königs habe er den Attentäter, Claus Schenk Graf von Stauffenberg, in Bamberg besucht. Am 19. Juli 1944 habe Delp „offen davon gesprochen, daß es ‚am 20.7. grundlegende Umstürzungen in Deutschland‘ geben werde“.²⁴ Dies alles, sein Wissen über die Kontakte Delps zu den ideologischen Feinden, den Kommunisten, und das Engagement im engen Umfeld des 20. Juli 1944, hielt Rösch lediglich intern fest – und schwieg beharrlich. Einen Versuch, Delp wie Jesuitenpater Rupert Mayer²⁵ selig sprechen zu lassen, gab es nicht.

²³ Rösch: *P. Alfred Delp, gest. 2.2.1945 Berlin-Plötzensee*. Druck mit Abweichungen/Auslassungen zum Original, in: Roman Bleistein, *Augustinus Rösch. Leben im Widerstand. Biographie und Dokumente*, Frankfurt a.M. 1998, 299-308, hier 303. Siehe meine kritische Rezension des fehlerhaften Werks in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 111 (2000), 136-138.

²⁴ Rösch, *Bemerkungen zu einem Buch über P. Delp*, 22.4.1956. Druck mit Abweichungen vom Original, in: Bleistein, Rösch (s. Anm. 23), 309-314, hier 310f.

²⁵ Roman Bleistein, *Rupert Mayer. Der verstummte Prophet*, Frankfurt a.M. 1993.

Die relativ spät einsetzende biographische Forschung konnte längst nicht alle Verbindungen dieses vielfältig engagierten und vernetzten Jesuiten klären.²⁶

Neue linke Gegner, Verstummen der Zeitzeugen und Wissenschaftler, Verschließen der Archive

Das Schreckensbild des Kommunismus stand katholischen Wissenschaftlern und Zeitzeugen vor Augen, sobald sie sich auf interdisziplinären Tagungen unversehens mit Wissenschaftlern und Zeitzeugen aus anderen konfessionellen, religiösen, weltanschaulichen und parteipolitischen „Lagern“ konfrontiert sahen – oder allein schon bei ihnen entsprechende Haltungen und Überzeugungen vermuteten. So schockierte die von Christoph Kleßmann 1978 am *Zentrum für interdisziplinäre Forschung* in Bielefeld veranstaltete Tagung mit dem Titel „Gegner des Nationalsozialismus. Wissenschaftler und Widerstandskämpfer auf der Suche nach historischer Wirklichkeit“²⁷ den Historiker und Theologen Jesuitenpater Ludwig Volk nachhaltig. Dem Zeitzeugen und Widerstandskämpfer Dominikanerpater Odilo Braun, einem der schärfsten Kritiker seiner Kirche während der Kriegszeit im *Ausschuss für Ordensangelegenheiten*,²⁸ eröffnete er nach der Tagung vertraulich, wie er die Veranstaltung, die Teilnehmer und die Diskussion wahrgenommen hatte, zu der auch Braun geladen war. Er habe sich wie auf einem „DKP-Parteitag“ gefühlt, nicht wie auf einer wissen-

²⁶ Roman Bleistein, *Alfred Delp. Geschichte eines Zeugen*, Frankfurt a.M. 1989.

²⁷ Siehe den Tagungsband: Christoph Kleßmann/Falk Pingel (Hgg.), *Gegner des Nationalsozialismus. Wissenschaftler und Widerstandskämpfer auf der Suche nach historischer Wirklichkeit*, Frankfurt, New York 1980; s. auch: Antonia Leugers, *Die deutschen Bischöfe und der Nationalsozialismus*, in: Lucia Scherzberg (Hg.), *Theologie und Vergangenheitsbewältigung. Eine kritische Bestandsaufnahme im interdisziplinären Vergleich*, Paderborn 2005, 32-55, hier 32 mit Anm. 1 (Anwesenheitsliste Tagungsteilnehmer).

²⁸ Zu Leben und Werk O. Brauns s. Leugers, *Mauer* (s. Anm. 1).

schaftlichen Tagung. „Wenn sich zwei Tage lang Leute als Menschheitsbeglucker aufspielen, die dort, wo sie die Alleinherrschaft erringen, noch schlimmeres Elend hervorbringen als der 'Faschismus', dann geht das für mich über die Grenze des Erträglichen.“²⁹ Kaum verwunderlich, dass sowohl der Zeitzeuge Braun als auch der Historiker Volk sich bis in die Publikation der Tagungsergebnisse hinein vollkommen zurück nahmen mit ihrem kritischen Hintergrundwissen über die Katholische Kirche im „Dritten Reich“.³⁰

In einer Art „Quellenzugangsbewirtschaftung“³¹ wurden daher vorsorglich all jene Wissenschaftler von kirchlichen Archivalien der NS-Zeit fern gehalten, die als „links unterwandert“ galten. Ein katholischer Doktorand, der sich um die Erlaubnis zur Einsichtnahme in kirchliche Bestände bemühte, grenzte sich scharf ab von dem, was er ein „ungesundes und meist zweckbedingtes Interesse an der Rolle der Kirche im Staate Hitlers“ bezeichnete. Über zuverlässige Vermittlungskanäle erhielt er auch Einblick in staatliche Bestände, doch wurde er ermahnt, „die ganze Angelegenheit höchst diskret zu behandeln, damit die Genehmigung für Sie nicht zu einem Bezugsfall wird.“

In der Forschungspraxis bemühten sich daher manche Forscher, die nicht eindeutig dem katholischen Lager zuzuordnen waren, vergeblich um Zugang zu kirchlichen Archivalien, die sie im Original studieren wollten. So entrüstete sich ein Wissenschaftler, als er das Thema „Widerstand und

²⁹ Volk an Braun, 9.6.1979, Archiv für Christlich-Demokratische Politik der Konrad-Adenauer-Stiftung Sankt Augustin [= ACDP], I-429.

³⁰ Ludwig Volk, *Der Widerstand der katholischen Kirche*, in: Kleßmann/Pingel, *Gegner* (s. Anm. 27), 126-139; Diskussionsbeitrag von Odilo Braun, in: ebd., 145f.

³¹ Die folgenden Ausführungen aus: Antonia Leugers, *Forschen und forschen lassen. Katholische Kontroversen und Debatten zum Verhältnis Kirche und Nationalsozialismus*, in: Andreas Henkelmann, Nicole Priesching (Hgg.), *Widerstand? Forschungsperspektiven auf das Verhalten von Katholizismus und Nationalsozialismus* (theologie.geschichte, Beiheft 2), Saarbrücken 2010, 89-109, hier 97. Bemerkung zu Zitaten wie in Anm 32.

Verfolgung in Bayern 1933-1945“ bearbeitete, über einen kirchlichen Archivar und dessen geheime Informanten: „Irgend jemand hatte ihm bedauerlicherweise die falsche und mich ein wenig befremdende Information gegeben, in unserem Projekt herrschten kryptokommunistische Kräfte, es sei von links unterwandert. [...] Wie ein Gerücht von der Sorte, [...] entstehen konnte, ist mir unklar, denn das Institut für Zeitgeschichte hat ja nicht gerade den Ruf, eine Brutstätte der Linken zu sein.“

Einem katholischen Historiker warf Freya Eisner Mitte der 1960er Jahre vor, er übernehme in der kurzen Charakterisierung ihres Vaters, Kurt Eisner, „wenn auch sehr abgeschwächt – das abwertende Klischee der alldeutschen und nationalistischen Autoren“. Die Fremdheit des Katholiken gegenüber dem politischen linken Gegner von damals und von heute blockierte einen differenzierteren Blick auf die Persönlichkeit Eisners und eine eigenständige Darstellung.

Faschisten in der Hierarchie, Schuldbekennnissüchtige Jugend, Wissen für Verschwiegene

Ein prominenter Zeitzeuge³² in verantwortlicher kirchlicher Stellung zwischen 1933 und 1945 hatte schon in den wilden 1960er Jahren in Heidelberg und Berlin bei seinen Vorträgen über die Kirche während der NS-Zeit die Erfahrung gemacht, wie er einem katholischen Historiker vertraulich berichtete, dass ein Erwartungsdruck an die Referenten seitens der jungen Leute herrschte:

„Auf Tagungen, im Podiumsgespräch diese Dinge behandeln und dabei der eigenen Überzeugung ehrlich Ausdruck geben ist deshalb so schwer, weil die heutige junge Generation sich in die damalige Lage einfach nicht hineindenken kann und dabei noch alles mit einem ethischen Absolutismus beurteilt, den sie selbst nicht aufbringen wird, sollte es wie-

³² Die folgenden Ausführungen aus: Leugers, *Forschen* (s. Anm. 31), 93f.; zu den Zitaten s. ebd., 94 Anm. 8.

der einmal hart auf hart gehen.[...] Der junge Klerus am Ende einer lebendigen und guten Diskussion: Der sagt uns nicht die ganze Wahrheit! In [...] [Berlin] fehlte wenig, dass es zu Schlägereien gekommen wäre zwischen Alt und Jung. Eine Studentin schrie mich an: Sagen Sie doch endlich einmal: Die Kirche hat versagt.“ Das Fazit des prominenten Zeitzeugen: „Die sind Schuldbekenntnisse-süchtig“.

Dem katholischen Historiker gegenüber lieferte der Zeitzeuge hingegen einiges über römische Hintergründe, denn es sickerte während der NS-Zeit doch immer wieder etwas aus dem Staatssekretariat im Vatikan durch, wie beklagt wurde. Die undichte Quelle „war (damals!) anfällig für 'Rechtsbewegungen' wie Faschismus und Nationalsozialismus“. Der Jesuitengeneral wiederum habe dem damaligen polnischen Botschafter beim Hl. Stuhl blindes Vertrauen geschenkt, der bekannt gewesen sei „als der eifrigste Verteidiger Hitlers in Rom. Hitler der 'Mann der Vorsehung' gegen Moskau!“ Solche Enthüllungen wurden strikt vertraulich gepflegt, obgleich sie frühzeitig einiges an differenzierenden Verständnishilfen, auch für die Jugend der 1960er Jahre hätten liefern können. Bei den Forschungen des katholischen Historikers tauchte die undichte Quelle, wie er dem Zeitzeugen schrieb, auch als „Sympathisierer“ auf, „doch war es nicht ratsam, das so deutlich zu sagen,“ so die Schlussfolgerung für die Publikation mit Selbstzensur. Nach und nach sollten „akute Streitfragen“ angegangen werden, die aber allesamt nach Ansicht eines Kirchenhistorikers „keine Atombomben wie das Piusbild“ darstellten, das bis zum heutigen Tage die Debatten mit bestimmt.

Bestand gegenüber Kommunisten eine erklärte Barriere und Angst sich zu öffnen, so wurde andererseits der Kontakt zu ehemals im höheren Dienst des nationalsozialistischen Staates stehenden katholischen Beamten gepflegt. Diese stiegen somit auf aus der Ebene des Untersuchungsgegenstandes, um exklusive, heimliche Informanten für die katholischen Historiker zu werden. Zu ihnen zählte auch der be-

kannteste Kommentarschreiber des Dritten Reichs, Hans Globke, der zu einer Aussprache mit Historikern der *Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern* vertraulich geladen war. Es wurde somit die Befragung von Zeitzeugen nicht methodisch verantwortlich und transparent gehandhabt. Man rechnete in den katholischen Kreisen „mit der erforderlichen Diskretion“.

Verchristlichung des Widerstands. Widerstand ist nicht gleich Widerstand

Der katholische Zeitzeuge Dominikanerpater Odilo Braun, der so beharrlich öffentlich schweigen konnte über seine kirchenkritische Phase während des Zweiten Weltkriegs im *Ausschuss für Ordensangelegenheiten*, war zwischen 1968 und seinem Tod 1981 Mitglied³³ im Kuratorium der Stiftung *Hilfswerk 20. Juli 1944*.³⁴ Schon früh hatte er als einer der Überlebenden die Interpretation des eigenen Verhaltens und des Einsatzes der ihm persönlich bekannten Männer und Frauen aus dem Widerstand übernommen. Er suchte den Widerstand zu verchristlichen. Gerade die jährlichen öffentlichen Gedenkfeiern zum 20. Juli als Ausdruck für das Selbstverständnis des in der Bundesrepublik Deutschland geehrten und anerkannten Widerstands boten Braun als Zelebrant und Prediger bei den gottesdienstlichen Feiern die Chance einer religiösen Überhöhung: Der Hinrichtungsort Plötzensee als „Deutschlands Weihstätte“ (1954), die Feierteilnehmer als „Wallfahrer“ (1961) zum „Heiligtum“ (1979, 1980), wo die Männer des 20. Juli 1944 die „Verklärung, die von innen kam, auf ihrem Antlitz“

³³ Akten zur Stiftungsmitgliedschaft in: ACDP, I-429; s. ausführlicher: Leugers, *Mauer* (s. Anm. 1), 336-345.

³⁴ Christiane Toyka-Seid, *Gralshüter, Notgemeinschaft oder gesellschaftliche „Pressure-Group“? Die Stiftung „Hilfswerk 20. Juli 1944“ im ersten Nachkriegsjahrzehnt*, in: Gerd R. Ueberschär (Hg.), *Der 20. Juli 1944. Bewertung und Rezeption des deutschen Widerstandes gegen das NS-Regime*, Köln 1994, 157-169.

(1954) trugen, und als „Märtyrer“ (1972, 1974, 1978, 1979) in der „Nachfolge des Herrn“ (1972), als „Heilige“ (1976) starben.³⁵

Zu einer Kontroverse innerhalb des *Hilfswerks 20. Juli 1944* kam es wegen des für 1978 gewählten Redners zu den jährlichen Gedenkveranstaltungen in Berlin. In der Reihe der Redner waren stets bedeutende Persönlichkeiten aufgetreten, etwa 1960 als Überlebender aus dem Widerstand Theodor Steltzer, 1962 der Historiker Hans Rothfels, als Bundespräsidenten 1954 Theodor Heuss und 1980 Richard von Weizsäcker. Bei der Wahl des Baden-Württembergischen Ministerpräsidenten Hans Filbinger war es 1974 allerdings wegen der von ihm als Marinerichter am Ende des Zweiten Weltkriegs gefällten Todesurteile zu Protesten gekommen.³⁶ Das Hilfswerk teilte die Bedenken gegen den CDU-Politiker nicht. Die langjährige Geschäftsführerin der Stiftung, Gertrud Lampe, so vermerkte das Protokoll ohne konkretere Belege zu nennen, habe „aus eigener Kenntnis über die Einstellung und Tätigkeit Dr. Filbingers im Dritten Reich“ berichtet und „bestätigte dessen Verbindung mit den Widerstandskreisen in jener Zeit“.³⁷ Filbinger durfte die Ansprache halten..

³⁵ Die Predigten Brauns zu den Gedenkfeiern zum 20. Juli des in Klammern aufgeführten Jahres finden sich in ACDP, I-429. Die Ansprache der 10-Jahresfeier 1954 liegt im Druck vor: Odilo Braun, *Wie sie ihren Kreuzweg gingen. Ansprache zur Gedenkfeier der Opfer des 20. Juli 1944 in Berlin-Plötzensee am 20. Juli 1944*, in: *Bekennnis und Verpflichtung. Reden und Aufsätze zur zehnjährigen Wiederkehr des 20. Juli 1944*, Stuttgart 1955, 26-29.

³⁶ Zur Filbinger-Debatte s. Freimut Duwe u.a. (Hg.), *Briefe zur Verteidigung der bürgerlichen Freiheit. Nachträge 1978*, Reinbek 1978; Thomas A. Herz/Michael Schwab-Trapp, *Umkämpfte Vergangenheit. Diskurse über den Nationalsozialismus seit 1945*, Opladen 1997, 217-247; Bruno Heck (Hg.), *Hans Filbinger. Der „Fall“ und die Fakten. Eine historische und politologische Analyse*, Mitarb. Heinz Hürten u.a., Mainz 1980.

³⁷ Protokoll der Kuratoriumssitzung Stiftung „Hilfswerk 20. Juli 1944“, 18.7.1974, ACDP, I-429. G. Lampes Ehemann, Adolf Lampe (1897-1948), wurde 1944 verhaftet. Er zählte zu den „Freiburger Kreisen“. Siehe die Dissertation seiner Tochter: Christine Blumenberg-Lampe,

Im Namen des Vorsitzenden des Kuratoriums der Stiftung, Prof. Dr. Eberhard Bethge, und im Namen seiner Vorstandskollegen, Dr. Reinhard Goerdeler und Ludwig Freiherr von Hammerstein, Intendant des RIAS Berlin, richtete Dieter Thomas 1978 die Bitte an den Fraktionsvorsitzenden der SPD, Herbert Wehner.³⁸ Es wäre dem Hilfswerk eine Ehre, wenn Wehner, „nicht nur als deutscher Politiker in hohem Amt, sondern als Mann des aktiven Widerstandes gegen den Nationalsozialismus in diesem Jahre die Gedenkworte sprechen würde“³⁹. Wehner dankte umgehend und antwortete, er werde der Einladung folgen; dem Vorschlag des Regierenden Bürgermeisters Dietrich Stobbe gemäß werde er in der Stauffenbergstraße sprechen.⁴⁰

Als Dominikanerpater Braun von diesem Mehrheitsbeschluss des Kuratoriums und des Vorstands⁴¹ auf einer Sitzung, bei der er an der Teilnahme verhindert war, hörte, fürchtete er, dass das „Gedenken unserer Toten zu einer Partei-Politischen Stützungsaktion umfunktioniert“ werden solle. „Das Leben und Sterben der Opfer sollte uns davon abhalten, sie [= die Veranstaltung] auf das Niveau des kläffenden Partei-Gezänks herabzuzerren.“⁴² Bei ihm stiegen Erinnerungen an seine Arbeit in den Entnazifizierungskommissionen im Berlin der Nachkriegsjahre von 1946 bis 1948 auf. Bei „bürgerlichen, oder gar christlichen Appellanten“ hätten

Die wirtschaftlichen Programme der „Freiburger Kreise“. Entwurf einer freiheitlich-sozialen Nachkriegswirtschaft, Berlin 1973.

³⁸ August H. Leugers-Scherzberg, *Die Wandlungen des Herbert Wehner. Von der Volksfront zur Großen Koalition*, Berlin, München 2002; ders. (Hg.), *Herbert Wehner. Selbstbesinnung und Selbstkritik. Gedanken und Erfahrungen eines Deutschen*, Göttingen 1994; s. auch den Beitrag von A. H. Leugers-Scherzberg in diesem Band.

³⁹ Thomas an Wehner, 15.2.1978, ACDP, I-429.

⁴⁰ Wehner an Thomas, 7.3.1978, ACDP, I-429.

⁴¹ Zum Vorstand und Kuratorium zählten: Reinhard Goerdeler, Ludwig von Hammerstein, Dieter Thomas, Ernst Wirmser, Theodor Brockmann, Eberhard Bethge, P. Odilo Braun OP, Alfred von Hofacker, Friedrich Sperl, Rüdiger von Voss. Geschäftsführerin: Käthe Hilgenstock.

⁴² Braun an Hammerstein, Thomas, Goerdeler, 24.3.1978, ACDP, I-429.

die linken Kommissionsmitglieder „ein ganzes Heer von Kopfgängern mobilisiert“, um die Antragsteller fertig zu machen, wohingegen bei Sozialdemokraten und Kommunisten alles aufgeboten worden sei, um sie „herauszupauken“. Er sei unter Druck gesetzt und bedroht worden. Bei seinem „priesterlichen Gedenken für die Opfer der Gewalt“ habe er „sehr bewußt der Sozialdemokraten und Kommunisten gedacht, dabei aber auch die Millionen Opfer der Komintern nicht ausgelassen“. Für ihn gelte: „Wer aber während unseres Kampfes gegen die NS-Diktatur für die kommunistische Diktatur arbeitete, wer in einem demokratischen Staate für einen diktatorischen Staat spionierte, als wir Leben und Freiheit gegen die Diktatur einsetzten, der mag ein Demokrat geworden sein, aber er ist damit absolut nicht qualifiziert, die Gedenkrede für die Kämpfer und die Opfer im Kampf gegen Tyrannei zu halten.“ Es käme einer „Verhöhnung der Toten und einer Brüskierung der Angehörigen und Hinterbliebenen gleich“⁴³, wenn Wehner rede.⁴⁴

Eine Gegenaktion war bereits gestartet. Gertrud Lampe nahm Kontakt zu Ewald Heinrich von Kleist auf,⁴⁵ Braun trat in Kontakt mit dem Sohn Stauffenbergs, Franz-Ludwig, der als Bundestagsabgeordneter den Schritt in die Öffentlichkeit forcierte. Dieser Stauffenbergsohn allerdings, so die Geschäftsführerin der Stiftung, Käthe Hilgenstock, im Schrei-

⁴³ Braun an Hammerstein, Thomas, Goerdeler, 16.4.1978, ACDP, I-429. Es gab natürlich auch in katholischen Kreisen Äußerungen von Respekt gegenüber „gutgläubigen“ Kommunisten. Siehe Kirchenzeitung Köln vom 29.3.1974, 17: „Das schließt aber nicht aus, daß wir vor dem einzelnen Kommunisten, der Widerstand leistete, Respekt haben können: da, wo dieser Widerstandskämpfer Idealist war, allen Ernstes an einen humanen Marxismus glaubte, von echter Sorge um die Gedrückten unter den Mitmenschen erfüllt war.“

⁴⁴ Heftigste Reaktionen aus dem katholischen Lager erfuhr Herbert Wehner schon Jahre zuvor, als er vom damaligen Direktor der Katholischen Akademie in Bayern (1957-1966), Dr. Karl Forster, zu einer Tagung in die Katholische Akademie eingeladen worden war und ihr Folge leistete. Im Januar 1958 fand die Tagung „Christentum und demokratischer Sozialismus“ statt.

⁴⁵ Lampe an Ewald Heinrich von Kleist, 24.4.1978, ACDP, I-429.

ben an Braun, sei für sie „kein Gesprächspartner mehr zum Thema Gedenkfeiern“, seit er „sich nicht zu schade war, am 20. Juli auf einem Feuerwehrball den Bieranstich zu übernehmen“⁴⁶. Stauffenberg versuchte Hammerstein davon zu überzeugen, dass „Widerstand eben nicht gleich Widerstand“ sei. „Aus der bloßen Gemeinsamkeit des Dagegen-seins kann nicht die Gemeinsamkeit des geistigen Erbes abgeleitet werden.“ Stauffenberg monierte bei Wehner eine „Art der ausgewählten Vergangenheitsbewältigung“. „In der Gegnerschaft gegen den nationalsozialistischen Terror stehe Wehner in der ungebrochenen Tradition seiner Person, im Motiv und in der Zielsetzung seiner Gegnerschaft, dem Kampf für die Diktatur stalinistischer Prägung, aber habe er mit sich gebrochen“, gemäß dem Verständnis der SPD-Fraktion. Die Gedenkstunden des 20. Juli seien aber nicht dazu berufen, „das Geschichtsbild dieses Mannes mit zu prägen“⁴⁷.

Wehner hatte allerdings sofort, als ihm von „Gegenvorstellungen“ gegen seine Rede berichtet wurde, seine Zusage zurückgezogen: „Der Respekt, den ich den Opfern des 20. Juli 1944 zolle, gebietet mir, meine Person nicht zum Anlaß eines Konfliktes um das Gedenken an die Opfer sein zu lassen.“⁴⁸ Der Regierende Bürgermeister von Berlin, Dietrich Stobbe, sprach schließlich in der Stauffenbergstraße. Bei der Feier des Senats in Plötzensee wurden keine Ansprachen gehalten.⁴⁹ Stobbe eröffnete die Rede mit dem Verweis auf Wehner, an dessen Stelle er spreche: „Herbert Wehner war Kommunist und hat dies nie geleugnet oder auch nur abgeschwächt. Ein Mann, der konsequent gegen Hitler kämpfte. Ein Mann, der dann, als er sich von kommunistischen Überzeugungen gelöst hatte, prägend für die Demokratie einstand

⁴⁶ Hilgenstock an Braun, 22.4.1978, ACDP, I-429.

⁴⁷ Stauffenberg an Hammerstein, 10.5.1978, ACDP, I-429; s. auch Kölnische Rundschau vom 14.4.1978 und weitere Zeitungsartikel; Hilgenstock an Braun, 25.4.1978, ACDP, I-429.

⁴⁸ Wehner an Thomas, 26.4.1978. ACDP, I-429.

⁴⁹ Rundschreiben Stiftung „Hilfswerk 20. Juli 1944“, nach 20.7.1978, ACDP, I-429.

und für die Bundesrepublik Deutschland und die Menschen in ganz Deutschland lebt und arbeitet.“⁵⁰

In diesem bewegten Jahr 1978 musste Hans Filbinger schließlich wegen der Vorwürfe um seine NS-Vergangenheit zurücktreten. Flugblätter mit dem Titel „Filbinger darf nicht zurücktreten!“ kursierten im Vorfeld. Sie appellierten an die Leser: „Wer Zusammenhänge sehen und noch logisch denken kann, dem ist klar, dass es sich bei den Vorwürfen gegen Herrn Filbinger um eine internationale, kriminelle Kampagne handelt, die von Moskau gesteuert wird. Er ist im Wege, weil er ein Bollwerk gegen den Bolschewismus ist, ein Turm in der Schlacht um das Wohl des deutschen Volkes, um das Weiterleben und die Rettung des christlichen Abendlandes“.⁵¹

Die Verhinderung der Rede Wehners befriedigte daher jene, die bestürzt waren über Filbingers Rücktritt, den sie als „Mann nach Gottes Herzen“⁵² ansahen. In ihrer internen Korrespondenz sahen sich die Wehner-Gegner bestärkt in der Notwendigkeit der Abwehr „der recht linken Vögel“⁵³ im Kuratorium. Sie sprachen sich Mut zu und weiteten die

⁵⁰ Gedenkrede Stobbes in der Stauffenbergstraße, 20.7.1978, ACDP, I-429.

⁵¹ Filbinger darf nicht zurücktreten! März 1978, ACDP, I-429. Gleichzeitig wurden Zettel gegen Wehner und Brandt verbreitet: „Glaubensbekenntnis der ESPEDE. Ich glaube an Herbert Wehner, den gerissenen, aller Intrigen mächtigen Vater der SPD und Altkommunisten in Ewigkeit und an Willy Brandt, seinen einfältigen Sohn, unseren Bundeskanzler, der verlassen ist vom Heiligen Geist, geboren in Deutschland, nicht gelitten unter dem Dritten Reich, ausgewandert in die Fremde, dort gedient und gekämpft gegen die Deutschen und andere Verbrecher, zuletzt heimgefahren in die Bundesrepublik, sitzend zur Rechten Heinemanns, des Präsidenten, mit dem er gekommen ist, zugrunde zu richten die Vernunft in der Ostpolitik und das Vaterland auszuverkaufen. Ich glaube an seinen kleinen Geist, die Gemeinschaft mit den Kommunisten, das Nachlassen unserer Kräfte, die Entwertung des Geldes und an die Errichtung einer Volksrepublik Westdeutschland sowie an ein ewiges Leben hinter dem Eisernen Vorhang.“, ACDP, I-429.

⁵² Friedrich Sperl an Braun, 21.4.1978, ACDP, I-429.

⁵³ Marie Theres Freifrau von Fürstenberg, geb. Freiin von Lüninck-Ostwig (1919-1981) an Braun, 12.5.1979, ACDP, I-429.

Unterstützerkreise aus. Clemens Freiherr von Fürstenberg, der sich als Schwiegersohn „eines der Widerstandskämpfer, Ferdinand Freiherr von Lüninck“⁵⁴ vorstellte,⁵⁵ sandte seine Kritik an der Nominierung Wehners als Redner an einen kleinen Kreis von Bischöfen und hängte die von Dominikanerpater Braun am 20. Juli 1979 im Rahmen der Gedenkfeiern gehaltene Predigt mit der scharfen Kritik an Paragraph 218 an. Der Paderborner Weihbischof Paul Nordhues antwortete Fürstenberg zufrieden: „Über die Konsequenzen aus dem Ereignis des 20. Juli 1944 denke ich genau wie Sie. Die Linken versuchen aber überall ihre Auffassungen durchzusetzen und das zu zerstören, was wir früher im guten Sinne mit Patriotismus bezeichnet haben.“⁵⁶ Der Erzbischöfliche Sekretär des Münchener Kardinals Josef Ratzinger versicherte Fürstenberg, die „Wichtigkeit Ihres Anliegens bleibt für Herrn Kardinal unbestritten, und er wird daher die Frage der kirchlichen Beteiligung an den Feiern zum 20. Juli mit Kardinal Höffner demnächst besprechen“⁵⁷. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Joseph Höffner, dankte ganz besonders „für Ihren klugen und unermüdlichen Einsatz um den unverfälschten und würdigen Gedenktag des 20. Juli“⁵⁸.

⁵⁴ Ferdinand Freiherr von Lüninck (1888-1944 Hinrichtung), 1933-1938 Oberpräsident von Westfalen. Schon 1931 unterstützte Lüninck die Öffnung der Kirche zum Nationalsozialismus, weil in der NS-Bewegung „eine Reihe von durch und durch gesunden und richtigen Gedanken und Auffassungen vertreten“ werden. Zitiert in: Thomas Flammer, *Clemens von Galen als Stadtpfarrer und Bischofskandidat von Münster in den Jahren 1929 bis 1933*, in: *Clemens August von Galen. Ein Kirchenführer im Nationalsozialismus*, hg. v. Thomas Flammer, Barbara Schüler u. Hubert Wolf, Darmstadt 2007, 92-106, hier 99; Wolf, Galen. (s. Anm. 4), 66-89.

⁵⁵ Clemens Freiherr von Fürstenberg an Höffner, Ratzinger, Graber, Nordhues, Homeyer, August 1979, ACDP, I-429.

⁵⁶ Weihbischof Dr. Paul Nordhues an Clemens Freiherr von Fürstenberg, 13.9.1979, ACDP, I-429.

⁵⁷ Erzbischöfliches Sekretariat München an Clemens Freiherr von Fürstenberg, 12.9.1979, ACDP, I-429.

⁵⁸ Joseph Kardinal Höffner an Clemens Freiherr von Fürstenberg, vor 3.10.1979, ACDP, I-429.

Fürstenberg zitierte in seinem Rundschreiben als autoritative Größen zum einen die Witwe eines Widerstandskämpfers zur Frage, ob die Kommunisten zum 20. Juli gehörten, mit der dezidierten Feststellung: „Diese [...] wollten Diktator Hitler beseitigen, um uns – Deutschland – dem Diktator Stalin auszuliefern.“ Zum anderen berief sich Fürstenberg auf das *Institut für Zeitgeschichte* in München, das ihm auf seine Anfrage hin schon vor Jahren erklärte, dass „die verhafteten Kommunisten kaum als Opfer des 20. Juli bezeichnet werden können“.⁵⁹ Eugen Gerstenmaier meldete sich in einem Leserbrief zu Wort. Am 22. Juni 1944 hatten sich die Mitglieder im Kreisauer Kreis, Julius Leber und Adolf Reichwein, mit den Kommunisten Anton Saefkow und Franz Jacob⁶⁰ getroffen, infolgedessen sie verhaftet wurden. Gerstenmaier aber unterstrich, im *Kreisauer Kreis* habe man mit den Kommunisten nicht kooperieren wollen.⁶¹ „Wir wollten den Teufel nicht durch Beelzebub ersetzt wissen. [...] Wir wollten nicht nur Hitler und sein Regime loswerden. Wir wollten Deutschland vor dem bewahren, was in der Mitte unseres Landes Wirklichkeit wurde – der kommunistische Terror.“⁶²

⁵⁹ Zitat in: Clemens Freiherr von Fürstenberg an Ludwig Freiherr von Hammerstein, 18.12.1978, ACDP, I-429. Institut für Zeitgeschichte an Fürstenberg, 14.1.1976. ACDP, I-429. Als Beispiel für die ideologischen Kämpfe um die Bewertung einer linken Widerstandsgruppe s. „Die „Rote Kapelle“ und der deutsche Widerstand“, in: Hans Mommsen, *Zur Geschichte Deutschlands im 20. Jahrhundert. Demokratie, Diktatur, Widerstand*, München 2010, 319-332.

⁶⁰ Wolf Gruner, *Saefkow-Jacob-Gruppe*, in: *Lexikon des deutschen Widerstandes*, hg. v. Wolfgang Benz u. Walter H. Pehle, Frankfurt a.M. 1994, 288-290.

⁶¹ S. die Beurteilung bei Hans Mommsen, *Julius Leber und der deutsche Widerstand gegen Hitler*, in: ders., *Alternative zu Hitler. Studien zur Geschichte des deutschen Widerstandes*, München 2000, 313-324, hier 319: „Wohl aber stimmte Stauffenberg Leber in der Auffassung zu, daß es notwendig war, eine Verständigung mit der kommunistischen Widerstandsbewegung herbeizuführen und gegebenenfalls zu einem Stillhalteabkommen zu gelangen.“

⁶² Eugen Gerstenmaier, Leserbrief, in: *Die Welt*, 26.7.1978, ACDP, I-429.

Innerhalb des Kuratoriums der Stiftung waren andere wiederum bestürzt über die Verhinderung Wehners. Rechtsanwalt Rüdiger von Voss, Sohn eines Widerstandskämpfers, versuchte Gertrud Lampe zu überzeugen: „Wenn es nicht gelingt, endlich eine Brücke zwischen den konservativen Kräften und denjenigen zu schlagen, die aus völlig anderen politischen Motiven den Nationalsozialismus bekämpft haben, dann wird es kaum möglich sein, das Vermächtnis des Widerstandes gerade an die jüngere Generation weiterzureichen.“⁶³

Kuratoriumsmitglied Rechtsanwalt Alfred von Hofacker, ein Vetter Franz-Ludwig Stauffenbergs, schrieb als SPD-Mitglied dem Genossen Herbert Wehner schließlich einen persönlichen Brief, um ihm seine „Sympathie zum Ausdruck zu bringen“. Es sei für ihn eine betrübliche Erfahrung, „dass einige anscheinend immer noch nicht begriffen haben, worin die Bedeutung des Widerstandes besteht: nämlich darin, dass sich Bürger aus allen Teilen unseres Volkes zusammengefunden haben, um das national-sozialistische Regime zu bekämpfen und zu überwinden. Diese Gemeinsamkeit war die Grundlage für den Neubeginn unseres freiheitlich demokratischen Staates und diese Grundlage benötigen wir – wie es der Genosse [Gerhard] Jahn ganz richtig formuliert hat – ‚heute wie damals, damit es ein Mindestmaß an demokratischer Gemeinsamkeit gibt‘.“⁶⁴

Hofacker fand erst nach dem Tod seiner Mutter im Jahre 1974 im Nachlass seines Vaters Caesar von Hofacker⁶⁵ Schriften aus den 1920er und 1930er Jahren, die den Vater als Vertreter antisemitischer und nationalsozialistischer Ideen auswiesen. Dadurch wurde das Heldenbild seines Vaters, das ihm durch die Familie und die 20. Juli-Kreise ver-

⁶³ Rüdiger von Voss an Gertrud Lampe, 2.5.1978, ACDP, I-429.

⁶⁴ Alfred von Hofacker an Wehner, 10.5.1978, ACDP, I-429.

⁶⁵ Caesar von Hofacker (1896-1944), seit 1943 im Stab von General Heinrich von Stülpnagel in Paris. Nach dem Scheitern des Umsturzes Haft, Todesurteil, 20.12.1944 Hinrichtung in Berlin-Plötzensee.

mittelt worden war, schwer erschüttert. Ihm sei damals „der Boden unter den Füßen“ weg gebrochen. „Nach der langjährigen These 'Dein Vater war ein Held' erlebte ich ihn plötzlich als glühenden Nationalsozialisten.“⁶⁶ Hofacker hatte also die eigene Vergangenheitsbewältigung von rechts im Jahre 1978 schon selbst erlitten und für sich – ohne dies freilich öffentlich zu machen – Konsequenzen für die Gegenwart gezogen. Dies erlaubte ihm, sich für andere Lebensläufe zu öffnen. Erst im Jahre 2010, 26 Jahre später, trat Hofacker in der Stuttgarter Stauffenberg-Gedächtnisvorlesung damit an die Öffentlichkeit: „Gerade der junge Mensch soll wissen, dass Widerstandskämpfer [...] weder Helden noch politische Propheten waren, sondern im Einzelfall Menschen, die den Strömungen und Versuchungen ihrer Zeit anfänglich unterlegen waren und erst später [...] zu der Erkenntnis gelangten, dass sie sich auf einem Irrweg befunden hatten.“⁶⁷

⁶⁶ Alfred von Hofacker im Gespräch mit seinen Nichten Katharina und Alexandra Hendrikoff: „*Das fremde Vorbild. Am 20. Dezember 1944 wurde Stauffenbergs Cousin Caesar von Hofacker hingerichtet – sein Sohn und seine Enkelinnen reden über Erinnerung und Trauma*“, in: Süddeutsche Zeitung, 20.12.2010.

⁶⁷ Zitiert nach: Barbara Nahr, „*Wegbereiter im Widerstand*“, in: Süddeutsche Zeitung, 20.12.2010; vgl. Druck der Stuttgarter Rede: *Alfred von Hofacker, Caesar von Hofacker – ein Wegbereiter für und ein Widerstandskämpfer gegen Hitler, ein Widerspruch?* Wallstein-Verlag Göttingen 2010.

Michael Hüttenhoff

GÜNTER JACOB

Kirchliche Praxis in zwei Weltanschauungsdiktaturen¹

Wenn wir vergleichend beschreiben und verstehen wollen, wie sich die Kirchen in den beiden deutschen Weltanschauungsdiktaturen² verhielten, lohnt es sich, die Aufmerksamkeit auf einzelne Akteure zu richten. Besondere Beachtung verdienen Personen, die in beiden Diktaturen lebten und Verantwortung in den Kirchen wahrnahmen. Zu diesen gehörte der evangelische Theologe Günter Jacob (1906-1993). Fast seine gesamte Amtszeit hindurch war er genötigt, sein kirchliches Handeln auf die durch eine Weltanschauungsdiktatur gesetzten Rahmenbedingungen einzustellen.

I. Der Bekenntnispfarrer (1933-1939)

Nicht einmal ein Jahr, nachdem Jacob am 1. Juli 1932 seine erste feste Pfarrstelle in Noßdorf bei Forst in der Niederlau-

¹ Der Aufsatz ist im Rahmen des DFG-Projekts „Günter Jacob (1906-1993). Kirchenverständnis, Zeitdiagnose und kirchliches Handeln“ entstanden und verdankt viel den Recherchen und Überlegungen der Projektmitarbeiter Dr. Hansjörg Buss und Dr. Christian Neddens sowie der ehemaligen Mitarbeiterin Angelika Dworzak, M.A.

² Zum Begriff der Weltanschauungsdiktatur s. Lothar Fritze, *Die Weltanschauungsdiktatur*, in: *Totalitarismus und Demokratie* 5 (2008), 205-227; ders., *Verführung und Anpassung. Zur Logik der Weltanschauungsdiktatur*, Berlin 2004 (Beiträge zur Politischen Wissenschaft 133), bes. 27-30. Jacob hätte den Begriff möglicherweise abgelehnt, weil er den Nationalsozialismus und den Marxismus als politische Religionen mit Totalitäts- und Unbedingtheitsanspruch verstand. Diesen Anspruch stellen Weltanschauungen nach Jacob nicht. Günter Jacob, *Glaube und Fanatismus*, in: ders., *Die Versuchung der Kirche. Theologische Vorträge der Jahre 1934/1944*, Göttingen 1946, 22-35, hier: 31f. Doch die Begriffsbildung „Weltanschauungsdiktatur“ schließt ein, dass in diesem Fall eine Weltanschauung einen derartigen Anspruch erhebt und dass der Staat und die Einheitspartei versuchen, ihn gewaltsam durchzusetzen.

sitz angetreten hatte, begann der Kirchenkampf. Im Juni 1933 schlossen sich Jacob und zwei Freunde und Kollegen in der Niederlausitz, Eugen Weschke (1901-1981) und Herbert Goltzen (1904-1979),³ der im Mai gegründeten Jungreformatrischen Bewegung an.⁴ Vor den Kirchenwahlen 1933 verhinderte Jacob, dass für Noßdorf eine „von Partei und Kirchengemeinde gemeinsam verantwortete Einheitsliste“⁵ gebildet wurde, und sicherte damit die Wiederwahl des bisherigen Gemeindegemeinderats. In den folgenden Wochen stellte sich bei Jacob, Weschke und Goltzen eine Unzufriedenheit mit der Jungreformatrischen Bewegung ein. Nach einem späteren Bericht von Weschke war sie ihnen zu konfessionalistisch und zu wenig entschlossen. „Uns fehlte der scharfe Protest gegen den ‚Arierparagraphen‘ in der Kirche.“⁶ Am 11. September 1933 führen Jacob und Weschke nach Berlin und initiierten in der Wohnung von Gerhard Jacobi die Gründung des *Pfarrernotbundes*.⁷ Die Verpflichtungserklärung des Notbundes hatte Jacob am gleichen Tag kurz vorher im Café Trumpf⁸ entworfen, wahrscheinlich auf

³ Zu Eugen Weschke und Herbert Goltzen s. Rainer Götz/Bernd Albani, *Keimzelle der Bekennenden Kirche. Der Kirchenkreis Forst*, in: Erich Schuppan (Hg.), *Wider jede Verfälschung des Evangeliums. Gemeinden in Berlin-Brandenburg 1933 bis 1945. Zur Geschichte des Kirchenkampfes*, Berlin 1998, 267-299, hier: 286-291.

⁴ Eugen Günter Weschke, *Tagebuchnotizen des Lausitzer Landpfarrers Eugen Otto Weschke. Der Weg zur Gründung des Pfarrernotbundes*, in: *Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte* 66 (2007), 157-187, hier: Eintragung von 21.6.1933, 176.

⁵ Günter Jacob, *Eine Gemeinde im Kirchenkampf. Erinnerungen*, in: *Potsdamer Kirche* 43/1984, 5f., hier: 5; s. ders., *An die Freunde in unserer alten Kirchengemeinde Noßdorf* (September 1990) (Kopie eines handschriftlichen Berichts, „Jakob-Schrank“, Generalsuperintendentur Görlitz, früher: Cottbus), 5f.

⁶ Eugen Otto Weschke, Für Professor Scholder, 19.10.78, Nachlasssplitter Eugen Weschke, (Evangelisches Zentralarchiv, Berlin, abgek. EZA, ZA 5085/11, Sign. 600/109601), [5].

⁷ Weschke, *Tagebuchnotizen* (s. Anm. 4), hier: Eintragung vom 13.9.1933, 182-184; Jacob, *An die Freunde* (s. Anm. 5), 6f. Jacob nennt irrtümlich den 9.9.1933 als Gründungstag.

⁸ Weschke, *Tagebuchnotizen*, hier: Eintragung vom 13.9.1933, 182.

Grundlage des 7. Artikels der Ordnung der *Rheinischen Pfarrerverbrüderschaft* vom Juli 1933.⁹ Trotz der wichtigen Rolle, die Jacob bei der Gründung des *Pfarrernotbundes* gespielt hatte, blieb der Schwerpunkt seiner Arbeit die Niederlausitz. Dort koordinierte er die Arbeit der Bekenntnispfarrer, die sich ab 1934 einmal im Monat in Noßdorf trafen.

Nachdem die Zweite Reichsbekenntnissynode in Berlin-Dahlem (19./20. Oktober 1934) das kirchliche Notrecht erklärt hatte, begann die kirchliche Opposition in den zerstörten Kirchen mit dem Aufbau bekenntniskirchlicher Leitungsorgane. Am 14. November 1934 unterstellte sich die Gemeinde in Noßdorf durch einen Beschluss des Gemeindegemeinderats „in allen Stücken der geistlichen und äußerlichen Leitung“ der *Bekennenden Kirche*. Außerdem wurde „einmütig beschlossen, keine Weisungen vom reichsbischöflichen Kirchenregiment anzunehmen und keine Gelder dahin abzuführen“¹⁰. Am 1. März 1935 bestellte der *Rat der Bekennenden Kirche in der Provinz Brandenburg* Jacob offiziell zum Kreispfarrer.¹¹ Er gehörte dem Provinzialbruderrat

⁹ Der erste Satz des 7. Artikels spricht von einer „brüderschaftliche[n] Verpflichtung“ und die drei Unterabschnitte entsprechen sachlich, aber nicht im Wortlaut den Artikeln 1, 2 und 4 der Verpflichtungserklärung des Notbundes. S. *Ordnung der Rheinischen Pfarrerverbrüderschaft Juli 1933*, in: Wilhelm Niemöller (Hg.), *Texte zur Geschichte des Pfarrernotbundes*, Berlin 1958 (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 180), 19 f. Neu war der Artikel 3, der das Vertrauen zu Bodelschwings brüderlicher Leitung ausdrückte und wieder entfernt wurde, nachdem Bodelschwingh sich geweigert hatte, die Leitung des Pfarrernotbundes zu übernehmen. Neu war weiter Artikel 5: „In solcher Verpflichtung bezeuge ich, daß eine Verletzung des Bekenntnisstandes mit der Anwendung des Arierparagraphen im Raum der Kirche Christi geschaffen ist.“ – Text der Fünf-Artikel-Fassung z.B. in: Klaus Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, Bd. 1: *Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918-1934*, geringfügig erg. Aufl., Frankfurt/M./Berlin 1986, 613.

¹⁰ Protokollbuch des Gemeindegemeinderats Nossdorf, zit. nach Jacob, *Gemeinde* (s. Anm. 5), 6.

¹¹ S. das Schreiben des Rats der Bekennenden Kirche in der Provinz Brandenburg an Jacob vom 1.3.1935 und die Bestellungsurkunde vom 1.3.1935 (EZA 50/64), 10f.

der Mark Brandenburg an, leitete gemeinsam mit Heinrich Vogel das Referat Theologie¹² und war Mitglied des Theologischen Prüfungsamtes der *Bekennenden Kirche*.

Da mit dem Aufbau bekennniskirchlicher Leitungsorgane nicht die Bildung einer Freikirche verbunden war und die finanzielle Abhängigkeit von der Landeskirche erhalten blieb, führte der radikale Kurs der Niederlausitzer Bekenntnispfarrer unausweichlich zu Konflikten mit der Landeskirche und dem Superintendenten. Der Forster Superintendent Paul Kriebel agierte als Mann der Mitte.¹³ Zeitweise gehörte er zu den *Deutschen Christen*, aber am 5. November 1934 trat er aus ihrer Organisation aus.¹⁴ Die deutsch-christliche Theologie beurteilte er als Irrlehre, und er bemühte sich um eine Verständigung mit den Bekenntnispfarrern seines Kirchenkreises, schloss sich der *Bekennenden Kirche* aber nicht an. Denn er meinte, dass die „Frage der Lehre sich sofort klärt, sowie die augenblicklich am Ruder befindlichen Personen verschwinden, die sich kraft der Irrelehren mit Gewalt in ihre Positionen eingesetzt haben“¹⁵. In dienstrechtlichen und in Finanzfragen handelte er zur Enttäuschung der Bekenntnispfarrer als Amtsträger der Kirchenprovinz.¹⁶

Überregionale Bedeutung erlangte Jacob durch seine Aufsätze und Vorträge, von denen er die wichtigsten 1946 unter dem Titel *Die Versuchung der Kirche* veröffentlichte. Die größte Aufmerksamkeit fand sein Vortrag *Kirche oder Sekte*, den er auf der vom 16.-18. Dezember 1936 in Breslau tagenden Bekenntnisynode der *Evangelischen Kirche der Alt-*

¹² Götz/Albani (s. Anm. 3), 278; Kurt Meier, *Der evangelische Kirchenkampf*, Bd. 2: *Gescheiterte Neuordnungsversuche im Zeichen staatlicher ‚Rechtshilfe‘*, Halle/Saale 1976, 420, Anm. 337.

¹³ Zu Paul Kriebel s. Götz/Albani, 267-269, 276f.

¹⁴ Vgl. Kriebel an das Evangelische Konsistorium der Mark Brandenburg, zu Händen des Herrn Propstes, 5.12.1934 (Abschrift), EZA 7/1028, 3.

¹⁵ Kriebel an Jacob, 21.2.1935, EZA 50/64, 8f. [2]. – S. zu Kriebels Mittelstellung auch Jacob an Evangelisches Konsistorium, 5.12.1934.

¹⁶ Zur Kritik an Kriebel s. z.B. Jacob an Kriebel, 24.7.1939, EZA 50/64, 102-104, 2.

preußischen Union hielt.¹⁷ Der Vortrag wurde in großer Zahl illegal gedruckt und verbreitet. Das Gleiche geschah mit *Wo stehen wir heute?* (1938). In Dortmund wurden am 23. und 24. April 1938 sieben Personen verhaftet und für einige Tage gefangen gehalten, weil sie an der Vervielfältigung und Verbreitung dieser Schrift beteiligt waren.¹⁸ Nach Jacobs Angaben wurde ihretwegen gegen ihn ein Heimtücke-Verfahren eröffnet, das jedoch wegen seiner Einberufung zum Wehrdienst nicht zu Ende geführt worden sei.¹⁹

Im Mittelpunkt seiner Kritik am Nationalsozialismus stand der Vorwurf, der Nationalsozialismus sei eine politische Religion. In *Christliche Verkündigung und politische Existenz* von 1934 äußerte er dieses Urteil noch nicht definitiv, aber er sah Anzeichen dafür, dass sich der Nationalsozialismus in diese Richtung entwickelte.²⁰ Doch spätestens 1935 war für ihn klar, dass der Nationalsozialismus den Übergang zur politischen Religion vollzogen hatte.²¹ Der Nationalsozialismus könne nicht mehr „als eine rein politische Ordnungsbewegung“²² angesehen werden. Als politische Religion stand er für Jacob im Gegensatz zum christlichen Glauben. Unter „der Maske der *politischen Religion*“ sei „der Versucher auf dem Plan“²³. In „Kirche oder Sekte“ formulierte Jacob 1936 offen, dass der „heutige Staat ... Trä-

¹⁷ S. dazu Wilhelm Niesel, *Kirche unter dem Wort. Der Kampf der Bekennenden Kirche der altpreußischen Union 1933-1945*, Göttingen 1978 (Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfs. Ergänzungsreihe 11), 123f.

¹⁸ Wilhelm Niemöller, *Bekennende Kirche in Westfalen*, Bielefeld 1952, 265f. Ohne genauere Angaben erwähnt auch Jacob Verhaftungen: Günter Jacob, *Wo stehen wir heute?* (1938) in: ders., *Versuchung* (s. Anm. 2), 75-89, hier: 75, Anm.

¹⁹ Jacob, *Wo stehen wir heute?*, 75, Anm. An dieser Stelle schreibt Jacob, das Verfahren sei 1939 eröffnet worden.

²⁰ Günter Jacob, *Christliche Verkündigung und politische Existenz*, in: *Junge Kirche* 2 (1934), 309-321, hier: 318.

²¹ Jacob, *Glaube* (s. Anm. 2); ders., *Kreuz und Reich*, in: *Theologische Rundschau*. Neue Folge 7 (1935), 319-348.

²² Jacob, *Kreuz und Reich*, 347.

²³ Jacob, *Glaube* (s. Anm. 2), 31.

ger“ der „politischen Religion“ sei. Er sei „also in Wahrheit gleichsam ein Kirchenstaat, d. h. ein Staat, zutiefst gebunden und verpflichtet einer Religion“²⁴. Hinter den einzelnen Maßnahmen gegen den christlichen Glauben stehe eine „antichristliche Entscheidung“²⁵.

Angesichts der Versuche, die Kirche aus dem öffentlichen Raum zu verdrängen und ihre Wirksamkeit auf isolierte Randbereiche zu beschränken oder den Glauben zur Sache privater Innerlichkeit zu machen, betonte Jacob die Sichtbarkeit der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen. Als Kirche in der Nachfolge des gekreuzigten Christus solle sie wahrnehmbar sein, indem sie schlicht die Botschaft von der Vergebung der Sünden verkündige, die wahre Verbundenheit und Kommunikation ermögliche, und zum Leiden bereit sein.²⁶

3. Obwohl die Erfahrungen des Kirchenkampfs für Jacob paradigmatische Bedeutung erhielten, erkannte er im Rückblick auch dessen Grenzen. Viel zu selten hätten die Bekenntnikräfte politisch Kritik geübt. Angesichts des „im ganzen so ohnmächtige[n] Schweigen[s] gegenüber dem Aufstand des Bösen“ gebe es keinen Anlass, den Kirchenkampf „trotz der tapferen und leidensbereiten Haltung vieler Pastoren und Laien zu heroisieren“²⁷. Er erinnerte aber auch

²⁴ Günter Jacob, *Kirche oder Sekte* (1936), in: ders., *Versuchung* (s. Anm. 2), 36-49, hier: 46. – Schon vorher, im August 1936, findet sich die Kennzeichnung des nationalsozialistischen Staates als „Kirchenstaat“ in dem unveröffentlichten Vortrag „Kirche und Sekte“ (Typoskript, Nordelbisches Kirchenarchiv, Nachlass Martin Böß, 98.47, Nr. 6, 5), der eine Vorstufe des Synodalvortrags „Kirche oder Sekte“ darstellt.

²⁵ Jacob, *Kirche oder Sekte*, 39.

²⁶ vor allem Günter Jacob, *Communio Sanctorum* (1939), in: ders., *Versuchung* (s. Anm. 2), 90-109, besonders 103: „Die Vergebung der Sünden ermöglicht das Miteinander der Menschen als wahre Kommunikation in der Helle, Durchsichtigkeit, Offenheit füreinander, in der Bruderschaft, die nicht zu erschüttern und nicht aus den Fugen zu reißen ist.“

²⁷ Günter Jacob, *Der Kampf der Kirche um ihre Freiheit in den Jahren 1933-1945*, in: ders./Hermann Kunst/Wilhelm Stählin (Hgg.), *Die evangelische Christenheit in Deutschland. Gestalt und Auftrag*, Stuttgart 1958, 159-168, hier: S.164.

daran, dass das Schweigen nicht vollkommen gewesen sei, und zählte die Aktionen auf, in denen die *Bekennende Kirche* „als Anwalt der Rechtlosen und Verstummenen“²⁸ politisch ihre Stimme erhoben habe.

Jacob selbst gehörte zu den Theologen, die den rein theologischen Charakter des Kirchenkampfs propagierten und zu bewahren versuchten. Seine theologische Beurteilung des Nationalsozialismus wurde immer kritischer, aber Kritik an der nationalsozialistischen Politik, sofern sie nicht die Kirchen betraf, vermied er.

Anfang 1934 bezeichnete er sich in einem Brief an Karl Barth „als Nationalsozialist (im Sinne der politischen Ordnung)“²⁹. Während für Barth das ständig wiederholte Bekenntnis der kirchlichen Opposition zum Nationalsozialismus verhinderte, dass der Kirchenkampf aus theologischen Gründen geführt wurde, meinte Jacob, dass das „Ja zum Nationalsozialismus“ den theologischen Charakter des Kirchenkampfes wahre. Das Ja sollte verhindern, dass der Kirchenkampf politisch instrumentalisiert oder interpretiert werde.

Auf der gleichen Linie liegt der 1934 erschienene Aufsatz *Christliche Verkündigung und politische Existenz*: Jacob unterschied zwischen dem Nationalsozialismus als politischer Ordnung und als politischer Religion. Dabei räumte er dem politischen Charakter den Vorrang ein: „Die nationalsozialistische Revolution pendelt zwischen *politischer Ordnung* und

²⁸ Jacob, *Kampf*, 166.

²⁹ Jacob an Barth, 4.1.1934, Karl Barth Archiv, Basel. – Dieser Brief steht in Spannung zur Darstellung in dem Bericht über den Kirchenkampf in Noßdorf, den Jacob 1990 für Freunde der Gemeinde verfasste. Jacob schreibt, dass er bereits 1928 *Mein Kampf* gründlich studiert habe. „Dadurch wurden mir die Augen für die grauenvollen und menschenmörderischen Ziele der NS-Bewegung geöffnet“ (An die Freunde, s. Anm. 5, 2) „So sah ich seit 1928/1929 in Hitler einen verbrecherischen Demagogen, dessen Herrschaft, würde er eines Tages Regierungschef, im Blick auf einen Weltkrieg und die Judenausrottung für viele Völker der Welt, im Effekt auch für unser deutsches Volk in einer unvorstellbaren Katastrophe enden müsste“ (3).

politischer Religion. In ihrem Ursprung will sie Gestaltung und Ordnung innerhalb der Grenzen des Politischen sein.³⁰ Diese Unterscheidung ermöglichte ihm, für ein sachliches „Ja zu den politischen Ordnungen“³¹ einzutreten. Er warnte vor einer „schulmeisterliche[n] Kritik, die die Solidarität der politischen Ordnungsarbeit voreilig zerbricht“³².

Im März 1935 kritisierte Jacob das *Wort an die Gemeinden*³³, das die Bekenntnissynode der Altpreußischen Union auf ihrer Tagung am 4. und 5. März beschlossen hatte und das am 17. März, dem Volkstrauertag (Heldengedenktage), von den Bekenntnispfarrern im Gottesdienst verlesen werden sollte. Jacob meinte, das Wort könne politisch missverstanden, also als politische Kritik am Staat oder staatlichen Maßnahmen gedeutet werden.³⁴ Die gleiche Sorge äußerte er im November 1935, als ein Theologischer Ausschuss, dem Jacob angehörte, eine Erklärung vorbereitete, die der dritten Bekenntnissynode der *Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union* zur Verabschiedung vorgelegt werden sollte.³⁵

³⁰ Jacob, *Christliche Verkündigung und politische Existenz* (s. Anm. 20), 318. Den zweiten Satz strich Jacob bei der Wiederveröffentlichung des Aufsatzes 1946, wohl weil er damals nicht mehr seiner Überzeugung entsprach (Jacob, *Christliche Verkündigung und politische Existenz*, in: ders., *Versuchung*, s. Anm. 2, 7-21, hier: 18). Dadurch verdeckte er aber auch, dass er Anfang 1934 noch keinen Anlass zur politischen Kritik am Nationalsozialismus sah.

³¹ Ebd., 319.

³² Ebd., 321.

³³ 2. Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union, Berlin-Dahlem, 4.-5. März 1935, 1. Beschluss: An die Gemeinden, in: Wilhelm Niesel (Hg.), *Um Verkündigung und Ordnung der Kirche. Die Bekenntnissynoden der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union 1934-1943*, Bielefeld 1949, 12f.

³⁴ Günter Jacob/Eugen Weschke, An den Rat der Bekennenden Kirche der Altpreußischen Union, 9.3.1935 (Archiv der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz, abgek. ELAB: Arbeitsgemeinschaft Kirchenkampf in Brandenburg: Materialsammlung, Forst IV 7/1).

³⁵ Günter Jacob, Brief an Martin Niemöller, 13.9.1935, in: Wilhelm Niemöller (Hg.), *Die Synode zu Steglitz. Die dritte Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union. Geschichte – Doku-*

Da Jacob trotz seiner Vorbehalte der Anordnung des Vorsitzenden des Altpreußischen Bruderrats folgen und das „Wort an die Gemeinde“ am 17. März verlesen wollte, wurde er wie viele andere Pfarrer kurzzeitig verhaftet. Außerdem wurde er bald darauf aus der *Nationalsozialistischen Volksfürsorge* und dem *Opferring* ausgeschlossen und seines Amtes als Amtswalter der Nationalsozialistischen Volksfürsorge enthoben.³⁶ Jacobs Proteste³⁷ gegen die Maßnahmen waren vergeblich³⁸; die Nationalsozialisten nahmen ihm seine politischen Loyalitätsbekundungen nicht ab.³⁹ Sein Versuch, sein Engagement in der *Bekennenden Kirche* vor dem ‚politischen Missverständnis‘ zu schützen, waren gescheitert.

II. Zwischen Konfrontation und Kooperation: Kirchenleitende Verantwortung in der SBZ und der DDR

Die Begriffe Konfrontation und Kooperation bezeichnen die Grenzpunkte einer Skala von Verhaltensweisen gegenüber dem politischen System, auf der sich Jacob bewegte. Nach

mente – Berichte, Göttingen 1970 (Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfs 23), 123.

³⁶ Martin Stumpf, Kreisleiter der NSDAP Sorau, an Jacob, 2.4.1935, EZA 50/64, 12f..

³⁷ Vgl. Jacob an die Kanzlei des Herrn Stellvertreters des Führers, den Herrn Reichminister des Innern und den Herrn Reichsleiter der NSV, Betr. Beschwerde über Ausstossung aus der NSV wegen Kanzelabkündigung, 23.4.1935; Jacob an Sekretariat des Hauptamtleiters der NSV, 25.6.1935; Jacob an Reichsleitung der NSDAP, Abteilung für den kulturellen Frieden, 15.7.1935; alle EZA 50/64, 17-19 u. 22.

³⁸ NSDAP Reichsleitung, Abteilung für den kulturellen Frieden an Jacob, 1.7.1935 und 25.7.1935, EZA 50/64, 21 u. 23.

³⁹ Vgl. z. B. Martin Stumpf an Jacob, 8.4.1935, EZA 50/64, 14-16, bes. 3: „... solange mir ... eine höhere Partei- oder Staatsdienststelle nicht den direkten Befehl gibt, Sie wieder in die NSV aufzunehmen, so lange bleiben Sie in meinen Augen ein Gegner der heutigen Staatsgrundsätze, selbst wenn Sie noch so häufig Ihre tiefste, innerste, überzeugende Verbundenheit mit dem heutigen Staat betonen“. – S. auch Werdelmann Stellvertreter NSDAP-Gauleiter, an NSDAP Reichsleitung, Hauptamt für Volkswohlfahrt, Sekretariat des Hauptamtleiters, 22.5.1935, Bundesarchiv, abgek. BArch., Berlin, R 58, 5679, 21f..

dem Ende des so genannten Zweiten Kirchenkampfs im Juni 1953 wuchs Jacobs Bereitschaft zur Kooperation, aber es gab keine kontinuierliche Entwicklung, weil Jacob sensibel auf das Verhalten des Staates gegenüber der evangelischen Kirche reagierte. Seine Verständigungsbereitschaft ließ ihn nicht unkritisch werden. Das gilt auch für die Zeit nach dem Mauerbau im August 1961. Wenn im Folgenden drei Abschnitte unterschieden werden, so bezeichnen die Begriffe „Konfrontation“ „Von der Konfrontation zur kritischen Kooperation“ und „Kritische Kooperation“ nur Tendenzen, keine scharfen Abgrenzungen.

Konfrontation: Generalsuperintendent im „Land der Stummen“ (1946-1953)

Am 15. Januar 1946 trat Jacob das Amt des Generalsuperintendenten der Neumark und der Niederlausitz an. In den ersten Jahren musste er dieses Amt unter äußerst schwierigen Bedingungen wahrnehmen.⁴⁰ 1947 beschrieb er den Osten als Gebiet, das „im Begriffe“ stehe, „eine Zone des Schweigens, ein Land der Stummen, eine Welt im Schatten unheimlicher Keller zu werden“. Die Pfarrer müssten dort ihren Dienst „in der wachsenden Vereinsamung und abseits und jenseits der Weltöffentlichkeit“⁴¹ tun.

Das Amt des Generalsuperintendenten verstand Jacob als „Besuchsamt eines Pastor pastorum“⁴². Der Besuchsdienst umfasste Besuche der Pfarrkonvente auf Kirchenkreisebene, in beschränktem Maß Besuche bei einzelnen Pfarrern, aber

⁴⁰ Günter Jacob, An den Ordnungs-Ausschuss der Provinzialsynode der Kirchenprovinz Bln.-Brandenburg z. Hd. von Herrn Propst Dr. Boehm, Berlin: Bericht über meine bisherigen Erfahrungen im Amt des Generalsuperintendenten für die Neumark u. Niederlausitz (22.1.1947) („Jacob-Schrank“, s. Anm. 5).

⁴¹ Günter Jacob, Der Dienst des Pfarrers im Osten, Vortrag vor dem Bruderrat am 8.5.1947 (Zentralarchiv der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, abgek. EKHN, Darmstadt, Best. 36, Nr. 5), 7.

⁴² Jacob, An den Ordnungsausschuss (s. Anm. 40), 1.

auch Visitationen. Durch seine Arbeit wollte Jacob dazu beitragen, dass die „Pfarrer eines Kirchenkreises zur lebendigen Pfarrbruderschaft als der Stätte wahren geistlichen Lebens und ernsthafter theologischer Arbeit“⁴³ zusammenwuchsen. Um die Ziele zu erreichen, organisierte er ‚Rüsten‘ für die Pfarrer, Pfarrfreizeiten und für die Superintendenten Ephorenkonvente. Durch eigene Vorträge, die Einladung von Referenten sowie die Beschaffung und Verteilung theologischer Literatur versuchte er die theologische Bildung unter seinen Pfarrern, die von den aktuellen theologischen Diskussionen fast vollkommen abgeschnitten waren, zu fördern. Der Erneuerung von Gottesdienst und Liturgie, besonders der Beteiligung der Gemeinde, schenkte er große Aufmerksamkeit.

Seine kirchliche Tätigkeit ordnete Jacob selbst in eine Zeitdiagnose ein, deren Grundzüge er bereits in den 1930er-Jahren entwickelt und 1944 mit der Formel „Ende der konstantinischen Epoche“⁴⁴, später auch „Ende des konstantinischen Zeitalters“⁴⁵ zusammengefasst hatte. Nach dem Krieg übertrug Jacob seine Zeitdiagnose vom nationalsozialistischen Deutschland auf die Sowjetische Besatzungszone und die DDR. Das konstantinische Bündnis von Kirche und Staat gehe zu Ende. Nach Jacob war ein „Prozess der Zertrümmerung des bürgerlichen Christentums“ und der „Zerstörung des Dekorationskirchentums“, die sich unter den Bedingungen des konstantinischen Zeitalters ausgebildet hätten, im Gange. Im Westen sei der Prozess jedoch „noch nicht in sein letztes radikales Stadium getrieben“⁴⁶. Dort scheine mit dem Krieg „das Zeitalter der Verfolgung sein Ende gefunden“⁴⁷ zu haben und „der Weg der Passion in der Gleichzeitigkeit mit Christus abgebrochen“ zu sein. Es scheine für die Kirche

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Günter Jacob, *Die Zukunft der evangelischen Kirche* (1944), in: ders., *Versuchung* (s. Anm. 2), 120-136, hier: S.123.

⁴⁵ Erstmals: Günter Jacob, *Vom priesterlichen Dienst*, in: *Die Zeichen der Zeit* 1 (1947), 41-47, hier: 43.

⁴⁶ Jacob, *Der Dienst des Pfarrers im Osten* (s. Anm. 41), 4.

⁴⁷ Ebd., 1.

einen „Rückweg ... in das konstantinische Zeitalter“ zu geben. Aber für Jacob war diese Aussicht eine „Versuchung“⁴⁸. Doch diese Versuchung bestehe nur im Westen, nicht im Osten. „Wir [im Osten] sind schon ausgetrieben aus allen Vorfeldern, aus denen die Christenheit im Westen vielleicht erst noch ausgetrieben werden muß, wir sind schon an jenen letzten und äußersten Rand gedrängt, an dem sich nur die reine Umkehr oder der letzte Absturz ereignen können.“⁴⁹ Die Überzeugung, dass der christliche Glaube sich in einem ihm feindlich gesinnten Staat besser entfalten könne als in einem Staat, der ihm vermeintlich freundlich gegenübersteht und mit ihm ein Bündnis eingehen will, hielt sich bis zum Ende seiner Amtszeit durch.

Jacob beteiligte sich in der Nachkriegszeit an den Debatten über Schuld und Buße und über das ‚Wächteramt‘ der Kirche. Der Auftrag der Kirche, Gesetz und Evangelium zu verkündigen, bedeutete für ihn, dass die Kirche die Schuld des deutschen Volkes aussprechen und dass sie zur Buße aufrufen müsse. Wo das Schuldbekenntnis fehle, sei der Weg zu Vergebung und Gnade versperrt.⁵⁰

Aber aus der Notwendigkeit des Schuldbekenntnisses folgte nach Jacob nicht, dass die Kirche in Deutschland ihr Wächteramt nur in beschränktem Maße ausüben dürfe. Er widersprach Karl Barths Forderung, die Kirche in Deutschland müsse sich wegen der Schuld der jüngsten Vergangenheit „eine lange Karenzzeit“⁵¹ bei der Ausübung des Wächteramts auferlegen und dürfe es vorerst nur nach innen, aber nicht nach außen praktizieren. Die Kirche müsse „heute auch vor den Mächtigen der Erde Unrecht Unrecht und Gewalt Gewalt nennen ... im priesterlichen Dienst für ein verstummtes Volk“⁵². „Die Schuld unseres Schweigens in der Vergan-

⁴⁸ Ebd., 2.

⁴⁹ Ebd., 4 f.

⁵⁰ Günter Jacob, *Die Verkündigung der Kirche in der gegenwärtigen Not*, Berlin 1947 (Hefte der Besinnung 9), 13-16.

⁵¹ Ebd., 17.

⁵² Ebd., 16.

genheit kann doch niemals Anlaß für uns sein, durch ein weiteres Schweigen im Heute neue Schuld auf uns zu laden!⁵³

Auch dem Kommunismus gegenüber müsse die Kirche das Wächteramt wahrnehmen. Sie dürfe angesichts der gegen den Glauben gerichteten Maßnahmen, der Entwürdigung des Menschen und der „Verfolgung und Rechtlosigkeit“⁵⁴ nicht schweigen. In den Nachkriegsjahren beurteilte er den Kommunismus äußerst kritisch. Er wollte sich zwar nicht auf die Seite des westeuropäischen Antikommunismus schlagen. Darin stimmte er mit Karl Barth überein. Gleichzeitig beklagte er aber dessen Äußerungen zum Kommunismus als vordergründig. Das „Urteil über den militanten Kommunismus“ müsse sich „in einer geistlichen Schau“⁵⁵ vollziehen, die zu erfassen versuche, welche Mächte sich in ihm manifestieren. Indem Jacob eine strikt theologische Beurteilung des Kommunismus forderte, blieb er seiner im Kirchenkampf vertretenen Position treu. Aber nun schloss für ihn dieser Ansatz die Möglichkeit konkreter politischer Kritik nicht mehr aus, sondern ein.⁵⁶

Das Darmstädter Wort *Zum politischen Weg unseres Volkes*⁵⁷ lehnte Jacob anfangs ab. Er war zwar mit seinen Verfassern darin einig, dass die Aufgabe, die Schuld des deutschen Volkes zu vergegenwärtigen und zu bekennen, mit dem *Stuttgarter Schuldbekentnis*⁵⁸, noch nicht erschöpft sei. Aber er beanstandete, dass das Wort, z.B. in seinen Aussagen über den Marxismus, der Situation in der Ostzone nicht gerecht werde. Grundsätzlich kritisierte er, dass es die „Dop-

⁵³ Jacob, *Der Dienst des Pfarrers im Osten* (s. Anm. 41), 8.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd., 6.

⁵⁶ z.B. Jacob, *Verkündigung der Kirche* (s. Anm. 50), 17.

⁵⁷ Abgedruckt z.B. in: Martin Greschat / Hans-Walter Krumwiede (Hgg.), *Das Zeitalter der Weltkriege und Revolutionen*, Neukirchen-Vluyn 1999 (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen 5), 195 f.

⁵⁸ Abgedruckt z.B. in: Greschat/Krumwiede, 187.

pelfunktion des Wächteramts⁵⁹ aufhebe und dieses nur nach innen, nicht nach außen ausübe.

Am 10. März 1952 versuchte Josef Stalin ein letztes Mal, bei den Westmächten einen Friedensvertrag durchzusetzen, der das vereinte Deutschland neutralisiert hätte. Nachdem Stalins Vorstoß gescheitert war, bemühte sich die SED um einen beschleunigten Aufbau des Sozialismus in der DDR.⁶⁰ Dieser Aufbau wurde von „einer ideologischen Offensive“ begleitet, „die weiten Teilen der Gesellschaft den Kampf ansagte“⁶¹.

In diesem Zusammenhang verschärfte die SED auch ihre Maßnahmen gegen die evangelische Kirche. Besonders hart ging man gegen die *Junge Gemeinde*, die von der SED als illegale staatsfeindliche Organisation beurteilt wurde, und gegen ihre Mitglieder vor.⁶² Schon Zeitgenossen sprachen im Blick auf die Ereignisse 1952/53 von einem zweiten Kirchenkampf.

In diesem „Zweiten Kirchenkampf“⁶³ begann Jacob, sich in apologetischen Vorträgen differenziert mit der marxistischen Kritik am christlichen Glauben auseinanderzusetzen. Obwohl er Marxismus und christlichen Glauben für unver-

⁵⁹ Jacob an den Bruderrat der Evangelischen Kirche in Deutschland, 11.9.1947, Zentralarchiv der EKHN, Best. 36/72, 2.

⁶⁰ Ulrich Mählert, *Kleine Geschichte der DDR*, 6. überarb. Aufl., München 2009, 60-72; Hermann Weber, *Geschichte der DDR*, Lizenzausgabe, Erfstadt 2004, 196-212.

⁶¹ Mählert, 63.

⁶² Rudolf Mau, *Der Protestantismus im Osten Deutschlands (1945-1990)*, Leipzig 2005 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen IV/3), 45-50; Martin Georg Goerner, *Die Kirche als Problem der SED. Strukturen kommunistischer Herrschaftsausübung gegenüber der evangelischen Kirche 1945 bis 1958*, Berlin 1997 (Studien des Forschungsverbundes SED-Staat an der Freien Universität Berlin), 80-105; Gerhard Besier, *Der SED-Staat und die Kirche. Der Weg in die Anpassung*, München 1993, 106-125; Weber (s. Anm. 60), 210-212.

⁶³ Jacob sprach übrigens schon 1950 in einem Brief an Niemöller von dem „neuen Kirchenkampf“, s. Jacob an Niemöller, 9.9.1950, Zentralarchiv EKHN, Best. 62, Akz.-Nr. 0618, 2.

einbar hielt⁶⁴ und daher jede Synthese von Christentum und Marxismus ablehnte⁶⁵, meinte er, dass der Christ die von Seiten des Marxismus erhobenen Anklagen hören und sich durch sie „vor die Sache seines Bekenntnisses“⁶⁶ rufen lassen müsse. Er war überzeugt, dass die Anklagen nicht den christlichen Glauben selbst, sondern Fehlformen des Christentums träfen, die aufgegeben werden müssten. Zum „Gegenangriff“ ging Jacob über, indem er den Marxismus wie früher den Nationalsozialismus als Religion qualifizierte und damit seinem Anspruch, eine wissenschaftlich begründete Weltanschauung zu sein, widersprach.⁶⁷

Zu den Maßnahmen gegen die angeblich illegale *Junge Gemeinde* gehörte auch der Versuch, den seit 1947 alljährlich im Sprengel Cottbus stattfindenden Kirchentag der *Jungen Gemeinde* zu verhindern. Jacob protestierte gegen die Einstufung der *Jungen Gemeinde* als illegal und gegen die Maßnahmen, die den Kirchentag verhindern sollten. Obwohl die Maßnahmen nicht zurückgenommen wurden, konnte der Kirchentag in veränderter und improvisierter Form in Cottbus, Lübbenau und Zerkwitz stattfinden. In einem Bericht an die Kirchenleitung stellte Jacob abschließend fest, der Kirchentag sei „so zu einem Tag des sichtbaren Bekenntnisses angesichts des drohenden Hintergrundes geworden“⁶⁸.

⁶⁴ Günter Jacob, *Sind Christen verstaubte Existenzen?*, in: ders., *Das Licht scheint in der Finsternis. Zeugnisse aus dem zweiten Kirchenkampf*, Stuttgart 1954, 34-57, hier: 39-45.

⁶⁵ Ebd., 52-54.

⁶⁶ Ebd., 45.

⁶⁷ Günter Jacob, *Das christliche Menschenbild in der Auseinandersetzung der Gegenwart*, in: ders., *Licht* (s. Anm. 64), 58-78, hier: 73-77.

⁶⁸ Günter Jacob, [Bericht über den Kirchentag der Jungen Gemeinde im Sprengel Neumark und Niederlausitz], in: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland (abgek.: KJ) 79 (1952), 197-201, hier: 201.

Von der Konfrontation zur kritischen Kooperation: die Übergangszeit (1953-1961)

In den Jahren nach dem „Zweiten Kirchenkampf“ reagierte Jacob sensibel auf die staatliche Kirchenpolitik. Einerseits konnte er signalisieren, dass er an einem guten Verhältnis zum Staat interessiert sei. So erklärte er z.B. am 29. September 1953 in einem Gespräch mit Werner Manneberg (1923-2000), dem Vorsitzenden des Rates des Bezirks Cottbus (1952-1959)⁶⁹, „auf eine entsprechende Frage“ hin: „Wir sind sehr dankbar, daß wir wieder ohne Sorgen und frei unsere religiösen Handlungen begehnen können. ... Keiner ist dankbarer als die Kirche für dieses gute Verhältnis.“⁷⁰

Doch in Zeiten, in denen der Staat auf repressive Maßnahmen gegen die Kirche setzte, verhielt sich auch Jacob konfrontativ. So erklärten er und zwei andere Geistliche seines Sprengels in einem Gespräch mit einem Funktionär des Bezirksfriedensrates Cottbus am 31. Januar 1956 auf dem Hintergrund der kirchenfeindlichen Maßnahmen der Jahre 1955/56: „Die evangelische Kirche sieht eine Entwicklung sich abzeichnen, die der entspricht, wie sie *vor dem 9. Juni 1953*“, also in der Zeit des „Zweiten Kirchenkampfes“, war. Laut Aktennotiz sprachen die drei Kirchenvertreter von einer „offene[n] Kampfansage der Regierung ...“, die nicht übersehen werden könne und entsprechende Reaktionen bei der

⁶⁹ Ein Biogramm zu Werner Manneberg findet sich in: *SBZ-Handbuch. Staatliche Verwaltungen, Parteien, gesellschaftliche Organisationen und ihre Führungskräfte in der Sowjetischen Besatzungszone Deutschlands 1945-1949*. Im Auftrag des Arbeitsbereiches Geschichte und Politik der DDR an der Universität Mannheim und des Instituts für Zeitgeschichte München hg. von Martin Broszat und Hermann Weber, München 1990, 973.

⁷⁰ Aktenvermerk über die am 29.9.53 im Amtszimmer des Vorsitzenden des Rates des Bezirkes stattgefundenen Unterredung mit dem General-superintendenten Jakob [!] (29.9.53) (Brandenburgisches Landeshauptarchiv, Potsdam, abgek. BLHA, Rep. 801, 20113).

Kirche auslösen werde“⁷¹. Trotz dieser warnenden Worte soll Jacob in dem Gespräch „die Verfassung der Deutschen Demokratischen Republik als die allerbeste der Welt“ bezeichnet, aber auch behauptet haben, „sie würde u.a. auch hinsichtlich der Kirche oftmals stark eingeschränkt“⁷². In der Konfrontation ließ Jacob seine Verständigungsbereitschaft durchblicken.

Als sich trotz des Staat-Kirche-Kommuniqués vom 21. Juli 1958 das Verhältnis zwischen Staat und Kirche nicht verbesserte⁷³, hatte das auch Auswirkungen auf die Gespräche, die Jacob mit Staatsvertretern führte. Bereits am 8. September 1958 kritisierte Jacob in einem Gespräch mit Vertretern des Rats des Bezirkes Cottbus laut Gesprächsbericht, dass „sich im Verhältnis von Staat und Kirche von Seiten des Staates nichts geändert“ habe. Er soll die Ansicht vertreten haben, dass „von staatlicher Seite eine Generallinie zur Verschärfung der Haltung des Staates gegenüber der Kirche [korrigiert aus: „Kirchen“] herausgegeben worden“ sei. Wenn „sich keine Änderung in der Gesamtlage ergeben sollte“, wolle „die Kirche sämtliche Beziehungen zum Staat abbrechen“⁷⁴. Aber vermutlich trugen auch die Personen, die in dieser Zeit auf Seiten des Bezirks Cottbus für die Kontakte zu Jacob verantwortlich waren, dazu bei, dass der Druck auf ihn erhöht wurde und sich seine Beziehung zu den Staatsorganen verschlechterte.⁷⁵

Das Gesprächsklima änderte sich, als der Rat des Bezirkes Cottbus einen neuen ersten stellvertretenden Vorsitzenden

⁷¹ Aktennotiz über eine Aussprache mit Vertretern der evangelischen Kirche am 31. Januar 1956 in den Räumen des Bezirksfriedensrates Cottbus (BLHA, Rep. 801, 20113), 2.

⁷² Aktennotiz, 5.

⁷³ Mau, *Protestantismus* (s. Anm. 62), 64-69; Besier (s. Anm. 62), 261-291.

⁷⁴ Bericht über Gespräch zwischen Jacob und Vertretern des Rats des Bezirkes Cottbus am 8.9.1958, (9.9.1958) (BLHA, Rep. 801, 20113).

⁷⁵ Aktenvermerk [zu Gesprächen mit zwei Superintendenten am 16. 2. und mit Jacob am 17. 2.1960]; Plan zur Aussprache mit D. Jacob am 8.4.60 (beide Dokumente: BLHA, Rep. 801, 20113).

erhielt. Dessen erstes Gespräch mit Jacob am 17. Oktober 1960 leitete die Rückkehr zur pragmatischen Verständigung ein.⁷⁶ Wenn staatliche Stellen Anfang 1961 eine ‚positive‘ Entwicklung bei Jacob feststellten, spiegelte das die Veränderungen im Herbst 1960. Die Einschätzungen blendeten jedoch aus, dass Jacob sich schon früher um Verständigung bemühte und konfrontatives Verhalten von seiner Seite auf staatliche Repressionen reagierte.

In seinem öffentlichen Reden kritisierte Jacob die ideologischen Angriffe auf den christlichen Glauben und die kirchenfeindlichen Maßnahmen des Staates. Aber er versuchte auch deutlich zu machen, dass die DDR von den dort lebenden Christen als Ort ihrer Kirche und ihres christlichen Lebens anerkannt werden könne und müsse.

So setzte er sich z.B. in der wichtigen Rede *Der Raum für das Evangelium in Ost und West*, die er am 27. Juni 1956 auf der außerordentlichen Synode der EKD in Berlin vortrug⁷⁷, mit der Religionskritik des Marxismus auseinander⁷⁸ und wies auf einige die Bewegungsfreiheit der Kirchen beein-

⁷⁶ Einschätzung über eine Aussprache mit Generalsuperintendent D. Jacob am 17.10.1960; (BLHA Rep. 801, 20113). In einem Brief an den 1. Stellvertreter des Vorsitzenden des Rates des Bezirkes Cottbus vom 30. Dezember 1964 schrieb Jacob: „Zugleich gebe ich meiner Hoffnung Ausdruck, daß das gute Verhältnis zwischen Staat und Kirche in unserm Bezirk auch im neuen Jahr erhalten bleiben möchte. Daß es zu diesem Klima gekommen ist, daran haben Sie selbst ein wesentliches Verdienst.“ (BLHA Rep 801, 20114).

⁷⁷ S. dazu Michael Hüttenhoff, *Das konstantinische Zeitalter. Über die Karriere und Funktion einer historisch-theologischen Formel*, in: Klaus M. Girardet (Hg.), *Kaiser Konstantin der Große. Historische Leistung und Rezeption in Europa*, Bonn 2007, 177-192, hier: 186-188; Detlef Pollack, *Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirche in der DDR*, Stuttgart/Berlin/Köln 1994, 160-162.

⁷⁸ Günter Jacob, *Der Raum für das Evangelium in Ost und West*, in: *Berlin 1956. Bericht über die außerordentliche Tagung der zweiten Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 27. bis 29. Juni 1956*, hg. im Auftrage des Rates von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover o.J., 17-29, hier: 23f.

trächtigende Maßnahmen hin.⁷⁹ Aber er signalisierte auch Verständigungsbereitschaft, indem er den SED-Staat als eine Obrigkeit im Sinne von Röm 13 anerkannte. „Ein Staat, der solche Bewegungsfreiheiten dann einschränkt und die Kirche in einen eng umgrenzten Raum verweist, weil er das gesamte Öffentlichkeitsterrain mit seiner Weltanschauung besetzen will, hört damit nicht auf, im Sinne von Römer 13 Obrigkeit zu sein. Er muß, ganz unabhängig von der Frage seiner Genesis und seines faktischen So-Seins, von der christlichen Gemeinde in der von der Bibel gebotenen Loyalität respektiert werden.“⁸⁰ Dass die Kirche „im Konfliktfall [sic!]“ dem Staat zu bezeugen habe: „Man muß Gott mehr gehorchen denn den Menschen“ (Apg 5, 29), interpretierte er nicht als Begrenzung, sondern als eine „Gestalt“⁸¹ der Loyalität. Die spannungsvollen Elemente wurden in der Rede durch die Idee der nachkonstantinischen Zeit, nach der die glaubensfeindliche Umwelt eine Chance für die christliche Existenz darstellt, zusammengehalten.⁸²

Ein Signal der Verständigungsbereitschaft war auch, dass Jacob auf der Synode verhinderte, dass die Vorlage *Zur gegenwärtigen Lage der evangelischen Kirche in der Deutschen Demokratischen Republik* von der Synode angenommen wurde. Jacob beantragte, die Synode solle das Wort nur zur Kenntnis nehmen. Außerdem solle sie den Rat bitten, „dafür zu sorgen, daß erneut versucht wird, eine Entspannung in dem Verhältnis von Staat und Kirche in der Deutschen Demokratischen Republik herbeizuführen“⁸³. Jacobs Antrag wurde mit einer Gegenstimme und einer Enthaltung angenommen.⁸⁴

Kritischer fiel der Vortrag *Macht und Ohnmacht des Systems* aus, den Jacob auf dem *Deutschen Evangelischen Kir-*

⁷⁹ Ebd., 27-29.

⁸⁰ Ebd., 27.

⁸¹ Ebd.

⁸² Ebd., S.18. 29.

⁸³ Redebeitrag Günter Jacobs, in: *Berlin 1956* (s. Anm. 78) 139f., hier: 140.

⁸⁴ *Bethel 1956*, 176.

chentag in Frankfurt hielt.⁸⁵ Obwohl Jacob in der Aussprache die These vertrat, dass das System nicht nur im Osten, sondern „quer in aller Welt“⁸⁶ herrsche, wurde sein Vortrag vor allem als Kritik am System des Ostens gehört. Während die Synodalrede in der DDR positiv aufgenommen wurde⁸⁷, wurde die Rede auf dem Kirchentag kritisch kommentiert.⁸⁸

Kritische Kooperation: Kirchenleitende Verantwortung nach dem Mauerbau (1961-1966)

Anfang 1961 konstatierten Vertreter der Staatsorgane, dass sich Jacob besonders in den letzten Monaten in ihrem Sinn positiv entwickelt habe.⁸⁹ Das *Ministerium für Staatssicher-*

⁸⁵ Günter Jacob, *Macht und Ohnmacht des Systems*, in: Präsidium des Deutschen Evangelischen Kirchentags (Hg.), *Deutscher Evangelischer Kirchentag Frankfurt 1956. Dokumente*, Stuttgart 1956, 252-259.

⁸⁶ Günter Jacob in der Aussprache der Sektion „Der organisierte Mensch“, in: *Kirchentag Frankfurt 1956*, 274.

⁸⁷ Hüttenhoff (s. Anm. 77), 189f.

⁸⁸ Dirk Palm, „Wir sind doch Brüder!“ *Der evangelische Kirchentag und die deutsche Frage 1949-1961*, Göttingen 2002 (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte. Reihe B: Darstellungen 36), 231f.

⁸⁹ Einschätzung des Verlaufes der Unterredung mit Generalsuperintendent D. Jacob am 17.1.1961 (Cottbus, 20.1.1961) (BArch Berlin, DO 4, 2950, 1395): „Die Haltung von D. Jacob hat sich gegenüber vergangenen Gesprächen im positiven Sinne verändert.“ – Betr.: Generalsuperintendent Günter Jacob, Cottbus (zwei Fassungen: Berlin, 30.1. bzw. Berlin, 31.1.1961) (in Akten des Staatssekretariats für Kirchenfragen; BArch Berlin, DO 4, 2950, 1393 f. und 1325 f.): „Besonders in den letzten zwei Monaten trat Generalsuperintendent Jacob verhältnismäßig positiver in Erscheinung.“ – Rat des Bezirkes Cottbus, Referat Kirchenfragen, Brief an die Regierung der DDR, Staatssekretariat für Kirchenfragen, Betr.: Einschätzung über Generalsuperintendent D. Jacob, Cottbus (10.3.1961) (BArch Berlin, DO 4, 2950, 1386 f.): „In den letzten Monaten hat sich das Verhältnis zum Rat des Bezirkes gebessert und Jacob versucht alles, was die neuen Beziehungen stören könnte, aus dem Wege zu räumen.“ Das Staatssekretariat für Kirchenfragen hatte um die Einschätzung gebeten, weil Jacob von der EKD als Delegierter der Weltkirchenkonferenz benannt worden war (s. Staatssekretariat für Kirchenfragen an den Rat des Bezirkes Cottbus, Referat Kirchenfragen, 9.1.1961, BLHA, Rep. 801, 20113, 1).

heit, das Jacob seit 1950 überwacht und am 22. Januar 1951 eine unter dem Namen „Prälat“ geführte Akte zu Jacob angelegt hatte, schloss diese Akte am 28. Dezember 1962.⁹⁰

In den folgenden Jahren dominierte bei Jacob tatsächlich die Tendenz zu Verständigung und Kooperation. Auf diese Weise meinte er, den Interessen der Kirche am besten zu dienen. Dennoch sind die Äußerungen aus dem Jahr 1961 zu relativieren. Denn erstens bemühte sich Jacob, wie gerade ausgeführt, bereits früher um Verständigung. Zweitens wurde er auch in den 1960er-Jahren nicht zu einem unkritischen Werkzeug staatlicher Kirchenpolitik und Propaganda. Drittens schwankte auch das Verhalten der Staatsorgane Jacob gegenüber. So versagte man ihm trotz der positiven Einschätzungen die Erlaubnis, an der Weltkirchenkonferenz in Neu Delhi (19. November bis 5. Dezember 1961) teilzunehmen, weil man ihn dafür verantwortlich machte, dass sich in seinem Sprengel nur wenige Pfarrer an den Kommunalwahlen vom 17. September 1961 beteiligt hatten.⁹¹

Auch für die Kirchen und für Jacob als kirchlichen Amtsträger war natürlich der Bau der Mauer, die Abriegelung Ostberlins gegen Westberlin, das einschneidende Ereignis des Jahres 1961. Am 24. August 1961, wenige Tage nach dem Beginn des Mauerbaus am 13. August 1961, reagierte die östliche Regional-Kirchenleitung auf die neue Situation, indem sie Kurt Scharf zum Bischofsverweser für ihren Bereich der Landeskirche ernannte. Doch schon am 31. August wurde Scharf aus der DDR ausgesperrt.⁹² Wenige Tage später fasste das Bischofswahlkollegium der Berlin-Brandenburgischen Landeskirche den Beschluss, Scharf als Nachfol-

⁹⁰ Beschluss vom 28.12.1962, MfS Br. Cbs, AOP 241/63, Bd. 7, Bl. 332-333.

⁹¹ Besier (s. Anm. 62), 437.

⁹² Rudolf Mau, *Regionalisierung“ aus der Sicht der SED*, in: Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte 60 (1995), 184-218, hier: 189 f.; Besier, 426-28.

ger von Bischof Otto Dibelius vorzuschlagen.⁹³ Doch das stieß bei den Staatsorganen der DDR auf heftigen Widerstand. Diese forderten, dass das Amt von einem Bürger der DDR wahrgenommen werden müsse.⁹⁴ Als einen solchen sahen sie Scharf nicht mehr an.⁹⁵

Jacob zeigte sich mit Scharf solidarisch, obwohl er früh erkannte, dass die DDR eine Rückkehr Scharfs nicht gestatten würde. Am 13. September 1961 soll Jacob in einem Gespräch mit dem ersten Stellvertreter des Vorsitzenden des Rates des Bezirkes Cottbus gefordert haben, dass die Maßnahme gegen Scharf aufgehoben werden sollte.⁹⁶ Doch die ‚Kurzinformation‘ zu dem Gespräch fährt fort: „Er [scil. Jacob] ist davon überzeugt, daß das nicht möglich ist und sieht sich deshalb als der kommende Bischof von Berlin-Brandenburg.“⁹⁷ Die staatlichen Quellen erwähnen nicht nur

⁹³ Werner Radatz, *Auf der Insel. Das Zeugnis kirchlicher Praxis zwischen „roten Pfarrern“ und „Recht und Ordnung“: Die Region West*, in: ders./Friedrich Winter (Hgg.), *Geteilte Einheit. Die Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg 1961 bis 1990*, Berlin 2000, 13-89, hier: 20.

⁹⁴ Z..B. *Information über die Situation in den evangelischen Landeskirchen der Deutschen Demokratischen Republik vom 28.11.1962*, in: Frédéric Hartweg (Hg.), *SED und Kirche. Eine Dokumentation ihrer Beziehungen*, Bd. 1: 1946-1967, bearb. v. Joachim Heise (Historisch-Theologische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, Quellen, Bd. 2/1), 395-412, hier: 411.

⁹⁵ Mau, *Regionalisierung* (s. Anm. 92), 193.

⁹⁶ Kurzinformation über eine Aussprache des 1. Stellvertreters des Vorsitzenden des Rates des Bezirkes Cottbus mit Generalsuperintendent Jacob am 13. September 1961 (14. 9. 1961) (BArch Berlin, DO 4, 2950, 1383 f.), 2. In der längeren Niederschrift über eine Aussprache mit Generalsuperintendent Dr. Jacob am 13. September 1961 (14.9.1961) (BLHA Rep. 801, 20113), wird nicht erwähnt, dass Jacob ausdrücklich forderte, Scharf solle die Rückkehr ermöglicht werden. Seine Kritik an den Maßnahmen wird ausführlich wiedergegeben. – Zur Solidarität mit Scharf siehe auch Niederschrift eines Gespräches des Staatssekretärs mit den Vertretern der Ev. Kirche Bln.-Brandenbg. Am Mittwoch, dem 30.1.63 in der Dienststelle des Staatssekretärs f. Kirchenfragen (1.2.1963) (BArch Berlin, DO 4, 433, 1299-1302), 1.

⁹⁷ Kurzinformation, 14.9.1961, 2. – Niederschrift: „Sollte der Zustand so bleiben, wird die Kirche zu ernsten Sofortmaßnahmen gezwungen sein

hier, dass Jacob damit gerechnet habe, Bischof zu werden.⁹⁸ Die Aussagen sind jedoch mit Vorsicht zu behandeln, weil die staatlichen Stellen bewusst zwischen ‚Bischof‘ und ‚Verweser/Verwalter des Bischofsamtes‘ nicht unterschieden⁹⁹ oder die Wahl eines Verwesers ablehnten, weil ein solcher in zu großer Abhängigkeit von dem in Westberlin residierenden Bischof stünde¹⁰⁰. Möglicherweise strebte Jacob nur das Amt des Bischofsverwesers an, aber es kann nicht ausgeschlossen werden, dass er wenigstens zeitweise hoffte, Bischof der ganzen Landeskirche zu werden.

In den folgenden Monaten trat Jacob entschieden sowohl gegen eine Wahl Kurt Scharfs zum Bischof als auch für die Bestellung eines Bischofsverwesers ein. Am klarsten formulierte er seine Vorstellungen in einem als ‚*Streng vertraulich!*‘ gekennzeichneten, nicht datierten Dokument *Zur Tagung der Regionalsynode vom 7. - 9. 12. 1962*¹⁰¹. Der Ver-

und Jacob ließ durchblicken, daß dann das Bischofsamt ihm übertragen wird“ (3).

⁹⁸ Niederschrift über die Aussprache des Staatssekretärs mit Generalsuperintendent *Jacob*, Cottbus, am 8. Dez. 1961 von 15 – 17 Uhr (23.1.1962) (BArch Berlin DO 4, 2950, 1374-1376), 2; Niederschrift über eine Aussprache mit Generalsuperintendent D. Jacob und einem Superintendenten am 30.03.1962 (2.4.1962) (BLHA, Rep. 801, 20114), 2.

⁹⁹ Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang, dass in einem Protokoll im Februar vom so genannten ‚Bischofsverweser‘ (Kurzbericht über die Aussprache mit Generalsuperintendent Jakob [sic!] am 7.2.62 in unserer Dienststelle [14.2.1962]; BArch Berlin DO 4, 2950, 1381f. [= 1377f.], 2) die Rede ist, dagegen in einer Niederschrift Anfang April vom ‚Bischof‘ (Niederschrift über eine Aussprache mit Generalsuperintendent D. Jacob und einem Superintendenten am 30.03.1962 [2.4.1962]; BLHA Rep. 801, 20114, 2). Das könnte dafür sprechen, dass Jacob nur das Amt des Bischofsverwesers anstrebte. Die beiden Protokolle zeigen übrigens, dass er im Februar und März 1962 seine Aussichten, das Amt zu erlangen, skeptisch beurteilte.

¹⁰⁰ Mau, *Regionalisierung* (s. Anm. 92), 197.

¹⁰¹ Archiv der Generalsuperintendentur Cottbus, Sona-Box 91. (Die Akten befinden sich inzwischen im ELAB.) Das Exemplar im Archiv ist ein Durchschlag. Auf der ersten Seite ist notiert ‚5 Exemplare‘, darunter ‚5. Exemplar‘. Dabei ist ‚5.‘ mit der Schreibmaschine eingefügt worden. Jacob hat also vermutlich nur vier Exemplare des Papiers an Vertrauenspersonen verschickt. Das Papier ist nicht datiert.

zucht auf die Wahl Scharfs und die Bestellung eines Bischofsverwesers stellten für Jacob eine Möglichkeit dar, der faktischen Existenz zweier getrennter Staatsgebiete, die eine weitgehende Unabhängigkeit der Kirchenleitung Ost notwendig mache, der Einheit der Landeskirche und dem politischen Widerstand gegen Scharf gerecht zu werden. Am 6. Februar 1963 bestellte die Kirchenleitung Jacob „zum Verwalter des Bischofsamtes im Bereich der Regionalsynode Ost“. „Dieser Auftrag“ gelte „während der jetzigen Legislaturperiode bis zur Rückkehr von Herrn Präses D. Scharf.“¹⁰²

Während seines Antrittsbesuchs beim Staatssekretär für Kirchenfragen erklärte Jacob am 6. März 1963 laut Aktenvermerk, „daß er bestrebt sei, ein vertrauensvolles und gutes Verhältnis zwischen Kirche und Staat herzustellen“¹⁰³. Doch einigen kirchlichen Amtsträgern gingen Jacobs Bemühungen um ein ‚vertrauensvolles und gutes Verhältnis‘ zum Staat gelegentlich zu weit. Besonders kritisch wurde die Situation nach einer Rede, die Jacob am 3. Mai 1965 auf einem Empfang, den der Rat des Bezirkes Cottbus „aus Anlaß des 20. Jahrestages der Befreiung des deutschen Volkes vom Faschismus“¹⁰⁴ für kirchliche Amtsträger¹⁰⁵ veranstaltete. In

¹⁰² Beschluß der Kirchenleitung vom 6. 2. 1963 (EZA, em-Ja-1).

¹⁰³ [Hans] Seigewasser, Vermerk über den Antrittsbesuch D. Jacobs am 6. März 1963, 11.00 bis 12.45 Uhr (7.3.1963) (BArch Berlin, DO 4, 2950, 1356 f.), 1. Der Vermerk bezeichnete Jacob übrigens als „Bischof“. Auffälligerweise verwendete auch Glen Garfield Williams, der Referent des ÖRK für Zwischenkirchliche Hilfe in Europa, in einem Schreiben an Seigewasser die Bezeichnung, und zwar noch vor dessen Bestellung zum Bischofsverweser (Williams an Seigewasser, 12.6.1962, BArch Berlin, DO 4, 2950, 1367 f., 1). In seinem Antrittsbesuch bei Seigewasser soll Jacob erklärt haben, „daß er sich voll verantwortlich als Bischof fühle, sich nicht als Verweser eines Verwesers betrachte, ‚kein Weihnachtsmann‘ sei und deshalb auch das Amt entsprechend ausüben werde“ (Vermerk, 7.3.1963, 1).

¹⁰⁴ Rat des Bezirkes Cottbus, Referat für Kirchenfragen, An die Regierung der Deutschen Demokratischen Republik, Staatssekretär für Kirchenfragen, 10.5.1965 (BArch Berlin, DO 4, 433, 1118).

¹⁰⁵ Plan zur Durchführung des Empfanges für kirchliche Amtsträger am 3. 5.1965 in Cottbus (BArch Berlin, DO 4, 433, 1126f.).

der Rede drückte Jacob einerseits seine Sorge angesichts der „restaurative[n] Tendenzen im westdeutschen Staat“¹⁰⁶ aus. Auf der anderen Seite dankte er für die „Gemeinschaft“¹⁰⁷, die bei diesem Empfang Vertreter der Arbeiterschaft Kirchenvertretern gewährten, obwohl „in der Kirche jahrzehntelang in einer unerträglichen Art gesprochen worden ist von Männern und Frauen der politischen Linken als von gott- und vaterlandslosen Gesellen“¹⁰⁸. Den Einsatz für die Menschenwürde bezeichnete Jacob als „eine gemeinsame Aufgabe“ von Christen und Marxisten. „Es ist zu hoffen, daß der Mensch wieder in seinem Sein, auch in der Freiheit seiner Überzeugung, die er sich gewissensmäßig bildet, geachtet wird in seiner Würde.“¹⁰⁹ Als Auffassung, die er persönlich und nicht für die Kirche äußerte, kennzeichnete Jacob die Forderung, „daß an den Grenzfragen nicht gerüttelt werden“¹¹⁰ dürfe.

Da diese Äußerungen nicht abgesprochen waren, führte Jacobs Auftritt zu einer Krise in der Kirchenleitung. Jacob stand kurz vor dem Rücktritt als Verwalter des Bischofsamtes, aber schließlich verständigte man sich darauf, dass er im Amt bleibe. Doch ihm wurden Auflagen gemacht. Vor allem sollte er derartige Alleingänge unterlassen.¹¹¹ Es hat jedoch den Anschein, dass Jacob die Kritik nicht nachvollziehen konnte. Im Rückblick auf seine Amtszeit sagte er in einem Gespräch mit Günter Wirth, im Grunde habe er sich in Berlin nur auf Manfred Stolpe, seinen persönlichen Referenten, verlassen können. Im Konsistorium „hätten ihm alle entgegen gearbeitet“. Als Beispiel nannte er die Vorgänge „im Zu-

¹⁰⁶ Nachschrift der Rede Jacobs am 3.5.1965 (BArch Berlin, DO 4, 433, 1119-1125), 3.

¹⁰⁷ Ebd., 4.

¹⁰⁸ Ebd., 3.

¹⁰⁹ Ebd., 4. – Dieser Satz könnte für sich genommen auch als Kritik am SED-Staat interpretiert werden. Es ist nicht auszuschließen, dass Jacob diesen Sinn mitgedacht hat.

¹¹⁰ Ebd., 4.

¹¹¹ Kirchenleitungsprotokolle (ELAB 35/1324), Sitzung vom 10.5.1965 (ohne Jacob) und Gespräch mit Jacob am 11.5.1965 in Cottbus.

sammenhang mit der Cottbusser Aussprache mit Staatssekretär Seigewasser anlässlich des 20. Jahrestages der Befreiung.¹¹²

Die Gespräche mit dem Rat des Bezirkes Cottbus und dem Staatssekretariat für Kirchenfragen waren keine Geheimverhandlungen. Jacob berichtete darüber in den Sitzungen der Kirchenleitung. Mehrfach wurde er gebeten, bestimmte Fragen anzuschneiden. Das muss aber nicht bedeuten, dass er die Kirchenleitung immer vollständig informierte. Aufgrund der Quellenlage ist es jedoch schwierig, genau zu bestimmen, wie exakt er der Kirchenleitung über seine Gespräche berichtete.¹¹³

Trotz des Interesses an Verständigung nutzte Jacob die Gespräche mit Staatsvertretern auch, um Kritik zu üben und Forderungen vorzutragen. Ein Beispiel dafür, wie Jacob Forderungen der Staatsvertreter gleichzeitig nachgeben und unterlaufen konnte, ist sein Aufsatz *Zehn Artikel und Sieben Sätze*.¹¹⁴

Im März 1963 verabschiedete die Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen *Zehn Artikel über Freiheit und*

¹¹² Günter Wirth, Aktenvermerk (5.3.1966) (BArch Berlin, DO 4, 433, 1055-1060), 3. Obwohl Jacob den zweiten Teil des Gesprächs, der unmittelbar anschließt, „als ein solches von Bruder zu Bruder, also als absolut vertraulich, bezeichnete“ (ebd.), machte Wirth sein Gesprächsprotokoll dem Staatssekretariat für Kirchenfragen zugänglich.

¹¹³ Nicht gewusst haben dürfte die Kirchenleitung z.B. von dem als streng vertraulich eingestuften Gespräch zwischen Seigewasser und Jacob am 20. Januar 1966. Seigewasser notierte in seinem Bericht, dass das „heutige Gespräch nicht zur Kenntnis der Kirchenleitung kommen“ dürfe. Denn Jacob sei „an den Beschluß der Kirchenleitung gebunden ..., die Antwort der Regierung“ auf die Bitte, Kurt Scharf in die DDR zurückkehren zu lassen, „nur in Gegenwart seiner Stellvertreter entgegenzunehmen“ (Hans Seigewasser, Bericht über ein Gespräch mit Bischof D. Jacob am 20. Januar 1966, 14.00 Uhr; BArch Berlin, DO 4, 433, 1105-1107, 3). Besier (s. Anm. 62), 601-603.

¹¹⁴ Günter Jacob, *Zehn Artikel und Sieben Sätze. Versuche einer Wegweisung*, in: Die Zeichen der Zeit 18 (1964), 219-225.

*Dienst der Kirche*¹¹⁵, ein Grundsatzpapier zum Weg der Kirche in der DDR. Da der Text in der DDR nicht veröffentlicht werden durfte, erschien er nur in der BRD, wo er intensiv kommentiert und diskutiert wurde. Einige westdeutsche Zeitungen nahmen die *Zehn Artikel* zum Anlass, um gegen die DDR politisch zu polemisieren.¹¹⁶ Solche Kommentare sorgten bei den Staatsorganen der DDR für große Verärgerung. Während die *Konferenz Evangelischer Kirchenleitungen* diese Kommentare als „politischen Mißbrauch“¹¹⁷ der Thesen qualifizierte, sah die SED in den Thesen einen generellen Angriff auf den Sozialismus¹¹⁸.

Auch Karl Barth veröffentlichte ein Gutachten zu den Artikeln, in dem er grundsätzliche Zustimmung mit Kritik im Einzelnen verband.¹¹⁹ Unter Berücksichtigung dieses Gutachtens verfasste der staatsloyale *Weißenseer Arbeitskreis* sieben Sätze *Von der Freiheit der Kirche zum Dienen*¹²⁰.

Als Jacob am 13. Mai 1963 in einem Gespräch mit einem Funktionär der Ost-CDU auf die *Zehn Artikel* angesprochen wurde, verteidigte er sie als „Orientierungsbojen“ für das „Kirchenschiff“. „Man dürfe sie keinesfalls werten als eine Herausforderung an den Staat oder seine Gesellschaftsordnung.“¹²¹ Nachdem im Westen DDR-kritische Kommentare

¹¹⁵ Zehn Artikel über Freiheit und Dienst der Kirche. Vom 8. März 1963, in: KJ 90 (1963), 181-185.

¹¹⁶ Erwin Wilkens, Die Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik, in: KJ 90 (1963), 127-244, hier: 186; Jacob, Zehn Artikel und Sieben Sätze, 220.

¹¹⁷ Erklärung der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR am 13.6.1963, in: KJ 90 (1963), 187 f., hier: 188.

¹¹⁸ Besier (s. Anm. 62), 544 f.

¹¹⁹ Karl Barth, Theologisches Gutachten zu den Zehn Artikeln über Freiheit und Dienst in der Kirche, in: Evangelische Theologie 23 (1963), 505-510.

¹²⁰ Von der Freiheit der Kirche zum Dienen. Theologische Sätze des Weißenseer Arbeitskreises, in: KJ 90 (1963), 194-198.

¹²¹ Abschrift Aktenvermerk über das Gespräch mit D. Jacob, Verwalter des Bischofsamtes, am 13. Mai 1963 (13.5.1963) (BArch Berlin, DO 4, 2950, 1342-1345), 3. S. auch Niederschrift über eine Aussprache mit Bi-

zu den Artikeln erschienen waren, soll Jacob in einem Gespräch mit Hans Seigewasser, dem Staatssekretär für Kirchenfragen, zugegeben haben, „dass sie in ihrer ganzen Anlage geeignet sind, neuen Stoff für die Propaganda des Westens gegen die DDR zu liefern“¹²². Er sei „sichtlich empört“ gewesen, „dass die westliche Propaganda sich dieser 10 Artikel“ bediene und habe sich „demonstrativ bereit“ erklärt, „bei einem derartigen Missbrauch theologischer Überlegungen einen Gegenartikel zu schreiben“¹²³. Doch erst nachdem bereits die *Sieben Sätze* erschienen waren, veröffentlichte Jacob eine persönliche Stellungnahme zu beiden Erklärungen, welche die „gemeinsame Basis in beiden Dokumenten“¹²⁴ betonte und die wesentlichen Inhalte der *Zehn Artikel* verteidigte. Seine Kritik an den „Artikeln“ beschränkte sich auf die Feststellung, die Abgrenzung gegenüber den Versuchungen zur Linken, also gegenüber einem Opportunismus in der sozialistischen Gesellschaft, könnte „gelegentlich zu doktrinär, polemisch und nicht frei von gewissen Untertönen und Ressentiments vollzogen“¹²⁵ worden sein. Diese Kritik wurde jedoch dadurch ausgeglichen, dass er den „Sieben Sätzen“ vorwarf, in ihnen seien „die Versuchungen zur Linken vielleicht nicht klar genug gesehen und vielleicht nicht deutlich genug bei Namen [sic!] genannt“¹²⁶ worden. Es könnte sein, dass „die Abgrenzungen in den Sieben Sätzen im Blick auf die wirkliche Situation und ihren Anfechtungscharakter gelegentlich als zu harmlos und unscharf beurteilt werden müssen“¹²⁷. Trotz aller Konjunktive und ‚vielleicht‘ enthalten Ja-

schof D. Jacob, Cottbus am 17. 5. 1963 in der Zeit von 15.00 bis 16.00 Uhr (30.5.1963) (BArch Berlin, DO 4, 2950, 1338f.), 1f.

¹²² Hans Seigewasser, Bericht über Gespräche mit den Generalsuperintendenten Führ und Jacob anlässlich eines Zusammentreffens im Stoecker-Stift Berlin-Weißensee [am 28. 5. 1963] (29. 5. 1963) (BArch Berlin, DO 4, 2950, 1333-1335), 2.

¹²³ Ebd., 3.

¹²⁴ Jacob, *Zehn Artikel und Sieben Sätze* (s. Anm. 114), 225.

¹²⁵ Ebd..

¹²⁶ Ebd., 224.

¹²⁷ Ebd., 225.

cobs Ausführungen eine deutliche Warnung vor einer Anpassung an das herrschende System.

Als Bischof Otto Dibelius am 4. Januar 1966 aus gesundheitlichen Gründen seinen Rücktritt erklärte,¹²⁸ konnte die Entscheidung über das Bischofsamt nicht weiter hinausgeschoben werden. Auf einer ökumenischen Tagung, die im November 1965 in Lund stattfand, hatten Jacob und Scharf schon vorher eine geheime Vereinbarung getroffen. Nach dieser sollte Scharf zum Bischof und Jacob gleichzeitig auf Lebenszeit zum Verwalter des Bischofsamtes gewählt werden.¹²⁹ Jacob entzog sich daher den Versuchen des Staates, ihn zu einer Kandidatur gegen Scharf zu bewegen. Die Wahl Scharfs gelang, aber für Jacob endete das Ganze verheerend. Weil die Kirchenleitung-Ost ihn nicht auf Lebenszeit als Verwalter des Bischofsamtes bestellen wollte, legte Jacob am 15. Februar 1966 sein Amt nieder.¹³⁰ Der Staat, der Anfang Februar 1966¹³¹ von der Vereinbarung zwischen Scharf und Jacob erfahren hatte, war von Jacob enttäuscht. Dennoch blieb er bis zum Ende seiner Amtszeit im Dezember 1972 ein wichtiger Gesprächspartner der staatlichen Organe.

III. Gründe für den Wandel

Der Wandel, der bei Jacob zu beobachten ist, war keine Wende um 180°, und er vollzog sich weder plötzlich noch stetig. Aber offensichtlich war Jacobs Kooperationsbereitschaft in den 1960er-Jahren größer als Ende der 1940er- und

¹²⁸ Radatz (s. Anm. 93), 37.

¹²⁹ Besier (s. Anm. 62), 606; Mau, *Protestantismus* (s. Anm. 62), 80.

¹³⁰ Zur Beurteilung von Jacobs Verhalten im Zusammenhang mit der Wahl Kurt Scharfs s. Besier, 607 f., und dagegen Mau, *Regionalisierung* (s. Anm. 92), 209.

¹³¹ *Information der Arbeitsgruppe Kirchenfragen des ZK der SED an die Mitglieder und Kandidaten des Politbüros und des Sekretariats des ZK der SED vom 18.2.1966, Information des Staatssekretärs für Kirchenfragen und der Arbeitsgruppe Kirchenfragen beim ZK über die Bischofswahl in der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg*, in: Hartweg (s. Anm. 94), 457-462, hier: 460.

Anfang der 1950er-Jahre. Auch in den 1960er-Jahren machte sich Jacob nicht zum Erfüllungsgehilfen staatlicher Kirchenpolitik. Wo es ihm notwendig erschien, taktierte er gegen den Willen der Staatsorgane. In Gesprächen mit Vertretern des Staates äußerte er wiederholt Kritik, verteidigte kirchliche Positionen und trat für die Interessen der evangelischen Kirche ein. Dennoch ist festzustellen, dass er in den 60er-Jahren einen kirchenpolitischen Kurs verfolgte, der auf die Interessen des Staates Rücksicht nahm. Zwar erfüllte er nicht alle Erwartungen, die Vertreter des Staates an ihn herantrugen, aber oft entsprach er ihnen, um Belastungen des Verhältnisses zum Staat zu vermeiden. Die Gründe, die den Wandel Jacobs ermöglichten und vorantrieben, sind vielfältig:

Einschätzung der politischen Situation

Einsicht in die Stärke des Staates: Das Ende des „Zweiten Kirchenkampfes“ bedeutete nicht, dass die DDR ihr Ziel, den Einfluss der Kirchen zurückzudrängen und sie schließlich zu beseitigen, aufgab. Aber ihre Kirchenpolitik wurde flexibler. Detlef Pollack spricht von einer „Doppelstrategie“: „Auf der einen Seite stand das Ziel, die Kirchen zu unterwandern, in ihnen Einfluß zu gewinnen, Kirchenleitung und Kirchenvolk auseinander zu dividieren, den Atheismus zu propagieren und auf die Einhaltung der restriktiven Gesetzlichkeit (Veranstaltungsordnung) zu achten. Auf der anderen Seite wollte man auf die religiöse Einstellung der Christen Rücksicht nehmen, sich als Wohltäter der Kirche darstellen und bestritt jedes kirchenfeindliche Vorgehen als Verleumdung.“¹³² Das Verhalten gegenüber der Kirche wechselte zwischen Integration und Exklusion, zwischen Kommunikation und Kommunikationsverweigerung. Stets waren aber Kommunikation und Integration so angelegt, dass die Kirche für die Ziele der DDR-Politik funktionalisiert werden sollte. Die Doppelstra-

¹³² Pollack (s. Anm. 77), 128.

tegie lässt sich auch im Verhalten gegenüber Jacob beobachten.

Als besonders wirksames Instrument erwies sich die Jugendweihe. Die Kirchenleitungen verfolgten in der Frage der Jugendweihe zunächst einen Konfrontationskurs. Anfangs wurde er auch von den Gemeinden getragen. Aber auf Dauer waren die Gemeinden nicht bereit, den Kirchenleitungen bei dem Konfrontationskurs zu folgen. „Die Kirche hat den Machtkampf mit dem Staat, auf den sie sich in der Jugendweihefrage aus Glaubensgründen eingelassen hatte, verloren.“¹³³ Die Stärke der evangelischen Kirche in den Anfangsjahren der DDR beruhte auf ihrem großen Rückhalt in der Bevölkerung. Als der verloren ging, waren die Kirchenleitungen nicht mehr in der Lage, den Konfrontationskurs konsequent fortzusetzen. Ausdruck des Kurswechsels war z.B. die Handreichung der EKU *Das Evangelium und das christliche Leben in der Deutschen Demokratischen Republik* (Februar 1959)¹³⁴.

¹³³ Ebd., 155. – In der Frage der Jugendweihe vertrat Jacob eher einen harten Kurs. Aber auch er gab im Mai 1963 in einem Gespräch mit einem Funktionär der CDU-Ost zu, „daß wir in der Frage der Jugendweihe die großen Verlierer geworden sind“. Doch er fügte hinzu, dieses Wissen könne „nicht dazu führen, daß wir die festgelegte Position verlassen. Irgendwelche Kompromisse würden weder der Kirche noch dem Staat dienlich sein, und es kommt darauf an, gewisse Überspitzungen zu vermeiden“ (Abschrift Aktenvermerk über das Gespräch mit D. Jacob, Verwalter des Bischofsamtes, am 13. Mai 1963 [13.5.1963]; BArch Berlin, DO 4 2950, 1342-1345, 4).

¹³⁴ *Das Evangelium und das christliche Leben in der Deutschen Demokratischen Republik. Handreichung, entgegengenommen durch die Synode der EKU im Februar 1959.* Als Manuskript gedruckt, Witten/Ruhr [o. J.]. – S. auch: *Der Christ in der Deutschen Demokratischen Republik. Handreichung der VELKD vom 3. November 1960*, in: KJ 87 (1960), 238-255. – Das Kommuniqué vom 21.7.1958 (Verlautbarung über Beratungen zwischen Vertretern von Staat und Kirche, in: *Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR. Dokumente zu seiner Entstehung*, ausgew. u. komm. v. Reinhard Henkys, Witten/Frankfurt/Berlin, 1970, 50 f.) ist nicht als Ausdruck des Kurswechsels zu interpretieren, weil es zu wenig Rückhalt in den Kirchen hatte (Mau, *Protestantismus*, s. Anm. 62, 64-67; Besier, s. Anm. 62, 278-291).

Besonders Ende der 1950er-Jahre ließen die staatlichen Vertreter Jacob, der in Gesprächen oft selbstbewusst aufgetreten war, spüren, wer die Macht hatte. Spätestens seit dem Mauerbau und der Aussperrung Kurt Scharfs verfolgte Jacob eine Kirchenpolitik, die den realen Machtverhältnissen gerecht zu werden versuchte.

Keine Hoffnung auf Wiedervereinigung: Die Frage der Wiedervereinigung war eng verbunden mit der Frage, ob die evangelischen Kirchen in Deutschland als EKD eine Einheit bilden oder ob sich die evangelischen Kirchen in der DDR verselbständigen sollten. Diese Frage stellte sich auch im Blick auf die konfessionellen Bünde (VELKD, EKU) und verschärfte im Blick auf die evangelische Kirche von Berlin-Brandenburg. Die SED wollte eine größtmögliche Unabhängigkeit der Kirche in der DDR, also im Grunde eine organisatorische Selbstständigkeit, wie sie schließlich mit der Gründung des *Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR* 1969 erreicht wurde.

Jacob war die Einheit der evangelischen Kirchen in Deutschland lange ein Anliegen. Im Vorfeld der außerordentlichen EKD-Synode von 1956 entwickelte er einen Plan „Was kann die EKID heute zur Wiedervereinigung Deutschlands tun?“¹³⁵ In seinem Vortrag auf der Synode sagte er, dass die Begegnungen von Christen aus Ost- und Westdeutschland „ein Betrag zur Wiedervereinigung unseres Volkes“ seien. „Die Kirche steht für diese Wiedervereinigung unseres Volkes um der auseinandergerissenen Familienglieder und um der angefochtenen und leidenden Menschen willen mit der leidenschaftlichen Bitte an alle, in deren

¹³⁵ Günter Jacob, Vorschlag zum Thema „Was kann die EKID heute zur Wiedervereinigung Deutschlands tun?“, EZA, ZA 5042/11, Signatur: 2/1351. S. Claudia Lepp, *Tabu der Einheit? Die Ost-West-Gemeinschaft der evangelischen Christen und die deutsche Teilung (1945-1969)*, Göttingen 2005 (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte. Reihe B: Darstellungen 42), 223.

Händen Macht und Verantwortung liegen, ein, und sie wird auch in Zukunft dafür einstehen.“¹³⁶

Aber er äußerte auch schon früh Zweifel an der Möglichkeit der Wiedervereinigung. In einem Gespräch mit Vertretern des Friedensrates meinte er im Oktober 1955: „Seit den neuesten von Herrn Walter Ulbricht gemachten Äusserungen wäre an eine Wiedervereinigung auf lange Zeit hinaus wohl nicht zu denken. Es sei darin keine Rede mehr von gesamtdeutschen, freien Wahlen, und die DDR sei eindeutig als das einzig mögliche Modell für eine Wiedervereinigung bezeichnet worden.“¹³⁷ Er wies darauf hin, dass die Haltung der DDR-Regierung gegenüber der Kirche ein Hindernis für die Wiedervereinigung sei. „Ein Wunsch nach Wiedervereinigung in Westdeutschland bei einer Contraststellung des Staates zur Kirche muss doch unerfüllbar werden, wenn dafür das Modell des Kirchenkampfes in der DDR allen Westdeutschen vorpraktiziert wird.“¹³⁸

Auch in dem Konzept des Jahres 1956 äußerte er als persönliche Überzeugung, „daß bei der weltpolitischen Lage keine Chancen für eine Wiedervereinigung z.Zt. bestehen“. Dennoch sei „die Kirche um der ungeheuerlichen seelischen Not von 17 Millionen Menschen willen nicht von der Pflicht

¹³⁶ Jacob, *Raum* (s. Anm. 78), 58.

¹³⁷ [Bericht über Gespräch zweier Funktionäre des Friedensrates mit Jacob und zwei weiteren Kirchenvertretern am 10.10.55] (15.10.55) (BLHA, Rep. 801, 20113), 4. – Auf welche Äußerungen Ulbrichts sich Jacob bezieht, konnte ich bisher nicht klären. Hintergrund dürfte aber sein, dass Nikita Chruschtschow, der Erste Sekretär der KPdSU, im Juli 1955 erstmals die „Zwei-Staaten-Theorie“ (Mählert, s. Anm. 60, 80; Weber, s. Anm. 60, 236) verkündete und im September 1955 der „Vertrag über die Beziehungen zwischen der DDR und der UdSSR“ geschlossen wurde, „der die völlige Souveränität der DDR garantieren sollte“ (Weber, 237). „Zehn Jahre nach Kriegsende war die Spaltung Deutschlands zementiert. Bei immer größeren Bevölkerungsgruppen in der DDR machte sich ein resigniertes Anpassen an die bestehenden Verhältnisse bemerkbar“ (ebd.).

¹³⁸ Bericht über Gespräch mit Jacob am 10.10.55, 6.

entbunden, zu rufen, solange es noch Zeit ist, und zwar in der Gestalt konkreter Vorschläge.“¹³⁹

Das „Geheimpapier“, in dem Jacob 1962 seine Vorstellungen zur Kirchenleitung im DDR-Teil der Kirche von Berlin-Brandenburg darlegte, ging definitiv von der Voraussetzung aus, dass es keine Wiedervereinigung geben werde. Weil er nicht mehr mit einer Wiedervereinigung rechnete, trat er nun für eine größtmögliche Selbstständigkeit der evangelischen Kirchen in der DDR ein. Da er damit den kirchenpolitischen Vorstellungen der DDR-Repräsentanten entsprach, wurde er für sie zu einem geeigneten Gesprächspartner.¹⁴⁰

Die Beurteilung der Politik der beiden deutschen Staaten: Von Anfang an stand Jacob der Bundesrepublik kritisch gegenüber, weil sie im Verhältnis von Kirche und Staat einen „Restaurationskurs“ verfolge. In der zweiten Hälfte der 1950er-Jahre entwickelte er eine zunehmend kritische Haltung gegenüber der von Konrad Adenauer geprägten Politik der Bundesrepublik. Dagegen äußerte er sich positiv über die Außen- und Friedenspolitik der DDR. Am Ende eines Gesprächs mit einem Funktionär des *Bezirksfriedensrats Cottbus* soll Jacob im September 1956 gesagt haben: „Sie werden ja selbst festgestellt haben, daß ich im Laufe der letzten 2 Jahre eine gänzlich andere Meinung gewonnen habe, die ich jetzt auch vertiefe.“ Der Funktionär schloss seinen Bericht mit der Einschätzung: „Zusammenfassend kann gesagt werden, daß seine Haltung zu wichtigen politischen Fragen völlig klar ist.“

¹³⁹ Jacob, Vorschlag (s. Anm. 135), 2. – S. zur Bedeutung, welche die Wiedervereinigungsfrage für Jacob hatte, auch Reinhard Steinlein, *Die gottlosen Jahre*, Berlin 1993, 60.

¹⁴⁰ S. dazu die Würdigung von Jacobs Position in: *Kirchenpolitische Information der Arbeitsgruppe Kirchenfragen des ZK der SED an die Mitglieder des Politbüros und des Sekretariats des ZK der SED vom 6.3.1962, betr.: Provinzialsynode der evangelischen Landeskirche Berlin-Brandenburg vom 12. bis 15. (16.) 3. 1962* (persönliche Verschlusssache), in: Hartweg (s. Anm. 94), 390-393, hier: 391.

Er ist ein erklärter Gegner der durch Herrn Adenauer vertretenen kriegerischen Gewaltpolitik in Westdeutschland und sieht auch im internationalen Maßstab sehr deutlich, wie sehr die 3 Prinzipien der Weltfriedensbewegung sich allmählich durchgesetzt haben und in der internationalen Politik eine Rolle zu spielen beginnen.¹⁴¹ Andererseits hatte Jacob Vorbehalte gegenüber der Bildungs- und Kollektivierungspolitik der DDR, die er nicht verschwiegen.

Theologische Gründe

Hervorzuheben sind hier vor allem zwei Punkte, die im Aufsatz bereits angesprochen wurden: a) Jacob verstand die gegenwärtige Situation der Kirche als eine *nachkonstantinische Situation*; diese nachkonstantinische Situation begriff er als eine Chance für die Kirche. – b) Auch ein Staat, der wie die DDR kirchenfeindlich war und die Bewegungsfreiheit der Kirche beschränkte, galt ihm als ein Staat im *Sinne von Römer 13*; er konnte und musste daher von der Kirche und den Christen als Ort christlicher Existenz akzeptiert werden.

Beeinflussung durch staatliche Organe

Die „Bearbeitung“ durch die Organe des Weltanschauungsstaates zeigte offensichtlich bei Jacob Wirkungen. Das legen die Protokolle, die von Gesprächen zwischen Jacob und Vertretern des Staates angefertigt worden sind, und die Akten in der Stasi-Unterlagen-Behörde, nahe.

Wie gezielt auf Jacob Einfluss genommen wurde, verrät ein Satz in einem Brief Werner Eggeraths, des Staatssekretärs für Kirchenfragen, an Werner Mannebach: „Ich würde mich sehr freuen, wenn es Ihnen gelingen würde, den Generalsuperintendenten Jacob zu einer Haltung zu bringen, die sich von der Haltung der anderen leitenden Kirchenfunktio-

¹⁴¹ Aktennotiz über die Besprechung mit Herrn Generalsuperintendent D. Jacob, Cottbus, am 25.9.1956 (5.11.56) (BLHA, Rep. 801, 20113).

näre grundsätzlich unterscheidet.¹⁴² Auch der Druck, der Ende der 1950er-Jahre auf Jacob ausgeübt wurde, scheint gewirkt zu haben.

IV. Resümee

Für Jacob war unerlässlich, dass Entscheidungen über den Weg der Kirche theologisch von der Heiligen Schrift her begründet werden. Das war ein Erbe seiner theologischen Ausbildung, die unter dem Eindruck der „theologischen Erneuerung seit Ausgang des ersten Weltkrieges“¹⁴³ stand, und des Kirchenkampfes.¹⁴⁴ Aber Jacob lag auch daran, dass Entscheidungen über den Weg der Kirche der Situation angemessen sein müssen. In den 1930er-Jahren stand Jacob in der Frage des Wirklichkeitsbezugs der Theologie näher bei Rudolf Bultmann als bei Karl Barth.¹⁴⁵ Wenn aber in einer Entscheidung theologische Reflexion und Deutung der Situation ineinanderfließen, ist oft schwer zu durchschauen, welchem Faktor tatsächlich der Primat zukommt. Für die Menschen in der Entscheidungssituation ist es erheblich schwieriger, hier

¹⁴² Eggerath an Manneberg, den Vorsitzenden des Rates des Bezirkes Cottbus, 26.11.1957, BLHA, Rep. 801, 20220. – Nach der ersten Begegnung mit Jacob gab Eggerath jedoch eine kritische Einschätzung ab: „Meine Meinung geht dahin, daß man auf J. keine zu grossen Hoffnungen setzen kann. Es wird auch nicht möglich sein, ihn zu neutralisieren. Notwendig ist, ihn zu pflegen und ihm immer wieder offensiv entgegenzutreten“ Werner Eggerath, An den Vorsitzenden des Rates des Bez. Cottbus zur Kenntn. übersandt [Nachschrift des Gesprächs des Friedensrates am 14.2.1958 mit Jacob, an dem Eggerath zufällig teilnahm], 15.2.1958 (BLHA, Rep. 801, 20113), 3.

¹⁴³ Günter Jacob, *Der Weg der Kirche von 1900 bis 1957* (1957), in: ders., *Gericht und Gnade. Zum Weg der christlichen Gemeinden in unserem Jahrhundert*, Berlin 1986, 9-19, hier: 14.

¹⁴⁴ Ebd., 12-14.

¹⁴⁵ Günter Jacob, *Die Krise der Predigt als Problem der theologischen Anthropologie*, in: *Theologische Rundschau*. Neue Folge 8 (1936), 315-343, hier: 322-330; ders., *Gericht oder Skepsis. Zu Friedrich Gogartens gleichnamiger Streitschrift gegen Karl Barth*, in: *Theologische Rundschau*. Neue Folge 10 (1938), 1-23, hier: 18-22.

Klarheit zu gewinnen, als für die Nachgeborenen, die das Geschehen ohne Entscheidungsdruck aus der Distanz betrachten.

Auffällig ist die große Konstanz, die Jacobs Verständnis der Kirche und ihrer Situation in der Welt aufwies. Nachdem die Formel vom „Ende des konstantinischen Zeitalters“ einmal in sein Denken Eingang gefunden hatte, behielt sie für ihn zeitlebens eine Leitfunktion.¹⁴⁶ Die Elemente, die Jacob mit Hilfe der Formel 1944 bzw. 1946 systematisch bündelte, lassen sich schon in den Texten der 1930-Jahre nachweisen. Mit der Formel verband Jacob das Leitbild einer Kirche, die in der Nachfolge des Gekreuzigten damit rechnen muss, von der Welt abgelehnt und verfolgt zu werden. Die Kirche müsse sich auf eine Minderheitensituation einstellen und zum Leiden bereit sein.

In der Anwendung dieser Vorstellungen zeigte Jacob jedoch eine große Flexibilität. Im nationalsozialistischen Deutschland motivierten sie eine kompromisslose Haltung in der Auseinandersetzung mit den *Deutschen Christen* und der deutsch-christlichen Kirchenleitung. Auch in den ersten Jahren nach dem Krieg legte Jacob das Konzept radikal aus. Der Gegensatz zum herrschenden Regime trat sogar deutlicher hervor, weil Jacob nun davon überzeugt war, dass sich die Kirche auch politisch äußern dürfe und müsse. Nach dem Ende des „Zweiten Kirchenkampfes“ begab er sich, ohne dass er seine ekklesiologischen Leitvorstellungen korrigierte, auf einen Weg pragmatischer Verständigung. Die Überzeugung, dass das konstantinische Zeitalter im Osten zu Ende gegangen sei, bewahrte ihn vor illusorischen Vorstellungen über das Erreichbare. Doch er vermied die totale Konfrontation und versuchte die Konsequenzen, die sie gehabt hätte, von der Kirche, den Gemeindegliedern und sich selbst abzuwenden.

¹⁴⁶ Günter Jacob, *Ende des konstantinischen Zeitalters?*, in: ders., *Gericht* (s. Anm. 143), 122-127.

Man kann darüber streiten, wie Jacobs Entscheidungen und Handlungen im Einzelnen zu bewerten sind. Wenn Jacob nach dem Mauerbau eine größtmögliche Selbstständigkeit des östlichen Teils der Kirche von Berlin-Brandenburg anstrebte, kann das als ein Weg beurteilt werden, der angesichts des Drucks, der von dem SED-Regime ausging, vertretbar und wahrscheinlich unvermeidbar war. Doch obwohl Jacob dem Staat gegenüber kirchliche Ansichten und Interessen zur Geltung brachte und sich nicht zu einem Erfüllungsgehilfen staatlicher Kirchenpolitik machen ließ, gab er in einigen Fällen den Wünschen staatlicher Vertreter zu sehr nach, so z.B. mit der Rede, die er 1965 anlässlich des 20. Jahrestags der Befreiung hielt.

Jacob scheint selbst gewusst zu haben, dass in seinen Entscheidungen nicht immer die theologische Reflexion und die Orientierung an Christus, dem Gekreuzigten, den Ausschlag gaben. Bald nach dem Eintritt in den Ruhestand sagte er in einer Predigt: „Wir sind befreit von der Versklavung durch die Zwangsvorstellung, wir seien nur dazu da, unser Leben um jeden Preis zu erhalten und schöner zu machen. So können wir es als Christen auch mit der uns durch Christus gegebenen Freiheit wagen. Natürlich wissen wir, daß wir so oft dabei scheitern und schuldig werden, wenn wir vor tausend Rücksichten und Kompromissen diese Freiheit in Christus aufs Spiel setzen. Diese Versuchung, die gewiß riskante Freiheit in Christus durch taktisches Lavieren preiszugeben, ist jeden Tag groß.“¹⁴⁷ Wenn das „wir“ in dieser Aussage nicht nur rhetorisch war und Jacob sich einschloss, legt sich nahe, sie auch als Ausdruck der Erfahrungen zu verstehen, die Jacob als kirchlicher Amtsträger in zwei Weltanschauungsdiktaturen machen musste.

¹⁴⁷ Günter Jacob, *Die Perspektive der großen Hoffnung, 1. Petr. 1,13-23, Okuli*, in: ders., *Die Macht des ohnmächtigen Gottes. Predigten*, Berlin 1973, 31-35, hier: 35.

Lucia Scherzberg

SCHLUSSWORT

Die Diskussion um den Begriff der Singularität des Holocaust im sog. Historikerstreit und seine Bestreitung oder Bestätigung war von „geschichtspolitischen“ Interessen geleitet. Die Bestreitung stand unter dem deutlichen Verdacht einer Apologie der Täter. Wenn die Verbrechen, die von Deutschen begangen worden waren, mit den Verbrechen anderer gleichgesetzt oder aus diesen abgeleitet werden konnten, schien dies eine Relativierung der Schuld der Täter zu ermöglichen.

Die Affirmation der Singularitätsthese auf der anderen Seite zielte auf einen Grundwerte-Konsens zur Stärkung der (alt-)bundesrepublikanischen Identität, diente also einer nationalen Identitätsvergewisserung: die alte Bundesrepublik sollte damit deutlich machen, dass sie die Geschichte nicht vergessen, sondern aus ihr gelernt hatte.

Der Historikerstreit war also weniger eine wissenschaftliche Debatte als vielmehr ein Streit mit Hilfe „wissenschaftsförmiger“ Argumente um politische und gesellschaftliche Identität. Obwohl man über den Holocaust debattierte, stand das Schicksal der Juden nicht im Vordergrund. Dass sich jüdische Historiker nicht direkt an den Auseinandersetzungen beteiligten, spricht für den Eindruck einer „deutschen“ Kontroverse. Der Rückblick macht zudem deutlich, dass es sich um eine Generationsdebatte (der sog. Flakhelfer-Generation) handelte, deren Protagonisten sich aufgrund ihres Erfahrungs- und Sozialisationszusammenhangs schwer taten, Opfer- und Täter-Kategorien anzuwenden. Sie brauchten die Singularitätsthese bzw. deren Bestreitung, um eine Täter-Apologik zurückzuweisen bzw. um eine solche zu betreiben.

Die Behauptung der Einzigartigkeit des Holocaust in den sog. Uniqueness-Debatten in den USA stand nicht im Kontext deutscher oder europäischer Identitätsdebatten, sondern im Rahmen des Vergleichs von Genoziden. Sie war eine Re-

aktion auf die Universalisierung des Holocaust, die „Holocaust“ zu einer Metapher für die verschiedensten Leidenserfahrungen und –geschichten gemacht hatte (z.B. *American Holocaust* als Begriff für den Genozid an den Indianern). In dieser Universalisierung wurde die Massenvernichtung der Juden zunehmend unsichtbar, der Holocaust nicht mehr als Mord an den Juden verstanden. Dies führte auch hier zu der paradoxen Entwicklung, dass gerade die Rede vom Holocaust das jüdische Leiden ausblendete. Von *uniqueness* zu sprechen, bedeutete also, die Wahrnehmung der jüdischen Dimension des Holocaust zu retten. Als explosiv für die weitere Diskussion erwiesen sich allerdings Konzepte, die den Begriff „Genozid“ nur noch auf die Judenvernichtung anwenden wollten oder (unbeabsichtigt) den Eindruck erweckten, dass sie eine Hierarchie des Leidens aufrichteten. In jedem Fall führte die Bestreitung einer Vergleichbarkeit des Holocaust nicht aus der Falle der „Leidenskonkurrenzen“ heraus.

Auch in den Totalitarismus-Theorien und den deutschen Debatten um Flucht und Vertreibung war das Problem konkurrierender Leidenserinnerungen virulent. Wenn eine Hierarchisierung der Leiden erfolgte, geschah dies zumeist aus politischen Interessen oder aus der Verpflichtung gegenüber einem bestimmten Wertediskurs heraus. In all diesen Fällen standen ebenfalls nicht die jeweiligen Opfer im Vordergrund.

Eine quasi de-facto-Singularität erhielt der Holocaust, indem er zum Bezugspunkt und zur Grundlage für die Schaffung internationaler rechtlicher Strukturen und Institutionen wurde. Dahinter stand die Idee überall verbindlicher Menschenrechte und eines universal anwendbaren Rechts. Auch hier richtete sich die Aufmerksamkeit nicht primär auf die Leiden der Opfer, sondern auf die Hoffnung auf Wiederherstellung der Zivilisation gegen die Barbarei des Unrechts. Gerade die Idee eines universal anwendbaren Rechts und ihre Umsetzung riefen und rufen jedoch Kritiker auf den Plan,

die darin eine Verschleierung westlicher Hegemonialinteressen vermuten.

Aus diesen Ergebnissen lassen sich folgende Konsequenzen ziehen:

1. Die Gefahr einer Täter-Apologetik lässt sich besser durch die klare Anwendung von Opfer- und Täter-Kategorien abwenden als durch die Singularitäts-These.

2. Gegen universalisierende Diskurse und die inflationäre Verwendung des Begriffs Holocaust muss sichtbar gemacht werden und sichtbar bleiben, dass der Holocaust den Juden angetan wurde.

3. Dies schließt Vergleichbarkeit nicht aus. Die Vergleichbarkeit beispielsweise mit dem *porrajmos* führt nicht zu einer Relativierung der Schuld der Täter, sondern vergrößert noch das Ausmaß der Schuld, weil es sich um dieselben Täter handelt. Auch mit anderen Genoziden und Trauma-Narrativen können der Holocaust und das Gedächtnis des Holocausts verglichen werden, wenn die Judenvernichtung dadurch nicht unsichtbar gemacht wird. An Stelle von Leidenskonkurrenz und Hierarchisierung ist eine Sensibilität gegenüber verschiedenen Erfahrungen des Leidens und deren Gedächtnis notwendig.

4. Der Vergleich führt eher zur Erkenntnis der Unterschiede als zu ihrer Nivellierung. Die Konjunktur des Diktaturen-Vergleichs nach 1989 hat nicht die klassische Totalitarismus-These bestätigt, sondern die Unterschiede zwischen den Diktaturen deutlicher hervortreten lassen. Der Versuch, den Nationalsozialismus im Rahmen umfassender Theorien zu erfassen (Totalitarismus-, Faschismus-Theorien, Funktionalismus und Strukturalismus, Modernisierungstheorien) hat gezeigt, dass keines dieser Rahmenkonzepte den Holocaust erklären kann. Die Untersuchung der „Normalität“ des Nationalsozialismus, d.h. des Alltags unter der NS-Herrschaft, führte nicht zu einer Banalisierung, sondern zur Erkenntnis der Alltäglichkeit rassistischer Ausgrenzung und Ausmerzung.

5. Die Singularitäts-These ist keine quantifizierbare Aussage und will dies auch nicht sein.

6. Besteht die Lösung darin, die Singularitäts-These nicht als geschichtswissenschaftliche, sondern als geschichtsphilosophische oder ethische Aussage zu kennzeichnen? Dies scheint zunächst plausibel, allerdings bleibt das Problem, dass geschichtsphilosophische und erst recht ethische Aussagen nicht dasselbe Maß an Überprüfbarkeit erreichen wie eine wissenschaftliche These. Gleichermaßen kann eine geschichtsphilosophische These auch aus anderen als rationalen Gründen zurückgewiesen werden; eine ethische Entscheidung gar scheint primär in den Bereich subjektiver Wertüberzeugungen zu gehören. Doch Sorge dafür zu tragen, dass die Geschichtserfahrungen der Opfer des Holocaust auch in die Geschichte übertragen werden, die die Historiker heute erzählen und in Zukunft erzählen werden, erfordert „mehr“ oder noch Anderes als eine ethische Entscheidung oder ein geschichtsphilosophisches Konzept.

7. Ich plädiere für die Anwendung der Singularitätsthese als hermeneutische Kategorie; sie steht für den Blick auf den Holocaust aus der Perspektive der Opfer. Dann muss der „Bruch“ thematisiert werden, nicht die „Kontinuität“; dann wird vom „Extremfall“, nicht von der „Normalität“ aus geschaut und gedacht. Diese Sichtweise aber ist operationalisierbar und intersubjektiv überprüfbar, sie entzieht sich dem wissenschaftlichen Diskurs nicht und ist - anders als Egon Flaig in seinem FAZ-Artikel zu „25 Jahre Historikerstreit“¹ meinte - keine Frage des persönlichen Geschmacks.

¹ Flaig meinte, die Zuschreibung von Einzigartigkeit sei eine Frage subjektiver Gewichtung; insofern könne für den Einzelnen der Holocaust einzigartig sein; er selbst wolle aber lieber von der athenischen Demokratie als einzigartig sprechen, weil sie für ihn wichtiger sei als der Holocaust; siehe Egon Flaig, *Die Habermas-Methode*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 17. Juli 2011; s. auch die Replik Heinrich August Winkler, *Hellas statt Holocaust. Vergangenheit, die nicht vergehen will: Egon Flaigs wundersame Wiederbelebung des westdeutschen Geschichtsbilds der fünfziger Jahre*, in: Die Zeit v. 21. Juli 2011.

8. Die historische Diskussion könnte von der Kunst profitieren, d.h. vom künstlerischen Umgang mit dem Problem der Darstellung des Undarstellbaren. Im Bau des Jüdischen Museums in Berlin, das kein Holocaust-Mahnmal ist, aber mahnmalartige Züge trägt, ist es Daniel Libeskind gelungen, sowohl den „Bruch“ als auch die „Kontinuität“ darzustellen: das Eine durch die sog. *Voids*, das Andere durch das Liniennetz der Beziehungen zwischen jüdischen und nicht-jüdischen Berlinern, das ihm als Matrix für den Grundriss des Gebäudes diene. Sowohl die Leere, die der Holocaust auf Dauer hinterlässt, und die Unzugänglichkeit des Ereignisses trotz deutlichster Präsenz kommen zum Ausdruck als auch die Kontinuität jüdischen Lebens in Berlin und die Hoffnung auf eine gemeinsame Zukunft.

Verzeichnis der Autoren und Autorinnen

Dr. des Yvonne Al-Taie, Wiss. Mitarbeiterin am Institut für Neuere Deutsche Literatur und Medien der Universität Kiel

Dr. Mathias Beer, Geschäftsführer und Stellvertretender Leiter des Instituts für Donauschwäbische Geschichte und Landeskunde, Tübingen

Dr. Nicolas Berg, Wiss. Mitarbeiter am Simon-Dubnow-Institut, Leipzig

Dr. Friederike Eigler, Professor of German, Georgetown University

Dr. Bernd Faulenbach, Historiker am Forschungsinstitut Arbeit, Bildung, Partizipation und an der Fakultät für Geschichtswissenschaft an der Universität Bochum

Dr. Emmanuel Faye, Professeur de philosophie moderne et contemporaine, Université de Rouen

Dr. Michael Hüttenhoff, Professor für Historische und Systematische Theologie an der Fachrichtung Evangelische Theologie der Universität des Saarlandes

Dr. Björn Krondorfer, Professor of Religious Studies, St. Mary's College of Maryland

Dr. Antonia Leugers, Wiss. Mitarbeiterin im Fach Kirchengeschichte an der Universität Tübingen

Dr. August H. Leugers-Scherzberg, Privatdozent für Neuere Geschichte, Universität Duisburg-Essen

Dr. Norbert Reck, Theologe, Redakteur der internationalen wissenschaftlichen Zeitschrift *Concilium*

Dr. Karol Sauerland, Professor für Germanistik an der Jan-Evangelista-Purkyňe-Universität, Usti nad Labem

Dr. Lucia Scherzberg, Professorin für systematische Theologie an der Fachrichtung Katholische Theologie der Universität des Saarlandes

Peter Thelen, Prof. h.c., Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn und Budapest

Dr. Heidemarie Uhl, Universitätsdozentin für Zeitgeschichte an der Universität Graz, Mitarbeiterin der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien

Der Band vereinigt die Vorträge einer internationalen, interdisziplinären Tagung zum Thema „Doppelte Vergangenheitbewältigung und die Singularität des Holocaust“, die im Januar 2011 in Trier durchgeführt wurde. Vertreter/ innen der Geschichtswissenschaft, Theologie (evangelisch und katholisch), Philosophie, Germanistik und Kunstgeschichte diskutierten, wie die Debatten um die Einzigartigkeit des Holocaust aus heutiger Perspektive betrachtet werden können, ob Vergleiche von Diktaturen und Verbrechen zu einer Relativierung des Holocaust führen, ob die Aufarbeitung der einen Vergangenheit die der anderen beeinträchtigt u.a.m.. Dabei zeigte sich, dass die beiden Tagungsschwerpunkte „Doppelte Vergangenheitsbewältigung“ und „Singularität des Holocaust“ eng miteinander verflochten, die verschiedenen wissenschaftlichen und politischen Diskurse aber nicht in entsprechender Weise miteinander verbunden sind.