



Leseprobe aus: Stambolis, Vaterlosigkeit in vaterarmen Zeiten, ISBN 978-3-7799-2864-5
© 2013 Beltz Juventa Verlag, Weinheim Basel
<http://www.beltz.de/de/nc/verlagsgruppe-beltz/gesamtprogramm.html?isbn=978-3-7799-2864-5>

Roland Eckert

Individuelle und kollektive Traumata in der zweiten Generation¹

„Zugänglich wird die Schuld erst den nachkommenden Generationen, die sich zwar kraft familialer und nationaler Zugehörigkeit noch der Tätergeneration verwandt fühlten, aber zugleich keinen biographisch zu verantwortenden Anteil an deren empirischem Schuldzusammenhang hatten.“²

Kollektive Traumata und ihre Mächtigkeit

Gewaltforschung befasst sich üblicherweise mit den Ursachen, Motiven und Situationen gewalttätigen Handelns. Gewaltfolgen wurden in der Soziologie seltener untersucht – am ehesten noch bei Opfern. Erst im Zusammenhang mit fremdenfeindlicher Gewalt ist eine systematische Forschung über die Konsequenzen politisch motivierter Gewalt für die Opfer in Gang gekommen.³ Gewaltereignisse sind häufig geschichtsmächtig und konstituieren handelnde und/oder leidende Kollektive.⁴ Nach Vamik Volkan können Siege oder Niederlagen als „chosen traumas“ und „chosen glories“ über Jahrhunderte, ja: Jahrtausende weitergegeben werden,⁵ weil sie die Identität von vorgestellten Gemeinschaften mitbestimmen.⁶ Insofern ist die Frage nach den Folgen von Gewalt auch zur Analyse politischer Prozesse von hoher Bedeutung – und hat gerade mit dem Terrorismus eine neue Aktualität

1 Der Aufsatz kann den üblichen Trennregeln nicht entsprechen. Er präsentiert neben der Analyse auch Elemente eines Zeitzeugenberichts des Autors, in denen wiederum eine Analyse aus der Sicht des Jahres 1964 enthalten ist. Ob hier der Zeitzeuge der Feind des Forschers ist, möge der Leser entscheiden.

2 Helmut Dubiel: Niemand ist frei von der Geschichte. Die nationalsozialistische Herrschaft in den Debatten des Deutschen Bundestages, München, Wien 1999, S. 289.

3 Vgl. Rainer Strobl: Soziale Folgen der Opfererfahrungen ethnischer Minderheiten, Baden-Baden 1998.

4 Vgl. Bernhard Giesen: Triumph and Trauma, Boulder 2004.

5 Vamik D. Volkan: Das Versagen der Diplomatie. Zur Psychoanalyse nationaler, ethnischer und religiöser Konflikte, Gießen 1999.

6 Benedict Anderson: Imagined communities – reflections on the origin and spread of nationalism (1983), rev. and extended ed., repr., London 2006.

gewonnen. Gewalthaltige Ereignisse haben politische Konsequenzen im Kontext der Deutungen, die ihnen zuteil werden und die sie anstoßen. Jeffrey C. Alexander nennt dies „kulturelle Traumata“,⁷ um sie von persönlich unmittelbaren Erfahrungen von Gewalt und Verlust abzugrenzen. Eine historische Situation, die für eine Gesellschaft insgesamt verletzend oder überwältigend ist, ist auch für diejenigen von Bedeutung, die nicht persönlich betroffen sind.⁸

Solche kollektiven Traumata können also nicht einfach aus individualbiographischen Ereignissen abgeleitet werden, sondern konstituieren sich in einem gesellschaftlichen und zumeist kontroversen Diskurs über Erinnerung.⁹ Nichtsdestoweniger sind es die körperlichen und seelischen Leiden von Menschen oder die mitfühlende Imagination derselben, die dem kulturellen Diskurs Macht verleihen. Sie haben unausweichliche Erfahrungen erzeugt, wie immer diese dann auch gedeutet werden.

Verlusterfahrungen

Der frühe Tod naher Angehöriger, wie er bei Kriegskindern häufig war, führt mit großer Wahrscheinlichkeit zur Traumatisierung. Dabei sollte unterschieden werden zwischen „inneren“ Belastungsstörungen einerseits und den Deutungen andererseits, die den Erfahrungen zuteil werden. Zwischen Ereignissen und voraussichtlichen Folgen steht immer auch ein Interpretations- oder Sinnbildungsprozess, in dem es darum geht, wie Menschen mit ihren Erfahrungen umgehen. Die tiefen – und manchmal verdrängten – Emotionen der Individuen dürften den öffentlichen Diskursen erst einmal vorgegeben sein. Sie können auch in Verhaltensweisen sichtbar werden, die noch wenig vom Diskurs überlagert sind.

Wenn man in der biographischen Erinnerung eine Schicht sucht, die für den Lebensweg fundamental ist, aber noch wenig von öffentlichen Diskursen beeinflusst wird, stößt man auf die Muster der persönlichen Beziehungen. Diese repräsentieren nicht die psychischen Leiden selbst, wie sie in einem therapeutischen Prozess zu Tage gefördert werden, wohl aber die Dimensionen des bewussten oder unbewussten Umgangs mit ihnen. Der Psy-

7 Jeffrey C. Alexander: Toward a Theory of Cultural Trauma, in: ders., Ron Eyerman, Bernhard Giesen, Neil J. Smelser, Piotr Sztompka (Hg.): Cultural Trauma and Collective Identity, Berkeley 2004, S. 1-30, hier S. 8.

8 Neil J. Smelser: Psychological Trauma and Cultural Trauma, in: Alexander, Eyerman, Giesen, Smelser, Sztompka (Hg.): Cultural Trauma and Collective Identity, S. 31-59, hier S. 48.

9 Bernhard Giesen: Das Tätertrauma der Deutschen. Eine Einleitung, in: ders., Christoph Schneider (Hg.): Tätertrauma. Nationale Erinnerungen im öffentlichen Diskurs, Konstanz 2004, S. 11-54, hier S. 19.

chiatler und Historiker Thomas A. Kohut hat in einer älteren Studie einen besonderen Wert auf die Beziehungsmuster der Probanden gelegt.¹⁰ Er wertete eine Befragung von 62 der vor 25 Jahren noch erreichbaren Angehörigen der deutschen Jugendbewegung zwischen den beiden Weltkriegen aus und stieß auf eine Traumatisierung im Jugendalter durch den Zusammenbruch der „Kindheitsparadiese“ in den Wirren der 1920er Jahre und durch den Verlust naher Angehöriger. Diese Verletzungen wurden von ihnen mit den engen Gemeinschaften der „Bündischen Jugend“ beantwortet. Diese Gemeinschaftsorientierung war – so Kohut – wiederum einer der Gründe, warum die Idee einer Volksgemeinschaft, die sich in Not befand, damals für viele (und gewiss nicht nur für die Angehörigen der Jugendbewegung) so zwingend war – und letzten Endes die Ausgangserfahrungen des Traumas potenzierte.

Die Wiederherstellung einer „heilenden“ Welt

Forcierte Gemeinschaftsbildung als Bewältigungsstrategie von Verlusterfahrungen wird auch für die Söhne und Töchter nach dem Zweiten Weltkrieg in mehreren Publikationen von Hartmut Radebold,¹¹ Hermann Schulz, Hartmut Radebold und Jürgen Reulecke¹² sowie Barbara Stambolis deutlich,¹³ wobei die nach Kohut für die 1920er Jahre festgestellte Affinität zu Kollektivideologien in der mittlerweile „skeptischen Generation“ kaum in Erscheinung tritt.¹⁴ Diese Ergebnisse haben aus der Sicht der phänomenologischen und interaktionistischen Soziologie eine hohe Plausibilität. Gewalterfahrungen und Verluste nahe stehender Menschen erschüttern immer die zuvor als unbezweifelbar erfahrene subjektive Wirklichkeit, die in sicheren Bindungen und dichten Interaktionen der Kindheit einmal aufgebaut

-
- 10 Thomas A. Kohut: History, Loss, and the Generation of 1914: The Case of the „Freideutsche Kreis“, in: Jürgen Reulecke (Hg.): *Generationalität und Lebensgeschichte*, München 2003, S. 253-278.
 - 11 Hartmut Radebold: *Abwesende Väter und Kriegskindheit*, Stuttgart 2010; ders.: Zur Bedeutung der Pfadfinderei für die weitere Entwicklung im Lebenslauf, in: Jürgen Reulecke, Hannes Moyzes (Hg.): *Hundert Jahre Pfadfinden in Deutschland*, Themenschwerpunkt Jahrbuch des Archivs der deutschen Jugendbewegung NF 6, 2009, Schwalbach, Ts. 2010, S. 196-203.
 - 12 Hermann Schulz, Hartmut Radebold, Jürgen Reulecke: *Söhne ohne Väter. Erfahrungen der Kriegsgeneration* (2004), 3. erweiterte Aufl. Berlin 2009.
 - 13 Barbara Stambolis: *Töchter ohne Väter. Frauen der Kriegsgeneration und ihre lebenslange Sehnsucht*, Stuttgart 2012.
 - 14 Helmut Schelsky: *Die skeptische Generation*, Düsseldorf 1963; dazu Ulrich Herbert: *Drei politische Generationen im 20. Jahrhundert*, in: Reulecke (Hg.): *Generationalität und Lebensgeschichte*, S. 95-114, hier S. 103-109.

wurde.¹⁵ Diese subjektive Wirklichkeit wieder zusammenzuflicken, das könnte ein treibendes Motiv sein, enge Gemeinschaften aufzubauen und sich in wechselseitiger Kommunikation einer gemeinsamen Realität zu versichern.¹⁶ In der Nachkriegszeit nannte man dies „sich einigeln“: fernab der äußeren Ereignisse, möglichst in unberührter Natur und im Kreis der Familie und Freunde. Für beide Epochen, für die 1920er Jahre und die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg würde gelten: Verlusterfahrungen schaffen Bedürfnisse nach dichten sozialen Beziehungen. Erfahrene Not und die heilende Wirkung von Gemeinschaft können unter besonderen Bedingungen ideologisch auf abstrakte Kollektive wie Ethnie, Nation, Klasse oder Glaubensgemeinschaft transferiert werden und damit möglicherweise Ausgangspunkte für eine weitere Konfliktgeschichte setzen.

Methodische Probleme

Allerdings sollte man gegenüber solchen Plausibilitäten immer eine gewisse Skepsis walten lassen. Als erstes stellt sich nämlich die Frage, welche Alternativen der Bewältigung erkennbar sind. Im Horizont des Handelnden können immer Alternativen aufscheinen und spezielle Umstände wirksam werden. So taucht in den Fallgeschichten auch ein anderer Typus auf: Manche „Kinder“ versuchen gar nicht, die Verluste zu kompensieren, sondern wappnen sich durch grundsätzliches Misstrauen vor neuen Enttäuschungen. Verlustängste haben bei ihnen zu Schwierigkeiten geführt, persönliche Beziehungen zu vertiefen. Als weitere Möglichkeit der Bewältigung könnte gelten, wenn die Trauer und die aus ihr resultierende melancholische Grundstimmung durch die Suche nach außergewöhnlichen Erlebnissen bekämpft wird, also eher das erotische Abenteuer als eine feste Beziehung gesucht wird. Dafür habe ich aber wenige Hinweise in den Darstellungen gefunden, was natürlich auch mit einer von den Befragten unterstellten „sozialen Erwünschtheit“ zu tun haben könnte.

15 Vgl. Peter Berger, Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit – eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt am Main 1969, S. 146.

16 Wenn das so wäre, wäre auch plausibel, in welcher Weise Geschlechterkonstellationen in der Bewältigung eine Rolle spielen: Frauen tendieren vielleicht dazu – wie es bei den Daten von Barbara Stambolis aufscheint – den verlorenen Vater in engen Partnerbeziehungen zu ersetzen, während für Männer erst einmal eine maskuline Gemeinschaft attraktiv ist, in der sie sich ihrer „männlichen“ Identität versichern. (Hier wird man allerdings vorsichtig argumentieren müssen, weil ganz generell feste Paarbeziehungen von Frauen früher angestrebt werden als von Männern. Dieses Beziehungsverhalten könnte also auch einer generellen Dynamik entsprechen, die unabhängig von Traumabewältigung ist.)

Die These, dass Verlust durch enge Beziehungen kompensiert wird, ist zwar angesichts der verfügbaren Daten plausibel. Es könnte aber sein, dass die empirische Evidenz auch dem Schneeballverfahren geschuldet ist, in dem die Probanden ausgewählt wurden. Es wäre also z.B. zu fragen, was mit denen war, die keine Gemeinschaften gefunden haben oder finden wollten.

Zur Konstitution von Triumph und Trauma

Die Bewältigungsversuche individueller Verluste stehen im Schatten kollektiver Traumata. Die Frage überschreitet damit die Grenze zwischen den Analyserahmen von Mikro- und Makrosoziologie. Individuelle Traumata provozieren die Frage an Psychologen, Therapeuten und Historiker: Wie können Menschen weiterleben? Kollektive bzw. „kulturelle“ Traumata stellen die Frage an Soziologen, Politikwissenschaftler und Historiker nach der Bedeutung von erlittener oder ausgeübter Gewalt für die Bildung und Selbstwahrnehmung von ethnischen oder politischen Kollektiven. Verlust Erfahrungen an sich geben ihre politische Interpretation nicht vor. Nach Kohut schlossen sich in den 1920er Jahren persönliche Verluste und Notlagen, eine nationale Demütigung durch die Versailler Friedensverträge und die chaotischen Verhältnisse zu einer romantisierenden Hoffnung auf Volksgemeinschaft zusammen. Bei der Deutung traumatischer Erfahrungen im Diskurs kommen letztendlich Zurechnungen von Verantwortlichkeit und damit auch die Schuldfrage ins Spiel: Ist der Tod ein Zufall, ist er ebenso wie der Kampf gegen die „Feinde“ Gottes Wille¹⁷ und/oder gibt es „Schuldige“? Wer gehört dazu? Diese Deutung hat erhebliche Konsequenzen. Abwehr oder Zuweisung von Schuld oder Verantwortung sind ein zentraler Bestandteil der Erzählungen, auch auf der Ebene der Kollektive.

Die Konstitution der „vorgestellten Gemeinschaften“,¹⁸ für die diese Fragen gestellt werden, hat meist eine ältere Geschichte. Eine Einsicht der philosophischen Anthropologie ist, dass der Mensch seine individuelle Person auf die Zugehörigkeit zu anderen Personen und Gemeinschaften transzendiert. Er überschreitet zudem seine Zeitstelle auf gedachte Vergangenheiten und Zukünfte, die sein Leben rahmen und ihm Sinn geben.¹⁹ Eine mögliche Zugehörigkeit wird durch die Idee eines Volkes oder einer Nation gebildet, andere durch eine Glaubensgemeinschaft, eine dritte durch politi-

17 So bei Walter Flex in dem überaus einflussreichen Bericht: *Der Wanderer zwischen beiden Welten – ein Kriegserlebnis*, München 1917, S. 16f.

18 Anderson: *Imagined communities*.

19 Vgl. Thomas Luckmann: *Die unsichtbare Religion*, 1. Aufl., 2. Druck, Frankfurt am Main 1991.

sche Ideologien (insbesondere, wenn sie einen „Schicksalskampf“ als unausweichlich glauben machen). In allen Fällen wird die übergreifende kollektive Identität durch eine gemeinsame Vergangenheit und eine zu gestaltende Zukunft konstruiert. Diese kollektive Identität kann in Narrativen repräsentiert werden, in denen Triumphe und Traumata und vor allem das Drama ihrer Abfolge den sinnstiftenden Kern bilden.²⁰ Sie geben dann ein Muster vor, in die auch neue Ereignisse und Erfahrungen eingefügt werden.

Kollektive Identitäten dieser oder jener Art tragen wir alle in uns. Sie bestimmen zumeist, was für uns Heimat ist. Wir fühlen uns als Bayern, Deutsche, Protestanten, Akademiker, Europäer und/oder Weltbürger und haben eine Orientierung, die unsere Position im Feld der politischen Auseinandersetzungen bestimmt. Alle diese Zugehörigkeiten sind nicht permanent im Blick. Im Alltag gehören wir verschiedenen Gemeinschaften gleichzeitig an, die sich wechselseitig relativieren. In Krisensituationen dagegen, insbesondere in der Konkurrenz und im Kampf zwischen Gemeinschaften oder vorgestellten Kollektiven (und zwar nicht nur von „primordialen“, also verwandtschaftlich oder nachbarschaftlich gedachten) können einzelne Zugehörigkeiten in den Fokus der Aufmerksamkeit geraten, können zuerst ihre Bedeutung situationsübergreifend generalisieren, dann in der Bestimmung der eigenen Person dominant werden und sich schließlich als zweiwertiges Weltbild von Freund und Feind verabsolutieren. Ungelöste und sich selbst verschärfende Konflikte bilden dabei die Sprossen einer Leiter, auf denen einzelne Narrative eine zunehmend zwingende Logik gewinnen und mögliche Alternativen verdrängen.²¹

„Triumphe“ resultieren dabei nicht allein aus einem faktischen Sieg, sondern werden durch „Heldentum“ konstituiert. Daraus folgt, dass der Triumph der einen dicht neben dem Trauma der anderen angesiedelt ist. Der Held ist der, der die Niederlage abgewendet hat und bereit war, sein Leben dafür aufs Spiel zu setzen. Das macht ihn zum Vorbild. Die Opfer seiner Tapferkeit, die „Gefallenen“ auf beiden Seiten verschwinden im Schatten.²² Das triumphierende Kollektiv dagegen konstituiert sich über Siegesfeiern und deren wiederkehrende Zelebration. So gedenken die Protestanten in Ulster in ihren Oranier-Märschen durch katholische Stadtviertel des Sieges in der Schlacht am Boyne 1690, Deutsche feierten vor und nach der

20 Vgl. Giesen: Das Tätertrauma der Deutschen.

21 Levy und Sznajder weisen darauf hin, dass sich in der Globalisierung im Endeffekt die Zugehörigkeit der Menschen zu Nachbarschaften, Ethnien, religiösen Gemeinschaften und Nationen so pluralisiert, dass zweiwertige Weltbilder immer schwerer zu befestigen sind. Der 11. September im Jahr des Erscheinens ihres Buches hat freilich gezeigt, wie schnell dichotome Weltbilder über Gewalttaten wieder aufgebaut werden können. Daniel Levy, Natan Sznajder: Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust, Frankfurt am Main 2001.

22 Giesen: Das Tätertrauma der Deutschen, S. 20.

Reichsgründung 1871 die „Völkerschlacht“ von Leipzig 1813 und brachten sie in einen Zusammenhang mit dem siegreichen Partisanenkampf der Cherusker im Teutoburger Wald im Jahr 9 n. Chr. Aus meiner Kindheit erinnere ich mich noch an ein Heftchen: „Bei Tannenberg zwei Schlachten“, demzufolge die Niederlage des Deutschen Ordens 1410 durch einen Sieg zu Beginn des Ersten Weltkrieg 1914 kompensiert worden sei.

Spiegelbildlich ist auch das *Opfertrauma* geschichtsträchtig oder kann dazu gemacht werden. Die kollektive Identität der katholischen Iren hängt an der Trauer über eben diese Schlacht am Boyne, die von den Protestanten gefeiert wird. Der „Bloody Sunday“, an dem 1972 eine friedliche Demonstration der nordirischen „Katholiken“ von britischen Truppen zusammengeschossen wurde, hat dieses Opfertrauma revitalisiert und den nordirischen Bürgerkrieg neu entfacht. Die Niederlage der Serben gegen die Türken auf dem Amselfeld 1389 konnte von Slobodan Milošević 1989 in den Zusammenhang der „Bedrohung“ Serbiens im zerfallenden Jugoslawien gebracht werden und damit die serbischen Angriffskriege legitimieren.²³ Die Erinnerung an die Bombardierung Dresdens im Februar 1945 oder an den „Kessel von Halbe“ im April 1945 wollen rechtsextreme Kameradschaften heute durch entsprechende Aufmärsche für ein nationalistisches Opfertrauma vereinnahmen, um es dem – ihrer Ansicht nach – hegemonialen „Schuld kult“ der „Linken“ entgegensetzen zu können. Gibt es einen Ausweg aus dem Zirkel von Triumph und Trauma?

Das täterbezogene Trauma

Giesen führt neben Triumph und Opfertrauma zusätzlich den Begriff des Tätertraumas ein: Während Triumphe oder Opfertraumata für die Konstitution von Kollektiven seit jeher in Anspruch genommen werden, ist die politische Anerkennung eines täterbezogenen kulturellen Traumas eine neue Erscheinung, die insbesondere mit dem Genozid an Juden, Roma und Sinti zu tun hat, der alle bisherigen Vorstellungsmöglichkeiten überschritt und nicht mehr in den Rahmen von „Vergeltungsaktionen“ und „üblichen“ Kriegsverbrechen eingefügt werden kann. Aleida Assmann sieht dementsprechend „eine historische Wende der Grammatik des nationalen Gedächtnisses in der Ersetzung der heroischen Semantik der Ehre, wie sie die bisherige Geschichtspolitik bestimmt hat, durch einen Täter- und Trauma-Diskurs.“²⁴ So sehr man sich ihrer Hoffnung anschließen möchte, könnte es

23 Vgl. Daniel Šuber: Kollektive Erinnerung und nationale Identität in Serbien, in: Giesen (Hg.): Tätertrauma, S. 347-379.

24 Aleida Assmann: Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik, München 2006, S. 68.

doch sein, dass es in der Zukunft gerade wieder um Grauzonen zwischen revanchebereiten „Verlierern“ und traumatisierten „Opfern“ gehen wird, die durch Begriffspolitik nicht zu verhindern sind.

Gerade die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Genozid verweist auf pathogene Lernprozesse, die in den zirkulären Reaktionen von Siegern und Besiegten vorangetrieben werden: Menschen versuchen ihre Gemeinschaften durch primordiale, d.h. verwandtschaftliche oder als solche empfundene Solidarität zu schützen. Diese Solidarität kann aber, wenn übergeordnete Rechtsinstitutionen fehlen, eine kriegserische Seite haben. Dies lässt sich an den Traditionen der Blutrache in rechtsstaatsfernen Regionen zeigen, die erst ein Ende finden, wenn eine Seite nicht mehr lebt. Kriegerische Solidarität reproduziert damit vielfach die Strukturen, durch die sie herausgefordert worden ist. Gerade diese Ausweglosigkeit von Rachezyklen ist es, die die zwei einander entgegengesetzte Extrempositionen denkbar werden lässt: auf der einen Seite die radikale Friedensforderung der Bergpredigt, auf der ganz anderen Seite die Idee der finalen Auslöschung eines Gegners, damit niemand mehr sich rächen kann.²⁵ Diese „genealogischen“ Zusammenhänge sprechen für das Anliegen Volkans, auch Rachezyklen mit den Begriffen von „chosen traumas“ und „chosen glories“ zu verbinden.

Bei Giesen geht es allerdings letztlich nicht um ein Trauma von Tätern, sondern *im Hinblick auf* Täter, die im Namen eines Kollektivs (dem auch wir als die nächste Generation zugehören) gehandelt haben. Ein solches täterbezogenes Trauma als „negativer Triumph“ setzt ein Unrechtsbewusstsein voraus. Dieses kann letztendlich nur als Teil der Geltung einer universalistischen Moral entstehen, die die Grenzen der ethnischen Kollektive und der Glaubensgemeinschaften überschreitet. Voraussetzung dafür ist die Abkehr von naheliegenden Neutralisierungstechniken: „Es war eben Krieg!“, „Ein Kampf um Leben und Tod!“, „die anderen haben auch ...“ usw. Diese Abkehr – das zeigt die Geschichte der geschichtlichen Erinnerung – setzt sich im öffentlichen Diskurs erst allmählich durch. Die in den Familien mündlich tradierten Erinnerungen sind zumeist von dem Schweigen und der selektiven Rekonstruktion der älteren Generation bestimmt. Sie fühlte sich auf der Anklagebank und verteidigte sich. Diese Haltung wurde durch die Nachkommen noch verstärkt,²⁶ die in Wir-Gruppen-Solidarität ihre Väter verteidigten oder wie Angehörige vor Gericht schwiegen. Erstaunlich ist für den Leser der Studie Harald Welzers freilich, dass es unter den 40 befragten

25 In den 1980er Jahren haben sich die Frühwarnzeiten vor Erstschlägen mit Massenvernichtungswaffen auf fünf Minuten reduziert. Nur eine Entscheidung des russischen Oberst Petrow, der den Informationen der automatisierten Frühwarnung nicht glauben wollte, dürfte die Welt vor einem Inferno bewahrt haben.

26 Vgl. Harald Welzer, Sabine Moller, Karoline Tschuggnall: „Opa war kein Nazi“. Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis, 7. Aufl., Frankfurt/M. 2002.

Familien keine Ausnahmen und Gegenbeispiele gegeben hat. Immerhin deuten viele literarische Zeugnisse aus den 1960er und 1970er Jahren auf heftige Auseinandersetzungen zwischen den Generationen hin.

Auch andere, verwandtschaftlich Unbeteiligte wissen meist nicht, wie sie mit unfassbaren Taten umgehen sollen und sind geneigt, die ererbte Vergangenheit ruhen zu lassen oder sich durch andere Zugehörigkeiten: zu Europa, dem Westen oder dem Antifaschismus neu zu erfinden. Auch wenn man als Nachgeborener keine persönliche Schuld haben kann, schmerzt es, einem Kollektiv zuzugehören, in dessen Namen Massenmorde geplant und ausgeführt wurden. Es schmerzt umso mehr, je stärker man sich seinem Volk oder seiner Nation verbunden fühlt. Man kann es nicht weglügen, man muss es aushalten.

Söhne und Töchter

Diese Erfahrung ist für Söhne und Töchter einer Elterngeneration schwer zu vermeiden, in der – ob durch Handlungen, Unterlassungen oder Wegschau- en – jeder in irgendeinem Bezug zu den Verbrechen hat stehen können.²⁷ Irgendwann stellt sich uns die Frage, ob wir selbst denn so verlässlich „an- ders“ sind als unsre Eltern möglicherweise einst waren. Harald Welzer hat eindrucksvoll beschrieben, „wie aus ganz normalen Menschen Massenmör- der werden.“²⁸ Alle psychologischen Tests haben bei Nazi-Größen nichts Unnormales oder gar Dämonisches gefunden. Auch die Exekutoren waren keine Ungeheuer. „Wer gefährlicher ist, das sind die normalen Men- schen.“²⁹ Im Widerspruch dazu stehen die Befunde über rechtsextreme Ge- walttäter von heute, die häufig schwere psychische Belastungen aufwei- sen.³⁰ Auch das ist erklärbar: Eine Ideologie, die geeignet ist, alle Skrupel zu beseitigen, ist dann, wenn die Normen des Rechts öffentlich gelten, at- traktiv für Menschen, die ihre krankhaften Macht- und Gewaltfantasien oh- ne Hemmungen ausleben wollen. Die individualpsychologische Normalität, die Welzer bei den Genozid- und Kriegsverbrechern zu erkennen glaubt, dürfte dagegen zur Voraussetzung haben, dass im Zuge einer ständig radi- kalisierten Freund-Feind-Dichotomie die Geltung von Rechtsnormen in Be-

27 Giesen: Das Tätertrauma der Deutschen, S. 22f.

28 Harald Welzer: Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden, Frankfurt am Main 2005.

29 Primo Levi 1992, zitiert nach Welzer, ebd. S. 12.

30 Vgl. Andreas Marneros: Hitlers Urenkel. Rechtsradikale Gewalttäter – Erfahrungen eines wahldeutschen Gerichtsgutachters, Bern, München, Wien 2002; Klaus Wahl (Hg.): Skinheads, Neonazis, Mitläufer. Täterstudien und Prävention, Opladen 2003; Ferdinand Sutterlüty: Gewaltkarrieren. Jugendliche im Kreislauf von Gewalt und Missachtung, Frankfurt am Main 2002.

zug auf die „Feinde“ grundsätzlich abgeschafft worden war und die Tötung für viele gerade durch öffentliche Moral geboten erschien. Welzer versucht dies zu erklären: „Das theoretische Problem [...] lässt sich so bestimmen, dass wir unterschiedliche Moralkonzepte zur Kenntnis nehmen müssen, wenn wir dem Handeln der Täter analytisch näher kommen wollen. Auch das partikulare Moralkonzept, vor dessen Hintergrund sich die Täter orientieren und bewegen, verpflichtet das Individuum auf ein Handeln, das über seine eigenen Interessen und über seine eigene leibliche Existenz hinausgeht und einem Gemeinwohl dient. [...] Deshalb sind Moralkonzepte prinzipiell anfällig dafür, praktisch mit jeglichem Inhalt gefüllt werden zu können, weshalb es etwa auch moralisch akzeptabel oder sogar notwendig erscheinen kann, bestimmte Personengruppen aus dem Geltungsbereich moralischen Handelns auszuschließen.“³¹

Für diejenigen, die nahe Angehörige im Krieg, den Bombennächten oder auf der Flucht verloren haben, werden die Bewältigungs- und Orientierungsprobleme zusätzlich verzwickelt: In welcher Beziehung kann der persönliche Verlust zu einem *kollektiven* täterbezogenen Trauma gebracht werden? Diese Frage ist deshalb überindividuell wichtig, weil die Universalgeschichte der Rache zeigt, dass in den Traumatisierten immer schon potenzielle Täter stecken können. Zudem: Wie kann man seiner Trauer Ausdruck verleihen, ohne „aufzurechnen“ oder in „Aufrechnungen“ einbezogen zu werden? Diese Fragen sind persönlich und politisch schwer zu lösen. Für Hinterbliebene gab es kein Narrativ, das dem Verlust einen höheren Sinn geben könnte. „Pro patria mori“? Das mochten die Väter vielleicht einmal geglaubt haben. Aus der Sicht der zweiten Generation war nichts „dulce et decorum“. Noch in den 1950er Jahren kämpften Studenten dagegen, dass diese fatale Inschrift bei dem Wiederaufbau des Siegestores in München erneut eingemeißelt wurde.

Für das ganze Ausmaß der Verbrechen fehlten in meiner Generation die Worte: Kriegsteilnehmer fühlten sich angeklagt und nahmen ein Recht auf Schweigen in Anspruch. Im Einzelfall setzte sich die tief verinnerlichte Norm des Nichtwissens und Nicht-Gewusst-Habens durch und ging an die zweite und dritte Generation über.³² Daneben mag das „Beschweigen“, das in den 1950er Jahren verbreitet war³³ – auch – der Aufrechterhaltung der alltäglichen Interaktion gedient haben.³⁴ Die ehemalige NS-Mehrheit war

31 Welzer: Täter, S. 36.

32 Vgl. Gabriele Rosenthal: Kollektives Schweigen zu den Nazi-Verbrechen. Bedingungen der Institutionalisierung einer Abwehrhaltung, in: Psychosozial 15, 1992, Heft 3, S. 22-33; Welzer, Moller, Tschuggnall: „Opa war kein Nazi“.

33 Vgl. Christian Meier: Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit, Bonn, Bundeszentrale für politische Bildung 2010; Giesen: Das Tätertrauma der Deutschen, S. 31; Assmann: Der lange Schatten der Vergangenheit, S. 176f.

34 Hermann Lübke: Der Nationalsozialismus im politischen Bewusstsein der Gegen-

mit der Niederlage nicht verschwunden, sondern lediglich zu einer Mehrheit von ehemaligen Nazis geworden. Diese trugen ihre in sich oft widersprüchlichen Gefühle von Schuld, Scham, Wut, Trotz und Rechtfertigung mit sich herum und setzten gleichwohl in großen Teilen ihre Wiedereingliederung in Justiz und Verwaltung, Wirtschaft und Wissenschaft durch. Die Auseinandersetzung beschränkte sich dementsprechend weitgehend auf diejenigen, die Nazi-Ideologien öffentlich vertraten und damit den Neubeginn gefährdeten. Vermieden wurde zumeist, Menschen auf ihre Vergangenheit festzulegen. Wer neu beginnen wollte, sollte eine Chance haben.

Die Söhne und Töchter lebender Väter waren möglicherweise in einer anderen Lage als die Vaterlosen. Sie konnten fragen und, wenn sie eine Antwort erhielten, eine unmittelbare Auseinandersetzung führen – und haben das, wie literarische Beispiele zeigen, auch getan. Vaterlose mussten dagegen wohl eher eine abstraktere Ebene finden. Ob das eine Entlastung oder ein Erschwernis war, mag dahingestellt bleiben. Als „gewissenlose Verbrecher“ konnten viele von uns sich ihre Väter allerdings nicht vorstellen. Was geschehen war, schien mit der alltagsethischen Kodierung von Moral und Unmoral nur durch eine Hilfskonstruktion von „Verführung“ vereinbar zu sein. Verführung impliziert aber eine Passivität, die als Haltung dem militanten Aktivismus der rechtsradikalen Bewegung in den 1930er Jahren ganz und gar nicht entsprach, die glaubte, alle Probleme Deutschlands über Willen, Gehorsam und Entschlossenheit lösen zu können. Hitler war kein Rattenfänger mit dämonischer Flöte, er *hatte* kein teuflisches oder übernatürliches Charisma, sondern *erhielt* dies von seinen Anhängern in kunstvollen Inszenierungen zugesprochen, so wie sie im Film „Triumph des Willens“ (Leni Riefenstahl) zu sehen sind. Die Hilfskonstruktion der Verführung konnte darum nicht dauerhaft überzeugend sein.

Ein Thematisierungsversuch von 1964

Der Eichmann-Prozess 1961ff., der Frankfurter Auschwitz-Prozess 1963ff. und die zunehmende Literatur über den deutschen Widerstand hatten diese Fragen für uns immer dringlicher gemacht.³⁵ In einem studentischen Freundeskreis versuchten wir zu verdeutlichen, was geschehen war und was es für uns bedeutete. Für die Analyse wurde eine Einsicht maßgebend: Nicht der Mangel an Moral war es, der die Verbrechen ermöglicht hatte, sondern – im

wart, in: Martin Broszat, Ulrich Dübber, Walther Hofer (Hg.): Deutschlands Weg in die Diktatur. Referate und Diskussionen. Ein Protokoll, Berlin 1983, S. 329-349.

35 Siehe Jürgen Reulecke: Waren wir so? Zwanzigjährige um 1960. ein Beitrag zur „Ich-Archäologie“, in: ders.: „Ich möchte einer werden so wie die...“ Männerbünde im 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main 2001, S. 195-214, hier S. 260.