



BETREUUNG UND BELASTUNG

Herausforderungen bei der psychosozialen
Versorgung von Überlebenden der Shoah

INTERNATIONALE KONFERENZ // 02. - 05. November 2014

Gefördert durch die
Aktion
MENSCH

evz STIFTUNG
ERINNERUNG
VERANTWORTUNG
ZUKUNFT

Unter der Schirmherrschaft des
Oberbürgermeisters der Stadt
Frankfurt am Main

Betreuung und Belastung

Herausforderungen bei der psychosozialen
Versorgung von Überlebenden der Shoah

Konferenzbeiträge 2. - 5. November 2014
Frankfurt am Main

Impressum:

Herausgeber:

Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland e.V. · Hebelstrasse 6 · 60318 Frankfurt am Main
Telefon: +49 69 9443710 · Fax: +49 69 494817 · E-Mail: zentrale@zwst.org · www.zwst.org

Konzept und Redaktion: Doron Kiesel / Noemi Staszewski

Lektorat: Christian Wiese

Layout: Dan Krumholz

Druck: Andreij Kulakowski

Foto Titelseite: iStock.com // Bild-Nr.: 000020126825

Fotos Rückseite: Rafael Herlich

EINLEITUNG

- 002 **Benjamin Bloch**,
Direktor der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland e.V. (ZWST)
- 003 **Doron Kiesel und Noemi Staszewski**,
Konzeption, Durchführung und Moderation des Kongresses

BEGRÜSSUNGEN

- 004 **Peter Feldmann**,
Grußwort des Oberbürgermeister der Stadt Frankfurt am Main und Schirmherr der Konferenz
- 005 **Armin v. Buttler**,
Vorstand der Aktion Mensch
- 006 **Elke Braun**, *Stiftung „Erinnerung, Verantwortung und Zukunft“ (EVZ)*
- 007 **Nargess Eskandari-Grünberg**,
Stadträtin und Dezernentin für Integration der Stadt Frankfurt am Main

TRAUMAPROZESSE UND TRANSGENERATIONALE TRADIERUNG VON TRAUMA

- 008 **Markus Brunner**: *Trauma und gesellschaftlicher Kontext*
- 018 **Kurt Grünberg und Friedrich Markert**: *Todesmarsch und Grabeswanderung – Szenisches Erinnern der Shoah. Ein Beitrag zur transgenerationalen Tradierung von Trauma in Deutschland*
- 032 **Markus Zöchmeister**: *Vom Leben danach: über die Schwierigkeit mit dem Erinnern und Vergessen*
- 038 **Julia Bernstein**: *„Wenn ich an die Shoah denke, stelle ich mir meine antisemitischen Schulkameraden und die Nachbarn in der Ukraine vor“: Die Auswirkung von Migration nach Deutschland auf die Juden der zweiten und dritten Generation der Überlebenden der Shoah*

IM GESPRÄCH MIT DER 2. GENERATION

- 047 **Miriam Spiegel** im Gespräch mit **Christiane Oriah Faschon**
- 055 Gespräch zwischen **Doron Kiesel** und **Lizzie Doron**

PRAXISERFAHRUNGEN

- 065 **Esther Weitzel-Polzer**: *Trauma und Vergessen*
- 076 **Marguerite E. Marcus** und **Gert Josef Levy**: *Zur Gründung von Esra in Berlin vor 25 Jahren und ähnlichen Initiativen in der Bundesrepublik: Rückblick – Anspruch – Wirklichkeit*
- 080 **Thorsten Fehlberg** und **Anke Wolf**: *Erfahrungen aus der Arbeit mit NS-Verfolgten und deren Nachkommen. Ein Portrait des Bundesverbands Information & Beratung für NS-Verfolgte e.V.*
- 086 **Moshe Shner**: *Der Kibbuz der Ghetto-Kämpfer (Kibbutz Lochamei HaGetaot) – eine Gemeinschaft aus Leben und Erinnerung*

EINSICHTEN UND AUSBLICKE

- 096 **Julien-Chaim Soussan**: *Religiöse Perspektiven auf Tod, Verlust und Trauer*
- 105 **Christian Wiese**: *Von der Last der Vergangenheit. Einsichten und Erkenntnisse*

Sehr geehrte Damen und Herren, liebe Freunde,



ich freue mich sehr, Ihnen im Namen der ZWST die Dokumentation der Konferenz „**Betreuung und Belastung - Herausforderungen bei der psychosozialen Versorgung von Überlebenden der Shoah**“ vorlegen zu können. Es ist bereits die fünfte internationale Veranstaltung, in deren

Rahmen die ZWST sich mit den Problemlagen der Shoah –Überlebenden intensiv und öffentlich auseinandersetzt und zugleich die Professionalität im Umgang mit den Betroffenen thematisiert. Es ist zudem die erste Konferenz in diesem Kontext, für die der Oberbürgermeister der Stadt Frankfurt die Schirmherrschaft übernommen hat. Für diese öffentliche Anerkennung unserer Arbeit möchten wir uns auf diesem Wege ganz herzlich bedanken.

Mit großem Wohlwollen durften wir feststellen, dass sich auf der Konferenz Vertreter unterschiedlicher Zielgruppen eingefunden haben, um die brennenden Fragen um die psychosoziale Versorgung der Shoah-Überlebenden aus unterschiedlichen berufsspezifischen Perspektiven zu thematisieren. In Vorträgen, Diskussionen und Workshops trugen Wissenschaftler, Sozialarbeiter, Pflegekräfte, Mediziner und Therapeuten, die in Altenzentren, Pflegeheimen oder Treffpunkten für Shoah-Überlebenden im In- und Ausland tätig sind, ihre Erfahrungen, Forschungsergebnisse oder Praxiskonzepte vor oder tauschten diese aus.

Da es sich die ZWST seit ihrer Neugründung nach dem Zweiten Weltkrieg zur hervorragenden Aufgabe gemacht hat, die in Deutschland verbliebenen Shoah –Überlebenden zu begleiten und zu betreuen, dienen solche Konferenzen auch dazu, das öffentliche Interesse an unserer Arbeit zu vertiefen. So kommt der Sensibilisierung des Fachpublikums für den Schwerpunkt der Veranstaltung eine besondere Bedeutung zu, da wir der Überzeugung sind, dass in den verbleibenden Lebensjahren der Überlebenden alle für sie verantwortlichen gesellschaftlichen Organisationen und Institutionen in enger Zusammenarbeit Wege zur optimalen Unterstützung aber auch Anerkennung biographischer Lebenserfahrungen entwickeln müssen. Hierbei möchten wir darauf hinarbeiten, dass die Vermittlung von theoretischen Zusammenhängen sowie Einblicke in die Traumadiskurse im Hinblick auf den transgenerationalen Transfer von Traumata und ihren Auswirkungen auf die Versor-

gung und Betreuung von Überlebenden strukturell gewährleistet werden. Hierzu bedarf es des Aufbaus bzw. der Weiterentwicklung bestehender Netzwerke von Mitarbeitern, die mit der psychosozialen Betreuung von Überlebenden befasst sind und der Ausgestaltung von Konzepten für die ehrenamtliche Arbeit mit Traumatisierten. Schließlich sieht die ZWST in der Vorstellung von Ansätzen der Selbstorganisation von Überlebenden und ihrer nationalen und internationalen Vernetzung eine Stärkung ihrer Partizipationsmöglichkeiten an sozialstaatlichen Geschehen. Sowohl in der jüdischen- als auch in der Regionalpresse sowie in einschlägigen Internetforen wurde der Kongress zur Kenntnis genommen und ausführlich besprochen. Die Rückmeldungen hierzu waren durchweg positiv. In der Folge hat es eine Reihe von Anfragen von Gedenkprojekten und diversen Medienanstalten gegeben, die über die Berichterstattung auf die Thematik der Versorgung und Betreuung alternder Überlebender der Shoah und der intergenerationalen Implikationen aufmerksam wurden.

Die fünfte internationale Konferenz stand in einer inhaltlichen Kontinuität der vorangegangenen Konferenzen zur Betreuung und Versorgung von Überlebenden der Shoah und ihrer Familien. Die rege Teilnahme und das anhaltende Interesse an der Thematik motiviert die ZWST mit den bisherigen und potentiellen neuen Kooperationspartnern diese länderübergreifende Form professionellen Austausches und Weiterbildung auch in Zukunft fortzuführen.

An dieser Stelle möchte ich insbesondere den beiden uns thematisch unterstützenden und uns finanziell fördernden Institutionen ‚Aktion Mensch‘ und ‚Stiftung Erinnerung, Verantwortung und Zukunft‘ sehr danken. Ohne deren beträchtliche Zuschüsse wäre diese Konferenz nicht zustande gekommen.

Ihr Interesse an dem Thema und Ihr Mitwirken wissen wir hoch zu schätzen.

Ihr
Benjamin Bloch,
Direktor der Zentralwohlfahrtsstelle
der Juden in Deutschland e.V.

EINFÜHRUNG

Doron Kiesel und Noemi Staszewski

Die Konferenz **„Betreuung und Belastung. Herausforderungen bei der psychosozialen Versorgung von Überlebenden der Shoah“** hat sich mehrere Ziele gesetzt: so sollten sowohl Folgen der Traumatisierung von Shoah-Überlebenden im hohen Lebensalter auf der Grundlage wissenschaftlicher Erkenntnisse vorgestellt als auch der professionelle Umgang mit ihnen thematisiert und reflektiert werden.

Zunehmende Hilflosigkeit und Verschlechterung des Gesundheitszustandes führen bei schwer traumatisierten Personen neben den üblichen Begleiterscheinungen des Alters zu immer häufiger werdenden Flashbacks oder gar Retraumatisierungen, die aufgrund zunehmender, auch psychischer Instabilität nicht mehr ausreichend kompensiert werden können. Das macht die psychosoziale Versorgung der Überlebenden schwieriger und komplexer und belastet sowohl die Professionellen, als auch die in die Versorgung eingebundenen Familienangehörigen und Ehrenamtlichen in hohem Maße.

Tief liegende Verunsicherungen, psychosomatische Erkrankungen, Ängste und Krankheiten erfordern grundlegende Kompetenzen in Beratung, Betreuung, Pflege und Therapie. Mit schwer traumatisierten Menschen zusammen zu leben oder zu arbeiten weist nachhaltige Belastungen auf.

Um eine adäquate Betreuung und Versorgung von Shoah-Überlebenden gewährleisten zu können, müssen Professionelle mit Familienangehörigen intensiv zusammenarbeiten, sie sowohl als Experten als auch als Adressaten psychosozialer Arbeit wahrzunehmen und zu akzeptieren. Sie müssen lernen, die Vielschichtigkeit transgenerativer Übertragungen von Traumata zu erkennen, zu verstehen und entsprechende Methoden zu entwickeln bzw. anzuwenden, um diese Mechanismen zu bedenken und aufzufangen.

Der Kongress diente dazu, Erklärungsmuster für die komplexen Interaktionen in traumatisierten Familien vorzustellen und Konfliktbewältigungsstrategien zu diskutieren. Die internationale Zusammensetzung der Teilnehmer und Teilnehmerinnen sowie der Referenten und Referentinnen schufen eine Voraussetzung für den intensiven professionellen Austausch transkultureller Erfahrungen.

Eine solch aufwendige Veranstaltung hat den Anspruch mehrere Prozesse anzustoßen. So sollten das Fachpublikum sowie die Öffentlichkeit für die Thematik der Konferenz sensibilisiert, die Tagungsteilnehmer/innen ausführlich über die derzeitige Forschungslage der Traumaforschung informiert, Konzepte zur Unterstützung und Stärkung von Familienangehörigen bei der Betreuung von Überlebenden und ihren Angehörigen entwickelt und professionelle Kompetenzen der mit Überlebenden und ihren Angehörigen arbeitenden Berufsgruppen erweitert werden. Zudem sollte die Relevanz der Reflexion transgenerativer Übertragungsmechanismen für den Umgang mit und die Betreuung von extremtraumatisierten Menschen sichtbar gemacht und damit sowohl die Öffentlichkeit als auch das Fachpublikum für die Bedeutung der Auseinandersetzung mit den Themen der 2. Generation sensibilisiert werden. Darüber hinaus dienten die Diskussionen und Begegnungen auf der Konferenz dazu, den hohen Stellenwert von Supervisionsangeboten in diesem Arbeitsfeld und des Informations- und Erfahrungsaustauschs zwischen nationalen und internationalen Trägern zur psychosozialen Versorgung von Überlebenden der Shoah hervorzuheben.

Mit der Veröffentlichung ausgewählter Beiträge der Veranstaltung hoffen wir, dass es uns gelingt, Einblicke in die auf der Konferenz vorgestellten Erkenntnisse und Einsichten aus dem umfassenden Arbeitsfeld der Betreuung und Versorgung von Shoah-Überlebenden zu ermöglichen und zu einer Weiterentwicklung initiiert Diskurse sowie einer Intensivierung der Kooperationen aller beteiligten Personen und Institutionen beizutragen.

GRUSSWORT

Peter Feldmann,

Oberbürgermeister der Stadt Frankfurt am Main

Sehr geehrte Damen und Herren,

ich begrüße die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der 5. Internationalen Konferenz der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland e.V. (ZWST) sehr herzlich in Frankfurt am Main. Hier lebt und wirkt auch heute noch eine der größten jüdischen Gemeinden Deutschlands. Ich freue mich, dass viele Überlebende der Shoah Frankfurt am Main als ihren Lebensmittelpunkt gewählt haben und die Angebote der ZWST gerne annehmen.

Die ZWST fördert und unterstützt als Zusammenschluss der jüdischen Wohlfahrtspflege die jüdischen Überlebenden der Shoah in Deutschland. In Treffpunkten werden die Überlebenden im Rahmen von Café-Nachmittagen, Ausflügen und Informationsveranstaltungen zum Austausch und Kontakt eingeladen und es wird ein wichtiger Beitrag zur psychosozialen Versorgung der traumatisierten Menschen geleistet. Die erste Einrichtung dieser Art wurde 2002 in Frankfurt am Main eröffnet und erfreut sich bis heute großer Beliebtheit.

Wie viele Menschen es genau sind, die noch immer unter den schrecklichen Erlebnissen der Vergangenheit leiden, kann nur geschätzt werden. Ihre Schicksale sind alle individuell, und doch lassen sich Gemeinsamkeiten finden, die teilweise in persönlichen Gesprächen ausgetauscht werden. Viele wollen über das Erlebte auch heute noch nicht sprechen. Sie tragen die Geschichte und Erlebnisse der Shoah als lebendige Zeitzeugen mit sich.

Das Konferenz-Motto „Betreuung und Belastung“ stellt die Herausforderungen der psychosozialen Versorgung von Überlebenden der Shoah in den Mittelpunkt der Diskussionen. Es sollen insbesondere die Kompetenzen der haupt- und ehrenamtlichen Fachkräfte, aber auch der Angehörigen von Überlebenden, gestärkt und es soll eine Entlastung für sie erreicht werden. Ziel der Konferenz ist es, sich mit unterschiedlichen Konzepten zum Umgang mit den traumatisierten Überlebenden auseinanderzusetzen, um eine bestmögliche Beratung, Betreuung und Unterstützung zu gewährleisten.

Ich danke den Organisator/innen und Unterstützern der Konferenz für ihr Engagement. Die Konferenz ist ein wichtiges Signal im Hinblick auf eine zunehmende Professionalisierung im Umgang mit den Überlebenden der Shoah.

Ich wünsche den Teilnehmerinnen und Teilnehmern aufschlussreiche Stunden, spannende Diskussionen und einen anregenden Austausch auf internationaler Fachebene.

GRUSSWORT

Armin v. Buttlar,
Vorstand der Aktion Mensch

Armin von Buttlar, Vorstand der Aktion Mensch, anlässlich der Fachtagung „Betreuung und Belastung“ der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland e.V. vom 2. bis zum 5. November in Frankfurt/Main

Mit ihrer Tagung „Betreuung und Belastung“ trägt die Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland dazu bei, die Lebenssituation der Menschen, die den Holocaust überlebt haben, zu verbessern und ermöglicht ihnen damit gleichzeitig mehr Teilhabe an der Gesellschaft. Wir begrüßen dieses Engagement für die Qualifizierung von Pflegekräften und pflegenden Angehörigen daher sehr - entspricht es doch den Zielen der Aktion Mensch, die sich für Inklusion - das selbstverständliche Zusammenleben aller Menschen, unabhängig von Alter, Geschlecht, Fähigkeiten oder Herkunft - einsetzt.

Die gelungene Bewältigung der traumatischen Erlebnisse und die Überwindung von Isolation sind die besten Voraussetzungen dafür, dass die betroffenen Menschen aktiv am gesellschaftlichen Leben teilnehmen können. Daher fördern wir seit langem Projekte für Überlebende des Holocaust, die mehrfache Verfolgung erlitten haben und zusätzlich durch Migrationserfahrungen belastet sind.

Da sich die Veranstaltung auch mit den Auswirkungen der traumatischen Erlebnisse auf die Familienmitglieder und Nachkommen beschäftigt, liefert sie auch einen wichtigen Beitrag für deren positive Zukunftsperspektive und damit für ihre gelungene Einbeziehung in die Gesellschaft.

Wir wünschen der Tagung einen erfolgreichen Verlauf und interessante Erkenntnisse zu Fragen der Betreuung traumatisierter Menschen und zu Konzepten der Bewältigung, damit auch hier Inklusion vorangebracht werden kann.

GRUSSWORT

Elke Braun,
EZV

Sehr geehrte Damen und Herren,

mit dieser Veranstaltung setzt die Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland eine gute Tradition fort. Bereits seit dem Jahr 2008 lädt die ZWST Mitarbeiterinnen und Ehrenamtliche der jüdischen Gemeinden zu jährlichen Fachtagungen. Die Stiftung EVZ unterstützt diese Konferenzen gerne und aus Überzeugung. Wir wissen, dass das Wohlergehen der Überlebenden des Nationalsozialismus in hohem Maße von der **Sensibilität und Kompetenz** der Personen abhängt, die sie versorgen und unterstützen. Die ZWST leistet mit diesen Veranstaltungen einen wichtigen Beitrag dazu.

Diese Fachtagung ist darüber hinaus auch ein Forum des **interkulturellen** und internationalen Austauschs. Das uns vorliegende Programm macht neugierig auf Praxiserfahrungen und neue Forschungsergebnisse aus Israel, der Schweiz, Deutschland und Österreich. Herzlich begrüßen möchte ich auch die aus Mittel- und Osteuropa angereisten Expertinnen, die sich in ihren Projekten für Überlebende der NS-Verfolgung engagieren und auch ihre Erfahrungen in die Diskussionen einbringen werden. Wir glauben, dass der hier ermöglichte Erfahrungsaustausch für alle sehr bereichernd sein wird.

Die Stiftung EVZ hat in diesem Herbst in Berlin eine Kampagne gestartet. 75 Jahre nach dem deutschen Überfall auf Polen und angesichts des im Jahr 2015 bevorstehenden 70. Jahrestages des Kriegsendes will die Stiftung noch einmal die Aufmerksamkeit der deutschen Gesellschaft auf die Lage der Überlebenden lenken. Auf den beiden Tafeln im Eingangsbereich und den

Postkarten sehen Sie einige Motive der Plakate, die im Oktober in ganz Berlin gezeigt wurden. Sechs Teilnehmer aus Projekten, die die Stiftung fördert, verkörpern mit unterschiedlichen Lebensgeschichten verschiedene Opfer- und Überlebensgeschichten:

Regina Lawrowitsch, die Leiterin einer Minsker Initiative minderjähriger NS-Zwangsarbeiter, ist eine von Ihnen. Als 10jährige von den Nazis verhaftet, überlebte sie die Deportation und Zwangsarbeit in der Normandie. Über die Zeit „Nach dem Überlebenden“ erzählte sie uns: „In 25 Jahren Ehe habe ich meinem Mann nicht erzählen können, dass ich im Lager war. Ich konnte nicht. Das Lager hat mich stumm gemacht.“ Dieses Zitat zeigt uns, wie aktuell das Thema der diesjährigen Konferenz ist: Was bewirkt das Verschweigen bei den Überlebenden? Welche Übertragungsmechanismen gibt es? Worauf müssen Sozialarbeiter und Pfleger im Umgang mit Überlebenden und deren Angehörigen achten?

Sie alle engagieren sich in ihren Gemeinden oder Projekten für das Wohlergehen von Überlebenden der NS-Verfolgung und befassen sich seit vielen Jahren mit diesen Fragen. Nutzen Sie die Vorträge und Workshops der kommenden Tage, um neue Impulse und Anregungen für ihre wichtige Arbeit mit den Überlebenden der Shoah zu erhalten.

Ich wünsche uns allen einen fruchtbaren Erfahrungsaustausch!

GRUSSWORT

**Dr. Eskandari-Grünberg,
Integrationsdezernentin der Stadt
Frankfurt am Main**

Sehr geehrte Damen und Herren, liebe Gäste,

es ist mir eine Ehre hier und heute ein Grußwort zu sprechen. Als Integrationsdezernentin, als Psychologin und als jemand, dem das Thema persönlich sehr am Herzen liegt.

Kriege, Armut, Flucht und Vertreibung sind auch im 21. Jahrhundert allgegenwärtig. Die schrecklichen Ereignisse in Ruanda, die Kriege in der Demokratischen Republik Kongo, die bewaffneten Auseinandersetzungen in Afghanistan, die schrecklichen Kriege in Darfur, in Syrien, in Somalia, in Libyen, der Kaschmir-Konflikt und die Kriege auf dem Balkan. Sie alle bringen unsägliches Leid hervor: Kindersoldaten, Vergewaltigungen, Folter, Mord und Flucht werden zum Alltag für viele. Millionen von Menschen sind tot, die Überlebenden traumatisiert.

Wie viel kann ein Mensch aushalten? Wie viel Kraft haben traumatisierte Menschen, sich zu Wort zu melden und sich all das Erlebte noch einmal ins Gedächtnis zu rufen?

Die furchtbaren Verbrechen der Nazis sind in ihrem Ausmaß bislang präzedenzlos. Allerdings dominieren diese nicht mehr den medialen Diskurs. Für viele ist es zu lange her, viele wollen endlich einen Strich unter die deutsche Geschichte ziehen. Aber für die Opfer kann dieser Strich nicht gezogen werden. Als Kinder haben sie Schreckliches erlebt. Sie haben überlebt, aber sie können nicht vergessen. Ihre Familien können nicht vergessen. Die zweite und die dritte Generation kämpfen auch heute noch, ebenso wie ihre Eltern und Großeltern, mit den Spätfolgen der Traumata. Einen Strich ziehen, das können weder die Überlebenden noch ihre Familien.

Was bedeutet es für die nur noch 40.000 Überlebenden der Shoah, solch ein einzigartiges und perfides Verbrechen überlebt zu haben? Was bedeutet es für ihre Familien, die auch heute noch an den Spätfolgen der Nazi-Verbrechen leiden, die auch heute noch Angstzustände erleben und Fluchtgedanken hegen, wenn Salafisten und Hooligans auf die Straße gehen, wenn Antisemitismus in unserer Gesellschaft wieder offen zu Tage tritt? Wie gehen wir als Gesellschaft damit um? Welche Hilfe können wir anbieten? Welche Hilfe können wir leisten?

Die erste Generation brauchte lange, um darüber zu reden. Viele wollten nicht, viele konnten einfach

nicht. Mit wem? Wo? In welchem Rahmen? Trude Simonsohn sagte einmal zu mir: „Hätte ich damals gewusst, dass ich mich an jemanden wenden kann, vielleicht würde ich heute besser mit meinem Trauma zurecht kommen?“

Wir sind hier und heute aber auch zusammengekommen, um über die Spätfolgen der Shoah für die Gesellschaft nachzudenken. Denn was bedeutet es nicht nur für die Überlebenden, sondern auch für ihre Kinder, für ihre Enkelkinder? Psychotherapeuten müssen transgenerationell arbeiten, sie müssen psychosozial arbeiten.

Wie die Kriege in Israel belastet auch Antisemitismus in Frankfurt nicht nur die Überlebenden, sondern auch ihre Familien. Denn eine eingeworfene Fensterscheibe bei einer Frankfurter Jüdin ist nicht nur eine Fensterscheibe, die da klirrt. Es sind die Scherben des 9. Novembers 1938. Viele können dies nicht verstehen. Viele sehen darin lediglich eine zu Bruch gegangene Fensterscheibe. Für die Betroffenen bedeutet dies jedoch eine Re-Traumatisierung. Ihre Familien hegen Fluchtgedanken, fühlen sich in ihrer Existenz bedroht, fürchten um ihr Leben.

Wir als Gesellschaft müssen dies verstehen. Wir müssen in dieser Gesellschaft Verantwortung übernehmen. Für all jene, die unseren Schutz und unsere Hilfe brauchen. Viele Menschen haben dies verstanden und viele Menschen üben Verantwortung.

Meinen besonderen Dank möchte ich daher an Frau Trude Simonsohn richten, an Frau Noemi Staszewski, an die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des ZWST und des EVZ, aber auch an die Aktion Mensch und an die hier und heute erschienenen 170 Teilnehmerinnen und Teilnehmer, die vorwiegend auch aus Osteuropa hier angereist sind.

Lassen Sie mich abschließend noch einige Worte zur Situation der Flüchtlinge sagen, denn dieses liegt mir sehr am Herzen. Tausende von Flüchtlingen kamen dieses Jahr zu uns. Auch für sie tragen wir Verantwortung. Denn auch sie sind traumatisiert, haben Schreckliches erlebt und brauchen unseren Schutz.

Wir wissen, was transgenerationale Traumata für Familien bedeuten, wir wissen aber auch, was psychosoziale Arbeit bedeutet. Lassen Sie uns die Ergebnisse dieser Tagung nutzen, um auch diesen Menschen zu helfen. Um eine Willkommenskultur zu pflegen, in der Menschen nicht stigmatisiert werden. Denn auch diese Menschen haben Furchtbares erlebt.

Die erste Erfahrung, die die Menschen in unserem Land machen sollen, ist die, dass bei uns die Würde des Menschen unantastbar ist. Von wem könnten Sie dies besser erfahren, als von Menschen, die wissen, was Traumata für die einzelnen und ihre Familien bedeuten.

Markus Brunner

TRAUMA UND GESELLSCHAFTLICHER KONTEXT

1. Trauma und Gesellschaft

Als ich eingeladen wurde, einen Vortrag über „Trauma und Gesellschaft“ zu halten, fühlte ich mich im ersten Moment ziemlich überfordert. Einmal ist das Thema ungeheuer umfangreich, vor allem aber lässt sich das Verhältnis von Trauma und Gesellschaft auf zwei sehr unterschiedliche Weisen betrachten – zwei Perspektiven, die sich nicht leicht zusammen bringen lassen, ja sich im Grunde fast widersprechen, die aber m.E. doch beide sehr wichtig sind.

Da ist *erstens* die Dimension der Traumadiskurse und ihrer Geschichte. Von psychischen Traumata spricht man erst seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, die sogenannte „Posttraumatische Belastungsstörung“ ist eine Erfindung der späten 1970er Jahre, und die Tatsache, dass heutzutage jedes Leiden und jede schmerzhaft Erfahrung als Trauma bezeichnet wird, ist die Folge eines regelrechten Booms des Traumabegriffs in den vergangenen zwanzig Jahren. Die inflationäre Verwendung des Traumabegriffs könnte und müsste aus dieser Perspektive historisch untersucht und auf ihre Auswirkungen befragt werden.

Es ist z.B. – dazu später mehr – sicher kein Zufall, dass im Zentrum des deutschen Diskurses über den Zweiten Weltkrieg seit Ende des 20. Jahrhunderts das Bild der traumatisierten nichtjüdischen Deutschen steht. Der Traumabegriff umfasst in diesem Diskurs über die angeblich traumatisierten nicht-verfolgten Deutschen alle denkbaren Aspekte und sehr

Unterschiedliches: die Kriegserfahrungen der Soldaten an der Front ebenso wie jene der Zivilbevölkerung in den deutschen Städten, die Vertreibung und Flucht, die Folgen der autoritären NS-Kindererziehung, die Erschütterung angesichts der Kriegsniederlage oder den Schock, plötzlich mit den deutschen – oder mit den eigenen – Verbrechen konfrontiert zu werden.¹ Ein derart ausgeweiteter, undifferenzierter Traumabegriff erklärt nichts mehr, sondern arbeitet eher suggestiv, indem er nur noch Eines zu sagen scheint: „Wir haben alle gelitten und wir sind alle Opfer.“

Während sich die erste Perspektive auf das Verhältnis von Trauma und Gesellschaft demnach auf die Entstehung von *Traumaezählungen* oder *Traumadiskursen* richtet, bezieht sich die *zweite* Perspektive auf dieses Verhältnis innerhalb des psychologischen Traumadiskurses selbst. Die Frage hierbei lautet, welchen „Einfluss“ gesellschaftliche Faktoren auf ein Trauma sowie auf Heilungsprozesse haben. Ich denke, und auch dazu wird später noch mehr zu sagen sein, dass jedes Trauma ohnehin immer schon ein gesellschaftliches ist. Jedes Trauma entsteht und entwickelt sich in einem spezifischen sozialen Kontext. Wann ich absolute Hilflosigkeit erlebe und wie ich sie verarbeiten kann, hängt davon ab, unter welchen Machtverhältnissen ich lebe, wie ich sozial positioniert und vernetzt bin und ob und wie ich dadurch unter Umständen aufgefangen werden kann.

¹ Vgl. dazu Markus Brunner, Rezension zu 7 Aufsätzen mit traumatheoretischen Zugängen zur deutschen Nachkriegsgesellschaft, *Psychosozial* 31 (2008), Bd. 114, Heft IV: Ist die ‚Unfähigkeit zu trauern‘ noch aktuell? Eine interdisziplinäre Diskussion, hrsg. von Gudrun Brockhaus, 145–149.

Zugleich hängt es auch davon ab, welche sinnstiftenden Erzählungen mir für das Geschehene zur Verfügung stehen, ob mein Leiden von mir Nahestehenden, eventuell aber auch von Tätern und Täterinnen anerkannt wird, und ob ich mich zumindest im Nachhinein irgendwie sicher und geschützt fühle – oder ob all diese stützenden Momente eben nicht gegeben sind. Eine Traumatheorie, die diese Faktoren nicht in den Blick nimmt, kann Traumatisierungsprozesse kaum verstehen und vergrößert eher das Leid.

Beide Perspektiven lassen sich nicht wirklich miteinander vereinen, widersprechen einander sogar, besitzen jedoch beide ein kritisches Potential:

a) Wenn ich der Entstehung des Begriffs des Traumas und den Ursachen seines Booms nachspüre, blende ich das Leid von Menschen aus. Ich verfolge gerade die *diskursive Konstruktion* traumatisierter Menschen. Das ermöglicht es mir, auch ideologische Opferdiskurse kritisch zu beleuchten: Wer behauptet in welchem Moment, dass jemand traumatisiert sei? Was ist mit Trauma gemeint, was ist damit impliziert? Und was hat etwa die Rede von einer Generation traumatisierter „Kriegskinder“ für eine gesellschaftliche und politische Funktion?

b) Betone ich hingegen die gesellschaftliche Dimension von Traumatisierungsprozessen, so befinde ich mich bereits selbst innerhalb des Traumadiskurses: Ich gehe davon aus, dass die Menschen, über die ich spreche, traumatisiert seien – was auch immer das bedeuten mag. Das aber erlaubt es mir nicht nur, tatsächlich das Leiden von Menschen an und nach Gewalterfahrungen ernst zu nehmen, sondern auch, und zwar gerade indem die gesellschaftlichen Umstände in den Blick genommen werden, zwischen sehr unterschiedlichen Formen und Wegen von Traumata zu differenzieren. Das Trauma von KZ-Überlebenden ist nicht dasselbe wie dasjenige von ehemaligen deutschen sogenannten „Volksgenossen“ und „Volksgenossinnen“, die den Bombenkrieg überlebt haben. Und schon gar nicht ist das Trauma der KZ-Überlebenden in irgendeiner Hinsicht mit dem Schock zu vergleichen, den manche der ehemaligen „Volksgenossen“ und „Volksgenossinnen“ möglicherweise erlitten haben, als sie nach dem Krieg mit den Details des deutschen Vernichtungskrieges, also mit der Shoah konfrontiert wurden.² Es ist deshalb ungenau wichtig, genau hinzuschauen, um welche konkreten und immer spezifisch zu kontextualisierenden Prozesse es jeweils geht, d.h. von welchen Ursachen, Wegen und Auswirkungen die Rede ist.

Ich möchte im Folgenden beiden Perspektiven nachgehen, indem ich zunächst einen kurzen Ausflug in die Geschichte des Traumbegriffs unternehme, mich aber anschließend hauptsächlich auf die zweite Dimension konzentriere. Dabei geht es mir darum, zu zeigen, wie sich Gesellschaft – also das Geflecht sozialer Beziehungen, Deutungsmuster und insbesondere Machtverhältnisse – immer schon auf das Trauma und seine Verarbeitungswege auswirkt, und auf diese Weise zu erläutern, weshalb sich Traumatisierungsprozesse ohne einen Blick auf die gesellschaftliche Rahmenbedingungen gar nicht verstehen lassen.

2. Zur Geschichte des Traumbegriffs

In meinen kurzen Ausführungen zur Geschichte des Traumbegriffs möchte ich von zwei zentralen Wegmarken ausgehen, ohne die weder der Boom des Traumadiskurses noch der heutige Blick auf das Trauma verständlich werden. Das sind *erstens* die Veränderung im Traumbegriff, die die Auseinandersetzung mit dem Trauma von Shoah-Überlebenden mit sich brachte, und *zweitens* das Konzept der „Post-Traumatischen Belastungsstörung“ (PTBS), das – wie erwähnt – in den späten 1970er Jahren entworfen wurde und heute die Traumadiskurse wie die professionelle Traumaarbeit dominiert.

Der Traumadiskurs war immer schon ein umstrittener. Er tauchte seit Ende des 19. Jahrhunderts in unterschiedlichen Zusammenhängen auf, und meist ging es dabei sowohl um die Anerkennung eines Leides als auch um die Frage nach Kompensation – etwa bei Arbeiter/innen, die nach Fabrikunfällen die Fabrikbesitzer auf Entschädigungsleistungen aufgrund ihrer Arbeitsunfähigkeit verklagten, oder bei Zugunfällen, nach denen Reisende die Reiseunternehmen haftbar zu machen versuchten. Zur Massenerscheinung wurde dies schließlich während des Ersten Weltkrieges und in seinem Gefolge, als die Militärärzte mit den sogenannten „Kriegszitterern“ zu tun hatten.³ In all diesen Fällen wurde immer dort, wo keine körperliche Verletzung nachgewiesen, sondern „bloß“ eine psychische Schädigung „behauptet“ werden konnte, wo es also um *seelische* Folgewirkungen ging, der Verdacht laut, die Betroffenen simulierten, um sich Entschädigungsleistungen zu erschleichen. In der Medizin wurde abschätzig von „*Renten*neurotikern und -neurotikerinnen“ gesprochen, und die Ärzt/innen suchten nach Wegen, die Menschen der

² Neben der Rede von den Kriegstraumatisierungen ist das die zweite Verwendung des Traumbegriffs im Diskurs über das deutsche Trauma: Die Shoah oder die „Entdeckung“ der NS-Verbrechen habe die Deutschen nachträglich traumatisiert.

³ Vgl. dazu José Brunner, Politik der Traumatisierung. Zur Geschichte des verletzten Individuums, Westend. Neue Zeitschrift zur Sozialforschung 1 (2004), Heft 1, 7–24.

Simulation zu überführen, um sie mittels Zwangsmaßnahmen wie Stromschlägen wieder „zur Vernunft zu bringen“, oder aber sie diagnostizierten bei den Erkrankten schlicht eine „schwache biologische Disposition“, womit deren Anspruch auf Rentenzahlungen verwirkt war.

Auch als in den 1950er Jahren die ersten Überlebenden der Shoah aufgrund des ihnen Widerfahrenen Klage gegen die Bundesrepublik Deutschland einreichten, reagierten die deutschen Gerichte mit einem solchen Verdachtsdiskurs: Dass das psychische Leiden der jüdischen Kläger/innen eine Folge der deutschen Verbrechen war, wurde verleugnet. Die deutschen Ärzt/innen und Psychiater/innen, die meist ehemals in Diensten der Nazis gestanden hatten, machten für die Krankheitssymptome der Überlebenden stattdessen eine schwache Konstitution oder einen labilen Charakter verantwortlich.⁴ Einen grausameren Zynismus kann man sich kaum vorstellen: Dieselben Ärzt/innen, die auf der Grundlage der NS-Ideologie schon zuvor den Jüdinnen und Juden bescheinigt hatten, sie seien „biologisch minderwertig“, bescheinigten nun den Überlebenden noch einmal einen biologischen oder psychischen Makel.

Es waren insbesondere amerikanische Psychiater/innen und Psychoanalytiker/innen, die im Namen der Kläger/innen die Gegengutachten schrieben. Sie hatten bei den Überlebenden typische Symptome entdeckt, die bald als Teil des sogenannten „Überlebenden-Syndroms“ bekannt wurden.⁵ Die Forscher/innen konnten nachweisen, dass dieses Syndrom eindeutig auf die KZ- und Verfolgungserfahrungen zurückzuführen war, die Symptome der Überlebenden also die Folge einer Extremtraumatisierung waren.

Die Erfahrung der Shoah änderte schließlich das Sprechen über das Trauma radikal: Weil die Überlebenden die einzigen Zeug/innen des unvorstellbaren Grauens der nationalsozialistischen Verbrechen waren, wurde das Trauma zu einem „Zeugnis für das Unaussprechbare“. In den Symptomen zeigte sich nun das, was den Betroffenen und vor allem auch den Toten widerfahren war, die nicht mehr Zeugnis ablegen konnten. Das Trauma wurde nicht mehr angezweifelt, im Gegenteil – es wurde zum *Beweis* für die erlebten Schrecken.

Hierin liegt der Auslöser für eine vollkommen neue Funktion des Traumabegriffs. Sofern das psychische Trauma zum unbezweifelbaren Beweis für das

Erlittene geworden ist, wird auch die Trauma-Diagnose zur zwangsläufigen Notwendigkeit: Wer sein eigenes Leiden glaubhaft machen will, wer für die Anerkennung erlittenen Unrechts kämpft, beruft sich auf ein Trauma. Das Trauma bürgt für den eigenen Status als Leidende/r und als Opfer.

Auch der Begriff der „Posttraumatischen Belastungsstörung“ ist im Kontext eines solchen Kampfes um die Anerkennung von Leid entstanden, und zwar im Zuge der Auseinandersetzungen um Veteranen, die aus dem Vietnamkrieg zurückgekehrt waren. Sie wurden innerlich von den Kriegserlebnissen heimgesucht, erlebten zuweilen Flashbacks und waren vielfach unfähig, sich wieder ins zivile Sozial- und Arbeitsleben einzufügen. Sie gründeten Selbsthilfegruppen, betrieben – mit der Unterstützung von Ärzt/innen – Öffentlichkeitsarbeit und konnten durch öffentlichem Druck den Staat dazu veranlassen, Entschädigungszahlungen zu leisten, aber auch staatliche Hilfszentren zu öffnen und medizinische Forschungstätigkeit zu den Folgewirkungen von Traumatisierungen zu finanzieren.⁶

Interessanterweise war insbesondere die Aufdeckung eines berüchtigten Massakers während des Vietnamkrieges für die Debatten um den Traumabegriff ausschlaggebend: Im vietnamesischen Dorf My Lai hatten amerikanische Soldaten 1968 Dutzende von Frauen vergewaltigt und alle 500 Dorfbewohner/innen – Frauen, Kinder und Greise – ermordet. In den Kontroversen über diese Tat tauchte die Frage auf, was „normale Männer“ zu derart blutrünstigen Verbrechen hatte werden lassen. Robert Jay Lifton, ein Psychiater und Kriegsgegner, betonte immer wieder, dass es einerseits der Militärdrill und andererseits der Krieg selbst sei, der die Menschen dazu bringe, Taten zu begehen, die sie unter gewöhnlichen Umständen niemals begehen würden. Soldaten seien *gewöhnliche* Menschen in einer *außergewöhnlichen* Situation, in der jeder von uns dazu imstande sei, andere Menschen abzuschlachten.⁷

Der Traumabegriff impliziert demnach durchaus auch den Versuch, nicht nur die erschütternden Erlebnisse der Soldaten zu verstehen, sondern auch ihre grausamen *Taten* zu erklären. Lifton selbst war kritisch genug, um nicht einfach bloß die Kriegssituation für die Taten verantwortlich zu machen. Er analysierte vielmehr auch die Herstellung von Männlichkeit, Gewaltbereitschaft und Feindbildungsprozessen in der militärischen Ausbildung. Aber im Konzept der sogenannten „Posttraumati-

⁴ Mit seinem Aufsatztitel „Die Ermordung von wie vielen seiner Kinder muss ein Mensch symptomfrei ertragen können um eine normale Konstitution zu haben?“ hat Kurt Eisler die Absurdität und Brutalität dieser Diagnosen drastisch auf den Punkt gebracht; vgl. *Psyche* 17 (1963), 241–291.

⁵ Vgl. William G. Niederland, *Folgen der Verfolgung. Das Überlebenden-Syndrom*, Frankfurt am Main 1980.

⁶ Zur Geschichte der Etablierung der PTBS vgl. Allan Young, *The Harmony of Illusions*, Princeton, NJ 1995, 107ff.

⁷ Vgl. Robert Jay Lifton, *Home from the War. Vietnam Veterans – Neither Victims nor Executioners*, New York 1973.

schen Belastungsstörung“, das aus den Debatten um die Leiden der Vietnam-Veteranen erwuchs, ist davon nichts mehr zu spüren – dort ist nur noch von einer unspezifischen Belastungssituation die Rede.

Dieser Begriff der „Posttraumatischen Belastungsstörung“ tauchte schließlich erstmals 1980 in der 3. Fassung des amerikanischen Standard-Diagnostik-Handbuchs der Psychiatrie auf, dem „Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders“, kurz DSM-III.

Bevor wir uns gleich etwas näher mit diesem Konzept beschäftigen, möchte ich jedoch kurz innehalten und klar machen, weshalb ich mich so ausführlich mit dieser Geschichte beschäftigt habe.

Es ging mir *erstens* darum, zu zeigen, in welchem Maße die Entstehung und Etablierung des Traumbegriffs mit gesellschaftlichen und politischen Kämpfen um die Anerkennung und Nicht-Anerkennung von Leid verbunden war. Es ging dabei selten um einzelne Menschen, sondern zumeist um *Personengruppen*, die einem erschütternden historischen Ereignis oder einer Situation der Ohnmacht ausgesetzt gewesen waren. Der Traumbegriff ist nicht einfach nur ein klinischer, sondern immer auch ein politischer.

Diese wichtigen politischen Kämpfe prägten auch die Konzeption dessen, was wir heute als Trauma verstehen. Denn es geht *zweitens* immer um sehr konkrete, spezifische und vor allem um sehr unterschiedliche Phänomene, die im Traumbegriff verallgemeinert werden. Der Vietnamkrieg wurde aus der Perspektive der amerikanischen Vietnamsoldaten in den Blick genommen. Diese hatten nicht nur den Militärdrill vor dem Einsatz in Vietnam hinter sich, sondern sahen sich nach der Rückkehr zusätzlich damit konfrontiert, dass sich die Stimmung in den USA während des Krieges verändert hatte: Sie wurden nicht – wie noch die amerikanischen Soldaten nach dem Zweiten Weltkrieg – als Helden gefeiert, sondern mussten erkennen, dass sie an einem mittlerweile von der Öffentlichkeit als sinnlos wahrgenommenen Krieg teilgenommen hatten und deshalb wenig Anerkennung erfuhren. Dass dies ein weiteres Element der erschütternden Erfahrung der Soldaten war, leuchtet wohl ein, doch konnte in den Kämpfen um die Anerkennung von Leid in der amerikanischen Öffentlichkeit darüber nicht geredet werden. Dies prägte auch, wie gleich zu zeigen sein wird, den Begriff der „Posttraumatischen Belastungsstörung“.

Auch über etwas Anderes wurde überhaupt nicht geredet – über die Machtverhältnisse. In der ganzen Debatte wurden nämlich die wirklichen Opfer des Vietnamkrieges ausgeblendet: die Frauen, Kin-

der oder alten Menschen in den vietnamesischen Dörfern, deren Leid in der Trauma-Diagnose keinen Niederschlag fand. Gerade eine Gegenüberstellung von deren Leid und dem der Soldaten hätte wohl die Problematik des Konzepts der „Posttraumatischen Belastungsstörung“ schlagartig offen gelegt.

Drittens sollte aus den Ausführungen deutlich geworden sein, weshalb der Traumbegriff auf einmal so große Bedeutung erlangte: Nicht nur ließ er sich auf ganze Gruppen beziehen, mit der Verschiebung hin zum Trauma als *Beweis* für erlittenes Leid wurde es zudem attraktiv, ja notwendig, jedes widerfahrene Leid als Trauma zu bezeichnen.

3. „Posttraumatische Belastungsstörung“

Die „Posttraumatische Belastungsstörung“, kurz PTBS, gilt mittlerweile als *der* Standard-Traumbegriff und als jenes Konzept, mit dem heutzutage über Traumata geredet wird und unter dem Traumata weltweit behandelt werden.

Im aktuellen – von der Weltgesundheitsorganisation herausgegebenen – Diagnose-Handbuch ICD-10 wird die „Posttraumatische Belastungsstörung“ (F43.1) wie folgt definiert:

„Posttraumatische Belastungsstörung:

Diese entsteht als eine verzögerte [...] Reaktion auf ein belastendes Ereignis oder eine Situation kürzerer oder längerer Dauer, mit außergewöhnlicher Bedrohung oder katastrophenartigem Ausmaß, die bei fast jedem eine tiefe Verzweiflung hervorrufen würde. [...] Typische Merkmale sind das wiederholte Erleben des Traumas in sich aufdrängenden Erinnerungen (Nachhallerinnerungen, Flashbacks), Träumen oder Alpträumen, die vor dem Hintergrund eines andauernden Gefühls von Betäubtsein und emotionaler Stumpfheit auftreten. Ferner finden sich Gleichgültigkeit gegenüber anderen Menschen, Teilnahmslosigkeit der Umgebung gegenüber, Freudlosigkeit sowie Vermeidung von Aktivitäten und Situationen, die Erinnerungen an das Trauma wachrufen könnten. Meist tritt ein Zustand von vegetativer Übererregtheit mit Vigilanzsteigerung [Überaufmerksamkeit], einer übermäßigen Schreckhaftigkeit und Schlafstörung auf. Angst und Depression sind häufig mit den genannten Symptomen und Merkmalen assoziiert und Suizidgedanken sind nicht selten. Der Beginn folgt dem Trauma mit einer Latenz, die wenige Wochen bis Monate dauern kann.“⁸

8 World Health Organisation (Hg.), Internationale statistische Klassifikation der Krankheiten und verwandter Gesundheitsprobleme, 10. Revision (ICD-10), BMG-Version 2014.

Diese Beschreibung trifft wohl ganz gut die Vorstellungen, die wir alle vom Trauma und seinen Symptomen haben: Die Flashbacks, die Vergangenheit, die einen immer wieder einholt, die emotionale Stumpfheit und Gleichgültigkeit, eine depressive Symptomatik, gepaart mit einer permanenten Anspannung, ständigen Alarmhaltung und Schreckhaftigkeit, die bestimmte, mit der Trauma-Ursache verbundene Thematiken betrifft, zuweilen begleitet von heftigen Aggressionsausbrüchen.

Gerade vor dem Hintergrund meiner Erzählungen über die Vietnamsoldaten fällt allerdings sofort auf, ist wie unspezifisch die Trauma-Ursache gekennzeichnet wird: Es handelt sich um ein „belastendes Ereignis oder eine Situation kürzerer oder längerer Dauer, mit außergewöhnlicher Bedrohung oder katastrophenartigem Ausmaß, die bei fast jedem eine tiefe Verzweiflung hervorrufen würde“. Diese Bezeichnung kann alles umfassen: die jahrelange Internierung in einem Konzentrationslager, die Erfahrung als Soldat im Krieg ebenso wie einen schwereren Autounfall oder eine Krebsdiagnose. Es ist mehr als fraglich, ob wir bei diesen doch sehr unterschiedlichen sogenannten „Belastungssituationen“ dieselbe Symptomatik finden werden.

Auch fällt auf, dass wir es hier mit einem einfachen Reiz-Reaktionsschema zu tun haben: Die PTBS ist schlicht eine „verzögerte Reaktion auf ein belastendes Ereignis“. Schon die kurze Auseinandersetzung mit dem Schicksal von Vietnamsoldaten, die nach dem Krieg in ein Land zurückkehrten, das ihren Kampfeinsatz nicht mehr würdigte, zeigt, dass auch die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen nach der traumatischen Situation in den Blick genommen werden müssen. Das Trauma ist immer *ein Prozess*.

Das Zusammenspiel dieser beiden Momente, der Annahme eines Reiz-Reaktions-Zusammenhangs und des Nichtthematisierens des Reizes, d.h. der immer konkreten traumatischen Situation, führt dazu, dass die gesellschaftlichen Ursachen und die individuellen Reaktionen voneinander entkoppelt werden. Das Trauma wird individualisiert. Es ist kein gesellschaftliches Problem mehr, sondern ein psychologisches oder medizinisches, mit dem der oder die Einzelne zu kämpfen hat und für die psychologische Hilfe zur Verfügung gestellt wird.

Jean Améry, der als jüdischer Widerstandskämpfer von den Nationalsozialisten verhaftet und später in verschiedene Konzentrationslager deportiert wurde, wehrte sich stets gegen solche Psychologisierung. Was ihn bedränge, sei nicht eine Neurose (heute

würde man sagen: eine Posttraumatische Belastungsstörung), sondern es sei die Realität, die sich in seinen Körper eingeschrieben habe. Nicht die Überlebenden der Shoah seien gestört, vielmehr liege die Pathologie „auf Seiten des geschichtlichen Geschehens“.⁹ Das gilt, wie gleich noch zu zeigen sein wird, nicht nur im Konzentrationslager. Die „pathologische“ gesellschaftliche Situation setzt sich dort fort, wo die meisten Täter noch ungestraft frei herumlaufen dürfen oder eine z.B. auch rechtliche und finanzielle Anerkennung des Leides der Verfolgten verweigert wird. Überhaupt wird die Täterschaft in der Traumadefinition in der Regel ausgeklammert, obwohl doch in vielen Fällen gesellschaftlicher Gewalt gerade die unmittelbare Beziehung von Täter/innen und Opfer sowohl in der traumatischen Überwältigungssituation wie auch danach eine zentrale Rolle im Traumatisierungsprozess spielt.

Kurzum: Im Konzept der „posttraumatischen Belastungsstörung“ wird der Traumaprozess entkontextualisiert, individualisiert, pathologisiert und infolgedessen entpolitisiert.¹⁰ Dies ist jedoch nicht nur auf der Ebene soziopolitischer Debatten problematisch, weil damit die gesellschaftlichen Ursachen und die Täterschaft ausgeblendet werden, sondern zieht zudem verheerende Folgen für die Arbeit mit Traumatisierten nach sich. Statt dass präzise nach deren konkreten Erlebnissen, dem daraus folgenden Leid, ihrem Umgang damit und ihrer heutigen Situation gefragt wird, werden sie zu Kranken gemacht, deren irrationale Symptome als Reaktion auf ein längst vergangenes Ereignis gedeutet werden. Wo die Rede vom Trauma eigentlich gerade den Blick auf das spezifische gesellschaftlich produzierte Leid und auf den Zusammenhang von gesellschaftlichen Ereignissen und dem eigenen Leid richten sollte, gehen dieser Zusammenhang und die individuelle Geschichte und Erlebnisebene im Begriff der PTBS gerade wieder unter.

⁹Jean Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Stuttgart 1977, 150.

¹⁰Zur Kritik des Konzepts der PTBS vgl. ausführlicher David Becker, *Prüfstempel PTSD – Einwände gegen das herrschende ‚Trauma‘-Konzept*, in: *Medico International e.V. (Hg.), Schnelle Eingreiftruppe ‚Seele‘: Auf dem Weg in die therapeutische Weltgesellschaft. Texte für eine kritische ‚Trauma-Arbeit‘*, Frankfurt am Main 1997, 25–47.

4. Trauma und gesellschaftlicher Kontext

Ich will demgegenüber im Folgenden einige Erkenntnisse aus einer differenzierteren und kritischeren Traumaforschung näher bringen, die zeigen, wie sehr und in wie vielerlei Hinsicht Traumatisierungsprozesse immer auch als gesellschaftliche zu lesen sind.

Als erstes sind hier Ernst Simmels Reflexionen zum Verhältnis von Massenbindung und Kriegstrauma anzuführen. Ernst Simmel hatte während des Ersten Weltkriegs als junger Militärarzt des deutschen Heeres gedient und dabei Hunderte von kriegsneurotischen, d.h. schocktraumatisierten Soldaten in Kurztherapien behandelt. „Behandelt“ – dies nur nebenbei – ist vielleicht ein etwas beschönigender Begriff, denn dies bedeutete damals in erster Linie, die Soldaten wieder für die Rückkehr in die Schützengräben fit zu machen. Immerhin entwickelte Simmel jedoch durch eine Mischung aus Hypnose und Abreaktionstherapie eine Alternative zur damals üblichen sogenannten „Kaufmann-Kur“, mit der man die Soldaten durch Elektroschocks wieder zur Gesundheit zu zwingen versuchte.

Dieser junge Arzt reflektierte schon nach dem Krieg (1918)¹¹ und dann im Angesicht des Zweiten Weltkriegs noch einmal ausführlicher seine Erfahrungen mit den Kriegsneurotikern und machte dabei auf die Bedeutung des spezifischen Beziehungs-Kontextes der Traumatisierungen aufmerksam. 1944 analysierte Simmel – wie später ja auch Lifton bei den Vietnamsoldaten – die Prägung eines soldatischen Mannes in der militärischen Ausbildung. Dort lernten die Soldaten, sich einer Gruppe mit einem autoritären, aber auch beschützenden Truppenleiter unterzuordnen. Der Leiter gab Halt und übernahm die Realitätsprüfung, d.h. auch die stellvertretend an ihn delegierte Aufgabe, abzuschätzen, wie gefährlich eine Situation sei. Ihm musste vollstes Vertrauen entgegengebracht werden. Dieser Halt – ebenso wie jener in der eng zusammengeschweißten Truppe – gab den Soldaten in der unüberschaubaren Kriegssituation „ein Gefühl der Sicherheit und sogar *eine Immunität gegen Todesangst*“.¹² In dieser Gruppen-Situation, so Simmel, seien die Soldaten somit tendenziell gegen Traumatisierungen geschützt. Sogar wenn Kameraden neben einem getötet worden oder die Männer selbst durch den Tod bedroht gewesen seien, hätten sie sich als Teil ihrer Gemeinschaft sicher gefühlt.

Die Kriegsneurosen, d.h. die Zusammenbrüche, tauchten Simmel zufolge nur da auf, wo sich schon vorher diese Bindung an den Vorgesetzten und die Gruppe aufzulösen begonnen hatte. Simmel fand heraus, dass den Zusammenbrüchen meist eine Situation vorausging, in der sich der Soldat vom Vorgesetzten enttäuscht oder gedemütigt fühlte und deshalb wütend auf ihn war. Mit der Auflösung der Gruppenbindung und vor allem der Entfremdung vom schützenden Vorgesetzten, der so etwas wie eine „Eltern-Figur“ darstellte, kamen in der realen Gefahrensituation nun nicht nur die entsprechenden Todesängste auf, vielmehr vermischten sich letztere zusätzlich mit Schuldgefühlen gegenüber dem Vorgesetzten. Die Wut gegen den Gruppenleiter, die nicht ausagiert werden konnte, richteten die Soldaten nach innen, gegen sich selbst. Diese innere, von Kleinheits-, Verlassenheits- und Schuldgefühlen bestimmte Situation führte laut Simmel dazu, dass die emotional von der Gruppe entfremdeten Soldaten sogar anfälliger für Zusammenbrüche waren als die Zivilbevölkerung in vergleichbaren bedrohlichen Situationen. Weil in der militärischen Ausbildung das individuelle Ich und die eigenen Abwehrstrukturen in der Gruppe aufgelöst wurden, die Soldaten also innerpsychisch gleichsam auf eine „Eltern-Kind-Beziehung“ regredieren mussten, d.h. als erwachsene Individuen vollkommen destabilisiert wurden, waren die von der Gruppe entbundenen Soldaten doppelt hilflos.

Diese Analyse scheint mir sehr bemerkenswert: Selbst bei einem einfachen Schocktrauma ist es also nicht einfach das unmittelbare Gewalterlebnis, das die traumatischen Reaktionen auslöst. Verantwortlich für den Zusammenbruch der Soldaten ist vielmehr die komplexe Verschränkung verschiedener Ursachen: Ausgangspunkt ist zunächst eine spezifische Gruppen- oder Massenbindung, die im Grunde sogar gegen Traumatisierungen immunisiert, zugleich jedoch die individuellen Abwehrstrukturen der Soldaten schwächt; sodann kommt es mit Blick auf den Vorgesetzten zu einem Umschlagen von Liebe in Wut, das erstens die schützende Bindung zur Gruppe auflöst und zweitens Schuldgefühle verursacht; diese komplexen Gefühlslagen und Beziehungskrisen treffen schließlich auf eine massiv bedrohliche Kriegssituation, die realistische Todesängste weckt, wobei sich diese mit der beschriebenen innerpsychischen Situation mischen. Erst all diese Momente zusammen lösen den traumatischen Zusammenbruch aus, so dass wir es wahrlich nicht mit einem einfachen Reiz-Reaktions-Schema zu tun haben.

¹¹Ernst Simmel, Zur Psychoanalyse der Kriegsneurosen (1918, in: ders., Psychoanalyse und ihre Anwendungen. Ausgewählte Schriften, Frankfurt am Main 1993, 21–35.

¹²Ernst Simmel, Kriegsneurosen (1944), in: ebenda, 204–226, hier 212.

Simmel lässt es jedoch nicht dabei bewenden. Von größter psychologischer Bedeutung für eine Traumaresistenz ist aus seiner Sicht neben der Bindung an den Truppenleiter und die Gruppe noch ein weiterer stabilisierender Faktor, nämlich eine gemeinsame Ideologie, geteilte Ideale, die den Soldaten mit seinen Kameraden, seinen Vorgesetzten und mit seinem Land verbinden. Die gemeinsame ideologische Orientierung, die den Einzelnen zum Teil einer größeren Gruppe macht, könne, so Simmel, die Soldaten auch dann noch stützen, wenn sich die unmittelbare Verbindung zum Truppenleiter lockere. Selbst eine Ideologie könne demnach dazu beitragen, den individuellen Zusammenbruch zu verhindern. Und da in totalitären Staaten bereits im Zivilleben eine starke Massenbindung vorherrsche, seien Soldaten solcher Länder auch resistenter gegen Traumatisierungen.

Mit diesen Überlegungen bringt Simmel einen Aspekt zur Sprache, dem meines Wissens in der Traumaliteratur ansonsten so gut wie keine Beachtung geschenkt wird. Nachdem er – wie viele andere – gezeigt hat, dass das Trauma nicht einfach einen schlichten „Einbruch“ darstellt, sondern stets Folge eines Zusammenspiels von innerpsychischer Lage und äußerem Ereignis ist, legt er dar, dass auch die innere Situation nicht bloß als individuelle verstanden werden kann. Weil Menschen immer auch Teil von sozialen Zusammenhängen sind, und zwar „im Kleinen“, d.h. weil wir persönliche Bindungen an andere haben, aber auch „im Großen“, weil wir uns mit größeren Kollektiven identifizieren, gilt es beim Blick auf die innerpsychische Situation auch diese sozialen oder psychosozialen Prozesse genau zu betrachten. Sie können nicht nur stützend wirken, sondern eben auch destabilisierend. Zumindest bei kollektiven Gewalterfahrungen wäre deshalb auch stets nach den potenziell stabilisierenden oder schwächenden Massen- oder Großgruppenprozessen zu fragen, die für die Entstehung oder das Fehlen innerer Abwehrstrukturen und für die Symptombildung von entscheidender Bedeutung sein können.

Doch auch Simmels Therapie ist bemerkenswert, insofern er erkannte, dass das Ausagieren von Wut und Aggression half, die traumatischen Symptome wieder zum Verschwinden zu bringen. Simmel animierte deshalb in der Therapie seine Patienten, also die Soldaten, dazu, gegen eine zum „leibhaftigen Feind“ erklärte lebensgroße Puppe kämpfen.¹³ Das brachte einerseits eine Entlastung mit sich: In psychoanalytischer Hinsicht kann man von einer Affektumwandlung von Angst in Wut sprechen, die es ermöglicht, im aktiven Handeln wieder aus der

Ohnmachtssituation herauszukommen. Aber der Kampf gegen die Puppe und die gelungene Tötung des in ihr imaginierten Feindes ermöglichten noch mehr: Auf diesem Weg sicherte sich der Traumatisierte zudem in seiner Phantasie – und bestärkt durch den Arzt – erneut die Anerkennung durch die Vorgesetzten und das Kollektiv. Indem die Patienten den imaginierten Feind besiegten, wurden sie wieder als Soldaten – gar als Helden – anerkannt. Dies bedeutete eine massive Aufwertung und stellte die alte Stabilität der Gruppenbindung wieder her.

Diese Stabilität konnte also durch zwei Momente erneuert werden – einerseits durch die aufwertende Teilhabe an der Gruppe und die erneute Anerkennung des Gruppenleiters, andererseits durch die Herstellung eines Feindbildes, auf das sich die Aggressionen richten konnten. Das bedeutet mit Blick auf Traumatisierungsprozesse, dass stets auch danach zu fragen ist, in welchem sozialen Kontext und über welche Narrative traumatische Erlebnisse verarbeitet werden. Es gibt massenpsychologische Mechanismen bzw. ideologische Angebote, die Traumatisierungen wieder auffangen oder kompensieren können.

Um es vielleicht noch einmal mit anderen Worten auszudrücken: Es sind drei Momente, die meines Erachtens traumatische Situationen kennzeichnen, nämlich Wehrlosigkeit, Hilflosigkeit und Sinnlosigkeit. Mit *Wehrlosigkeit* ist die Überforderung des Einzelnen angesichts einer Gewalterfahrung gemeint, die Erstarrung in Angst und die damit aufgezwungene Ohnmacht und Passivität. Die *Hilflosigkeit* meint das Fehlen von Hilfe, also von schützenden Beziehungen zu Personen, Institutionen und Strukturen, auch von der Möglichkeit, sich im Kollektiv groß und stark zu fühlen. Dies führt zu einem Gefühl der Verlassenheit. Die *Sinnlosigkeit* schließlich bezieht sich darauf, dass das Geschehene einen Menschen völlig überwältigt und daher nicht verstanden und eingeordnet, d.h. nicht symbolisiert werden kann.

Nach dem bisher Gesagten sollte deutlich geworden sein, dass alle diese Dimensionen, insbesondere aber die letzten beiden, auch gesellschaftliche sind. Simmel zeigt, dass ein Gruppenzusammenhalt oder die imaginäre Teilhabe an einer Masse erstens verhindern können, dass diese Gefühle der Wehr-, Hilf- und Sinnlosigkeit überhaupt auftauchen, d.h. gegen sie zu immunisieren vermögen, und dass zweitens die Identifizierung mit einem starken Kollektiv die möglicherweise doch auftauchenden potenziell traumatischen Gefühle und ihre immens zerstörerische Wirkung zumindest tendenziell wieder aufheben bzw. Kompensationsmöglichkeiten bieten kann.

¹³ Ebenda, 222.

Wir kennen diese Prozesse auch aus der Forschung mit Überlebenden der Shoah. So ist etwa nachgewiesen worden, dass sehr religiöse Jüdinnen und Juden, aber auch Verfolgte, die sich schon vorher politisch engagiert hatten, weniger tiefgreifende Symptome entwickelten als andere NS-Verfolgte. Sie hatten einen – vielleicht auch nur imaginären – Gruppenzusammenhalt und konnten daher den ebenso grausamen wie sinnlosen Erlebnissen zumindest einen gewissen Sinn abringen, sei es indem sie sie als „Prüfung Gottes“ deuteten, oder sei es dass sie sich – wie etwa Jean Améry – als *politische* Gefangene verstehen konnten.

Überhaupt kommt den sozialen Bezügen und der sozialen Einbettung auch im späteren Verlauf für die Verarbeitungsmöglichkeiten zentrale Bedeutung zu. Um dies zu zeigen, möchte ich mich noch kurz einem zweiten Traumaforscher zuwenden – Hans Keilson. Keilson untersuchte in den 1970er Jahren jüdische Menschen, die als Kinder oder Jugendliche von den Nationalsozialisten in den Niederlanden verfolgt und deren Eltern von den Nazis ermordet worden waren. Ein besonderes Augenmerk legte er dabei auf die entweder heilenden oder zusätzlich traumatisierenden Erfahrungen nach dem Ende der unmittelbaren Verfolgung. Er differenzierte drei traumatische Sequenzen, die alle jeweils einzeln detailliert betrachtet werden müssten: Erstens die Phase, in der sich mit der Besetzung der Niederlande die Verfolgung anbahnte, d.h. die Phase des Beginns des Terrors gegen die jüdischen Familien; zweitens die Phase der unmittelbaren Verfolgung, in der die Kinder von ihren Eltern getrennt wurden und die Zurückgelassenen im Versteck oder in Konzentrationslagern jahrelang ausharren mussten, während ihre Eltern ermordet wurden; bei der dritten zu analysierenden Phase handelt es sich um die Nachkriegszeit, in der die Kinder in unterschiedlichen Milieus – Pflegefamilien und Heimen – aufwuchsen.¹⁴

In seinem Vergleich zwischen den Kindern, die langfristig bei Pflegefamilien bleiben konnten, und Heimkindern, denen dies nicht vergönnt war, machte er die bemerkenswerte Entdeckung, dass die dritte Sequenz, also jene der Erfahrungen nach dem Krieg, die Heilungsperspektiven stärker beeinflusste als der Schweregrad der Traumatisierung in den vorhergehenden Phasen. Damit wies er nach, wie entscheidend das jeweilige soziale Umfeld für die Traumatisierten war, und damit auch, dass es sich nicht wirklich um eine „posttraumatische Situation“ handelte, sondern dass das Trauma als ein langer

Prozess zu verstehen ist, der immer in einen spezifischen sozialen Kontext eingebettet ist.

David Becker schlug in den 1990er Jahren eine weitere Differenzierung von Keilsons Konzept der „sequentiellen Traumatisierung“ im Lichte seiner Erfahrungen mit politisch Verfolgten in Lateinamerika vor. Er bezog in sein Modell mit insgesamt sechs Sequenzen die Vorgeschichte mit ein, unterteilte jedoch vor allem die zweite Sequenz noch einmal in Phasen der unmittelbaren Gewalterfahrung und in Ruhephasen, in denen insbesondere die Angst vorherrscht, die Gewalt könne erneut über die Betroffenen hereinbrechen. In diesen Zeiten der beklemmenden Ruhe nähmen die Angst und die Symptome chronischen Charakter an.¹⁵

Ich kann hier nicht noch weiter ins Detail gehen, meine jedoch, dass der Sinn des Konzepts der „sequentiellen Traumatisierung“ klar ist: Die Aufteilung der traumatischen Erfahrung in verschiedene Sequenzen soll helfen, den Blick für die Prozesshaftigkeit von Traumatisierungen zu schärfen, aber auch für die sich verändernden sozialen Umstände, die sich stets auch auf den Traumaprozess auswirken.

All diese Überlegungen zeigen, dass der Verweis auf ein Trauma oder eine „Posttraumatische Belastungsstörung“ eigentlich sehr wenig aussagt und den Blick eher von dem weglenkt, was eigentlich zählt: Um die Situation der Betroffenen, die Entstehung des Leids und die Verarbeitungswege von überwältigenden Situationen wirklich verstehen zu können, müssten wir stets alle Phasen, die psychische und psychosoziale Vorgeschichte, die konkrete traumatische Situation wie auch die späteren Verarbeitungsmöglichkeiten und -grenzen bedenken. Das Trauma muss als Prozess verstanden werden, der „durch die Wechselwirkungen zwischen der sozialen Umwelt und der psychischen Befindlichkeit der Menschen bestimmt wird und keine statische Gestalt hat, sondern sich ständig verändert und weiterentwickelt.“¹⁶

Dass dieser Prozess auch mit Machtverhältnissen zu tun hat, kann nicht genug betont werden: 1) Je nach sozialer Position sind die Heilungschancen unterschiedliche; 2) für die Sinnggebungsmöglichkeiten ist es von entscheidender Bedeutung, welche Erzählungen über das Geschehene sich auch gesellschaftlich durchsetzen; 3) das Sicherheits- und Gerechtigkeitsgefühl der Betroffenen hängt ganz wesentlich davon ab, ob sich an den Machtkonstellationen, unter denen es zur Traumatisierung gekommen ist, etwas ändert. Wenn also die Täter/innen ungestraft davonkommen

¹⁴ Vgl. Hans Keilson, *Sequentielle Traumatisierung bei Kindern. Deskriptiv-klinische und quantifizierend-statistische follow-up Untersuchung zum Schicksal der jüdischen Kriegswaisen in den Niederlanden*, Stuttgart 1979.

¹⁵ Vgl. David Becker, *Die Erfindung des Traumas – Verflochtene Geschichten*, Berlin 2006.
¹⁶ Ebenda, 196.

oder sogar immer noch in Machtpositionen sitzen – etwa wenn die gleichen Ärzt/innen, die vorher Täter/innen waren, die Gutachten in Entschädigungsverfahren schrieben – hat das unmittelbare Folgen für das Wohl und die Verarbeitungschancen der Traumatisierten.

Bei einer Analyse der Auswirkungen massenhafter Gewalterfahrungen muss demnach immer auch der gesellschaftliche, psychosoziale und ideologische oder diskursive Kontext vor, während und nach der unmittelbar traumatisierenden Situation in den Blick genommen werden, da diese für die Sinngebungs-, Integrations- und Stabilisierungschancen entscheidend sind.

Damit bin ich am Schluss meiner Ausführungen angelangt und möchte nur noch kurz und stichwortartig aufzeigen, welche Bedeutung den hier dargestellten Perspektiven auf das Verhältnis von Trauma und Gesellschaft möglicherweise auch für die deutsche Debatte über die traumatisierten ehemaligen „Volksgenossen“ und „Volksgenossinnen“ zukommen könnte.

5. Trauma der Opfer – Trauma der Täter/innen?

Im Diskurs über den sogenannten „Bombenkrieg“ und die „Kriegskinder“ wurden über den Traumbegriff immer wieder Parallelen zwischen der Traumatisierung der Verfolgten des NS-Regimes und den ehemaligen Täter/innen und Mitläufer/innen gezogen. Alle sind auf je eigene Weise durch unterschiedliche Ereignisse traumatisiert – wenn auch immer wieder betont wird, dass natürlich nicht alle gleich „stark“ betroffen seien: Krieg, Verfolgung, Flucht und Vertreibung hätten bei allen schwere Schäden hinterlassen. Ich kann hier diesen Debatten nicht im Einzelnen nachgehen, aber es mutet zuweilen wirklich zynisch an, auf welche Weise Erkenntnisse aus der Überlebendenforschung unmittelbar auf die Dynamiken in Familien von ehemaligen Täter/innen und Mitläufer/innen übertragen werden.¹⁷

In diesem Fallbeispiel kann die erste Perspektive mit Blick auf die Entstehung von Traumadiskursen die Frage aufwerfen, wer aus welchem Interesse und in welcher Situation eine *Traumazerzählung* ins Spiel bringt und wie sie sich in der Öffentlichkeit durchsetzt. Nicht umsonst wurde der deutsche Bomben-

kriegs-Traumadiskurs von Kritiker/innen als weiterer Versuch gedeutet, mittels Opferinszenierungen Deutschland endlich von der Schande der NS-Verbrechen reinzuwaschen. Ein solcher historischer Blick kann auch nach den Effekten fragen, die eine solche Erzählung für die Menschen haben, die ihn sich zu eigen machen: So hat Michael Heinlein jüngst minutiös analysiert, wie sich plötzlich eine ganze Generation als „Kriegskinder“ versteht und ihr eigenes Leben nun im Lichte einer angeblichen Traumatisierung neu zu konstruieren versucht.¹⁸ Ein solcher Blick auf die Konstruktion von Traumaerzählungen kann uns zumindest dazu veranlassen, vorsichtiger mit dem Traumbegriff umzugehen. Ich bezweifle sehr, dass so viele sogenannte „Kriegskinder“ wirklich als traumatisiert zu bezeichnen sind.

Wir sollten uns in Erinnerung rufen, dass es auch vor der Etablierung des Traumbegriffs Möglichkeiten gab, über Leid, Erschütterung, Schmerz, Verlust und Trauer zu sprechen, und zwar möglicherweise viel differenzierter als heute.

Die zweite Perspektive, die sozialpsychologische Analyse, kann dagegen den Blick auf die konkrete Situation und den spezifischen Kontext des sogenannten „Bombenkrieges“ werfen. Der massenpsychologische und ideologische Halt der Mitglieder der deutschen „Volksgemeinschaft“ war ein anderer als jener der in den Konzentrationslagern systematisch in die Isolation gezwungenen Verfolgten des Nationalsozialismus: Historische Untersuchungen haben gezeigt, dass sich in der deutschen Bevölkerung während des alliierten Luftkriegs auf die deutschen Städte sowohl die Bindung an den „Führer“ als auch der Antisemitismus noch einmal erheblich verstärkten.¹⁹ Die Frage, die dadurch aufgeworfen wird, lautet: Boten die schon zuvor in der Zivilbevölkerung verankerte Ideologie der „Volksgemeinschaft“ wie auch die verstärkte Hassbereitschaft gegenüber Jüdinnen und Juden eine Möglichkeit zu einer „Schiefeilung“ eines Traumas, um mit dem Sozialpsychologen Jan Lohl zu reden, d.h. zu der von Simmel beschriebenen vorgängigen oder nachträglichen Abwehr auch von traumatischen Gefühlen? Wenn ja, was bedeutete dies für eine spätere Verarbeitung des Geschehenen? Dies wären Fragen, die es konkret-historisch zu untersuchen gälte. Ein solcher Blick, und darum geht es mir, öffnet zweifellos die Augen für klare Differenzen.

¹⁷ Vgl. dazu Markus Brunner, Rezension zu 7 Aufsätzen (wie Anm. 1); zur Problematik dieser Parallelisierung und zum Versuch einer Differenzierung zwischen dem Trauma der Verfolgten und der „Krypta“ der ehemaligen „Volksgenossen“ und „Volksgenossinnen“ vgl. ders., Trauma, Krypta, rätselhaft Botschaft. Einige Überlegungen zur intergenerationellen Konfliktdynamik, Psychosozial 34 (2011), Bd. 124, Heft II, 43–59.

¹⁸ Vgl. Michael Heinlein, Die Erfindung der Erinnerung. Deutsche Kriegskindheiten im Gedächtnis der Gegenwart, Bielefeld 2010.
¹⁹ Vgl. dazu ausführlicher Jan Lohl, „Jüdischer Krieg“ und „mörderische Wut“. Zum Stellenwert psychoanalytischer Traumakonzepte im wissenschaftlichen Diskurs über den Umgang mit der NS-Vergangenheit auf der „Täterseite“, Psychosozial 29 (2006), Bd. 106, 125–137; Markus Brunner, „Unsere Mauern brechen, aber unsere Herzen nicht.“ Die ‚Volksgemeinschaft‘ als Trauma-Schiefeilungsangebot (Vortrag am Internationalen Zentrum Kulturwissenschaften, Wien, 9. Januar 2012); ders., „... für jeden deutschen Menschen zwanzig Juden ...“ Trauma-Schiefeilungsangebote im ‚Bombenkrieg‘, Psychosozial 38 (2015), Bd. 139 (im Druck).

Um diese in einem drastischen Bild zu veranschaulichen: Wo im Falle von KZ-Häftlingen jede Aggressionsäußerung in den sicheren Tod führte und Aggressionen daher meist selbstzerstörerisch nach innen gerichtet wurden, wo sich die unter schrecklichsten Bedingungen Inhaftierten um ihrer Rettung vor dem Zusammenbruch willen ausgerechnet mit den einzigen Mächtigen in den Lagern, nämlich ihren Peinigern, identifizieren mussten (das ist die Idee der traumatischen Identifikation mit dem Aggressor), wo also Wut ebenso wie die Suche nach stabilisierenden Identifizierungen bei den Überlebenden der Lager nur noch weiteres persönliches Leid produzierten, da standen den NS-„Volksgenossinnen“ und „Volksgenossen“ im Gegensatz dazu andere Wege der Verarbeitung offen. Diese tiefgreifenden Differenzen mit Blick auf die Kontexte sowie die Verarbeitungschancen und -wege nicht wahrzunehmen, hat nicht allein hochproblematische Täter-Opfer-Relativierungen zu Folge, sondern führt zudem dazu, dass es auch therapeutisch unmöglich wird, an die traumatischen Emotionen von Angst, Hilflosigkeit und Ohnmacht heranzukommen.

TODESMARSCH UND GRABESWANDERUNG – SZENISCHES ERINNERN DER SHOAH.

Ein Beitrag zur transgenerationalen Tradierung extremen Traumas in Deutschland¹

Das Forschungsprojekt „*Szenisches Erinnern der Shoah – Zur transgenerationalen Tradierung extremen Traumas in Deutschland*“³ im Frankfurter Sigmund-Freud-Institut hat das Ziel, die vor allem unbewusste Weitergabe von Verfolgungserfahrungen jüdischer Überlebender an ihre Töchter und Söhne zu ergründen, und dies insbesondere unter den spezifischen Bedingungen im „Land der Täter“. Eine „deutsch-jüdische Symbiose“ hat es in der deutschen Geschichte, wenn überhaupt, nur über einen relativ kurzen Zeitraum gegeben. Wenn man dieser Diagnose folgen wolle, müsse man – nach Auschwitz –, so Dan Diner, von einer „negativen“ Symbiose sprechen. Für Deutsche und Juden sei „das Ergebnis der Massenvernichtung zum Ausgangspunkt ihres Selbstverständnisses geworden; eine Art gegensätzlicher Gemeinsamkeit – ob sie es wollen oder nicht. Denn Deutsche wie Juden sind durch dieses Ereignis neu aufeinander bezogen worden. Solch negative Symbiose, von den Nazis konstruiert, wird auf Generationen hinaus das Verhältnis beider zu sich selbst, vor allem aber zueinander prägen“.⁴

*Ein Begreifen von Auschwitz angesichts Auschwitz‘ ist mit dem Versuch vergleichbar, offenen Auges in die Sonne zu starren.*²

Anhand einer psychoanalytischen Behandlungsphase wird im Folgenden dargelegt, wie eine Patientin der Zweiten Generation das Verfolgungsschicksal ihrer Eltern im Nationalsozialismus in der Beziehung zu ihrem jüdischen Analytiker, der ebenfalls der Zweiten Generation angehört, szenisch gestaltet. Das an die Patientin tradierte Extremtrauma erfährt in der Analyse eine erneute Tradierung und damit eine eigene Ausgestaltung in der Gegenwart. Dies eröffnet die Möglichkeit, die Trauma-Tradierung zu erforschen.

Im Zentrum der Studie steht die Frage, wie die Shoah von ihren Opfern nicht primär verbal, sondern szenisch erinnert wird und welche Wirkungen von dieser Form der Erinnerung ausgehen und auf nachfolgende Generationen einwirken. Wir gehen davon aus, dass dabei zentrale Aspekte des Traumas vermittelt werden, die von der Sprache von vornherein ausgeschlossen sind. Mit diesem Ansatz beziehen wir uns auf Konzepte des *szenischen Verstehens* von Alfred Lorenzer⁵ und Hermann Argelander.⁶

¹ Dieser Artikel wurde zuerst veröffentlicht in *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen* 67 (2013), 1071–1099.

² Louis de Jong, zit. n. Dan Diner, *Negative Symbiose. Deutsche und Juden nach Auschwitz*, in: ders. (Hg.), *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*, Frankfurt am Main 1987, 185–197, hier 186.

³ Das Projekt wird von der Crespo-Foundation, der Köhler-Stiftung und der Stiftung Polytechnische Gesellschaft finanziell gefördert.

⁴ Dan Diner, *Negative Symbiose. Deutsche und Juden nach Auschwitz, Babylon. Beiträge*

zur jüdischen Gegenwart 1 (1986), 9–20, hier 9.

⁵ Alfred Lorenzer, *Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs*, Frankfurt am Main 1970; ders., *Spracherstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse*, Frankfurt am Main 1970; ders., *Die Sprache, der Sinn, das Unbewußte. Psychoanalytisches Grundverständnis und Neurowissenschaften*, hrsg. v. von Ulrike Prokop, Stuttgart 2002.

⁶ Hermann Argelander, *Das Erstinterview in der Psychotherapie*, Teil 1-3, *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen* 21 (1967), 341–368, 429–467, 473–512; ders., *Der psychoanalytische Dialog*, *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse und*

Der wesentliche Zugang zu unbewussten Erinnerungen, so Lorenzer, liege im Szenischen.⁷ Seine Ausgangsfrage lautet: „Wie will man mit Sprache das Nichtsprachliche erfassen?“ Mit dem *szenischen Verstehen* will er „das Nichtverständliche [...] verstehen“.⁸ Sein „erste[r] Anstoß“ zur Arbeit „Sprachzerstörung und Rekonstruktion“ habe in der „Konfrontation der Psychoanalyse mit dem Phänomen der ‚Konzentrationslagerschäden‘“ gelegen.⁹ Während Argelander vor allem die psychoanalytischen Behandlungssituationen in den Blick nimmt, entwickelt Lorenzer das szenische Verstehen als Teil einer psychoanalytischen Metatheorie und gesellschaftlichen Sozialisationstheorie.

1. Szenisches Verstehen von Lebenssituationen

Lorenzer unterscheidet das szenische vom logischen und psychologischen Verstehen.¹⁰ Das *logische Verstehen* sei als das Verstehen des Gesprochenen, das *psychologische Verstehen* als das Verstehen des Sprechers anzusehen. Während sich das psychologische Verstehen auf die *realen Abläufe* im Subjekt konzentriert, beschäftige sich das *szenische Verstehen*, das die vorgenannten Verstehensmodi einschließt und zugleich über diese hinausgeht, „mit den Vorstellungen des Subjekts, und zwar so, daß es die Vorstellung als Realisierung von Beziehungen, als Inszenierung der Interaktionsmuster ansieht“.¹¹ Das szenische Verstehen beinhaltet das „Verstehen von Lebenssituationen, von Szenen des menschlichen Alltags – und zwar in subjektiver Perspektive, denn die Leidensdarstellung soll ja ganz und gar als subjektives Erlebnis verstanden werden. Es geht um Formen des sozialen Zusammenlebens in subjektiven Erlebnisfiguren“.¹²

Das Szenische hat in der psychoanalytischen Praxis wie in den zwischenmenschlichen Beziehungen eine grundlegende Bedeutung und beinhaltet neben dem Sprachlichen alles über das Verbale Hinausgehende, also den Ton, den Tonfall, der wie ein Musikstück einer Interpretation bedarf, die Gestik, Mimik, den Blick mit seinem Gefühlsausdruck in den Augen, die Dimension des Handelns, die inszenierte Abwehr und die unbewusste Bedeutung dieser Vorgänge. Auch die Reihenfolge der Geschehnisse und Einfälle

ist relevant. Die Psychoanalytiker, so Lorenzer, hätten gelernt, „jedes Material nach dem Vorbild der Traumdeutung zu verstehen“,¹³ so auch die Szenen.

Zum Verstehen einer Szene gehört gleichermaßen das Offen-Sein für die Rollen und Rollenzuweisungen, die Patienten und Analytiker im Rahmen des Settings miteinander auf der analytischen Bühne gestalten.¹⁴ Nach Stierlin ist die Bühne der Ort, mit dem der Begriff der Rolle am meisten verbunden sei: „Dort spielen Schauspieler ‚ihre Rollen‘, d.h. sie führen mehr oder minder willig auf, was andere ihnen auferlegen. Das gilt auch, wenn wir die ganze Welt als Bühne betrachten.“¹⁵

Szenisches Geschehen wird jedoch vor allem aus der Perspektive von Übertragungs- und Gegenübertragungsvorgängen betrachtet. In der psychoanalytischen Literatur wird die Übertragung einerseits als die durch vergangene Beziehungserfahrungen geprägte *sprachliche* Wahrnehmung einer anderen Person in der Gegenwart verstanden. Zu den Übertragungsphänomenen gehören aber auch – ähnlich wie Joseph Sandler und andere dies 1973 beschrieben – die unbewussten Versuche, Situationen mit anderen Menschen herbeizuführen oder zu gestalten, die eine verborgene Wiederholung früherer Erlebnisse und Beziehungen sind.

In seiner Arbeit „Agieren und Mitagieren“ betrachtet Rolf Klüwer das szenische Geschehen aus der Perspektive des Handelns: „Die Verführung des Therapeuten zum Mitagieren, zum Eintritt in einen Handlungsdialog, kann – ebenso wie die Gegenübertragung überhaupt – zum Organon neuer Einsichten werden.“¹⁶ Die Begriffe „Acting-out“ und „Acting-in“ bezeichnen den Ort des Handelns, der Begriff „Mitagieren“ hingegen den Beziehungsaspekt.¹⁷ Klüwer stellt die abschätzigste Konnotation, die dem Begriff „Agieren“ anhaftet, in Frage und zeigt auf, dass Mitagieren analog der Gegenübertragung ein unausweichliches Phänomen im psychoanalytischen Behandlungsprozess darstellt, denn die von Patienten herbeigeführten oder auch manipulierten Situationen sind als Übertragungsphänomene zu verstehen, da in ihnen frühere Erlebnisse und Beziehungen in verhüllter Weise wiederholt werden. Das „Agieren“

ihre Anwendungen 22 (1968), 326–339; ders., Das Erstinterview in der Psychotherapie, Darmstadt 1970; ders., Die szenische Funktion des Ichs und ihr Anteil an der Symptom- und Charakterbildung, *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen* 24 (1970), 325–345.

7 Lorenzer, Die Sprache, der Sinn, das Unbewußte, 70.

8 Ders., Sprache, Lebenspraxis und szenisches Verstehen in der psychoanalytischen Therapie, *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen* 37 (1983), 97–115, hier 98.

9 Ders., Sprachzerstörung und Rekonstruktion, 9.

10 Ebenda, 138.

11 Ebenda, 142.

12 Ders., Die Sprache, der Sinn, das Unbewußte, 64.

¹³ Ebenda, 100.

¹⁴ Joseph Sandler, Gegenübertragung und Bereitschaft zur Rollenübernahme, *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen* 30 (1976), 297–305.

¹⁵ Helm Stierlin, Delegation und Familie. Beiträge zum Heidelberger familiendynamischen Konzept, Frankfurt am Main 1978 (2. Aufl. 1982), 28.

¹⁶ Rolf Klüwer, Agieren und Mitagieren, *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen* 37 (1983), 828–840, hier 828.

¹⁷ Vgl. Friedrich Markert, „Nur wer die Sehnsucht kennt, weiß, was ich leide“. Früher Vaterverlust. Eine Liebesgeschichte mit dem Analytiker-Vater, in: Hans-Geert Metzger (Hg.), *Psychoanalyse des Vaters. Klinische Erfahrungen mit realen, symbolischen und phantasierten Vätern*, Frankfurt am Main 2008, 59–90; ders., Der Handlungsdialog. Gedanken zur Abstinenzregel und zur psychoanalytischen Identität, dargestellt an der Fallgeschichte einer Übertragungsliebe, in: Benjamin Bardé und Eduard Bolch (Hg.), *Wagnis Psychoanalyse. Reflexionen über Transformationsprozesse*, Frankfurt am Main 2012, 168–194.

erscheint dann als unbewusstes, in Szene gesetztes Erinnern. Zugleich entsteht in diesen Szenen allerdings auch „in der Gegenwart Neues“.¹⁸

2. Erinnern und Gedächtnis

Erinnern und Gedächtnis gehören zum existentiellen Fundament menschlichen Seins und zum gesellschaftlichen Miteinander. Die soziale Konstruktion von Gedächtnis und Erinnern ist nicht allein aus der psychoanalytischen Betrachtung innerseelischer Konflikte zu verstehen, sondern muss die gesellschaftliche und historische Dimension beinhalten.¹⁹

In seinem Buch über die „Kunst und Kritik des Vergessens“ beschäftigt sich Harald Weinrich mit einem Gedicht des Auschwitz-Überlebenden Elie Wiesel, in dem dieser wiederholt das Gelöbnis ausspricht, niemals werde er vergessen. „Hier“, formuliert Weinrich, „ist kein Vergessen mehr erlaubt. Hier gibt es auch keine Kunst des Vergessens, und es darf keine geben“. Die Ermordung der europäischen Juden unterscheidet sich von allen anderen Genoziden der Weltgeschichte durch „die Dimension des kulturellen Gedächtnisses“, weil die Juden „in ihrer Religion und Kultur mehr als jedes andere Volk der Geschichte von einem gemeinsamen Gedächtnis zusammengehalten werden“. Jacques Le Goff habe von den Juden als „Gedächtnisvolk par excellence“ gesprochen; Jude-Sein, so Elie Wiesel, „heißt, sich zu erinnern“. „Vor diesem historischen Hintergrund kann der Massenmord an den europäischen Juden und Hitlers Versuch, wenigstens in Europa das jüdische Volk *ganz* zu vernichten, als unvergleichliches und beispielloses Attentat auf das kulturelle Gedächtnis der Menschheit angesehen werden, als millionenfacher Gedächtnismord (Memorizid)“. Der Kampf der Nazis gegen das Gedächtnis habe zum Ziel gehabt, von den in Massengräbern, in Gaskammern oder auf Todesmärschen ermordeten Juden „auf Erden nicht die mindeste Gedächtnisspur“ zurückzulassen.²⁰

Auch Léon Wurmser betrachtet die „ständige Erinnerung“ an den Holocaust als „eine tiefe, ja umgreifende Pflicht gegenüber den Getöteten und gegenüber der vernichteten Geisteswelt. Das *Jizkor*, das Gebet des Gedenkens, erfüllt ein ganz wichtiges Gebot und nimmt eine zentrale Stelle im Gebetszyklus ein“.²¹ Im Ritus des „Shiv'a Sitsen“ trauern Juden in der Gemeinschaft um ihre Toten und pflegen damit die Erinnerung an sie. Zwar berichten einige Überlebende, dass für Ermordete vereinzelt das *Kaddisch* (das

Totengebet) gesprochen wurde, doch Begräbnisse, das rituelle Shiv'a Sitsen und andere jüdische Trauer-rituale waren in der Welt der Nazi-Verfolgung außerhalb jeglichen Vorstellungsvermögens.

3. Szenisches Erinnern der Shoah

Ilse Grubrich-Simitis bezeichnet die Shoah als „*Realisierung eines psychotischen Kosmos*“. „Denn die Erfahrung des Weltuntergangs, die im psychotischen Menschen vom Zusammenbruch seiner *inneren* Realität ausgelöst wird, war für die Inhaftierten Ergebnis ihres Ausgeliefertseins an ein apokalyptisches *äußeres* Geschehen. Die Welt ihrer Familien, ihrer Traditionen, der ihnen vertrauten Denk- und Fühlweisen war buchstäblich untergegangen.“²² Isidor J. Kaminer stellt heraus, dass das, „was die ‚Herrenmenschen‘ erschufen, [...] etwas der Lebenswelt völlig entgegengesetztes [war]. Es war ein Vernichtungskosmos mit eigenen Gesetzen, deren Bestimmung die Vernichtung von Leben war, und in dem daher das Primat des Todes herrschte“.²³

So befinden sich die Überlebenden der Shoah in einem schrecklichen Dilemma: Es ist ihnen weder möglich zu vergessen, noch ist es ‚aushaltbar‘, sich zu vergegenwärtigen, was ihnen und ihren Nächsten angetan wurde. Vermutlich können extrem-traumatische Erfahrungen bereits im Moment des Geschehens nicht als Ganzes und im Zusammenhang gespeichert werden, sondern müssen in Teile zerlegt und in tiefere Schichten der Seele ‚vergraben‘ und zum Teil auch abgekapselt bzw. dissoziiert werden.²⁴ Auf diese Weise entsteht ein existentieller und höchst labiler Zustand, eine ständige Angstbereitschaft vor einer drohenden Katastrophe, weil jederzeit die Gefahr der Wiederkehr bereitliegender oder vorbewusster Erinnerungen, aber auch ein Wiederbewusstwerden des ‚Vergrabenen‘ und des Aufbrechens der Einkapselungen besteht. Das Schreckliche, das nicht der Vergangenheit angehören und somit nicht betrauert werden kann, droht dann in das bewusste Erleben einzubrechen.

Es ist zwar zu konzedieren, dass jedes traumatische Erlebnis eine grenzüberschreitende Erfahrung

18 Markert, Der Handlungsdialog, 178.

19 Vgl. Maurice Halbwachs (1925), *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Berlin und Neuwied 1966; ders. (1950), *Das kollektive Gedächtnis*, Stuttgart 1967.

20 Harald Weinrich, *Lethé. Kunst und Kritik des Vergessens*, München 1997, 230ff.

21 Léon Wurmser, *Ideen und Wertewelt des Judentums. Eine psychoanalytische Sicht*, Göttingen 2001, 30f.

22 Ilse Grubrich-Simitis, *Vom Konkretismus zur Metaphorik, Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen* 38 (1984), 1–28, hier 18.

23 Isidor J. Kaminer, *Tikun Haolam – Wiederherstellung der Welt. Über-Leben nach der Shoah*, *Forum der Psychoanalyse* 22 (2006), 127–144, hier 128.

24 Vgl. Nicolas Abraham und Maria Torok, *Mourning or Melancholia. Introjection versus Incorporation*, in: Nicolas Abraham und Maria Torok (Hg.), *The Shell and the Kernel. Renewals of Psychoanalysis*, Chicago und London 1994 (1. Aufl. 1972), 125–138; Kurt Grünberg, *Erinnerung und Rekonstruktion. Tradierung des Traumas der nationalsozialistischen Judenvernichtung und Antisemitismus in der Bundesrepublik Deutschland*, *Trumah* 14 (2004), 37–54; Wolfgang Leuschner, *Dissoziation, Traum, Reassoziolation*, in: Annegret Eckhardt-Henn und Sven Olaf Hoffmann (Hg.), *Dissoziative Bewusstseinsstörungen. Theorie, Symptomatik, Therapie*, Stuttgart und New York 2004, 60–73.

darstellt, die von großer Angst, von Hilflosigkeit und davon begleitet ist, dass diese Erfahrung meist als einzigartig empfunden wird. Solche Traumatisierungen sind jedoch von dem *extremen* Trauma der Shoah zu unterscheiden, dem Überleben eines beispiellosen Genozids, den der israelische Historiker Yehuda Bauer als „präzedenzlos“ beschrieben hat.²⁵ Die nationalsozialistische Verfolgung, so stellt Karin Gäßler heraus, richtete sich nicht lediglich gegen einzelne Individuen, sondern gegen das jüdische Volk insgesamt, „ein Überleben Einzelner war die nicht eingeplante Ausnahme“.²⁶ *Extrem*-traumatische Erfahrungen dürften den Bearbeitungsprozess und die szenische Ausgestaltung des Erinnerten also grundlegend verändern.²⁷ Das oftmals wie in einem Wiederholungszwang erscheinende Erinnern der Shoah kann als Versuch zur ‚Bewältigung‘ des Nicht-Bewältigbaren verstanden werden, aber auch als bedeutsames Element eines langwierigen Trauerprozesses, der nicht auf eine einzige Generation beschränkt bleibt.

Wenn Überlebende von unverarbeiteten Erinnerungsfragmenten eingeholt und überwältigt werden, ‚verwickeln‘ sie andere Menschen. So entstehen Szenen, in denen verdrängte oder dissoziierte Erinnerungselemente im Sinne eines *szenischen Gedächtnisses* einen neuen Zusammenhang entstehen lassen, der die latenten Informationen über das extreme Trauma enthält. Erst mit diesem Verständnis des szenisch Erinnerten kann erkannt werden, wie Angehörige der Ersten Generation als „Zeitzeugen einer Erinnerungsgemeinschaft“ ihre Verfolgungserfahrungen mittels solcher Szenen externalisieren und transgenerational tradieren.²⁸

Während sich frühere Arbeiten zu den psychosozialen Spätfolgen der Shoah insbesondere auf die *verbale Vermittlung* des Traumas bezogen,²⁹ findet hier nun mit der Betrachtung des *szenischen Erinnerns der Shoah* das *nonverbale* Geschehen besondere Aufmerksamkeit. Lorenzers Konzept des *szenischen Verstehens* ist sehr brauchbar dafür, unbewusste Sinnzusammenhänge wesentlicher Lebenserfahrungen zu verstehen. Bei dessen Anwendung auf den Themenbereich der Shoah müssen jedoch die besonderen Bearbeitungsprozesse des extremen Traumas berücksichtigt werden. Deshalb folgt das hier

vertretene Konzept des *szenischen Erinnerns der Shoah* – als Spezifizierung des Konzeptes *szenisches Verstehen* – dem Leitgedanken Hans Keilsons: „Wohin die Sprache nicht reicht“.³⁰ Mit diesem Konzept wird das Paradoxon anerkannt, dass Verfolgungserfahrungen szenisch in Erscheinung treten, die weder kohärent gespeichert und erinnert, noch sprachlich symbolisiert und integriert werden konnten. Mit dem Ansatz des *szenischen Erinnerns der Shoah* soll ein kohärenter Zusammenhang zwischen den traumatischen Erfahrungen, deren Spätfolgen und der Tradierung an nachfolgende Generationen erkennbar werden. Das Konzept eines bloßen „Konkretismus“³¹ bzw. einer „Welt jenseits von Metaphern“³² stellen wir in Frage und plädieren für eine Theorie des *szenischen Erinnerns der Shoah*, die als *wortloser Symbolismus*³³ bzw. als nichtsprachliche Form der Symbolbildung verstanden werden kann.

4. Methode

Methodisch folgt unsere Studie dem Ansatz der „multi-sited-ethnography“ von George Marcus:³⁴ Die „Probanden“ werden nicht in einem einzigen „Feld“ untersucht, sondern an mehreren Orten: in Analysen, Psychotherapien oder Gruppen, in Videointerviews, in Hausbesuchen sowie im Frankfurter „Treffpunkt für Überlebende der Shoah“, so dass die Studie sowohl einen klinischen als auch einen nicht-klinischen Zugang im Sinne des „sozialen Orts“ seelischer Vorgänge nach Siegfried Bernfeld enthält.³⁵

Das szenische Erinnern der Shoah³⁶ wird zunächst aus den unterschiedlichen Perspektiven der beiden Forschungsanalytiker untersucht, die sich seit vielen Jahren klinisch und theoretisch mit den psychosozialen

25 Yehuda Bauer, Die dunkle Seite der Geschichte. Die Shoah in historischer Sicht. Interpretationen und Re-Interpretationen, Frankfurt am Main 2001.

26 Karin Gäßler, Extremtraumatisierung in der Pubertät. Grundlagen spezifischer Erziehungs- und Bildungskonzeptionen für die nachfolgenden Generationen von jüdischen Verfolgten während des deutschen Nationalsozialismus, Frankfurt am Main [u. a.] 1993, 44.

27 Vgl. dazu auch Fischer und Riedessers Modell des Traumaschemas und des traumakompensatorischen Schemas; Gottfried Fischer und Peter Riedesser, Lehrbuch der Psychotraumatologie, 4. Aufl. München 1998 (4. Aufl. 2009), 102ff.

28 Aleida Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, 56.

29 Vgl. Kurt Grünberg, Schweigen und Ver-Schweigen. NS-Vergangenheit in Familien von Opfern und von Tätern oder Mitläufern, Psychosozial 20 / 2 (1997), 9–22.

30 Hans Keilson, Wohin die Sprache nicht reicht, Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen 38 (1984), 915–926; ders., Wohin die Sprache nicht reicht. Vorträge und Essays aus den Jahren 1936–1996, Gießen 1998.

31 Vgl. Martin S. Bergmann, Überlegungen zur Über-Ich-Pathologie Überlebender und ihrer Kinder, in: Martin S. Bergmann, Milton E. Jucovy und Judith S. Kestenber (Hg.), Kinder der Opfer, Kinder der Täter. Psychoanalyse und Holocaust, Frankfurt am Main 1998, 322–356, hier 344ff.; Gubrich-Simitis, Vom Konkretismus zur Metaphorik; Ilany Kogan, Der stumme Schrei der Kinder. Die zweite Generation der Holocaust-Opfer, Frankfurt am Main 1998.

32 James Herzog, Welt jenseits von Metaphern. Überlegungen zur Transmission des Traumas, in: Bergmann, Jucovy und Kestenber (Hg.), Kinder der Opfer, Kinder der Täter, 127–146.

33 Vgl. Susanne K. Langer, Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst, Frankfurt am Main 1965.

34 George E. Marcus, Ethnography in/of the World System. The Emergence of Multi-sited Ethnography, Annual Review of Anthropology 24 (1995), 95–117.

35 Siegfried Bernfeld, Der soziale Ort und seine Bedeutung für Neurose, Verwahrlosung und Pädagogik, in: ders.: Antiautoritäre Erziehung und Psychoanalyse 1, Darmstadt 1969, 198–211, hier 199.

36 Vgl. dazu Kurt Grünberg, Szenisches Erinnern der Shoah. Über transgenerationale Tradierungen extremen Traumas, Psychoanalyse – Texte zur Sozialforschung 28 (2012), 47–63; ders., Scenic Memory of the Shoah – „The Adventurous Life of Alfred Silbermann“, The American Journal of Psychoanalysis 73 (2013), 30–42; ders. und Friedrich Markert, A Psychoanalytic Grave Walk – Scenic Memory of the Shoah: On the Transgenerational Transmission of Extreme Trauma in Germany, The American Journal of Psychoanalysis 72 (2012), 207–222.

alen Spätfolgen der Shoah beschäftigt haben.³⁷ Der nicht-jüdisch-deutsche und der jüdische Psychoanalytiker in Deutschland gehören außerdem verschiedenen Generationen an. Diese unterschiedlichen Forscherperspektiven sind bedeutsam, weil die jeweiligen Übertragungs-Gestaltungen divergieren und weil der kontrastierende Blick des jeweils Anderen die Untersuchung der Behandlungsprozesse erweitert und vertieft. Der behandelnde Analytiker ist im Sinne des Freudschen Junktims vom „Heilen und Forschen“ Ausgangspunkt und Grundlage der Erforschung der Trauma-Tradierung.³⁸ Darüber hinaus werden aber auch externe Supervisoren, die in Deutschland, Österreich, Israel und in den USA ebenfalls die psychosozialen Spätfolgen der Shoah untersuchen, in den Forschungsprozess einbezogen.

Da die Übertragung des Traumas nicht direkt beobachtbar ist, muss sie hermeneutisch erschlossen werden. Die Untersuchung beginnt mit einer phänomenologischen Betrachtung ausgewählter Szenen.³⁹ Die nachfolgende tiefenhermeneutische Analyse dieser Szenen folgt, wie bereits erwähnt, dem von Lorenzer formulierten Grundgedanken, „jedes Material nach dem Vorbild der Traumdeutung zu verstehen“.⁴⁰ Hierbei spielen die Übertragungs- und Gegenübertragungsvorgänge, die sich in der analytischen Arbeit mit Shoah-Überlebenden bzw. deren Nachkommen ereignen, eine zentrale Rolle.

Die Trauma-Tradierung wird aus der analytischen Arbeit mit Überlebenden der Shoah und derjenigen mit der Zweiten Generation erschlossen. Im jeweiligen Setting lassen sich die Analytiker auf einen Beziehungsprozess ein. ‚Gleichschwebend aufmerksam‘ achten sie darauf, wie sich bei den Probanden

das *szenische Erinnern der Shoah* gestaltet. Das entscheidende Kriterium für die Bestimmung einer solchen zu analysierenden Szene liegt in der *Gegenübertragungsreaktion* der Analytiker begründet: nämlich wenn ihre Gefühle und Phantasien auf ein ‚In-Berührung-Kommen‘ mit dem extremen Trauma hinweisen. Dies kann ein Ahnen von katastrophisch Unerträglichem sein, ein Empfinden von Vernichtungsangst, Schmerz, Mitleid, Ohnmacht, Verzweiflung, Ausweglosigkeit, Sinnlosigkeit, Depression und Trauer, aber auch Körpersensationen wie Schauer, Tränen und Lähmung. Vor dem inneren Auge können Bilder von Bedrohung, von Verfolgung aus Konzentrationslagern auftauchen; es geht ums Überleben, um Selbst- bzw. Objekt-Verlust, um nonverbalen Ausdruck dessen, „wohin die Sprache nicht reicht“.⁴¹

Im nächsten Auswertungsschritt werden die Experten, die sich in der Arbeit mit den Spätfolgen der Shoah ausgewiesen haben, in den Untersuchungsprozess einbezogen. Die *Expertensupervision* wird von Psychoanalytikern, Psychologen wie von Sozial- und Kulturwissenschaftlern durchgeführt, die mit hermeneutischen Ansätzen und interpretativen Methoden vertraut sind.⁴² Nach dem Modell psychoanalytischer Fall-Supervisionen wird das klinische bzw. nicht-klinische Material bearbeitet, um die szenische Trauma-Tradierung in den jeweiligen Einzelfällen im Sinne einer Konsensbildung zu konzeptualisieren.

In Anlehnung an die Forschungsmethode der „Grounded Theory“⁴³ besteht das Ziel der Untersuchung darin, aus dem empirischen Material Hypothesen darüber zu generieren, wie und auf welche Weise insbesondere in Deutschland die extrem-traumatischen Erfahrungen der nationalsozialistischen Judenvernichtung von der Überlebenden-Generation an ihre Nachkommen vermittelt werden. Zur Erhöhung von Aussagekraft und Gültigkeit der Forschungsergebnisse⁴⁴ wird die Untersuchung im Sinne der Methodentriangulation⁴⁵ noch durch objektivierende Verfahren ergänzt. Hier handelt es sich um die Untersuchung *videographierter Interviews*, die in einem Dissertationsprojekt sprachanalytisch nach

37 Kurt Grünberg, Folgen nationalsozialistischer Verfolgung bei jüdischen Nachkommen Überlebender in der Bundesrepublik Deutschland, *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen* 41 (1987), 492–507; ders., Liebe nach Auschwitz. Die Zweite Generation, Tübingen 2000; ders., Zur Tradierung des Traumas der nationalsozialistischen Judenvernichtung, *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen* 54 (2000), 1002–1037; ders., Erinnerung und Rekonstruktion; ders., Trauma-Transfer. Über Kinder der Opfer im ‚Land der Täter‘, in: Susanne Schönborn (Hg.), Zwischen Erinnerung und Neubeginn. Zur Deutsch-Jüdischen Geschichte nach 1945, München 2006, 268–283; vgl. auch Isidor J. Kaminer, Spätfolgen bei jüdischen KZ-Überlebenden, in: Dierck Juelich (Hg.), *Geschichte als Trauma*, Frankfurt am Main 1991, 19–33; ders., *Psychiatrie im Nationalsozialismus. Das Philipppshospital in Riedstadt (Hessen)*, Frankfurt am Main 1996; ders., Normalität und Nationalsozialismus, *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen* 51 (1997), 385–409; ders., Tikun Haolam; Sammy Speier, Der ges(c)ichtslose Psychoanalytiker – die ges(c)ichtslose Psychoanalyse, *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen* 41 (1987), 481–491; ders., Die Angst vor dem Zivilisationsbruch in uns – Gibt es eine Psychoanalyse ohne Vergangenheit?, in: Siegfried Zepf (Hg.), ‚Wer sich nicht bewegt, der spürt auch seine Fesseln nicht.‘ Anmerkungen zur gegenwärtigen Lage der Psychoanalyse, Gießen 1998, 273–282; ders., Manifestationen der totgeschwiegenen Vergangenheit 1933–1945 im heutigen Alltagsbewusstsein: Die BRD – ein politisch-menschlicher Krisenherd?! Kehrt vor der eigenen Tür!, in: Juelich (Hg.), *Geschichte als Trauma*, 95–106.

38 Sigmund Freud, Nachwort zur „Frage der Laienanalyse“ (1927), in: ders., *Gesammelte Werke* Bd. 14: Werke aus den Jahren 1925–1931, 4. Aufl. Frankfurt am Main 1969, 287–296, hier 292.

39 Vgl. Friedrich Markert, Hypnoanalyse – Ein Stiefkind der Psychoanalyse. Methoden und Techniken moderner Hypnotherapie und ihre möglichen Anwendungen in der Psychoanalyse, *Forum der Psychoanalyse* 4 (2005), 358–370.

40 Lorenzer, *Sprache, Lebenspraxis und szenisches Verstehen*, 110.

41 Vgl. die Titel von Hans Keilson in Fn 29.

42 Vgl. auch Expertenvalidierung nach Marianne Leuzinger-Bohleber, M., Bernhard Rüger, Ulrich Stuhr und Manfred E. Beutel, „Forschen und Heilen“ in der Psychoanalyse. Ergebnisse und Berichte aus Forschung und Praxis, Stuttgart 2002.

43 Barney G. Glaser und Anselm L. Strauss, *Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung*, Bern 2010 (1. Aufl. 1967); vgl. Günter Mey und Katja Mruck, *Grounded-Theory-Methodologie*, in: Günter Mey und Katja Mruck (Hg.), *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie*, Wiesbaden 2010, 614–626.

44 Vgl. Jo Reichertz, *Qualitative Sozialforschung – Ansprüche, Prämissen, Probleme. Erwägen, Wissen, Ethik, Streitforum für Erziehungskultur* 18 (2007), 195–208.

45 Vgl. Donald T. Campbell und Donald W. Fiske, *Convergent and Discriminant Validation by the Multitrait-Multimethod Matrix*, *Psychological Bulletin* 56 (1956), 81–105; Uwe Flick, *Triangulation. Eine Einführung*, Wiesbaden 2004; Eugene J. Webb, Donald T. Campbell, Richard Schwartz und Lee Sechrest, *Unobtrusive Measures. Nonreactive Research in the Social Sciences*, Chigaco 1966.

Mergenthaler⁴⁶ sowie in Bezug auf Gestik und Mimik nach Freedman und Bucci ausgewertet werden.⁴⁷ In einem weiteren Dissertationsprojekt wird das *szenische Erinnern der Shoah* anhand der Wirkung auf deutsche und jüdische Jugendliche vergleichend untersucht. Im Anschluss an die gemeinsame Rezeption ausgewählter Interviewpassagen werden mit den jugendlichen Gruppengespräche geführt, die mit Blick auf die kulturell vermittelte Generativität tiefenhermeneutisch analysiert werden.⁴⁸

Am Beispiel der psychoanalytischen Behandlung einer Patientin der Zweiten Generation werden im vorliegenden Beitrag Szenen, Inszenierungen bzw. Handlungsdialoge aus einer bestimmten Phase der Analyse beschrieben, die wir als *szenisches Erinnern der Shoah* auffassen. Der behandelnde Psychoanalytiker war Kurt Grünberg, begleitender Supervisor Friedrich Markert. Theoretische Erläuterungen werden angeführt, um Bezüge zur Fachliteratur herzustellen. Im letzten Teil dieses Beitrags geht es insbesondere um die kritische Auseinandersetzung mit den Konzepten des „Konkretismus“ und der „Welt jenseits von Metaphern“, um diesen gegenüber den eigenen Ansatz des *szenischen Erinnerns der Shoah* herauszustellen.

5. Zur traumatischen Familiengeschichte von Naomi B.

Vor einigen Jahren kam Naomi B. zu mir in Analyse. Ihre Behandlung dauerte fünf Jahre. Die damals 58jährige Patientin, eine sehr attraktive und sympathische Frau, hat zwei erwachsene Töchter. Sie kam in einer existentiellen Krise, die durch die Scheidung einer ihrer Töchter von deren jüdischem Ehemann ausgelöst worden war. Die Scheidung erlebte Naomi mit einem tiefen Gefühl des Verlusts und des Scheiterns, denn nach dem Tod ihres eigenen Ehemannes vor vielen Jahren hatte sie ihre „Lebensaufgabe“ darin gesehen, die Töchter jüdisch verheiratet zu wissen. Die Patientin sah keinen Sinn mehr in ihrem Leben. Sie wolle sich nur noch zu ihrem Mann „legen“, in die andere Hälfte des Doppelgrabes.

46 Erhard Mergenthaler, *Emotions/Abstraktions-Muster in Verbatimprotokollen*. Ein Beitrag zur computergestützten lexikalischen Beschreibung des psychotherapeutischen Prozesses, Frankfurt am Main 1997.

47 Norbert Freedman, *On Psychoanalytic Listening. The Construction, Paralysis, and Reconstruction of Meaning, Psychoanalysis and Contemporary Thought* 6 (1983), 405–434; ders., *On Receiving the Patient's Transference. The Symbolizing and Desymbolizing Countertransference*, *Journal of the American Psychoanalytic Association* 45 (1997), 79–103; ders. und Wilma Bucci, *On Kinetic Filtering in Associative Monologue*, *Semiotica* 34 (1981), 225–249.

48 Vgl. Alfred Lorenzer, *Tiefenhermeneutische Kulturanalyse*, in: ders. (Hg.), *Kultur-Analysen*, Frankfurt am Main 1986, 11–98; Thomas Leithäuser und Birgit Volmerg, *Entwurf zu einer Empirie des Alltagsbewusstseins*, Frankfurt am Main 1977; Thomas Leithäuser und Birgit Volmerg, *Anleitung zur empirischen Hermeneutik. Psychoanalytische Textinterpretation als sozialwissenschaftliches Verfahren*, Frankfurt am Main 1979; Thomas Leithäuser und Birgit Volmerg, *Psychoanalyse in der Sozialforschung. Eine Einführung am Beispiel einer Sozialpsychologie der Arbeit*, Opladen 1988.

Gleich zu Beginn der Analyse erzählte Naomi ihre Familiengeschichte, die mich sehr berührte und erschütterte. Mutter und Vater der Patientin waren bereits vor der Shoah mit jeweils anderen Partnern verheiratet gewesen. Beide Ehepartner sowie ihre jeweiligen Kinder sind von den Nazis ermordet worden. Die Mutter, die geglaubt hatte, ihre jüngere Töchter gerettet zu haben, als im September 1942 die Deportation der Kinder im Ghetto von Lodz stattfand, wurde dann doch noch von einem deutschen Soldaten entdeckt. Dieser riss ihr das zweijährige Kind, das sie zuvor unter ihrem Mantel versteckt hatte, aus den Armen und warf es auf einen Lastwagen. Auch die fünf Jahre alte Tochter wurde von den Nazis ermordet.

Die Mutter selbst ist Opfer medizinischer Experimente der Nazis geworden. Dabei wurde sie durch das „Aufschneiden längs und quer“ und ein „notdürftiges Wiederzusammennähen“ ihres Körpers derart „verunstaltet“, dass einmal ein Kind aus der Nachbarschaft zunächst erstarrt und dann schreiend davongelaufen sei, als es ihre körperlichen Entstellungen zu sehen bekam.

Naomis Vater wurde ebenfalls Opfer der Nazi-Verfolgungen. Er musste ohnmächtig mitansehen, wie seine hochschwängere Frau und sein zweijähriger Sohn bei der Selektion „ins Gas geschickt“ wurden.

Diese traumatischen Erfahrungen prägten die Atmosphäre in Naomis Familie wie später den psychoanalytischen Prozess. Die Außenwelt wurde als fremd und feindlich empfunden; man lebte völlig abgeschottet. Ständig schien die Gefahr in der Luft zu liegen, „es“ könnte wieder geschehen. Die Eltern, beide Analphabeten, saßen mit ihren Kindern abends im abgedunkelten Raum. Wortlos wurde vermittelt, dass es sich nicht gehörte, Licht einzuschalten oder sich in ein anderes Zimmer zurückzuziehen. Auch während der Analyse bat mich Naomi des Öfteren, die Jalousien so einzustellen, dass der Behandlungsraum dunkler wurde, so als wollte sie auch den analytischen Raum und das analytische Paar vor der Außenwelt schützen. Das Leben war wie ein endloses „Shive-Sitzen“ für die Toten, ein wortloses Trauern. Unübersehbar litten die Eltern unter einer Überlebenden-Schuld und Verlustpanik, die alle Lebendigkeit erstickten.

Die Familie blieb zusammen, keiner sollte fehlen, es sollte aber auch niemand Fremdes hinzukommen. Man lebte, doch das Leben schien wertlos zu sein. Im Grunde hatte man kein Recht zu leben. An der Wohnzimmerwand hingen Fotos der ermordeten Familienangehörigen. An allem Lebendigen nahm Naomis Vater Anstoß. Immer wurde die Gegenwart mit

Auschwitz verglichen: „Dagegen war alles nichts“, sagte Naomi. Ihr Vater empörte sich: „Wus lachst Di?“ (Wie kann man nur lachen?). Jede Fröhlichkeit wurde erstickt. Selbst wenn der Vater seine Töchter auf dem Motorrad mitnahm, fuhr sein Trauma gewissermaßen mit. Er hatte nämlich die Angewohnheit, an Kreuzungen genau in dem Augenblick loszufahren, wenn für *alle* Verkehrsteilnehmer die Ampeln auf „rot“ standen. Den für alle geltenden Regeln wollte er sich nicht unterwerfen, als wollte er zum Ausdruck bringen: „Nach Auschwitz lasse ich mir niemals wieder vorschreiben, was ich zu tun oder zu lassen habe“. Er „spielte“ dabei sogar mit dem Leben seiner Kinder und forderte mit dieser Reinszenierung einer möglichen Katastrophe das Schicksal geradezu heraus.

Unter all dem litt besonders Naomis Mutter, die sich trotz ihres schweren Verfolgungsschicksals eine gewisse Lebenslust bewahrt hatte und versuchte, Kontakt zu anderen Menschen zu finden. Manchmal musste sie „rausrennen“, um der Isolation der Familie wenigstens für kurze Zeit zu entrinnen. Mit dieser Seite der Mutter und ihren Versuchen, mit der Außenwelt in Beziehung zu treten, konnte sich Naomi identifizieren. Sie war es dann auch, die die Aufgabe übernahm, die Belange der Familie mit der Außenwelt zu regeln.

In Naomis Familie gab es für Kindsein, für kindliche Bedürfnisse und Wünsche nur wenig Raum. Schon im Alter von vier Jahren spülte sie aus eigenem Antrieb das Geschirr. Um an die Spüle zu reichen, hatte sie sich von ihren Eltern einen kleinen Schemel geben lassen. Sie bekam zunehmend das Gefühl, dass das Wohlergehen und Schicksal der Familie vor allem von ihrem Engagement abhinge. Alles schien auf ihren Schultern abgeladen. So wurden später auch die zahlreichen Umzüge der Familie vor allem von ihr organisiert. Naomi und ihre Schwester hatten für sich selbst, aber auch *für die Eltern* zu sorgen. Es schien selbstverständlich, solche Aufgaben zu übernehmen. Mario Erdheim hat beschrieben, dass die Parentifizierung⁴⁹ in solchen Familien zum Aufheben der Generationsgrenzen führt, „das heißt, das Kind wird als Erwachsener behandelt und muss in der Regel auch entsprechende Funktionen ausüben“.⁵⁰

Unübersehbar waren Naomis Eltern sehr mit ihren traumatischen Erinnerungen beschäftigt, so dass es schwierig für sie war, die anaklitischen Bedürfnisse ihrer Kinder ausreichend zu versorgen. Solche elterlichen Einfühlungsversäumnisse führen laut Masud R. Khan zu einem *kumulativen Trauma*.⁵¹

49 Vgl. auch Stierlin, *Delegation und Familie*, passim.

50 Mario Erdheim, *Parentifizierung und Trauma*, *Psychosozial* 29 / 1 (2006), 21–26, hier 25.

51 Masud R. Khan, *The Concept of Cumulative Trauma*, *Psychoanalytic Study of the Child* 18 (1963), 286–306.

Bei Überlebenden liegen liebevolle Zuwendung und zuweilen ein Zuviel des Umsorgens mitunter nahe bei der Schwierigkeit, sich in die kindliche Welt einzufühlen. Die tiefe Loyalität der Kinder zu ihren Eltern verhindert oft, dass sie Konflikte als solche empfinden und austragen können.

Dies soll an folgendem Beispiel verdeutlicht werden: Naomis Eltern hatten es sich geleistet, ihren Töchtern wunderschöne Lackschuhe zu kaufen, die in der Welt von Auschwitz undenkbar gewesen wären. Sie waren davon überzeugt, dass die Kinder solche Schuhe mit Freude und Dankbarkeit tragen müssten. Dabei bedachten sie offenbar nicht, dass Lackschuhe im kalten Winter alles andere als geeignetes Schuhwerk waren, so dass Naomi sehr unter ihren eiskalten Füßen litt. Sie wagte nicht, um wärmere Winterschuhe zu bitten. Vor diesem Hintergrund entwickelte sie im Erwachsenenalter einen Zwang, sich eine Vielzahl von Schuhen zu kaufen, die sie zuhause aufbewahrte, um niemals wieder unter kalten Füßen leiden zu müssen.

Naomi war offensichtlich die vom Vater begehrte und bevorzugte Tochter. Er hatte ihr den Vornamen seiner ermordeten Ehefrau geben wollen, wogegen sich Naomis Mutter erfolgreich wehrte. Ihre Schwester nannte er „Kalecke“ (jiddisch für Krüppel). Mit Naomi „promenierte“ er stolz auf der Straße; im Auto mussten ihre Mutter und Schwester hinten sitzen. Dann wieder musste sie erleben, wie der Vater ihre eigenen Leistungen nicht würdigte. Als sie eine wichtige Prüfung an der Universität geschafft hatte, meinte er: „Wus toig dus?“ (Welchen Wert hat das?) „Ma Sin wat gewein a Dokter in Dane Juhrn!“ (Mein Sohn hätte in Deinem Alter längst seinen Doktor gemacht). An dieser Stelle wird deutlich, dass Naomi ein „Replacement-Child“ war und ihr Leben ein „Ersatz“ für die ermordeten Geschwister.

6. Szenisches Erinnern der Shoah in der analytischen Beziehung

Als es in einer der ersten Analysestunden um die Frage ging, wie sich die analytische Beziehung wohl im Laufe der Zeit gestalten würde, machte ich, fast wie im Scherz, die Bemerkung: „Natürlich werden Sie sich in mich verlieben“. Diesen intuitiven Einfall von mir wies Naomi heftig zurück, während ich eher dachte: „Schauen wir einmal“.

Einige Stunden später sprach Naomi von einer „Grabeswanderung“, die sie zu unternehmen habe. Dies hielt ich im ersten Moment für eine Fehlleistung: Hatte sie nicht von einer „Gratwanderung“

sprechen wollen? – Und nun begann unsere „Grabeswanderung“, die zugleich eine „Gratwanderung“ war. Naomi erinnerte sich wieder und wieder an Schilderungen ihres Vaters aus Auschwitz und an seinen Todesmarsch. Ihre Beschreibungen wirkten so nah und „lebendig“, als sei sie selbst dort und dabei gewesen. Damit zog sie mich in ihren Bann. Von alldem, was sie erzählte, war ich tief berührt und daher sehr bereit, sie bei dieser Grabeswanderung zu den nicht vorhandenen Gräbern in Auschwitz zu begleiten. Mit ihren Erinnerungen wollte ich sie nicht allein lassen und dachte: „Zusammen können wir es schaffen“.

Für vieles, was sie von den Erzählungen ihres Vaters erinnerte, fand Naomi Worte. Vor allem aber gestaltete sich im analytischen Prozess *szenisch* etwas, das offenbar nicht verbalisiert werden konnte, eben das, „wohin die Sprache nicht reicht“. Dazu gehörte, dass ich meine *eigene* „Grabeswanderung“ antreten würde und dabei der Spur des Todesmarsches meines Vaters folgte. Auch ich hatte dafür zunächst keine Sprache.

Nicht nur erzählend, sondern auch sprachlos tauchte Naomi damals immer tiefer in die Welt der Ermordeten und der Überlebenden ein. Ein Entkommen schien unmöglich. Sie war schließlich sogar körperlich in dieser Konzentrationslager-Welt „angekommen“.

Harvey und Carol Barocas hatten als „den wichtigsten Aspekt der Psychologie der Kinder von Überlebenden“ folgendes Phänomen beschrieben: Sie „zeigen Symptome, die man von Kindern erwarten würde, die selbst den Holocaust erlebt haben“.⁵² Robert Prince, der als einer der ersten Psychoanalytiker die Trauma-Tradierung an die Nachkommen der Shoah-Überlebenden erforscht hat, weist allerdings auf die Notwendigkeit hin, hier sorgfältig zwischen Erster und Zweiter Generation zu unterscheiden.⁵³ Judith Kestenberg betont, für die Zweite Generation sei die Shoah meist „das Ereignis [...], welches ihr Leben am nachhaltigsten geprägt hat, obwohl der Holocaust sich vor ihrer Geburt ereignet hatte“.⁵⁴

Naomi war lange Zeit in tiefer, depressiver Trauer. Über Monate erfüllte eine hoffnungslose Atmosphäre den Behandlungsraum. Es schien, als hingen die Bilder der Ermordeten aus dem Wohnzimmer von

Naomis Eltern in der Praxis des Analytikers. In seiner Gegenübertragung empfand er ebenfalls tiefe Trauer, auch in Erinnerung an die Fotos der ermordeten Verwandten im Wohnzimmer der eigenen Eltern. Nach diesem Morden schien alles sinnlos, nicht auszuhalten. Es war eine tiefe Lähmung und Ohnmacht zu spüren, eine Verzweiflung, ein Drang sich aufzugeben, aber auch ein noch unbewusster Hass. Naomi schien mich mit hinab zu reißen in einen Abgrund, aus dem es kein Auftauchen und keine Rettung mehr geben würde. Die äußere Welt erschien verständnislos für dieses existentielle Leid, für das keine Wiedergutmachung vorstellbar ist. Analytiker und Patientin waren wie vereint in ihrer Hoffnungslosigkeit über das, was ihren Eltern und Familien angetan worden war.

In einer Analysestunde sprach Naomi von ihrem Elternhaus als „Totenhaus“, in dem ihre Eltern „wie tote Objekte in einem Museum waren“. Ihr Zuhause sei von Bedrückung und Trostlosigkeit erfüllt gewesen: „Steine an den Füßen zogen mich hinunter in eine andere Welt“, aus der es kein Auftauchen gab. Durch die stets offenen Türen „kamen die Toten herein“. Dafür, dass sie zurückkehren, „hätte ich alles gegeben, Hand und Fuß abgeschnitten, mich zerstückelt“. Sie wäre bereit gewesen, „deren Kot zu essen, damit sie lebendig werden“. Sie hätte „alles gegeben, um ein Lachen meiner Eltern zu bekommen. Sie haben mich bestraft, dass ich lebe, dass ich überlebt habe, obwohl ich gar nicht drin war“ – in Auschwitz.

Wiederholt berichtete Naomi von Selbstverletzungen, die sie sich zugefügt hatte. Manchmal hätte sie diese nicht einmal wahrgenommen. Zuweilen habe sie sich erst auf Betreiben Anderer ärztlich behandeln lassen. Beim Einschlafen phantasierte sie, dass sie ihren Körper aufschneidet. So war Naomi mit ihrer Mutter identifiziert, als müsse sie das „Aufschneiden längs und quer“ wiederholen. Sie suchte ihren Körper zu verunstalten, so wie es der Mutter angetan worden war. Es schien, als dürfe sie sich in ihrem schönen, unverletzten Körper nicht wohlfühlen. Aus diesem Grunde vermied sie es auch, sich im Spiegel zu betrachten.

Als Naomi über die belastete Beziehung zu ihrer Tochter nachdachte, verzweifelte sie über die Wiederholungen. So wie ihr Vater sie beständig mit entwertenden Blicken strafte, so habe auch sie ihre Tochter mit solchen Blicken gequält: „Als Ausweg bleibt mir nur der Tod“, sagte die Patientin. „Oder das Leben“, antwortete ich intuitiv.

Lange Zeit hatte sich der Analytiker auf die hoffnungslos verzweifelte Welt der Patientin eingelassen. Er war mit ihr hinabgestiegen in die „andere Welt“ des „Totenhauses“, bis er in diesem entscheidenden

⁵² Judith S. Kestenberg, Neue Gedanken zur Transposition. Klinische, therapeutische und entwicklungsbedingte Betrachtungen, Jahrbuch der Psychoanalyse 24 (1989), 163–189, hier 163; vgl. Harvey A. Barocas und Carol Barocas, Wounds of the Fathers. The Next Generation of Holocaust Victims, The International Review of Psycho-Analysis 6 (1979), 331–340; Harvey A. Barocas und Carol Barocas, Separation Individuation Conflicts in Children of Holocaust Survivors, Journal of Contemporary Psychotherapy 11 (1980), 6–14.
⁵³ Robert Prince, The Legacy of the Holocaust. Psychohistorical Themes in the Second Generation, 2. Aufl. New York 1999; ders., Historical Trauma. Psychohistorical Reflections on the Holocaust, in: Judith S. Kestenberg und Charlotte Kahn (Hg.), Children Surviving Persecution. An International Study of Trauma and Healing, Westport und London 1998, 43–55.

⁵⁴ Kestenberg, Neue Gedanken zur Transposition, 163.

Augenblick der Analyse eine Unterscheidung einführte, nämlich ein „Nein“ zum Tod und ein „Ja“ zum Leben.

Bis zu diesem Zeitpunkt waren Naomi – und auch ich selbst – wie durch einen „Zeittunnel“⁵⁵ in die Welt der Verfolgung und Vernichtung abgetaucht. Sie hatte sich zunehmend aus dem gesellschaftlichen Leben zurückgezogen und verlor immer mehr an Gewicht, sodass ich sehr erschrak und in Alarmbereitschaft geriet, als ich in ihr einen KZ-Häftling zu sehen meinte. Sie wog schließlich nur noch vierundvierzig Kilogramm, das Gewicht ihrer Mutter bei der Befreiung. Ich merkte, wie sie immer weiter abglitt. In mir entstand eine große Angst, dass sie unsere gemeinsame Grabeswanderung nicht überleben würde. So überlegte ich, wie ich sie aus der existentiellen Not, in die ich sie hineinbegleitet hatte, wieder herausholen könnte.

Erst jetzt, als der Supervisor in den analytischen Raum „hineingelassen“ wurde, konnte dieses szenische Geschehen zunehmend reflektiert und verstanden werden. Es wurde klar, dass Naomi und ich einen *gemeinsamen* „Todesmarsch“ und eine *gemeinsame* „Grabeswanderung“ inszenierten. Ich war nicht nur mit Naomis Vater identifiziert, sondern auch mit meinem Vater, dem ich mich in dieser Zeit sehr nahe fühlte. Auf seinem Todesmarsch hatten er und sein Freund David de Haas den Cousin meines Vaters, Walter Grünberg, über eine große Strecke gestützt, gehalten und mitgeschleppt. Als dieser völlig erschöpft zusammenbrach, ließen sie von ihm ab. Walter wurde dann erschossen – und dies nur wenige Minuten vor der Rettung. Denn kurze Zeit, nachdem ihn mein Vater und David zurückgelassen hatten, wurden die beiden befreit. Wegen der herannahenden sowjetischen Front hatten sich die deutschen Soldaten, so mein Vater, „plötzlich aus dem Staub gemacht“.

Wegen dieses dramatischen Verlustes, für den er Verantwortung empfand, fühlte sich mein Vater bis zum letzten Tag seines Lebens schuldig. Er litt unter einer tiefen Überlebensschuld. Dies bildete – zunächst unbewusst – in mir den Hintergrund für meine große Angst, die Geschichte von Walter Grünberg könnte sich wiederholen: Naomi würde „unseren Todesmarsch“ nicht überleben, weil ich sie nicht genügend gehalten und „getragen“ hätte. Vielleicht hätte ich sie von vornherein vor diesem Marsch bewahren müssen. Vor allem aber fürchtete ich, ich könnte mich schuldig machen, wenn Naomi nicht überlebte, so wie mein Vater Zeit seines Lebens mit dem Schuldgefühl

lebte, er trage die Verantwortung für Walters Tod.

In der Bearbeitung meiner Gegenübertragung entschloss ich mich, Naomi vom Todesmarsch meines Vaters zu erzählen. So entstand eine intensive Nähe und Verbundenheit. Naomi fühlte sich angenommen und verstanden. Hier wird deutlich, wie nahe der Analytiker der Patientin in ihrem Überlebenskampf gerade im Zusammenhang mit seiner eigenen Familiengeschichte war. Erst aufgrund dieser Identifikation fühlte sich Naomi so angenommen, dass sie sich in der Folge auf Neues einlassen konnte.

7. *Trotzdem Ja zum Leben sagen*

Bereits einige Wochen vorher hatte ich intuitiv – und wohl auch einem eigenen Lebensmotto folgend – Viktor Frankls Buch „Trotzdem Ja zum Leben sagen“ (1977) erwähnt. Wenig später begann Naomi dieses Buch zu lesen. Sie war besonders von einer Schilderung Frankls kurz nach der Befreiung aus Auschwitz beeindruckt: „Wir gehen [...] querfeldein, ein Kamerad und ich, dem Lager zu, aus dem wir vor kurzem befreit wurden; da steht plötzlich vor uns ein Feld mit junger Saat. Unwillkürlich weiche ich aus. Er aber packt mich beim Arm und schiebt mich mit sich mitendurch. Ich stammle etwas davon, daß man doch die junge Saat nicht niedertreten soll. Da wird er böse: in seinen Augen zuckt ein zorniger Blick auf, während er mich anschreit: ‚Was du nicht sagst! Und uns hat man zu wenig genommen? Mir hat man Frau und Kind vergast – abgesehen von allem andern – und du willst mir verbieten, daß ich ein paar Haferhalme zusammentrete [...]‘.“⁵⁶

Ihr Vater, da war sich Naomi ganz sicher, hätte ebenfalls keinerlei Rücksicht genommen. Er hätte gesagt: „*Sa wi sa – is toig gunish. Es hat alles kein Wert – alles in Drerd*“ (*Es taugt sowieso nichts. Es hat alles keinen Wert. In die Erde damit!*). Ihr Vater hätte – ohne auf irgendetwas oder auf irgendwen Rücksicht zu nehmen – „Schritt für Schritt für Schritt ein Bein vor das andere gesetzt. Egal, wo er hintritt“.

Die Episode, die Naomi aus Viktor Frankls Buch ausgewählt hat, ist in mehrfacher Hinsicht bedeutsam. In ihr erkennt sie das Destruktive ihres Vaters. Dieser hatte zwar überlebt, doch immer wieder „die junge Saat des Lebens niedertreten“, worunter auch seine Töchter zu leiden hatten. Mit dieser Seite ihres Vaters war Naomi allerdings auch identifiziert und lebte sie – fast bis zur eigenen Vernichtung –

⁵⁵ Judith S. Kestenberg, Die Analyse des Kindes eines Überlebenden. Eine metapsychologische Beurteilung, in: Bergmann, Jucovy und Kestenberg (Hg.), Kinder der Opfer, Kinder der Täter, 173–206, hier 179.

⁵⁶ Viktor E. Frankl, ... trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager, 5. Aufl. München 1981, 145.

in Form von Selbstdestruktion aus. Zugleich aber – und dies ist für den Fortgang dieser Analyse wesentlich – öffnete sich Naomi in dieser Szene auch für Viktor Frankl (und ihren Analytiker), die sich für *das Leben* einsetzten. In der Auswahl dieser Szene findet der zentrale Konflikt der Analyse zwischen Vernichtung und Tod auf der einen und dem Leben auf der anderen Seite eine symbolische Repräsentanz.

Ich begann nun um Naomis Überleben zu kämpfen, mischte mich in Fragen ihrer Ernährung ein und machte deutlich, dass es in der Analyse nicht darum gehen könne, sein Leben zu beenden. Die Erkenntnis, dass sich diese Phase der Analyse selbst zum *szenischen Erinnern der Shoah* verdichtete, entfaltete schließlich eine befreiende Wirkung.

Naomi war tief in die Schrecken von Auschwitz und des Todesmarsches eingetaucht. Yossi Hadar weist in diesem Zusammenhang auf folgendes hin: Die ‚chronologische Zeit‘ der Zweiten Generation beginne zwar erst nach der Shoah, doch gefühlsmäßig liege der Geburtszeitpunkt im Konzentrationslager. Die Zweite Generation sei gewissermaßen „in den Holocaust hineingeboren worden [...], im Gegensatz zu ihren Eltern, die in der normalen Welt, die vor dem Holocaust bestand, geboren wurden“.⁵⁷ Naomis Abmagerung könnte somit auch als eine körperliche Reinszenierung der KZ-Situation verstanden werden. Joachim Küchenhoff betrachtet den Körper „als Ort der Beziehungsinszenierung“.⁵⁸ Körpersymptome seien „als Träger einer Botschaft, aber auch als Container für zu schützende Beziehungserfahrungen“ zu verstehen.⁵⁹ Angela Moré beschreibt den Körper als ein unbewusstes „Sprachorgan für vergessene oder verdrängte Erinnerungen“, der dadurch zu einem „Medium des Erinnerns“ werde.⁶⁰ Bezugnehmend auf Sigmund Freuds Konzept der Gefühlserbschaft⁶¹ als „Urgrund kultureller Tradierung“ stellt Moré „die Frage nach dem Zusammenhang zwischen unaussprechbar Erlebtem in der Eltern- und Großelterngeneration und dem ahnungsvollen Erinnern eines die eigene Identität bedrohenden Nicht-Gewussten, das in unbewussten Vorstellungen und im Gefühlserleben dennoch existiert“.⁶²

57 Yossi Hadar, Existenzielle Erfahrung oder Krankheitssyndrom? Überlegungen zum Begriff der „Zweiten Generation“, in: Hans Stoffels et al. (Hg.), Schicksale der Verfolgten. Psychische und somatische Auswirkungen von Terrorherrschaft, Berlin und Heidelberg 1991, 160–172, hier 163.

58 Joachim Küchenhoff, Der Körper als Ort der Beziehungsinszenierung, in: Ulrich Streeck (Hg.), Erinnern, Agieren und Inszenieren. Enactments und szenische Darstellungen im therapeutischen Prozeß, Göttingen 2000, 143–160, hier 143.

59 Ebenda, 157.

60 Angela Moré, Das Er-Innern weiblicher Erfahrungen im Körper, in: Peter Mattes und Tamara Musfeld (Hg.), Psychologische Konstruktionen. Diskurse, Narrationen, Performanz, Göttingen 2005, 170–178, hier 170f.

61 Sigmund Freud, Totem und Tabu (1912/13), in: ders., Gesammelte Werke Bd. 9, 3. Aufl. Frankfurt am Main 1961.

62 Angela Moré, Gefühlserbschaften und „kulturelles Gedächtnis“, Österreichische Zeitschrift für Volkskunde LXI/110 (2007), 209–220, hier 215f.

Mir wurde klar, dass wir den Todesmarsch beenden mussten, und zwar so, dass Naomi nicht dabei zugrunde ging, sondern einen Weg fand, wie sie „trotzdem Ja zum Leben sagen“ konnte. Die Erkenntnis, dass wir gemeinsam Todesmarsch und Grabeswanderung „szenisch erinnerten“, deutete ich wiederholt. Naomi fühlte sich mit dieser Deutung sehr verstanden, und dies bewirkte eine besondere Nähe zwischen uns. Häufig sagte sie aber auch, sie habe keine Kraft mehr, sie wisse nicht, ob sie es schaffen würde, jemals aus diesem Elend und diesem Leid lebendig herauszukommen.

In mir entstand jedoch Hoffnung, es gemeinsam schaffen zu können. Nun kam mir meine Bemerkung zu Beginn der Analyse wieder in den Sinn, wonach sich die Patientin „natürlich“ in mich verlieben würde. Denn da war erotisches Gefühl in unserer Beziehung. Naomis aggressiv-destruktive, vitale Kräfte, die in der Beziehung zu ihren Eltern nie gelebt werden durften, wurden offenbar, als sie direkt im Anschluss an eine Analysestunde ein parkendes Auto rammte und dabei einen Achsenbruch herbeiführte. Sie hatte Gas gegeben anstatt zu bremsen. Den Wagen hatte sie mit der Ermunterung ihres Analytikers gekauft, obwohl sie zunächst geglaubt hatte, sich ein so schönes neues Auto nicht leisten zu dürfen.

In der Gegenübertragung war ich besorgt, dass der selbstdestruktive Persönlichkeitsanteil Naomis zu mächtig werden könnte. Die negative Übertragung bzw. den Hass auf die Verfolger deutete ich nicht, weil ich ihre aggressiv-vitalen Kräfte bejahen und sie zugleich vor der Selbstdestruktion schützen wollte. Während Naomi ihre Selbstvorwürfe und Schuldgefühle selbstquälerisch zum Ausdruck brachte, deutete ich also ihr vitales Potential an aggressiven und destruktiven Kräften, das sie bis zu diesem Zeitpunkt nicht anerkennen konnte. Mir erschien dieser Unfall zudem als ein „Fortschritt“, wenn man bedenkt, dass Naomi in dieser Zeit daran gedacht hatte, sich auf der Autobahn das Leben zu nehmen. Sie hatte sich vorgestellt, mit ihrem Auto gegen einen Betonpfeiler zu rasen.

Als eines Abends ein Kollege nach „diesem schönen Mädchen“ fragte, das ihm aus meiner Praxis entgegen gekommen war, wurde mir klar, dass der erotische Blick des Analytikers für die Patientin auf der „Grabeswanderung“ und dem Todesmarsch verloren gegangen war, mit der die Analyse doch begonnen hatte. Mein Wiederentdecken des Erotischen gab mir die Hoffnung, dass diese Gefühle auch in der Patientin lebendig werden.

Wenig später erhielt ich einen Anruf der jüngeren Tochter der Patientin, die ihre Sorge zum Ausdruck

brachte, ihre Mutter würde sich etwas antun, insbesondere jetzt, da sie, die Tochter, im Begriff sei, in eine andere Stadt umzuziehen. In die folgende Stunde kam Naomi schick gekleidet, geschminkt, mit einem rosafarbenen Mantel, den sie bis vor kurzem ihrer Tochter geliehen hatte, in die Praxis. Sie sehe keinen Sinn mehr im Leben. Wenn sie nachts aufwache, frage sie sich, weshalb es sich überhaupt noch lohnen solle, den nächsten Tag zu erleben. Dies habe nichts mit dem Verhalten anderer Personen zu tun, weder mit dem ihrer Töchter, noch mit dem ihrer Enkelkinder. Aus den Analysestunden könne sie nichts mit nach Hause nehmen, obgleich ich der einzige sei, mit dem sie wirklich offen sprechen könne. Sie habe das Gefühl, dass sie auf sich „als Mädchen“ zurückgeworfen sei.

In diesem Augenblick spürte ich ein Lächeln in mir, denn ich erkannte in Naomi nicht nur das Destruktive und Selbstvernichtende, sondern auch ihre lebendige Lebenslust. So erzählte ich ihr von der oben erwähnten Äußerung meines Kollegen, der sie ja ebenfalls als – zumal attraktives – „Mädchen“ bezeichnet hatte. Ich erinnerte sie an den Beginn der Analyse, an meine damalige Äußerung, sie werde sich natürlich in mich verlieben, auf die sie spontan gesagt hatte: „Das wird sicherlich nicht geschehen! Sie sind verheiratet, so etwas würde ich niemals tun.“

Naomi konnte sich gut an diese Stunde erinnern. Im weiteren Stundenverlauf sagte ich: „Ich spüre in Ihnen eine Lebendigkeit, die Sie offenbar selbst noch nicht wahrnehmen, weil Sie vor allem mit ihrem Leid, dem Leid Ihrer Familie und Ihrer Trauer um die Ermordeten beschäftigt sind.“ Zudem erinnerte ich sie an den Autounfall, den sie vor einigen Monaten direkt nach einer Analysestunde herbeigeführt hatte: „Da waren Sie in Ihrer, wenn auch autodestruktiven Kraft höchst lebendig!“ Darauf breitete sich ein großes Lächeln in Naomis Gesicht aus und sie sagte: „Das könnte stimmen.“

Zu Anfang der Analyse hatte Naomi in mir auch ihren verstorbenen Ehemann, den sie sehr liebte, gesehen. In meiner Gegenübertragung fragte ich mich, wie es wäre, wenn die Liebesgefühle für ihren Mann wie für den Vater, der mit ihr „promenierte“, in der Beziehung zum Analytiker offenbar würden.

Im Verlaufe des psychoanalytischen Prozesses hatte sich Naomi einen geborgenen und sicheren Raum wie eine Urhöhle erschaffen, von der aus sie die Höhle in Auschwitz betrachtete. Auf der „Vorderbühne“ der Analyse hatten lange Zeit Selbstdestruktion, Todesmarsch und Grabeswanderung stattgefunden, während nun lebensbejahende Gefühle und Persönlichkeitsanteile Naomis zum Vorschein kamen, die lange auf die „hintere Bühne“ zurückgedrängt gewesen waren. Vielleicht bedurfte es einer „Erlaubnis“,

den Todesmarsch, der die große Verbundenheit und Loyalität Naomis mit ihren Eltern zum Ausdruck brachte, zu beenden.

Auf die Schwierigkeit der Nachkommen von Überlebenden, sich von ihren Eltern zu lösen und ein eigenes Leben zu leben, hat Haydée Faimberg mit ihrem Konzept des „Teleskopings“ hingewiesen. Sie beschreibt das unbewusste In- und Aneinanderrücken der beiden Generationen in Überlebenden-Familien durch Identifizierung. Das Teleskopings erschwere in beträchtlichem Ausmaß den Individuations- und Separationsprozess der Zweiten Generation.⁶³ In ihrer Arbeit über hysterische Persönlichkeitsmerkmale der Nachkommen von Überlebenden weist Marion Oliner solchen Identifizierungen eine Abwehrfunktion „gegen die ödipale Rivalität“ zu.⁶⁴ Angehörige der Zweiten Generation identifizierten sich mit dem Verfolgungsschicksal ihrer Eltern, um einer notwendigen Auseinandersetzung mit ihnen aus dem Weg zu gehen.

Bei der transgenerationalen Trauma-Tradierung spielen Externalisierungen und Internalisierungsprozesse, d.h. projektive, introjektive und inkorporative Identifizierungen eine wichtige Rolle.⁶⁵ Um die unbewusst-identifikatorische Teilhabe der Zweiten Generation an der vergangenen traumatischen Lebensgeschichte ihrer Eltern zu verstehen, führte Judith Kestenberg die Begriffe der *Transposition* und des *Zeittunnels* ein.⁶⁶ Diese Begriffe entwickelte sie im Zusammenhang mit ihrer Fallgeschichte Rachel:

„Es greift zu kurz, wenn man sagt, dass sie sich mit dem Vater, wie er in der Vergangenheit war und in der Gegenwart von ihr erlebt wurde, oder mit der Mutter als Retterin des Vaters identifizierte. Der Mechanismus weist über eine Identifizierung hinaus. Ich habe ihn als Transposition in die Welt der Vergangenheit bezeichnet, ähnlich – aber nicht identisch mit – der Reise des Spiritisten ins Reich der Toten. Indem sie in der Vergangenheit lebte, übernahm Rachel nicht nur die Rolle ihrer Großmutter, sondern war auch in eigener Sache aktiv.“⁶⁷ Kestenberg zufolge hat die Transposition „eine gewisse Beziehung zur Trauer und kann vielleicht als Trauerersatz betrachtet werden“.⁶⁸ Sie diene möglicherweise auch der

63 Haydée Faimberg, Teleskopings. Die intergenerationelle Weitergabe narzisstischer Bindungen, Frankfurt am Main 2009.

64 Marion Oliner, Hysterische Persönlichkeitsmerkmale bei Kindern Überlebender, in: Bergmann, Jucovy und Kestenberg (Hg.), Kinder der Opfer, Kinder der Täter, 292–321, hier 312.

65 Vgl. Stavros Mentzos, Lehrbuch der Psychodynamik. Die Funktion der Dysfunktionalität psychischer Störungen, Göttingen 2009, 196f.

66 Kestenberg, Die Analyse des Kindes eines Überlebenden, 191 und 179; vgl. dies., Neue Gedanken zur Transposition.

67 Dies., Die Analyse des Kindes eines Überlebenden, 190f.

68 Ebenda, 204; vgl. auch Hillel Klein, Children of the Holocaust. Mourning and Bereavement, in: E. James Anthony und Cyrille Koupernik (Hg.), The Child in His Family, Bd. 2: The Impact of Disease and Death, New York et al. 1973, 393–409.

„Rettung der Liebesobjekte der Eltern, die deren Tod selbst nicht akzeptiert haben“.⁶⁹

Wenn die intrapsychische Bearbeitung extremtraumatischer Erfahrungen auf Seiten der Überlebenden an ihre Grenzen gelangt, wird durch „psychosoziale Abwehr“ das Nichtbewältigbare projektiv-identifikatorisch in die Söhne und Töchter externalisiert.⁷⁰ Auf diese Weise wird die Zweite Generation zum Selbstobjekt bzw. Container für unerträgliche Gefühle ihrer Eltern. Hillel Klein und Ilany Kogan weisen in diesem Zusammenhang auf die Identifizierung der Nachkommen von Überlebenden mit den oft idealisierten verlorenen Objekten ihrer Eltern hin.⁷¹

Im weiteren Verlauf der Analyse gelang es Naomi, sich immer mehr dem Leben zuzuwenden. Sie intensivierte die Beziehungen zu ihren Töchtern und Enkelkindern, besuchte Fortbildungen und unternahm Reisen. In dieser Zeit erzählte sie folgenden Traum:

Auf einer sommerlichen Wiese in der Sonne liegen Sie halb auf mir drauf. Fünf Meter von uns entfernt beginnt ein steiniger Boden. Dahinter befindet sich das KZ, wo ein Appell stattfindet. Die Häftlinge müssen stundenlang antreten, dürfen sich nicht rühren. Einige mussten zur Toilette. Es lief ihnen an den Beinen herunter. Manche wurden erschossen. Bei uns in der Sonne war es lebendig. Wir schauten unentwegt auf den Appellplatz.

Nach der Traumschilderung äußerte Naomi ihr Erstaunen darüber, dass sie nicht beim Blick auf den Appellplatz im Konzentrationslager erschrak, sondern in dem Moment, als sie ihre Gefühle zum Analytiker wahrnimmt. „Trotz Auschwitz“ darf es nun eine sommerliche Wiese und die Sonne geben, in deren Wärme eine körperliche Begegnung entsteht. Naomi darf sich zugunsten des eigenen Lebens von den Eltern entfernen. Sie offenbart Liebesgefühle, erschrickt aber noch darüber. Mit ihrem Traum lässt Naomi Neues entstehen. So gelingt es ihr zunehmend, *trotzdem Ja zum Leben* zu sagen.

8. Konkretismus versus Szenisches Erinnern der Shoah

Wir verstehen Naomis Reinszenierung des Todesmarsches und der Grabeswanderung als eine Identifikation mit der Verfolgungsgeschichte ihrer Eltern. Mit Judith Kestenberg sprechen wir hier von einer *Transposition*.⁷² Wie durch einen *Zeittunnel*⁷³

sind Analytiker und Analysandin in den Horror der Shoah hinabgestiegen, um nachzuerleben, welches unsagbare Leid die Eltern durchlitten haben. Yolanda Gampel zufolge agieren „alle Kinder [von Überlebenden; K.G., F.M.] ein Drehbuch [...], das sie selbst nicht kennen, ein Drehbuch, das nicht ihr eigenes, sondern in Wahrheit Teil der Geschichte ihrer Familien und insbesondere jener Angehörigen ist, die den Holocaust überlebt haben“.⁷⁴

Durch Identifizierung mit ihren verfolgten Eltern ist Naomi selbst zu einem – indirekten – Opfer der Shoah geworden. Die Szene zu Beginn der Behandlung, als der Analytiker spontan und intuitiv äußert, sie werde sich „natürlich“ in ihn verlieben, erscheint als sehr bedeutungsvoll. Zum einen bringt sie die Abwehr des Analytikers gegen die drohende Vernichtung zum Ausdruck, zum anderen steht diese Äußerung für die lebendige Hoffnung des Überlebens, die zur „Rettung“ der Patientin aus dem Kosmos der Konzentrationslagerwelt notwendig war.

In der Fachliteratur über psychoanalytische Behandlungen der Ersten und Zweiten Generation wird von zahlreichen Autoren das Phänomen der *Konkretisierung* beschrieben. Maria Bergmann gehört zu den ersten, die dieses Konzept anwandten. Für sie ist es letztlich ein pathologisches Merkmal, das zutage trete, weil die Nachkommen der Überlebenden nicht die Möglichkeit gehabt hätten, die an sie tradierten Erfahrungen in Worte zu fassen und zu symbolisieren. Phantasien würden, so schreibt sie, „weil sie nicht verbalisiert werden können, ausgelebt, auf die Umwelt übertragen und mit der gegenwärtigen Realität verwoben“. Zudem spricht sie von dem massiven Trauma, das bei „Überlebenden und ihren Kindern die Fähigkeit zur Phantasiebildung *zerstörte*“. Viele Überlebende hätten mit ihren „Kindern gemeinsame Phantasien konkretisiert und in der Umwelt ausgelebt“.⁷⁵ Die Traumatisierung „setzt die Fähigkeit zur Wahrnehmungs- und Affektkontrolle herab, es findet eine Regression der Symbolisierungsfähigkeit und des Wortgebrauchs zugunsten des Handelns statt“.⁷⁶

Ilse Grubrich-Simitis beschreibt die „Ichfunktion der Metaphorisierung und ihre Schädigung durch das Holocaust-Trauma“⁷⁷ sowie den „Konkretismus“ der Zweiten Generation als wiederholt vorkommende Phänomene in deren Behandlung: „Die Patienten fassen das, was sie mitteilen, oft dinghaft auf, also nicht als etwas Vorgestelltes, Gedachtes, Erinnerungtes; es

69 Kestenberg, Die Analyse des Kindes eines Überlebenden, 204.

70 Mentzos, Lehrbuch der Psychosomatik, 48.

71 Hillel Klein und Ilany Kogan, Identification Processes and Denial in the Shadow of Nazism, International Journal of Psycho-Analysis 67 (1986), 45–52.

72 Kestenberg, Die Analyse des Kindes eines Überlebenden, 191.

73 Ebenda, 179.

74 Yolanda Gampel, Eine Tochter des Schweigens, in: Bergmann, Jucovy und Kestenberg, Kinder der Opfer, Kinder der Täter, 147–172, hier 147; vgl. auch dies., Kinder der Shoah.

Die transgenerationale Weitergabe seelischer Zerstörung, Gießen 2005.

75 Bergmann, Überlegungen zur Über-Ich-Pathologie Überlebender und ihrer Kinder, 345 Hervorhebung K.G., F.M.).

76 Ebenda, 348.

77 Grubrich-Simitis, Vom Konkretismus zur Metaphorik, 17.

hat für sie nicht Zeichen-, nicht beweglichen Phantasiecharakter, sondern eine eigentümlich unverrückbare, *konkretistische* Qualität.“ Als „generalisierbare Behandlungsrichtung“ benennt sie das Ziel, „vom Konkretismus zur Metaphorik“ zu gelangen.⁷⁸ Das in solchen Behandlungen auftretende Agieren der Patienten sei „anfänglich jedenfalls nicht als etwas Unerwünschtes, nicht bloß als Widerstand aufzufassen, den es möglichst rasch zu überwinden gilt.“⁷⁹ Das Agieren müsse vielmehr als Appell verstanden werden, den Konkretismus in der psychoanalytischen Behandlung durch ein gemeinsam erarbeitetes Verständnis zu überwinden. Mit der Vorstellung, Überlebenden-Familien lebten in einer „Welt jenseits von Metaphern“, schließt sich James Herzog ebenfalls dem Konkretisierungskonzept an.⁸⁰

Auch Ilany Kogan beschreibt die Konkretisierung als einen der Kernprozesse des Behandlungsprozesses bei Kindern von Überlebenden, als „das bezwingende, unbewusste Bedürfnis, die traumatische Vergangenheit der Eltern samt den Begleitaffekten nachzuvollziehen und nachzuerleben, als ob es ihre eigene Lebensgeschichte wäre.“⁸¹ Kogan schreibt der Konkretisierung die Funktion der „Vermeidung psychischen Leidens“ zu. Die Konkretisierung sei „eine pragmatische Art des Denkens über Menschen und Ereignisse“. In diesem Zusammenhang spricht sie von einem „Mangel an emotionaler Reaktion auf wichtige Lebensmomente oder traumatische Verluste im Leben der betreffenden Person“.⁸²

Die These Kogans, mit der „Konkretisierung“ werde der Versuch gemacht, psychisches Leiden zu vermeiden, unterstellt die Auftrennbarkeit von körperlichem und seelischem Erleben und Leiden.⁸³ Dabei wird übersehen, dass jede körperliche Aktion auch einen Affektanteil beinhaltet: Körperhaltung, Mimik, Gestik, Bewegungsabläufe korrelieren ebenso mit affektiven Zuständen wie sprachliche Vorgänge, in welchen Sprechrhythmus, Stimmmodulation, Lautstärke, Sprachtempo bedeutungsvolle Bestandteile des Sprechens sind. Die Vorstellung, der Körper sei in seiner Ausdrucksweise unmittelbar konkret und folglich unfähig zur Vergegenwärtigung von symbolischen Gehalten, verleugnet die Existenz der affektiv-psychischen Rückkopplungen von Körpererleben und die Bedeutung des Körperausdrucks als primärem Signalsystem, wie es auch die Säuglingsforschung und die Mentalisierungstheorie betonen.

78 Ebenda, 5 (Hervorhebung K. G. und F. M.).

79 Ebenda, 20.

80 Herzog, Welt jenseits von Metaphern, 139.

81 Kogan, Der stumme Schrei der Kinder, 214.

82 Ebenda, 220.

83 Die folgenden Überlegungen verdanken wir einem intensiven persönlichen Austausch mit Angela Moré.

Dass der Körper die Basis von Symbolisierungsvorgängen ist, zeigt sich in künstlerischer Form sowohl im Ausdruckstanz wie in der Pantomime, die man auch als „Lyrik“ der Körpersprache auffassen kann und deren Wortlosigkeit nicht weniger Symbolkraft besitzt als die bereits oben erwähnten Kunstformen der Musik, der Malerei und bildenden Künste. Hätten diese körpersprachlichen Ausdrucksweisen keinen symbolischen Sinngehalt, so wären sie nicht durch ein Gegenüber entziffer- und verstehbar. Der symbolische Charakter der Körpersprache offenbart sich in der Verwendung des Körpers als Instrument der Performanz von Mitteilungen, deren bewusste wie unbewusste Bedeutungsgehalte sowohl verschlüsselt wie auch entschlüsselt werden können.

Grundlage des körpersprachlichen Inszenierens und interpretierenden Verstehens ist die mimetische Mitvollziehung, wie sie im frühen Interaktionsprozess zwischen Mutter bzw. Vater und Baby beginnt (*matching*) und in den Vorstufen der Identifikation als mimetisches Begehren (im Sinne René Girards).⁸⁴ Das mimetisch angeeignete Begehren in der Transmission des Traumas und seiner körperlichen In-Szene-Setzung ist das Ungeschehenmachenwollen des Traumas und das gleichzeitige (unbewusste und bewusste) Wissen um die Unmöglichkeit dieses Verlangens. Der hohe symbolische Gehalt, den Freud in der hysterischen Inszenierung erkannte, widerspricht ebenso dem Konzept des Konkretismus wie die traumatische Inszenierung, die Traumatisierten wie ihren Nachkommen immer wieder neu das unintegrierbare Erleben auf die innere Bühne zurückholt. Erinnern ist nicht nur ein kognitiver, sondern immer auch ein neuronaler, muskulärer, affektiv-mimischer und gestischer Vorgang. Letzterer ist besonders dort bedeutsam, wo der Zugang zur bewussten Erinnerung versperrt ist.⁸⁵

Aus der Perspektive unseres Ansatzes des *szenischen Erinnerns der Shoah* erscheinen die von den oben genannten Autoren geteilten Konzepte der *Konkretisierung* bzw. des *Konkretismus* und der *Welt jenseits von Metaphern* als pathologisierende Interpretationen: Was nicht aushaltbar ist und nicht in Worte gefasst werden kann, wird zum Krankhaften erklärt. Zwar beschreiben Bergmann, Grubrich-Simitis, Herzog und Kogan Phänomene, die in den Behandlungen der Zweiten Generation beobachtbar und bedeutsam sind. Kann allerdings tatsächlich davon die Rede sein, dass die Phantasiebildung der Ersten und Zweiten Generation *zerstört* sei? Wird auf Seiten der

84 René Girard, Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhältnisses.

Erkundungen zur Mimesis und Gewalt mit Jean-Michel Oughourlian und Guy Lefort, Freiburg 2009 (1. Auf. 1978); vgl. Hinderk M. Emrich, Identität als Prozeß, Würzburg 2007, 193ff.

85 Vgl. Moré, Das Erinnern weiblicher Erfahrungen.

Nachkommen der Überlebenden wirklich psychisches Leid *vermieden*? Liegt tatsächlich eine mangelnde Symbolisierungsfähigkeit vor?

Während manche Analytiker Naomis Verhalten im analytischen Prozess vermutlich als eine solche „Konkretisierung“ oder gar als „Konkretismus“ verstehen würden, erkennen wir in genau diesen Phänomenen ein *szenisches Erinnern der Shoah*, nämlich den hoch symbolischen, metaphorischen Ausdruck des an Naomi tradierten extremen Traumas ihrer Eltern, die – wie später ihre Tochter – keine Worte finden konnten für das, was man ihnen und ihrem Volk angetan hatte.

In Anlehnung an die Arbeiten von Alfred Lorenzer und Susanne K. Langer verstehen wir szenisches Geschehen als *präsentativen, wortlosen Symbolismus*, der vom *sprachlich-diskursiven Symbolismus* zu unterscheiden ist.⁸⁶ Das Präsentative, das Nicht-Sprachliche kommt zum Beispiel in der Musik, der Malerei oder der bildenden Kunst zum Ausdruck. Es ist, wie Susanne Langer ausführt, „wie geschaffen [...] zur Erklärung des ‚Unsagbaren‘“.⁸⁷

Das Konzept der *Konkretisierung* bzw. des *Konkretismus* betrachten wir als eine pathologisierende und vergegenständlichende Betrachtungsweise auf Verhaltensphänomene, deren Existenz von uns nicht infrage gestellt wird. Weil „konkretistisches Verhalten“ nicht als szenisches Erinnern verstanden, sondern auf ein bloßes Handeln, dem der sprachlich-symbolische Gehalt fehle, reduziert wird, gehen die psychodynamischen Bedeutungen sowie der Symbol- und Erinnerungsgehalt des szenischen Geschehens verloren. Mit dem Konzept des *szenischen Erinnerns der Shoah* interpretieren wir vermeintlich konkretisierendes Handeln als den sich in Szenen manifestierenden Versuch, Erinnerungsspuren extremtraumatischen Leids wortlos-symbolisch zum Ausdruck zu bringen.

Wer in die Schrecken der Shoah eintaucht, wird durchtränkt vom Nazi-Gift und dieses maligne Introjekt nicht mehr los. Joachim Küchenhoff zufolge „wird erfahrene Destruktivität zu einem destruktiven inneren Objekt, das in Widerstreit zu liebevollen Erfahrungen gerät“ und das sich „in die Seele des Kindes einschreibt“.⁸⁸ Die schrecklichen Erinnerungen der Überlebenden, die sich aufgrund eines von Menschen begangenen „Zivilisationsbruchs“⁸⁹ jedem

Sinnzusammenhang entziehen und sich wie beständige Fremdkörper bzw. maligne Introjekte in das Seelenleben der Opfer einspeichern, werden von der Ersten an die nachfolgenden Generationen tradiert. Das Gift der Entwürdigung, Entmenschlichung und Vernichtung, mit welchem die Nazis Naomis Eltern vergiftet haben, dringt auf diese Weise unweigerlich auch in die Körper und Seelen der Nachkommen der Überlebenden ein. Insbesondere hierzulande, wo die Frage der Generativität auch eine unmittelbare Bedeutung für das deutsch-jüdische Verhältnis hat, kann von einer „Vergiftung der Generativität“ gesprochen werden.⁹⁰

Alfred Lorenzer zufolge hat der Psychoanalytiker „nicht in beschaulicher Distanz [...] – wie aus einer Theaterloge –“ das „Drama“ des Patienten zu betrachten, sondern er müsse „sich aufs Spiel mit dem Patienten einlassen, und das heißt, er muß selbst die Bühne betreten. Er nimmt real am Spiel teil“⁹¹ – und zwar ohne dass er es bewusst vermeiden oder herstellen könnte. Auf diese Weise ist die oben dargestellte Behandlungsphase aus Naomis Analyse selbst zum gemeinsamen *Todesmarsch* und zur *Grabeswanderung* geworden. Hier verdichten sich in mehrfacher Form die nicht integrierbaren Erinnerungen ihrer Eltern an das ihnen zugefügte Leid und werden zu dem, was wir als *szenisches Erinnern der Shoah* konzeptualisieren. Der Todesmarsch und die Grabeswanderung wurden nicht nur in Worten erlebt, sondern gemeinsam durchlitten, bis hin zu der lebensbedrohlichen Gefahr, in der es um das Überleben schlechthin ging. Das szenische Erinnern ging so weit, dass Naomi einem KZ-Häftling zu ähneln begann. Die Verfolgungserfahrungen ihrer Eltern haben sich somit in der analytischen Beziehung und in ihrem Körper reinszeniert. Naomis Körper wurde zum Ort des *szenischen Erinnerns der Shoah*.

86 Vgl. Lorenzer, Die Sprache, der Sinn, das Unbewußte, 63ff.; Langer, Philosophie auf neuem Wege, 86ff.

87 Ebenda, 107.

88 Joachim Küchenhoff, Trauma, Konflikt, Repräsentation, Trauma und Konflikt – ein Gegensatz?, in: Anne-Marie Schlösser und Kurt Höhfeld (Hg.), Trauma und Konflikt, Gießen 1998, 13–31, hier 14.

89 Dan Diner (Hg.), Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz, Frankfurt am Main 1988.

90 Grünberg, Trauma-Transfer, 269; vgl. auch ders., Contaminated Generativity. Holocaust Survivors and their Children in Germany, The American Journal of Psychoanalysis 67 (2007), 82–96.

91 Lorenzer, Sprache, Lebenspraxis und szenisches Verstehen, 113.

VOM LEBEN DANACH: ÜBER DIE SCHWIERIGKEIT MIT DEM ERINNERN UND VERGESSEN

Ich werde zu Ihnen heute über einige Schwierigkeiten des erinnernden Erzählens sprechen und beziehe mich dabei vor allem auf die Rede vom Trauma, auf das, was davon bleibt und wie damit im Sprechen umgegangen wird. Das Trauma bricht das Sprechen an unendlich vielen Stellen: Gemeint ist mit dem Begriff des Traumas, dass etwas nicht gesagt werden kann, dass es etwas gibt, was das Sprechen schneidet und zu einem Bruch, einem Abbruch des Sprechens führt. Es macht stumm. Das Trauma - das ist, wenn etwas aus dem Bereich des Realen ins Sprechen stürzt und das Subjekt überwältigt. Es liegt jenseits des Sprechens, jenseits der sprachlich symbolisierbaren Welt, und führt zu einer Zerstörung des Sprechens, zu einem Sprachtod. Das Trauma ist vor der Sprache, nicht sprachlich strukturiert. In der Psychoanalyse nach Freud hat das Trauma keine Bedeutung: Es befindet sich jenseits von Bedeutung; die Bedeutung, die kommt vom Anderen, vom Anderen der Sprache - als erste Einschreibung ohne Sinn.

Das Trauma bezeichnet eine Leerstelle in der Struktur des Subjekts, eine Lücke in der symbolischen Verortung. Der Versuch, über das Trauma zu sprechen, ist ein Versuch, diese Lücke mit Signifikanten zu füllen, die zumindest einen Namen für das Unnennbare geben. Namensgebung - darum geht es in meinem Beitrag, um die Namensgebung jener Überlebenden, die die Grauen der NS-Vernichtung überlebt haben. Ein Überlebender sagte einmal zu mir: „Ich bin kein Überlebender. Ein Überlebender ist jemand, der nicht im KZ war, der das alles nicht erlebt hat. Ich, der ich war, bin dort gestorben.“ Marko Max

Feingold, Präsident der jüdischen Kultusgemeinde in Salzburg und Überlebender von Auschwitz und Buchenwald, verdeutlicht dies mit seiner Aussage: „Wer einmal gestorben ist, dem tut nichts mehr weh.“ In beiden Aussagen findet sich dieser Bezug zum Gestorben-Sein im Leben, ein Bezug, der dem, was war, einen negativen Namen gibt.

Ich habe in einer mehrjährigen Forschungsarbeit den Versuch unternommen, die transgenerationale Weitergabe des Traumas in Familien von Überlebenden an Hand von Interviews nachzuzeichnen. Ich werde Ihnen heute einige Ergebnisse aus diesem Forschungsprojekt vorstellen, die in meinem Buch *Vom Leben danach. Eine transgenerationale Studie über die Shoah* dokumentiert sind,¹ als eine verschriftlichte Erinnerung der vielen Gespräche, die ich über mehrere Jahre mit den Überlebenden und ihren Kindern und Enkelkindern geführt habe.

Ich könnte Ihnen auch aus meiner psychoanalytischen Praxis erzählen, darüber, wie sich die Geschichte im Leben der Nachgeborenen fortschreibt, die in gewisser Weise über ihren Versuch, das Trauma ihrer Vorfahren zu rekonstruieren, die Symbolisierungsarbeit ihrer Eltern und Großeltern fortsetzen. Es gibt da eine Nachträglichkeit des Grauens, eine Nachträglichkeit des Traumas, das nicht zur Ruhe kommen kann, eine bestimmte Form der Identifizierung mit der Shoah, die wie ein Alptraum immer wieder an derselben Stelle auftaucht und das

1 Markus Zöchmeister, *Vom Leben danach. Eine transgenerationale Studie über die Shoah*, Gießen 2013.

Subjekt überwältigt – bisweilen in Form wiederkehrender Träume, die sich über Jahre und Jahrzehnte nicht verändern und im Erwachen tagelang nachwirken. Also auch hier, in der analytischen Praxis, vielleicht mehr noch als in den Interviews, wird die Nachträglichkeit des Grauens, des Traumas über die Generationen hinweg deutlich.

Im Rahmen des Forschungsprojekts, auf das ich mich nun im Folgenden beziehen möchte, ist es zu sehr persönlichen Gesprächen – im familiären Raum der Interviewten – gekommen, die sich über längere Zeiträume erstreckt haben. Wiederholt besuchte ich die Familien und sprach mit den Menschen, woraus sich ein Prozess der Verdichtung ergab, insofern ich meine Interviewpartner in das Projekt der Forschungsarbeit, in meine eigenen Gedanken zu den Interviews, in meine Thesen zur transgenerationalen Weitergabe der traumatischen Erlebnisse mit einbezog. Auf diese Weise entstand ein gemeinsam mit den Interviewten generierter Text zu den Gesprächen, die wir geführt haben; ein Text, der in seinen Entstehungsbedingungen vielleicht der Struktur einer transgenerationalen Verständigung über das Vergangene sehr ähnlich ist; ein gemeinsam produzierter, aus den Fragen und Antworten bestehender Text, der den Erzählern zurückgegeben wurde und seine eigenen Effekte produzierte.

Diese Texte (als verschriftlichte Erinnerungen an Gespräche, die aufgezeichnet wurden) sind zugleich eine verschriftlichte Erinnerung an das Erinnern der Erzähler selbst. Sie erfüllen die Funktion des Zeugnisses. Diese Funktion ist wesentlich in der Arbeit mit Überlebenden der Shoah, wobei das Zeugnis selbst all jene Brüche und Unsicherheiten in sich birgt, mit denen das menschliche Erinnern geschlagen ist: In diesen Zeugnissen geht es um das Erinnern an etwas, das sich der Erinnerung ebenso entzieht wie aufdrängt, um das Erinnern an die Erlebnisse aus der alptraumhaften Welt, aus dem psychotischen Kosmos der Shoah.

Dem Erinnern an die Shoah ist eine Unmöglichkeit eingeschrieben. Primo Levi macht darauf aufmerksam, dass die Position des Überlebenden der Shoah jene des Zeugen ist.² Der Überlebende ist ein Zeuge der Vernichtung, der er selbst entkommen ist. Insofern enthält sein Zeugnis auch einen blinden Fleck, eine Leerstelle. Er kann nicht von der Vernichtung selbst berichten, die er überlebt hat. Dieser blinde Fleck veranlasst Levi zu der Aussage, das Zeugnis des Überlebenden handle von der Unmöglichkeit, ein Zeugnis abzulegen. Diese Unmöglichkeit äußert sich in einer Qual für die Überlebenden, die in der von

ihnen empfundenen **Überlebensschuld** begründet sein mag. Die Qual, dass sie diesem sinnlosen Sterben entkommen sind, während die anderen ermordet wurden, nötigt sie dazu, zu sprechen, auch wenn dieses Sprechen ein Scheitern beinhaltet. Es geht also um den Tod, um den eigenen und den der anderen.

Nur ist der eigene Tod psychisch nicht repräsentierbar. Es gibt keine Vorstellungsrepräsentanz davon. Sigmund Freud weist an mehreren Stellen seines Werkes darauf hin, dass es keine psychische Repräsentanz des eigenen Todes geben kann. So begegnet auch in seiner Arbeit *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*.³ Streng genommen ist es nicht so, dass wir unseren eigenen Tod verdrängen würden: Wäre das der Fall, so gäbe es eine Repräsentanz davon im Unbewussten. Nein, unser Unbewusstes kennt keine Negation, keinen Tod. Es ist unsterblich, urteilt Freud. Wir sind in unserem Unbewussten dazu verdammt, mit allem ewig weiter zu leben, was wir verdrängt haben, was wir verdrängen mussten, und was über das Symptom, als sprachlich strukturiertes Phänomen (symbolisch) wiederkehrt. Das Trauma ist etwas anderes. Das ist nicht verdrängt. Der Tod gehört zum Bereich des Traumas. Zum Bereich jenseits des sprachlich Fassbaren, Symbolischen. Davon haben wir keine psychische Repräsentanz. Der Tod artikuliert sich nicht über die Wiederkehr des Verdrängten. Das Trauma kommt nicht über das Symbolische sondern es trifft das Subjekt über ein Außen, es kommt aus dem Realen und überwältigt das Subjekt. Dem Tod, so Freud, begegnet das Subjekt nur über den Tod des Anderen. Dieser Tod des Anderen konfrontiert mit der eigenen Sterblichkeit. Der eigene Tod ist ein blinder Fleck, bleibt eine Leerstelle. Nur, in gewisser Weise sind die Überlebenden diesem eigenen Tod im Vernichtungslager begegnet, insofern ihre symbolische Spur für die Anderen außerhalb des Lagers zu sein aufgehört hatte. Man kann sagen, dass jeder, der in die Lager der Nazis deportiert wurde, mit seiner Ankunft und der Selektion an der Rampe einen symbolischen Tod gestorben war. Die Stimme des Überlebenden, der sagt, „Ich bin kein Überlebender ...“ spricht hier eine psychologische Wahrheit in dem Sinne, dass er tatsächlich seinen eigenen Tod als die Vernichtung seiner Spur im Symbolischen gestorben ist. Dies ist ein radikaler Aspekt der jeweils eigenen Erfahrung, über den sich nicht sprechen lässt. Diese Erfahrung handelt von dem Jenseits der äußersten Grenze, die das Intime noch schützt. Es ist die Erfahrung eines Zerbrechens dieser Grenze, die sich nicht sagen lässt.

² Primo Levi, *Die Untergegangenen und die Geretteten*, München 1993.

³ Sigmund Freud, *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* (1915), in: Studienausgabe, Bd. IX, Frankfurt am Main 2000.

Wovon aber die Zeitzeugen in den Gesprächen erzählten, war ihr sehr persönlicher Kampf um ihr Leben und Überleben in diesen Todeslagern. Um zu überleben, mussten sie wach bleiben. Sie mussten sehr bewusst an ihrem Leben festhalten, und am Leben festzuhalten, hatte bedeutet, Widerstand zu leisten.

Primo Levi beschreibt dies in seinem Buch *Ist das ein Mensch?* folgendermaßen:

„Wir müssen uns also selbstverständlich das Gesicht ohne Seife waschen und uns mit der Jacke abtrocknen. Wir müssen unsere Schuhe einschwärzen, nicht, weil es so vorgeschrieben ist, sondern aus Selbstachtung und Sauberkeit. Wir müssen in gerader Haltung gehen, ohne mit den Holzschuhen zu schlurfen, nicht als Zugeständnis an preußische Disziplin, sondern um am Leben zu bleiben, um nicht dahin zu sterben.“⁴

Für Max Mokum, den ich interviewte, hatte es einen Moment gegeben, in dem er – eine Nacht lang – bewusst mit dem Tod gerungen hatte. Wo er sich immer wieder sagen musste: „Wenn ich jetzt einschlafe, werde ich sterben.“ Er hatte sich im Kampf um das Bewusstsein für sein Leben entschieden, obwohl sein Körper keine Kräfte mehr besaß. Immer wieder tauchten in den Interviews mit Überlebenden diese Momente von Bewusstheit und Widerstand auf. Ein anderer Überlebender, Ruben Laska, hatte sich bewusst gegen das Weinen im Lager entschieden, da das Weinen eine intime Verletzbarkeit offenbart hätte, die er in seinem Inneren verbergen wollte. Bewusstheit und Widerstand bedeutet, dem Täter vor Augen zu führen, dass seine Macht über den eigenen intimen Körper nicht total sein kann. Das es immer noch etwas gibt, dass dem Subjekt eigen sein wird; etwas, dass es sich nicht nehmen lässt oder dass hinzugeben es niemals bereit sein wird. Widerstand und Bewusstheit halfen, nicht in die Identifizierung mit dem Angreifer zu gehen. Sie halfen, den eigenen vakant gewordenen Körper immer wieder neu zu besetzen, weil es noch etwas Anderes gab, woran man denken konnte.

Dieser Kampf ums eigene Leben und Überleben fand angesichts der unerträglichen Nähe zum allgegenwärtigen Tode statt. Es gab in den Lagern eine Figur, die diese Nähe zum Tode repräsentierte – den Muselman. So nannten die Häftlinge in Auschwitz jene Menschen, die nicht mehr sprachen, deren Augen leer und ausdruckslos geworden waren, die sich in einem eigenartig katatonen Zustand befanden.

K: Na, und bevor wir in dieses Bad gekommen sind, hat man ja schon die Lagerstrasse gesehen, *nicht*? Da war das Bad und da war schon die Lagerstrasse. Wo die Baracken gestanden sind. Und da haben sich so

Ff, so *F*, da haben wir so Frauen gesehen, so ver- wahrlost, verschmutzt, unglücklich, halb verrückt schon. *Da haben wir uns gedacht*: „Mein Gott, wirst du auch zu so einer Gestalt, wie die?“ Aber, dann haben wir später dann erfahren, das sind Frauen, die sich aufgegeben haben. Die nicht gearbeitet haben. Und wenn man nicht gearbeitet hat, hat man weniger Essen bekommen. Hat man schlechtere Verhältnisse im Block gehabt. Wir haben sowieso zu zweit und zu dritt auf einer Matratze gelegen. Und so-.

I: Hat man mit diesen Frauen noch sprechen können?

K: Wir haben ja die Frauen dann, wir haben sie ja nur gesehen. Und wir sind dann auf einen Block gekommen. Am Zugangsbereich. Da waren wir einen Monat in Quarantäne. Da durften wir mit niemand Kontakt haben.

Beim Anblick dieser Frauen, „verschmutzt, ver- wahrlost, unglücklich und halb verrückt“, wurde Frau Kofka, mit der ich dieses Interview führte, von dem Gedanken getroffen: „Mein Gott, wirst du auch so eine Gestalt wie die?“ Damit formulierte sie eine allgegenwärtige Angst im Lager, die von der Muselmanin ausgegangen war. Die Muselmanin wurde zur *inneren* Instanz. Ihr Anblick war unerträglich. Denn jede Frau, die die Muselmanin erblickte, wurde sofort mit dieser Frage konfrontiert. *Werde auch ich ...* Giorgio Agamben beschreibt mit Bezug auf Primo Levi den Muselman als Nerv des Lagers.⁵ Und wie bei jedem Nerv, der einmal getroffen wurde, wird die wiederholte Berührung vermieden. Die Muselmanin zu sehen, hatte bedeutet, den eigenen symbolischen (psychischen) Tod zu sehen. Frau Kofka kam von sich aus auf diese Figuren nicht mehr zurück. So als würde sie den erneuten Blick meiden.

Levi schreibt in *Die Untergegangenen und die Geretteten* (1993), der einzig wahre Zeuge der Shoah sei Muselman, also jene Figur im Lager, die zu sprechen aufgehört habe. Ein Mensch, der sich aufgegeben hat, sagte Frau Kofka, der die Fähigkeit verloren hat, zu sprechen und damit ein psychisches Wesen zu sein; dieser Zustand ist der Verlust des Symbolischen schlechthin. In diesem Verlust liegt nach Levi das wahre Zeugnis. Mit anderen Worten, die Unmöglichkeit, Zeugnis abzulegen. Diese Unmöglichkeit ist in den Gesprächen mit den Zeitzeugen immer wieder aufgetaucht, zum Beispiel in Gestalt eines Sprachtodes in ihrer Rede, einer Leerstelle, eines Jenseits des Textes ihrer Erzählung, eines plötzlich auftretenden psychosomatischen Symptoms.

⁵ Giorgio Agamben, Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge, Frankfurt am Main 2003.

⁴ Primo Levi, *Ist das ein Mensch?* Ein autobiographischer Bericht, München 112002, 46.

Wie also ist von dieser Unmöglichkeit zu berichten, die ich den leeren Platz im Zeugnis der Überlebenden nenne? Die Gespräche mit den Zeitzeugen zeigen immer wieder eine innere Notwendigkeit, von diesem Sterben zu erzählen. Ihr Zeugnis ist immer auch ein Zeugnis für Andere. Indem sie erzählten, bezeugten sie das Leben der Anderen, die nicht mehr sprechen können.

Der leere Platz ist Platzhalter für die Anderen im Zeugnis des Überlebenden. Dies ist eine Möglichkeit, von der viele Überlebende berichten, von der Möglichkeit, mit dieser Nähe zum Tod weiter zu leben. Ruben Laska erzählte etwa von dem süßen und etwas übergewichtigen Mädchen, das er kannte und das er zusammen mit der Mutter noch einmal gesehen hatte, als sie in die entgegengesetzte Richtung gingen. Es sei das letzte Mal gewesen, dass er dieses Mädchen gesehen habe, und er habe nicht gewusst, ob auch sie ihn gesehen habe. Aber bis heute könne er dieses Bild nicht vergessen. Diese Erinnerung signifiziert einen unmöglichen Abschied. Herr Laska kann nicht vergessen, weil dieses Mädchen, vergäße er die Szene, endgültig sterben würde. Solange er erinnert, lebt das Mädchen in seiner Erinnerung. Sie, die Andere, lebt in seinem Zeugnis.

Der leere Platz ist ein anderer Name für die **Überlebensschuld** und bezieht sich auf die strukturelle Funktion des Zeugnisses. Das Sprechen, das ein Sprechen für Andere ist, hat etwas von der Arbeit eines Totengräbers an sich. Mit dem Erinnern rücken die Anderen, die nicht mehr erinnern, vor das eigene, innere Auge. Mit der erinnernden Erzählung wird diesen Anderen ein Platz in unserem symbolischen Gedächtnis gegeben. Es ist wie ein Begräbnis, in dem der Andere, der nicht überlebt hat, in den Worten des Überlebenden wiederkehrt und aufgehoben ist.

Ich mache nun einen Sprung. Dieser Forschungsarbeit war es von Beginn an um die Frage gegangen, wie sich die je unterschiedlichen Erlebnisse der Zeitzeugen in den Familien, die sie nach ihrer Befreiung gründeten, ausgewirkt haben. Also eine Frage nach der Transposition, nach der Tradierung des Traumas.

Generell ist festzuhalten, dass es keinen bestimmten Ort oder Zeitpunkt der Tradierung der Geschichte gibt. Die traumatische Vergangenheit dringt unscheinbar und eher zufällig – man kann auch sagen, alltäglich – in die Psyche der Nachgeborenen ein, nistet sich darin ein und erzeugt ein Gefühl, als ob sie immer schon da gewesen sei. Keiner der Nachgeborenen konnte sagen, wann ihm das zuerst bewusst geworden sei. Nein, es war immer schon da, ein atmosphärisches Wissen, von dem Elena Laska sagte, „It

always was there“ und „I feel, like I was there“; Vera Rubenstein meinte: „Es war immer da“ und „Es war überall.“ Mit anderen Worten: Es schien zunächst so, als gebe es keine Träger dieses Wissens, keine Objekte, die es transportierten. Zudem gab es manchmal keine oder nur sehr spärliche Erzählungen darüber, und diese Erzählungen tauchten oft erst viel später auf. Trotzdem beharrten die Nachgeborenen auf diesem Wissen, das sich bei näherer Analyse folgendermaßen darstellte: Es ist ein Wissen als Erfahrung von der Erfahrung der Anderen. Dieses Wissen steht vor jedem Begehren und vor der Sprache. Dass bedeutet aber auch, dass erst die Sprache den notwendigen Raum und die Distanz zu diesem Wissen schafft, das keinen Mangel kennt.

Dieses Wissen ist verbunden mit dem Gefühl des Unheimlichen: Es ist ebenso rätselhaft wie gewiss, es stellt sich als etwas absolut Fremdes dar, bezeichnet aber zugleich das Ureigenste der Person. Oft beschrieben die Nachgeborenen die Überlebensgeschichte in ihrer Familie, die ihrer Existenz vorangegangen war, als einen unheimlichen, verbotenen Ort: „It was a land full of tears and I always felt, don't go there.“

Es gab also eine Ambivalenz, die mit diesem Wissen einherging. Einerseits bedeutete es diese Gewissheit, andererseits war es radikal fremd und tabu. Einerseits waren die Kinder von der Erfahrung ausgeschlossen, andererseits war es so, als hätten sie diese Erfahrung selbst gemacht – der Einschluss von etwas Fremden im Subjekt, von dem es selbst immer ausgeschlossen bleiben würde. Die Shoah war, so Vera Rubenstein, einerseits das Einzige, das im Leben der Familie wirklich zählte, doch andererseits war es genau das, zu dem sie sich niemals zählen konnte. Die Ambivalenz zwischen Einschluss und Ausschluss, zwischen vertraut und fremd, zwischen Wissen und Nicht-Wissen-Können bezeichnet den Umgang und die Erfahrung mit der Erfahrung der Anderen.

Von diesem Platz aus, der immer schon eingenommen war, aber nicht eingenommen werden durfte – ging der Urgrund der Angst der Nachgeborenen aus. Diese Angst vor einer Berührung mit dem Alpträumen saß ihnen im Nacken. Es ist eine Angst vor dem Realen, die nicht lügt, eine Angst vor der Sprache. Solange die Kinder mit ihren Eltern nicht sprachen, konnte das Phantasma, zu wissen, ungefragt bestehen bleiben. Die Angst gründet sich auf ein Verstehen ohne Worte, ein Verstehen vor der Sprache. Erst über die Sprache wird fassbar, dass es nicht zu fassen ist. Solange das Trauma sprachlos bleibt, ist das Subjekt zu nah, zu direkt in seinem Verstehen vor der Sprache an der Erfahrung der Anderen. Erst das Sprechen durchbricht den Mangel im Verstehen,

also die grundlegende Illusion dieses Wissens, das vor der Sprache wirkt.

Ausgehend vom Status dieses Wissens als Erfahrung der Erfahrung der Anderen zeigt sich, dass ihm eine starke Tendenz zur räumlichen und zeitlichen Ausdehnung innewohnt. „Es war immer da“ und „Es war überall.“ Dieses Wissen vor der Sprache konnte sich über jede Alltagserfahrung legen und aus dem Unscheinbaren etwas Unheimliches machen. Hier trifft dieses Wissen mit dem von Judith S. Kestenberg beschriebenen Mechanismus der *Transposition* zusammen,⁶ als das Leben der Kinder in einer doppelten Realität: in einer gegenwärtigen und in einer in die Zeit der Shoah transponierten.

Wie setzten sich aber diese Überlebensgeschichten, die oft nicht einmal im Detail bekannt waren, im Leben der Nachgeborenen fest? Auf welche Weise drang die Geschichte der Anderen ins Subjekt? Es ist die Frage nach der Transposition. Ich möchte in aller Kürze noch zwei Wege beschreiben, auf denen diese Form der Tradierung von Geschichte von einer Generation zur nächsten passieren kann.

Zum einen gab es in den generationellen Erzählungen der Nachgeborenen das *Akzidentielle* (Zufällige) aus ihrer je eigenen Geschichte, irgendein signifikantes zufälliges Erlebnis, das ihnen half, die Geschichte der Eltern in ihre eigene Geschichte einzuschreiben. Das Akzidentielle bezeichnet zufällige Momente in der Lebensgeschichte der Nachgeborenen, die nachträglich als realisierte Übersetzungen aus der Familiengeschichte gelten können. Eben weil das, was in der Literatur als Transposition, als Verdoppelung der Realitäten beschrieben wird, sich zu jedem zufälligen Zeitpunkt ins Subjekt einschleichen kann, gibt es diese Momente, die als Pendeltüren, als Öffnungen und Verbindungen zwischen den Zeiten fungieren. Dieses akzidentielle Moment macht es möglich, die Erfahrung nachträglich von zwei Seiten her zu beleuchten. Es fungiert als eine Übersetzungshilfe, um die eigene Geschichte als Gewordensein aus der Geschichte der Anderen zu lesen – ein Phänomen der Nachträglichkeit. In jeder Geschichte der *Transposition* gibt es mehrere reale Begebenheiten aus den frühen Kindertagen, die diese auf den Weg bringen. In der Geschichte der Familie W. waren es die Krankenhausaufenthalte der Tochter und Enkeltochter, die eine doppelte Lesart ermöglicht hatten. Erika konnte ihre Krankengeschichte als ihr persönliches Lagererlebnis erzählen, andererseits vermochte sie damit die Lagererfahrung ihres Vaters in ihrer Krankengeschichte *wiederzufinden*. Diese lebensge-

schichtlichen Verzahnungen wirken für den intergenerationellen Traumtext wie die *rezenten Traumgedanken* für die Traumbildung.⁷ Sie dienen im Traum dem unbewussten Wunsch, sich in Traumbilder umzusetzen. Nach Freud kann sich der infantile Wunsch mittels dieser rezenten Eindrücke seine Bilder schaffen⁸ In den generationellen Erzählungen der zweiten Generation hatte der Wunsch wesentlich bedeutet, den eigenen Eltern, den Ursprüngen nah zu sein. Dieser – tabuisierte – Wunsch nach Nähe, nach authentischem Nacherleben, konnte mit Hilfe der historisch rezenten Erlebnisse aus der persönlichen Biografie zum Ausdruck gebracht werden. Erika war – metaphorisch gesprochen – in ihrem persönlichen Lager gewesen. Die Übersetzungshilfen aus der je eigenen Geschichte der zweiten Generation ermöglichen es, sowohl die Geschichte der Eltern als eigene als auch die eigene als unbewusste Fortsetzung der elterlichen Geschichte zu lesen.

Der andere Weg der Transposition vermittelt sich über zahlreiche *zufällige Objekte* aus dem Alltag des Lebens: Objekte, die im Alltag der Familie auftauchen und über eine spezifische Eigenschaft in eine assoziative Verbindung mit der Shoah treten. Diese assoziative Verbindung wird in dem Moment, in dem sie auftaucht, für die Nachgeborenen als ebenso überwältigend wie fremd erlebt. Ein Beispiel: Elena Laska: Auto Highway, Frage: Wie lange noch ... „You see the lights over there? When I walk with my brother in the death walk, we always tell ourselves, the next light, we will stop.“ Man kann aus diesem Satz, den uns die Tochter erzählte, den Signifikanten „lights“ herausnehmen, der sich für ihren Vater in eine assoziative Verbindung mit einer Erfahrung aus der Shoah setzte, die für die Tochter unheimlich und fremd klingen musste. Erst nachträglich hätte sich diese Erinnerung in einen Zusammenhang gefügt, der aber schon damals intuitiv erfasst wurde. Die Tochter hat verstanden, ohne zu wissen, aufgrund ihrer Frage und der Antwort, die sie bekommen hat. In eben diesem Moment ist die Tochter über die Antwort des Vaters in eine doppelten Realität getreten, in eine gegenwärtige, die von ihrer ungeduldigen Frage ausgegangen war, und in eine vergangene, die in der gegebenen Antwort des Vaters lag und die beiden Realitäten miteinander verschweißte. Dieses Spiel von Frage und Antwort ist eine Szene, in der sich über das, was der Vater sagte, zwei Realitäten ineinander verschränkten. Ein besonderer Moment, der über das Objekt (lights), das zufällig am Wegrand aufgetaucht

⁶ Martin S. Bergmann, Milton E. Jucovy, Judith S. Kestenberg, *Kinder der Opfer Kinder der Täter. Psychoanalyse und Holocaust*, Frankfurt am Main 1995.

⁷ Christian Schneider, *Der Holocaust als Generationsobjekt. Generationengeschichtliche Anmerkungen zu einer deutschen Identitätsproblematik*, Mittelweg 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung 13 / (2004), 56–73.

⁸ Sigmund Freud, *Die Traumdeutung* (1900), in: Studienausgabe, Bd. II, Frankfurt am Main 2000.

war, die Transmission des *Wissens als Erfahrung* der Erfahrung der Anderen herstellte. Das Kind hatte diese Verschränkung *erlebt*. Es hatte in dem Moment gewusst, ohne zu wissen, wovon der Vater da sprach, weil es doch selbst diese Lichter sah. Diese Momente wiederholen sich in der familiären Atmosphäre über zufällige Objekte, die über bestimmte Eigenschaften jene assoziative Verbindung als Brücke zwischen den Zeiten bilden.

Die Tradierung des vergangenen Traumas geht über das, was man in Ermangelung einer besseren Beschreibung die Atmosphäre in einer Familie nennen kann. Aber es geschieht immer über reale Begebenheiten, die das Subjekt an einer Stelle berühren, die es nie ganz verstehen wird. So schleust sich immer etwas absolut Fremdes in das Ureigenste des Subjekts, das den innersten Kern dessen bildet, was wir das Trauma für die zweite Generation nennen – als etwas, das zunächst ohne jegliche Bedeutung zu sein scheint. Und das wird niemals als Neurose im Leben der Nachgeborenen integrierbar sein, da dieses Trauma aus dem Rest besteht, der ihr von der ihr vorangegangenen Generation als psychischer Ballast aufgebürdet worden war, als eine fremde Last, die zu tragen sie niemals gebeten hat. Man kann an dieser Stelle von der Position der zweiten Generation sprechen, der diese Last zu tragen aufgezwungen worden ist.

„WENN ICH AN DIE SHOAH DENKE, STELLE ICH MIR MEINE ANTISEMITISCHEN SCHULKAMERADEN UND DIE NACHBARN IN DER UKRAINE VOR“:

DIE AUSWIRKUNG VON MIGRATION NACH DEUTSCHLAND AUF DIE JUDEN DER ZWEITEN UND DRITTEN GENERATION DER ÜBERLEBENDEN DER SHOAH

In meinem Beitrag möchte ich einige Überlegungen über die Identitäten der zweiten und dritten Generation von Überlebenden der Shoah in Deutschland als einem Einwanderungsland anstellen. Er zielt darauf, Normalitätsdiskurse, „Normalitätskonstrukte“ oder „natürliche Einstellungen“¹ zu hinterfragen, und befasst sich mit dem „Fraglichwerden der vertrauten Ordnungssysteme“ im sprachlichen Bereich.² Dabei gilt es zu betonen, dass ich kausale Verbindungen vermeiden und hauptsächlich auf die Sensibilisierung für unsere Alltagsdenkkategorien eingehen werde.

In meiner Arbeit betrachte ich die Person des Migrant/innen als mündiges, sozial aktives und ihr Leben kreativ gestaltendes, also handelndes Individuum. Sie bricht als Transmigrant/innen die Kontakte zur ursprünglichen Herkunftsgesellschaft nicht ab, sondern kultiviert sie intensiv weiter. Sie reflektiert die Unterschiede zwischen den als selbstverständlich angenommenen Wissensbeständen im Herkunfts- wie im Einwanderungsland, trifft Entscheidungen und findet praktische Lösungen für die vorhandenen Widersprüche. Der Migrationsprozess wird allerdings oft als existenzielle Krise, als Verlust des sozialen Status und gewohnter Netzwerke erlebt. Migrant/innen aus der ehemaligen Sowjetunion finden sich zudem der Notwendigkeit ausgesetzt, das

kollektive Narrativ über die Shoah neu in den Blick zu nehmen und mit den je eigenen Biografien zu vereinbaren.

Die „Paradoxien in den gelebten Wir-Bezügen“, um mit Roswitha Breckner zu sprechen,³ zeigen sich besonders deutlich, wenn sich die Migrant/innen genötigt sehen, Widersprüche zu bewältigen, Zugehörigkeitsnarrative zu legitimieren und Loyalitäten zu mehreren gegenläufigen Narrativen aufrecht zu erhalten. Die Loyalitätsfrage stellt sich in den Globalisierungsprozessen besonders akut, insofern es höchst fragwürdig geworden ist, dass „Transmigrant/innen“ eine exklusive Loyalität zu einem Nationalstaat an den Tag legen. So können einige Handlungen auf mehrfache – nationale Grenzen überschreitende – „Sowohl-als-auch“-Zugehörigkeiten, andere hingegen eher auf „Weder-Noch“-Zugehörigkeiten hinweisen. Häufig werden viele der selbstverständlichen Annahmen über kollektive Narrative, welche die Sozialisation der unterschiedlichen Migrant/innen-Gruppen bestimmt und in der jeweiligen Herkunftsgesellschaft eine unterstützende, positive und identitätsstärkende Rolle gespielt haben, nach der Immigration nach Deutschland zu widersprüchlichen, prekären bzw. negativ aufgeladenen Narrativen.

In seiner Arbeit „Das Fremde“ (1972) entwickelte Alfred Schütz, dem die Wissenssoziologie grundlegende Überlegungen verdankt, vier Grundannahmen,

¹ Georg Auernheimer, Pro Interkulturelle Pädagogik, Erwägen Wissen Ethik 21 (2010) Heft 2, 121–131; Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, Frankfurt am Main 1995; Norbert Wenning, Herausforderungen der Allgemeinbildung, in: Ingrid Gogolin, Marianne Krüger-Potratz und Norbert Wenning (Hg.), Zum Verhältnis von Interkultureller und Allgemeiner Bildung (Interkulturelle Studien – Texte, Materialien, Dokumente, 27) Münster 1996, 1–10.

²Auernheimer, Pro Interkulturelle Pädagogik, 122.

³ Roswitha Breckner, Ambivalente Wir-Bezüge in Ost-West-europäischen Migrationsbiographien. Konstruktionen kollektiver Zugehörigkeit in gesellschaftlichen Polarisierungsprozessen, Sozialer Sinn 1 / 6 (2005), 71–92, hier 86.

die Gesellschaftsmitglieder in ihrem „Denken-wie-üblich“ hegen. Diese Annahmen werden stillschweigend vorausgesetzt und entfalten so ihre Wirksamkeit, können jedoch im Zuge des Migrationsprozesses oder aufgrund des Erlebens traumatischer Ereignisse in Frage gestellt werden. Es handelt sich um folgende Prämissen:

- 1) „dass das Leben und insbesondere das soziale Leben weiterhin immer so sein wird, wie es gewesen ist [...] („so sind sie und so bleiben sie“).
- 2) dass wir uns auf das Wissen verlassen können, das uns durch unsere Eltern, Lehrer, Regierungen, Traditionen, Gewohnheiten usw. überliefert wurde, selbst wenn wir nicht deren Ursprung und deren reale Bedeutung kennen („es bewahrheitet sich eben immer wieder, dass [...]“).
- 3) dass es bei normalem Ablauf der Dinge genügt, etwas über den allgemeinen Typus oder Stil der Ereignisse zu wissen, die uns in unserer Lebenswelt begegnen, um sie zu handhaben und zu kontrollieren („Bei Dir hätte ich aber gar nicht gedacht, dass Du Türke bist“).
- 4) dass weder die Rezeptsysteme als Auslegungs- und Anweisungsschemen noch die zugrunde liegenden Grundannahmen, die wir gerade erwähnen, unsere private Angelegenheiten sind, sondern dass sie auch in gleicher Weise von unseren Mitmenschen akzeptiert und angewandt werden („Es ist allgemein bekannt, alle denken und wissen, dass es so ist“).⁴

Diese Annahmen des „Denkens-wie-üblich“ konstituieren Vorstellungen einer sozialen Ordnung, werden in der Regel als selbstverständlich und „natürlich“ gegeben betrachtet und führen zur Desorientierung, wenn sie in Frage gestellt werden. Dabei werden die „Fremden“, die die Funktion der Desillusionierung übernehmen, als „Friedensstörende“ identifiziert, denn „bis jetzt hat doch alles funktioniert, und plötzlich kommst Du mit ganz anderen Ideen und Selbstverständlichkeiten“. Konfliktträchtig sind also nicht nur die oft unterschiedlichen Vorstellungen darüber, wie die Gesellschaft funktioniert.

Die über Jahrzehnte hinweg erworbenen hohen professionellen Qualifikationen oder die akademische Ausbildung, die soziale Anerkennung und berufliche Selbstverwirklichung in der Herkunftsgesellschaft ermöglichten, stellten sich, so die Erfahrung der Migrant/innen, in Deutschland oft als irrelevant heraus oder wurden nicht anerkannt. So wurde die Frage der beruflichen Qualifikation bei vielen Migrant/innen zur Quelle der Frustration. Aus der Perspek-

tive des neuen sozio-ökonomischen Status am unteren Ende der gesellschaftlichen Hierarchie wird die Diskrepanz zum mitgebrachten eigenen Selbstbild besonders sichtbar und irritierend. Migrant/innen werden zudem generell mit vielen Stereotypen konfrontiert. Noch komplizierter wird die Situation allerdings, wenn das Narrativ über die Shoah als „Denken-wie-üblich in Deutschland“ die Interaktion zwischen den dominanten Gruppen und den „Fremden“ belastet.

An dieser Stelle scheint es mir wichtig, die im Talmud erwähnte Kategorie des Menschen als *ha-adam ha-medaber* zu erwähnen, d.h. als eines „sprechenden Menschen“, der sich in seiner Sprachfähigkeit von allen anderen Wesen unterscheidet. Diese Gabe bringt jedoch zugleich die Gefahr mit sich, dass sie so eingesetzt wird, dass sie Interaktion behindert, Hierarchie bildet, Menschen trennt oder sie verletzt. Sprache, die unsere Welt konstruiert und „uns die gesellschaftliche und natürliche Welt vermittelt“,⁵ scheint somit (wie im Falle der Begriffe Kultur und Identität) eine der zentralen identitätsstiftenden Komponenten zu sein, denn durch die Nutzung gewöhnlich oft stereotyper Kategorien werden die symbolischen An- und Ausschlüsse geschaffen.

In unserer Alltagskommunikation beachten wir oft nicht die Macht der Wörter bzw. die Tatsache, dass bestimmte Kategorien in der Kommunikation mit jüdischen Migrant/innen nur begrenzt wirksam sind. Das Ziel besteht darin, die Alltagssprache zu hinterfragen – Dinge, die man gut meint und bei denen man sich nichts denkt, die aber im Grunde gedankenlos Stereotype reproduzieren. Im folgenden Abschnitt werde ich drei Begriffe aus Alltagsgesprächen hinterfragen, welche die Kommunikation erschweren können, und über die habituellen Schlüsselreize und die „erhöhten Verletzungsdispositionen“⁶ jüdischer Migrant/innen nachdenken. Statuskonflikte, die sich im Leben jedes sozialen Individuums finden (etwa jener zwischen der Mutterrolle und der professionellen Karriere einer Frau), werden m.E. in bestimmten Situationen – wie der Migration – bzw. im Falle spezifischer Gruppen – wie Minderheiten – besonders augenfällig (vgl. etwa das Beispiel eines hoch ausgebildeten jüdischen Migrant/innen).

⁵ Auernheimer, Pro Interkulturelle Pädagogik, 126.

⁶ Vgl. Fritz Schütze, Interpretationswerkstatt im Rahmen der Workshop-Reihe „Methodologie und Methodik zentraler Ansätze qualitativer Sozialforschung“. Internationales Promotions-Zentrum, FB Gesellschaftswissenschaften, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main (2007).

⁴ Alfred Schütz, Das Fremde, in: ders., Studien zur soziologischen Theorie. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, Den Haag 1972, 53–69, hier 58f.

1. „Träger“ unterschiedlicher Art

In der deutschen Sprache haben sich unterschiedliche Begriffe mit der Endung „-träger“ eingeprägt, die die Kommunikation für dominante Gruppen erleichtern, für Minderheiten hingegen wesentlich erschweren - wie etwa „Kulturträger“, „Identitätsträger“, „Biografieträger“, „Kopftuchträger“ etc.

In den früheren soziologischen und kulturalanthropologischen Forschungen wurde der Begriff „Kultur“ als „etwas Kontinuierliches und Essenzielles: die gemeinsame Sprache, Bräuche, Werte etc.“⁷ begriffen. Im Unterschied zu den – kulturell deterministischen – theoretischen Ansätzen wird in sozialwissenschaftlichen Studien dagegen zunehmend davon ausgegangen, dass Menschen keine abgeschlossene Kultur mit sich „tragen“, sondern kulturelle Elemente verwenden, die sie den spezifischen Zuständen ihrer Existenz gemäß integrieren.⁸

Ähnlich wie Identitäten werden bestimmte kulturelle Elemente aufgegriffen, modifiziert und in der bestimmten Interaktion als „mein Verständnis“ des „Wir-Konstrukts“ präsentiert. Menschen werden in kulturelle Kontexte hineingeboren und beeinflussen und verändern sie gleichsam durch ihr alltägliches Handeln sowie durch situationsspezifische Interpretationen. Heterogene kulturelle Elemente (und damit auch die Kulturen) werden durch soziale Praxis, dynamischen Dialog und permanente Veränderung *geschaffen*, d.h. sie können nicht als durch das Festhalten an Gewohnheiten definierte und begrenzte Praxis, also als „geschlossener Container“⁹ betrachtet werden, in den man hineingehen und aus dem man „kulturelles Inventar“¹⁰ mitnehmen und dann wieder herausgehen könnte.

„Kulturelle Reinheit“ sowie „ethnischer Absolutismus“¹¹ können keine relevanten analytischen Kategorien darstellen. Die Kultur kann auch nicht als allgegenwärtige und einheitliche, gesellschaftliche „Atmosphäre“ oder als alle umgebendes gesellschaftliches Klima verstanden werden, auch wenn die kulturellen Elemente eine sehr wesentliche Rolle in der Sozialisation, Persönlichkeitsentwicklung und

Konstitution individueller Identität spielen. Es lässt sich von „diversity“, einer Vielfalt im Kontext von Dominanzkulturen¹² reden, in denen die Akteure dem „Druck des Normaleinmüssens“¹³ ausgesetzt werden. Antonio Gramsci spricht in diesem Zusammenhang von „kultureller Hegemonie“.

2. „Heimat“

Der Ausgangspunkt unserer Erörterung besteht darin, dass der Begriff „Heimat“ im Migrationsprozess seine Selbstverständlichkeit verliert. Somit entstehen neue Bedeutungen, die für Menschen, die über keine Erfahrungen mit einem längeren Aufenthalt in einem anderen Land haben, nicht auf der Hand liegen – so das Ergebnis der Diskussionen mit Lehramtsstudierenden und Studierenden des Fachs Soziale Arbeit. Der Begriff „Heimat“ ist meiner Wahrnehmung zufolge untrennbar mit dem Denken in nationalen Kategorien verbunden, insbesondere in seiner übertriebenen Auslegung in Gestalt der „Liebe zur nationalen Heimat“. So könnte „Heimat“ im Zuge von Migration zu einem schmerzhaften Begriff werden, wie es in einigen meiner Interviews durch die Formulierung „die Heimat verlassen“ oder „verraten“ zur Sprache kommt – denn die Migrant/innen haben ihre Heimat freiwillig verlassen. Am schärfsten wurde der Konflikt sichtbar, als Tamara, eine nach Deutschland migrierte Interviewpartnerin, das Wort „Verräter“ im nationalen Kontext auf sich bezog. Dabei trat ein innerer Dialog zu Tage, den sie schon lange mit sich selbst geführt hatte und der unterschiedliche Referenzgruppen aufweist: die im Zweiten Weltkrieg gefallenen und ermordeten Verwandten, die Freunde, die in der Gemeinschaft Unabhängiger Staaten (GUS) geblieben sind, sowie die mit dem abstrakten Oberbegriff des „sowjetischen Siegevvolks“ bezeichnete Gruppe, als deren Teil sie sich auch nach ihrer Ankunft in Deutschland immer noch fühlt:

„Ich bin nicht lange Bus gefahren und habe einem alten Mann mit Krücken meinen Platz gegeben. Er sagte: ‚Sie sind eine nette Frau‘ und ich dachte: ‚Du wurdest bestimmt an der Front verletzt, wie viele der Unseren hast du getötet?‘ Und ich konnte gar nicht mit ihm sprechen. [Pause] Wir alle, die weggegangen sind, alle sind wir Verräter. Wir werden bis zum Ende nirgendwo dazugehören.“

7 Margit Feischmidt, Ethnizität – Perspektiven und Konzepte der ethnologischen Forschung, in: Brigitta Schmidt-Lauber (Hg.), Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder, Berlin 2007, 51–68, hier 61.

8 Ernst Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie, Frankfurt am Main 1963; Jonathan Boyarin (Hg.), Remapping Memory. The Politics of Time Space, Minneapolis und London 1994; Stephen Gudeman und Alberto Rivera, Conversation in Colombia. The Domestic Economy in Life and Text, Cambridge 1990.

9 Markus Schroer, „Raumnahme. Über die Aneignung von Räumen im Globalisierungsprozess“, Vortrag präsentiert auf der Konferenz „welt.r@um.körper: Globalisierung, Technisierung, Sexualisierung von Raum und Körper“, 14-17 Juni 2014, Bad Bevensen.

10 Feischmidt, Ethnizität, passim.

11 Stuart Hall, Rassismus und Kulturelle Identität, Hamburg 1994; Feischmidt, Ethnizität, passim.

12 Chantal Munsch, Diversity, in: Karin Bock und Ingrid Miethe (Hg.), Handbuch qualitative Methoden in der Sozialen Arbeit, Opladen und Farmington Hills 2010, 152–163.

13 Vgl. Etwa Maria Bitzan, Lernen, anders zu fragen. Methodologische Anmerkungen zum Forschungsbedarf in der geschlechterbezogenen Kinder- und Jugendhilfe, in: Kirsten Bruhns (Hg.), Geschlechterforschung in der Kinder- und Jugendhilfe. Praxisstand und Forschungsperspektiven, Wiesbaden, 161–183.

Des Weiteren scheint der Begriff „Heimat“ im Migrationsdiskurs mit starren Modellen der Integration, Adaption und Assimilation verbunden zu sein. Ein Interviewpartner formulierte es so: „Wann geschieht die Integration? Das ist nur ein Begriff, weil es keinen Tag gibt, an dem ich aufwache und mir denke: ‚Na, heute bin ich integriert‘“. Die Zumutung, sich in die Aufnahmegesellschaft zu integrieren, wird auch durch das Essen im Alltag symbolisiert.

Im räumlichen Sinne beruht der Begriff „Heimat“ auf der „Wurzelmetaphorik“ (*rooted culture*) und dem „Sesshaftigkeitsparadigma“. So werden Gesellschaften durch die Nutzung dieses Begriffs mit klar begrenzten Territorien vorgestellt. Dementsprechend wird ein Lebensmittel oder ein Gericht als „heimisch“, das heißt als „regional“ oder „als zu einem Ort untrennbar zugehörig“ repräsentiert. In diesem Zusammenhang ist interessant, dass in der deutschen Sprache der Begriff „Heimat“ keine Pluralform ermöglicht. Mit anderen Worten: Das Wort an sich konstruiert die Vorstellung, es könne nur eine einzige Heimat geben. Dazu kommt noch die emotionale Aufladung des Wortes. Dementsprechend kann die vielfach an die Migrant/innen gerichtete Frage: „Sie sind ja auch von der Migration *betroffen* – wie fühlen Sie sich in der neuen *Heimat*?“ konfliktträchtig erscheinen, und zwar aufgrund der fehlenden Möglichkeit, sich mehreren „Heimaten“ gleichzeitig zugehörig zu fühlen, sowie der Erwartung, eine Heimat durch eine andere ersetzen zu müssen. Weitere häufig an Migrant/innen gestellte (immer „gut“ gemeinte, aber von diesen als negativ empfundene) Fragen wie: „Besuchen Sie oft Ihre Heimat?“ oder „Denken Sie oft an Zuhause?“ unterstellen fast automatisch den Bezug und die Zugehörigkeit zur Herkunftsgesellschaft.

Eine Konfrontation mit dieser Situation liegt dann vor, wenn selbstverständlich automatisch davon ausgegangen wird, dass die Aufnahmegesellschaft nicht die Heimat sein kann. In meiner Untersuchung *Heimat und Migration* aus dem Jahr 2013, durchgeführt unter 148 Lehramtsstudierenden (davon 128 ohne Migrationshintergrund), verbinden die meisten Beteiligten ohne Migrationshintergrund (106 von 128) den Begriff „Heimat“ mit positiven, persönlichen, emotional beladenen Konnotationen. In den Interaktionen zwischen denjenigen, die einer dominanten Gruppe angehören und Heimat meist klar bis extrem positiv auslegen, und Menschen mit Migrationshintergrund, die den Begriff mit einem Verlust verbinden oder ihn kritisch hinterfragen und reflektieren, kann die Verwendung des Begriffs zu Missverständnissen und Konflikten bis hin zum Scheitern der Kommunikation führen. Dabei

ist der Migrationshintergrund selbst oft mit negativen Assoziationen und Stereotypen verbunden. So verbinden Menschen ohne Migrationshintergrund folgende Gefühle und Assoziationen mit dem Wort „Heimat“: Geborgenheit, Vertrautheit, Wohlbefinden, Sicherheit, Schutz, Zuflucht, Liebe, Geliebtes, Ruhe, Abschalten, Entspannen, Lebensfreude, Nähe, Gewohntes, Anschluss, Verbundenheit, fester Standpunkt im Leben, Akzeptanz, „gerne dort sein“, „wohin es einen immer wieder zurückzieht“, „willkommen sein“, Rückhalt, Verständnis, Einklang, schön, Wärme, heimisch fühlen, Schutz, heimelig, Rückhalt, Stabilität, Beratung, Ruhe, abschalten, entspannen, gemütlich, Gelassenheit, Verständigung, gute Sanitäranlagen, heile Welt, fest gegebener Standpunkt im Leben, vollständig akzeptiert, gerne dort sein, wo man sich am wohlsten fühlt, Ort, an den man gerne immer wieder dahin zurückkehrt, immer willkommen, „sich fallen lassen“, unverstelltes „So-sein-wie-ich-bin“, Angenommen-Sein wie man ist, das feste „Auffangnetz“ der Heimat. „Heimat ist da, wo einen das Herz am Ende seines Lebens wieder hin zurück trägt, es ist der Ort, an dem man sein Herz, seine Liebe verschenkt hat, das Lebensgefühl, das einen aufrecht erhält in schwerster Stunde (Krieg, Krankheit, Entführung). Heimat verleitet den Geist zum Träumen. Jeder Mensch braucht das Gefühl der Heimatzugehörigkeit, deswegen schmerzt Heimweh.“ In der Heimat findet man sich sehr gut zurecht, weil alles bekannt ist – etwa Lieder, Bräuche, Sitten und Sprache. „Heimat bedeutet für mich nicht nur meine Gegend oder Stadt, in der ich aufgewachsen bin, sondern auch ganz Deutschland. Heimat ist der Ort, an dem man Tausende Erinnerungen hat, weil man dort soviel gelebt hat.“

Menschen mit Migrationshintergrund verbinden mit dem Wort meist wesentlich andere Assoziationen und Gefühle: Zerstörung, Sehnsucht, Ängste, Risiken, „schwer zu erreichen“, „Schwierigkeiten, in Deutschland zu leben“, das Gefühl, in die Herkunftsgesellschaft „zurückkehren zu wollen“, das Gefühl, „Heimat, Freunde und Familie verlassen zu haben“, und den Schmerz, der damit verbunden war. Oft wird damit auch „etwas Imaginäres/Idyllisches“ assoziiert – etwas, was „an das Dritte Reich erinnert“, an Faschismus, nationales Gedankengut, Heimatkundemuseum, veraltete Weltbilder, Nationalstolz. Und so weigern sich viele, den Begriff zu benutzen – „Heimat“ sei ein „veralteter Begriff“, der „von älteren Menschen“ benutzt werde und keine Bedeutung für einen selbst habe.

Meine Untersuchung zeigt, dass die Nutzung des Begriffs durch die dominante Gruppe eine Hierarchie der Zugehörigkeiten zwischen „Wir“- und „Sie“-Gruppen

herstellt sowie eine Grenze zwischen dem Eigenen und dem Fremden zieht, durch die symbolische Ein- und Ausschlüsse geschaffen werden. Folglich wird in einer stereotypisierenden Weise eher nach Unterschieden zur imaginierten Heimat und anschließend nach der Legitimation gefragt, die Aufnahmegesellschaft als Migrant/in zu kritisieren.

Ein Beispiel: Die Interviewerin (Studentin für Soziale Arbeit, ohne Migrationshintergrund) fragt ihre Interviewpartnerin: „Was sind die größten Unterschiede zu Deiner Heimat Peru?“ Diese erwidert: „In Peru sind die Menschen viel gastfreundlicher, höflicher, romantischer, offener und auch fröhlicher, glücklicher als Menschen in Deutschland, die mehr auf Geld achten, weniger genießen, gestresster, immer schlecht gelaunt sind, es sei denn, sie trinken Alkohol.“ Die Interviewerin: „Warum bist Du trotz all dieser schlechten Erfahrungen in Deutschland geblieben?“

In Verbindung mit der Shoah wirft die Frage noch eine weitere Schwierigkeit auf, wie aus dem folgenden Beispiel zu erkennen ist. Eine **jüdische russischsprachige Interviewpartnerin** (dritte Generation der **Überlebenden der Shoah**) berichtet: „Wir sollten in einer Übung dann in der Gruppe uns als Bäume vorstellen, dass wir unsere Wurzeln tief in der Erde haben; unser **Körper ist der Baumstamm** und unsere **Hände** – die Äste – gehen nach oben zum Himmel. Ich konnte mir meine Wurzeln gar nicht vorstellen und habe das dann der Trainerin gesagt: ‚Ich kann es nicht, ich darf es gar nicht – es ist ja das Land der Täter. Ich kann mich als eine Pflanze mit ‚fliegenden Wurzeln‘ vorstellen, aber ich darf hier keine Wurzeln schlagen.‘ Sie hat mir dann empfohlen, mir vorzustellen, dass ich meine Wurzeln in die Erde der gesamten Erdkugel und nicht in Deutschland schlagen soll. Und dann ging es.“

Eine weitere wichtige Komponente, die fast alle jüdischen Migrant/innen erwähnen, ist der Staat Israel, den fast alle als ihre „historische Heimat“ und als einen wichtigen Bezugsort betrachten. So wird die Frage: „Wann fahren Sie in Ihre Heimat?“ oft missverstanden. Eine Interviewpartnerin hat, wie sie erzählt, auf diese Frage geantwortet: „Wohin? Nach Israel?“. Die Reaktion sei unerwartet gewesen: „Na, ja – in die Ukraine. Die Heimat prägt einen doch und man hat ja Sehnsucht.“ Die fragende Person konnte nicht wissen, dass die Befragte mit dem Herkunftsland eher Antisemitismus verband. Sie erzählt: „Ich komme zwar aus der Ukraine, aber ich bin doch Jüdin, keine Ukrainerin. Wenn ich an die Shoah denke, stelle ich mir meine antisemitischen Schulkameraden und die Nachbarn in der Ukraine vor.“

Interessant ist auch, dass Migrant/innen auf der einen Seite oft dafür kritisiert werden, dass sie sich nicht „ausreichend“ integrieren möchten (oder – noch eindeutiger abwertend – sich nicht „integrieren lassen“), während man ihnen auf der anderen Seite vorwirft, sie hätten „ihre Heimat“ und ihre „Wurzeln“ einfach vergessen und sich vollständig assimiliert. So können die gleichen Eigenschaften je nach Situation und Referenzgruppe die Bedeutung vollständig ändern: „Intelligenz, Mäßigung, Bildung, Rationalität und Bindung an die Familie (in Verbindung mit unternehmerischem Erfolg) können als List, Feigheit, Spitzfindigkeit, Unmännlichkeit, Stammesdenken und Gier dargestellt werden, während die scheinbare Betonung des Körpers, des Exzesses, Instinkts, der Zügellosigkeit und Gewalt als Erdverbundenheit, Spontanität, Seelentiefe, Großzügigkeit und kriegerische Kraft interpretiert werden können.“¹⁴

Eine weitere vorausgesetzte Form des normativen Heimatsbegriffs ist, wie die folgenden Beispiele zeigen, die „inkorporierte alte/neue Heimat“:



Abb. 1 und 2: „Botschafterinnen und Botschafter“ aus der Anzeigenkampagne der Deutschlandstiftung Integration: „Raus mit der Sprache. Rein ins Leben.“ www.ich-spreche-deutsch.de (links) und Titelseite des Magazins Stern (rechts)

¹⁴ Yuri Slezkine, *The Jewish Century*, Princeton und Oxford 2004, 106 (Zitat in der Übersetzung von Lena Inowlocki).



Abb. 3: Aus dem Sozialmagazin
(37 Jg., Heft 4, April 2012)

Ohne dass man die Assoziationen zu den Tätowierungen bei jüdischen Migrant/innen in Deutschland erwähnen müsste, lassen sich weitere Charakteristika feststellen, die ein dichotomisches Denken (entweder/oder) voraussetzen und die Kommunikation weiter erschweren:

- Integration wird als „totale Verwandlung“ verstanden: deutsche Fahne auf der herausgestreckten Zunge, tätowiert mit symbolisch positiver Bedeutung des Erfolgs nach der Integration.
- Auf der Zunge ist nur für eine Sprache Platz – die deutsche.
- „Rein ins Leben“ – wie auf dem Plakat erwähnt – bedeutet auch: Das Leben läuft nur auf Deutsch ab.
- Die nationale Idee ist schwer mit der Transmigration bzw. der vorhandenen Mehrsprachigkeit und der mehrfachen Kulturalität zu vereinbaren.
- Wenn die Zunge versteckt im Mund bleibt, wie wird dann die Integration sichtbar?
- Die Integration muss am Körper als Beweis vorgelegt werden: d.h. einige werden zeigen (sollen) und andere prüfen (dürfen).
- Die Einzigen, von denen die Änderungen erwartet werden, sind die Migrant/innen.

3. „Woher kommst Du eigentlich?“ – Fragen nach Herkunft

In der Erstkommunikation scheint „eine Art Vorrat möglicher Themen, die für rasche und rasch verständliche Aufnahme in konkreten kommunikativen Prozessen bereitstehen“,¹⁵ legitim zu sein, allerdings erschweren diese Themen bisweilen den weiteren Verlauf der Kommunikation, wenn Menschen aus dominanten Gruppen mit Migrant/innen bzw. mit jüdischen Migrant/innen sprechen, für die bestimmte – scheinbar banale – Fragen mit Schmerz verbunden sein können.

Eine Studierende ohne Migrationshintergrund: „Ich frage gleich zu Beginn der Kommunikation: ‚Woher kommst Du eigentlich?‘, und zwar weil es *mich einfach* interessiert, *weil ich es wissen will*. Ich rede dann gerne über das Essen aus dem Land, das ist immer ganz lustig. Ich bin ein neugieriger Mensch und habe damit noch nie jemanden diskriminiert oder so.“ Julia Bernstein: „Und wurden Sie darüber hier schon mal gefragt?“ „Ne, eigentlich noch nicht.“

Um diese unbelastete Neugier in Frage zu stellen, möchte ich das folgende Kontrastbeispiel einer jüdischen Migrantin aus der Sowjetunion einbringen. Katja, die fünf Jahre alt war, als der Zweite Weltkrieg begann, beschreibt eine ähnliche Situation im Bus, in der durch eine zufällige Interaktion mit einem alten deutschen Mann ihr tiefer Konflikt zu Tage trat: „Ich habe meinen Platz einem alten deutschen Mann angeboten und wir haben angefangen, uns zu unterhalten, und er fragte, was ich hier so mache. Ich sagte ihm, ich sei Rentnerin. Und er schaute mich so an und fragte, ob ich hier in Deutschland gearbeitet habe und woher ich käme. Ich sagte: ‚Aus Russland‘. Darauf er: ‚Und mit welchem Programm?‘ Ich konnte ihm einfach nicht sagen, dass ich Jüdin bin und hier Sozialhilfe bekomme. Ich konnte es nicht, also habe ich gelogen und gesagt, dass ich Deutsche aus Kasachstan bin und dass meine Arbeitszeiten hier anerkannt worden sind. Für ihn war es dann in Ordnung, aber für mich war es der Horror.“

Dieses Zitat macht deutlich, wie in einer zufälligen Situation ein Machtgefälle hergestellt wird: Eine beliebige deutsche Person beansprucht, die Ordnung zu bestimmen, und nimmt sich das Recht heraus, eine Migrantin aufzufordern, Erklärungen für ihre Anwesenheit abzugeben, während Katja aus Unsicherheit die Rollenaufteilung annimmt und sich danach bedrückt und schuldig fühlt.

¹⁵ Niklas Luhmann, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main 1984, 224.

4. Rassismus und Holocaust

Häufig werden Menschen mit Migrationshintergrund, die in Deutschland aufgewachsen sind und akzentfrei Deutsch sprechen, die allerdings ausländisch klingende Namen haben oder auf Grund ihrer äußeren Erscheinung vom Stereotyp „deutsch aussehend“ abweichen, nach ihrer Herkunft gefragt. Auf diese Weise wird die scheinbare „Sichtbarkeit“ des Anderseins festgelegt und als gleichsam legitimer Teil des Smalltalks reproduziert. Dieses Phänomen nennt Gordon W. Allport „Kennzeichnung primärer Potenz“.¹⁶ Man glaubt die Anderen erkennen zu können (entsprechend werden weniger Menschen mit Eltern aus Finnland nach ihrer Herkunft gefragt). Im Zusammenhang jüdischer Einwanderung nach Deutschland würden wahrscheinlich viele eher nicht nach der Herkunft oder der Geschichte fragen, wenn ihnen klar wäre, dass sie sich damit auf ein unsicheres Terrain begeben und im Anschluss an die Frage nach der Herkunft vielleicht die Thematik der Shoah aufkommen könnte. Allerdings scheint die Legitimität des Smalltalks im Vordergrund zu stehen, und Fragen nach der Herkunft liefern – auch wenn sie Stereotype aktivieren – die Illusion eines Informationsgewinns. „Woher kommen Sie?“ „Aus Polen.“ „Ah!“ Das „Ah!“ bedeutet, dass die Person, die etwas über die Herkunft des Anderen erfahren hat, annimmt, sie wisse jetzt etwas (viel?) über die konkrete Person aus Polen.

Des Weiteren ist die Feststellung der Herkunft oft auch mit einer Hierarchie verbunden, wie ein Interviewpartner berichtet. Wenn eine Person sage, sie komme aus Argentinien, laute die Reaktion: „Wow, cool“, aber wenn er sage: „Aus Russland“, sei die Antwort: „Ach so!“ Niemand aber möchte aus einem „Ach-so-Land“ kommen.

Bisweilen geraten die erwartete Kategorie und die tatsächlich erhaltene Information miteinander in Konflikt. Die typische Strategie hierfür, die Gordon W. Allport als „Abschirmungs-Technik“ bezeichnet, besteht darin, dass wir die Informationen so sortieren, dass sie unsere Kategorien und Überzeugungen bestätigen oder wir sie, falls sie ihnen widersprechen, als Ausnahmen betrachten, die unsere Kategorien und Überzeugungen letztlich bestätigen: „Einige meiner besten Freunde sind Juden, aber ...“.¹⁷ Darüber hinaus: „Wenn neue Erfahrungen den Kategorien widersprechen, so werden die Erfahrungen (durch Selektion, Akzentuierung und Interpretation) verändert, bis sie die Kategorie zu bestätigen scheinen.“¹⁸

Wir sind alle sensibel für den Status eines Landes und daran interessiert, den positiven Status zu präsentieren, den negativen hingegen zu verschweigen. Viele Länder werden mit einem negativen Status sowie mit Stereotypen und Vorurteilen konnotiert. Die mit Vorurteilen verbundenen Ausdrücke (wie „Die Russen sind da“, „Polen ist noch offen“, „getürkt“, „Fundbüro in Polen überflüssig“) befestigen diese Kategorien. Bestimmte Namen oder eine spezifische Herkunft lösen „eine Lawine von Stereotypen“¹⁹ aus und betonen die kommunikative Asymmetrie bzw. hierarchische Macht statt die Reziprozität, die eine notwendige Basis für eine erfolgreiche Kommunikation darstellt. So berichten viele Interviewpartner, dass sie ihre (wenn nicht russische dann jüdische) Identität in den Interaktionen mit Nichtjuden in Deutschland verbergen (wollen).

Die kommunikativen Kurzformeln²⁰ bei der Erstkommunikation – wie etwa: „Na, auch hier?“ – erschweren die Interaktion, anstatt sie (wie angenommen) zu erleichtern, denn selbst wenn man das Land benennt, scheint es noch nicht unbedingt gestattet, Träger mehrfacher Identitäten zu sein. Oft werden durch solche Fragen auch die Rollen festgelegt, und zwar schon dadurch, wer fragt und wer antwortet, wie aus einem persönlichen Beispiel ersichtlich ist.

Auf dem Spielplatz im winterlichen Frankfurt schaut mich ein Mann mit einem Kind einige Sekunden lang an und wendet sich schließlich (so lese ich seinen Wunsch nach einer Frage von seiner Körperhaltung ab) an mich, allerdings lediglich mit einem einzigen Wort (um das Ganze auf das Wesentliche zu reduzieren und sicherzustellen, dass ich ihn sprachlich verstehen kann – so meine Deutung): „Türkisch?“ Ich überlege kurz, ob ich ihn darauf hinweisen soll, er möge vielleicht einen „normalen“ Satz formulieren. Stattdessen (um einen Konflikt zu vermeiden) reagiere ich ebenfalls mit einem einzigen Wort und sage: „Israelisch!“. Der Mann reagiert mit einem wesentlich anderen Ton voller Enthusiasmus: „Ach, Schalomchen!!!“

Häufig berichten Migrant/innen, dass man mit ihnen laut und langsam oder wie mit Kindern spricht – so als dächten die Gesprächspartner, sie hätten eine adäquate Sprache für den „Fremden“ gefunden, wenn sie die Sprache brechen, verniedlichen (Schalomchen) oder sogar falsch sprechen („türkisch Mann Du“). Dieses Phänomen lässt sich als paternalistische Fürsorge oder Entmündigung beschreiben, ohne dass diese in den meisten Fällen als solche intendiert wäre.

¹⁶ Gordon W. Allport, *Die Natur des Vorurteils* (1954), Köln 1971, 188.

¹⁷ Ebenda, 37.

¹⁸ Ebenda, 185.

¹⁹ Ebenda, 189.

²⁰ Lena Inowlocki, *Frage als Antwort, Antwort als Frage? Kommunikative Strategien des Schließens und Öffnens der Frage nach „Herkunft“*, Sozialmagazin. Die Zeitschrift für Soziale Arbeit 37 (2012), Heft 4, 28–31.

In manchen Situationen verweigern Menschen die Antwort und beantworten die Frage: „Wo kommst Du her?“ mit „Von der U-Bahn“. Gewöhnlich setzt sich dann die Kommunikation mit Nachfragen unterschiedlicher Art fort: „Nein, aber davor!“ „Von der Arbeit“. „Aber Du bist nicht hier geboren, oder?“ „Doch“. „Aber Deine Eltern?“ Interviewpartner berichten, dass immer weiter gefragt wird, bis die Herkunft – das Land – endlich genannt wird. Manchmal, wenn der Interaktionspartner die Verweigerung bemerkt, versucht er/sie (auch mit guter Absicht) den Anderen zu „ermächtigen“, etwa mit der Bemerkung: „Macht nichts! Du musst doch zu Deinem Land stehen“.

Wenn Menschen auf die Herkunftsfragen nicht antworten, fällt es ihnen schwer, die Kommunikation weiter zu führen, denn die Verweigerung aufgezwungener kommunikativer Regeln wird als Konflikt verstanden.²¹ So entwickeln einige Menschen fragmentarische Zugehörigkeiten, wie etwa eine Studentin des Fachs Soziale Arbeit, die ein Kopftuch trägt: „Ich bin akustisch deutsch und optisch türkisch.“

Nicht nur die Frage nach der Herkunft, sondern auch Fragen nach der Sprachkompetenz bzw. Lob mit Blick auf die Sprache („Du sprichst aber gut Deutsch!“) scheinen in bestimmten Situationen, die eine Hierarchie zum Ausdruck bringen, kontraproduktiv zu sein.

In einer (mit den Studierenden besprochenen) Interviewsituation²² erzählt ein russischsprachiger jüdischer Interviewpartner, der einen aus seiner Perspektive offensichtlich jüdischen Familiennamen wie „Rabinowitsch“ trägt, über eine Situation, in der er zu erreichen versuchte, dass sein Kind trotz fehlender Empfehlung von einem Gymnasium angenommen würde. Gleich zu Beginn ergab sich folgender Dialog: Der Schuldirektor: „Sprechen Sie Deutsch?“ Darauf der Vater des Kindes: „Ja, und sprechen Sie Russisch?“

Der Schuldirektor wurde, wie der Interviewpartner erzählt, wütend, erteilte ihm eine Lektion darüber, dass er sich hier anpassen solle, und fragte, wer er eigentlich zu sein glaube. Das Kind wurde dann vom Gymnasium nicht angenommen.

Hier ist ein Versuch, in der Aussage des Vaters den *second pair part* zu entziffern, d.h. das, worauf er geantwortet hat (auch wenn er danach nicht gefragt wurde): „Ja, vielleicht spreche ich nicht so gut Deutsch, weil ich es noch lerne oder nicht seit langem in Deutschland lebe und weil ich durch Ihre Frage ‚Sprechen Sie Deutsch?‘ darauf zurückverwiesen

werde, aber dafür kann ich eine andere Sprache, nämlich Russisch, und zwar sehr gut, und bin vielleicht auch stolz darauf, sie zu können, Man kann mit mir also als mit einer sozialmündigen Person auf Augenhöhe kommunizieren.“ Seine Rückfrage könnte auch den Wunsch nach Anerkennung und Reziprozität signalisieren, als eine notwendige Grundlage für gelingende Kommunikation. Dazu wird hier die Erwartung ausgesprochen, die russische Sprache müsse als Weltsprache anerkannt werden, der eine tiefe kulturelle Bedeutung eigne. Für den Vater scheint es eine *legitime* Frage zu sein, die aber provokativ und kontraproduktiv wirkt. Zum einen stellt der Vater das Fachurteil der Grundschullehrerin, dass sein Sohn nicht ins Gymnasium gehöre, in Frage und stört dadurch die institutionelle Routine; zum anderen fragt er den Schulleiter *ad hominem* – er wendet sich an ihn als Person: „Sie als gebildeter, kultivierter Mensch sprechen doch bestimmt Russisch, oder?“ Er verkennt, dass er sich in einer abhängigen Position befindet und Bittsteller ist, während er den Schulleiter als ungebildete Person bloßstellt. Wäre er nicht so sehr durch die fehlende Anerkennung seiner Hochqualifikation und die Angewiesenheit auf Sozialhilfe gekränkt gewesen, dann, hätte die Interaktion möglicherweise anders verlaufen können.

Der Schulleiter ist an einer Herstellung von Reziprozität in der Kommunikation nicht interessiert. Für ihn wird der routinemäßige Ablauf der Auswahl für das Gymnasium nach der vierten Klasse in Frage gestellt. Hinzu kommt noch die unterstellte sprachliche Schwierigkeit: Ein Akzent wird als Zeichen mangelnder Sprachkenntnisse und als Hindernis für die Kommunikation verstanden. So entsteht eine doppelte Hierarchie: Schulleiter/Elternteil und Deutscher/Ausländer. Die irritierende Rückfrage des Vaters löst eine Krise aus.²³

Interessanterweise führt der Interviewpartner diese Situation als einziges Beispiel für Antisemitismus an, denn er ist davon überzeugt, alle könnten sehen, dass er „jüdisch“ aussehe und einen offensichtlich jüdischen Namen trage. Anders kann er sich die Wutreaktion des Schuldirektors nicht erklären.²⁴

23 Inowlocki, Frage als Antwort, Antwort als Frage?, passim. 2012

24 In dieser Situation bezieht sich der Interviewpartner einerseits auf das sowjetische Verständnis des Jüdisch-Seins als einer angeborenen Nationalität, die erst in der Geburtsurkunde registriert und später im Ausweis als sogenannter 5. Punkt („pyaty punkt“) eingetragen wurde und überall angegeben werden musste, andererseits auf die sehr verbreitete (antisemitische) Annahme, man könne Juden an ihrem Aussehen erkennen. Es gilt zu betonen, dass die nach Deutschland eingewanderten Interviewpartner/innen bevorzugten, ihre jüdische Identität zu verbergen und sich als „russisch“ zu präsentieren. Der Migrationsstatus lässt sich wiederum im neuen Kontext nicht verbergen und rückt somit in den Vordergrund der oberflächlichen Kommunikationskontakte. Kategorien eigener Zugehörigkeiten können in der Adressaten-Position nicht ausgehandelt werden.

21 Ebenda.

22 Julia Bernstein, Food for Thought. Transnational Contested Identities and Food Practices of Russian-Speaking Jewish Migrants in Israel and Germany, Frankfurt am Main und New York 2010.

5. Schlussfolgerung

Im Anschluss an die Hinterfragung der Normalitätsdiskurse, „Normalitätskonstrukte“ und „natürlichen Einstellungen“²⁵ sowie die Auseinandersetzung mit dem „Fraglichwerden der vertrauten Ordnungssysteme“²⁶ im sprachlichen Bereich stellt sich die weitere Frage, ob (und wie) jegliche Art von Differenz bzw. die Anerkennung von Vielfalt zum Gegenstand produktiver Alltagskommunikation gemacht werden soll, ohne dass diese Unterschiede weiter festgelegt werden sollen?

Gordon W. Allport führt zwei Faktoren ein, die die oben erwähnte Abschirmungs-Technik verhindern bzw. zur Änderung der Vorstellungen führen könnten: „habituelle Aufgeschlossenheit“ (eine gering ausgeprägte Neigung zur notwendigen Kategorisierung, Etikettierung oder Verallgemeinerung, die nur wenige Menschen aufweisen) und „Selbstsucht“ (nämlich durch eine bittere Erfahrung, bei der die Person feststellt, dass ihre Kategorisierung nicht stimmt).²⁷ Eine produktive Lösungsmöglichkeit, die sich sowohl in der Alltagskommunikation als auch in der professionellen Arbeit anbietet, besteht in der biografischen Herangehensweise, die Vertrauen als Kommunikationsbasis für die offenen Fragen gewährleistet.

Es ist sehr wichtig, Reziprozität – als Gegensatz zur paternalistischen Fürsorge und Prozessen des *Othering*²⁸ – zur Grundlage der Kommunikation zu machen. Niemand besitzt nur eine einzige „eigene“ Identität. Unsere mehrfachen Zugehörigkeiten werden allerdings mit unterschiedlichem Status verbunden, die unterschiedliche Rollen in den Interaktionen spielen können. Die Multi-Dimensionalität sollte in der Sensibilisierung für die eigene Sprache und für eigene Stereotype bedacht werden. Die Selbstreflexion hinsichtlich der Gewohnheiten und Stereotypen in unserer Alltagskommunikation, die Achtsamkeit mit Blick auf die mehrfachen Minderheitskategorien sowie die Suche nach adäquaten Denkkategorien und Sprachwendungen sind nach wie vor zentral, wenn es darum geht, der Komplexität und der Multi-Dimensionalität unserer Identitäten gerecht werden. Dabei ist es wichtig, in der jeweiligen Kommunikation den Freiraum für die Selbstbestimmung über die Präsentation mehrerer Facetten aus einer multiplen Identitätenpalette zu ermöglichen, d.h. Menschen selbst bestimmen zu lassen, welche ihrer multiplen Identitäten und Zugehörigkeiten sie in einer bestimmten

Situation präsentieren wollen, ohne dass sie deshalb zwangsläufig als Repräsentant/innen einer ihnen zugeschriebenen Gruppe betrachtet werden. Eine Vermeidung der in der Sprache zementierten Stereotype, die eine scheinbare kommunikative Sicherheit anbieten, beginnt mit der Überzeugung, dass es in der Kommunikation um die Selbstreflexion geht. So wie im Talmud: „Wenn Du steigst, steigt die ganze Welt mit Dir auf.“

²⁵ Auernheimer, Pro Interkulturelle Pädagogik; Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2; Wenning, Herausforderungen der Allgemeinbildung.

²⁶ Auernheimer, Pro Interkulturelle Pädagogik, 122.

²⁷ Allport, Die Natur des Vorurteils, 38.

²⁸ Hall, Rassismus und Kulturelle Identität, passim.

MIRIAM SPIEGEL IM GESPRÄCH MIT CHRISTIANE ORIAH FASCHON

Miriam Spiegel: Ich möchte den Kontext in diesem Gespräch nicht noch erweitern, sondern eher verkleinern, gleichsam von einer Makro- auf eine ganz begrenzte Mikroebene kommen. So ist dies zunächst ein Dialog zwischen mir und Oriah Faschon, aber ich hoffe, dass daraus etwas entsteht, das auch bei Ihnen Anklang findet oder auf Resonanz stößt. Oriah, ich kenne Dich nun schon ganz lange, wir haben uns über TAMACH kennengelernt, die Beratungsstelle für Überlebende der Shoah und ihre Angehörige in der Schweiz, und einander dort in unterschiedlichen Kontexten erlebt. Unser heutiges Gespräch soll kein therapeutisches sein, sondern dem Publikum ermöglichen, anhand Deiner Geschichte Zugang zu den persönlichen Erfahrungen zu erhalten, die Du über Jahre hinweg, täglich immer wieder, als Tochter eines Überlebenden und in einer christlich-jüdischen Familie gemacht hast. Bevor Du zu Wort kommst, möchte ich Dir für den Mut danken, den es erfordert, um hierher zu kommen und so persönlich über Dich zu sprechen. Denn ich weiß aus Deiner Geschichte, dass es für Dich sicher nicht selbstverständlich ist, in Deutschland und in einer jüdischen Gemeinde aufzutreten. Also erst einmal herzlichen Dank! Und nun würde ich gerne erst einmal fragen, was Dich motiviert hat, unsere Einladung zum Gespräch anzunehmen.

Oriah Faschon: Ich komme hier gleichsam als Mitbringsel von Miriam Spiegel, so kann ich schon sagen, denn wir haben ja lange auch in Workshops zur Erfahrung der zweiten Generation von Überlebenden zusammengearbeitet. Das war ganz sicher ein wichtiger Grund, mich hierher einzuladen. Nach meinem

Vorredner komme ich mir aber schon etwas merkwürdig vor, das gebe ich ehrlich zu.

Miriam Spiegel: Inwiefern?

Oriah Faschon: Insofern, als dass ich hier nur über meine – oder vielmehr unsere – Familienerfahrungen sprechen kann, aber natürlich nicht in einer so wissenschaftlichen Form.

Miriam Spiegel: Das ist genau der Grund, weshalb wir hier sitzen. Wissenschaftlich arbeitest Du an anderer Stelle – heute geht es um das Persönliche.

Oriah Faschon: Ja – also will ich ein wenig erzählen. Ich wurde 1952 hier in der Nähe – in Mannheim – geboren, in eine Familie aus Juden und Christen. Es gab in dieser Familie Juden, getaufte Juden und Christen unterschiedlicher konfessioneller Herkunft – das war nicht ohne Spannungen. Mein Vater und meine Mutter stammten aus Familien, die beide unter den Nazis verfolgt wurden, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen. Mein Vater aus rassischen Gründen, aufgrund seiner Herkunft, meine Mutter aus politischen.

Miriam Spiegel: Also Dein Vater ist der jüdische Teil ...

Oriah Faschon: ... und mütterlicherseits waren da Christen, die aus persönlicher, christlicher Überzeugung gegen die Nazis eingestellt waren. Ich habe eine Schwester, zwei erwachsene Kinder und einen Enkel. Von meinem ersten Mann bin ich geschieden. Er hatte auch eine ganz spezielle deutsche Erfahrung, denn sein Vater hatte eine hohe Stellung im Nazi-Regime inne.

Miriam Spiegel: Wusstest Du das schon, als er Dein Partner wurde?

Oriah Faschon: Ja, er hat mir das sofort gesagt, und ich denke heute, dass ihm unsere Familie eine Möglichkeit bot, sich gleichsam vor dieser Vergangenheit zu schützen. Er konnte in die Schweiz kommen, wo niemand seine Eltern kannte – das war eine Hilfe für ihn.

Miriam Spiegel: Das heißt also, nebenbei bemerkt, dass Du – aus einer Opferfamilie stammend – zur Retterin wurdest.

Oriah Faschon: Ja genau.

Miriam Spiegel: Aber wir haben gesagt, wir führen kein therapeutisches Gespräch, ich wollte nur ...

Oriah Faschon: Aber es war sicher ein Argument. Ich habe ihn auch sehr bemitleidet und fand die Vorstellung grauenvoll, bei solchen Eltern aufwachsen zu müssen. Beide Eltern haben auch nach dem Krieg ihre Haltung nicht geändert, das konnte ich am eigenen Leib erleben. Meine damalige Schwiegermutter hat mir zum Beispiel gewünscht, ich möge bei der Geburt der Kinder sterben, weil ich mit meinem – Entschuldigung: jüdischen Blut – ihre edlen Enkelkinder verseuchte. Der nationalsozialistische Rassedanken war also in dieser Familie überhaupt nicht verschwunden.

Miriam Spiegel: Bevor wir zu tief in Deine Familiengeschichte eindringen, würde ich vorschlagen, dass Du ein wenig über Deinen beruflichen Werdegang erzählst und berichtest, wie Deine Tätigkeit heute aussieht. Mir fällt auf, wie interessant es ist, jetzt mit Dir zum ersten Mal Hochdeutsch zu sprechen. Wir sprechen seit Jahren immer nur Schweizerdeutsch. Aber ich glaube, zu Hause sprichst Du ...

Oriah Faschon: Wir sprechen zu Hause Hochdeutsch, allerdings so ein Kladderadatsch, nicht wirklich geiegenes Hochdeutsch. Aber ja – die Familiensprache ist Hochdeutsch. Ich habe Katholische Theologie studiert, übrigens als erste Frau damals, was noch ein großer Schritt war, und Pädagogik. Ich habe danach Kinder unterrichtet, aber auch Erwachsene, bin Fachjournalistin und Autorin zu interkonfessionellen und interreligiösen Themen geworden. Ich habe heute eine halbe Stelle als Generalsekretärin der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Schweiz, fungiere also gewissermaßen als eine interkonfessionelle Brücke. Und ich stehe regelmäßig im Dialog mit jüdischen Theologinnen und Theologen und reise zum Beispiel jedes Jahr auch zu Treffen mit Fachleuten in Jerusalem.

Miriam Spiegel: Und magst Du vielleicht etwas zu Deinem Projekt sagen?

Oriah Faschon: Ich habe infolge der Erlebnisse mit meinem Vater ein Projekt zu eben jenen Christen begonnen, die aufgrund ihrer jüdischen Herkunft von den Nazis verfolgt wurden. Darüber ist bisher sehr wenig geforscht worden. Das ist verständlich – Yad Vashem in Israel hat zum Beispiel andere Interessen. Die Kirchen verspüren ebenfalls wenig Neigung, darüber zu sprechen, denn sie haben in der damaligen Zeit erhebliche Schuld auf sich geladen. Sie haben die sogenannten „nicht-arischen“ Gläubigen ausgegrenzt, und bis heute ist das kein Thema. Das ist ganz schwierig: Ich habe versucht, für diese Studie Fördermittel zu bekommen, doch die Kirchen springen nicht darauf an, da es ihnen nach wie vor hoch peinlich ist. Aber ich habe jetzt mit über zwanzig Menschen mit diesem Hintergrund – aus Deutschland, der Schweiz und Österreich – ausführliche biografische Interviews geführt. Dabei zeigte sich, dass die meisten dieser Menschen zum ersten Mal über ihre Geschichte sprechen, dass sie zum Teil auch mit ihren Kindern, die ebenfalls völlig verzweifelt sind, nicht darüber geredet haben. Interessant ist auch, dass die dritte Generation zu einem hohen Prozentsatz in die jüdischen Gemeinden zurückkehrt. Auch das haben wir festgestellt.

Miriam Spiegel: Seitdem ich Dich kenne, bist Du auch immer mehr von Christiane zu Oriah geworden.

Oriah Faschon: Genau.

Miriam Spiegel: Und jetzt reden wir vielleicht doch ein wenig über Deine Familie, damit wir eine Ahnung bekommen, vor allem über Deinen Vater, einen hochbetagten Mann, der unter großen Ängsten leidet. Was war sein Hintergrund und wie sind diese Ängste entstanden?

Oriah Faschon: Mein Vater wurde 1923 in Mannheim geboren, er war das älteste von weiteren fünf Geschwistern. Seine ersten fünf Lebensjahre verbrachte er im Haus seiner orthodox-jüdischen Großmutter. Seine Mutter war eine getaufte Jüdin, die konvertiert war, um seinen Vater heiraten zu können. Mein Großvater war also der ‚arische‘ Teil in der Familie. Nur weil er in der Nazi-Zeit die Scheidung verweigerte, sitze ich heute vor Ihnen, sonst gäbe es mich nicht. Als Folge seiner Haltung wurde mein Großvater zwangssterilisiert, damit er keine – wie es so schön hieß – weiteren ‚Judenbankerte‘ in die Welt setzen konnte. Die Familie hat infolge der Verfolgung alles verloren – Haus, Besitz, Pässe, Arbeit – und musste in diese speziellen ‚Judenhäuser‘ einziehen.

Miriam Spiegel: Das war noch in Mannheim?

Oriah Faschon: Ja, das war noch in Mannheim. Sie haben dort gelebt und auch den Krieg überlebt, während der größte Teil der Familie umgebracht wurde. Mein Vater war damit ein sogenannter ‚Mischling‘, und als jemand, der an einer Studie über solche Menschen arbeitet, muss ich sagen: Es ist erschreckend, aber es gibt bis heute keinen angemessenen akademischen Ausdruck für sie.

Miriam Spiegel: Es ist bis heute für viele Menschen nicht möglich, zu sagen: „Ich bin jüdisch.“ Wenn sie einen Elternteil haben, der nicht jüdisch ist, sagen sie: „Ich bin halbjüdisch.“ Dieser Sprachgebrauch setzt sich also fort, aber ich will das jetzt nicht näher ausführen.

Oriah Faschon: Es ist sehr aufschlussreich, dass es das nur in diesem Kontext gibt. Es gibt keine halben Hindus, keine halben Muslime oder sonstwas, es gibt interessanterweise nur ‚Halbjuden‘. Mein Vater war also ein solcher, mit der Folge, dass er aus der höheren Schule flog und auch keine Lehre machen durfte. Er hat in der Schule sehr viel Gewalt erlebt. Die Lehrer verhinderten nicht, dass die anderen Schüler ihn schlugen, im Gegenteil. Es hat auch niemand mehr mit ihm gesprochen, das war auch verboten. Er wurde also im wahrsten Sinne des Wortes totgeschwiegen. Das hat ein ganz massives Gefühl der Isolation in ihm ausgelöst, über das er heute noch spricht und das ihn bis in die Gegenwart verfolgt. Meine Familie hatte immer viel Besuch, bis an die Grenze des Erträglichen, und ich denke, dass das die Gegenreaktion war: Endlich durfte er Menschen einladen, endlich durften Menschen zu uns kommen.

Miriam Spiegel: Also später, in der Schweizer Zeit?

Oriah Faschon: Ja. Aber während der Nazi-Zeit durfte ihn niemand besuchen, niemand durfte zu dieser Familie kommen. Sie waren vollkommen isoliert. Ein ganz schlimmes Erlebnis für ihn war auch, dass seine russische Herkunft offiziell untersucht wurde. Ein Lehrer hatte es gut mit ihm gemeint und gesagt: „Du bist so phantastisch gut in Geschichte und Deutsch, vielleicht gibt es da ein Fehltriteil und Du bist doch arischer als wir denken.“ Er ließ ihn daher in einem Zentrum untersuchen, das war eine absolute Katastrophe – mit Folgen bis heute. Wenn irgendwo darüber gesprochen wurde, wie jemand zum Beispiel einen Kopf vermaß oder Ähnliches, pflegte mein Vater aufzuspringen, als er das noch konnte, und loszuschreien. Das hatte er im wahrsten Sinne des Wortes nie verdaut, weil damals festgestellt wurde, er sei eben leider doch zu ‚semitisch‘. Der Lehrer bedauerte das tatsächlich. Mit 18 Jahren kam mein Vater zur Wehrmacht, in eine Spezialeinheit. Das hatte

ein Freund meines Großvaters veranlasst, und zwar mit dem Hintergedanken, es könne für die Familie einen Schutz bedeuten, wenn er eine deutsche Uniform trug. Das war für meinen Vater eine ungeheure Gratwanderung. Er sollte in der Wehrmacht dienen, obwohl es doch seine Feinde waren. Das war ganz schlimm. Er hat es nur ertragen, weil er an seine Familie und Geschwister dachte und an die Hoffnung, sie könnten deshalb ein wenig Schutz genießen.

Miriam Spiegel: Schutz durch die Uniform also.

Oriah Faschon: Ja – wenn er dann nach Hause kam, sollten die Nachbarn sehen, dass er eine Uniform trug, was die Familie vielleicht etwas schützen konnte. Da mein Vater Funker war, kam er an viele Informationen über die Kriegssituation, die Verfolgung und andere Einzelheiten. Er wusste nicht, wo seine Verwandten umgebracht wurden, doch ihm war ganz früh klar, dass Ihnen die Ermordung drohte.

Miriam Spiegel: Wann war das?

Oriah Faschon: Schon 1943/44. Meine Tante, die jünger als mein Vater ist, hat mir immer gesagt, mein Großvater und mein Vater hätten in der Ecke gestanden, gewispert und gesagt: „Das dürft Ihr nicht wissen, denn wenn Ihr das weitererzählt, ist das lebensgefährlich.“ Es war also eine äußerst angespannte Situation. Auch das Essen war ein ganz großes Problem, weil meine Tanten und Onkel und Großeltern keine Nahrungsmittel bekamen. Das war ein ständiges Thema. Mein Vater hat aus dem Militär praktisch alles Essen nach Hause geschickt. Er ist bis heute ganz dünn. Das Thema Essen ist immer noch ein riesiges Problem: Man muss alles für Andere geben. Der größte Teil der Familie hat nicht überlebt. Es war nicht klar, wo die Verwandten geblieben waren, und es gab auch keine Gräber, was ebenfalls ganz schlimm war. Meine Mutter stammte aus einer nichtjüdischen Familie, die aus politischen Gründen unter Druck geraten war. Sie hatten zwei Verwandte, die im Rahmen des Euthanasie-Programms umgebracht wurden. Auch sie hatte also ganz schwierige Dinge erlebt. Meine Eltern haben 1950 geheiratet, und wenn man das Hochzeitsbild anschaut, hat man den Eindruck: Meine Mutter ist groß, blond, blauäugig – also, in Anführungszeichen, die ‚Superarierin‘. Mein Vater dagegen ist schwarzhaarig, mit Locken, dunklen Augen. Sie waren gleichsam die Verkörperung des Paares, das in der Nazi-Zeit nicht hätte heiraten dürfen.

Miriam Spiegel: Aber sie haben trotzdem geheiratet.

Oriah Faschon: Sie haben es gewagt, ja. Aber ich denke, in Deutschland hätten sie ihre Ehe nicht durchgehalten. Mein Vater wollte unbedingt von dort

weg. Er hatte enorme gesundheitliche Probleme, die vor allem psychosomatisch bedingt waren. Ständig lief er den Nachbarn über den Weg, die zum Beispiel meiner Großmutter nicht erlaubt hatten, während der Bombardements im Bunker Zuflucht zu suchen. Zum Glück konnte er dann 1955 in die Schweiz auswandern und fand dort eine Arbeit – das hat ihn sehr entlastet. Auch damals habe ich erlebt, wie er bisweilen wochenlang zu Hause bleiben musste, weil er solche Leibschmerzen hatte. Er hat das immer als ‚Leibschmerzen‘ bezeichnet, es war also mehr als Bauchweh. Ich lernte damals schon, als kleines Kind, dass man den Vater schonen musste, weil er so belastet war.

Miriam Spiegel: Du warst also schon als Dreijährige mit einbezogen, als ‚Gedenkkerze‘, wie das Dina Wardi in ihrem Buch *Siegel der Erinnerung* genannt hat. Diesen Begriff kennst Du, weil Du Dina Wardi auch erlebt hast. Du warst die Komplizin und Fürsorgerin Deines Vaters.

Oriah Faschon: Ich war die Verantwortliche, ich habe mich oft wie ein Stock gefühlt, an dem mein Vater sich festgehalten hat, um weiter ins Leben gehen zu können. Er hat mir auch von klein auf die schlimmsten Horrorgeschichten erzählt und mich nicht einmal mit Details verschont, im Gegenteil. Zugleich hat er immer gesagt, dass er meine Mutter und meine Schwester schonen müsse: „Wir zwei können das, wir sind stark genug. Ich habe den Krieg überlebt, wir können alles überleben.“ Wir – ich war also gleichsam eine Verlängerung von ihm.

Miriam Spiegel: Irgendwann in dieser Zeit hat seine Mutter sich das Leben genommen, ich weiß nicht, ob das vor Deiner Geburt war.

Oriah Faschon: Ich war zehn Jahre alt, als meine Großmutter sich das Leben nahm. Mein Vater hat sich sehr schuldig gefühlt. Er hatte sich doch den ganzen Krieg über bemüht, seiner Mutter und seinen Geschwistern das Leben zu retten – und jetzt war es ihm nicht wirklich auf Dauer gelungen. Er kann eigentlich bis heute noch nicht wirklich darüber sprechen.

Miriam Spiegel: Das war in der Zeit, nachdem sie das jüngste Kind verloren hatte.

Oriah Faschon: Ja, sie hatte während des Zweiten Weltkrieges nochmal ein Kind geboren und durfte nicht ins Krankenhaus. Das Kind wurde tot geboren, und sie hat zwei Jahre lang ganz schlimme Lähmungen gehabt, konnte auch nicht mehr sprechen. Es ist klar: Meine Großmutter hat ein furchtbares Leben gehabt, und als sie dann noch älter wurde, denke ich, war sie mit ihren Kräften am Ende. Aber mein Vater

hat sich wirklich schuldig gefühlt, weil er sie nicht hatte retten können.

Miriam Spiegel: Du hast auch mal von seinem Notgepäck erzählt.

Oriah Faschon: Mein Vater hatte immer ein Notgepäck. Von dem Moment an, als wir ein Auto besaßen, war der ganze Kofferraum voll mit Unterwäsche, Kleidern, Lebensmitteln, Kerzen, Pässen, Geld – alles in Plastikfolie eingeschweißt. Wenn man einkaufen wollte, gab es jedes Mal einen Kampf darüber, dass dieses Notgepäck aus dem Auto musste, damit man etwas Anderes hineintun konnte. Tatsächlich immer parat lagen der Pass und ein paar tausend Franken. Mein Vater hätte also in jeder Sekunde aufbrechen können. Er selbst hat viel mit mir gesprochen, aber außerhalb der Familie durfte man nichts sagen. Das hieß auch, dass man bei größter Hitze alle Fenster zumachen musste, denn da könnte ja jemand vor der Tür oder dem Fenster stehen und etwas hören, das er nicht hören sollte. Das war wirklich schweißtreibend, und da hat die Familie sich nicht durchsetzen können. Da hat mein Vater einen Terror ausgeübt, das kann man wirklich sagen. Er hat zu mir auch nicht gesagt: „Du musst mir helfen“, sondern er hatte einfach diesen waidwunden Blick – er schaute mich an, und da wusste ich: Mein Vater stürzt innerlich ab, jetzt ist es meine Aufgabe, ihn aus diesem Loch herauszuholen.

Miriam Spiegel: Du hast es also subkutan geahnt, wie so viele aus der zweiten Generation.

Oriah Faschon: Ja genau.

Miriam Spiegel: Die meisten Überlebenden sagen nicht: „Du musst mir helfen.“ Ich weiß nicht, wie bekannt das ist, auch im Publikum. Du hast mir auf der Hinfahrt aus Zürich auch erzählt, Du habest, wenn ihr mit der Bahn gereist seid, nichts trinken dürfen.

Oriah Faschon: Wir durften nichts trinken, weil er befürchtete, die Bakterien könnten uns Schaden zufügen, wenn wir auf das Zug-WC gehen müssten, oder wir könnten irrtümlich die Außentür des Bahnwagens öffnen und aus dem Zug fallen. Das Ganze hatte weitreichende Folgen. Ich möchte vielleicht noch etwas zu meinen beiden Namen sagen. Sie können sich vorstellen, dass es zwischen dem jüdischen Teil der Familie und meiner Mutter große Diskussionen gab, bevor ich auf die Welt kam. Denn bei einer jüdischen Familie ist ja klar, dass die Kinder normalerweise nach verstorbenen Angehörigen benannt werden, und meine Großmutter wollte das eigentlich gern. Mein Vater war bei meiner Geburt nicht dabei, und meine Mutter hat dann eigenständig bestimmt, ich solle Christiane heißen. Sie hat mich sozusagen

gerade mal prophylaktisch in die – in ihren Augen – richtige Schublade einsortiert. Die Diskussion um meinen jüdischen Namen hat sich dann noch ein paar Jahrzehnte hingezogen. Ich hatte dann vor ein paar Jahren noch einmal einen neuen Partner, der auch den Weg ins Judentum sehr intensiv mit mir gegangen ist. Dieser Name Oriah, das ist sein Geschenk an mich. Ich werde mich bemühen, in diesen Namen hineinzuwachsen. Er ist leider verstorben, er hatte Krebs. Aber das ist mir sehr wichtig, ich denke, schon diese beiden Namen sagen sehr viel aus über diese doppelte Identität.

Miriam Spiegel: Du hast uns nun Einiges über Deinen familiären Hintergrund erzählt: den familiären, den beruflichen, vor allem die Geschichte Deines Vaters. Ich denke, jetzt können wir eher auf die Gegenwart zu sprechen kommen. Als ich Dich kennen lernte, in den verschiedenen TAMACH-Gruppen für die zweite Generation, da hast Du immer wieder erzählt, wie es für Dich als erwachsene Tochter war, die damals noch mit den beiden Eltern zusammen lebte, wie Dein Vater Dich und Deine Mutter terrorisiert hat. Aber ich will Dir nicht vorgreifen. Vielleicht kannst Du es selbst beschreiben.

Oriah Faschon: Ein Problem waren eben die massiven Ängste meines Vaters, die natürlich für uns alle Auswirkungen hatten. Zum Beispiel kam er nachts und hat mir das WC-Fenster zugemacht. Ich wohne im unteren Stock, meine Eltern oben, und dann kam er nachts runter und machte mein Fenster zu, weil er Angst hatte, es könne jemand einsteigen. Und dann diese ständige Kontrolle über uns alle. Auch als seine Enkelkinder schon erwachsen waren – wenn sie nachts um zwei Uhr nach Hause kamen, ging die Tür im oberen Stock auf, und er rief sofort herunter: „Willst Du nicht was essen?“ Oder er hat mich herumkommandiert: „Steh auf und koch denen etwas.“ Dabei waren das doch erwachsene Menschen. Er hat uns alle ständig an der Leine gehalten, das war wirklich ganz schlimm, und er hatte auch ganz klare Vorstellungen darüber, wie wir uns zu verhalten hätten: dass wir ständig Besuch haben müssen, nichts für uns selbst tun dürfen – das war ein ganz wichtiger Punkt. Wir hatten ja schließlich überlebt, also mussten wir alles für Andere geben, alles für Andere tun. Vor allem ich musste diese Überlebensschuld mit abtragen, ohne jegliche Diskussion.

Miriam Spiegel: Wie ich mich erinnere, kam für Dich in der Phase, als er zunehmend ängstlicher wurde und diesen Druck auf Euch – oder Dich – ausübte, die Frage auf: Was ist meine Aufgabe als erwachsene Tochter, die einen Beruf hat, wie viel Zeit kann ich aufopfern oder: Wie sehr bin ich bereit, ständig zu geben.

Oriah Faschon: Es ging gar nicht darum, ob und wie, da gab es gar keine Wahl: Es war sozusagen ein Fass ohne Boden. Ich hatte zur Verfügung zu stehen. Mein Vater bekam dann regelmäßig Herzattacken. Ich weiß nicht, wie viele Notärzte ich mit ihm besucht habe. Er hat sich stets geweigert. Sie sagten: „Sie haben ein psychosomatisches Problem, das kommt von Ihrem Trauma.“ Daraufhin hat er mich dann ganz wüst beschimpft: „Ich habe denen das nicht erzählt, das haben die von Dir gehört, oder?“ So als hätte ich ihn an die Ärzte verraten. Und die Ärzte haben nachher zu mir gesagt: „Dieses Thema rühren wir nicht mehr an.“ Ich habe ihm zugeredet, bei TAMACH sei Hilfe zu finden, er solle sich doch dorthin wenden. Aber mein Vater hat das verweigert und wurde wirklich extrem aggressiv gegen mich.

Miriam Spiegel: Also Du hast Dir eigentlich, wenn ich Dir so zuhöre, diese Hilfe für ihn auch für Dich selbst gewünscht, zu Deiner Entlastung.

Oriah Faschon: Ja, das wäre sehr nötig gewesen. Auch meine Mutter hatte wirklich unter dieser Situation zu leiden. Mein Vater hat sich zum Beispiel nachts im Schlafzimmer mit meiner Mutter eingesperrt, zwei Dosen Pfefferspray neben dem Bett, und hat die Stuhllehne unter die Türklinke geklemmt. Auch das Fenster war geschlossen, niemand konnte in dieses Zimmer hinein. Als ich ihn darauf angesprochen habe, hat er gesagt: „Im Notfall holst Du die Feuerwehr, die schlagen dann das Fenster ein.“ So haben wir gelebt, und das über Jahre. Es wurde dann immer schlimmer und schlimmer.

Miriam Spiegel: Und Deine Mutter hat das mitgetragen.

Oriah Faschon: Ja, meine Mutter hat das mitgetragen. Sie war zum Beispiel auch nicht bereit, in einem anderen Zimmer zu schlafen, in dem sie das Fenster hätte öffnen können. Sie hatte das Gefühl, mein Vater sei so arm, dass wir alle ihm helfen müssen.

Miriam Spiegel: Und das über Jahre hinweg.

Oriah Faschon: Ja, über Jahre hinweg. Dann hat mein Vater vor drei Jahren eine Enzephalitis bekommen und wurde ganz schwer krank. Als er aus der Reha zurückkam, fiel er vollständig in sein Trauma zurück. Er dachte, wir lebten jetzt alle im Krieg und müssten uns verstecken. Er wurde dann sehr wütend und hat meine Mutter und mich aus Verzweiflung geschlagen. Dazwischen erlitt er tonische Anfälle, bis der Hausarzt sagte: „So geht das nicht mehr weiter, er braucht eine andere Pflege.“ Er kam dann in die Alterspsychiatrie. Interessant war folgendes Detail: Von dem Augenblick an, als er die Enzephalitis bekam, sprach er jede Person, die in der Pflege mit ihm

zu tun hatte, mit der Aussage an: „Meine Großmutter war eine sefardische Jüdin.“ Er, der sich sonst niemanden anvertraute, erzählte das nun jedem. Die Leute wussten gar nicht, was das bedeutet, aber er hat es ihnen erzählt und die Pflegenden zum Teil auch sehr aggressiv angemacht. In der Klinik konnte man ihm dann medikamentös helfen. Das war eine Hilfe, um aus dieser furchtbaren Angst herauszukommen.

Miriam Spiegel: Und wie geht es ihm jetzt?

Oriah Faschon: Er kam dann in ein Heim. Die Heimleitung war leider nicht sehr kompetent. Sie waren völlig überfordert, so dass sie mich auch ständig anriefen und forderten, ich müsse kommen und meinen Vater beruhigen, weil sie nicht mit ihm zurecht kamen. Zum Beispiel erinnere ich mich an einen 9. November: In diesem Heim war an der Wand immer groß das Datum zu lesen, und mein Vater schrie: „Hier stinkt es nach Rauch, ihr müsst mich nach draußen bringen, hier brennt es.“ So hat er stundenlang die Leute terrorisiert. Als ich dann kam, sagte ich: „Sehen Sie nicht, es ist der 9. November, er hat in Mannheim hinter der Synagoge gewohnt – das ist die Erinnerung.“ Aber das Pflegepersonal in der Schweiz ist sich dessen überhaupt nicht bewusst ...

Miriam Spiegel: ... Keine Ahnung, ja ...

Oriah Faschon: ... und man hat dann auch zu mir gesagt: „9. November, davon haben wir noch nie gehört.“ Was sich auch gezeigt hat: Die meisten Pflegenden sind Migrantinnen, oft aus Osteuropa oder aus der Türkei, und haben ihre ganz eigene Erfahrungen. Wenn Patienten so außer sich geraten, wissen sie zum Teil nicht, wie sie mit ihnen umgehen sollen. Dann musste ich auch noch die Pflegenden beruhigen. Nach einem Jahr befand auch unser Hausarzt, es sei genug, und mein Vater wurde anders untergebracht, in einem sogenannten ‚Geschützten Wohnen‘, mit sehr viel Personal. Die sind sehr zugewandt und positiv, was in Kombination mit den Tabletten wirklich hilfreich ist. An Silvester und am 1. August etwa, wenn es Feuerwerk gibt.

Miriam Spiegel: Der 1. August ist unser Schweizer Nationalfeiertag.

Oriah Faschon: Da gibt es Feuerwerk – und jemand bleibt dann abends bei ihm, die Türe bleibt auf, und er wird ganz streng überwacht. Neulich gab es einen Stromausfall, da ist sofort jemand zu ihm gekommen, hat sich hingesetzt und seine Hand gehalten. Mein Vater fing auch sofort an, über den Krieg zu sprechen. Also die gehen sehr positiv auf ihn ein, aber ich möchte es einfach mal sagen: Ein Monat kostet 10.000 Franken.

Miriam Spiegel: Möchtest Du in diesem Zusammenhang vielleicht – in Klammern – etwas über die Reise sagen, die Du familiär vor zwei Jahren in seine Heimat gemacht hast?

Oriah Faschon: Mein Vater hat immer gesagt: „Über Geld sprechen wir nicht, schließlich haben wir überlebt, das ist kein Thema.“ Aber das ist eben dann doch eines geworden. Vor zwei Jahren bin ich nach Lich gereist, wo meine jüdische Großmutter herkommt. Das ist in Hessen, nicht weit von hier. Meine Cousine hat dort mit Anderen gemeinsam ein jüdisches Museum aufgebaut. So bin ich also mit jemandem, der die Archive ausgewertet hat, dort hingefahren, um eine Besichtigungstour zu machen. Ich habe gesehen, dass auf dem jüdischen Friedhof Gräber meiner Verwandten waren. Das hat mich wirklich sehr erschüttert. Auf einmal war mir klar: Wir sind gar nicht vom Himmel gefallen, wie mein Vater uns im Grunde immer vermittelt hat! Zudem gibt es da noch vier Häuser, die man meiner Familie entrissen hat, wie ich es einmal nennen möchte. Da mein Vater im Ausland lebte, kannte er die Fakten nicht. Er wusste nicht, wo er hätte Anträge stellen müssen, und die Botschaft hat ihn auch nicht informiert. Insofern ist das verloren. Wenn wir nur ein Haus hätten, wie viel einfacher wäre jetzt die Pflege meines Vaters. Da wurde mir klar, dass es sehr wohl auch um materielle Dinge geht, und zwar um bedeutende, die uns jetzt sehr helfen würden.

Miriam Spiegel: Aber es ist auch so, dass Dein Vater sich nie darum bemüht hat. Seine Schuldgefühle standen ihm im Weg.

Oriah Faschon: Er hat einen Antrag auf Wiedergutmachung gestellt und diese 10.000 DM bekommen, die die meisten erhalten haben. Immer wenn mein Vater über die Grenze nach Deutschland fuhr, war er krank. Und dann dieses: „Wir haben ja überlebt, wir müssen ja so dankbar sein, wir sprechen nicht mehr über Geld.“ Er hat sich nicht vorgestellt, dass das einmal ein Thema werden könnte.

Miriam Spiegel: Möchtest Du etwas darüber sagen, wie es jetzt für Dich ist, als seine Tochter, die mit drei Jahren schon verstanden hat, dass sie eine Aufgabe hat? Wie stehst Du jetzt mit dieser Aufgabe da?

Oriah Faschon: Ich denke, in mancherlei Hinsicht bedauere ich, dass ich so ein mühsames Leben hatte. Ich habe das einmal so beschrieben, dass ich, wenn ich Brot aß, immer die Asche zwischen den Zähnen hatte. So habe ich mich gefühlt. Das ging lange so. Aber ich habe auch ein ganz großes Geschenk von meinem Vater erhalten. Als er im Heim war, hat er mich einmal angesprochen und gesagt: „Ich sehe jetzt mein Leben im Rückblick und ich weiß, welchen Preis

Du und die Familie dafür gezahlt habt, dass ich so beschädigt aus dem Krieg gekommen bin. Ich danke Dir, dass Du mit mir den ganzen Weg gegangen bist; ich danke Dir, dass Du aus dieser Vergangenheit etwas Positives, etwas Neues gemacht hast.“ Ich habe ja nochmal Judaistik studiert, ich bin nach Israel gegangen und habe im Jahr 2000 zu meinem Vater gesagt: „Du, ich zwinge Dich jetzt, Du kommst jetzt mit mir nach Israel und schaut und siehst – Judentum heißt nicht nur Tod, es gibt da ein Leben.“ Mein Vater ist tatsächlich mitgekommen. Es war zur Zeit des Beginns der zweiten Intifada, und er ist auch nicht abgereist, sondern hat standgehalten, und dafür hat er sich auch bedankt. Dafür, dass ich etwas Positives, etwas Lebendiges daraus gemacht habe und dieses Leben mit ihm geteilt habe. Das hat mich sehr berührt – und ich bin jetzt in Frieden mit ihm. Es ist gut für mich, so, wie es ist. Was mir aber bis heute sehr schwer fällt ist, Verantwortung abzugeben. Ich fühle mich extrem verantwortlich für meine *beiden* Eltern. Meine Mutter ist noch im Haus, ich bin in ihrer Betreuung auch sehr engagiert, das geht also weiter. Ich habe da ein sehr schönes Erlebnis gehabt, das ich mit Ihnen teilen möchte: Und zwar habe ich in Jerusalem Rabbi Moshe Berger kennengelernt. Ich weiß nicht, ob vielleicht jemand aus Israel ihn kennt. Er ist Psychiater, Überlebender mehrerer KZs, Rabbiner und Kabbalist. Er hat einmal zu mir gesagt: „Hast Du Dir mal überlegt, warum die Person, die am Schabbat den Segen spricht, zuerst von der Challah nimmt und auch zuerst vom Wein? Man würde ja denken, es wäre doch viel höflicher, das Anderen zuerst anzubieten. Doch das ist eben jüdisch: zuerst muss man für sich sorgen, bevor man für Andere sorgen kann.“ Und das ist immer noch ein Stück Weg für mich, daran zu arbeiten.

Miriam Spiegel: Jawohl, jawohl. Jetzt, wo wir zum Schluss dieses Gesprächs kommen: Gibt es noch Dinge, die Du gerne noch erwähnen möchtest, wenn Du jetzt hier sitzt?

Oriah Faschon: Ich möchte dazu sagen: Wie kommt jemand wie ich auf die Idee, jemanden zu heiraten, der das Kind eines hohen Nazi ist. Ich muss Ihnen dazu sagen: Mein damaliger Mann hatte denselben waidwunden Blick wie mein Vater, ich habe genau das gekannt. Dann macht es Klick und ich bin verantwortlich dafür, dass es ihm gut geht. Ich habe das also in meiner Ehe fortgesetzt. Es war gleichsam die Rückseite meiner Erfahrung als Kind eines Überlebenden – was ich heute bedauere, denn dieser Mann hat sich nie offiziell von seiner Nazi-Ideologie losgesagt. Es tut mir leid, dass ich ihn zum Vater meiner Kinder gemacht habe. Das ist bis heute etwas sehr Schwieriges für mich. Meine Tochter – sie hat gesagt, ich darf das sagen – ist ja auch ein Dritte-Genera-

tion-Kind, und sie kehrt in die jüdische Gemeinde zurück. Da die Linie halachisch über meinen Vater führt, muss sie einen *gijur*¹ machen. Meine Enkelin wird jüdisch erzogen. Es hat auch mit dieser Überverantwortung zu tun, mit diesem Gefühl, man müsse Alles ‚auf sich nehmen‘, dass sie eine ganz klare Entscheidung will und sagt: „Für mich ist Judentum Leben, und ich will meinem Kind das weitergeben“ – also das ist ein ganz wichtiger Grund.

Miriam Spiegel: Du hast mir auch erzählt, dass sie den Großvater beim Essen immer gestoppt hat, wenn er vom Krieg erzählen wollte.

Oriah Faschon: Also das war auch insofern interessant, als mein Vater meine Schwester ja immer ausgeschlossen hat, aber wahrscheinlich, weil er mich nicht außen vor gelassen hat und meine Kinder nicht – also meine Kinder wurden ständig mit der Shoah konfrontiert. Da hat meine Tochter gesagt: „Opa, okay, ich verstehe, dass Du darüber sprechen musst, aber nicht beim Essen. Das Essen, die Mahlzeiten sind Holocaust-freie Zonen.“ Heute erzählen meine Kinder, wie schwierig es manchmal war, wenn sie Kollegen mitbrachten und dieser Großvater so komisch war. In der Schweiz hat das niemand verstanden: „Warum ist der so?“ – und sie mussten dann immer um Verständnis für diesen Großvater werben, was manchmal auch ganz schwierig war.

Miriam Spiegel: Oriah, wenn Du an Deine Kindheit zurückdenkst, daran, was Du Deinen Kindern ermöglichst und was Du Dir für Deine Enkelin wünschst würdest – was hättest Du Dir selber gewünscht?

Oriah Faschon: Ich hätte mir früher, viel früher Hilfe gewünscht – dass vielleicht jemand gesehen hätte, was das für mich bedeutete. Aber dadurch, dass das so verschwiegen zwischen meinem Vater und mir gelaufen ist, meistens ganz unter uns, war das auch schwierig. Ich hätte mir mehr Hilfe von meiner Mutter gewünscht, das ganz sicher. Und ich hätte mir gewünscht, als ich dann Kontakt zu TAMACH hatte und die Hilfe bekommen habe, auch mein Vater, die ganze Familie hätte davon profitieren können. Das hätte ich mir gewünscht!

Miriam Spiegel: Aber vielleicht ist es so, dass sie trotzdem profitiert haben, auch wenn Du das nur für Dich allein geschafft hast. Ich habe jetzt eine letzte Frage. Solltest Du Deinem Vater erzählt haben, dass Du hier in Deutschland in einer jüdischen Gemeinde über Deine Familiengeschichte sprechen wirst, die zu erzählen so lange verboten war, wie hat er dann reagiert? Oder wie würde er reagieren, wenn Du es ihm erzähltest?

¹ Übertritt zum Judentum

Oriah Faschon: Ich habe ihm das am Freitag erzählt, und dann hat er mich so angeschaut und gesagt: „Oh, meine Tochter ist eine Frau von Welt.“ Dann haben wir beide gemeinsam gelacht, und er hat gesagt: „Aber weißt Du, Du gehst eigentlich an die Quelle zurück.“ Er wünscht sich auch, auf dem jüdischen Friedhof beerdigt zu werden. Ich habe ihn auch gefragt: „Du hast Dich immer so in der Kirche engagiert, wo stehst Du eigentlich heute innerlich?“ Da hat er geantwortet: „Wie kannst Du fragen, natürlich auf der jüdischen Seite.“ Er findet auch die Konversion seiner Enkelin gut und unterstützt sie, obwohl er befürchtet, sie werde noch mehr Verfolgung erleben. Er hat sich also im Laufe seines Lebens ganz klar zu dieser anderen Seite entwickelt und ich denke, er findet es auch gut, dass seine Familie sich zu dieser Seite entwickelt hat. Das sind dann immer wieder so die Höhepunkte, die ich mit ihm erlebe.

Miriam Spiegel: Also nur mit – wie Du siehst – unterbrochener Identität, es war nicht ganz verkehrt. Ich denke, wir können das Gespräch zwischen uns abschließen. Ich danke Dir sehr für Deine Offenheit! Wir haben das ein bisschen vorbereitet, aber trotzdem hoffe ich, dass es als Gespräch zwischen zwei Menschen bei Ihnen, dem Publikum, angekommen ist und Interesse geweckt hat für diesen Menschen. Deine Geschichte, Oriah, steht ja auch stellvertretend für die Erfahrungen anderer Menschen aus der zweiten Generation, die mit alternden Eltern und alten Geschichten konfrontiert sind. Also, ich danke Dir!

Doron Kiesel

GESPRÄCH ZWISCHEN DORON KIESEL UND LIZZIE DORON

Doron Kiesel: Wir sind von Rabbiner Soussan auf Wege hingewiesen worden, wie wir Schwierigkeiten, Leiden, Schmerzen im Leben doch zum Teil so zu wenden vermögen, dass wir aus Vielem, was uns zustößt und was Anderen widerfahren ist, Kraft zum Weitermachen gewinnen. Ich würde gerne noch einmal einen Schritt zurückgehen. Wir wollen im Folgenden zunächst innehalten und uns anschauen, auf welche Weise wir das Geschehene überhaupt feststellen und zum Ausdruck bringen. Vieles, was dem jüdischen Volk zwischen 1933 und 1945 widerfahren ist, lässt sich oft nicht einmal in Sprache fassen. Es gibt wissenschaftliche, dramaturgische, filmische, literarische Zugänge – und doch wissen wir, wie viel Sprachlosigkeit mit der Shoah verbunden ist, wie viele Menschen, die unmittelbar oder mittelbar von dem Völkermord betroffen sind, sich alleine fühlen, immerzu von Einsamkeit erfasst werden. Und wenn sie über diese Einsamkeit reden können, ist schon sehr viel geschehen. Wir haben von den Kollegen aus Israel gehört, dass Überlebende bisweilen nur deshalb Ärzte aufsuchen, um mit jemand Anderem über diese Einsamkeit reden zu können – so sehr sind sie den Qualen dieser Einsamkeit, des Nichtwissens, des Ahnens und der Phantasien ausgesetzt.

Es gibt in Israel seit einigen Jahren eine auf die Shoah bezogene Literaturgattung, in der die zweite Generation von Überlebenden diese Trauer, diese Einsamkeit und diesen Schmerz in literarischer Form in eine Öffentlichkeit hinein vermittelt, die sich bis dahin abschotten musste, weil sie es zum Teil nicht ertragen konnte, immer wieder erinnert zu werden.

Es ging gerade in der israelischen Gesellschaft ja immer auch darum, weiterzuleben, neue Perspektiven in Anbetracht anderer Bedrohungskonstellationen zu finden. Und dennoch: Seit zehn, zwanzig Jahren finden wir gerade in den Künsten – also in Literatur, Film und Theater – immer mehr junge oder weniger junge Israelis, Angehörige der zweiten Generation, die schreiben, die reden, die schreien – auf ihre Art und Weise. Eine Frau, die uns sehr früh aufgefallen ist, weil ihre Literatur uns besonders anspricht, ist Lizzie Doron. Sie ist nicht zum ersten Mal hier, sondern hat inzwischen in Deutschland einen festen Publikumsstamm, der ihr aufmerksam zuhört, weil sie uns, ähnlich wie das der Rabbiner auf seine Weise tut, gleichsam an die Hand nimmt und in eine verborgene Welt führt. Ihre Geschichte ist natürlich nicht nur die ihre, sondern eine, in der sich zahlreiche Menschen wiedererkennen und die daher für Viele ein Stück der eigenen Biografie geworden ist. Lizzie Doron geht explizit auf das Thema Trauma ein. Sie nennt es ganz selten beim Namen, aber ihre Geschichten sind Geschichten auf der Suche nach Familienangehörigen, nach Gefühlen, fehlender Zuwendung, Zärtlichkeit – danach, zu verstehen, warum Härte in der Familie oder in der Nachbarschaft die zwischenmenschlichen Beziehungen so stark geprägt hat. Ihre Romane sind letztlich Texte auf der Suche. Sie hat bereits eine ganze Menge veröffentlicht, und ich möchte Ihnen einige der Romane nennen – Romane, die sich in dieser oder jener Form mit ihrer eigenen Geschichte oder mit der ihrer Freunde und Nachbarn beschäftigen, vor allem aber israelische

Geschichten widerspiegeln. Sie werden bereits beim Hören der Titel spüren, in welche Richtung dies führt: *Das Schweigen meiner Mutter* (2011), *Es war einmal eine Familie* (2009), *Der Anfang von etwas Schönerem* (2007), und schließlich jener Roman, der für uns, was die Zeit betrifft, mit der wir uns befassen, in besonderer Weise an Sinn und Bedeutung gewinnt: *Ruhige Zeiten* (2005). Der allererste Roman, der hier in Deutschland veröffentlicht wurde – *Warum bist Du nicht vor dem Krieg gekommen?* – erschien bereits 2004. Lizzie Doron begleitet uns also schon seit zehn Jahren. Wir bitten sie auch immer wieder, uns zu begleiten, weil die Suche nach der Thematik, mit der sie sich befasst, auch eine Suche ist, die wir in den jüdischen Gemeinden heute auf unterschiedliche Weise immer neu aufgreifen.

Spätestens angesichts der Aktualität dieser von der ZWST organisierten Tagungsreihe wird deutlich, dass uns das Thema nicht loslässt. Im Gegenteil, es kommen immer mehr Menschen zu den angebotenen Seminaren. Mit anderen Worten: Die Vorstellung, das Thema der Shoah könne gleichsam abschließend verarbeitet werden, ist, wie das Erleben der leidenden Überlebenden in der zweiten und auch in der dritten Generation zeigt, ein Irrtum. Ich möchte gerne mit Lizzie Doron ein Gespräch zu diesen Themen führen. Sie versteht ganz gut Deutsch, aber sie spricht es nicht – und vielleicht wird uns auch im Laufe des Gesprächs ein wenig deutlicher, weshalb sie nicht Deutsch sprechen kann, warum sie hier, wie sie es mir gegenüber ganz offen eingestand, eine Barriere hat. So verstehen wir auch nochmal, wie stark Trauma und Sprache miteinander verbunden sind.¹

Lizzie Doron: Guten Tag, und vielen Dank für die Einladung! Ich möchte ganz kurz etwas über meine Biografie erzählen, bevor wir uns intensiver mit meinen Geschichten und mit der Geschichte befassen. Ich wurde vor langer Zeit – 1953 – in einem sehr kleinen, armen Stadtviertel südlich von Tel Aviv geboren. Alle Menschen dort waren nach der Shoah aus Osteuropa gekommen – etwa hundert Familien. Es war so etwas wie eine Fortsetzung der Diasporaexistenz. Als Kind hörte ich dort kein Hebräisch, sondern nur Jiddisch, und ich begegnete keinen „richtigen“ Israelis. Ich wuchs als einziges Kind bei meiner Mutter auf und bin meinem Vater niemals begegnet. Ich wusste, dass er weit weg war, doch die wahre Geschichte war, dass er an Tuberkulose litt und in ein Sanatorium geschickt wurde, da die Krankheit sehr ansteckend ist und ich, die einzige Tochter, gesund aufwachsen und auf ewig leben sollte. Ich hatte eine überaus fordernde Mutter, eine Überlebende der

Shoah. Sie kam aus Auschwitz, doch sie hatte sich die Nummer von ihrem Arm entfernen lassen. Sie hatte beschlossen, mir nichts über die Vergangenheit zu erzählen, und sagte mir auf mein Fragen hin, ich sei für die Zukunft geboren und diese Zukunft werde besser sein als die Vergangenheit. Ich hatte nicht die geringste Ahnung von ihrer Geschichte, ja ich wusste nicht einmal, wo sie zur Welt gekommen war. Wenn ich sie fragte: „Mutti, wann feiern wir Deinen Geburtstag?“, dann schaute sie mich an und sagte: „Meine Liebe, ich bin eine wandelnde Tote, Dein Geburtstag ist mein Geburtstag, ich bin vor langer Zeit auf einem anderen Planeten gestorben.“ Ich muss gestehen, dass ich sehr zum Nörgeln neigte und wohl ein recht neurotisches Kind war, das immerzu Fragen stellte. Doch sie beharrte darauf, mir nichts zu erzählen. Sie gab mir durch ihr Verhalten zahlreiche Hinweise und Andeutungen, die ich allerdings über viele Jahre hinweg bewusst ignorierte. Ich will meine langwierige Geschichte nur sehr kurz erzählen, weil ich annehme, dass Sie mehr über diese Jahre des Schweigens hören wollen. Als ich 18 Jahre alt war, floh ich aus dem Haus meiner Mutter und ging zum Militär. Ich war dann eine Siedlerin auf den Golan-Höhen, eine Hirtin und eine Expertin für das Schießen von Schweinen.

Ich wollte eine Israelin sein, ich wollte stark sein, und ich brach jede Verbindung zu meiner Mutter ab, vermied drei Jahre lang jeden Besuch. Ich träumte davon, eine Israelin und ein Mensch ohne Vergangenheit zu sein, jemand, der in einem anderen Staat wiedergeboren worden war, in einem neuen, modernen Israel. Ich nahm die Identität einer *sabre* an – das metaphorische Bild für den Charakter der Israelis². Ich glaube, der erste Wandel vollzog sich während des Jom Kippur-Kriegs. In unserem Viertel lebten 41 Kinder von Überlebenden der Shoah, und sieben von ihnen starben gleich am ersten Tag dieses Krieges. An jenem Tag, als ich davon gehört hatte, kehrte ich heim. Ich begann eine Art Gespräch mit meiner Mutter, das aber scheiterte. So ging ich wieder fort, heiratete einen ganz normalen *sabre*, der keinerlei Verbindung zur Shoah hatte, und studierte Kognitionswissenschaft sowie theoretische Linguistik: nichts, was in irgendeiner Weise mit der Shoah oder mit Gefühlen zu tun hatte. Ich war sicher, dass ich mir nun eine neue Welt geschaffen und meine verrückte Mutter hinter mir gelassen hatte. Sie starb 1990, und es war bis zu ihrem Lebensende eine äußerst komplizierte Beziehung. Ich war wie ein Pferd, immer im Vorwärtsgalopp, und zwar bis zu einem bestimmten Augenblick, als meine Tochter 14 Jahre alt war. Sie kam nach Hause von der Schule

¹ Die englischen Gesprächsanteile Lizzie Dorons sind hier in einer Übersetzung von Christian Wiese wiedergegeben.

² Sabra ist auch der Name einer Kaktusfrucht, die außen stachelig aber innen süß ist.

(Sie wissen vielleicht, dass wir in Israel unseren Kindern Details über die Generationenfolge in jeder Familie mitteilen müssen – es heißt *roots-project*) und sagte: „Mutti, jetzt bist Du dran, mir über Deine Geschichte zu erzählen“, worauf ich erwiderte: „Oh, ich weiß gar nichts, aber geh zu Vater, der kennt ganz viele Geschichten.“ Drei Monate lang erzählte mein Mann viele Geschichten über unsere Familie, und ich war erschüttert, als ich erkannte, dass Menschen Großmütter, Großväter, Liebesaffären, Geldgeschäfte und Streitigkeiten haben. Nach drei Monaten kam meine Tochter wieder und sagte: „Mutti, ich brauche Eine Geschichte.“ Ich antwortete: „Ich habe eine wunderbare Idee – Du kannst einfach das Wort ‚Shoah‘ in vielen Farben aufschreiben, Deinem Lehrer wird es gefallen, und Du wirst eine gute Note bekommen.“ Meine Tochter begann zu weinen und sagte: „Bist Du so dumm? Du arbeitest an einer Doktorarbeit in Kognitionswissenschaften und hast keine Ahnung? Du weißt nicht einmal den Namen Deines Großvaters, Deiner Großmutter? Du weißt nichts über Deinen Vater?“ Ich erwiderte: „Du weißt, ich durfte keinen Friedhof besuchen, ich weiß wirklich nichts.“ Sie konnte nicht aufhören zu weinen. Und da sagte ich zu mir, ich müsse etwas für sie tun, und versprach ihr, ich werde eine Lösung finden. Ich nahm eine Auszeit von der Universität und machte mich drei Monate lang auf die Suche nach meinen Erinnerungen. Ich hatte nichts als meine Erinnerungen. Nach drei Monaten kam mich meine Assistentin von der Universität besuchen und fragte mich, was mit mir los sei, dass ich nicht mehr zu den Treffen an der Universität käme. Ich sagte: „Weißt Du, ich musste für meine Tochter meine Geschichte aufschreiben. Ich habe keine Verwandten, ich bin das einzige Kind, meine Mutter ist gestorben und meinen Vater habe ich nie getroffen.“ Sie war meine Assistentin und hatte Jahre lang mit mir gearbeitet, und nun stand sie einfach da und begann zu weinen und fragte: „Kann ich Deine Erinnerungen lesen?“ Und ich sagte: „Sicher, ich mache Dir einen Kaffee und biete Dir Kuchen an und Du kannst Dich hinsetzen und lesen.“ Und dann kam sie in die Küche und sagte: „Verlass die Universität, Du solltest diese Geschichte erzählen, diese Geschichten und Erinnerungen veröffentlichen, als Buch über die Geschichte der zweiten Generation.“ Ich schaute sie an und sagte: „Bist Du verrückt? Das sind meine privaten Geheimnisse, niemand sollte sie lesen.“ Darauf erwiderte sie: „Ich glaube, Du verstehst nicht, was ich Dir zu sagen versuche.“ Und ich sagte: „Ok, das ist meine Angelegenheit, nicht Deine – lass mich in Ruhe!“ 24 Stunden später erhielt ich zahlreiche Anrufe von einem israelischen Verlag. Sie fragten mich, ob ich Savyon Liebrecht oder Nava Semel kenne, alle diese Schrift-

stellerinnen, die über die Shoah schrieben. Und ich fragte: „Was fragen Sie? Ich verstehe nicht.“ Darauf erklärten sie mir, sie hätten einen wunderbaren Entwurf einer unbekannteten Schriftstellerin und wollten ihn veröffentlichen. Ich war geschockt und begriff, dass meine Assistentin meine Geschichte ohne meine Erlaubnis per email an alle israelischen Verlage geschickt hatte. Ich weigerte mich, das Buch zu veröffentlichen, und nach einem Jahr hörte ich vielfach von verrückten Verlegern, ich bräuchte einen guten Therapeuten, doch viele baten mich tatsächlich, die Geschichte zu veröffentlichen. Dann, eines Tages, erhielt ich einen Anruf von einer alten Frau, die einen kleinen Verlag besaß, und sie sagte: „Ich weiß, dass Sie verrückt und problematisch sind. Ich habe den Entwurf gelesen. Ich bin selbst eine Überlebende und möchte Ihnen helfen. Ich weiß, Sie wollen das Buch nicht veröffentlichen.“ Darauf erwiderte ich: „In Ordnung, meine Liebe, ich komme, um Sie für eine Umarmung zu treffen.“ Ich ging zu dem Verlag und sah eine kleine Dame mit einer Nummer an ihrem Arm. Sie umarmte mich und weinte, und ich konnte mich nicht wehren und sagte zu ihr: „Sie können das Buch haben, aber ich bin keine Schriftstellerin. Laden Sie mich nicht zu einem Interview ein. Ich bin eine Professorin an der Tel Aviv University, also lassen Sie mich in Ruhe meine Karriere verfolgen. Ich möchte nicht mit meinen Geschichten im Vordergrund stehen.“ Sie stimmte zu. Als das Buch erschien, wollten viele Journalisten wissen, wer Lizzie Doron sei. Ich betrat keine Buchhandlung und bestritt, dass ich eine Schriftstellerin sei. Nur meine Kollegen an der Universität, mein Mann und meine Kinder wussten, dass dies mein Buch war. Dann aber, eines Tages, klopfte jemand an meiner Tür – die Literaturagentin des Suhrkamp-Verlags in Deutschland. Sie las das Buch und sagte: „Hören Sie, Lizzie Doron, Sie sollten das Buch auf Deutsch veröffentlichen.“ „Warum“, fragte ich, und sie sagte: „Es ist sehr wichtig. Ich habe ein Flugticket mitgebracht, wir möchten Sie nach Deutschland zu einem Treffen mit dem Verleger einladen. Er möchte Sie treffen und mit Ihnen reden.“ So kam ich also nach Deutschland und betrat das Büro des Verlegers. Ich saß dem Chefflektor gegenüber, der zu mir sagte: „Lizzie Doron, das ist ein wundervolles Buch. Wir möchten es übersetzen und wollen gerne wissen, ob Sie beschlossen haben, auch weiterhin zu schreiben, oder ob Sie zur Universität zurückkehren werden.“ Ich schaute ihn an und fragte: „Warum wollen Sie das wissen? Ich weiß es nicht.“ Und er sagte: „Es ist sehr wichtig. Wenn es sich nur um ein einziges Buch handelt, möchten wir nicht dieselbe Werbung machen wie für den Fall, dass dies Ihre Karriere ist.“ Ich schaute ihn erneut an und fragte: „Was meinen Sie?“ „Ich würde gerne

wissen, ob Sie auch weiterhin ihre persönlichen Geschichten schreiben wollen.“ Und ich fragte: „Was bedeutet das?“ Daraufhin er: „Ich möchte gerne wissen, wie viele Bücher Sie veröffentlichen werden.“ Ich schaute ihn an – er war von arischer Gestalt und sehr arrogant. Ich fühlte mich nicht wohl in dieser Situation. Ich sagte: „Wissen Sie, ich denke, ich werde auch weiterhin schreiben“, woraufhin er fragte: „In Ordnung, wie viele Bücher?“ „Sechs“, erwiderte ich, und er fragte: „Warum gerade sechs?“ Und ich sagte: „Für jede Million eines.“ Er schaute mich an und sagte: „In Ordnung, bitte unterschreiben Sie den Vertrag.“ Ich verließ das Büro, hielt meinen Kopf in Händen und sagte zu mir: „Verrückte Lizzie Doron, Du bist keine Schriftstellerin. Was wirst Du tun?“ Ich begann zu weinen und rief meinen Mann an, der zu mir sagte: „Wenigstens wirst Du nun alle Deine Geschichten und Erinnerungen jemand Anderem erzählen und nicht daheim.“ Von jenem Tag an habe ich immerfort erzählt, geredet und diese Geschichten geschrieben. So – das ist bloß der Hintergrund.

Doron Kiesel: Lizzie, ich möchte auf ein Wort zu sprechen kommen, das für mich bei der Lektüre Deiner Bücher stark in den Vordergrund getreten ist. Das ist das Schweigen. Es hat ja nicht nur Deine Mutter geschwiegen, es gibt ja noch sehr viel mehr Eltern, die geschwiegen haben. Du bist in einer Gesellschaft oder in einem Stadtteil aufgewachsen, wo das Schweigen eher die Normalität war, und dennoch stellst Du es in den Büchern so dar, als sei das Schweigen Deiner Familie oder Deiner Mutter ein besonderes Schweigen gewesen. Ich würde gerne noch verstehen: Was hast du denn noch gespürt oder geahnt in einer Gesellschaft von Überlebenden? Du bist in die Schule gegangen, Du hast deine Freundinnen gehabt. Wie hat sich dieses Schweigen gefüllt, mit welchen Ahnungen, Phantasien und Ängsten?

Lizzie Doron: Wenn Du das Lexikon aufschlägst, wirst Du nicht den Begriff „Schweigen“ in dem Sinne finden, in dem ich ihn beschreiben würde. Schweigen war bloß etwas Atmosphärisches, ein besseres Wort aus Sicht eines Sprachwissenschaftlers wäre wohl „das Verbergen von Geheimnissen“. Ich kann – als Geschichtenerzählerin, die ich bin – von Schweigen erzählen, aber ich kann nicht die Situation dieses Schweigens analysieren. Ich kann darüber berichten, wie Menschen, die das Trauma im Hinterkopf hatten, mit Kindern oder mit anderen Leuten sprachen. Vielleicht sollte ich einfach Erinnerungen heraufbeschwören, so wie ich es für meine Tochter getan habe, als ich das Buch zu schreiben begann. Die wichtigste Geschichte wurde in meiner Erinnerung wach, die Geschichte über das Verhalten meiner Mutter und der Nachbarn zu Jom Kippur. Für jene, die es

nicht wissen: Jom Kippur ist der heiligste Tag der jüdischen Tradition, und wir lebten in einem Viertel, in dem alles nahe war, selbst die Synagoge war nur ein Haus weit entfernt von unserem. An Jom Kippur spricht man das Jizkor-Gebet, in dem alle verstorbenen Verwandten erinnert werden. Gewöhnlich machte sich meine Mutter fertig, um allein für das Jizkor zur Synagoge zu gehen. Sie pflegte auf dem Balkon zu stehen und eine meiner Freundinnen zu bitten, sie zu rufen, sobald das Jizkor-Gebet an der Reihe war. Dann legte sie ihren *tallit* an, den Gebetsschal, rannte aus dem Haus und zur Synagoge, lief durch den für die Frauen vorgesehenen Bereich, betrat den für die Männer und stand vor dem *aron ha-kodesch*, dem Toraschrein. Anfänglich sagte man zu ihr (ihr Name war Elena): „Elena, Du musst in die Frauen-Sektion gehen.“ Worauf sie erwiderte: „Nein, ich bin genau am richtigen Ort. Ich bin all die Menschen, die noch nicht hier sind. Deshalb muss ich vor dem *aron ha-kodesch* stehen und Gott an Seine Sünden erinnern, daran, was Er meiner Familie angetan hat.“ Und so stand sie dort und begann die Namen ihrer Verwandten aufzuzählen – Jitzhak und Pepa und andere Namen. Als Kind pflegte ich im Hof der Synagoge zu stehen und in einer stillen Ecke zu beten, dass es bald vorüber sein möge. Ich zählte die Namen mit meinen Fingern. Sie erwähnte 69 Namen von Angehörigen, verließ dann die Synagoge, holte einen riesigen Sandwich mit Schinken und Käse aus der Tasche und aß ihn vor den Augen all jener religiösen Menschen. Sie starrten sie an, und sie sagte: „Ich habe genug für sieben Generationen gehungert. Bon appétit, und grüßt Euren grausamen Gott.“ Dann verließ sie die Synagoge. Ich wünschte mir, jemand würde mich woandershin bringen. Ich wollte nicht in das Haus dieser Mutter zurückkehren. Doch das war eine Art und Weise, in der sie mir ihre Geschichte erzählte, und zwar nicht die einzige – ich kann auch über andere berichten. So bieten auch die Feiertage eine wunderbare Möglichkeit, etwas mitzuteilen – den Seder zu Pessach. Alle im Viertel bereiteten diesen Familienabend vor, reinigten das Haus und planten Alles. Meine Mutter kaufte mir ein neues Kleid und neue Schuhe, und die Nachbarn fragten, wo wir hingingen, denn jeder wusste, dass wir keinen Seder haben würden. Und meine Mutter antwortete: „Macht Euch keine Sorgen, wir haben eine Einladung und werden mit unserer ganzen Familie zusammen sein.“

In jener Nacht, als die Zeit des Seder gekommen war, die *lel ha-seder*, löschte sie die Lichter im Innern des Hauses und machte das Licht draußen an, so dass die Leute in der Nachbarschaft dachten, wir seien nicht zuhause. Dann deckte sie einen wunderbaren Tisch für zwölf Leute. Wir saßen zusammen an diesem

Tisch, nur wir beide, und sie begann aus der Haggada zu lesen. „Einst, in der guten Zeit, in Europa, saß ich an diesem Tisch mit Bepa und Itzhak und Mosche“ – und sie erzählte mir die ganze Nacht hindurch die ganze Geschichte ihrer Familie. Ich hatte Angst und war mir sicher, dass sie eine Hexe sei. Es war so furchterregend. So betete ich einfach, Elijahu ha-Navi – der Prophet Elia – möge kommen und mich retten, denn ich wusste aus den Erzählungen vieler Kinder, dass Elijahu sie besuchte. Und ich fragte meine Mutter: „Wann kommt Elijahu?“ Und sie sagte: „Wer? Er wird niemals kommen! Er ist nicht nach Auschwitz gekommen, um mir zu helfen, und wenn er jetzt kommen sollte, dieweil ich mein Glas Wein trinke, werde ich ihn in den Hintern treten, in dem Augenblick, in dem er an die Tür klopft! Ich brauche ihn nicht mehr. Er wird unser Haus niemals betreten.“ Am Schluss, als wir zu dem Gebet *Ehad Eloheinu* kamen, betete meine Mutter es in ihrer eigenen Fassung: „Wir haben nur Einen Gott, und ich bin so traurig, dass wir nicht zwei haben. Unserer hat einen Riesenfehler begangen, und es gibt keinen zweiten Gott, der ihn korrigieren könnte.“ Ich war ein Kind, und das ist es, was ich zuhause erlebte. Als wir in der Schule die Haggada schel Pessach besprachen (wir Israelis kamen aus vielen Ländern und es gibt viele Fassungen der Haggada), fragte der Lehrer, wer eine besondere Version kenne. Und ich sagte: „Herr Lehrer, meine Mutter hat eine ganz besondere Fassung der Haggada. Und am Ende fragt sie, warum wir nicht zwei Götter hätten.“ Der Lehrer dachte, ich machte mich über ihn lustig, und schickte mich aus der Klasse. Das zeigt auch, dass mir nicht klar war, dass etwas mit meiner Mutter und mit mir schief lief. Wenn ich am Morgen nach dem Sederabend Freunde traf, fragten sie: „Wie war Dein Seder?“, und ich erwiderte: „Wunderbar! Ich habe meine ganze Familie getroffen.“ Meine Freunde sagten: „Ah, wir hatten auch einen wundervollen Seder, auch wir haben die ganze Familie getroffen!“ Erst vierzig Jahre später, als ich gerade dieses Buch und diese Geschichte veröffentlicht hatte, rief mich meine beste Freundin an und sagte: „Was für ein Schlamassel, wir saßen auch alleine da – Vater, Mutter, ich und mein Bruder. Warum haben wir nicht damals geredet? Vielleicht hätten wir eine größere, glücklichere Sedernacht haben können, alle Nachbarn zusammen.“ Doch es dauerte sehr lange, bis wir uns öffnen und uns alle jene kleinen Geheimnisse über unser Zuhause und unser merkwürdiges Verhalten erzählen konnten. Es war kein Schweigen, vielmehr eine andere Art und Weise, das Trauma verhüllt zur Sprache zu bringen.

Doron Kiesel: Du bist von Zuhause weggelaufen. Du hast dein Leben radikal verändert. Du wolltest eine taffe, starke Israelin sein. Du wolltest nicht mehr im Schatten des Traumas leben, das Du eigentlich gar nicht verstanden hast. Du wolltest ganz woanders etwas Neues beginnen. In dieser Zeit – und wir wissen, dass solche traumatischen Erfahrungen oder Tradierungen nicht einfach abgelegt werden können – warst Du auf dem Golan, wo Du Schafe gehütet und Schweine geschossen hast. Aber wie wirkte diese Erfahrung auf Dich weiter, bis zum Jom Kippur Krieg? Wie wirkte diese Erfahrung mit Deiner Mutter, die alleine zurückblieb – sie blieb ja ganz alleine, Du warst nicht mehr da – auf Dich weiter, als Du weit weg von Deinem Zuhause warst? Welche Gefühle hattest Du, als Du deine Mutter alleine zurückgelassen hast?

Lizzie Doron: Ich muss gestehen, dass ich ein sehr grausames Kind war. Ich erzähle Dir eine Geschichte, die Du, glaube ich, noch nicht kennst. Als ich zu dem Kibbuz kam, hatte ich keinerlei Gewissensbisse, weil ich meine Mutter verlassen hatte. Ich musste etwas für die Zukunft tun. Sie hatte mir mein ganzes Leben lang erzählt, ich sei für die Zukunft geboren, während sie bereits tot sei. Möglicherweise war das eine gute Ausrede für mich. Im Kibbuz wollte ich meine eigene Biografie formen. Als ich kam, um mich in die Gruppe dort einzuschreiben, musste eines der Mitglieder des Kibbuz ein kurzes Gespräch mit mir führen. Er öffnete meine Militärakte und sah, dass ich alleine bei meiner Mutter und ohne Vater aufgewachsen war. Er sagte: „Es tut mir sehr leid, aber können Sie mir bitte erzählen, was mit Ihrem Vater geschehen ist?“ Und ich erwiderte: „Sicher – er starb im Unabhängigkeitstag. Er war als Soldat bei der Schlacht um die Eroberung Jerusalems dabei und ist dort gefallen.“ Der Mann schaute mich an und sagte: „Entschuldigung, irgendetwas kann hier nicht stimmen. Sie sind, wenn ich nicht falsch liege, 1953 geboren. Der Unabhängigkeitskrieg war 1948. Wie kann es sein, dass er fünf Jahre vor Ihrer Geburt gestorben sein soll?“ Damals – und das sind Folgen des Traumas – war ich sicher, ich hätte meine Biografie klar gehabt. Also schaute ich ihn an und erwiderte: „Um ehrlich zu sein, das ist der Vater, den ich wollte, doch ich hatte nur einen aus dem Holocaust.“ Da flüsterte er mir ins Ohr: „Ich habe dasselbe Problem.“ Wir wurden ein Liebespaar, für fünf Jahre, und ich wurde in dem Kibbuz aufgenommen. Doch das erzähle ich nur, um deutlich zu machen, dass ich in dem Augenblick, in dem ich mich vorstellen wollte, etwas vollkommen Irrationales schuf, aber mit Leidenschaft und dem Wunsch, es möge funktionieren. Als ich begriff, dass ich Unsinn erzählt hatte, verstand ich zugleich, wie tief ich verletzt und unfähig ich war, meine eigene Biografie zu akzeptieren.

Doron Kiesel: Wir haben auf der Tagung ganz viel von Trauma-Erfahrungen gesprochen und unterschiedliche Zugänge gewählt, um zu verstehen, was ein Trauma sein mag. Das ist eine schwierige Frage. Aber wenn ich Dich heute frage, mit all dem Abstand, den Du hast, und all den Gesprächen, die Du auch mit anderen traumatisierten Freunden, Bekannten, Kollegen geführt hast: Was ist für Dich ein Trauma?

Lizzie Doron: Ich glaube, das weiß ich nicht. Ich habe keine Ahnung, wie ich diese Frage beantworten soll, und ich will Dir auch sagen, warum das so ist. Für mich ist dieses Leben das Leben, das ich gelebt habe. Ich kann nicht darüber reden, worum es mir leid tut, was ich verpasst habe, was ich gerne anders gemacht hätte. Ich will ehrlich sein, wie ich es immer versuche. Viele haben mich gefragt, ob mir das Schreiben hilft, das Trauma zu heilen. Ob ich Frieden mit meiner Mutter geschlossen habe. Ich kann für mich sagen, dass Schreiben lediglich bedeutet, Erinnerungen aufzufinden. Ich bin nicht sicher, dass es zur Heilung beiträgt. Bevor ich mit dem Schreiben begonnen und das Trauma angerührt habe, war ich weniger nervös und rastlos. Möglicherweise habe ich in meinem vorherigen Leben etwas verpasst. Dennoch hatte ich das Gefühl, dass es mir gelungen war, etwas Normales aufzubauen. Eine Professorin für Linguistik zu sein, war ein Sieg. Wenn ich meine Geschichte erzähle (sie aufzufinden ist zur Zeit sehr einfach für mich), grabe ich ständig in meinem Inneren und rühre an die Wunden. Meinem Empfinden nach ist das wichtig, es ist eine Mission. Doch ich bin nicht sicher, dass das Öffnen der Pandorabüchse wirklich immer hilft, das Trauma zu heilen. Ich habe eine andere Form der Heilung des Traumas erlebt. Es entspricht nicht dem, was die Therapeuten denken, aber nicht an das Trauma zu rühren, war für mich auch eine Lösung, den ich war, so kann ich sagen, ein sehr konstruktiver Mensch. Ich hatte viele Träume, Ziele und ein volles Leben. Ich habe das Empfinden, dass ich zwei Erfahrungen damit gemacht habe, dieses Leben zu leben. Ich weiß nicht, welche besser ist und ob eine von beiden sich besser eignet, das Trauma zu überwinden. Ich kann nur sagen, dass das Schreiben hilft, sich mit Dingen auseinanderzusetzen, dass es aber einen Schatten gibt, der nie von mir weichen wird: mein Verhalten als Kind, meine persönliche Beziehung zu meiner Mutter. Nachdem ich die Bücher geschrieben habe, habe ich sie aus einer anderen Perspektive kennen gelernt. Doch oft geschieht es, dass ich mich in mich selbst zurückziehe. Dann fühle ich mich wieder als Kind, und ich muss gestehen, dass ich meine Mutter dann genauso hasse wie ich sie als Kind gehasst habe. Ich führe nach wie vor eine offene Auseinandersetzung mit ihr darüber, warum sie nichts mit mir geteilt hat. Übrigens hat es mich

mehr als zehn Jahre gekostet, herauszufinden, wo sie geboren wurde, was mit ihr und mit meinem Vater geschehen war. Erst vor einem Jahr erhielt ich von einem guten deutschen Journalisten, der für mich die Archive durchsucht hat, ein Dokument, das die Information enthält, sie habe während des Krieges zwei Söhne und ihren Mann verloren. Das ist eine der Geschichten, bei deren Lektüre ich tatsächlich einen Zusammenbruch erlebt habe. Ich war dann noch wütender auf sie, weil sie all diese Geheimnisse mit sich genommen und nichts davon mit mir geteilt hat. Möglicherweise ist das die Antwort auf das Trauma. Wann immer man mir Fragen über das Trauma stellt, beginne ich zu reden und zu reden und finde kein Ende.

Doron Kiesel: In der Vorbereitung auf unser Gespräch habe ich eine ganze Reihe von Diskussionen über Dich gelesen. Das deutsche Kritikerpublikum zerbricht sich den Kopf: Ist das, was sie schreibt, Literatur oder Autobiografie? Ich verkürze das mal. Also ist das ihre Lebensgeschichte, oder ist sie eine Autorin, die ganz viel Phantasie besitzt und die eigene literarische Entwürfe verfasst?

Lizzie Doron: Beides. Erstens waren alle Figuren in meinen Büchern meine Nachbarn oder Verwandten. Du weißt, dass ich aus der Welt der Universität komme, so dass all mein Denken und Schreiben eine Art Forschung ist. Ich suche Erinnerungen auf, eine Beschreibung dessen, was ich in meiner Kindheit erlebt habe, und das kann in gewisser Weise ein Laboratorium für eine Gruppe von Überlebenden sein. Doch um die Geschichte erzählen zu können, musste ich auf all jene ästhetischen Instrumente zurückgreifen, die das Erzählen einer Geschichte oder das Schaffen einer zusammenhängenden Erzählung gestatten. Meine eigene Geschichte ist nicht kohärent. Es gibt zahlreiche Lücken und fehlende Informationen. Als Schriftstellerin, wenn ich denn eine bin, was ich mich oft frage, bin ich dem gegenüber, was tatsächlich geschehen ist, sehr treu. Dann aber versuche ich mein Bestes für die Leser/innen zu geben und diesen Geschichten literarische Elemente hinzuzufügen, aber dabei ist nichts vollkommen frei erfunden. Wahrscheinlich ist auch Phantasie beteiligt, und die Trübung der Erinnerung veranlasst mich, manches klarer darzustellen. Doch nimmt man alle Figuren aus meinen Büchern, so stehen sie hier um mich herum – alles lebendige Menschen. Übrigens erinnere ich alle Nummern an den Armen derer, über die ich geschrieben habe, und es gibt zahlreiche Figuren in meinen Büchern, deren Namen ich nicht kannte, weil mir als Kind nur die Nummern 74118A oder 78223B im Gedächtnis geblieben waren. Als ich das Buch oder die Geschichten verfasste, tat ich das mit den

Nummern oder den tatsächlichen Namen, und wenn das Buch veröffentlicht wurde, sollte ich die Namen und Nummern ändern, konnte das aber nicht. So rief ich meinen Verleger und den Verlag an, und sie sagten: „Lass uns das gemeinsam machen. Wir nehmen ein Telefonbuch und tauschen einfach die Nummern aus.“ Wenn immer ich dann über meinen Protagonisten gefragt wurde und ein Name fiel, sagte ich: „Ich kenne ihn nicht.“ Und dann muss ich erinnern, wer sich hinter dem Namen verbirgt, wie sein wirklicher Name und seine Nummer lauten, damit ich über ihn reden kann. Im Grunde schreibe ich also, wenn ich mit dem Schreiben beginne, wirklich über reale Menschen.

Doron Kiesel: Lizzie, es gelingt Dir, die Figuren in Deinen Büchern sehr deutlich auszumalen, zu erinnern, zu beschreiben. Ich habe nach der Lektüre Deiner Bücher immer den Eindruck, die Person vor mir zu haben. Es gelingt Dir, ihre Sprache, ihre Unsicherheiten, ihre Ängste zu vermitteln. Das ist enorm beeindruckend und wirkungsvoll. Dennoch bleibt – wahrscheinlich für Dich ebenso wie für Deine Leserinnen und Leser eine Frage, die auch mich gerade beschäftigt. Nach all den Jahren bist Du, wie Du sagst, heute immer noch manchmal im Gespräch mit Deiner Mutter. Du findest dich wieder, wie Du als Kind mit ihr streitest, diskutierst, wie Du wütend bist und sie hasst. Warum hat sie Dir all das verschwiegen? Was glaubst Du heute, wenn Du Dich einen Moment lang in Deine Mutter hineinfühlst: Warum hat sie Dir ihr Leben und Vieles, was Dir fehlt – im Wissen, in der Erfindung des eigenen Ichs, des neuen Ichs – warum hat sie Dir all das verschwiegen?

Lizzie Doron: Da sind all diese allgemeinen Antworten. Sie wollte mich beschützen, sie hatte höchst problematische Erinnerungen. Sie fürchtete sich davor, sie könnte zusammenbrechen, wenn sie darüber redete. Sie war eine Mutter, die dafür verantwortlich war, mich aufzuziehen. Doch letztendlich, nach tiefem, tiefem Nachdenken, glaube ich, dass dies womöglich nur meine eigene Antwort ist – ich kann nicht aus ihrem Verstand und ihrem Herzen sprechen: Das wahre Geheimnis war übrigens nicht das Geheimnis dessen, was während der Shoah geschehen war. Nicht einmal das Geheimnis des Verlustes zweier Söhne. Da war ein weiteres Geheimnis. Eine der Nachbarinnen, die alte Nachbarin, die noch am Leben war, rief mich an, nachdem ich vier oder fünf Bücher veröffentlicht hatte, und erzählte mir eine Geschichte, die wohl das Wichtigste in sich barg, was meine Mutter hinter sich lassen wollte. Vielleicht ist das die Antwort. Sie kam nach Israel, in einen Kibbuz. Sie war Krankenschwester, und man bat sie, mit all jenen Überlebenden Aufnahmegespräche zu füh-

ren, die sich dem Kibbuz anschließen wollten, eben weil sie Krankenschwester war und zudem sieben Sprachen sprach. Zu einem der Aufnahmegespräche kam ein Mann, der ihr sagte, er wolle ihr etwas mitteilen. Er litt unter einer schweren Tuberkulose und glaubte, bald sterben zu müssen, wollte jedoch nicht als Überlebender der Shoah sterben, sondern als Kibbuznik. Meine Mutter schrieb daraufhin nichts in seine medizinische Akte. An diesem Abend kamen alle neuen Mitglieder zu dem Komitee, das über ihre Aufnahme entscheiden musste. Und eines der Kibbuz-Mitglieder stand auf und sagte: „Wir können ihn nicht aufnehmen. Er hat Tuberkulose und gefährdet alle Mitglieder des Kibbuz.“ Darauf entschied das Komitee: „Wir sehen, dass es hier ein Problem gibt. Du musst morgen den Kibbuz verlassen.“ Meine Mutter erhob sich inmitten des Komitees und sagte: „Halt! Ihr seid wie Mengele! Ihr wollt eine Selektion durchführen. Lasst ihn in Ruhe!“ Am nächsten Morgen verließen beide den Kibbuz – da war niemand, den sie hätten um Hilfe fragen, kein Ort, wohin sie sich hätten wenden können. Und dann erinnerte sich meine Mutter daran, dass sie sich in Auschwitz um ein verlassenes Kind gekümmert hatte, und sie wusste, wo es jetzt lebte. So ging sie mit diesem kranken Mann dorthin und klopfte an die Tür dieser – mittlerweile erwachsenen – jungen Frau, die sehr glücklich war, meine Mutter zu sehen. Doch als meine Mutter ihr erzählte, dass der Mann sehr krank war, sagte sie: „Es tut mir leid, ich kann Dich nicht aufnehmen, weil ich schwanger bin. Du weißt, dass wir Kinder brauchen. Doch ich habe eine Idee. Du könntest zur *rabbanut* eine Straße weiter gehen, zum Rabbinat, dort könnt Ihr heiraten. In diesem Bezirk gibt es Häuser für verheiratete Holocaust-Überlebende.“ Sie hatten um sieben Uhr morgens den Kibbuz verlassen, um zwölf Uhr mittags waren sie ein Ehepaar. Sie kamen zu dem Viertel zurück, einer armen Gegend in Tel Aviv, und fanden eine kleine Wohnung. Der Mann musste wegen seiner Krankheit die ganze Zeit zuhause bleiben. Meine Mutter fand Arbeit als Krankenschwester in einer ärztlichen Klinik. Zwei Jahre später – sie war 46 Jahre alt – erfuhr sie, dass sie schwanger war. Sie ging zum Arzt und bat darum, dass eine Abtreibung vorgenommen würde. Doch der Arzt sagte: „Auf keinen Fall. Es ist ein Wunder. Er wird in drei oder vier Monaten sterben, und Sie beide sind die einzigen Überlebenden großer Familien. Und Sie werden einen Sohn bekommen oder eine Tochter.“ Also ging meine Mutter nach Hause und sie setzten sich zusammen und beschlossen, darüber zu reden. Die Entscheidung lautete, er werde in ein Sanatorium gehen, damit meine Mutter während der Schwangerschaft gesund bleiben könne und das Kind auf keinen Fall krank würde. Sie waren sicher, er

werde innerhalb von vier Monaten sterben. Doch was geschah? Der Arzt des Viertels und meine Mutter behandelten diesen armen Mann, und statt wie erwartet nach drei oder vier Monaten zu sterben, starb er erst, als ich acht Jahre alt war. Doch ich durfte ihn niemals sehen. Meine Mutter hatte Angst, er hatte Angst. Er kam insgeheim in das Viertel und folgte mir. Und ich wusste mein Leben lang, dass ich einen Schatten hinter mir hatte. Wenn ich in der Klasse saß, sah ich Augen durch das Fenster schauen, schon im Kindergarten und später, als ich zu den Pfadfindern ging. Und ich fragte: „Wer ist dieser Mann?“ Übrigens, viele Nachbarn und Freunde wussten, dass mir mein Vater folgte, und gerüchteweise hieß es, er sei verrückt. Am Ende begriff ich es. Ich hatte das richtige Gefühl. Einmal ging ich zu einer privaten Englischstunde und sah jemanden hinter dem Bus herrennen. Ich ging zu der Stunde, konnte mich aber nicht konzentrieren, verließ sie wieder und ging zurück in das Viertel und hielt Ausschau nach ihm, konnte aber nichts sehen. Das war also mein Vater. Und ich glaube, das war das wirkliche Geheimnis meiner Mutter. So wie ich es sehe, konnte sie ihre eigene Wahl nicht akzeptieren, denn auch sie hatte ihre eigene Selektion durchgeführt. Ich bin nicht sicher, ob sie mir bis zu seinem Tod eine wirkliche Mutter und ihm eine wirkliche Frau sein konnte, wie sie es ihm versprochen hatte – sie werde ihn nicht alleine sterben lassen. Sie stand mit sich selbst im Widerstreit. Und wie kann man einem Kind mitteilen, dass man über eine Abtreibung nachgedacht hat? Dieser innere Konflikt, so glaube ich, war der letzte Auslöser, der die gesamte Geschichte in ein Chaos verwandelte, so dass sie sich nicht mit mir hinsetzen und mir ihre eigene Trauer und ihre eigenen Alpträume mitteilen konnte. Sie traf eine sehr, sehr folgenreiche Entscheidung: Ihre Tochter sollte nichts wissen und frei sein, ihr eigenes Leben zu leben.

Doron Kiesel: Ich finde das sehr erschütternd. Denn Du erzählst die Geschichte, die in dem Buch *Das Schweigen meiner Mutter* angelegt ist, hier weiter. Und ich spüre, wie mich das ergreift und irritiert. Gibt es einen Grabstein des Vaters, den Du auf dem Friedhof aufsuchen kannst?

Lizzie Doron: Übrigens habe ich niemals einen Friedhof besucht. Lediglich um meine Freunde zu besuchen, die im Jom Kippur-Krieg gestorben waren, und dann anlässlich der Beerdigung meiner Mutter. Dann aber kam ein Journalist, ich glaube aus Polen (meine Bücher wurden in zehn Sprachen übersetzt), und sagte: „Ich möchte etwas über Deinen Vater ausfindig machen.“ Ich kann erneut nur eine Geschichte erzählen, und es gibt keine kurze Antwort. Er brachte mich zu dem Ort, in der Nähe meines Hauses, es ist

– für die Israelis – in Kirjat Shaul. Und das ist eine wundervolle Geschichte. Ich sagte: „Wissen Sie was? Wir gehen zusammen.“ Ich fragte auch meine Tochter, meinen Sohn und meinen Mann, und sie sagten: „Du und all jene Erinnerungen an die Shoah. Wir sind keine Kollaborateure. Wir mögen Deine Mutter. Wir wollen, dass Du in der Zukunft lebst. Geh also mit dem Journalisten!“ Also nahm ich ihn und eine andere Freundin mit, und wir gingen zu dritt zu dem Friedhof. Wir kamen zu dem Ort, auf den ein Schild der *chevra kaddisha*, der Beerdigungsgesellschaft, hinwies. Und ich konnte nicht zu dem Bereich des Friedhofs hingelangen. Ein riesiger Baum bedeckte zwei Grabreihen. Also ging ich zum Büro des Friedhofs und sagte: „Hören Sie, ich suche das Grab dieses Mannes, kann es aber nicht finden.“ Der Angestellte, ein ultraorthodoxer Jemenit, schaute auf der Friedhofskarte nach und sagte: „Sie! Sie sind zur rechten Zeit gekommen! Es ist gut, Sie hier zu haben, wir brauchen Sie!“ Und ich fragte: „Warum?“ Darauf er: „Wissen Sie, letztes Jahr während des Sturms stürzten die Bäume um und das Grab wurde zerstört.“ Und ich sagte: „Wie kommt es, dass Sie so große Bäume auf einem Friedhof haben?“ Und er erwiderte: „Ah, das ist eine andere Geschichte. Die wunderbaren Nachbarn des Mannes, den Sie suchen, sind – auf der einen Seite – die erste Frau des Premierministers Ariel Sharon und – auf der anderen – sein Kind. Er hat sein Kind verloren, als es mit einem Gewehr spielte und starb. Sie hatten die Genehmigung, Bäume zu pflanzen. Es war wie ein privater Garten für Sharons Familie. In der Woche, in der er bewusstlos ins Krankenhaus eingeliefert wurde, erzählte er mir, sie hätten so viele Jahre lang die *mizwa* erfüllt – immer, wenn sie kamen, um Kaddisch zu sagen, hätten sie auf dem Grab Ihres Vaters gestanden und auch für Ihren Vater Kaddisch gesagt! Nun sind die drei alleine, nun sind Sie an der Reihe, Kaddisch für jene drei Toten zu sagen.“ Und ich erwiderte: „In Ordnung, aber nehmen Sie den Baum weg!“ Woraufhin er sagte: „Ok, das ist ein anderes Problem. Es dürfte 2000 Schekel kosten, einen Lastwagen zu bestellen und den Baum zu beseitigen, aber wir können nicht mit Sharon reden, weil er kein Premierminister mehr ist – vielleicht könnten Sie das erledigen?“ Und ich sagte: „Oh, das ist interessant. Vielleicht hatte meine Mutter recht, ich hätte nicht zum Friedhof kommen sollen, das ist sehr kostspielig.“ Und ich ging erneut hin, mit dem Journalisten und der Freundin, und wir fanden einen zerbrochenen Stein von seinem Grab, mit Fragmenten seines Namens, und wir setzten ihn zusammen wie bei einem Puzzle. Dann sagte ich zu dem Angestellten im Büro: „Lassen Sie uns ein Geschäft machen. Ich bringe den Lastwagen, um den Baum zu entfernen, und Sie helfen mir, das Grab

wiederherzustellen, denn ich möchte sehen, welche Inschrift meine Mutter darauf geschrieben hat.“ Er erwiderte: „Auf keinen Fall! Sie müssen einen neuen Stein kaufen, denn wir haben jetzt eine neue Firma, die wunderbaren Marmor auf den Friedhof bringt, und ich habe dieses alte Zeug nicht, das ist nur der Stein.“ Da sagte ich zu ihm: „Wir könnten jetzt ein Geschäft vereinbaren: Ich bringe den Lastwagen, damit er den Baum beseitigt, und Sie stellen das Grab wieder her.“ Er hat mich nie angerufen, und ich bin nie wieder zu dem Friedhof gegangen.

Doron Kiesel: Lizzie, Dein Versprechen hast Du gehalten: Es werden bald sechs Bücher sein, denn im Frühjahr erscheint das nächste. Aber es dürfen auch sieben sein – es ist sozusagen nur ein Zwischenstopp. Du findest hier in Deutschland ein großes Publikum, und ich möchte einmal ganz provokant fragen: Warum interessieren sich Deutsche für Deine Perspektiven auf die Shoah? Was treibt das deutsche Publikum gleichsam in Deine Bücher?

Lizzie Doron: Das ist, wenn ich mich nicht irre, eine Frage an die Leser/innen. Doch ich denke, wir sind beide in diesem furchtbaren Tango gefangen. Ich habe übrigens herausgefunden, nur um das zu erzählen, dass ich in Italien sehr populär bin. Ich wurde zu einem Symposium über Geschlechterverhältnisse eingeladen, da meine Protagonisten zumeist Frauen sind, aber auch auf eine theologische Konferenz, und ich fragte meinen Verleger: „Hör mal, mein Lieber, und was ist mit der Shoah?“ Und er erwiderte: „Du bist so klug, dass Du einen wunderbaren Hintergrund für Deine Geschichte finden wirst“ – und so werde ich in Italien nicht allein auf das Genre der Holocaust-Literatur reduziert. In Frankreich ist es erstaunlich: Da ich ohne viele Adjektive und Adverbien schreibe, wie in einem akademischen Artikel oder Essay, reden sie dort über ein neues Genre der beschreibenden Darstellung – sie nennen es „Laboratoriumsliteratur“ und beschäftigen sich auch nicht so tiefgreifend mit dem Aspekt der Shoah. Bei den deutschen Leser/innen ist es hingegen so, dass bei jeder öffentlichen Veranstaltung die Shoah im Zentrum steht. Sie stellen mehr Fragen und sind an den literarischen Aspekten interessiert, doch ich kann sagen: Jedes Wort, das die Leserin oder der Leser lesen, hat eine tiefe Verbindung zum kulturellen oder historischen Gedächtnis, und so denke ich, dass wir – Deutsche und Israelis – gemeinsam in denselben Erinnerungen gefangen sind, auch wenn sie unterschiedlich wirksam sind. Und so habe ich das Gefühl, dass die deutschen Leser/innen mich besser verstehen als andere. Ich muss auch noch etwas Anderes sagen: Mein Hebräisch ist ziemlich fehlerhaft. Ich habe im Grunde keine wirkliche Muttersprache, denn ich bin in einer Gegend aufgewachsen, in der die Menschen

Polnisch, Ungarisch oder Jiddisch sprachen (Deutsch durfte man draußen nicht sprechen), und so verstehe ich viele Sprachen, kann mich darin aber nicht wirklich ausdrücken, vor allem nicht im Deutschen. Doch als ich einmal bei einer Lesung war und meine Übersetzerin aus der deutschen Fassung meines Buches las, sagte ich plötzlich laut zu ihr: „Die deutsche Fassung ist besser als die hebräische!“ Diese Geschichten wurzelten in ihrer Mentalität in der deutschen Kultur. Auf Hebräisch „Strudel“ zu sagen, ist nicht das Gleiche, wie wenn man auf Deutsch „Strudel“, „Sahne“, „Kartoffel“ oder „Schnitzel“ sagt, und das sind nur einige Beispiele. Deshalb bedauere ich sehr, dass ich nicht auf Deutsch schreiben kann. Ich glaube, hier geht es um mehr als bloß um die Themen, mit denen ich mich befasse, so dass die kulturelle Wirkung meiner Bücher bei meinen deutschen Leser/innen tiefer ist.

Doron Kiesel: Du hast inzwischen eine überaus sympathische Familie, die ich kennenlernen durfte – einen Mann, der nicht unmittelbar von der Shoah betroffen ist und doch – wie wir alle – mittelbar. Und Du hast Kinder: Was fangen die mit Deinen Erzählungen an, heute, in der dritten Generation?

Lizzie Doron: Das ist in der Tat interessant und überraschend, muss ich sagen. Meine Mutter träumte davon, Ärztin zu werden. Sie studierte Medizin an der Universität Krakau, musste ihr Studium aber natürlich aufgrund des Krieges abbrechen. Meine Tochter ist Ärztin, doch sie dreht Filme, in denen sie die Geschichte der letzten Überlebenden von Auschwitz erzählt. Dies begann, als sie in der Notaufnahme arbeitete und eine Frau eingeliefert wurde. Sie hatte eine Sepsis, und die Ärzte sagten, sie werde die Nacht nicht überleben, und baten meine Tochter, mit ihr zu reden, einfach bei ihr zu bleiben, damit sie nicht allein sterben müsse. Die Frau fragte meine Tochter, ob sie wisse, was es mit der Nummer auf sich habe, und sie erwiderte: „Ja, meine Großmutter hat auch eine, und meine Mutter beschäftigt sich ständig mit der Shoah.“ Sie sprachen die ganze Nacht hindurch über Auschwitz, und am Morgen hatte sie sich erholt. In der Notaufnahme war man schockiert, und sie riefen die Tochter der alten Dame an, um sie zu bitten, sie abzuholen. Die Tochter kam und sagte zu meiner Tochter: „Ach, es tut mir so leid, meine verrückte Mutter, wenn sie den Drang verspürt, über Auschwitz zu reden, nimmt sie eine Tablette oder irgendetwas, was dazu führt, dass es so aussieht, als liege sie im Sterben, und dann beginnt sie über die Shoah zu reden.“ Daraufhin bat meine Tochter die Dame, damit aufzuhören. „Sie sollten nicht mehr in die Notaufnahme kommen. Ich verspreche, etwas dafür zu tun, dass die letzten Überlebenden eine Möglichkeit erhalten, ihre Geschichte zu erzählen, ohne dass sie

dazu ins Krankenhaus kommen müssen.“ Sie sammelte Geld und drehte in den Pausen zwischen den Krankenhausschichten einen Film. Der Name des Films lautet „Die Nummer, die ich trage“, und sie hat viele Preise dafür gewonnen. Arte wird den Film am 26. Januar 1915 ausstrahlen, und es ist wirklich ein interessanter Film. Sie war gerade hier und hat eine Auszeit vom Krankenhaus genommen, um in Hamburg an einer Art Wettbewerb teilzunehmen – sie ist also ab und zu auch mit dem Holocaust befasst. Mein Sohn, der etwas jünger ist, ist ein Puppenspieler und schreibt Theaterstücke für Puppen, hat auch ein eigenes Puppentheater. Seine Hauptpuppe ist, wie Du dir denken kannst, Adolf Hitler. Das ist übrigens eine wunderbare Puppe. Mein Sohn ist sehr politisch, er redet über politische Führung und den Völkermord, alles Material, das er in seinem Puppentheater verwendet, hängt, so glaube ich, mit der Geschichte unserer Familie zusammen. Er ist jetzt in Helsinki, geradezu der „wandernde Jude“, der mit seinen Puppen durch ganz Europa reist und zahlreiche Aufführungen hat. Mein armer Ehemann muss für uns alle drei arbeiten – er ist der Gesündeste bei uns zuhause, ein Geschäftsmann, der niemals irgendeines meiner Bücher gelesen hat. Er pflegt zu sagen: „Wenigstens könntest Du einen Film drehen! Meine Tochter hat einen Film über die Shoah gedreht, mein Sohn veranstaltet Puppenspiele über die Shoah.“ Er versucht aufrecht zu bleiben und uns zu zeigen, dass es noch andere Dinge im Leben gibt. Das ist die Geschichte dieser kleinen Familie.

Doron Kiesel: Lizzie, wir haben ganz viel von Dir erfahren. Wir sind neugierig geworden und ich denke, jetzt haben Sie – die Teilnehmerinnen und Teilnehmer dieser Tagung – sie ein wenig kennen gelernt. Versuchen Sie, wenn Sie möchten, mehr über Sie, über sich, über die Shoah, über die Traumata zu erfahren, aber auf eine Art und Weise, die zugänglich ist. Das ist, glaube ich, ganz wichtig. Lizzie Doron möchte mit ihrem Schreiben nicht schockieren, sondern zum Verstehen einladen. Sie tut also etwas, ohne es genau zu wissen, sie hat einen Zugang zu den Geschehnissen der Vergangenheit, den wir hier mehrfach als Zugang des Verstehens bezeichnet haben, weil sie selbst auf der Suche danach ist, ihre eigene Geschichte zu verstehen. Es ist nichts Anderes als das, was wir im professionellen Kontext auch tun. Wir wollen verstehen, wie Überlebende ihre Welt heute sehen, welche Bewältigungsstrategien sie entwickelt haben und wie sie mit uns in Kontakt bleiben können. Dazu verhilft uns Lizzie Doron auf eine literarisch und biografisch sehr dichte, sehr beeindruckende und emotionale Weise mit ihren Büchern. Lizzie – ganz, ganz herzlichen Dank, dass Du gekommen bist, dass Du da bist. Ich glaube, das war unglaublich schön und wichtig für uns.

TRAUMA UND VERGESSEN

1. Einleitung

Der Schwerpunkt meines Beitrags zum Thema „Betreuung und Belastung“ liegt auf der Endphase des Lebens von Überlebenden der Shoah, die im Alter ihre Erinnerung verloren haben. Ich habe mich in meiner Forschung auf die Suche nach den Spuren belastender Erinnerungen gemacht, die diese Menschen in ihren letzten Tagen heimsuchen. Das Material, auf dem meine Untersuchung beruht, sind Pflegeberichte aus dem Altenzentrum der Jüdischen Gemeinde in Frankfurt, die von der Sache her das Erleben der Betroffenen widerspiegeln sollten. Dabei kann ich nicht den Anspruch erheben, wissenschaftlich fundierte Ergebnisse vorzutragen. Vielmehr möchte ich Ausschnitte aus Pflegedokumentationen präsentieren, die nach den eigenen Regeln der Pflegeprofession aufgezeichnet werden. Sie vermitteln die Perspektive der Helfenden auf diejenigen, die sie in ihrem Sterben begleiten.

Zunächst möchte ich ganz allgemein auf die Frage des Vergessens eingehen und erörtern, was medizinisch dahinter steckt. Aufnahmen des – gesunden und kranken – menschlichen Gehirns können die Spuren des Vergessens sichtbar machen und die diversen Stadien der Erkrankung ebenso zeigen wie die Unterschiede zwischen männlichen und weiblichen Gehirnen und die Folgen unterschiedlicher Krankheitsbilder. Zu Beginn werde ich auf die Erkrankung eingehen, die dem Vergessen zugrunde liegt, und darstellen, wie Pflegende und Helfende damit umzugehen

versuchen. Danach geht es um die Bewältigungsstrategien von an Demenz erkrankten Menschen und insbesondere von Überlebenden der Shoah. Am Ende stehen dann eine kurze Zusammenfassung der Ergebnisse aus den Pflegedokumentationen und einzelne Beispiele.

2. Demenz, Biografie-Arbeit, Trauma und Handlungskonzepte für Pflegende

2.1. Demenz

Die medizinische Diagnostik unterscheidet grob drei Typen von Demenz und zwar a) die Senile Demenz von Alzheimer Typ (SDAT), b) die Multiinfarkt-Demenz (MID)¹ und c) Mischformen dieser beiden Typen. Die genaue Diagnose entscheidet darüber, welcher Umgang mit den Betroffenen empfohlen wird. Bei Überlebenden der Shoah und überhaupt bei traumatisierten Menschen können noch typische Aphasien hinzukommen, die sich als posttraumatisches Syndrom werten lassen. Der Verlust kognitiver Fähigkeiten und der Merkfähigkeit sind typische Symptome der beginnenden oder fortgeschrittenen Erkrankung. Die Verluste sind unterschiedlicher Natur und hängen vom jeweiligen Typus der Erkrankung ab.

Bei der Alzheimer-Demenz sind vor allem die seitlichen Gehirnteile der Großhirnrinde betroffen, so

¹ SDAT= Senile Demenz vom Alzheimer Typ – MID = Multi-Infarkt-Demenz.

dass die spezifischen Fähigkeiten, die von dort aus gesteuert werden, in Mitleidenschaft gezogen sind. Die Auswirkungen dieser Erkrankung sind typisch: Sie schlagen sich auf die kognitiven Fähigkeiten der Betroffenen nieder und beeinflussen das Verhalten. Der Abbau der geistigen Fähigkeiten verläuft bei den an der SDAT Erkrankten schleichend und in einer typischen Art und Weise. Die Persönlichkeit und die Verhaltensmuster bleiben länger erhalten. Das Kurzzeitgedächtnis ist zuerst betroffen, so dass die Merkfähigkeit mit Blick auf aktuelle Ereignisse nachlässt, bis sie ganz verschwindet. Die Erinnerungsinhalte des Altgedächtnisses bleiben dagegen länger erhalten. Sie werden sogar aktiviert und können die Erlebniswelt der Demenzkranken bereichern und ihnen – über diese Aktivierung von Fähigkeiten und Erinnerungen an die Zeiten, die im Altgedächtnis gespeichert sind – ein positives Erlebnis vermitteln. Gerade hier liegt allerdings bei den dementen Überlebenden der Shoah, die an posttraumatischen Symptomen leiden, das Risiko, dass Erinnerungen an die traumatischen Ereignisse geweckt werden können.

Wenn vorwiegend das Stirnhirn von der Erkrankung betroffen ist, verändern sich Persönlichkeit und Sozialverhalten rapide, während die Gedächtnis- und Orientierungsstörungen das Krankheitsbild erst in einem späteren Stadium prägen. (z.B. Morbus Pick). Die vaskuläre Demenz oder Multi-Infarkt-Demenz (MID), die statistisch nach der Alzheimer-Demenz am häufigsten auftritt, zeigt ein „buntes Bild“ an möglichen Reaktionen und Verhaltensweisen der Erkrankten. Die Symptome werden davon beeinflusst, wo genau die Durchblutungsstörungen im Hirn auftreten. Allerdings bringen die häufig auftretenden Mischformen die Versuche, die Symptome der verschiedenen Demenzen in eine Ordnung zu fügen, oft zum Scheitern. Demenzkranke verhalten sich so, dass diejenigen, die mit ihnen in ihrem jeweiligen Umfeld zu tun haben, an ihnen verzweifeln, wenn das notwendige Wissen nicht vorhanden ist.

2.2. Biografie-Arbeit

Als eine Möglichkeit, den Zugang zu den an Demenz erkrankten Menschen zu erhalten, gilt in der Fachwelt die Biografie-Arbeit. Im Kontext von Pflege und Betreuung sollen biografische Informationen dazu beitragen, die Botschaften der Demenzkranken zu entschlüsseln, und helfen, sie – soweit sie auf die Gegenwart bezogen unverständlich sind – einem biografischen Zusammenhang zuzuordnen. Es handelt sich um einen Versuch, die Dementen besser zu verstehen. Daran ist zunächst nichts zu kritisieren. Es gilt allerdings auch festzustellen, dass es in der Regel nicht

die Demenzkranken sind, die uns die biografischen Informationen liefern. Häufig sind Familienangehörige und Freunde die einzigen Quellen, die uns zur Verfügung stehen, und die von ihnen vermittelten Informationen beruhen auf ihrer eigenen Auswahl. Dementsprechend ist das, was wir als Individualbiografie eines Demenzkranken betrachten, gewöhnlich Erinnerung aus zweiter Hand, gefiltert und selektiv. Wir haben hier demnach nicht den Schatz an Erinnerungen vor uns, den kognitive Menschen in ihrem eigenen Narrativ vermitteln und die im Prozess der Rekonstruktion des eigenen Lebens dazu dienen, diesem einen eigenen Sinn zu verleihen.

Die Konstruktion von Sinn in der selbst erzählten Individualbiografie kann möglicherweise mit den Fakten der geschichtlichen und soziologischen Daten der Kohorte kollidieren. Bei an Demenz erkrankten Menschen fehlt die eigene Sinndeutung im Prozess der Rekonstruktion des Lebens. Wir sind hier vielmehr, wie bereits betont, auf Informationen aus zweiter Hand sowie auf die soziologischen und historischen Daten angewiesen, die dann den Pflegenden helfen, zumindest annähernd zu verstehen, was für alle, die dieser Kohorte angehören, von Bedeutung sein könnte und was sie womöglich erlebt haben. Im fachlichen Diskurs wird auf die Bedeutung der historisch-biografischen Perspektive hingewiesen,² die zur notwendigen Differenzierung führt. Ein Blick auf die deutschsprachige Fachliteratur bestätigt dies.

Die ersten Versuche der Pflegenden, Demenzpatienten zu verstehen, wurden über die Biografie-Arbeit gemacht, wobei eindeutig die Vorstellungen derjenigen leitend waren, die die Konzepte dessen formulierten, was das Vergangene und Vergessene gewesen sein könnte. Lange Zeit wurden gängige Biografie-Muster, die in den professionellen Anamnesen im Rahmen der Pflegeplanung Anwendung fanden, in Fragenkomplexe gegliedert, die einzelne Lebensabschnitte erfassten: erstens Kindheit und Herkunft, zweitens die Zeit des jungen Erwachsenenlebens und drittens die Zeit nach 1945. Im Zusammenhang dieses Konzepts werden Daten abgefragt, die Kindheit und Herkunft betreffen, also der Name, die Geschwisterfolge, Informationen über Vater und Mutter, über die Heimat, aber auch über die Schulbildung, den persönlichen Werdegang und den Tod der Eltern. Die Daten, die mit Blick auf die Zeit des jungen Erwachsenenlebens erfragt werden, beziehen sich auf Übergangsriten wie Konfirmation und Kommunion, auf das Einkommen, die Wohnverhältnisse, die Zugehörigkeit zu Parteien oder Vereinen, auf persönliche Ideale, auf die Zeit des Krieges, der

² Vgl. Hartmut Radebold, *Die dunklen Schatten unserer Vergangenheit. Hilfen für Kriegskinder im Alter*, Stuttgart 2009.

Not und der existenziellen Bedrohung. Hinsichtlich des Lebens nach 1945 konzentrieren sich die Fragen auf die Situation nach dem Ende des Krieges, auf die Familienverhältnisse, den Lebensunterhalt, auf Interessen, Freizeitgestaltung, Krankheiten, Reisen und Familienangehörige, auf den Eintritt in das Rentenalter und auf Verluste im Leben.

Was den jüdischen Kontext betrifft, so wurde sehr schnell klar, dass diese Muster nicht taugen. Die Vorstellungen von der typischen Kohorten-Biografie waren ungeeignet, da sie vollkommen unberücksichtigt ließen, dass all diese Fragen extrem belastende Erinnerungen an traumatische Erlebnisse während der Zeit der Shoah berührten. Der Ansatz der Biografie-Arbeit ist daher mit Blick auf Überlebende des Völkermords ganz und gar verfehlt. Es hat sich herausgestellt, dass die in der deutschen Fachliteratur propagierte Erinnerungsarbeit von einer Fülle von Stereotypen und Klischeevorstellungen über die „gute, alte Zeit“ geprägt ist, die insgesamt für die Kohorten, die die Schrecken des Zweiten Weltkrieges durchlebt haben, gefährliche Fallstricke enthalten.

Neuere Forschungsansätze, die sich mit der breiten Traumatisierung der gesamten Kohorte infolge des Zweiten Weltkrieges befassen, empfehlen stattdessen den lebensereignisbezogenen Zugang und die Konzentration auf milieuspezifische Erfahrungen und individuelle Werteorientierungen. Dazu gehören etwa die Bewertung von Familie, jene der Berufstätigkeit allgemein, insbesondere aber die Bewertung der Geschlechterrolle. Wichtig ist zudem die Bedeutung von Ordnung und Sauberkeit bis hin zur Körperpflege und nicht zuletzt die Bewertung von Religion und den eigenen Weltbildern, d.h. die eigene Werteorientierung.

Werteorientierungen prägen Alltagsverhalten, indem sie Menschen dazu veranlassen, mehr oder weniger selbstverständlich Dinge über sich ergehen zu lassen (wie z.B. eine Pflegehandlung), oder Dinge mit sich geschehen zu lassen (oder auch nicht), die sie kognitiv nicht mehr zu begreifen vermögen. Wer immer eine Kammerzofe hatte, wird sich beispielsweise auch im Stadium der Demenz nicht vor Pflegekräften schämen, die beim An- und Auskleiden behilflich sind. Typisch im jüdischen Umfeld sind hoch differenzierte Lebenserfahrungen, die aufgrund der hohen Variationsbreite der Biografien Verhaltensweisen, Wertorientierungen, Erwartungen und Reaktionen bestimmen. So ist es etwa bei einigen alten Menschen typisch, dass sie den Notruf bedienen, und zwar nicht etwa, um aus einer Notlage befreit zu werden, sondern weil sie wollen, dass der Fernseher abgeschaltet wird, dass jemand das Zimmer aufräumt. Oder um sich eine kleine Handreichung

geben zu lassen, so wie man es von seinem Dienstmädchen gewohnt war. Es ist aber auch gut möglich, dass im Nachbarzimmer ein Bewohner lebt, dem fließendes Wasser in der Wohnung als Luxus vorkommt und der alle Neuerungen, die ihm hier begegnen und von deren Existenz er bis vor kurzem keine Ahnung hatte, mit äußerster Skepsis betrachtet. Die Differenzierungen beziehen sich – aus soziologischer Sicht betrachtet – auf Kultur, Milieu und Schicht. Alle Unterschiede mit Blick auf Erfahrungen, Prägungen, Wertungen, Deutungen und Alltagsverhalten müssen in das Repertoire derjenigen aufgenommen werden, die professionell mit den Menschen arbeiten. Über die soziologischen Differenzierungen können Informationen über die spezifischen Milieus eingeholt und vermittelt werden, die dann wiederum dem individuellen Verständnis des betroffenen Menschen dienen und damit den professionellen Umgang mit ihm bestimmen und letztlich die individuelle Lebensqualität erhöhen können.

Dennoch bleibt Vieles im Bereich der Deutung, weil den an Demenz erkrankten Menschen die Deutungshoheit über ihr eigenes Leben abhanden gekommen ist. Wie wirkt sich dieses Drama auf die Menschen aus, die an Demenz leiden und zugleich traumatisiert sind?

2.3. Trauma

Wir müssen davon ausgehen, dass das Verhalten traumatisierter Demenzpatienten von einer Mischung aus den unterschiedlichen „Verhaltensoptionen“ bestimmt wird, die wir einerseits aus der Traumaforschung und andererseits aus den Erkenntnissen kennen, die aus der Beobachtung von an Demenz erkrankten Menschen gewonnen wurden.

Das Trauma, das die Shoah hervorgerufen hat, kann das Gefühl der „zerschlagenen Weltannahme“ (*shattered assumption*) hervorrufen,³ d.h. den Verlust von Vertrauen, die grundsätzliche Annahme, die Welt sei nicht sicher und die Menschen seien eher nicht gut, mitsamt der Neigung zur Intrusion, also der zwanghaften inneren Wiederholung der traumatischen Erlebnisse oder zum Gegenteil, der Vermeidung von Erlebnissen, die an das Geschehene erinnern. Neuere Forschungen haben gezeigt, dass gerade im Alter die Vermeidungsstrategien die Oberhand gewinnen. Im Stadium einer beginnenden oder entwickelten Demenz können dazu die typischen Verhaltensmuster von Demenzkranken die oben genannten Muster überlagern. Dazu gehören Zustände von Unruhe und Auf-

3 Vgl. Ronnie Janoff-Bulman, *Shattered Assumptions. Towards a New Psychology of Trauma*, New York 1992.

gelöstheit mit motorischer Unruhe, Lamentieren und Verzweiflung, Rückzug und Resignation mit Gleichgültigkeit gegenüber allen Aktivitäten des täglichen Lebens, Interessenlosigkeit, Verleugnung mit Aufrechterhaltung der Fassade, Konfabulieren, aber auch Aggression und Abwehr, wenn man sich in die Enge getrieben fühlt. Zu nennen ist auch die Regression – etwa die Suche nach der Nähe stärkerer Menschen, der Wunsch, gesagt zu bekommen, was man tun soll, ein ausgeprägtes Anlehnungsbedürfnis. Akzeptanz und Anpassung ist ein „Idealzustand“ in der individuellen Bewältigung der Demenz, der kaum erreicht wird.

2.4. Demenzforschung

Im Jahr 1906 studierte Alois Alzheimer die mikroskopische Struktur des Hirngewebes und entdeckte die nach ihm benannte Erkrankung. Es bilden sich Neurofibrillenbündel innerhalb der Nervenzellen und Amyloid-Plaques, auf die sich insbesondere in den letzten 30 Jahren die Forschung fokussiert hat, und zwar mit dem Ziel, geeignete Medikamente zu entwickeln, die die Krankheit stoppen können. Tatsächlich gibt es inzwischen eine erhebliche Verbesserung der Diagnostik. Die unterschiedlichen Formen der Demenz können besser diagnostiziert werden, wohingegen die Entwicklung geeigneter Medikamente, welche die Krankheit stoppen könnten, nach wie vor auf sich warten lässt. Eingesetzt werden Medikamente, die einen Einfluss auf die Versorgung des Gehirns mit Blut und Sauerstoff haben und die die Symptome mildern. Im Bezug auf die Alzheimer-Demenz konzentriert sich die Forschung auf ein Medikament, das den Verlust des Nervenbotenstoffs Acetylcholin kompensieren und die Bildung der sogenannten „senilen Plaques“ verhindern kann. In einem 13 Jahre alten Lehrbuch zum Thema „Demenz und Pflege“ finde ich in einem Artikel von Stefan G. Schröder folgende Aussage: „In den letzten 20 Jahren wurde die Zusammensetzung dieser beiden pathologischen Eiweißkörper (Neurofibrillenbündel und Amyloid-Plaques - EWP) aufgeklärt, so dass im Sinne von ‚Zukunftsmusik‘ kurative Interventionsstrategien im Sinne einer Aggregationshemmung denkbar geworden sind.“⁴

Die aktuellen Forschungsberichte, die hinsichtlich des Fortschritts der pharmakologischen Forschung im Netz veröffentlicht werden, liefern eher ein ernüchterndes Bild. Im Januar 2014 wurde an der Berliner Charité die dritte Phase der Wirksam-

keitsuntersuchung des ersehnten Medikaments in Deutschland begonnen. „Die Phase-3-Studien des Tau-Aggregationshemmers zielen auf ‚Tau-Fibrillen‘ im Gehirn ab und könnten die ersten definitiven Daten zu einer Tau-basierten Behandlung bieten, die die Fibrillen auflöst und die Alzheimer-Krankheit verlangsamt oder stoppt.“⁵

Dementsprechend konzentrieren sich der wissenschaftliche und professionelle Diskurs mehr auf die Verhaltensaspekte, auf den Umgang mit und auf das Verständnis von Demenzerkrankten sowie auf die Gestaltung ihrer Umgebung. Ernüchternd muss aber auch hier festgestellt werden, dass neben den genannten Ansätzen der Biografie- und Erinnerungsarbeit, den umstrittenen Konzepten des Gedächtnistrainings und Methoden der Validation über viele Jahre hin nichts Neues hinzugekommen ist. Mit Blick auf Demenz und Trauma fehlen Forschungsergebnisse, die auch nur ansatzweise den wissenschaftlichen Ansprüchen von Evidenz und Validität genügen, vollständig. Bemerkenswert ist zudem, dass auch neuere Forschungsarbeiten hinsichtlich traumatisierter alter Menschen auf die Personengruppe der traumatisierten Alten, die an Demenz erkrankt sind, in keiner Weise eingehen. In Studien über die Langzeitfolgen des Zweiten Weltkrieges in der deutschen Bevölkerung werden unterschiedliche therapeutische Ansätze vorgestellt, die sich alle in unterschiedlichster Form auf den Biografieansatz beziehen, sei es die rekonstruktive Biografiearbeit mitsamt der Lebensrückblicktherapie, die *testimony therapy* oder die *integrative testimonial therapy*.

All diese Ansätze eignen sich nur für kognitiv rüstige alte Menschen, die in der Lage sind, ihre Erinnerungen zu rekonstruieren, sie unter Umständen aufzuschreiben und – über unterschiedliche therapeutische Ansätze, wie etwa die Konfrontation und das Aufschreiben des Erlebten – zu einem Kohärenzgefühl im Sinne von Aron Antonovsky⁶ zu kommen und auf diese Weise dem Erlebten einen Sinn zuzuschreiben. Treffen Demenz und Trauma aufeinander, so versagen alle genannten Therapieansätze und damit auch die von ihnen intendierten Bewältigungsstrategien. Die betroffenen Menschen sind ihren Erinnerungen ungeschützt ausgeliefert. Entsprechend muss sich die Praxis auf Handlungskonzepte konzentrieren, die den pflegenden und betreuenden Helfern eine Orientierung geben können.

⁵ <http://taurx.com/erste-deutsche-patienten.html> (1.11.2014 - 14:30).

⁶ Vgl. Aaron Antonovsky, Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit, hg. von Alexa Franke, Tübingen 1997.

⁴ Stefan G. Schröder, Medizinische Grundlagen der Demenz, Frankfurt am Main 2001.

2.5. Handlungskonzepte

Für den alltäglichen Umgang mit Demenzerkrankten ist es wichtig, dass das Pflege- und Betreuungspersonal sich über das Wissen um die Erkrankungen und ihre Symptome einen Verständniszugang zu dem Verhalten der Kranken erschließt, aus dem dann die Orientierung für geeignete Reaktionen derjenigen erwachsen kann, die mit diesen Menschen arbeiten. Nachdem die Literatur einige Orientierungsmuster für den Umgang mit Dementen bietet, bleibt mit Blick auf den alltäglichen Umgang allerdings festzustellen, dass es nur wenige verlässliche Raster gibt. Orientierungspunkte sind erstens die Biografie, zweitens die Emotionalität, drittens die Hirnleistungsfähigkeit und viertens die kognitiven Kompetenzen sowie die Fähigkeit zur Bewältigung der Aktivitäten des täglichen Lebens.

Grundsätzlich ist die Biografie bedeutsam, insbesondere, wenn es um die Reaktion auf Reize der Umgebung geht, die Demenzkranke sich nicht mehr erklären können. Demente leben in einer imaginären Welt: Ihre Vorstellungen sind von Lebenserfahrungen geprägt, wobei immer noch „Erinnerungsinself“ vorhanden sind, die je nach auslösenden Reizen reaktiviert werden. Viele Demenzkranke bewahren ihre Identität, die Erinnerungsinhalte aus vergangenen Zeiten bilden ihr Gerüst für die Wahrnehmung des aktuellen Geschehens und für die Aufrechterhaltung der Identität. Daran orientiert sich die Gestaltung des Alltags mit ihnen. Demenzkranke sind emotional ansprechbar, sie nehmen Botschaften ihrer Kommunikationspartner auf und empfinden Freundlichkeit und Anerkennung genauso wie Ablehnung und Unverständnis. Aus Beobachtungen können wir schließen, dass Demenzkranke mit ihrer Krankheit so umgehen, dass sie aus ihrem biografischen Repertoire Erinnerungsinself und Reste ihrer Identität aktivieren, um die Defizite, deren sie sich zumindest im Anfangsstadium bewusst sind, zu kompensieren. An Demenz erkrankt zu sein bedeutet, dass es unmöglich ist, ohne fremde Hilfe den Alltag zu bewältigen, da sowohl das Denken als auch das Erkennen gestört sind.

Die Folge besteht darin, dass Demenzkranke die eigene Zukunft nicht planen können, nicht einmal, wenn es um die nächsten Stunden des Lebens geht, so dass es unmöglich wird, perspektivisch zu denken, Schlussfolgerungen zu ziehen und Entscheidungen zu treffen. Als erstes leidet das Kurzzeitgedächtnis, d.h. die Erkrankten können bis dahin sichere Gedächtnisinhelfe nicht mehr abrufen, auch nicht das Gedächtnis aktualisieren oder Erinnerungen nach

einer Priorität ordnen. Demenzkranke äußern sich häufig spontan, ihre Botschaften müssen entschlüsselt werden, und sie nehmen Informationen lediglich nach eigenem „Gutdünken“ auf. Als Handlungsrichtlinie gilt im Jüdischen Altenzentrum in Frankfurt die Validation. Konkret bedeutet dies, dass die Botschaften, die die Kranken übermitteln, angenommen werden. Man versucht herauszufinden, ob sich hinter einer zunächst rational unverständlichen Äußerung Angst oder Freude, das Bedürfnis nach Bestätigung oder Verzweiflung verbergen. Die Reaktion richtet sich auf die emotionale Botschaft, nicht auf die Worte, da diese oft rational nicht zu entschlüsseln sind.

Depressionen können häufig auch Symptome einer Demenz aufweisen. Deshalb ist es wichtig, die Unterscheidungsmerkmale zu kennen, die in der folgenden Abbildung deutlich werden.

Anzeichen für Altersvergesslichkeit	Anzeichen für Alzheimer-Demenz
Vorübergehende Vergesslichkeit	Andauernde Vergesslichkeit
Bei intensivem Nachdenken fällt dem/der Betroffenen das Vergessene meist wieder ein.	Der/die Betroffene kann sich an das Vergessene trotz intensiven Nachdenkens nicht mehr erinnern.
Soziale Kontakte bleiben erhalten.	Der/die Betroffene zieht sich aus seinem/ihrer sozialen Umfeld oftmals zurück.
Das Verlegen von Gegenständen und die Vergesslichkeit treten nur gelegentlich auf.	Das Verlegen von Gegenständen und die Vergesslichkeit treten regelmäßig auf.

3. „Normale“ Beeinträchtigungen im Alter und Demenz

Die Handlungskonzepte, die im Praxishandbuch *Caring for Aging Holocaust Survivors* vorgestellt werden,⁷ weisen auf die von mir bereits vorgestellten möglichen Überlappungen bei den „Verhaltensoptionen“ hin und ergänzen sie noch durch wichtige Ratschläge. Pflegende müssen unterscheiden können zwischen den Bewältigungsstrategien, die mit der Demenz verbunden sind, und solchen, die infolge der traumatischen Erlebnisse in der Zeit der Shoah entstanden sind.

7 Paula David und Sandi Pelly (Hg.), *Caring for Aging Holocaust Survivors. A Practice Manual*, Toronto 2003.

Die Wahrnehmung des Pflege- und Betreuungspersonals muss sich auf Differenzierungsmerkmale konzentrieren und dabei darauf achten, „normale“ Veränderungen, die mit der kognitiven Leistungsfähigkeit älterer Menschen zusammenhängen, von Veränderungen zu unterscheiden, die auf eine Demenz hinweisen. Diese Unterschiede werden auch in den diagnostischen Fragebögen berücksichtigt, um eine Demenz von anderen Erkrankungen, wie etwa einer Depression abgrenzen zu können. Eine solche Abgrenzung ist besonders im Anfangsstadium der Demenz wichtig, weil hier Symptome auftauchen, die mit den „normalen“ kognitiven Beeinträchtigungen im Alter einhergehen. In der harmlosen Form sprechen wir von Altersvergesslichkeit, ohne Krankheitsbild; geht sie mit einem Krankheitsbild einher, so handelt es sich z.B. um eine SDAT – Senile Demenz vom Alzheimer Typ.

Wichtig ist die grundsätzliche Annahme, dass Vielfalt und Unterschiedlichkeit Merkmale sind, die die Menschen bis ins hohe Alter begleiten, unabhängig von ihren Lebenserfahrungen und ihrem Schicksal. Es gibt „gemeinsame, normale“ Prozesse, die die Hirnleistungsfähigkeit im fortschreitenden Alter bestimmen, aber auch solche, die auf eine kognitive Störung hinweisen. Als „gemeinsame, normale“ Prozesse werden in dem oben genannten „Practice Manual“ folgende Veränderungen beschrieben:

- *Sensorische Veränderungen*, die Sehen, Hören und die Intensität des Erlebens kulinarischer Genüsse betreffen können.

- *Physische Veränderungen*, die sich im Bereich der Beweglichkeit und in der Fähigkeit niederschlagen, Bewegungsabläufe zu koordinieren, was dazu führen kann, dass die betroffenen alten Menschen Hilfsmittel benötigen, wie etwa eine große Tastatur am Telefon, leicht zugängliche und gut zu bedienende Lichtschalter, Gehhilfen und andere Dinge.

- *Kognitive Veränderungen*, die dann auch das Gedächtnis betreffen, die Merkfähigkeit und die Fähigkeit zum abstrakten Denken. Gleichwohl ist festzustellen, dass ein scharfer Verstand bis ins hohe Alter erhalten bleiben kann, so dass Helfer im Umgang mit den betroffenen alten Menschen immer darauf achten sollten, dass die Erinnerungs- und Assoziationsprozesse bei älteren Menschen länger dauern, ohne dass dahinter immer gleich eine dementielle Erkrankung zu vermuten ist. Zunächst sollte immer der Versuch unternommen werden, die Verlangsamung des Denkprozesses durch Wiederholungen des Gesagten und durch Rückversicherung über das Verstandene zu kompensieren.

- *Soziale Veränderungen*, die alle alten Menschen betreffen, insofern sich ihr Beziehungsumfeld verändert. Alte Freunde und Familienmitglieder sterben, die Lücken, die sie hinterlassen, können nicht gefüllt werden, so dass häufig eine innere Haltung entsteht, die das Gefühl der Einsamkeit und Isolation entstehen lässt. Dieses Gefühl kann zur Depression führen, die dann auch einer Demenz vergleichbare Symptome aufweist. Das oben dargestellte Vergleichsraster dient zur Unterscheidung beider Symptomkreise. Um die sozialen Veränderungen und die damit verbundenen Verluste zu kompensieren, brauchen alte Menschen Unterstützung, um z.B. Veranstaltungen, Gottesdienste oder auch Einrichtungen besuchen zu können, um neue Kontakte zu knüpfen, oder um wenigstens der Isolation zu entgehen.

- *Emotionale Veränderungen* sind die Folge aller genannten möglichen Veränderungsprozesse, denen alte Menschen ausgesetzt sind. Sie können dadurch mit der schon genannten Symptomatik reagieren, aber auch verstärkt Ängste hinsichtlich ihrer zunehmenden Abhängigkeit von anderen Menschen entwickeln, was gerade bei Überlebenden die Gefahr der Re-Traumatisierung hervorruft. Abhängigkeit kann als Ausgeliefert-Sein empfunden werden, was wiederum Ohnmachtsgefühle und ein Gefühl großer Unsicherheit auslöst.

4. Praktische Handlungsanleitungen für den Umgang mit an Demenz erkrankten alten Menschen und Überlebenden

Im Pflegeprozess sind die Pflegenden auf die Kooperation der alten Menschen angewiesen. Diese Kooperationsbereitschaft kann grundsätzlich nur über Kommunikation erreicht werden – ein Aspekt, der im Umgang mit an Demenz erkrankten alten Menschen von noch größerer Bedeutung als sonst ist. Deshalb werden hier einige Regeln genannt, die in der Kommunikation mit den Betroffenen beachtet werden müssen, unabhängig von dem Grundkonzept, das in einer Einrichtung Anwendung findet – etwa dem der Validation oder wertschätzenden Begleitung.

Pflegende sollten dabei Folgendes bedenken:

- Sie sollten sich vorstellen, wenn sie in das Zimmer der Bewohner/innen kommen, und stets die Privatsphäre achten und anklopfen, bevor sie das Zimmer betreten. Sie sollten sich immer neugierig zeigen und eine Unterhaltung beginnen über die persönlichen Dinge, die sich im Zimmer befinden, etwa über Bilder oder Ähnliches.

- Sie sollten beachten, dass das Kurzzeitgedächtnis insbesondere bei der SDAT beeinträchtigt ist und deshalb die Konversation mehr auf das Vergangene als auf die Gegenwart konzentrieren. Bei Überlebenden muss allerdings in besonderem Maße bedacht werden, dass das Vergangene voller belastender Erinnerungen ist.

- Der alte Mensch sollte mit dem Namen angesprochen werden, den er anbietet. Das kann etwa ein Kosenamen sein oder bei Frauen auch der Mädchenname.

- Wenn die Mitwirkung in der Pflegehandlung gefordert ist, sollte unbedingt vermieden werden, komplexe Handlungsfolgen zu erwarten. Vielmehr sollte über beispielhafte Handlung die Nachahmung gefördert werden, etwa die Mitwirkung beim Kämmen der Haare: Das ist möglich, indem der Kamm zunächst gemeinsam mit der Hand des zu pflegenden Menschen geführt wird, um ihm das Kämmen dann schließlich selbst zu überlassen. Gelingt das nicht, so kann z.B. die Person gebeten werden, den Kamm zu halten, während die Frisur befestigt wird.

- Anstatt der Aufforderung: „Es ist Zeit fürs Mittagessen“ sollte eher über den Geschmack des Essens gesprochen werden.

- Die Aufforderung etwa, sich zu setzen, sollte nie ohne bittenden Ton ausgesprochen zu werden und ohne dass man auf den Stuhl zeigt, auf dem Platz genommen werden soll.

- Sie sollten niemals zwei Fragen gleichzeitig oder solche Fragen stellen, die von dementen Menschen komplexe Entscheidungsprozesse fordern. Das ist etwa der Fall, wenn die Frage gestellt wird: „Was wollen Sie heute anziehen? Es ist draußen kalt und wir haben Erew Pessach. Ich möchte Sie anziehen und Sie zum Seder bringen.“ Hier muss die Pflegekraft eine Vorauswahl treffen – erst erklären, dass heute wegen Pessach ein Feiertagskleid angezogen werden soll, und dann nur zwei Kleider zur Auswahl zeigen, etwa das rote und das schwarze Kleid. Aber auch damit können Demente schon überfordert sein, und dann ist die Mitwirkung, die gefordert ist, noch mehr eingeschränkt. Man könnte stattdessen fragen: „Wie wär’s heute mit dem schönen roten Kleid?“

- Sie sollten niemals, wenn sie mit einer zweiten Pflegekraft im Zimmer eines an Demenz erkrankten Bewohners oder einer Bewohnerin sind, untereinander reden, schon gar nicht über ihn. Grundsätzlich muss der Demenzkranke immer der Adressat der Kommunikation sein.

- Sie sollten immer nur begrenzt Außenstimulation zulassen, so z.B. nicht den Fernseher laufen lassen,

wenn andere Aktivitäten angeboten oder auch wenn Mahlzeiten eingenommen werden.

- Gleichwohl muss die Stimulation der an Demenz erkrankten Bewohner angemessen sein. Hier ist eine Unterforderung genauso schädlich wie die Überforderung.

Pflegende sollten sich zudem grundsätzlich vergegenwärtigen, dass die meisten alten dementen Menschen die Bewältigungsstrategien beibehalten, die sie im Laufe ihres Lebens entwickelt haben. Diese Kontinuität hilft ihnen, mit den verschiedenen Verlusten, die weiter oben genannt wurden, fertig zu werden. Sie sollten wissen, dass es bereits im Laufe des bewusst gelebten Lebens zu Umdeutungen der Erlebnisse aus der Vergangenheit kommt, die später im Stadium der Demenz im Lichte des verwirrenden Gegenwärtigen aktualisiert werden können. Bei kognitiven Beeinträchtigungen kann es sein, dass die Erinnerung an die traumatischen Erlebnisse, die in der Zeit der Shoah durchlebt wurden, durcheinander geraten und Zeiten und Orte verwechselt werden. Die bisher entwickelten Bewältigungsstrategien können dann ihre Wirksamkeit verlieren.

Pflegende sollten wissen, dass Überlebende, wenn sie an einer Demenz leiden, eine Empfindung dafür bewahrt haben, was ihnen in der Zeit des Zweiten Weltkriegs widerfahren ist, und dass jede/r Betroffene seine/ihre eigenen Schwerpunkte setzt. Das kann der Verlust der Familie sein, der Tod der Angehörigen oder die Zeit nach dem Krieg, in der die Entscheidungen für das weitere Leben getroffen wurden.

Pflegende sollten beachten, dass auch dann, wenn die Betroffenen ihre Erinnerungen nicht mehr verbalisieren können, die Zeit der Shoah ihr ganzes Leben überschattet hat. Sie sollten wissen, dass die Menschen mit dem Fortschreiten des Gedächtnisverlustes verletzlicher werden und spüren, dass sie abhängig werden, worauf viele mit Angst und Misstrauen reagieren: Andere wiederum empfinden die Hilfe als Entlastung und als einen Zuwachs an Sicherheit.

Pflegende sollten sich dessen bewusst sein, dass es zu den typischen Verhaltensweisen von an Demenz erkrankten Menschen gehört, etwa Lebensmittel zu horten, sie unter Umständen aus dem Fenster zu werfen, sich auf das Essen zu fokussieren oder das Bedürfnis nach andauernder Vergewisserung zu verspüren. Bei Überlebenden kann dies dazu führen, dass solche Verhaltensweisen als Folgen der Shoah verstanden werden, was jedoch nicht immer zutreffend ist. Grundsätzlich muss in einer Institution immer darauf geachtet werden, dass das Vertrauen der Überlebenden gewonnen wird. Das aber ist nur dann möglich, wenn beachtet wird, dass diese Menschen

eine gewisse Zeit brauchen, um sich an die Regeln der Institution zu gewöhnen. Zu bedenken ist zudem, dass institutionelle Regeln im negativen Sinne das Vergangene reaktivieren können. Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang auch die Arbeit mit Angehörigen, die Vertrauen in die Institution gewinnen müssen. Sie sind Teil des Prozesses.

5. Organisationsanalytische Betrachtungen

Womöglich fragen Sie sich, warum wir solche Handlungsanweisungen und Hinweise zur Kommunikation mit den betroffenen Menschen überhaupt formulieren müssen. Ist es nicht selbstverständlich, dass angeklopft wird, wenn man das Zimmer einer anderen Person betritt? Ist es nicht selbstverständlich, dass man nicht über den Kopf eines Anwesenden hinweg kommuniziert? Zur Beantwortung dieser eher rhetorischen Fragen müssen wir einen Blick in das Innere der Organisation Heim werfen. Was geschieht dort aus organisationsanalytischer Sicht mit den Menschen, die einander hier begegnen?

Organisationstheoretisch treffen hier zwei unterschiedliche soziale Welten aufeinander. Das Heim ist einmal die Lebenswelt der Bewohner/innen, die dort leben, zugleich aber ein soziales System, in dem Leistungen in einem bestimmten Ordnungsrahmen auf der Folie von Effektivität, Effizienz, Professionalität, Normen und Standards erbracht werden müssen. Ein System trifft auf eine ganz eigene Lebenswelt, und diese Lebenswelt der Demenzerkrankten und Traumatisierten „stört das System“. Das System wird von externen Instanzen und internen bürokratischen Strukturen bestimmt, in denen sich die Pflegenden – nach der Logik der Dienstleistungserbringung – bewegen müssen.

Die Lebenswelt der Bewohner/innen wird als eine solche betrachtet, die sich dieser Logik anzupassen vermag, und von den Einzelnen wird erwartet, dass sie sich objektiv verhalten und ihre Bedürfnisse an Fürsorge und Zuwendung in das Dienstleistungsmodell integrieren. Demente und Traumatisierte folgen dieser Logik jedoch nicht, statt sich den regelmäßigen, routinierten Abläufen zu fügen, setzen sie sich dagegen zur Wehr und ziehen Grenzen. Ihre Lebenswelt ist offen, immer für Überraschungen gut, und diese Überraschungen stehen gegen die Geschlossenheit des Ordnungssystems, dem sich die Pflegenden anpassen müssen, „damit sie es überhaupt schaffen“. Das ist das Spannungsfeld, in dem sich das Pflegepersonal und die Bewohner/innen bewegen und das die Pflegenden nur dann verkraften können, wenn

sie einige Grundregeln beachten und eine innere Gelassenheit entwickeln. Dies gelingt aber meist nur über die Drosselung der Aktivitäten, und genau das ist der schwerste Schritt, wenn das andauernde Gefühl besteht, dass einem die Zeit davon läuft und man ohnehin „nicht alles schaffen kann“. Erst durch die Drosselung der Aktivitäten gelingt es, dem Anderssein des Gegenübers die nötige Aufmerksamkeit zu schenken und die Spannung aufzulösen.

Diese Spannung entsteht aus der Nicht-Anerkennung des Andersseins und wird immer als Geringschätzung erlebt, als Missachtung – etwas, was die Demenzerkrankten und Traumatisierten in besonderer Weise trifft: „Sie verfügen nicht oder nicht mehr über gelehrige Körper (Foucault), sie haben kaum noch ein objektives Verhältnis zu sich selbst und werden deshalb verwahrt (Goffman), sie sind im utilitaristischen Kalkül eine Last. Klaus Dörner hat in diesem Zusammenhang davon gesprochen, dass dies, – eine Last zu sein –, die wichtigste Aufgabe der Behinderten, der Alten, der Dementen ist. Ihr Sinn ist es, für die Gesunden, die Starken eine Last zu sein, damit die Gesellschaft sich ihrem großen Projekt der leidensfreien Moderne nicht berauscht hingeben kann, denn die Gefahr, die in diesem Projekt der leidensfreien Moderne angelegt ist, ist die Abstraktion vom konkreten, empirischen Leben.“⁸

6. Wenn Überlebende sterben – Auszüge aus Pflegeberichten im Heim

Ich habe 20 Pflegedokumentationen von Überlebenden ausgewertet, die am Ende ihres Lebens angekommen sind. Einige beschreiben die Tage vor dem Tod, andere die Zeit, in der sich die Menschen in einer Übergangsphase zur beginnenden Demenz oder in der Phase einer zunehmenden inneren Unruhe befinden, die mit dem allgemeinen Altern und mit dem nahenden Tod zusammenhängen kann.

Alle Berichte sind vollständig anonymisiert, und ich führe bewusst keine biografischen Daten an, da das Risiko des Erkennens in der überschaubaren jüdischen Welt in Frankfurt zu groß wäre. Ich habe einige Passagen der Dokumentationen ausgewählt und fasse zusammen und ordne, was dort von Pflegenden geschrieben wurde.

Ich beginne mit dem Beispiel der **Frau M.**: Sie ist tagsüber meist gut gelaunt und ausgeglichen, was dann wie folgt dokumentiert wird:

⁸ Katharina Gröning, Institutionelle Mindestanforderungen bei der Pflege von Dementen, Peter Tackenberg und Angelika Abt-Zegelin (Hg.), Demenz und Pflege. Eine interdisziplinäre Betrachtung, Frankfurt am Main 2001, 83–96, hier 95.

„Frau M. ist gut gelaunt, sie hat sich während der Körperpflege mit der Pflegekraft unterhalten“;

„Frau M. hat heute gut gegessen, zum Mittagessen hat sie ihren Teller leer gegessen“;

„Frau M. war gestern in der Synagoge und beim Kiddush im Festsaal“;

„Frau M. hat an den Feierlichkeiten zu Erew Sukkot teilgenommen und an dem festlichen Abendessen. Danach musste sie sich übergeben. Pflegefachkraft wurde informiert.“

Dann aber kommen die Berichte aus der Nacht:

„Frau M. hat die ganze Nacht nicht geschlafen, sie zerreißt ihr Inkontinenzmaterial in kleine Stücke“;

„Frau M. wurde gegen 23 h auf dem Boden gefunden, sie war auf die Matratze neben ihrem Bett gefallen – sie äußert keine Schmerzen, keine sichtbaren Anzeichen für Verletzungen. Sturzprotokoll wurde geschrieben“;

„Frau M. hat ihre Pampers in kleine Stücke zerrissen“;

Am nächsten Tag heißt es dann:

„Heute hat Frau M. mit mir Hebräisch gesprochen.“

Frau K.: Sie lehnt sich gegen ihr Schicksal auf. Bei ihr wissen wir nicht, was dem Vergessen und was dem Trauma zuzuschreiben ist. Am Ende ihrer Tage kämpft sie, so wie sie wohl ihr ganzes Leben lang gekämpft hat. Wie im Falle mit anderer Menschen, die sich in dieser Lebensphase befinden, verlässt sie der Appetit. Sie verweigert das Essen.

„Zum Mittagessen hat Frau K. nur die Nachspeise aufgegessen, die andere Nahrung hat sie ausgespuckt. Getrunken hat sie 100ml“;

„Frau K. war heute Nachmittag unauffällig, ich habe ihr langsam über die Wange gestreichelt, sie lächelte mich an“;

„Frau K. hat zuerst angefangen etwas zu trinken, dann hat sie alles ausgespuckt. Den Joghurt hat sie aufgegessen, die restliche Nahrung hat sie verweigert“;

„Heute hat Frau K. auch den Grießbrei und die Getränke ausgespuckt. Ihre Tochter hat angerufen und wollte mit ihr sprechen. Frau K. hat nur laut mir ihr geschrien“;

„Frau K. war teilweise ruhig, hat bei der Unterhaltung zugehört, hat mich angesehen, meine Hand gehalten und gelächelt. Sie scheint sich heute wohl zu fühlen“;

„Frau K. hat heute etwas gegessen und getrunken. Die Nahrungsaufnahme war aber sehr schwierig, weil sie versuchte zu beißen und mit den Händen zu kratzen“;

„Heute hat Frau K. ein paar Löffel Apfelmus gegessen und einen Becher Saft getrunken“;

„Frau K. ist heute unruhig, sie schreit und weint. Zu den Mahlzeiten schlägt sie nach der Nahrung und versucht sie auf den Boden zu schmeißen“;

„Auch heute hat die Tochter wieder angerufen, hat versucht, mit ihrer Mutter zu sprechen, diese reagierte jedoch nicht auf ihre Stimme. Die Tochter hat sich bei mir bedankt und gesagt, dass sie es immer wieder versucht“;

„Frau K. war heute sehr unruhig, sie kippte ständig ihren Wasserbecher aus.“

„Heute hat ihre Tochter nicht angerufen“;

„Frau K. wurde heute wieder gegen Mittag von ihrer Tochter angerufen, sie hat nur geschrien. Die Tochter will wieder gegen 16 h anrufen“;

„Frau K. wurde heute von ihrer Tochter angerufen, sie wollte kein Wort mit ihr sprechen, davor hatte Frau K. laut nach ihrer Tochter gerufen“;

„Sie spuckt das Essen aus und verschließt den Mund.“

In der Nacht scheint Frau K. mehr Ruhe zu finden in den Tagen vor ihrem nahen Tod.

Frau A.: Auch Sie gehört zu den berlebenden, von denen wir annehmen, dass sie zwischen Vergessen und Trauma schweben. Die Dokumentation spiegelt den Kampf wider, den sie gegen ihr Schicksal führt.

„Frau A. war heute Vormittag sehr unruhig. Sie war mehrmals im Garten und auf der Straße und musste immer wieder zurück gebracht werden“;

„Frau A. war den ganzen Nachmittag laut, sie wollte mehrmals ein Taxi bestellen und nach Hause fahren“;

„Frau A. sammelt ihre Tabletten in einer kleinen Schachtel. Sie versteckt sie in ihrer Handtasche. Es ist unmöglich, sie ihr abzunehmen. Ich meine nicht, dass Frau A. die Tabletten sammelt, um sich zu vergiften. Ich denke, sie nimmt sie nicht, um nicht vergiftet zu werden. Denn nur wenn sie starke Schmerzen hat, nimmt sie die Schmerzmittel, die sie erkennt, vor den Augen des Personals“;

„Frau A. lehnt die Einnahme der Medikamente ab“;

„Den größten Teil des Tages ist Frau A. zufrieden. Sie beschäftigt sich mit Anziehen, sie schminkt sich.

Wenn sie starke Rückenschmerzen hat, legt sie sich auf ihr Bett und schaut fern. Sie freut sich, wenn jemand ins Zimmer kommt, um mit ihr zu reden. Sie bestellt das Essen wie in einem Restaurant. Sie stellt sich ihr Menu selbst zusammen und wünscht, dass serviert wird. Sie setzt sich dann ans Fenster und genießt das Essen. Manchmal wird ihr bewusst, dass sie ihre Selbständigkeit verliert, dann wird sie unruhig“;

„Frau A. wollte heute unbedingt in der Bewohnerverwaltung ihre Papiere holen. Sie verlangte nach ihrer EC-Karte, die allerdings nicht in der Bewohnerverwaltung war. Die Sache wurde mit ihrer Betreuerin geklärt. Dann wollte Frau A. auch ihre Versicherungskarte ausgehändigt bekommen, die wurde ihr gegeben“;

„Heute vermisst Frau A. € 120. Sie verlangt, dass die Polizei gerufen wird, sie will Anzeige erstatten. Die Polizei war da und hat die Daten von Frau A. und die ihrer Betreuerin aufgenommen. Die Beamten schauten auch in den Geldbeutel von Frau A. Frau A. meinte, sie hätte gestern etwas im Kiosk gekauft und bezahlt. Das haben die Beamten dann überprüft und festgestellt, dass Frau A. tatsächlich etwas im Kiosk gekauft hatte; sie hatte aber anschreiben lassen. Ob Frau A. nun von dem Geld etwas bar bezahlt hat oder nicht, konnten die Beamten nicht nachvollziehen. Frau A. erzählte den Beamten dann noch von ihrer Zahnprothese und auch davon, dass sie ihren Personalausweis, ihre Bankkarte und ihren Schwerbehindertenausweis – also alle Papiere – noch braucht. Die Polizei wird einen Bericht schreiben und hat auch die Kontaktdaten des Reviers dagelassen, falls Frau A. noch Rückfragen haben sollte. Sie bedankte sich dann dafür, dass die Polizei gekommen ist, meinte aber dann, ‚das bringt doch nichts‘“.

„Frau A. äußert keine Unruhe, sie unterhält sich heute gern mit dem Personal“;

„Frau A. trinkt nur 100ml am Tag, sie muss zum Trinken motiviert werden.“

Herr B.: Er wird vor seinem Tod von einer starken Unruhe heimgesucht. die insbesondere in der Nacht über ihn kommt.

„Herr B. hat die ganze Nacht nicht geschlafen, oft geklingelt, und er weiß dann nicht, was er tun soll“;

„Herr B. saß auf dem Bett, nackt, er hatte alle Kleidungsstücke aus seinem Schrank im Zimmer verteilt – über Stühle, Bett und Tisch“;

„Trotz Nachtmedikation schläft Herr B. nicht durch, er war schon um 3 h wach, ist dann in fremde Zimmer gefahren und hat auch dort alle Sachen aus den

Schränken geholt und verteilt. Er wurde von uns mehrmals ins Bett zurück gebracht“;

„Herr B. ist in seinem Zimmer ständig beschäftigt mit der Suche nach etwas. Er macht Unordnung und zieht sich aus, dann bittet er, dass ihm beim Anziehen geholfen wird, weil ihm kalt ist“;

„Herr B. hat wenig gegessen und getrunken.“

Diese Eintragungen ziehen sich durch bis zu seinem Tod.

Frau S.: Sie hat schon lange scheinbar mit ihrem schweren Leben abgeschlossen. Sie hat den Appetit verloren und zeigt dann doch wieder Interesse und nimmt etwas zu sich. Meistens lässt sie keine Regungen erkennen – nur gelegentlich, wenn sich jemand liebevoll um sie kümmert. Die Ausschnitte aus der Pflegedokumentation von Frau S. zeigen – neben ihrem langen und schweren Abschied – auch die Hingabe der Pflegenden, die sie in den letzten Tagen ihres Lebens begleitet haben.

„Frau S. war heute müde“;

„Frau S. hat am Gruppenangebot ‚Deutscher Chor‘ teilgenommen“;

„Frau S. hat am Gottesdienst und am anschließenden Pessach-Festessen teilgenommen. Frau S. war dann sehr müde, ich habe ihr das Essen angereicht“;

„Frau S. war heute mit im Gartenbereich. Sie zeigte Interesse an den Blumen“;

„Frau S. war ruhig und hatte eine steife Körperhaltung. Die Pflege ist dadurch erschwert. Frau S. antwortete auf die Frage, ob es ihr gut geht, mit ‚Ja‘“;

„Frau S. geht es sehr gut heute, sie lächelte und sagte, dass Duschen und Haare Föhnen gut täten“;

„Frau S. hat einen abbauenden Allgemeinzustand. Sie hat keine Kraft, sich wach zu halten oder an einzelnen Angeboten aktiv teil zu nehmen. Sie isst sehr wenig und reagiert kaum auf ihr Umfeld. Sie schläft ständig ein“;

„Frau S. wirkt ruhig und sie hat heute auch einmal gelächelt“;

„Frau S. ist blass und fühlt sich nicht gut“;

„Frau S. war wach aber nicht ansprechbar, ihre Körperhaltung war steif“;

„Frau S. war heute müde und schläfrig“;

„Nach dem Anreichen des Frühstücks machte Frau S. einen wachen Eindruck und beantwortete meine Fragen. Ich bot ihr dann einige Topfpflanzen zum Riechen an und sie reagierte mit Mimik“;

„Behandlung mit Klangschalen. Frau S. entspannt sich und schließt nach 10 Minuten den Kiefer. Sie wirkt ruhiger“;

„Frau S. wirkt sehr müde und erschöpft“;

„Frau S. ist heute ruhig und entspannt“;

„Frau S. hat heute 1,3 l. getrunken“;

„Heute habe ich Frau S. nach dem Frühstück vorgelesen, da sie für mich nach dem Essen am wachsten erscheint. Sie hat während des Lesens Blickkontakt gehalten und ist dann eingeschlafen“;

„Frau S. war heute sehr schwach und schläfrig. Sie blieb im Bett und wurde öfters gelagert“;

„Ich war heute morgen lange bei Frau S. und habe ihr die Hände und Füße zur Körper- und Sinneswahrnehmung mit einem leicht duftenden Körperöl einmassiert. Den Geruch von Sanddorn hat sie sichtlich genossen. Sie scheint heute sehr schwach, und als ich ihr Gesicht eincremte, hat sie sich mit einem ‚och gut‘ und einem lauten Seufzer geäußert“;

„Ich habe heute Frau S. eine CD mit Klängen aus der Natur vorgespielt. Sie hat den Klängen 1 Stunde lang zugehört“;

„Frau S. blieb die ganze Zeit im Bett, sie wurde nicht mobilisiert“;

„Heute morgen besuchte ich Frau S. Ihre Augen waren fast ausschließlich geschlossen. Ich rieb ihr daraufhin den Hals mit Öl ein und massierte ihr Gesicht ganz vorsichtig, benutzte auch vitalisierendes Körperspray. Ihr Gesicht hellte sich daraufhin kurz auf und dann schlief sie ruhig ein“;

„Ich habe Frau S. ein warmes Hirsekissen auf ihre Hände gelegt. Sie hat dieses dann zwischen ihren Händen hin und her bewegt. Sie war während des Angebots wach und kommunizierte stark mit den Augen“;

„Der Allgemeinzustand von Frau S. verschlechtert sich, sie ist kaum ansprechbar und sehr passiv. Sie hat an Gewicht verloren und nimmt nur noch wenig Nahrung zu sich. Sie wird im Bett alle 2 Stunden umgelagert, verharrt bewegungslos in der gelagerten Stellung“;

„Ich habe Frau S. neue klassische Musik besorgt und sie hat der Musik von Vivaldi gespannt zugehört. Auch eine schöne Tischlampe wurde auf ihrem Nachttisch angebracht. Sie wechselt die Farbe“;

„Frau S. war sehr ruhig, sah mich an und sprach kein Wort. Zum Frühstück war sie heute wacher. Ich gab ihr Joghurt mit Kirschstücken. Sie öffnete den Mund und kaute die Kirschstücken.“

Wenige Tage später verstarb Frau S., und die Eintragungen aus den Tagen vor ihrem Tod beschreiben nur noch ihre Schwäche. Nachts fand sie Ruhe, und die Kirschstückchen waren die letzte feste Kost, die sie zu sich genommen hat.

Die Geschichte vom langsamen Sterben der Frau S. und von der Hingabe der Pflegenden zeigt uns, dass Betreuung nicht nur Belastung ist sondern auch reich an wertvollen, ja sogar schönen Erfahrungen sein kann, jedenfalls wenn wir es verstehen, die stillen Botschaften wahrzunehmen, die über Blick, Händedruck und Mimik zum Ausdruck kommen. Dann weicht die Belastung dem Sinn.

ZUR GRÜNDUNG VON ESRA IN BERLIN VOR 25 JAHREN UND ÄHNLICHEN INITIATIVEN IN DER BUNDESREPUBLIK: RÜCKBLICK – ANSPRUCH – WIRKLICHKEIT

In diesem Vortrag wollen wir uns auf eine kleine Zeitreise begeben – in eine Zeit, in der wir im „Westen“ lebten und damit die BRD meinten, wo unsere Eltern auf den sogenannten gepackten Koffern saßen und wir Kinder bemerkten, dass wir hier in einer Welt aufwuchsen, die weit mehr von der Shoah geprägt war, als deutsche Politiker und Therapeuten verstanden. Nicht wenige von uns studierten Medizin oder Psychologie – nicht zuletzt unbewusst, um unsere eigenen Familien zu verstehen und ihnen zu helfen. Es wurde Zeit dafür, Räume zu schaffen: *esra* in Berlin, das Erzählcafé in Köln, der Treffpunkt in Frankfurt.

1. Marguerite E. Marcus: Einleitung

Mein Name ist Marguerite Esther Marcus, ich bin Kinderärztin und Familientherapeutin, Mutter von zwei Söhnen und leidenschaftliche Netzwerkerin. In Berlin geboren und aufgewachsen als viertes Kind einer deutsch-jüdischen Familie und passend zum Wochenabschnitt *Chajei Sarah* beziehe ich mich bei diesem Vortrag immer gerne auf bekannte Familien-Strukturen: So bedanke ich mich für die Einladung zu dieser Tagung der ZWST in Frankfurt und somit auch für das Interesse an meinem ersten jüdischen Kind: *esra*.

Ich gebe zu, die Schwangerschaft verlief fast unmerklich – die Geburt reichlich kompliziert ... Aber das Schwierigste war sicher der Umgang mit der Familie, die in dem Moment auftauchte, als das Kind abgestillt war und weiterer Betreuung und Zuwendung bedurfte.

Wirklich fünf Jahre nach der Gründung zog ich mich von dem Verein, der inzwischen erfolgreich funktionierenden Beratungsstelle *esra*, den Selbsthilfegruppen und der Ausbildungs- und Supervisionsgruppen zurück und benutzte schon damals das Bild der Mutter, die im Kaukasischen Kreidekreis das Kind loslässt, um es nicht zu zerreißen – in der Hoffnung, dass es so eine Überlebenschance hat. Nach weiteren fünf Jahren hat man mich dann aus Vernunftgründen zurück in den Vorstand, und so versuchte ich dort gemeinsam mit einer sehr klugen Politikerin, Susanne Thaler, die Beratungsstelle zu retten. Jedoch war die Insolvenz nicht mehr zu verhindern, und so habe ich also die Scherben selbst zusammen gekehrt und blicke vielleicht deshalb nicht so enthusiastisch zurück.

Der Erfolg hat viele Väter – so sagt man, der Misserfolg vielleicht nur eine Mutter. Einer der Väter sitzt heute hier im Raum: der Psychoanalytiker Dr. Kurt Grünberg aus Frankfurt am Main. Er fragte mich Mitte der 1980iger Jahre während der Sommeruniversität der Hochschule für jüdische Studien in Heidelberg, ob ich ihm bei der Suche nach Interviewpartnern für seine Abschlussarbeit in Psychologie helfen könne: Er suchte Kinder von KZ-Überlebenden. Ich reagierte damals freundlich-pragmatisch und vergewisserte mich bei meiner Mutter, welche Menschen in unserem Bekanntenkreis zu dieser Gruppe gehörten – denn über diese schweren Schicksale wurde in dem Wirtschaftswunderland Deutschland doch genauso geschwiegen wie überall woanders: im sozialistischen Deutschland, in Ost- und Westeuropa,

in Israel. Nur in den USA gab es damals (vor 25 Jahren) schon einige wissenschaftliche Studien und die ersten Selbsthilfegruppen der zweiten Generation – vor 25 Jahren.

Vor 25 Jahren, genau im Oktober 1989, als die Mauer noch stand, wir in West-Berlin in einer eigenen politischen Einheit lebten und der Westen von Hamburg bis München weit mehr bedeutete als eine geographische Bestimmung – vor 25 Jahren genau fand in Hannover an der MHH (Medizinische Hochschule Hannover, eine West-Deutsche Universität) ein Kongress statt mit dem Titel: „Psychische Schäden alternder Überlebender des Nazi-Terrors und ihrer Nachkommen“. Auf diesem Kongress saß ich nun zwischen all den Wissenschaftler/innen, die – meist auf Englisch – über Themen referierten, die mir zugleich bekannt und unbekannt waren.

Es ging um das Psychotrauma der Überlebenden, das transgenerationelle Trauma der Kinder der Überlebenden (die sog. zweite Generation) und auch um die *child-survivors*, jene Gruppe Überlebender, die als Kinder überlebt hatten und gleichzeitig auch traumatisierte Eltern hatten. In dem Hörsaal erkannte ich jedoch überproportional viele jüdische Ärzte und Psychologen aus der BRD, die – wie ich – der zweiten Generation angehörten und sich diesem Thema zumeist auch zum ersten Mal außerhalb der eigenen Familie annäherten.

Ein Kontakt zu den *Friends of AMCHA* in Holland und die Verbreitung der Idee bei der Organisation Jüdischer Ärzte und Psychologen in Berlin veranlasste uns, in sehr kurzer Zeit einen gemeinnützigen Verein zu gründen, der eine psychosoziale Beratungsstelle, Selbsthilfegruppen, Ausbildung und Supervision zu diesem Thema anbieten sollte.

Heute sitze ich hier nicht alleine, sondern zusammen mit Gert Levy, meinem Kollegen aus Köln, und wir laden Sie zu unserer Zeitreise in das Jahr 1989 ein: Damals lebten wir beide in West-Berlin – wir waren Kinder deutsch-jüdischer Eltern, engagiert in linken politischen Gruppen und ausgestattet mit einer guten Portion Francophilie in einem zusammenwachsenden Europa.

In unserer Kindheit gab es Schlagzeilen wie diese: „Berliner Forscher sprang aus dem Fenster“. Im Jahre 1974 nahm sich Josef Wulf, nachdem er achtzehn Bücher über den Nationalsozialismus veröffentlicht hatte, das Leben. Er war der geistige Vater der Nutzung der Wannsee-Villa als Forschungs- und Bildungsstätte über die Zeit des Nationalsozialismus, das zwanzig Jahre später dann dort auch entstand. In seinem Abschiedsschreiben an seinen Sohn heißt es: „*Ich habe hier 18 Bücher über das Dritte Reich veröffentlicht, und das alles hatte keine Wirkung.*

Du kannst dich bei den Deutschen tot dokumentieren, es kann in Bonn die demokratischste Regierung sein – und die Massenmörder gehen frei herum, haben ihr Häuschen und züchten Blumen.“

Ein anderer jüdischer Wissenschaftler baute 1965 in Berlin das Seminar für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft auf: Peter Szondi. Der 1929 in Budapest Geborene hatte mit seiner Familie das Konzentrationslager Bergen-Belsen überlebt. Szondi war Gastprofessor in Princeton und Jerusalem und holte zahlreiche internationale Wissenschaftler nach Berlin. Doch er blieb zeitlebens ein Heimatloser, der von sich selbst einmal sagte, er habe es verlernt, irgendwo zu Hause zu sein. An Gershom Scholem, der ihn nach Jerusalem holen wollte, schrieb er: „Dass sich das ändern könnte und sollte, weiß ich, aber dieses Wissen ist nicht stark genug, um den Widerstand in mir jetzt – und das heißt: solange ich es in Deutschland aushalte – zu brechen.“ Szondi hielt es nicht lange aus: Im Alter von 42 Jahren ertränkte er sich 1971 im Halensee.¹

2. Gert Josef Levy: Persönliche Rückschau

Ich führe eine psychotherapeutische Praxis in Köln: Die „Praxis für Gestalt und Migration“. Wenn ich bis vor einiger Zeit gefragt wurde, was ich denn da mache, musste ich oft weit ausholen, erklären und beschreiben. Seit einiger Zeit antworte ich ganz einfach: „Ich bin eine Mischung aus Heilpraktiker für Psychotherapie, Kanalarbeiter, Archäologe und Archivar“.

Einer meiner ältesten Freunde, Martin Gressmann, brachte nach etwa 27 Jahren Arbeit (sprich: nachdem er über diese ganze Zeit hinweg immer wieder das Gelände „Prinz-Albrecht-Palais“ gefilmt hatte, von „Harry's Strapsbude“ über den Fall der Mauer bis zu den Ausgrabungen vor Ort und der letztendlichen Eröffnung des Museumsgeländes, der „Topografie des Terrors“) den beeindruckenden Film „Das Gelände“ heraus.² Er hat in der Geschichte gegraben. Er erforschte, schaute genau hin, befragte Leute. Und archivierte. Eigentlich mache ich nichts anderes mit den Menschen, die zu mir in die Praxis kommen. Der Film „Das Gelände“ motiviert mich, dies weiterhin auch zum Thema Nationalsozialismus und Antisemitismus und Biografien meiner Klient/innen zu tun.

Ich lebte damals, also zu der Zeit als Marguerite Marcus *esra* gründete, ebenfalls in Westberlin.

¹ <http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/15803>.

² DAS GELÄNDE / WASTELAND / TERRAIN VAGUE – Eine Langzeitdokumentation 1986-2013 über den Umgang mit dem Gestapogelände in Berlin-Kreuzberg. Dauer: 93 Minuten (Regisseur: Martin Gressmann)

Und das seit 1973. Trotzdem kannten wir uns nicht. Wir lebten in dieser Stadt in jeweils anderen Welten. Ich hatte aber, spätestens nach dem Fall der Mauer, beschlossen, diese Stadt wieder zu verlassen. Mir war nach der Wiedervereinigung das „Deutsche“ zu viel, es engte mich ein, und mir schien, als hätte ich den Boden unter den Füßen für meine Suche in der Selbstfindung und im konkreten Erleben meiner sowohl jüdischen als auch politischen Biografie verloren. Ich hatte keinen Halt mehr im Alltag.

Eines meiner „Kinder“ war dann, in Köln angekommen, das „Erzählcafé“: Bereits in Brüssel trafen sich meine Eltern mit Freund/innen und Genoss/innen aus dem antifaschistischen und jüdischen Widerstand jeden Sonntagnachmittag im „Café Metropol“ und erzählten, diskutierten, organisierten. Dort trafen sich Juden und Jüdinnen, Nichtjuden und Nichtjüdinnen, Kommunist/innen, Sozialdemokrat/innen, Spanienkämpfer/innen – das breite Spektrum all derjenigen, die „gegen die Nazis“ gewesen waren und „es“ noch immer nicht sein lassen konnten, für Gerechtigkeit in dieser Welt kämpfen zu wollen.

Ich griff also bei der Initiierung des „Erzählcafés“ etwas auf, das ich bereits kannte. Später initiierte ich in Köln auch die Gruppe „2. Generation“. Da ging es nun nicht mehr um die „Eltern“. Das war ich nun selbst. Sehr viel später beteiligte ich mich auch noch an der Gruppe „Kinder des Widerstands“ Wuppertal.

Beim „Erzählcafé“ gab ich den Anstoß. Ich nahm an den vorbereitenden Sitzungen bis zur Realisierung teil. Mit Kolleg/innen des „Bundesverbandes“ führten wir die ersten Treffen durch. Als dann aber „alles“ lief, schien es mir, als wäre ich überflüssig, quasi am Ziel angelangt. Und verließ die Struktur. Im Hintergrund hatte sich bereits die „alte“ Spaltung wieder aufgetan: zwischen den unterschiedlichen politischen und zivilen Formen und Ausprägungen des Widerstands, den Aktionsformen und insbesondere der Rezeption von Überleben im Kampf.

Ich hatte in meinem Leben das Glück, mit Felix Guattari und Gilles Deleuze zusammenarbeiten zu dürfen. Wir redeten über das „Rhizom“. Der Begriff ist von der Bezeichnung für Wurzelgeflechte (Rhizome) von Pflanzen abgeleitet. Bei Deleuze und Guattari dient er jedoch als Metapher für ein postmodernes beziehungsweise poststrukturalistisches Modell der Wissensorganisation und Weltbeschreibung, das ältere, durch eine Baum-Metapher dargestellte, hierarchische Strukturen ersetzt. Wichtig sei es, die richtigen Impulse aus dem Zeitgeist zu erkennen und dann mit anderen zusammen in der Folge das Richtige zu tun. Wichtig sei es, nicht etwa im Verlauf

und später die richtige Idee für sich zu reklamieren und sie sich auf die eigene Fahne zu schreiben. Das sei eher kontraproduktiv. Ich konnte also loslassen.

Ich kam 1953 als Kind eines Widerstandskämpfers und Überlebenden der Shoah und als Enkel und Nefee von Ermordeten zur Welt – in Deutschland, wo die Familie meiner Mutter überlebt hatte. Doch meine Eltern verließen Deutschland 1960. Wir zogen nach Brüssel. Für meinen Vater war es die zweite Emigration. Diesmal mehr oder weniger freiwillig. In diesem Nachkriegsdeutschland gab es für ihn keine Perspektive in der Arbeitssuche und Identität.

In Brüssel wuchs ich sowohl im jüdischen Milieu des *Hashomer Hazair* als auch in dem der Gründerväter und Gründermütter der „EWG“ auf. Mein Vater war Teil der Gründungsriege der „Montanunion“ und später dann der „EWG“, der heutigen Europäischen Union. Und somit lebte ich in zwei voneinander getrennten Lebenssphären und Welten.

1971 zog ich dann nach dem Abitur nach Berlin-West. Ich wollte in die „Höhle des Löwen“. Ich wollte im „Herzen der Bestie“ leben und „kämpfen“. Vielleicht wollte ich mich auch erdreisten zu meinen, ich könne den Kampf, den mein Vater, den meine beiden Eltern geführt hatten, weiterführen. Mit dieser Biografie war ich aber auf jeden Fall erprobt darin, mich in unterschiedlichen und widersprüchlichen Sphären zu bewegen und Widersprüche auszuhalten. Eigentlich...

Die inneren Spaltungen in den Strukturen der Überlebenden hatte ich bereits im jüdischen und im Widerstandskontext in Brüssel kennengelernt. Und als für mich extrem belastend wahrgenommen. Es war die Spaltung zwischen denen, die im Lager, denen, die in einem Versteck, denen, die im Exil und denen, die im Widerstand überlebt hatten. Zwischen denen, die in Internierungslagern und denen, die in Konzentrationslagern gewesen waren. Zwischen denen, die bewaffnet gekämpft und denen, die zivilen Widerstand geleistet hatten.

Für mich waren die „Größten“ die Gruppen, in denen Sarah Goldberg, Yvonne Jospa und Marcel Nejszaten im besetzten Belgien aktiv gewesen waren. Marcel und die anderen jüdischen Partisanen überfielen – unter anderem – Banken, um Geld für die Rettung jüdischer Kinder zu beschaffen. Yvonne Jospa und ihre Mitstreiterinnen organisierten Versteckplätze und das Überleben der Kinder im Versteck. Sarah Goldberg war erst Funkerin der Roten Kapelle in Brüssel und schloss sich dann den jüdischen Partisanen an. Geehrt wurden direkt nach dem Krieg weder die einen noch die anderen. Erst spät in den 1990iger

Jahren wandelte sich diese Situation allmählich. Heute gibt es in Brüssel eine „Place Sarah Goldberg“ und eine „Rue Yvonne Jospa“. Angemessen gewürdigt jedoch wird der Widerstand belgischer Juden bis heute nicht. Und der der Jüdinnen noch weniger.

Ich schenke übrigens diesen Text all diesen Frauen. Ich schenke diesen Text auch meiner Ehefrau Ingrid Strobl,³ die diese Frauen interviewte und ihre Geschichten in ihren Büchern festgehalten hat. Und ich schenke diesen Text meiner Mutter,⁴ die nach dem Krieg einen überlebenden jüdischen Widerstandskämpfer, meinen Vater,⁵ geheiratet hat. Er war Offizier der französischen Armee. Ein Besatzungsoffizier! Auch dafür war Mut vonnöten. Der Mut, sich zur Außenseiterin zu machen. Und sie hielt den Laden zusammen. Bewahrte meinen Vater davor, nach dem Krieg seinem Hang zum „risk searching“ nachzugeben.

Heute, als einer, der transgenerationell und systemisch arbeitet und analysiert, erkenne ich die oben beschriebenen Spaltungen als *ein* Ergebnis und *eine* Folge des unvorstellbaren Drucks unter dem unsere Eltern gelebt, gekämpft und weitergelebt haben ... Und den sie dann an uns weitergaben.

Auch wir geben unsere „Kinder“ ab. Und werden die Verantwortung doch nicht los. Als gut geübte und geformte Kinder von Überlebenden, als Menschen also, die bereits die Verantwortung für ihre Eltern nicht abgegeben haben und nie abgeben durften und konnten, trennen auch wir uns dann letztlich doch nicht (ganz).

Als Professionelle halten wir kritische Distanz und versuchen nach unserem Lebensmotto, nicht defizit-, sondern ressourcenorientiert zu denken und zu handeln, den Fortgang zu betrachten. Das Elixier sind für uns die Rückmeldungen der Betroffenen, unsere eigenen „Eltern“. Und natürlich gibt es die „transgenerationelle Übertragung“. Aber eins ist doch auch klar: Mit ihr haben wir ein tolles Erklärungsmodell für all unsere Neurosen und Macken.

3 <http://www.podcastpedia.org/podcasts/21/SWR2-Wissen/episodes/800/Das-Frauen-KZ-Ravensbrck?lang=de>; MIR ZEYNEN DO: Der Ghettoaufstand und die jüdischen PartisanInnen von Bialystok, 90 Min., Ingrid Strobl, Manfred Linke, Dorothee Plaß, KAOS Film, Bialystock, Polen 1992

Im August 1943 erheben sich die jüdischen Widerstandskämpfer/innen der ostpolnischen Stadt Bialystock gegen die endgültige Liquidierung des Ghettos und damit der jüdischen Bevölkerung durch die deutschen Besatzer. Nur wenige überleben den Aufstand, unter ihnen sechs junge Frauen, die fortan den Widerstand in der Stadt aufrecht erhalten, bis es ihnen gelingt, den Kontakt zu ihren Kampfgefährten/innen in den umliegenden Wäldern wieder aufzunehmen. Drei dieser ehemaligen Kämpferinnen erzählen von ihrem Kampf gegen die deutsche Vernichtungspolitik.

4 Liselotte Levy, geb. Preßler (11.09.1927 – 28.10.2013).

5 Gert Levy (30.09.1922 – 18-01.2005) – sein illegaler Name war George Leyra.

ERFAHRUNGEN AUS DER ARBEIT MIT NS-VERFOLGTEN UND DEREN NACHKOMMEN

Ein Portrait des Bundesverbands Information & Beratung für NS-Verfolgte e. V.¹

1. Einleitung

Die Zahl der Zeitzeug/innen der nationalsozialistischen Verfolgung wird 70 Jahre nach Kriegsende geringer. Den älteren von ihnen bleiben rechtsextremistische Anfeindungen weiterhin nicht erspart. Dass diese Einstellungen auch aus der Mitte der Gesellschaft kommen, zeigen in regelmäßigen Abständen die „Mitte“-Studien.² Dabei treffen rechtsextremistische Einstellungen die Überlebenden³ ebenso wie deren Nachkommen in besonderer Weise. Eine verantwortliche Arbeit für diese Personen ist daher besonders wichtig. Bis heute gibt es Überlebende, die keine Entschädigungszahlungen erhalten haben, obwohl sie ihnen rechtmäßig zustehen. Immer noch sind zahlreiche Angehörige und Nachkommen in Unkenntnis über den Verbleib ihrer Eltern oder ihrer Verwandten.

Der Bundesverband Information & Beratung für NS-Verfolgte e. V. (Bundesverband) kümmert sich um solche und andere Bedürfnisse der Menschen, die von der Verfolgung der Nationalsozialisten betroffen waren. Dieser Beitrag liefert einen Einblick in die Arbeit des Vereins. In Abschnitt 2 wird die Entstehung des Bundesverbandes beleuchtet. Im Anschluss werden die für die Transferstelle relevanten Arbeits-

felder juristische Beratung und Recherche (Abschnitt 3) sowie weitere Beratungstätigkeiten vorgestellt. Abschnitt 4 beschreibt Beispiele aus der Projektarbeit. In Abschnitt 5 wird das Augenmerk auf die Arbeit mit Nachkommen der Überlebenden gerichtet, gefolgt von einem Ausblick (Abschnitt 6).

2. Hintergrund zur Entstehung

In den Jahren 1956 und 1957 verabschiedete der Bundestag das „Bundesgesetz zur Entschädigung für Opfer nationalsozialistischer Verfolgung“ (BEG) und das „Allgemeine Kriegsfolgegesetz“ (AKG). Ergänzend zu diesen Gesetzen wurden in den 1980er und 1990er Jahren Härtefonds und Härteregulungen eingerichtet. Bei den Härtefonds können Betroffene – anders als beim BEG und AKG – heute noch Anträge auf Entschädigung stellen. Einige Bundesländer haben zusätzliche Härtefonds eingerichtet.

Ende der 1980er Jahre zeigte sich, dass zahlreiche Verfolgte des Nationalsozialismus durch das BEG nicht anerkannt waren und daher bei Entschädigungsleistungen nicht berücksichtigt wurden.⁴ Engagierte Einzelpersonen sowie Verbände wie die Bundesvereinigung der Opfer der NS-Militärjustiz e. V., Pax Christi und Aktion Sühnezeichen Friedensdienste e. V. gründeten – mit dem Ziel, eine Anlaufstelle für alle Opfer des Nationalsozialismus, ohne Berücksichtigung des Verfolgungshintergrundes zu schaffen

¹ Wir bedanken uns bei Vanessa Rex für historische Recherche und Dokumentation der Geschichte des Bundesverband Information & Beratung für NS-Verfolgte e. V.

² Vgl. etwa Oliver Decker, Johannes Kiess und Elmar Brähler, Die stabilisierte Mitte. Rechtsextreme Einstellung in Deutschland 2014. http://www.uni-leipzig.de/~kredo/Mitte_Leipzig_Internet.pdf

³ Der Begriff „Überlebende“ bezeichnet im Folgenden alle Menschen die von den Verfolgungs- und Vernichtungsmaßnahmen des Nationalsozialismus betroffen waren und diese überlebt haben.

⁴ Vgl. Henning Borggräfe, Zwangsarbeiterentschädigung. Vom Streit um „vergessene Opfer“ zur Selbstaussöhnung der Deutschen, Göttingen 2014, 126ff.

– eine Informations- und Beratungsstelle für NS-Verfolgte, aus der 1992 der Bundesverband hervorging.

Der Bundesverband leistete unter anderem einen maßgeblichen Beitrag für die Anerkennung und Entschädigung der Opfer der NS-Militärjustiz⁵ und trug dazu bei, dass Zwangsarbeiter/innen um die Jahrtausendwende als NS-Opfer anerkannt und entschädigt wurden. Aufgrund seines starken Engagements für die ehemaligen Zwangsarbeiter/innen und seiner Vertrautheit mit dem deutschen Entschädigungsrecht erhielt der Bundesverband als Nichtregierungsorganisation einen Kuratoriumssitz in der Stiftung „Erinnerung, Verantwortung und Zukunft“ (Stiftung EVZ).

Als das Land Nordrhein-Westfalen 1993 einen Härtefond einrichtete, waren die Mitarbeiter/innen des Bundesverbands an Entwürfen zu dessen Richtlinien sowie an Stellungnahmen und Änderungsvorschlägen beteiligt. Außerdem erreichten die Mitarbeiter/innen des Bundesverbandes die Einrichtung einer Transferstelle. 1996 schuf die nordrhein-westfälische Landesregierung auf Betreiben des Bundesverbands die „Transferstelle zur Verbesserung der Information und Beratung für Verfolgte des Nationalsozialismus in Nordrhein-Westfalen“, die seitdem aus Landesmitteln gefördert und vom Bundesverband unterhalten wird. Die Zuwendungen des Landes ermöglichen die dauerhafte Gewährung der Beratung und Information für NS-Verfolgte aus Nordrhein-Westfalen.

Da der Bundesverband auch den Einsatz für die Nachkommen der Überlebenden als relevantes Aufgabenfeld betrachtet und sich für deren Bedürfnisse einsetzt, war die Anerkennung des Landes Nordrhein-Westfalen im Jahre 2012 ein großer Erfolg. Der Bundesverband darf laut Haushaltstitel „Beratungsangebote für NS-Verfolgte und ihre Nachkommen“ anbieten.

3. Die Arbeit der Transferstelle – Beratung und Recherche

Wie geschildert, besteht die Aufgabe der Transferstelle darin, die in NRW ansässigen NS-Verfolgten sowie deren Nachkommen zu informieren und zu beraten. Einen Schwerpunkt der Arbeit bildet nach wie vor die Beratung in entschädigungsrechtlichen Fragen. Die Mitarbeiter/innen der Transferstelle sind bei der Stellung unterschiedlichster Entschädigungsanträge behilflich. Zu nennen sind hier insbesondere

Anträge auf Leistungen aus dem Härtefall-Fonds des Landes NRW, den AKG-Härterichtlinien, sowie den verschiedenen Fonds der Claims Conference. Neben der Antragstellung begleitet die Transferstelle ihre Mandanten durch das gesamte außergerichtliche Verfahren. In diesem Kontext überprüfen die Mitarbeiter/innen auch bereits ergangene Bescheide oder Entscheidungen und setzen sich, falls erforderlich, im Auftrag ihrer Mandanten mit den jeweiligen Entscheidungsträgern auseinander.

Darüber hinaus werden die Mandant/innen auch in allen übrigen rechtlichen Fragen beraten. Besonders häufig handelt es sich dabei um Anfragen aus dem Sozialrecht. In diesem Bereich geht es in vielen Fällen um die Überprüfung von Renten- und Grundsicherungsbescheiden oder um die Antragstellung von Renten unter Berücksichtigung des Gesetzes zur Zahlbarmachung von Renten aus Beschäftigungen in einem Ghetto (ZRBG).

Neben der Beratung stellen Recherchetätigkeiten einen zentralen Aspekt der Arbeit der Transferstelle dar. Oft dient die Recherche der Beschaffung von Information und Dokumenten, die im Rahmen der Antragsstellung oder der Überprüfung von Entscheidungen notwendig sind. Viele der Anfragen stammen daher nach wie vor von den NS-Verfolgten selbst. Zunehmend erhält die Transferstelle jedoch auch Anfragen von Angehörigen und Nachkommen.

Vielen ist es ein Anliegen, Genaueres über das Schicksal ihrer Angehörigen zu erfahren. Häufig treten Fragen nach der Geschichte der Familienmitglieder in der „Enkel-Generation“ auf, was beispielsweise jüngst veröffentlichte Romane zeigen.⁶ Dabei kann aber auch die Prägung des Alltags durch die Traumatisierung der Großeltern deutlich werden.⁷

Da die Recherche in Archiven oft mühselig und undurchsichtig ist, bietet der Bundesverband auch hier seine Hilfe an. Vielfach liefern die Anfragen sehr wenige konkrete Informationen, was die Recherche erschwert. Einige Rechercheanfragen resultieren daraus, dass Kinder sich Aussagen oder das Verhalten ihrer Eltern erklären möchten. Sie wissen beispielsweise, dass die Großeltern im Konzentrationslager waren, haben aber lange nicht verstanden, weshalb diese Vergangenheit auch die eigenen Eltern geprägt hat. Die Auswirkungen auf die Eltern resultieren zum einen aus der Erziehung durch überlebende NS-Verfolgte, zum anderen gibt es jedoch auch Erklärungsansätze aus der Epigenetik, die die Weitergabe von Traumata an die Nachfolgegenerationen

⁵ Vgl. Günter Saathoff, Franz Dillmann und Manfred Messerschmidt, Opfer der NS-Militärjustiz. Zur Notwendigkeit der Rehabilitierung und Entschädigung, hrsg. vom Bundesverband der Information und Beratung für NS-Verfolgte e.V. und der Bundesvereinigung Opfer der Militärjustiz e.V. in Zusammenarbeit mit der Friedrich-Ebert-Stiftung e.V., Köln 1994.

⁶ Vgl. etwa Sabine Kray, Diamanten Eddie, Frankfurt am Main 2014.

⁷ Vgl. etwa Channah Trzebiner, Die Enkelin: oder Wie ich zu Pessach die vier Fragen nicht wusste, Frankfurt am Main 2013.

erklären könnten.⁸ In einigen Fällen suchen sich Angehörige der „Zweiten Generation“⁹ psychologische Unterstützung. Insgesamt versuchen viele Menschen mehr über die Geschichte der Großeltern zu erfahren und mit Rechercheanfragen das Wissen, das sie aus Erzählungen ihrer Eltern bezogen haben, zu ergänzen.

In den letzten Jahren häufen sich Rechercheaufträge zum Thema Krankenmord.¹⁰ So kann es vorkommen, dass es in einer Familie das Gerücht gibt, die Großmutter habe unter einer schizophrenen Psychose gelitten und sei deshalb von den Nationalsozialisten ermordet worden. Wenn dann Nachkommen die Symptome bei sich zu erkennen meinen, versuchen sie – aus Sorge um die eigene Gesundheit – Informationen über den Gesundheitszustand ihrer Großeltern zu erhalten. Oft stellt sich bei der Recherche heraus, dass die Opfer der Euthanasie aus heutiger Sicht keine psychische Erkrankung hatten, die sie an ihre Kinder hätten vererben können. Die Großeltern waren Opfer der Menschenfeindlichkeit der Nationalsozialisten, und doch dauert die Stigmatisierung zum Teil bis heute fort.

Der Zuständigkeitsbereich der Transferstelle beschränkt sich auf die Beratung der in NRW ansässigen NS-Verfolgten und ihrer Angehörigen. Zusätzlich engagiert sich der Bundesverband mit Beratungs- und Rechercharbeiten über den Aufgabenbereich der Transferstelle hinaus. Nach wie vor ist es dem Bundesverband ein Anliegen, dass allen NS-Verfolgten Gruppen im gesamten Inn- und Ausland grundsätzlich das gleiche Beratungsangebot zuteil wird. Der Unterschied zu den Angeboten im Rahmen der Transferstelle besteht darin, dass hier die Beratungstätigkeit durch Spenden und Eigenmittel finanziert wird.

4. Projektarbeit

Um einen Einblick in die weiteren Arbeitsfelder des Bundesverbands zu geben, werden im Folgenden Projekte aus unterschiedlichen Aufgabenfeldern dargestellt. Neben den Aufgaben Beratung und Recherche entwickelt der Bundesverband seit seiner Gründung Studien zu Bedürfnissen von Überlebenden der NS-Verfolgung, führt Projekte zur Anerkennung der Verfolgung und zur Verbesserung der Lebenssituation von NS-Verfolgten durch.

⁸ Vgl. Natan P. F. Kellerman, *Epigenetic Transmission of Holocaust Trauma: Can Nightmares Be Inherited?*, *Israel Journal of Psychiatry & Related Sciences* 50 (2013), 33–37, hier 34.

⁹ Der Begriff „Zweite Generation“ beschreibt hier Nachkommen von Verfolgten des Nationalsozialismus.

¹⁰ Vgl. Jost Rebentisch, *„Wer hierher kommt, der ist ewig verloren“ – Euthanasie im Nationalsozialismus, Überleben 2014*, 8 (hrsg. vom Bundesverband der Information und Beratung für NS-Verfolgte e.V.).

4.1. Nachweisbeschaffung

Im Rahmen des Engagements für die Opfer der NS-Zwangsarbeit entwickelte der Bundesverband zusammen mit dem Bundesarchiv und dem Internationalen Suchdienst des Roten Kreuzes das Projekt „Nachweisbeschaffung“. Im Jahr 2001 beschloss das Kuratorium der Stiftung EVZ die Finanzierung eines Archivverbunds aus Bundesarchiv, Internationaler Suchdienst und Bundesverband Information & Beratung für NS-Verfolgte.¹¹ Das Ziel des Projekts bestand darin, allen Zwangsarbeiter/innen die Belege über ihre Zwangsbeschäftigung zu verschaffen. Zunächst wurden alle Anfragen von Betroffenen an den Internationalen Suchdienst des Roten Kreuzes weitergeleitet und mit der dortigen zentralen Namenskartei verglichen. Die erfolglosen Suchanfragen wurden sodann an das zentrale Verteilerzentrum beim Bundesverband weitergeleitet und von dort an kommunale wie regionale Archive und auch an Firmenarchive weitergeleitet. Insgesamt konnte der Archivverbund zwischen 2001 und 2003 mehr als 43.000 Zwangsarbeiter/innen Nachweise über die geleistete Zwangsarbeit beschaffen.

Aufgrund der Vorgaben in der Projektbewilligung waren die Recherchen vor allem auf größere Unternehmen begrenzt, obwohl zahlreiche Zwangsarbeiter/innen auch in kleinen und mittleren Unternehmen beschäftigt wurden. Daher startete der Bundesverband gemeinsam mit dem Kölner Arbeitsamt 2002 ein zusätzliches Projekt, mit dem die Recherche in Firmenarchiven des Rheinlandes und später in Nordrhein-Westfalen aufgenommen werden konnte. Die Recherche erwies sich als aufwendiger als gedacht, weil viele der Antragsteller/innen nur unvollständige oder auch falsche Informationen über ihren ehemaligen Arbeitsort besaßen. Zusätzlich wurden die Angaben der Antragsteller/innen in ihrer Muttersprache gestellt und anschließend übersetzt, was Übersetzungsfehler mit sich brachte. Trotz der mühsamen Recherche war das Pilotprojekt hinreichend erfolgreich, um eine befristete Förderung der Stiftung EVZ zu erhalten, was eine begrenzte bundesweite Recherche ermöglichte.

¹¹ Vgl. Borggräfe, *Zwangsarbeiterentschädigung*, 435ff.

4.2. Anpassung der Versorgungssysteme der Altenhilfe an die Erfordernisse älterer NS-Verfolgter

„Die gesamte Gruppe der NS-Verfolgten tritt im deutschsprachigen Raum in pflegetheoretischen Abhandlungen und in der (Alten-)Pflegeausbildung bislang kaum in Erscheinung.“¹² Um diesem Mangel zu begegnen, zielte das Projekt darauf ab, die Probleme traumatisierter NS-Opfer in Institutionen der Altenhilfe in Nordrhein-Westfalen bekannt zu machen und damit die Aufmerksamkeit für das Thema zu erhöhen. Als Geldgeber konnte die Stiftung Wohlfahrtspflege des Landes Nordrhein-Westfalen gewonnen werden. Das Angebot in der Altenhilfe sowie Betreuung und Pflege sollten verbessert und erweitert werden.

Einige der Senior/innen fangen gerade in höherem Alter an, über die Ereignisse der Vergangenheit zu berichten, weil es ihnen Erleichterung verschafft. Aber nicht immer findet eine solch offene Aussprache über die Vergangenheit statt. Auch wenn viele Betroffene nicht über ihre Geschichte sprechen, gibt es bestimmte Verhaltensweisen, die auf ein Verfolgungsschicksal hindeuten können.¹³ „Hygienemaßnahmen“ oder die Aufforderung, zu duschen, können beispielsweise längst verdrängte Traumata wieder hervorholen. Um die beschriebenen Anzeichen deuten zu können, bedarf es insbesondere einer Sensibilisierung des Pflegepersonals.

Um dem Pflegepersonal Fachwissen für solche Situationen mitzugeben, veranstaltete der Bundesverband Informationsveranstaltungen, die auf reges Interesse stießen. Intensive Zusammenarbeit zur Verbesserung der Lebensumstände älterer NS-Verfolgter gab es beispielsweise mit einem Anbieter für betreutes Wohnen „ViWo e. V.“ und mit dem ambulanten Pflegedienst „Wir für Euch“. Ein wichtiges Projektziel bestand in der Einrichtung von Kompetenzzentren bei den Wohlfahrtsträgern. Dieses Ziel ist allerdings nicht erreicht worden, obwohl das Interesse an Beratungsstellen seitens des Personals im Pflegebereich vielfach formuliert wurde.

4.3. Begegnungscafés, Warm Home und Besuchsdienst

Die Begegnungscafés sind Treffpunkte und Begegnungsgruppen für Menschen, die Verfolgungsmaßnahmen der Nationalsozialisten überlebt haben. Zahlreiche Überlebende hatten Schwierigkeiten, sich in der Mehrheitsgesellschaft zu etablieren, da zu viele Deutsche (potenzielle) Täter/innen oder deren Nachkommen waren, die wenig Empathie für die Überlebenden hatten. Daher war das Treffen und Sprechen mit Personen, die ähnliche Schicksale erlebt hatten, wesentlich leichter und bot Unterstützung bei der Verarbeitung der eigenen Geschichte.¹⁴ Für zahlreiche Überlebende sind die Treffen in den heutigen institutionalisierten Begegnungscafés wichtiger Bestandteil ihres Lebens, da viele der Senior/innen aufgrund ihres erlittenen Schicksals (Verfolgung und Migration im fortgeschrittenen Alter) häufig vereinsamt leben.

Themen wie Ausgrenzung, Verfolgung und Antisemitismus werden zwar immer wieder besprochen, großen Raum aber nehmen insbesondere alltägliche Geschichten und der kulturelle Austausch zwischen den Teilnehmer/innen ein, von denen viele sogenannte „Kontingentflüchtlinge“ sind. Ebenso wichtig wie der Austausch untereinander ist für die Betroffenen das vertrauensvolle Verhältnis zu den Mitarbeiter/innen bzw. den Freiwilligen des Bundesverbandes. Zum Konzept der Begegnungscafés gehört auch die Anwesenheit von – oft jungen – Freiwilligen, was für die Senior/innen eine große Bereicherung darstellt. Die Begegnungscafés des Bundesverbandes sind ein Angebot für alle Überlebendengruppen, was gelegentlich auch zu Spannungen führt. Solche Spannungen auszugleichen gehört ebenfalls zu den Aufgaben der Mitarbeiter/innen.

Das Projekt Warm Home verfolgt einen ähnlichen Ansatz wie die Begegnungscafés. Der entscheidende Unterschied ist, dass die Treffen in privaten Wohnungen eines Gastgebers oder einer Gastgeberin stattfinden. Beim Projekt Besuchsdienst besuchen Freiwillige weniger mobile Überlebende in deren Wohnungen.

¹² Andrea Zielke-Nadkarni, Christina Hilgendorff, Sonja Schlegel und Marie Pose, „Man sieht nur, was man weiß.“ NS-Verfolgte im Alter. Fallgeschichten und Lernmaterialien, Frankfurt am Main 2009, 14.

¹³ Ebenda, 171ff.

¹⁴ Vgl. etwa Gert Levy, A long long Time ago: Das Erzählcafé, Überleben 2009, 8 (hrsg. vom Bundesverband der Information und Beratung für NS-Verfolgte e.V.).

4.4. Projekte zur politischen Bildung: Erzählcafés und Zeitzeugen-Theater

Die Erzählcafés sind zwar an die Begegnungscafés angeschlossen, haben aber einen grundsätzlich anderen Charakter. Die Erzählcafés richten sich an die interessierte Öffentlichkeit – insbesondere an junge Erwachsene – und finden mehrmals im Jahr statt. Überlebende berichten vor Schulklassen oder Jugendgruppen von ihrem Verfolgungsschicksal. Öffentliche Wahrnehmung und die Anerkennung des Erlittenen sind für die Zeitzeugen ein wichtiges Hilfsmittel zur Verarbeitung der Vergangenheit.¹⁵

Durch den direkten Kontakt mit den Überlebenden erhalten die Jugendlichen einen persönlichen und emotionalen Einblick in die grausamen Ereignisse während der Zeit des Nationalsozialismus. Anhand der eigenen individuellen Geschichte können die Überlebenden den jungen Erwachsenen vermitteln, was Verfolgung bedeutet. Im Anschluss an die Vorträge der Überlebenden besteht die Möglichkeit von Rückfragen und zu Gesprächen mit ihnen sowie mit den anderen Zeitzeug/innen, die an den Cafés teilnehmen. In der Regel schätzen die älteren Menschen die Begegnung mit den Jugendlichen und sind dankbar dafür, dass ihre Lebensgeschichten auf Interesse stoßen.

Ein weiteres Projekt, in dem mehrere Ziele gleichzeitig verfolgt werden, ist das Zeitzeugen-Theater. „Die Unterstützung bei der Bewältigung von Verfolgungstraumata, die Dokumentation der Verfolgungsschicksale und deren Bewahrung für die Folgegenerationen sowie die politische Bildung der teilnehmenden Jugendlichen“ sind Ziele, die in diesem Pilotprojekt verfolgt wurden.¹⁶ Zeitzeugen-Theater werden seit vielen Jahren in Israel an unterschiedlichen Standorten durchgeführt.¹⁷

Das Projekt bringt Jugendliche mit Überlebenden zusammen, die im Nationalsozialismus verfolgt wurden. Das Besondere an dem in Deutschland durchgeführten Projekt besteht darin, dass die Jugendlichen keine Nachkommen der Überlebenden sind. Auch bei diesem Projekt ist der Zugang zur Geschichte ein sehr persönlicher. Intensiviert wird die Auseinandersetzung durch die wöchentlichen gemeinsamen Treffen, bei denen die Akteure sich kennenlernen und die Vertrauensbasis für das gemeinsame Theaterprojekt aufgebaut wird.

Am Ende des vom Bundesverband und seinen Kooperationspartnern durchgeführten Projekts standen 2014 drei Aufführungen, bei denen das Zeitzeugen-Theater einem großen Publikum präsentiert wurde.

Viele der Zeitzeug/innen, die an Veranstaltungen teilnehmen, welche sich an die Öffentlichkeit richten, berichten, dass sie ihre Geschichte soweit verarbeitet haben, dass sie diese gerne weitergeben möchten – auch um damit einen Beitrag zur Erinnerungsarbeit zu leisten. Für diese Zeitzeug/innen ist die Weitergabe und Bewahrung ihrer Geschichte von zentraler Bedeutung. In unterschiedlicher Form tragen die beiden vorgestellten Projekte zur Prävention gegen Rechtsradikalismus, Antisemitismus, Fremdenfeindlichkeit und zur politischen Bildung insgesamt bei.

5. Die Arbeit für Nachkommen von Überlebenden

Ursprünglich wurde der Bundesverband als Vertretung für Verfolgte gegründet, doch mit der Zeit kamen verstärkt auch Anfragen von der „Zweiten Generation“, die über Rechercheanfragen und Rechtsberatung hinausgingen. Anfangs traten/treten viele Nachkommen im „Auftrag“ ihrer Eltern mit Fragen zur Entschädigung an den Verein heran. In Gesprächen stellte sich dann heraus, dass häufig nicht der finanzielle Wert der Entschädigung im Vordergrund stand, sondern die Hoffnung, dass das Leid der Eltern anerkannt würde. Die Nachkommen der Überlebenden haben einen großen Anteil an der Aufarbeitung des Nationalsozialismus und an der Arbeit für die Generation der Überlebenden geleistet. Diese Leistung ist bisher wenig gewürdigt worden. Viele Kinder von Überlebenden kümmerten sich lange um die Belange ihrer Eltern. Nach dem Tod der Eltern rücken die eigenen Interessen verstärkt in den Vordergrund, womit unter anderem die Frage einhergeht, ob Projekte, die für Überlebende gedacht waren, auch für die Nachkommen angeboten werden könnten.

Eine Erfahrung der Mitarbeiter/innen des Bundesverbands besteht darin, dass die Nachkommen von Überlebenden ihre eigene Geschichte lange in den Hintergrund gestellt haben. Dies geschah teilweise aus Rücksicht auf die Eltern. Aus dieser Rücksichtnahme können jedoch psychische Probleme resultieren, die mit der speziellen Situation zusammenhängen, dass man von Überlebenden erzogen wurde und die Erziehung der Eltern durch deren Verfolgungsgeschichte geprägt war.¹⁸

¹⁵ Vgl. etwa Friedhelm Boll (Hg.), *Verfolgung und Lebensgeschichte*, Berlin 1997, 9.

¹⁶ Jelena Wachowski, *Überleben spielen?, Überleben 2012*, 1f., hier 1 (hrsg. vom Bundesverband der Information und Beratung für NS-Verfolgte e.V.).

¹⁷ Ohne die Finanzierung der Otto & Fran Walter Foundation Inc und der Stiftung EVZ sowie der Unterstützung der Projektpartner (JDC-Eshel und Leibniz-Gymnasium Dormagen) und der Kooperationspartnern (Stadt Köln, Begegnungszentrum Chorweiler der Synagogengemeinde Köln) wäre das Projekt nicht möglich gewesen.

¹⁸ Susanne Guski-Leinwand, *Die NS-Terrorherrschaft und ihre Folgen für die Gegenwart. Die Herausforderungen der „Zweiten Generation“ im Kontext der Gesundheitsberufe und Pflege, Geschichte der Pflege*. Das Journal für historische Forschung der Pflege- und Gesundheitsberufe 1 (2013), 36–44.

Auch Personen, die sich nicht direkt belastet fühlen, haben häufig Interesse daran, dass die Geschichte der Eltern nicht in Vergessenheit gerät. Einige Kinder von Verfolgten sehen es als ihre Aufgabe an, die Erinnerung an die Geschichte der Eltern aufrecht zu erhalten.¹⁹ Nach dem Tod der Eltern tritt bei einigen Nachkommen das Gefühl der Pflicht in den Vordergrund, die Geschichte im Sinne der Eltern zu bewahren. Die Enkel/innen haben teilweise eine größere Distanz und fragen mehr als die Kinder der Überlebenden selbst.

6. Fazit

Die Arbeit mit Überlebenden ist Hauptarbeitsfeld des Bundesverbands. Projekte wie die Begegnungscafés oder Besuchsdienste für Betroffene sind für diesen Personenkreis konzipiert. Auch Fragen nach Entschädigungsansprüchen spielen weiterhin eine zentrale Rolle.

Da die Zielgruppe älter und bedürftiger wird, werden Projekte wie der Besuchsdienst zunehmend wichtiger. Menschen, die nicht mehr mobil genug sind, um an einem Begegnungscafé teilzunehmen, soll zunehmend die Möglichkeit zum Zusammentreffen in privaten Räumlichkeiten ermöglicht werden.

Außerdem ist ein weiteres Projekt zum Thema Pflege geplant. Das Projekt „Täter-Opfer-Konstellation in der Altenhilfe“ befasst sich mit dem Zusammentreffen von Tätern und Opfern in Pflegeeinrichtungen, wobei die Sensibilisierung des Fachpersonals und die Erstellung eines Leitfadens für die Altenhilfe – mit dem Zweck der Verbesserung des Schutzes der Opfer – im Vordergrund stehen.

Die verstärkte Auseinandersetzung des Bundesverbands mit dem Thema der sogenannten „Zweiten Generation“ ergeben sich zwangsläufig aus den vielfältigen, hier dargestellten Handlungsfeldern des Vereins und der Tatsache, dass die Probleme und Bedürfnisse der Nachkommen nach dem Tod der Elterngeneration zum Teil in den Vordergrund rücken.

¹⁹ Vgl. Silvio Peritore, Zweite Generation – Die Erfahrungen des Holocaust als negative Identitätsprägung in den betroffenen Familien, in: Dokumentation Fachtagung – Fachtagung zum Thema „Zweite Generation“ am 01. März 2011 in Köln, hrsg. vom Bundesverband Information & Beratung für NS-Verfolgte e.V., Köln 2011, 26–32, hier 32.

DER KIBBUZ DER GHETTO-KÄMPFER

(Kibbutz Lochamei HaGetaot) – eine Gemeinschaft aus Leben und Erinnerung¹

1. Vergangenheit und Zukunft – die Herausforderung der jüdischen Gegenwart

Die Shoah stellt die Menschheit vor ein ungelöstes Problem. Trotz einer wahren Flut historiografischer Arbeiten versuchen wir nach wie vor die Ursachen und Ursprünge der Hölle des nationalsozialistischen Europa zu ergründen. Mehr noch, wir beginnen erst jetzt die Auswirkungen der Shoah auf die Menschheit und unser Verständnis der westlichen Zivilisation insgesamt zu begreifen. Für jüdische Denker besitzt das Problem noch eine weit größere Dringlichkeit. Ohne die universalen Implikationen der Shoah bestreiten zu wollen, handelt es sich dabei doch um ein *jüdisches Ereignis*, um ein Trauma, das alle bewussten Juden teilen² und das auf lange Zukunft hin Teil der jüdischen Erfahrung sein wird.

Die Shoah hat das über zahlreiche Generationen hinweg blühende jüdische Leben Europas zerstört. Die jüdische Geschichte, wie wir sie gekannt haben, fand ein tragisches Ende.³ Was nun begonnen hat, versuchen wir noch immer erst zu verstehen. Juden müssen sich mit grundlegenden Fragen über ihre zerbrochene Vergangenheit und über ihre Zukunft nach der Shoah auseinandersetzen. Authentisches jüdisches Denken kann diesen Fragen nicht ausweichen, will es für die jüdische Wirklichkeit bedeutsam sein.

Jüdisches Denken steht in seinem Ringen mit der Geschichte vor dem Problem jüdischer Existenz nach der Shoah: Was bedeutet es, heute eine Jüdin oder ein Jude zu sein? Welche Bedeutung besitzt jüdische Kultur für jüdisches Leben nach der Shoah? Wie ist es möglich, eine Jüdin oder ein Jude zu sein und die eigenen Kinder als Juden zu erziehen, nachdem Auschwitz ein Todesurteil über alle Juden in der ganzen Welt ausgesprochen hat? Welchen Ort gibt es noch für Juden in einer Welt, die sie noch vor nicht allzu langer Zeit als „Untermenschen“ definiert und ihren Tod gewollt hat? Können sie „dem Anderen“ vertrauen, oder ist er „die Hölle“?⁴ Die Erinnerung an die Shoah widerspricht dem Leben: Was können Juden tun, um die Geschichte der Shoah gegenwärtig zu halten, ohne zugleich die Zukunft jüdischen Lebens durch die dunklen Erinnerungen zu zerbrechen?

Jüdinnen und Juden können diesen dringlichen Fragen nicht ausweichen, wenn sie ihr Leben wieder aufbauen wollen. „Der Holocaust *ist eine Rückkehr ins Chaos*“, so der französisch-jüdische Philosoph André Neher, „*das zu betreten wir erst den Mut aufbringen müssen, wenn wir unseren Weg hinaus finden wollen; ansonsten gibt es nur falsche Auswege und fadenscheiniges Denken ohne jeden Anhalt an der Wirklichkeit*“.⁵ Chaos bedeutet die Zerstörung unseres Kosmos, unserer geordneten Welt, d.h. unserer

¹ Aus dem Englischen von Christian Wiese.

² Steven T. Katz, *Post-Holocaust Dialogues. Critical Studies in Modern Jewish Thought*, New York 1983, 142.

³ Moshe Shner, *Am Anfang war der Holocaust* (hebr.), Jerusalem 2014.

⁴ Jean Paul Sartre, *No Exit and Three Other Plays*, aus dem Französischen übers. von Lionel Abel und Stuart Gilbert, New York 1949, 47.

⁵ André Neher, *The Exile of the Word. From the Silence of the Bible to the Silence of Auschwitz*, aus dem Französischen übers. von David Maisel, Philadelphia 1981, 11.

Zivilisation. Juden müssen sich in dieses Chaos hineinbegeben, wenn sie wahre Auswege aus ihm finden wollen.

Wie können Juden die dunklen Erinnerungen ihrer Vergangenheit in ihr gegenwärtiges Leben integrieren? In diesem Essay möchte ich zu zeigen versuchen, wie dieses Ringen mit der Rückkehr ins Leben nach der Shoah in der Lebensgeschichte einer winzigen Gemeinschaft von Überlebenden, dem im April 1949 gegründeten Kibbutz der Ghetto-Kämpfer in Israel (*Kibbutz Lochamei HaGetaot*), Gestalt angenommen hat.

Es handelt sich um die Geschichte einer konkreten Gemeinschaft, die zu Beginn lediglich aus etwa 210 Erwachsenen und ganz wenigen Kindern bestand, deren Bedeutung jedoch weit über ihre individuelle Existenz hinausreicht, da sie für die Anfänge der Kultur der Erinnerung an die Shoah in Israel steht. Diese winzige Gemeinschaft von Überlebenden errichtete das allererste der Erinnerung an die Shoah gewidmete Museum und Bildungszentrum weltweit, das Haus der Ghetto-Kämpfer, und schuf die öffentliche israelische Tradition des Jom Ha-Shoah, des Tags der Erinnerung an den Völkermord, wenige Tage nach Pessach.

Dieser Essay widmet sich der Frage, wie diese kleine Gemeinschaft von Überlebenden, eine von vielen anderen solchen Gemeinschaften, mit ihrer Vergangenheit und den Hoffnungen ihrer Mitglieder auf ein jüdisches Leben in der Zukunft umgegangen ist. Ihre Geschichte kann möglicherweise helfen, die Herausforderungen jüdischen Lebens nach der Shoah zu begreifen.

2. Überrest einer verlorenen Welt – die universale Bedeutung persönlicher Geschichten

Als meine Eltern, Zvi Shner und Sara Neshamit-Shner, 1948 nach Israel kamen, waren sie arme Leute, die kaum mehr besaßen als das, was sie am Leib trugen, doch sie waren bereits reich an Erinnerungen und Lebenserfahrung – sie hatten eine reiche Biografie, die in ein längst vergangenes, verlorenes jüdisches „Atlantis“ zurückreichte.

Zvi Shner kam aus dem polnischen Lodz, einem über viele Generationen hinweg blühenden Zentrum jüdischen Lebens, hatte an der Warschauer Universität studiert, als Journalist gearbeitet und sich öffentlich als politischer Aktivist in jüdischen sozialistischen Kreisen engagiert. Seine Mutter, Golda Gliksman-Shner,

stammte aus einer riesigen Familie und war die Jüngste von fünfzehn Brüdern und Schwestern, mit allerlei Onkeln und Tanten, darunter Religiöse und Säkulare, Chassidim und „Mitnagedim“, Bürgerliche und Kommunisten, Zionisten und Bundisten. Außer einer Tante, die in den 1920er Jahren nach Palästina ausgewandert war, ist die gesamte Familie verschollen, ohne dass wir wüssten, unter welchen Umständen, wann und wohin. Wir wissen nicht, ob einige den Krieg überlebt und an anderen Orten der Welt Zuflucht gefunden haben; eine ganze jüdische Sippe – Hunderte von Verwandten – waren verschwunden. Shner überlebte den Krieg in Arbeitslagern innerhalb der Sowjetunion und kehrte dann 1946 nach Polen zurück, wo er sich in Lodz der zionistischen Gruppe „Dror“ anschloss, die drei Jahre später den Kibbutz der Ghetto-Kämpfer gründete.⁶

Sara Neshamit (Duschnitzki), eine zionistische Aktivistin und Absolventin der Sprachwissenschaften an der Universität Vilnius, stammte aus einem Shtetl, der kleinen Stadt Sejny im nördlichen Polen. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts waren etwa 60 Prozent der Bevölkerung von Sejny jüdisch. Die Familiengeschichte in dieser Region reichte mindestens bis in die Anfänge des 19. Jahrhunderts zurück.⁷ Die Familie war schon vor dem Krieg von den feindseligen polnischen Behörden gezwungen worden, die Stadt zu verlassen. Rückblickend betrachtet, rettete ihnen dies das Leben. Als die Deutschen kamen, wurden alle Juden Sejny ermordet – auf welche Weise dies geschah, ist bisher nicht erzählt worden. Nicht ein Jude lebt heute in der Stadt, die einst von einem blühenden jüdischen Leben geprägt war. Auf dem jüdischen Friedhof blieb nicht ein Grab unangetastet. Lediglich eine große schöne Synagoge steht noch und dient heute als Kulturzentrum des Ortes. Neshamit-Shner überlebte den Krieg als aktive Partisanin in den Wäldern Weißrusslands. Nach dem Krieg war sie Teil der zionistischen Untergrund-Aktivitäten im sowjetischen Litauen, bis sie vom NKVD entlarvt wurde und nach Polen floh, wo sie sich in Lodz der gleichen zionistischen „Dror“-Gruppe anschloss.⁸

Shner und Neshamit-Shner kamen mit leeren Taschen und dem Herzen voller Erinnerungen nach Israel, um das Unmögliche zu wagen und ihr neues Leben in einem neuen Land zu beginnen, in der Hoffnung, dies werde ihre letzte und dauerhafte Heimat sein. Bereits in Polen – in Lodz – hatten sie ihren

⁶ Vgl. Zvi Shner, in: Zvika Dror, Dapei Edut (Blätter der Zeugnisse). 96 Mitglieder des Kibbutz Lochamei HaGetaot erzählen ihre Geschichte, Tel Aviv 1984, 1398–1419.

⁷ Das regionale Stadtarchiv im polnischen Suwalki enthält Unterlagen über die Geburten und Sterbefälle der Familie Duschnitzki seit dem frühen 19. Jahrhundert.

⁸ Sara Neshamit-Shner, We-el ha-menucha lo baati (Und ich bin nicht zur Ruhe gekommen), Tel Aviv 1986.

zionistischen Traum mit anderen Überlebenden geteilt, die aus ihren Verstecken gekommen waren. Gemeinsam ersannen sie ihren Traum, nach Israel auszuwandern, dort einen Kibbuz – eine Kommune – zu gründen und ins Leben zurückzukehren. Bereits dort, in Lodz, fassten sie den Beschluss, sie hätten nur dann das Recht auf eine Rückkehr ins Leben, wenn sie auch bereit wären, die Geschichte des jüdischen Volkes während des Krieges und seines Überlebenskampfes zu erzählen. Das Leben der Zukunft war an die aktive Erinnerung an die Vergangenheit gebunden.



Abb. 1: Sara Neshamit-Shner und Zvi Shner in der Bibliothek des Hauses der Ghetto-Kämpfer in den 1960er Jahren

Einer nach dem anderen machten sich die Mitglieder der Gruppe an das Ufer des Mittelmeers auf und von dort nach Palästina/Israel, um ihre neue Gemeinschaft aufzubauen. Es war keine einfache Reise und kein einfaches Unterfangen, in einem neuen Land Wurzeln zu schlagen, sich an ein neues Klima, eine neue Sprache und eine neue Lebensweise zu gewöhnen, aber es war eine inspirierende Aufgabe. Ihre neue Heimat war ihr neues Exil, das sie verzweifelt in eine Heimat zu verwandeln suchten.

Von den israelischen Behörden erhielten sie ein Stück Land im westlichen Galiläa, nicht weit von der Mittelmeerküste entfernt, in der Nähe der Überreste eines britischen Militärlagers. Dort schufen sie ihre neue Heimat. Dort in der Nähe errichteten sie ihr historiografisches Institut und Bildungszentrum – das Haus der Ghetto-Kämpfer.

Die Shoah war ihr „Ground Zero“ und ihre Genesis – die Geschichte des Kibbuz der Ghetto-Kämpfer, des *Kibbutz Lochamei HaGetaot* und seines Museums nahm seinen Ausgang an dieser historischen Weggabelung.⁹ Sowohl der Kibbuz als auch das Haus der Ghetto-Kämpfer erwachsen aus dem Haufen Asche, der geblieben war, als die Welt zum Tohu-wa-Bohu zurückgekehrt war, zum Chaos. Sie schwebten über

einem enormen Abgrund an Zerstörung und Grauen, Waisen-Dasein, Einsamkeit und Sehnsucht. Der Kibbuz und das Haus der Ghetto-Kämpfer waren die Antwort auf diesen Abgrund.

3. Nationale Gedenkkultur

Am 18. April 1949 traten im Kibbuz der Ghetto-Kämpfer drei Ereignisse gleichzeitig ein. Das erste war die Einweihungsfeier des Kibbuz, einer Lebensgemeinschaft, die gerade erst einige Wochen zuvor ins Land eingewandert war. Das zweite war die Eröffnung einer bescheidenen historischen Ausstellung über die Shoah – der erste Schritt zur Schaffung des Ghetto-Kämpfer-Museums und eines Bildungsinstituts. Menschen stifteten persönliche Fotos und Dokumente, die an Tafeln am Straßenrand ausgestellt wurden und auf eine ganz elementare Weise die Geschichte dessen erzählten, was wenige Jahre zuvor in Europa geschehen war. Das dritte Ereignis war die erste öffentliche Erinnerungszereemonie, aus der später das große jährliche Gedenken am Jom Ha-Shoah wurde. Lastwagen und Autos brachten Menschen aus dem ganzen Land – damit aber waren eine neue nationale Tradition und eine neue Landschaft der Erinnerung geschaffen.¹⁰



Abb. 2: Menschen kommen zur Eröffnung des Kibbuz der Ghetto-Kämpfer und zum ersten öffentlichen Gedenken an die Shoah am 18. April 1949 (Archiv des Hauses der Ghetto-Kämpfer, Nr. 38035)

Das Haus der Ghetto-Kämpfer wurde auf dem Grund der Kibbuz-Gemeinschaft errichtet und verwies auf diese Weise auf die einzigartige historische Perspektive dieses Ortes. Es war größer als das Leben und transparent für etwas jenseits dieses konkreten Lebens, ein Bollwerk der Kraft gegen die Schwäche, die den Erinnerungen der Gründer innewohnte. Das Haus der Ghetto-Kämpfer erzählte von Anfang an eine Geschichte von Kampf und Widerstand, die

⁹ Shner, Am Anfang war der Holocaust (hebr.), passim.

¹⁰ Zvika Dror, Kibbutz Lochamei HaGetaot. Eine Geschichte der menschlichen Landschaft (hebr.), Tel Aviv 2005, 50–54.

öffentliche Anerkennung erfuhr und Stolz verlieh – sowohl denen, die daran Teil gehabt hatten, als auch jenen, die Teil davon wurden, als sie diese hörten und sich mit ihr identifizierten. Die Geschichten halfen Menschen, nicht in den Abgrund der Erinnerungen zu stürzen, und befähigte sie, ins Leben zurückzukehren. Das Haus der Ghetto-Kämpfer symbolisierte zugleich die Abnormalität der Menschen des Kibbuz und die Tiefendimension ihres Lebens.

Man kann die Wirkung einer jeden Geschichte über die Shoah auf die Identität der Überlebenden erkennen. Die Geschichten können eine Quelle der Kraft, aber auch des Schweigens oder sogar der Scham sein. Überlebende, die auf eine Geschichte der Tapferkeit verweisen konnten, hatten ein anderes Selbstverständnis als solche, die ihren Kindern lediglich eine Geschichte der Ohnmacht zu erzählen vermochten. Es war eine schuldlose Schande, wenn man seine eigene Situation in jener Zeit als die eines verfolgten Tiers erinnerte, das sich in einem Mauselloch versteckte. Dank des Hauses der Ghetto-Kämpfer konnten sich alle Mitglieder der Gemeinschaft, die erste Generation der Gründer ebenso wie die folgenden Generationen, mit einer nationalen Geschichte der Kraft und des Stolzes identifizieren. Die von dem Museum erzählte Geschichte war ein Rettungsanker gegen die Verzweiflung.



Abb. 3: Zivia Lubetkin, ein Mitglied der jüdischen Kampforganisation im Warschauer Ghetto und Gründungsmitglied des Kibbuz der Ghetto-Kämpfer bei einer Rede im Kibbuz Yagur über die jüdische Widerstandsbewegung (Foto aus dem Jahr 1946, Archiv des Hauses der Ghetto-Kämpfer, Nr.21078)

Das Haus der Ghetto-Kämpfer, mitsamt seinem Rückhalt in der Kibbuz-Gemeinschaft, war ein Schmelztiegel der nationalen Erinnerung, der allmählich zu einem nationalen Narrativ und zu einem Bestandteil der israelischen Identität wurde. Die dort erzählte Geschichte wurde eine Geschichte von Generationen. Die Geschichte der Shoah hat ebenfalls einen Werdegang und erfuhr einen Wandel, als sich neue Fenster zu den dunkleren Bereichen der kollektiven Erinnerung öffneten. Lag der Akzent in den

ersten Nachkriegsjahren auf Heldenmut und Kraft, so konnten die Menschen mit der Zeit auch andere Formen der Erinnerung an die Shoah mitteilen und erfahren. Der Eichmann-Prozess (1961) war, wie viele Holocaust-Forscher behaupten, ein großer Schritt in Richtung auf die „Emanzipation“ der schmerzhafteren Erinnerungen, doch das Leben selbst spielte bei diesem Wandel ebenfalls eine Rolle. Es gestattete den Menschen zunehmend, auch Geschichten über Ohnmacht, Furcht, Flucht, Verstecken, Folter und Tod zu erzählen und anzuhören.

Die Geschichte des Kibbuz und des Hauses der Ghetto-Kämpfer ist die einer Geschichten erzählenden Gemeinschaft – einer kleinen, materiell armen Gemeinschaft, die in den ersten Jahren in Zelten lebte und die mit ihren eigenen Händen das erste Institut zum Gedenken an die Shoah weltweit errichtete und die Shoah auf die Agenda Israels setzte und in den israelischen Kalender eintrug.

Sara Neshamit-Shner, eine Erzieherin und Historikerin der Shoah und zugleich eine Schriftstellerin, und Zvi Shner, der als Gründungsdirektor des Hauses der Ghetto-Kämpfer 35 Jahre lang dessen Geschicke lenkte, waren Nonnen und Mönche der Erinnerungsarbeit. Sie widmeten ihr ganzes Leben in Israel dieser heiligen Mission, die Geschichte des jüdischen Volkes – seines Lebens und Lebenskampfes – zu erzählen. Sie waren nicht allein, vielmehr waren sie Teil der Mission einer Gemeinschaft und der Kibbuz-Bewegung insgesamt, diese Geschichte zu erzählen. Gewiss gab es Konflikte zwischen der Geschichtsarbeit und der Arbeit des gegenwärtigen Lebens, aber letztlich verhielt es sich so, dass die Gemeinschaft, so materiell arm sie auch war, die beiden von der Mühe des Lebensunterhaltes befreite und ihnen die Zeit schenkte, sich ihrer historiografischen und Bildungsarbeit mit ganzen Herzen, ganzer Seele und all ihrer Kraft zu widmen.

All die Jahre seit ihrer Ankunft in Israel 1948/49 kultivierten die Mitglieder des Kibbuz der Ghetto-Kämpfer die kollektive Erinnerung an das Leben, den Überlebenskampf und die Vernichtung des jüdischen Volkes unter deutscher Besatzung. Während all dieser Jahre war der Kibbuz einmal im Jahr – eine Woche nach Pessach, am Jom ha-Shoah – ein Wallfahrtsort für Menschen aus ganz Israel, die sich dort für die größte Holocaust-Gedenkfeier im Land versammelten.

Die Mitglieder des Kibbuz waren wie die Tempelpriester der Antike – sie hießen die Wallfahrenden willkommen und boten ihnen ihre Dienste an.

Erst nach vierzig Jahren fanden sie, wie wir sehen werden, die geistige Kraft, auch auf ihre eigenen Verluste, ihre eigenen Abgründe zu schauen und über ihre eigenen zerstörten Welten und den unausgesprochenen Schmerz zu reden, den sie in ihren Seelen trugen, dieweil sie versuchten, ihren Kindern ein glückliches, normales Leben in ihrer neuen Welt in Israel zu bieten.



Abb. 4: Öffentliche Zeremonie am Jom ha-Shoah mit Israels Premierminister Yitzhak Rabin als Hauptredner

Bedenken Sie diese *chuzpa*: Etwa zweitausend Jahre lang – seit der Zerstörung des Zweiten Tempels in Jerusalem – hatte der jüdische Kalender nicht eine einzige Erweiterung erfahren. Die jüdische Zeit war wie eingefroren. Gemäß der rabbinischen Tradition konnte bis zur messianischen Zeit nichts Bedeutsames mehr geschehen. Keines der großen historischen Ereignisse der letzten beiden Jahrtausende, nicht einmal die Vernichtung des iberischen Judentums (1492–1497), begegnet im jüdischen Kalender. Und hier, nach zweitausend Jahren, verlangte eine winzige Gemeinschaft von etwa 210 Flüchtlingen die Einführung eines neuen Gedenktages. Sie rief damit in der israelischen Öffentlichkeit eine scharfe Kontroverse hervor, in deren Verlauf zunächst die jüdische Orthodoxie die Idee ablehnte, bis schließlich die israelische Regierung und das Parlament den Gedenktag akzeptierten und er zum offiziellen Datum im jüdischen Kalender wurde, der nun in der ganzen jüdischen Welt und darüber hinaus beachtet wird.¹¹

Allmählich entwickelte sich im Umfeld des Jom ha-Shoah eine ganze Erinnerungstradition: neue Texte, Gedichte und Melodien der Erinnerung, neue Rituale und Erinnerungsorte in Jerusalem und in allen jüdischen Gemeinden in Israel und weltweit. Die jüdische Zeit, die jeden Wandel verweigert hatte, hat sich für allezeit verändert, nachdem einige Menschen behauptet hatten, etwas Neues sei geschehen,

das sich nicht in die Traditionen des 9. Aw oder anderer traditioneller Daten einfügen ließ.¹²

Weshalb liegt der Jom ha-Shoah zeitlich eine Woche nach Pessach? Weil der jüdische Aufstand im Warschauer Ghetto am Vorabend des Pessachfestes begann, als die Deutschen die letzte Liquidation der Juden begannen. Für die Gründer des Kibbuz der Ghetto-Kämpfer verkörperte der Warschauer Aufstand die bedeutsamste jüdische Geschichte, die ihnen zugleich am Rande des Abgrunds ihrer Verzweiflung Kraft verlieh. Der Aufstand war ihr Sieg. Da sie die Gedenkveranstaltung nicht auf den Vorabend von Pessach legen konnten, wählten sie als Datum den Tag, der dem Fest am nächsten lag.

Jom ha-Shoah hat ein einzigartiges Merkmal angenommen: Es erwies sich als das einzige Ereignis des jüdischen Kalenders, das Juden mit ganz unterschiedlichem Hintergrund sowie Juden und Nichtjuden zu einem gemeinsamen Gedenktakt zusammenbringen kann.

Abgesehen von seiner führenden Rolle in der Entwicklung einer Kultur des Gedenkens an die Shoah wurde das Haus der Ghetto-Kämpfer zu einem wichtigen Dokumentationszentrum – zu einem historischen Museum und einem Bildungszentrum für Tausende von Studierenden, Soldat/innen, Polizist/innen und Menschen aus allen Teilen Israels, Veteranen wie Neuankömmlinge, Juden wie Nichtjuden. Es befindet sich nicht in Jerusalem, erfährt kaum finanzielle Förderung seitens der Regierung, kämpft täglich um seine Existenz, doch es ist eine Quelle der geistigen Gesundheit und der Hoffnung in diesem problembeladenen Land.



Abb. 5: Das Museum Haus der Ghetto-Kämpfer in der Gegenwart

¹¹ Roni Stauber, Die Debatte in den 1950er Jahren zwischen religiösem Zionismus und der zionistischen Linken über das Datum des Gedenkens an die Shoah (hebr.), in: Anita Shapira (Hg.), *Medina BaDerekh* (Ein Staat unterwegs). Die ersten Jahrzehnte Israels (hebr.), Jerusalem 2001, 189–204.

¹² Shner, *Am Anfang war der Holocaust* (hebr.), 420–446.

Das Haus der Ghetto-Kämpfer gründete seine Bildungsarbeit auf zwei Säulen, „Jachin und Boas“ (1 Könige 7, 21), die den Sinn der Erziehung mit Blick auf die Shoah verkörpern. Da ist einerseits eine nationale Geschichte, jene des Lebens, der Zerstörung und des Kampfes des jüdischen Volkes. Das Haus der Ghetto-Kämpfer trägt den Namen des hebräisch-jüdischen Dichters Jizchak Katzenelson, des „Klagenden der Shoah“. Sein eindrucksvoller „Gesang vom ermordeten jüdischen Volk“ birgt die Geschichte eines Volkes in sich, einer ganzen Lebenswelt, die nur noch in unserer Vorstellung besteht. Andererseits ist da die universale Geschichte des deutschen Angriffs auf die Menschlichkeit in einer Welt aus Terror und Völkermord. Das ist die Geschichte Janusz Korczaks, des universalen Humanisten und Erziehers, der darum kämpfte, eine Welt allumfassender menschlicher Solidarität zu schaffen. Wir alle kennen das tragische Ende Korczaks und seiner Kindergemeinschaft in Treblinka, doch sein Vermächtnis birgt die Geschichte von 40 Jahren des Wirkens im Dienste der Kinder – aller Kinder – in sich. Das Haus der Ghetto-Kämpfer beheimatet den Nachlass Korczaks und veröffentlicht seine Schriften in hebräischer Sprache. Diese beiden Pole kennzeichnen die Bedeutung seiner Arbeit: der Akzent auf der Partikularität der Shoah des jüdischen Volkes und jener auf der universalen Bedeutung der Shoah für alle Menschen.

4. Der Kibbuz

In unmittelbarer Nachbarschaft des Hauses der Ghetto-Kämpfer führte die Gemeinschaft des Kibbuz ihr Leben. Menschen, die dem Chaos der Shoah entkommen waren, versuchten sich ein neues Heim zu schaffen, neue Familien zu gründen und ein neues Leben zu beginnen. Die existenzielle Wahrheit lautet, dass wir nur ein Leben haben. Wie kann man dann ein „neues Leben“ haben? Es handelt sich um eine poetisch-literarische Wendung. Dennoch, mit Hilfe der Geschichte des Hauses der Ghetto-Kämpfer einerseits und der Umarmung durch die Gemeinschaft andererseits setzten die Mitglieder des Kibbuz ihr Leben unter der Sonne Israels irgendwie fort.

Das Leben hat seine gesunde Schwerkraft, und die Menschen vertieften sich in ihren Kibbuz-Alltag. Was ist ein Kibbuz? Man könnte ihn als einzigartige Version des Lebens moderner Nonnen und Mönche in einem hebräischen Kloster beschreiben. Sie hatten ihre Familien, doch der Kibbuz verlangte all ihre Zeit und Aufmerksamkeit, so dass der Raum für ein intimes Familienleben begrenzt war. Sie waren

beschäftigt und stolz in ihrem Kibbuz, in dem sie eine moderne Landwirtschaft betrieben, ein reiches gesellschaftliches Leben führten, an der sozialen Kibbuz-Bewegung teilhatten und so zur Errichtung eines neuen Staates beitrugen. Persönliche Identitäten verschmolzen mit der kollektiven Identität.



Abb. 6: Kibbuz-Kinder bei der Einweihung der Janusz Korczak-Schule (Archiv des Hauses der Ghetto-Kämpfer, Nr. 15282)

Die Umarmung durch die Gemeinschaft befähigte die Überlebenden, ihre individuelle Stärke zurückzugewinnen und ihre zerstörte Welt neu zu errichten. Es war eine allumfassende wechselseitige Abmachung. Die Gemeinschaft forderte die Energien aller Mitglieder und ließ dafür niemanden allein. Die Mitglieder der Gemeinschaft waren Teil einer nationalen Geschichte, die das Haus der Ghetto-Kämpfer erzählte, und zugleich Teil der Geschichte einer idealistischen sozialen Bewegung sowie einer im Modell des Kibbuz eingebetteten erweiterten Familie. Das Leben gewann seinen Sinn – es war eine Kraftformel.

Kinder wurden geboren. Sie gaben ihren Kindern alles, was sie besaßen. Ich verwende hier den Plural, da es um eine Gemeinschaft ging. Die Familien waren Zellen einer ausgedehnten Gemeinschafts-Familie. Es war eine totale soziale Erfahrung. Privatsphäre gab es nur begrenzt. Sie arbeiteten und verbrachten einen großen Teil des Tages miteinander, sie aßen zusammen, erzogen ihre Kinder gemeinsam und entschieden im Kollektiv, wie sie ihre Gemeinschaft gestalten sollten. Individuelles Leben und Gemeinschaft standen in einem ständigen Spannungsverhältnis zueinander. In den vergangenen Jahren sind viele literarische und künstlerische Werke erschienen, die sich mit dieser radikalen Erfahrung des Kibbuz-Lebens beschäftigen. Romantische Nostalgie und Staunen mischen sich mit scharfer Kritik.

So total und fordernd das intensive Leben des Kibbuz auch war, es konnte nicht alles erfüllen. Wenn im Kibbuz Kinder geboren wurden, traten andere Dimensionen der Einsamkeit der Überlebenden in

Erscheinung. Wie sollte man Kinder aufziehen, wenn es an der Unterstützung der erweiterten Familie fehlte? Es gab keine Großeltern, Onkel und Tanten, die helfen konnten oder mit denen man das Glück teilen durfte. Die Einsamkeit der Überlebenden ist eine Dimension der Shoah, die nur selten erörtert wird.

So versuchten sie es gemeinsam zu schaffen und die Erziehung der Kinder genauso wie in anderen Kibbuz-Gemeinschaften zu gestalten. Wurden Kinder geboren, so schufen die Mitglieder des Kibbuz – gemäß dem Modell der Kibbuz-Bewegung – eine Gemeinschaft von Kindern. Im Kibbuz der Ghetto-Kämpfer wurde diese nach dem weltberühmten polnisch-jüdischen Pädagogen Janusz Korczak benannt. Sein Vermächtnis bot den Erzieher/innen Inspiration und Orientierung. Es war eine hebräischsprachige, „israelische“ Gemeinschaft. Für die Kibbuz-Kinder war Israel die einzige Landschaft und das Hebräische die einzige Sprache. Die Eltern sprachen mehrere europäische Sprachen, doch ihre Kinder sprachen nur Hebräisch. Eine tiefe Kluft öffnete sich zwischen ihrer Welt und der Welt ihrer Kinder. Die israelischen Kinder – die *sabres* (in Israel Geborenen)¹³ – waren daheim, ihre Eltern im Exil. Die Kinder waren das örtliche Klima gewohnt, während ihre Eltern Sehnsucht nach dem europäischen Wetter hatten, die Kinder mochten das arabische Essen, ihre Eltern dagegen sehnten sich nach den osteuropäisch-jüdischen Speisen, die ihre Kinder gewöhnlich verschmähten.

Trotz des intensiven Kibbuz-Lebens kam es zu einer wachsenden Spannung zwischen den Erfordernissen des Kibbuz und der Sehnsucht der Mitglieder nach der Intimität der Familie. Für sie, die während der Shoah so viel verloren hatten, war die Mission, ins Leben zurückzukehren, eine Lebensquelle. Allmählich verwandelten sie ihre Familien – ganz gegen das Ethos des Kibbuz – in ihr Heiligtum. Im Verlaufe der Jahre wurde die Familie immer wichtiger, trotz der Bemühungen des Kibbuz, die Gemeinschaft an die erste Stelle zu setzen. Das Leben erwies sich als stärker als die Ideologie, und die Familie gewann. Das private Heim und die kleine Familie erhielten Vorrang, und als die zweite Generation des Kibbuz Kinder in die Welt setzte, schloss man die Kinderhäuser und kehrte zur von der Familie geprägten traditionellen Gesellschaftsstruktur zurück. Allmählich vollzog sich in allen Kibbuz-Gemeinschaften ein ähnlicher Wandel.

Jahre vergingen, die Kinder wurden erwachsen, der Kibbuz wurde wohlhabend und der starke Zusam-

menhalt des Kibbuz wurde zur Last. Zunehmend gab es Konflikte zwischen den Bedürfnissen der Familien und den überkommenen Ansprüchen des Kibbuz. Die Mitglieder empfanden nicht länger das Bedürfnis intensiver Unterstützung und forderten stärkere persönliche Freiheit. Der Kibbuz Lochamei HaGetaot veränderte sich – wie andere Kibbuzim – dramatisch.¹⁴ Heute – im Jahre 2014 – ist er nach wie vor eine blühende Gemeinschaft, doch jede Familie kümmert sich um ihr eigenes Leben.

Diese Privatisierung des Kibbuz macht das Zerbrechen der Kette der Generationen durch die Shoah noch sichtbarer. Wesentliches Familienwissen fehlte. Wie gestaltet man das Leben einer Familie? Wie erzieht man Kinder ohne das Vorbild von Eltern und Großeltern? Wie geht man mit dem Budget um, ja, wie funktioniert die Küche einer Familie? Dies alles sind Herausforderungen, denen sich die zweite Generation der Kibbuz-Gründer stellen muss. In einer normalen Gesellschaft wird dieses essenzielle Wissen von einer Generation zur anderen weitergegeben. Selbst in der modernen Zeit steht zukünftigen Generationen ein gewisser Bestand eines sozialen Vermächtnisses zur Verfügung. Hier dagegen gab es weder Großeltern noch eine erweiterte Familie, von der man hätte lernen können. Die Kette der Generationen war zerrissen. In den ersten Jahrzehnten gab der Kibbuz vor, das alles mit anzubieten, doch als sich die Struktur der Gemeinschaft veränderte und junge Mitglieder des Kibbuz ihre eigenen Familien gestalten mussten, zeigte sich die Kluft im kulturellen und gesellschaftlichen Leben in ganz vielen Aspekten des eigenen Lebens.

Die Gemeinschaft blühte, junge Familien entstanden, und eine dritte Generation wurde geboren. Die jungen Menschen mussten ganz neu lernen, wie man eine Beziehung zwischen Eltern und Kindern gestaltet. Im klassischen Kibbuz war das Familienleben kaum ausgeprägt. Die innige Beziehung zwischen Eltern und Kindern war auf wenige Stunden des Tages begrenzt. Bis zum heutigen Tage werden zahlreiche gewohnten Familienfunktionen von der Gemeinschaft übernommen. Im traditionellen Bildungssystem der Kibbuz-Bewegung, so auch im Kibbuz der Ghetto-Kämpfer, verbrachten die Kinder einen Großteil ihrer Zeit mit Gleichaltrigen. Dem Familienleben im Kibbuz fehlte es daher gewöhnlich an der üblichen Intimität, und seien es auch nur Streitereien zwischen Geschwistern. Mit der Veränderung des Kibbuz mussten Menschen das Leben einer Familieneinheit erlernen. Die menschliche Familie ist eine erlernte soziale Erscheinung, doch wo sollte man

¹³ Diesen Namen erhielten im frühen Staat Israel jene Kinder, die bereits im Land geboren worden waren.

¹⁴ Dror, Kibbuz Lochamei Hagetaot, 234–239.

sie erlernen? Selbst das Beispiel der Beziehung zwischen Eltern und Großeltern fehlte.

Wenn Menschen altern, verändern sich naturgemäß die Rollen. Nun bedürfen die betagten Eltern der Unterstützung der Kinder. Diese Kinder, die nach der Shoah aufwuchsen, haben jedoch nie erlebt, wie ihre Eltern sich um deren eigene Eltern kümmerten. Das war ebenfalls fehlendes soziales Wissen: Wie verhält sich ein Kind angemessen?

Plötzlich waren die Gründer des Kibbuz Großeltern. Doch die zweite Generation des Kibbuz der Ghetto-Kämpfer hatten keine Großeltern – ihre Welt begann mit der Ankunft ihrer Eltern in Palästina. Es schien, als seien sie vollkommen aus dem Nichts aufgetaucht. Es war für Alle eine neue Situation: Wie sollte man die Rolle von Großeltern ausfüllen? Wie die Rolle von Enkeln? Wie sollte man diese neue Mehrgenerationen-Struktur gestalten?

Konflikte und Missverständnisse sind in der Moderne nichts Neues, und doch waren diese sozialen Fragen für eine Gemeinschaft von Überlebenden der Shoah, die mit der Anstrengung rangen, ihre zerbrochene Welt zu heilen, eine große Hürde. Wie für Menschen, die auf dem Mars landeten, war für sie Alles völlig neu.

5. Eine neue gemeinschaftliche Gedenkkultur

Das Leben war intensiv, doch mit dem Eintreten des Alters verlangsamte es sich, und die heilende „Decke“ des gegenwärtigen aktiven Lebens wurde zu kurz. Was bleibt einem alten Menschen? Seine Vergangenheit. Doch die Vergangenheit der Überlebenden war eine problematische. Die Identifikation mit der kollektiven Geschichte reichte nicht mehr. Viele besaßen keine stolze Geschichte aus den Jahren der Shoah, die sie hätten erzählen können. Sie versuchten, wieder mit ihrer verlorenen Welt – den Jahren ihrer Kindheit – in Verbindung zu treten. Das waren eine schmerzhaft Suchende und ein problematischer Dialog, da bisweilen das einst geliebte Land zu einem Ort der Feindseligkeit und der Todesdrohung geworden war. Viele hatten eine offene Rechnung mit ihrem früheren Heimatland, das sich für ihre Familien als Tal des Todes erwiesen hatte. Die Überlebenden und ihre Kinder rangen mit bitteren Fragen nach Identität und Zugehörigkeit.

In den 1980er Jahren, etwa vier Jahrzehnte nach dem Zweiten Weltkrieg, fanden die Gründer des Kibbuz erstmals den Mut, sich ihren eigenen, persönlichen Geschichten zuzuwenden. Erst als die Lebenszeugnisse von 96 Gründern erzählt und in den vier Bänden der *Dapei Edut* – der „Blätter von Zeugnissen“ gesammelt worden waren,¹⁵ war die zweite Generation des Kibbuz der Ghetto-Kämpfer imstande, sich den vergangenen Welten ihrer Eltern, ihrer gebrochenen Kindheit und ihren schmerzhaften Erinnerungen zu stellen.

Über die Jahre war das, was Besucher des Kibbuz der Ghetto-Kämpfer sehen konnten, eine Gemeinschaft von Überlebenden, die sich so fest wie möglich ans Leben klammerten. Ein blühendes Dorf, Menschen, die zur Arbeit gehen, Kinder, die draußen spielen, ein ganz normales Alltagsleben. Es scheint, als habe man die Shoah hinter sich gelassen, und doch sind da die – nahezu unerzählten – individuellen Geschichten. Jahrzehnte später erst wagten es die Menschen, in ihre Abgründe zu schauen und über ihren Verlust zu reden. Die Gründer des Kibbuz fanden ganz allmählich die Kraft, ihre Geschichten flüsternd zu erzählen und mit einer breiteren Öffentlichkeit zu teilen.

Die als Israelis geborenen Kinder des Kibbuz konnten Andeutungen jener Welt dort drüben identifizieren. Sie wussten ganz allgemein, dass es jenseits der existentiellen Grenzen der ihnen bekannten Welt eine andere Welt gab. Sie konnten Beweise ihrer Existenz sehen: fremde Sprachen, scheinbar eigenartige und komische Bräuche, Speisen, die sie nicht mochten, und die Tatsache, dass umgekehrt ihre Eltern ihre lokalen Lieblingsspeisen nicht mochten. In jedem Haus gab es ein paar Bilder unbekannter Menschen in schwarz-weiß oder braun-weiß. Keine Farben. Es schien, als seien ihre Eltern aus einer Welt ohne Farben und Gerüche gekommen. Nun öffnete sich die Tür zu diesem imaginierten Land, so dass die zweite und dritte Generation in die persönlichen Abgründe der Shoah zu schauen vermochten.

In den Geschichten, die in diesen vier Bänden der *Dapei Edut* aufbewahrt waren, konnte man vielen Farben begegnen: ein normales Heim, Mütter und Väter, Tanten und Onkel, Haustiere, Spiele, Spielplätze, Sport, politisches Leben, ein nahegelegener Bach, ein Gemeinschaftsleben, Liebe und unerfüllte Träume. „Einst“ besaßen ihre Eltern eine andere Welt. Sodann begegnete man den gewundenen, unvorstellbaren Geschichten über Krieg, Terror, Vernichtung, Waisenschicksal, Flucht und Verstecken bis zum Ende des

¹⁵ Dror, *Dapei Edut* (Blätter der Zeugnisse), passim.

Krieges. Und zum Schluss führten die Geschichten, die – allesamt unterschiedlich und atemberaubend – ihren Platz in der Literatur und in Filmen verdienen, ihre Helden auf gewundenen Wegen zum Kibbuz, der nach dem Krieg gegründet wurde. Dort wurden sie Teil der Familie von Überlebenden, die an ihrer Auferstehung arbeiteten und Kinder in eine neue Welt setzten. Man liest die Geschichten, lauscht ihnen, und beginnt den Mut zu verstehen, den es kostete, ins Leben zurückzukehren, die Kraft, deren es dazu bedurfte.

Einige Jahre später, etwa vier Jahrzehnte nach der Errichtung des Kibbuz und des Museums, beschlossen deren Gründer/innen, über ihre nationale Gedenkkultur hinauszugehen und ihren eigenen Familien ein Denkmal zu errichten. An einem eindrucksvollen Gedenkort, den sie in unmittelbarer Nähe zum Friedhof des Kibbuz errichteten, finden sich acht massive Steine, auf denen die Namen von Hunderten direkter Verwandter – Eltern und Großeltern, Brüder und Schwestern – stehen, die während der Shoah in ganz Europa ermordet wurden.



Abb. 7: Der Gedenkort der Gemeinschaft:
Acht Steine mit Hunderten von Namen

Erst als die Namen in schwarzen Buchstaben in die gewaltigen Steine eingraviert wurden, wurde die unbegreifliche Dimension des Verlustes und der Vernichtung sichtbar. Hunderte von Namen verlorener Verwandter einer einzigen Gemeinschaft – die Großeltern, Tanten und Onkel, die kennen zu lernen den in Israel geborenen Kinder niemals vergönnt sein würde.

Allein die Namen klangen vertraut und gewannen nun ihren wahren Kontext: Hannale, Sarale, Racheli, Benni und Zvika hier im Kibbuz, unter dem sonnigen Himmel Israels, waren Nachklänge von Hanna, Sara, Rochele, Benjamin und Zvi aus einer fernen Welt – Namen, denen man allein in den selten erzählten Geschichten begegnete. Wie Bilder auf Spielkarten begegnete die Gemeinschaft dort oben, im Himmel, der Gemeinschaft des Hier und Jetzt. Erst jetzt konnte man die Fülle an Erinnerungen, Einsamkeit und Sehnsucht ermessen, welche die Mitglieder

dieser winzigen Gemeinschaft – wie so viele andere – still in ihrem Herzen trugen.

Von nun an begann der Kibbuz der Ghetto-Kämpfer eine zweite Tradition der Erinnerung an ihre eigenen Familien. Bildete die nationale Zeremonie den Abschluss des Jom ha-Shoah, so wurde die neue Zeremonie in dessen Zentrum gestellt.¹⁶ An jedem Vorabend des Jom ha-Shoah sind die Menschen dieser Gemeinschaft um die Steine versammelt und hören eine Stunde lang die Namen, die einerseits die Kinder einer jungen Gemeinschaft in Galiläa benennen, andererseits die Mitglieder der verlorenen Gemeinschaft, die einst, so erzählen die Geschichten, irgendwo existierte und in einem Meer von Grausamkeit und Terror untergegangen ist.

In den 1990er Jahren öffneten sich die Grenzen, und endlich standen die Ressourcen für Auslandsreisen zur Verfügung. Einige wenige Gründer des Kibbuz der Ghetto-Kämpfer waren gesund genug, um mit ihren Kindern zu den verlorenen Erinnerungsorten in Polen, Weißrussland, der Ukraine, Ungarn, Litauen und Russland zurückzukehren. Als es in Israel zu einer Welle von Reisen auf der Suche nach den eigenen Wurzeln kam, ergriff sie auch die Mitglieder des Kibbuz der Ghetto-Kämpfer.

Es war eine problematische Rückkehr. Die Brücken zurück in die zerstörte jüdische Welt waren zerbrechlich. Sie war so anders und weit entfernt. Wenn die Menschen in die Länder reisten, in denen dieses frühere jüdische Leben stattgefunden hatten, vermochten sie kaum etwas davon zu sehen. Die meisten Schulreisen nach Polen führten zu den Todesstätten statt zu den Stätten des Lebens. Sie begegneten dem jüdischen Tod, während jüdisches Leben nur mit Hilfe angeleiteter Phantasie sichtbar wird.¹⁷

Viele der Überlebenden wollten diese Rückkehr nicht. Sara Neshamit Shner etwa reiste mehrfach – im Kontext ihrer Arbeit für das Haus der Ghetto-Kämpfer – nach Polen, kehrte jedoch niemals in ihre Heimatstadt im Norden Polens zurück. Sie konnte deren Bewohnern den Verrat an ihren jüdischen Nachbar nicht vergeben. Das Land war verflucht. Es war ihre Vergangenheit, ihre Identität, doch sie versuchte dies wegzuschlagen – ein Akt der Selbsterstörung, der bei Überlebenden der Shoah, die im Alter keine

¹⁶ In der jüdischen Kultur beginnt der Tag am Vorabend statt am Morgen des Tages, so dass die beiden Zeremonien gemäß dem regulären Kalender an zwei unterschiedlichen Tagen stattfanden.

¹⁷ Abba Kovner, *Jenseits der Trauer* (hebr.), hrsg. von Muki Tsur, Tel Aviv 1998, 164–170; David G. Roskies, *Ruined Cities of the Mind*, in: ders., *Against the Apocalypse. Responses to Catastrophe in Modern Jewish Culture*, Cambridge, MA, 1984, 1–14.

Vergangenheit besitzen, die sie erinnern und mitteilen können, so häufig begegnet. Ihre Einsamkeit wurde noch stärker.

Das Alter schwächt andere Verteidigungsmechanismen, und so wurden die Überlebenden, die nicht das Glück hatten, vergessen zu können, von schmerzhaften Bildern verfolgt. Alpträume kehrten zurück. Neshamit-Shner, eine starke Frau, die während des Krieges als Partisanin gekämpft hatte und nach dem Krieg politische Aktivistin gewesen war, konnte es in ihren letzten Lebensjahren nicht mehr ertragen, alleine zuhause zu sein. Als sie in Ruhestand ging, wurde es noch schlimmer. Furchtbare Szenen aus dem Krieg suchten sie heim. Immer musste jemand bei ihr sein. Die Einsamkeit war ihre größte Feindin. Ihre Freundinnen und Freunde starben. Der Kibbuz war nicht länger das intensive Milieu, das sie – wie in früheren Jahren – vor ihrer Vergangenheit schützen konnte. Ihre wachsende Familie – Kinder und Enkel – waren ihr Trost, ebenso wie ihre Bücher, doch in ihren letzten Jahren war das nicht mehr genug.

6. Das Verschmelzen von Vergangenheit und Gegenwart

Kommt man heutzutage zum Kibbuz Lochamei Ha-Getaot, so sieht man ein schönes Dorf, grün und wohlhabend, und daneben das eindrucksvolle Gebäude des Hauses der Ghetto-Kämpfer. Doch man sollte sich nicht täuschen: Was man nach außen hin sieht, ist lediglich die obere Etage des Lebens. Die unterirdische Struktur des Ortes hingegen ist ein maßloses Gefühl des Verwaistseins. Was man sieht, ist die Antwort darauf – die Antwort mit den Mitteln des Lebens und der Gedenkkultur.

Im Kibbuz der Ghetto-Kämpfer begegnet man der Geschichte einer Gemeinschaft von Überlebenden, die das Unmögliche versucht hat: nach der Zerstörung der alten Welt das Leben neu zu beginnen und zugleich die Vergangenheit lebendig zu erhalten. Was ihnen bei dieser unmöglichen Mission half, war ein Zweifaches: Sie waren Teil einer großen, bedeutsamen Geschichte und zugleich Teil einer Gemeinschaft.

Sie waren Teil einer nationalen Geschichte der Stärke, selbst wenn die Mehrheit der Mitglieder der Gemeinschaft im Grunde keinen Anteil daran hatte – dennoch wurde sie ihre Geschichte und ein Bestandteil ihrer Identität. Angesichts der Verzweiflung teilten sie eine Geschichte des Mutes und der menschlichen Würde. Ihrer Geschichte kommt sowohl nationale als auch universale Bedeutung zu. Ihre Geschichte

ist ihr Sieg. Sie wurden „Priester“ der Erinnerungskultur, als deren Heiligtum ihre Gemeinschaft, ihr Museum und ihr Bildungszentrum diente.

Sie waren zudem Teil einer Geschichte sozialistisch-zionistischer Pioniere, die ihre neue Heimat zu einem Ort sozialer Gerechtigkeit und menschlicher Solidarität zu machen versuchten. Der Kibbuz – mit seinem Projekt einer von gesellschaftlicher Solidarität und menschlicher Würde geprägten Gesellschaft – zeichnete sich seinem Wesen nach durch eine idealistische Utopie aus, auch wenn sein Erfolg nur begrenzt war und er sich im Verlaufe der Zeit erheblich veränderte.

Dennoch spielte die Lebensweise des Kibbuz für das historische Projekt der Erinnerung der Shoah eine Schlüsselrolle. Menschen brauchen für ihr Leben eine Sinnggebung, und diese beiden Kontexte verliehen ihrem Leben einen Sinn, der ihnen half, mit dem zurechtzukommen, was ständig untergründig in ihrem Leben wirksam war. Bei diesem untergründig Wirksamen handelte es sich um ein tiefes Gefühl der Einsamkeit, das bei den Gründern des Kibbuz vielfach in ihren letzten Lebensjahren zu Tage trat, wenn alle Verteidigungsmechanismen erlahmt waren. Erinnerungen suchten sie heim. Möglicherweise gewannen sie Trost aus ihren wachsenden Familien, von den Kindern und Enkeln, aber auch aus dem Wissen, dass ihre Geschichte nicht vergessen war, sondern sie diese mit der jüngeren Generation teilten. Diese jungen Menschen haben einen einfacheren Zugang zu der Geschichte – sie ist irgendwie – in der spröden Sprache der israelischen Kinder – Teil ihrer Identität.

Was die Gründer des Kibbuz der Ghetto-Kämpfer besitzen, sind ihre Geschichten: die beeindruckende Geschichte der Vergangenheit und ihre gegenwärtige israelische Geschichte. Wenn sie sterben, erweist ihnen die Gemeinschaft die letzte Ehre. Bei der Beerdigung, einer säkularen Zeremonie, ist es das, was wir erfahren: die Geschichte ihres Erlebens während der Shoah, die Geschichte ihres Lebens im Kibbuz und ihre Familiengeschichte. Diese Geschichten geben auch denen, die bleiben, Lebenssinn und Trost.

RELIGIÖSE PERSPEKTIVEN AUF TOD, VERLUST UND TRAUER

Sie haben in den vergangenen Tagen sehr viel von den Traumata gehört, die in direktem Zusammenhang mit der Shoah stehen, und Sie haben darüber diskutiert. Ich werde heute versuchen, in zweierlei Hinsicht einen Schritt zurück zu gehen. Zum Einen möchte ich grundsätzlich über Trauer und Trauer-rituale, Trauerverständnis und -bewältigung im jüdischen Kontext sprechen; zum Anderen möchte ich nicht bloß die unmittelbar Leidenden im Blick haben, sondern auch jene Menschen, die mit dem Leiden anderer konfrontiert werden – also uns selbst.

Wenn ich aus religiöser Perspektive über Tod, Verlust und Trauer nachdenke, so möchte ich zunächst sagen, dass ich persönlich keine Angst vor meinem Tod habe. *Ha-Schem ja'azor* – G"tt soll helfen, dass er erst mit 120 Jahren plus Mehrwertsteuer eintreten möge, oder der *meschiach* möge vorher kommen – noch besser. Aber ich habe nicht wirklich Angst davor. Ich weiß, dass ich gerichtet werde, und habe vielleicht davor ein wenig Angst, aber der Tod selbst bedeutet für mich nicht wirklich das Ende des Lebens. Er ist ein Weiter-Gehen. Wir leben hier in dieser Welt in einem *prosdor*, in einem Durchgang, aber das Ziel ist natürlich die kommende Welt. Das heißt nicht, dass wir uns in Todessehnsucht ergehen dürfen – wir haben eine Aufgabe in dieser Welt, wir müssen in dieser Welt bestehen, handeln, das Beste aus unserem Leben machen. In der Tora findet sich keine einzige Stelle, an der ausdrücklich auf die messianische Zeit oder darauf verwiesen wird, dass die Seelen in die andere Welt oder in die Seelenwelt – *olam ha-neschamot* – kommen werden. Aber wir wissen, dass es sich

so verhält, und das muss reichen. Warum? Weil die Tora keine Anleitung zum Sterben oder zum Tod ist, sondern eine Wegweisung zum Leben. Ich verspüre keine Angst vor meinem Tod oder davor, was er mit mir machen kann. Ich habe Angst vor dem Tod der Menschen – G"tt behüte –, die mir nahe stehen, davor, was es mit mir macht, hier leben zu müssen, wenn andere gegangen sind und, wie die Tora es ausdrückt, zu der Mehrheit des Volkes eingekehrt sind. Die meisten Menschen auf der Welt sind schon tot, wir sind die Minderheit. Und ich habe Angst vor dem, was mein Tod mit meinen geliebten Menschen machen wird, die um mich trauern.

Ich möchte folgende kurze Geschichte vorausschicken – die einzige, die ich mit Blick auf die Shoah erzählen möchte. Und ich hoffe, die verschiedenen Dimensionen des Sinns dieser Geschichte werden sich im Verlaufe des Vortrags erschließen, ohne dass ich sie erklären muss. Die Geschichte handelt von zwei jüdischen Männern in Auschwitz und davon, dass der Eine den Anderen beten sieht. Es war zu spät für das Morgengebet, *schacharit*, es war zu früh für das Nachmittagsgebet, *mincha*, und er fragte: „Warum betest du? Es ist nicht Schacharit-Zeit, es ist nicht Mincha-Zeit, was betest du?“ Da sagte der Andere: „Ach, ich habe nur einen Moment lang inne gehalten, um mich bei G"tt zu bedanken.“ „Was? Meinst du das im Ernst? Hier willst Du Dich bei G"tt bedanken? Wofür kann man sich hier bedanken?“ Worauf der Andere erwiderte: „Ich bedanke mich dafür, dass ich nicht einer von denen bin, sondern einer von uns.“

Treten wir einen Schritt zurück. Die Tora erzählt uns Geschichten. Geschichten sind wunderbar, kleine Kinder können sie verstehen, und doch sind sie viel komplexer, bergen viel größere Intensität in sich. Der Spruch unserer Weisen – *chakhameinu zikhron-am liv'rakha* – lautet folgendermaßen: *ma'ase abot siman la-banim* – „Das, was unseren Vorvätern geschah, ist ein Zeichen für die Kinder.“ Wir sollen in die Geschichten eintreten und sie auf uns selbst anwenden, denn das, was den Vorvätern und -müttern geschah, ist paradigmatisch, ist gleichsam ein Prototyp des jüdischen Erlebens. Das gleiche gilt für die jüdische Geschichte und den Umgang damit, zugleich auch für das ganze Volk: Wie im Mikrokosmos und im Makrokosmos kann man es immer wieder im großen Ganzen sehen und im Kleinen – auf mich heruntergebrochen. Denn was für das Volk gilt, gilt auch für mich. Deshalb möchte ich mich zunächst einmal der Frage zuwenden, wie wir eigentlich mit unseren Feinden umgehen, mit dem Feindbild. Ich glaube, dass wir da schon eine gewisse Dualität feststellen können, die wir dann auch auf den Umgang mit unserer Erinnerung daran übertragen können, was dem Judentum Schlimmes widerfahren ist.

Ich gehe davon aus dass Sie die Tora kennen, tue aber so, als sei das nicht der Fall. Es gibt zwei klassische Völker, die exemplarisch – als Prototypen – für die ersten Feinde des jüdischen Volkes oder des Judentums stehen. Das erste Volk ist natürlich Ägypten – *mizrajim*. Was bedeutet das? Wir waren Sklaven in Ägypten. 210 Jahre lang wurden wir versklavt, unterdrückt, mussten Schwerstarbeit leisten, wurden geschlagen und gequält, bis der Pharao schließlich sogar alle neugeborenen jüdischen Jungen töten lassen wollte. Ein versuchter Genozid. Das andere Volk ist Amalek. Nachdem wir aus Ägypten ausgezogen waren, nach den Plagen, nach der Durchquerung des Schilfmeers, da kam Amalek und griff uns an. Nicht von vorne, sondern von hinten. Hinten sind die Schwachen und die Langsamen, die Alten, die Kinder, die Verletzlichen. Und da steht in der Tora in ein und demselben Wochenabschnitt des fünften Buches Mose geschrieben: „Du sollst den Ägypter nicht in deinem Herzen hassen, denn du warst ein Gast in seinem Lande“ – und am Ende desselben Wochenabschnitts steht geschrieben: *Sachor ascher asa' lecha amalek* – „Erinnere dich, was Amalek Dir angetan hat, niemals darfst Du's vergessen, Du musst dafür sorgen, dass Amalek ausgerottet wird, dass sein Andenken ausgerottet wird.“ Das ist das, was wir bis heute sagen, wenn wir über echte Verbrecher sprechen: „Ihr Andenken, ihr Name soll ausgelöscht werden, wir wollen uns noch nicht mal daran erinnern. Nicht an Sie und nicht an ihre Taten.“ Und während wir das sagen, erinnern wir natürlich daran: *zakhor* –

wir erinnern uns. Aber das eine ist *zakhor*, das Erinnern an Amalek, und das andere, der gleiche Begriff – *zikaron, zekher le-jezi'at mizrajim*, was wir immer im Kiddusch sagen: Wir sollen uns an den Auszug aus Ägypten erinnern. Das sind jeweils zwei unterschiedliche Erinnerungen, denn die Ägypter sollen wir nicht hassen, die Amalekiter dagegen sollen wir ausrotten – aber warum?

Ägypten war durch einen rationalen Antisemitismus bestimmt – er war falsch, aber erklärbar. So steht es in der Tora geschrieben. Die Ägypter hatten Angst, die Juden könnten sich irgendwann mit ihren Feinden verbünden. Dann aber würden sie sich gegen die Ägypter erheben, so erklärte der Pharao, und deshalb müsse man dafür sorgen, dass sie gar nicht erst die Macht dazu erhielten, zur Gefahr zu werden. Das macht Sinn – schrecklichen, falschen Sinn, aber Sinn. Die Amalekiter dagegen hatten keine Angst vor den Juden, sie hassten sie einfach. Sie griffen nicht die an, die eine Bedrohung darstellten, die Krieger am Anfang des Zuges, sondern die Alten und Schwachen an seinem Ende. Sie wollten die Juden schlagen, sie vernichten, ihnen Leid zufügen um des Leides willen. Das ist nicht rational erklärbar. Diese Art von Antisemitismus dürfen wir niemals dulden.

Die von Amalek verkörperte Art von Feindschaft schließt die Forderung aus, den Feind zu umarmen und ihm mit Liebe zu begegnen, wie es andere Religionen verlangen. Das Judentum kennt keine solche Feindesliebe. Einen Feind, der ein Feind ist und von dem wir wissen, dass er ein Feind bleiben wird, müssen wir nicht lieben. Bei einem Feind, den wir vom Gegenteil überzeugen können, ist es hingegen unsere vornehmste Aufgabe, Alles zu versuchen: zu verzeihen, zu lieben, freundlich zu sein. Denn das ist ganz klar: Das jüdische Volk hat als erste Urerfahrung die Sklaverei in Ägypten erlebt. Es gibt kaum ein Ereignis unserer Geschichte, das in unseren Gebeten häufiger vorkommt: Erinnere Dich an Ägypten, daran wie es war, ein Fremder zu sein, ein Sklave zu sein. Ägypten ist in unsere kollektive Erinnerung als das Gegenbeispiel dessen eingebrennt, was wir leben sollen. Die Sklaverei hat den unbändigen Drang zur Freiheit geboren. Die Unterdrückung in Ägypten hat dazu geführt, dass wir verstehen, was es bedeutet, Diskriminierter, Fremder, Minderheit zu sein. Wir müssen alles dagegen tun, dass sich diese schrecklichen Zustände fortsetzen und immer wieder neu Wirklichkeit werden.

Am Rande sei gefragt: Was ist Ägypten? Sie alle kennen Ägypten: Das Wichtigste, was man dort sehen kann, sind Pyramiden – überdimensionale Särge und Ausdruck eines Totenkults. Im Judentum sind Beerdigungen, wie Sie ebenfalls wissen, genau das

Gegenteil. Wir kommen noch auf Trauerrituale zu sprechen, aber die jüdische Tradition kennt eben keine großen Mausoleen. In der Neuzeit wollte man das, aber früher gab es keinen besonderen Sarg, mit Polstern innen und Elfenbein außen, sondern Beerdigungen waren äußerst schlicht: Denn im Tod sind wir alle gleich, da gibt es keine Pyramiden. Ägypten steht demnach für Götzendienst, für die Vergötterung der falschen Werte. All das ist uns als etwas eingeschrieben, gegen das wir aufbegehren müssen.

Das ist die eine Seite, die andere ist Amalek, *ascher karekha ba-derekh* – „der Dir zugestoßen ist in der Wüste“, sagen die Rabbiner. What's up, sagt man auf Englisch: *ma kara*? Was ist los, was ist passiert? *Kara* bedeutet Zufälligkeit, etwas, was geschieht: Amalek ist passiert, glaubt nicht daran, dass es einen göttlichen Plan gibt. Amalek scheint zu beweisen, dass alles zufällig sei. Das Leben verläuft demnach so, wie ich es gestalte, keines hat einen inneren Sinn, nichts hat einen Plan. Auch gegen diese Haltung wendet sich das Judentum. Wir glauben, dass es einen Sinn und einen Plan gibt.

Wir haben zwei Möglichkeiten, mit unseren Feindbildern umzugehen. Die eine besteht darin, die Erinnerung zu bewahren und in etwas Positives umzuwandeln. Ich fasse sie mit dem Begriff *jizkor*, dem Namen des Gebets der Erinnerung an die Verstorbenen – darauf komme ich gleich noch einmal zu sprechen. Das Gebet wird viermal im Jahr gesprochen, und jeder, der einen nahen Verwandten verloren hat, bleibt zu dieser Gelegenheit in der Synagoge und spricht ein spezielles Totengebet. *Jizkor* – *zekher*, das bedeutet Erinnerung. Was bedeutet *Jizkor* im Zusammenhang des jüdischen Volkes? Eine Dimension besteht darin, das Grauen einfach nur zu benennen, der Trauer Ausdruck zu verleihen. Wir lesen jedes Jahr beim Gedenken an die Zerstörung des Tempels, zu Tisha' b'Aw, dem Neunten Aw, die Klagelieder des Jeremias. Wenn Sie schon einmal das Original oder die Übersetzung gelesen haben, so wissen Sie: Es ist schrecklich, wie Kinder in den Straßen sterben, wie Mütter ihre Säuglinge töten, damit sie das Leid nicht erleben müssen – all das geschah zur Zeit des Tempels vor 2000 Jahren: Nichts Neues unter der Sonne. Jedes Jahr durchlaufen wir die Trauer auf's Neue, mittlerweile angereichert durch *kinot* – Klagelieder (aus der ganzen Welt, insbesondere aus Europa) –, in denen von den Kreuzzügen, Massakern und Pogromen berichtet wird, bei denen ganze Gemeinden dem Morden zum Opfer fielen. All das durchleben wir an diesen Tagen. Das ist das Grauen, an das wir uns immer wieder neu erinnern müssen. Warum? Um Lehren zu ziehen: Die Lehre, mindestens wachsam zu sein, sich nicht auf vermeintlichen Wohlstand oder

auf vermeintliche Verbrüderungen zu verlassen und unvorsichtig zu werden. Wir müssen gewahr sein, dass Geschichte uns immer wieder einholen kann. Aber wir müssen uns auch selbst läutern. Wenn wir über den Tempel sprechen, sprechen wir nicht über Römer und Babylonier. Uns interessieren weder die Griechen, die den Tempel entweiht haben, noch die Ägypter, die uns versklavt haben, und wir rechten auch nicht mit all den anderen Völkern, die uns verfolgt haben.

Insbesondere im Zusammenhang mit Tisha' B'Aw erklärt uns schon der Talmud, auf welche Weise wir durch eigene Verfehlungen mit zu dieser Katastrophe beigetragen haben. Aber Achtung: Das bedeutet nicht, dass wir selbst Schuld haben am Antisemitismus. Das wäre zu einfach. Es heißt nur, dass wir die Erfahrungen des Grauens in eine Wegweisung für uns verwandeln müssen. Ich bin nicht der Therapeut der Ägypter, auch nicht der Römer, aber ich muss mich selbst und meine jüdische Erfahrung heilen, ich muss mit der Vergangenheit des jüdischen Volkes, mit dem Grauen umgehen lernen. Deshalb achte ich nicht darauf, was der Andere falsch macht, sondern darauf, was ich verbessern kann. *Tikkun* ist das hebräische Wort – Reparatur, Heilung, Vollendung. Ich kann ein Haus reparieren, indem ich das Dach neu decke. Aber ein *tikkun*, das betrifft auch mich: Ich muss mich selbst reparieren und heilen, meinen Umgang mit der Welt. Dann gibt es aber auch ein *sekher lizi'at mizrajim*, die Erinnerung an den Auszug aus Ägypten.

Ich nehme an, Sie alle essen chinesische Speisen – koscher selbstverständlich. Sie kennen also süß-sauer – das ist Pessach. Wir essen *maror*, das Bitterkraut, und gleichzeitig freuen wir uns. Die Kinder gucken, und wir leiten sie dazu an, zu schauen und zu fragen – und das tun sie, weil es scheinbar nicht zusammen passt: Bist Du fröhlich oder traurig? Hier sind es die vom Salzwasser symbolisierten Tränen, die uns an die Trauer und Sklaverei in Ägypten erinnern – da ist es die Freude, plötzlich frei zu sein. Das gehört zusammen, aber die Freude überwiegt. Die kollektive Erinnerung an den jüdischen Feiertagen führt letztendlich zum Besiegen der Ängste, zum Sieg über die Unterdrücker, zum Überleben des jüdischen Volkes. Sie kennen die Definitionen des jüdischen Festes: Sie wollten uns töten, wir haben überlebt – kommt, lasst uns essen. So banal das klingen mag, ich hoffe, es wird wahrer im Verlauf dessen, was ich erzähle.

Klammer auf: Jeder Mensch ist anders – und jeder Mensch geht anders mit seinen Gefühlen um. Gerade wenn wir von Pessach und den Kindern sprechen, steht da: *ke-neged arba' banim dibra ha-tora* – „Über vier Kinder spricht die Tora“: Da gibt es den Bösen,

den Guten oder Klugen, den Einfältigen und sogar den, der nicht zu fragen weiß. Alle Kinder, alle Menschen sind und reagieren unterschiedlich, stehen auf anderen Stufen des Verständnisses und auch der Bereitschaft, verstehen zu wollen. Natürlich ist es, wenn wir irgendwie therapeutisch arbeiten, unsere Pflicht, auf diese Unterschiede einzugehen. Wir können niemanden zwingen, aber selbst bei dem, der nichts zu fragen weiß, steht: „Du sollst ihn öffnen“, gib ihm die Chance, zu sprechen. Und selbst bei dem Bösen heißt es im Deutschen (eine häufig missverstandene Übersetzung): „Du sollst ihm die Zähne stumpf machen.“ Ich weiß nicht, wie Sie das bisher verstanden haben, aber meistens wird das so erklärt, dass man ihm gewaltsam widerspricht („Wenn Du damals dabei gewesen wärst, dann hätte man Dich nicht befreit“), ihm gleichsam das Böse zurückgibt, einen Schlag auf die scharfen Zähne, damit sie stumpf werden. Das bedeutet es aber ganz und gar nicht. Ich und andere - namhafte - Rabbiner, verstehen diesen Satz so: Gerade wenn ein Kind sich so sehr entfernt, dass es zum *rascha'* wird, wenn es aufbegehrt und rebelliert, ist es wichtig, ihm seine Schärfe zu nehmen. Wie kann ich das besser tun als durch eine Umarmung, als damit, dass ich den Anderen an mich presse und zu mir hole, ihn mit mir nehme und sage: Ich möchte doch, dass Du mitkommst – wenn Du damals mit dieser Einstellung da gewesen wärst, dann wärst Du nicht mitgekommen, aber ich tue dennoch alles dafür, dass Du mitkommst. Ich nehme den Bösen mit und mache ihm dadurch seine Zähne stumpf.

Wenngleich es also diese individuellen Unterschiede gibt und wir darauf eingehen müssen, so gibt es doch auch bestimmte Rahmen, die wir schaffen können, damit sie uns helfen. Wenn wir den Begriff des „Rahmens“ verwenden, dann ist natürlich auch der Begriff *Reframing* wichtig – das Neubetrachten der gleichen Situation, der Versuch, sie noch einmal anders, in einem anderen Rahmen zu sehen. Ich erzähle gerne Kindergeschichten – verzeihen Sie mir diese Geschichte, aber vielleicht wollen Sie sie ja ihren Kindern oder Enkeln weiter erzählen, dann hat es sich ja schon gelohnt. Hier also die folgende kleine Geschichte: Sie kennen diese Tontassen, die man bastelt und bemalen kann. Es war einmal ein Kind, das in der Schule für seine Mama – in langer Arbeit – eine wunderschöne Tontasse gemacht, in die es ganz vernarrt war. Als es sich nun auf dem Heimweg befindet, den Ranzen auf dem Rücken, die Tasse in der Hand, wird eine Ampel grün, doch bei der Überquerung der Straße stolpert das Kind – und die Tasse zerspringt in tausend Stücke. Natürlich ist das Kind untröstlich und beginnt zu schluchzen. Das einzige, das von der Tasse noch erhalten ist, ist der Henkel. Das Kind hebt ihn auf und geht den Rest des Weges

wie in Trance. Zuhause öffnet die Mutter des Kindes, das ihr weinend in die Arme fällt und von der zerbrochenen Tasse erzählt. In diesem Moment klingelt es erneut an der Tür, die Mutter öffnet und Onkel Elijahu tritt ein. Er zieht das Kind an sich, umarmt es und sagt: „Du bist der größte Glückspilz der Welt!“ Das Kind versteht das nicht und erzählt, seine Tasse sei kaputt. „Na Gott sei Dank“, sagt Onkel Elijahu, „Du hast es nicht gesehen, aber ich aus weiter Ferne: Als Du über die Ampel gehen wolltest, ist ein Auto über Rot gefahren – wärst Du noch einen Schritt weiter gegangen, wärst Du überfahren worden, aber zum Glück ist die Tasse hingefallen, sie hat Dir das Leben gerettet, und ich bin sicher, dass Deine Mama viel glücklicher über diesen Henkel ist, der sie immer daran erinnern wird, dass Du noch lebendig bist, als über die schönste Tasse der Welt.“ Und weiter sagt er: „Nehmt den Henkel dieser Tasse, hängt ihn an die Wand und erinnert Euch daran, welches Wunder hier geschehen ist.“

Diese Geschichte enthält ein wichtiges jüdisches Prinzip: *gam zo le-tova* – auch das gereicht zum Guten: Das ist Reframing, der Versuch, auch im Schlimmsten etwas Positives zu entdecken. Aber nochmal: Ich spreche von uns und von mir, nicht von Menschen, die unmittelbar schlimmes Leid erlebt haben. Es wäre anmaßend, Menschen, die durch die Hölle gegangen sind, zu sagen: „Da war auch etwas Gutes dabei.“ Das funktioniert frühestens eine Generation später, nicht zeitlich, sondern gedanklich. Nicht das jüdische Volk, das aus Ägypten ausgezogen ist, bekommt den Befehl, die Ägypter nicht zu hassen, sondern erst 40 Jahre später, im fünften Buch Mose, begegnet diese Forderung, diese *mizwa*. Ein Reframing ist manchmal erst später möglich. Jeremia beschreibt die Zerstörung des Tempels, das Grauen. Erst der Talmud versucht 500 Jahre später, das Geschehen wieder positiv zu besetzen, um gegen die Sünden von damals anzukommen. Sie kennen die Geschichte des Auszugs aus Ägypten: Das Meer teilt sich, wir ziehen hindurch, und die ägyptischen Soldaten gehen unter und sterben. Das jüdische Volk steht am Wasser, und alle wissen: Jetzt sind wir endlich frei, unsere Verfolger sind ein für alle Mal geschlagen. Und sie fangen spontan an zu singen: „Es singen Mosche und die Kinder Israels“, später auch die Frauen, man spielt Trommeln und so weiter. Ein Midrasch – eine jüdische Legende – erzählt, dass sogar die Engel im Himmel zu singen begannen, aus Freude darüber, dass die Kinder Israels befreit waren, dass aber G"tt zu ihnen sprach: „Hört sofort auf! Da unten sind meine Kinder gestorben, es steht Euch nicht zu, zu singen.“ Die Engel erwiderten: „Aber die Kinder Israels singen doch auch!“ Dazu sagte G"tt: „Weil sie gelitten haben“, d.h. weil sie einen Anspruch

und ein Recht darauf haben, anders mit dieser Situation umzugehen als jeder sonst, einschließlich der Engel.

Um also mit dem Leid anderer Menschen umgehen zu können, sollten wir versuchen, uns selbst zu stärken, für uns zu wirken. Für den Rabbiner heißt das natürlich: Wir sollten versuchen, unseren Glauben zu stärken. *Ani ma'amin be'emuna sch'lema* – die Glaubensartikel des Maimonides, eingeleitet mit dem Satz: „Ich glaube mit vollkommener Überzeugung“, davon gibt es dann dreizehn, aber schon dieser erste Teil des Satzes ist eine unglaubliche Stärkung. Was heißt Reframing? Was heißt es, dem Schlechten etwas Gutes abzugewinnen? *Avraham avinu*, unser Vorvater Abraham, ist 175 Jahre alt geworden – doch nicht das ist das Besondere, sondern das, was über seinen Tod ausgesagt wird: „Da verschied Abraham in einem glücklichen Alter, greis und lebenssatt, und kehrte ein zu seinen Völkern“. Die Rabbiner sagen, dass das wahrscheinlich die schönste Art ist, zu sterben: lebenssatt, glücklich. Da kann jemand auf sein Leben zurückblicken und sagen: gut gelaufen, jetzt kann ich gehen. Schön wär's, man könnte das von sich sagen. Doch betrachten wir einmal Abrahams Leben: Er muss im hohen Alter sein Heimatland verlassen, G"tt verspricht ihm sieben Mal, er solle ein Land für sich und die Nachkommen bekommen, er werde unzählige Nachkommen haben, noch mehr als die Sterne am Himmel und der Sand am Meer. Kurz bevor er stirbt, hat er den *einen* Sohn, Jizchak, alle anderen Kinder schiebt er weg, und nachdem seine Frau Sara gestorben ist, muss er in dem Land, das ihm versprochen worden ist, einen Begräbnisplatz kaufen. Wo sind die Versprechen hin? Aber Abraham ist glücklich. Die Rabbiner zählen zehn Prüfungen auf, *nissjonot*, deren sich Abraham unterziehen muss und die er besteht. Wir Menschen müssen diese Prüfungen bestehen und daran wachsen. Abraham erblickte einen Sinn in seinem Leben, weil er sah, dass es einen Lenker in dieser Welt gibt, jemanden, der sie mit einem Plan versieht. Wenn G"tt etwas von ihm verlangt, dann hat es einen Sinn. Wenn er es schafft, dem zu entsprechen, dann hat sein eigenes Leben einen Sinn, und so kann er glücklich sterben. Er kann die Aufgabe nicht bewältigen: *lo alecha ligmor et ha-avoda* – Sprüche der Väter: „Es ist nicht an Dir, die Arbeit zu vollenden, aber Du bist nicht frei, Dich davon loszumachen.“ Jeder hat eine Aufgabe, und sei es manchmal auch nur die, etwas zu beginnen, was andere weitertragen müssen. Betrachten wir uns im Spiegel der jüdischen Geschichte oder auch von Einzelerlebnissen der Tora, so stellen wir fest, dass wir Teil eines Ganzen sind. Wir sind nicht allein. Zu Abraham kann man vielleicht noch den Satz eines Rabbiners aus einem ganz anderen Zusammenhang

anführen, nämlich aus dem der Paartherapie: Glück und Unglück existieren nicht real. Der Beweis: Es gibt Menschen, die scheinbar alles haben – Familie, Reichtum, Gesundheit – und die trotzdem unglücklich sind. Andere wiederum, die von Schicksalsschlägen gebeutelt sind, von Krankheiten, Verlusten in der Familie und so weiter, können dennoch glücklich sein. Glück oder Unglück sind nicht real, sondern beschreiben die Art und Weise, wie wir mit der Wirklichkeit des Lebens umgehen. Oder wie es ein anderer Rabbiner gesagt hat, auch wenn dieser Satz ein wenig gefährlich ist, gerade in unserem Zusammenhang: Es gibt Schmerz in der Welt, aber Leiden ist freiwillig. Das ist natürlich zu stark, aber vielleicht können wir stattdessen sagen: Wie sehr wir leiden, wie viel Raum wir dem Leid in unserem Leben geben, das können wir zumindest ein wenig beeinflussen. Damit kommen wir zu meinem nächsten Thema.

Wie gehen wir also mit Leid und Trauer um? Die beste Methode besteht darin, sie zu ritualisieren. Wir sind wie ein Zug, der aus der Bahn geraten ist, aber wir reißen das Steuer herum und gelangen ganz langsam in Richtung der Gleise zurück. Das ist *teschuwa* – Umkehr auf den richtigen Weg. Ich komme zu Feiern und Gedenktagen: Ich habe schon von *Tischa B'Aw*, dem Gedenken an die Tempelzerstörung, und von *Pessach* gesprochen, dem Gedenken an die Befreiung. Aber es gibt ja noch mehr. Viermal im Jahr gibt es Fastentage, die uns an die Zerstörung des Tempels und an das Exil erinnern. Wir sollen viermal im Jahreszyklus fasten, uns kasteien, uns läutern, die Schrecken des Todes durchleben. Einer dieser Tage ist übrigens sogar zum allgemeinen Kaddisch-Tag geworden: *jom ha-klali la-kaddisch* – die Gelegenheit, bei der jeder Mensch, der zu irgendeinem Zeitpunkt irgendjemanden verloren hat, auch noch Kaddisch sagen kann. Im Sommer gibt es eine Zeit, vom 17. Tammus zum 9. Aw, die als Trauerzeit gilt: „Zwischen den Engen“, das meint: vom ersten Mauersprung in Jerusalem bis zur Zerstörung des Tempels. In dieser Zeit ist ganz viel verboten, wie in der Trauerzeit. Man darf sich nicht rasieren, keine Musik hören, weder Fleisch essen noch Wein trinken – außer am Schabbat (worauf ich gleich noch einmal zurück komme). Das gleiche gilt für die Omer-Zeit zwischen Pessach und Schawuot, die an die Verfolgung durch die Römer sowie an das Sterben der 24.000 Schüler Rabbi Akibas erinnert. Das sind die historischen Erinnerungsmomente, aber dann gibt es natürlich noch die individuellen. Jedes Jahr zum Todestag erinnert man sich an die Verstorbenen: Jizkor, viermal im Jahr zu jüdischen Feiertagen begehrt man ein spezielles Totengebet. Aber unabhängig davon, ob wir von Jizkor im Sinne von Trauer oder von *zekher* im Sinne aktiver Umwandlung in Freude

reden – all diese Elemente haben Gemeinsamkeiten, aus denen wir etwas ableiten können. Sie geschehen in der Gemeinschaft, denn Judentum ist nichts für Menschen im Elfenbeinturm. Die Gemeinschaft ist zusammen im Gebet. Auch wenn jeder Jizkor individuell spricht, mit den Namen seiner Verwandten, geschieht dies doch in Gemeinschaft mit Anderen. Wenn wir *Jahrzeit* begehen, tun wir das idealerweise gemeinsam in der Synagoge, wo man Kaddisch sagt, hinterher zusammen kommt, isst und danach ein Gebet spricht: „zur Erhebung der Seele des Verstorbenen“. Das heißt, wir können post mortem noch etwas für des oder der Toten Seele tun. Die Kabbala stellt uns dafür ein Bild zur Verfügung, demzufolge die Seelen der Toten auf einem Berg versammelt sind. Die Spitze des Berges ist jener Ort, an dem die göttliche Immanenz, die göttliche Anwesenheit besonders stark ist. Und jeder ist bestrebt, näher an diesen Ort heranzukommen. Ein Toter kann keine *mizwot* vollziehen und sich deshalb nicht selbst nach oben bewegen. Aber wenn wir etwas Positives für ihn tun, eine *mizwa* erfüllen, etwa ein Gebet auf einen Wodka sprechen, im Andenken an diese Person, dann steigt ihre Seele ein Stück weiter auf. Das ist natürlich nur ein Bild, aber doch ein gewaltiges. Wir können für die Toten noch etwas tun. Genau darum geht es: Wir werden aktiv. Das ist das Allerwichtigste an all dem, was wir hier tun. Wir müssen Geschehenes nicht erleiden, erdulden, ertragen, sondern wir können es in Aktivität umwandeln. Ob wir fasten oder essen, ob wir lachen oder weinen: Alles hat den Sinn, dass wir eingebunden werden in ein Ritual, das uns hilft, aus dem Erschlagen-Sein und der Passivität wieder herauszukommen. An manchen Feiertagen rückt es ganz nah zusammen. So fasten wir am Tag vor Purim, gehen aber dann von der Angst und dem Schrecken der drohenden Vernichtung durch die Perser direkt in den heitersten aller Tage über, einen Tag, an dem wir uns vor Freude betrinken sollen. In der Omer-Zeit vollziehen wir den Weg von Pessach, dem Auszug aus Ägypten, bis zu Schawuot, der Gabe der Tora. Es ist eine traurige Zeit, aber davor und danach ist Freude – und in der Mitte steht Lag ba-Omer, ein Ausnahmetag, an dem im Zyklus der religiösen Festtage immer alles belegt ist, weil alle dann heiraten wollen. Es ist nämlich der einzige Tag, an dem man das darf. Das bringt mich immer in folgende Situation (und das ist für mich persönlich sehr traurig, weil ich es noch nicht geschafft habe, das in meinen Gemeinden zu kommunizieren): Sie kennen das Jizkor-Phänomen, das dazu führt, dass man sogar die Uhrzeit des Jizkor im Gebetsablauf festlegt. 9 Uhr Gebet, 10.15 Uhr Jizkor, und wehe, man ist fünf Minuten zu früh, denn die Leute kommen dann auch erst um 10.15 Uhr. Um 10.35 Uhr, wenn es vorbei ist, gehen alle wieder weg.

Warum? Jizkor zielt doch nicht darauf, Trauer erneut zu durchleben, sondern darauf, Trauer umzuwandeln. Jizkor ist nicht nur die Erinnerung daran, dass wir traurig sind, weil der Mensch, mit dem wir zusammen waren, mit dem wir gemeinsam gelacht und geweint, geschwiegen und gesprochen haben, nicht mehr da ist. Diese Erkenntnis hatten wir ein Jahr lang während der Trauerriten, aber jetzt geht es nicht darum, bei der Vergänglichkeit des Anderen, so sehr sie ein Teil davon ist, zu verweilen, sondern darum, sie auf mich zu beziehen. *Ich* bin vergänglich, *mein* Leben muss einen Sinn ergeben, wenn ich den Toten ehren möchte, seine Tradition muss ich fortsetzen. Und wie kann ich das besser tun, als wenn ich in der Synagoge weiter bete? Indem ich noch zum *mussaf* bleibe, zu dem Gebet, das danach kommt, und nicht sofort wieder heimgehe und – inmitten all des Schönen, das wir haben – nur die Trauer mitnehmen. Pessach, Schemini Azeret oder Simchat Tora, Schawuot. An diesen Tagen, nicht aber an Jom Kippur, sagen wir Jizkor. Das sind fröhliche Feste, keine Tage, an denen wir uns in der Synagoge kasteien und weinen sollen, und dann gehen wir damit nach Hause. Wir dürfen weinen, aber dann sollen wir die Tränen trocknen und hinterher beim Kiddusch ein *d'var tora* hören, etwas Positives machen, diese Trauer umsetzen in positive Energie. Wie ich das eine oder andere Mal zu Jizkor gesagt habe: Der zweite Tempel, so erklären das die Rabbiner, ist zerstört worden wegen *sin'at chinam* – grundlosem Hass. Juden haben sich untereinander gehasst. Noch einmal: Wir interessieren uns nicht für die Römer, die den Tempel zerstört haben, vielmehr haben wir verursacht, dass der Tempel zerstört wurde, weil die Juden sich untereinander gehasst haben. Was ist unser *tikkun*? Wie können wir das wiedergutmachen? Was ist das Gegenteil von *sin'at chinam*? *Ahawat chinam* – grundlose Liebe. Was ist die Antwort auf Trauer? Liebe. Die Trauer um denjenigen, der von uns gegangen ist, wandelt sich hoffentlich um in Liebe, die ich an die, die noch da sind, weitergeben kann.

David Pelcovitz beschreibt verschiedene Beispiele von traurigen, schrecklichen Erfahrungen, die zu etwas Positivem geführt haben: Die Mutter eines krebserkrankten Kindes hat plötzlich ein neues Leben, weil sie merkt, wie andere Dinge wichtig werden. Das haben wir alle hoffentlich nicht erlebt, aber es kann in unserem Leben geschehen. Ich habe es selbst durch zwei persönliche Schicksalsschläge erfahren: Als meine Frau in fortgeschrittener Schwangerschaft eine Fehlgeburt erlitt, hat das letztendlich dazu geführt, dass ich umso mehr meine beiden gesunden Söhne, die ich schon hatte, wahrgenommen habe, noch mehr mit Liebe bedenken konnte, dass ich noch mehr wertgeschätzt habe, was Leben schenken kann.

Und als meine Frau, G"tt sei Dank, letztes Jahr eine Krebskrankheit überstanden hat, wurde überhaupt das ganze Leben vollkommen anders. Was hat man sich über Banalitäten und Kleinigkeiten geärgert. Reframing: Das ist ein neues Leben, eine Wertschätzung des Daseins, des Lieben- und Leben-Könnens. Unglaublich, welche vollkommene Neustrukturierungen von Prioritäten sich in unserem Leben vollziehen können, wenn uns Schlimmes widerfährt. Nicht, dass wir uns das wünschen, G"tt behüte. Im besten Fall können wir, wenn es passiert, daran wachsen.

Ich möchte jetzt auf Trauerrituale zu sprechen kommen. Am Nachmittag von Jom Kippur lesen wir eine ganz besondere *haftara*, nämlich die Jona-Geschichte. Jona ist ein Prophet, der von Gott den Auftrag bekommt, nach Ninive zu gehen, in eine nichtjüdische Stadt, und dort zu sagen: Hört mal, ihr sündigt, und wenn ihr so weiter macht, wird G"tt Euch bestrafen, also kehret um, *macht teschuwa* – Umkehr. Die Rabbiner wissen nicht genau, warum, da gibt es zahlreiche Auslegungen: Jona will nicht nach Ninive gehen, er will nicht helfen. Manche sagen, er habe Angst gehabt, sie könnten ihn, wenn sie umkehrten, auslachen und sagen: Du bist ein Lügner, es ist ja gar nichts passiert. Manche sagen: Er wollte nicht nach Ninive gehen, weil die Bewohner keine Juden waren und sie die *teschuwa* am Ende besser vollziehen könnten als die Juden, auf die das dann ein schlechtes Licht werfen würde. Doch wie auch immer: Jona flüchtet auf ein Schiff. Ein Sturm kommt auf und alle auf dem Schiff beten, außer Jona. Er verkriecht sich unten im Schiff, bis die Anderen fragen, ob der Sturm etwas mit ihm zu tun habe. Er sagt: Ja, das hat mit mir zu tun, wenn ihr mich über Bord werft, wird alles gut. Am Ende werfen sie ihn tatsächlich von Bord, wo er von einem riesigen Fisch verschluckt wird. Dort bleibt er drei Tage, bis er sich Gott zuwendet und zu ihm betet. Daraufhin spuckt ihn der Wal wieder aus und er geht endlich in die Stadt Ninive, wo er die Menschen zur Umkehr auffordert. Sie folgen ihm und vollziehen tatsächlich *teschuwa* – Asche auf das Haupt, besondere Trauerkleidung an, und G"tt verzeiht ihnen. Reaktion von Jona: Er ist sauer. Es folgt, um es kurz zu machen, noch eine Episode mit einem verdorrten Baum, der Jona vorher vor der Sonne geschützt hat. Und G"tt sagt zu Jona: Über diesen Baum, bei dem Du keine Mühe hattest, da trauerst Du, und ich soll unzählige Leben vernichten? Das ist das einzige Bibelwort, das mit einem Fragezeichen endet. Die Geschichte ist unglaublich komplex, und ich möchte sie auf zwei Dinge reduzieren. Einmal lässt sie sich als Analogie für die Trauer nutzen. Wenn man vom Tod eines nahen Verwandten hört, Gott behüte, so will man das zuerst ableugnen, sich der Realität entziehen. Man akzeptiert die Wahrheit nicht und flieht

vor ihr. Dann aber versinkt die umgebende Welt in Chaos und Sturm, und wenn man sich zunächst in das Innere des Schiffs zurückzieht, wenn man gar nicht mehr weitermachen, sondern über Bord geworfen werden will, weil das Leben keinen Sinn mehr zu machen scheint, und wenn man schließlich – im Wal – ganz abgeschlossen und isoliert ist, dann ist man in sich selbst vergraben, eingesunken, seiner Trauer ausgeliefert. Bis dann wieder der Schritt ins Aktive kommt, die Zuwendung zu G"tt, der uns aus dem Wal befreit. Wir können durch das Gebet, durch religiöse Riten wieder teilhaben und auf den Weg zurückkehren, den wir begonnen haben.

Man könnte dieses Bild noch weiter ausmalen, doch ich möchte meine Reflexion über die Jona-Geschichte mit einem anderen Akzent abschließen, nämlich mit der Feststellung, dass sie in einer Frage endet. Hätte Jona die Frage G"ttes, ob er die Menschen in Ninives einfach hätte vernichten sollen, beantworten müssen, so hätte er sie wahrscheinlich bejaht. Denn er hat gesehen, was sie getan, auf welcher furchtbaren Weise sie sich versündigt haben, auch wenn uns die Tora nicht sagt, worin die Sünde bestand. Weil sie uns das nicht sagt, denken wir Generationen später: Nein, verschone sie, sei barmherzig! Sie haben etwas falsch gemacht, aber sie haben bereut, so können wir auch bereuen. Wir beantworten die Frage also anders als Jona es in der konkreten Situation getan hätte. Aber die Frage müssen wir uns selber beantworten, jedes Mal. Deshalb steht hier nur eine Frage und nicht die Antwort. Was ist *teschuwa*, die Umkehr zu G"tt? *Teschuwa* ist auch die Antwort, die wir geben müssen. Das ist der ganze Sinn von Jom Kippur. Deswegen wird diese Geschichte auch an Jom Kippur gelesen. Wir müssen auf unser Leben Antworten geben. Was passiert an Jom Kippur? Da gibt es verschiedene Ebenen. Eine davon ist, dass wir an Jom Kippur unseren eigenen Tod erleben. Die Aschenasim tragen einen Kittel, das Totengewand. Alle Jüdinnen und Juden haben, wenn sie sterben, die gleiche Kleidung. Man zieht sie aus, wäscht sie, einem Bad in der Mikwe gleich. Vor Jom Kippur gehen religiöse Menschen in die Mikwe, ja der Tag selber wird als Mikwe betrachtet: Wir gehen hinein und reinigen uns rituell. Wir essen und trinken nicht, das eheliche Zusammenkommen ist verboten, wir entkörperlichen uns – als wären wir schon tot. Es ist sogar noch deutlicher. Von welcher Geschichte wird erzählt, von welchem Opfer geredet? Von zwei Sündopfern: Das eine wird per Los gewählt – *la-schem*, für G"tt – und wird im Tempel geopfert. Das andere ist *la-azazel*. Wer modernes Hebräisch kennt, weiß, dass man diese Wendung heute für „Geht zum Teufel“ benutzt (das meint es nicht unbedingt, aber das ist ein anderes Thema). Doch es sind zwei identische Tiere, die genau gleich

aussehen und das gleiche Alter haben, und das ist die Voraussetzung. Warum müssen sie genau gleich sein? Weil sie für unser Leben stehen. Wir haben die Wahl: *la-azazel* oder *la-schem*. Jom Kippur soll uns mit unserer eigenen Urangst konfrontieren, damit, was wäre, wenn ich heute sterben würde. Könnte ich wie Abraham zurückblicken und sagen: Gut gelaufen? Oder gibt es doch Dinge, die ich reparieren, wieder in Ordnung bringen soll? Und dann komme ich aus der Mikwe heraus, aus dem Untertauchen. In der Mikwe kann ich nicht überleben. Ich muss hier ganz untertauchen – die Luft anhalten, einmal abschalten, einmal wegtauchen, einmal Jona im Wal sein – und dann komme ich da raus und bin ein Neuer, bin befreit, potenziell lebendig. Ich soll wieder essen, trinken und ehelich zusammen sein. Ich soll im Leben leben, nicht durch den Tod. Und wir üben das immer wieder ein. Ich weiß nicht, ob Sie die Sätze kennen: „Wenn der Monat Aw beginnt, verringert man die Freude. Wenn der Monat Adar beginnt (es ist sogar ein Kinderlied) vermehren wir die Freude.“ Wir üben das Freudig- und Traurig-Sein ein, immer wieder, damit wir, wenn es dazu kommt, wirklich in der Lage sind, unsere Situation zu steuern. Die traurigste Zeit im Leben ist, Gott behüte, wenn ein naher Verwandter stirbt. Die ersten sieben Tage, bis zur Beerdigung, bekommt man gar nicht mit, aber danach folgen sieben Tage der Trauer, des Am-Boden-Sitzens, auch wieder dem Tode nahe: keine Musik, keine Freude, alles ist ausgeblendet, es herrscht nur noch Trauer. Aber plötzlich, nach einem, zwei, drei, vier oder fünf Tagen, kommt der Schabbat, und die Rabbiner sagen: Jetzt ist Schabbat, halte inne in Deiner Trauer! Weil der Schabbat so hell ist, dass er keinen Trauertag zulässt. Und erst nach Schabbat geht es weiter mit der Trauer. Keiner der vier Trauertage, die ich genannt habe, kann auf einen Schabbat fallen. Nur Jom Kippur, aber das ist kein Trauertag, sondern dem Talmud zufolge einer der beiden größten Freudentage im jüdischen Kalender. Es ist ein Freudentag, weil wir daraus erwachsen. Am Schabbat kann kein Trauertag sein, weil wir in ein jüdisches Umfeld – in eine Tora, in eine Halacha – eingebunden sind, in ein Gesetz, das uns Stärke geben soll und Freude vermitteln kann. Sogar im schlimmsten und dunkelsten Moment. Ich würde jetzt gern noch weitermachen und die Trauervorschriften selbst ein wenig erläutern, ich beschränke mich auf Eines: Sie kennen alle Kohelet – Prediger, Ekklesiastes – und daraus einen berühmten Satz: „Alles hat seine Zeit, jedes Ding hat seine Zeit unter dem Himmel. Es gibt eine Zeit, zu gebären und es gibt eine Zeit zu sterben, eine Zeit zu pflanzen und eine Zeit, Gepflanztes herauszureißen.“ Es ist gerade Herbst, aber sind wir traurig, dass die Blätter vom Baum fallen?

Der Herbst ist eine trübe Jahreszeit, es wird dunkel, wir werden ein wenig nostalgisch und sentimental, vielleicht sogar depressiv, G"tt behüte. Aber die Wahrheit ist: Wenn die Blätter nicht von den Bäumen fallen würden, würden die Bäume im Winter sterben. Es ist notwendig, dass die Blätter von den Bäumen fallen, damit sie den Winter überleben können und im Frühling wieder blühen. Das ist ein Teil des Kreislaufs. Es gibt die Zeit, zu pflanzen, und die Zeit, Gepflanztes herauszureißen, das muss sein. So geht es bei Kohelet weiter, und dann heißt es: „Es gibt eine Zeit, zu lieben. und eine Zeit, zu hassen, eine Zeit, zu sterben, und eine Zeit, zu leben.“ Abgesehen davon, dass wir hier noch einmal die Bestätigung dafür bekommen, dass es Zeiten gibt, in denen wir unterschiedlichen emotionalen Situationen ausgesetzt sind, ist es auch interessant, dass der ganze Abschnitt mit „Gebären“ beginnt, also mit dem Positiven, dem Hineintreten ins Leben, und er endet auch nicht etwa mit Tod, sondern mit „eine Zeit, zu leben“. Das Erste und Letzte ist unser Leben, das ist unser Rahmen. Es geht nicht darum, wie wir sterben sollen, sondern es geht darum, wie wir leben sollen, von der Geburt bis zu den allerletzten Augenblicken unseres Lebens. Deshalb sagen wir Rabbiner, dass jemand sich in der letzten Minute noch den *chelek le-olam ha-ba'* erkaufen kann, den Anteil an der kommenden Welt. Weil jede Minute zählt. Es gibt kein bisschen unwürdiges Leben. Wir sind gerade einmal wieder Zeugen der Debatte, ob man Leben aktiv beenden darf. Nein, das darf man natürlich nicht, aus jüdischer Sicht! Weil wirklich jeder Augenblick die Möglichkeit bietet, noch etwas Weltbewegendes zu tun. Wenn ich mich repariere, repariere ich damit eine ganze Welt. Unsere Aufgabe ist *tikkun* – Reparieren.

Wir stehen kurz vor Chanukka – und so erlauben Sie mir bitte, da ich schon so viel von Feiertagen gesprochen habe, an dieses Eine noch anzuknüpfen. Wissen Sie, was das hebräische Wort für Tragödie ist? *Tragedia*. Es gibt kein hebräisches Wort dafür. Chanukka erinnert uns an unseren ersten Religionskrieg – gegen die Hellenisten, meistens Griechen genannt, auch wenn das historisch nicht ganz richtig ist. Sie haben Griechisch gesprochen und uns deshalb die Tragödie beigebracht. Was ist die Definition der Tragödie? Laut Wikipedia ist die Tragödie eine Form des Dramas – und ein paar Sätze weiter steht dort: „Das Scheitern des Helden ist in der Tragödie unausweichlich.“ Das Judentum kennt keine Tragödien, denn es muss immer ein „weiter“ geben, ein Weiterleben nach der Tragödie. Das Wunder von Chanukka, so sagte Jonathan Sacks, der ehemalige Oberrabbiner von England, war nicht der militärische Sieg über die Hellenisten, sondern bestand darin, dass im Tempel acht Tage lang die Menora mit einem Ölkrug

gebrannt hat, der nur für einen Tag reichen sollte. Laut Sacks ist das eigentliche Wunder, dass wir nach 3000 Jahren noch überall auf der Welt als jüdisches Volk an dieses Wunder erinnern, dass die vielfältigen, ungeheuren Versuche, uns zu vernichten und auszurotten, gescheitert sind, weil wir das verkörpern und in der Welt verbreiten, was das Prinzip Hoffnung heißt. Es gibt immer einen Tag danach, es gibt immer ein Weiterbestehen. Stärker als meine eigene Erinnerung, mein eigenes Leben, ist die kollektive Erinnerung, das gemeinsame Zusammenstehen, das jüdische Volk als solches, das Teilen der *mizwot*. Sie erinnern sich an Daniel Pearl, der in Pakistan einem brutalen Attentat zum Opfer fiel. Wissen Sie, was sein Vater macht? Er engagiert sich im jüdisch-muslimischen Dialog. Er wurde gefragt: Wieso tun Sie ausgerechnet das, wieso gehen sie nicht anders mit dieser Tragödie um? Seine Antwort: Hass hat meinen Sohn getötet, deswegen bekämpfe ich den Hass. Hass bekämpft man nicht mit Hass, Hass bekämpft man mit Liebe. Das ist Chanukka. Dunkelheit bekämpft man nicht mit Dunkelheit, sondern mit Licht. Unsere Aufgabe besteht darin, uns selbst zu erleuchten, zuzulassen, dass Licht in unser Leben kommt, dass wir auch in den dunklen und traurigen Momenten wieder ein Licht am Ende des Tunnels sehen, und wenn wir das für uns selber schaffen, wenn wir diese Stärke in unserem Leben Einzug halten lassen können, dann können wir daraus auch die Kraft beziehen, mit jenen Menschen umzugehen, die vielleicht noch in der Dunkelheit verhaftet sind, die immer wieder zu ihr zurückkehren müssen und nicht mehr anders können. Aber dann sind wir für sie da und selbst nur durch unser Zuhören können wir ihr Licht in ihrer Dunkelheit sein.

VON DER LAST DER VERGANGENHEIT: EINSICHTEN UND ERKENNTNISSE

Im Vorfeld dieser Tagung habe ich Manches gelesen oder neu gelesen, vor allem Literarisches, und darunter einen Roman, der mich sehr beeindruckt hat. Unter seinem Eindruck stand ich also, als ich die Vorträge hörte, die Fragen und Gesprächsbeiträge aus Ihren Reihen, und wenn ich mit Einzelnen von Ihnen in den Pausen sprechen konnte. Was ich in dem Roman zu verstehen glaubte, hat sich mir in diesen Tagen konkretisiert und ist mir noch anschaulicher geworden, und zwar gerade nicht im literarischen Sinne, als Fiktion, sondern als bedrängende Wirklichkeit, die bei vielen von Ihnen ganz konkret lebendig ist, sei es als eigene biografische Erfahrung oder als Herausforderung Ihrer Profession in der Therapie oder in der Sozial- und Altenarbeit. Die Autorin des Romans ist Gila Lustiger, die Tochter des vor zwei Jahren verstorbenen Historikers und Publizisten Arno Lustiger, der hier in Frankfurt gelebt und bedeutende Forschungen zur jüdischen Geschichte während der Shoah – vor allem auch zur Interpretation des jüdischen Widerstands gegen die Nazis – vorgelegt hat.

Seine Tochter erzählt in ihrem autobiografischen Familienroman *So sind wir* (2005) – trotz distanzierender Selbstironie und ihres oft drastischen Sprachwitzes – auf ergreifend persönliche Weise davon, wie ihre eigene Familie im Nachkriegsdeutschland von dem Schicksal der Ermordeten und Überlebenden überschattet blieb. Sie reflektiert über die Lebenswelten ihrer Eltern und Großeltern, vor allem aber über die Strategien des Schweigens, mit denen diese das Dunkel der Vergangenheit aus dem Leben der Familie zu bannen versuchten.

Zu den „Erinnerungsknoten“, um die sich die Erzählstränge ranken, zählt etwa der Briefbeschwerer, anhand dessen die Geschichte der zionistischen Großeltern aufscheint, polnischer Kommunisten, die 1924 nach Palästina ausgewandert waren. Im Mittelpunkt steht jedoch – neben der lebensstüchtigen, furchtlosen Mutter, die nach ihrem heiratsbedingten Umzug aus Israel nach Deutschland¹ vergeblich versuchte, den Töchtern „das Deutschtum auszutreiben“,² und die ihnen über die Staatsgründung Israels erzählte; vor allem aber kreist das Erzählen um den Vater, der sich als Fünfzehnjähriger dem Widerstand gegen die Nazis anschloss, der verhaftet wurde und dem nach vier Jahren in Konzentrationslagern und auf Todesmärschen im März 1945 die Flucht gelang. In der obsessiven Zeitungslektüre des Vaters, der sich nicht noch einmal unwissend „von der Welt über-rumpeln lassen“ will,³ spürt die kleine Tochter, dass er „Zugang hatte zu ungeahnten Katastrophen und Gräueltaten“,⁴ doch erst als erwachsene Frau stößt sie zufällig in einer Pariser Buchhandlung auf einen Sammelband, der auf wenigen Seiten die Erzählung der Leidens- und Überlebensgeschichte ihres Vaters enthält. Sie beginnt zu begreifen, was er seit Jahrzehnten fest in sich verschlossen hat, um seine beiden Töchter vor dem „ausgemergelten Jungen im KZ“ zu schützen.⁵ Lustigers Roman lässt die Unerträglichkeit des Schweigens des Vaters erkennen, **„ein Schweigen, so anziehend und bedrohlich**

¹ Gila Lustiger, *So sind wir*. Ein Familienroman, Berlin 2005, 115.

² Ebenda, 116f.

³ Ebenda, 23.

⁴ Ebenda, 14.

⁵ Ebenda, 68.

wie ein schwarzes, ruhiges Meer“,⁶ er beklagt die „Eiszeit“ und „Erstarrung“,⁷ die es den Kindern der Überlebenden der Shoah schwer macht, ihr Leben frei zu gestalten, und sie immer wieder veranlasst, sich selbst das Recht auf Erfüllung zu bestreiten: „Denkt man an den Tod in Auschwitz, ist Glück der Gipfel des Wahnsinns, die Liebe obszön, die Lebenslust eine Niedertracht.“⁸ Die Sehnsucht, die aus Lustigers Familienportrait spricht, erscheint als jene, den Bann des Schweigens zu brechen und als Jüdin nicht im gleichem Maße von dem Schatten beherrscht zu werden wie der Vater, in dessen öffentliches Wirken in Deutschland sich das Wort „Überlebender“ unweigerlich „eingenistet, eingekrochen, festgemacht und sich schließlich seiner bemannt“ hat.⁹ In Interviews hat Gila Lustiger sehr drastisch formuliert, sie finde es „zum Kotzen“, zu sehen, wie ihr Vater vielfach auf die Rolle des „Überlebenden“ reduziert und so zum Gefangenen der NS-Zeit gemacht werde – sie sehne sich danach, ihn einfach als Vater zu sehen, als Mensch wie alle anderen. Und doch spürt sie der Geschichte ihres Vaters nach und reflektiert über ihre eigene Prägung durch die Folgen des Traumas.

Ich habe meinen kleinen Kommentar zu unserer Tagung mit dem Seitenblick auf diesen Roman begonnen, weil mir aufgefallen ist, wie viele Elemente er enthält, die für die Menschen und Lebensgeschichten, mit denen wir es in diesen vier intensiven Tagen zu tun hatten, paradigmatisch sind – obwohl sehr deutlich ist, dass all diese Erfahrungen natürlich einzigartig sind, auf jeweils individuelle Weise verarbeitet werden und das Leben der Überlebenden der Shoah in der ersten und zweiten Generation auf individuelle Weise prägen und bestimmen. Und dennoch – Leitmotive, von denen ich gleich sprechen möchte, sind in diesem Roman wie in so vielen anderen literarischen oder autobiografischen Texten göltig zur Sprache gebracht.

Doch lassen Sie mich zunächst eine persönliche Bemerkung machen, die mir wichtig ist. Wie vor zwei Jahren stehe ich hier am Schluss der Tagung vor allem mit zwei Gefühlen am Pult, und zwar zunächst mit etwas Herzklopfen und einem Empfinden vollkommener Vermessenheit: Weder biografisch noch beruflich mit der existenziellen Last konfrontiert, die Sie tragen – als Therapeuten, als Sozialarbeiterinnen, vielfach als Angehörige der zweiten Generation von Überlebenden – rede ich zu Ihnen als nichtjüdischer Historiker und Religionsphilosoph, der sich vor allem mit der jüdischen Geistes- und Kulturgeschichte der Moderne, mit der Geschichte des Antisemitismus und natürlich mit dem historischen Geschehen

⁶ Ebenda, 68.

⁷ Ebenda, 85f.

⁸ Ebenda, 85.

⁹ Ebenda, 249.

befasst, das Dan Diner als radikalen „Zivilisationsbruch“ des 20. Jahrhunderts, als „Niemandland des Verstehens“ und als „schwarzen Kasten des Erklärens“ bezeichnet hat.¹⁰ Das qualifiziert mich allerdings nicht dazu, am Schluss einer solchen bedeutenden Tagung ein Resümee zu ziehen – schon gar nicht in Ihrem Namen. Neben das Empfinden des Ungenügens tritt aber zugleich Dankbarkeit dafür, dass mir ein zweites Mal die Rolle des Beobachters, Chronisten oder Kundschafters während dieser Tage anvertraut wurde – Euch, Noemi und Doron, ganz herzlichen Dank. Ermutigung, diese vermessene Rolle nun auch tatsächlich auszuüben, beziehe ich einmal aus dem Erlebnis, dass es mir, hätte ich es gewollt, selbst bei größter Anstrengung nicht hätte gelingen können, unbeteiligter Beobachter und Chronist von außen her zu sein, sondern dass ich von der erste Minute an in die Geschichten, in die Diskussionen, in die Gedanken, die diese Tage bestimmt haben, mit hineingezogen wurde. Was Kurt Grünberg mit Blick auf die therapeutische Arbeit mit Überlebenden und der nachfolgenden Generation auf so eindrucksvolle Weise hervorgehoben hat, nämlich die Bedeutsamkeit der Öffnung gegenüber dem, was bei einem selbst emotional geschieht, scheint mir überhaupt für die Auseinandersetzung mit diesem unendlich schwierigen Thema der existenziellen und politischen Folgen unserer jüngeren Geschichte zu gelten. Und so ziehe ich kein Resümee aus dem Blickwinkel eines Beobachters, sondern mit dem Gefühl, Teil dessen gewesen und in Mitleidenschaft gezogen worden zu sein von dem, was hier stattgefunden hat. Wie gut, dass die Überschrift im Program diesmal auch gar nicht nicht Resümee heißt, sondern mit „Einsichten und Erkenntnisse“ überschrieben ist – mein Freibrief für das Unsystematische, Tastende und Fragmentarische der folgenden Bemerkungen.

Was mich fasziniert und in den Bann gezogen hat – und ich hatte das Empfinden, dass dies auch bei vielen Teilnehmer/innen der Fall war – war die spürbare emotionale Dichte der zahlreichen Augenblicke, in denen die persönliche, biografische Reflexion im Vordergrund stand. Augenblicke bis zur Atemlosigkeit, die es bisweilen auch schwer gemacht haben, nach Vorträgen oder Gesprächen unmittelbar in die Diskussion einzusteigen, weil Berührendes, auch schwer Erträgliches und Unaussprechliches berechtigterweise Momente der Sprachlosigkeit hervorgerufen haben. Ich merke aber bei mir selbst und nehme es auch für viele unter Ihnen an, dass diese Augenblicke nachwirken, nach Sprache suchen und ihre Spuren hinterlassen für die Zeit nach der Tagung. Bei mir haben diese Augenblicke, manchmal nur einzelne

¹⁰ Dan Diner, Zwischen Aporie und Apologie. Über Grenzen der Historisierbarkeit des Nationalsozialismus, in: ders., Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zur Historisierung und zum Historikerstreit, Frankfurt am Main 1987, 62–73, hier 73.

sprachliche Wendungen, die die Dramatik dessen, worüber wir reden, ins Bewusstsein heben, Assoziationen geweckt, an Texte erinnert, Gedanken hervorgeholt, die mir an den Abenden und in den Nächten nachgegangen sind. Im Vorübergehen an den Bildern und Zitaten der Ausstellung der Claims Conference über die Erinnerungen der *child survivors* steht: „Ich habe Vieles gesehen, was kein Kind sehen sollte“ – dem entspricht der vergebliche Versuch, mir vorzustellen, welche tiefen Verletzungen das Gesehene verursacht und über Jahrzehnte lebendig gehalten hat, immer wieder hat aufbrechen lassen. Die Emotionen beim Anschauen der Filmsequenzen des verstörenden Gesprächs mit Herrn G., das so unmittelbar vor Augen führt, warum Traumata unheilbar sein können und wo womöglich die Grenzen therapeutischer Hilfe liegen. Das Transkript nachzulesen, in dem die Aussagen verständlicher werden, lindert nicht das Entsetzen angesichts des Grauens und der Ohnmacht, die Herr G. erlitten hat, die Agonie über die Szenen, deren Zeuge er wurde, das bleibende Gefühl, zu einem Wesen reduziert zu sein, das noch weniger ist als ein Wurm.

Beim Nachdenken darüber, wie sich in Sprache fassen ließe, welche Spuren ein solches Trauma in einem menschlichen Leben hinterlässt, fielen mir die Chöre aus dem Gedichtszyklus „Fahrt ins Staublose“ der Dichterin Nelly Sachs ein, die sich selbst einmal – mit Blick auf ihre Episoden der Kehlkopfblähung nach einem Gestapo-Verhör – als „Fisch mit der Totenseite nach oben gekehrt“ beschrieb.¹¹ Diese Gedichte sind ein Schreiben am Rande des Schweigens, des Verstummens, ein Versuch, die Trauer zu überleben, immer davon bedroht, von Sprachlosigkeit überwältigt zu werden. Ihr „Chor der Geretteten“, den ich nicht ausführlich vorlesen will, weil seine Sprache das Durchlittene in so drastischen Farben ausmalt, endet mit der Bitte an jene, die das Trauma nicht teilen können:

„Wir Geretteten,
Immer noch essen an uns die Würmer der Angst.
Unser Gestirn ist vergraben im Staub.
Wir Geretteten
Bitten euch:
Zeigt uns langsam eure Sonne.
Führt uns von Stern zu Stern im Schritt.
Laßt uns das Leben leise wieder lernen.“¹²

In mehreren Vorträgen ist diese Zerbrechlichkeit und Verletzlichkeit der Überlebenden zur Sprache gekommen, ihr Empfinden abgründiger Sinnlosigkeit, das auch dann untergründig fort dauert, wenn sie ihr Leben aktiv und erfolgreich gestalten, das aber jederzeit und vor allem mit zunehmendem Alter hervorbrechen kann – das in tiefere Seelenschichten Verbannte, wie es Kurt Grünberg beschrieben hat, die eingekapselten Traumafragmente, die für Zeiten der Krise und Einsamkeit das Potential von Katastrophenangst und destruktivem Verhalten bilden. Miriam Spiegel hat es in ihrem Vortrag als grundlegende Spannung im Leben vieler Überlebender beschrieben, in dem hinter der Normalität, der Fröhlichkeit und gelingender Lebensgestaltung das Bodenlose lauert. Ron Kalinsky erzählte von der kaum stillbaren Einsamkeit vieler Überlebender, und Moshe Shner beschrieb es in seinem eindrucksvollen Erzählen über die Generation seiner Eltern im *Kibbutz Lochamei Ha-Getaot*: Eltern, die ihren Kindern alles gaben und die aus der Geschichte ihres Widerstands den Stolz, die kraftvolle Identität bezogen, die der Verzweiflung eine Grenze setzte – und doch war da der „Untergrund der Hölle“, wie es Moshe Shner formulierte, das vierzig Jahre währende Mut-Fassen, bevor sie auch nur zu flüstern wagten, was sie persönlich erlebt hatten und was in ihrer bewussten Erinnerungsarbeit über Jahrzehnte hinweg im Hintergrund geblieben war.

Das Ringen um Sprache war ein immer wieder eindringlich hervorgehobenes Leitmotiv, das in den biografischen wie in den theoretischen Vorträgen eine beherrschende Rolle spielte. Das Gespräch über Lizzie Dorons Mutter und ihr aus dem Trauma geborenes Schweigen, das die von diesem Schweigen verkehrte Tochter erst spät im Leben im Schreiben zu überwinden vermochte, ist noch ganz gegenwärtig. In den Geschichten, in denen sie über die Menschen ihres Viertels in Tel Aviv erzählt, ist das Erleben der Kinder der Generation der Überlebenden, ihr Leiden am Schweigen paradigmatisch erfasst. Aber Sie erinnern sich sicher auch noch an Kurt Grünbergs Ausführungen über das szenische Erinnern, das er als Bewegung am Abgrund der Menschheitsgeschichte und im Grenzbereich des Sprachlichen kennzeichnete, und damit auch im Grenzbereich dessen, was man in der Begegnung mit Überlebenden verstehen kann – zugleich auch an seinen wichtigen Hinweis auf die Funktion des Schweigens. Sie erinnern sich vermutlich auch an Markus Zöchmeisters Reflexionen über die tiefe Schwierigkeit des erinnerten Erzählens, die damit zusammenhängt, dass das Trauma das Sprechen bricht und kein Narrativ zulässt, mit dem sich eine Sinnggebung für das schlechthin Sinnlose geben ließe – auch hier mit der praktischen Handlungsanweisung, in den intimen Momenten im Gespräch mit Überlebenden, in denen Leiden zur Sprache kommt,

¹¹ Zit. n. Birgit Lermen und Michael Braun, Nelly Sachs. „An letzter Atemspitze des Lebens“, Bonn 1998, 26.

¹² Nelly Sachs, Chor der Geretteten, in: *Fahrt ins Staublose. Die Gedichte der Nelly Sachs*, Frankfurt am Main 1961, 50.

sorgsam mit der Sprache umzugehen und zu erspüren, wo Grenzen des Sprachlichen sind. Ich hätte mir in diesen Tagen, in denen dieses Motiv immer wieder und an konkreten Beispielen auftauchte, gewünscht, meine Studierenden wären zugegen. Sie haben in Seminaren zahlreiche Texte über die Frage nach der Sprache angesichts der Shoah gelesen und diskutiert – Sara Kofmans „Erstickte Schreie“, Elie Wiesels Nachdenken über das sprachliche Zeugnis, die Spannung zwischen dem Nicht-Reden-Können und dem Nicht-Schweigen-Dürfen über das Erlebte, André Nehers *Lexile de la parole*, Paul Celans Reflexionen über die abgrundtiefe Versehrtheit der Sprache, gerade der deutschen, die erst durch die „ihre eigenen Antwortlosigkeiten“, durch „furchtbares Verstummten“, durch „die tausend Finsternisse todbringender Rede“ hindurchgehen musste, bevor sie wieder zutage treten durfte.¹³ Es waren gute, wichtige Diskussionen, und doch habe ich das Gefühl, Zeuge dieser Diskussionen hier im Jüdischen Gemeindezentrum seit Sonntag zu sein, hätte die Gefahr, vor allem abstrakt über diese Fragen nachzudenken, wesentlich verringert.

Ich weiß nicht, wie es bei Ihnen ist – bei mir sind es zunächst die Details der biografischen Erinnerungen der Referent/innen und Teilnehmer/innen, die selbst der zweiten Generation angehören, die unmittelbar weiterwirken. Es ist sehr schwierig, sie im Einzelnen zu würdigen. Was nachhallt, ist das feinfühliges Gespräch Miriam Spiegels mit Christiane Oriah Faschon und die vielen Facetten, die dabei zutage traten: die sehr persönlichen Erzählungen über die eigene Geschichte mit den Eltern, über das Ausgesetztsein der Tochter, die im „waidwunden Blick“ das Erlittene und den Ruf nach Rettung spürt, das als „Terror“ erlebte Verhalten des Vaters, die ständige Konfrontation mit der Shoah, aber auch das Gefühl der Fremdheit in einer Gesellschaft (und einer Kirche), die sich gegenüber den Traumata der Überlebenden mehr als gleichgültig verhält. Es wurde deutlich, wie sehr über Generationen hinweg eine ganze Familie bis tief in die Beziehungen hinein von den Geschehnissen der offenbar noch so unglaublich nahen Vergangenheit bestimmt werden kann – persönlicher konnte man das, was während der Tagung in den Begriff der transgenerationellen Traumatisierung gefasst wurde, nicht erzählt und gedeutet bekommen. Berührt an Ihrer Geschichte, Frau Faschon, hat mich, dass Sie davon reden können, zu einem Frieden mit Ihrem Vater gelangt zu sein, und dass Sie auf sehr ermutigende Weise von etwas jenseits der Last erzählen, die diese Verantwortung für die eigenen Eltern bedeutet. Ungeheuer beeindruckend fand ich

auch die Erzählung von Miriam Spiegel, ausgehend von dem Friedhof in Pirmasens und der Geschichte von Recha und Irene, die so viel über die Zerrissenheit vieler Angehöriger der zweiten Generation verrät, über die Lebenskraft und die Gefährdung durch das Hervorbrechen der Trauer. Und wieder ganz anders der Bericht von Moshe Shner, der die eigene Biografie als Kind ohne Großeltern, als Kind von Eltern, die sich im Kibbuz ein neues Leben aufgebaut haben, mit den eigenen Kinder als Zentrum der Existenz, auf eindrucksvolle Weise eingezeichnet hat in die Geschichte der Entstehung und Gestaltung einer Erinnerungskultur in Israel, mit neuen Texten und Ritualen, die, wie er beschreibt, Stabilität verliehen – „a source of sanity, a source of hope in our country“.

Doch hinter dieser Dimension der Tagung sollen und können die anderen Vorträge und Gespräche nicht zurücktreten. Ohne alles würdigen zu können, will ich doch sagen, dass die Architektur des Ganzen sehr stimmig war, so habe ich es jedenfalls empfunden. Die Berichte aus der Praxis, etwa das Gespräch von Marguerite M. Marcus und Gert Levy über die Gründung von *esra* im Jahre 1989, als Reise in die Vergangenheit, gab einen tiefen Einblick in die Bedürfnisse der zweiten Generation – Gert Levys Selbstverständnis als Archäologe, Kanalarbeiter und Archiv ist mir besonders im Gedächtnis geblieben. Auch der Bericht von Anke Wolf und Thorsten Fehlberg spiegelte die unterschiedlichen konkreten Facetten der anspruchsvollen und leider wenig anerkannten Arbeit mit Überlebenden und ihren Nachkommen wider, und was sicher Gehör gefunden hat unter Ihnen, weil nur allzu vertraut, ist der Hinweis auf die bisweilen nur sehr leise zum Ausdruck gebrachte Bitte vieler Angehöriger der zweiten Generation um Anerkennung ihrer eigenen Traumatisierung.

Deutlicher noch als bei vergangenen Tagungen ist die politische und gesellschaftliche Dimension dieser scheinbar so auf die individuellen Erfahrungen, das individuelle Schicksal und die individuellen Bedürfnisse der Überlebenden und ihrer Familien ausgerichteten Thematik zur Sprache gekommen. Betrachten wir es gleichsam von außen nach innen: Die Schirmherrschaft der Stadt Frankfurt für diese Tagung signalisiert ein öffentliches Interesse, das anerkennt, dass es sich bei der Frage nach den Folgen der Shoah bis tief in die Familien der Überlebenden hinein und nach den Erfordernissen einer angemessenen Betreuung und Pflege nicht etwa um ein Problem jüdischer Gemeinden und jüdischer Institutionen handelt, sondern um eine gesamtgesellschaftliche Verantwortung, die ein hohes Maß an Aufmerksamkeit und Sensibilität verlangt. Dr. Eskandari-Grünberg hat beim Auftakt der Veranstaltung mit großer Eindringlichkeit auf die mehrfache politische Gegenwartsdimension der Thematik hingewiesen, vor

¹³ Paul Celan, Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der freien Hansestadt Bremen, in: ders., *Gesammelte Werke in fünf Bänden*, Bd. 3, hrsg. von Beda Allemann und Stefan Reichert, Frankfurt am Main 1986, 185f.

allem aber auf eine, die nicht genug betont werden kann: die Verantwortung der Gesellschaft mit Blick auf den Antisemitismus in Deutschland und in Europa, dem es auch deshalb entschieden zu widerstehen gilt, weil die Tatsache, dass traumatisierte Menschen in unserer Mitte womöglich schutzlos einer Ideologie ausgesetzt werden, die zu einem präzedenzlosen Verbrechen geführt hat, und somit Retraumatisierungen erleiden könnten, schlicht unerträglich ist. Während wir hier getagt haben, ist in Dachau das KZ-Tor mit dem Schild „Arbeit macht frei“, ein zentrales Symbol des Leidenswegs der dort Gequälten und Ermordeten, gestohlen worden – eine Schändung des Andenkens an die Opfer und zugleich ein abscheulicher Versuch der Verleugnung und Auslöschung der Erinnerung an die an diesem Ort begangenen Verbrechen. Die Leiterin der Gedenkstätte, Gabriele Hammerstein, vermutet wohl mit Recht, dass dieser Diebstahl nicht zufällig in einer Zeit passiert, „in der die Überlebenden, die ihr Vertrauen in die deutsche Geschichts- und Erinnerungskultur gesetzt haben, nicht mehr lange unter uns sein werden.“ Die Perfidie antisemitischen Denkens und antisemitischer Akte in unserer Gesellschaft, das muss ganz klar sein, besteht auch darin, dass sie konkrete Auswirkungen auf viele Menschen, auf viele Familien haben, die aufgrund der transgenerationalen Folgen des durch die Nazi-verbrechen erlebten Traumas in besonderer Weise verletzt sind und denen die deutsche Gesellschaft Schutz schuldet. Dass dieser Schutz und diese Verantwortung darüber hinaus allen gelten muss, denen in der Gegenwart – in den weltweiten Krisen, Kriegen, Flüchtlingsströmen – Furchtbares widerfährt, ist ebenfalls sehr deutlich angesprochen worden.

Auf einer anderen Ebene liegen die, wie ich finde, wichtigen theoretischen Reflexionen Markus Brunners über die gesellschaftlichen Kontexte von Traumata und Traumadefinitionen, die, wie er am Beispiel nichtjüdischer Opferdiskurse im Zusammenhang der Bombenkriege des Zweiten Weltkriegs oder des Vietnamkriegs gezeigt hat, kritisch auf ihre ideologischen Aspekte und politischen Funktionen zu befragen sind. Mehr als überzeugend erscheint mir die von ihm betonte Notwendigkeit, zwischen den Traumata der Überlebenden der Shoah und jenen der Tätergesellschaft, deren Verbrechen im Traumadiskurs nur zu leicht ausgeblendet werden, zu unterscheiden und die Machtverhältnisse zu analysieren: Ebenso neu wie erschreckend war für mich die Information, wie lange Überlebende dem unbarmherzigen Blick und den Verdächtigungen der Behörden der Tätergesellschaft ausgesetzt waren. Die Skepsis des Referenten gegenüber gängigen Traumabegriffen, die vor allem auf Individualisierung, Pathologisierung und Entpolitisierung zielen, ist sehr deutlich geworden, ebenso wie sein Urteil, dass sich dies in der Arbeit

mit traumatisierten Menschen verheerend auswirkt: Menschen werden zu Kranken gemacht, statt dass ihr gesellschaftlich verursachtes Leid in den Blick kommt. Auch bei Kurt Grünberg spielte dieser Aspekt eine bedeutende Rolle. Julia Bernsteins Vortrag über die Auswirkung von Migration auf die transgenerationale Übertragung von Traumata führte die gesellschaftlichen und politischen Aspekte in die Gegenwart und machte auf die z.T. ganz andere Erfahrungswelt, die Fremdheitserfahrungen und die Schwierigkeiten jüdischer Migrant/innen aus der ehemaligen Sowjetunion aufmerksam, zu dem von der Shoah bestimmten Selbstverständnis jüdischer Gemeinden in Deutschland in Beziehung zu treten.

Wenn sich aus meiner Kundschaftertätigkeit eine kritische Perspektive ergibt, dann die auf das Verhältnis von psychologischer und traumatologischer Theorie und Praxisreflexion. Vor allem zu Beginn der Tagung, am Sonntag und Montagmorgen, gab es Stimmen, die zu bedenken gaben, manches sei doch zu theoretisch und zu weit entfernt von der beruflichen Wirklichkeit und den konkreten Anliegen der Teilnehmerinnen. Mein Eindruck war jedoch, dass sich diese Stimmung, wenn es denn eine war, mit den stärker persönlich-biografisch orientierten Vorträgen, mit den Praxisberichten und insbesondere mit den Workshops deutlich relativiert hat und die Tagung sehr schnell ihre gute Balance gefunden hat. Ohne dass ich aus den einzelnen Workshops berichten könnte, habe ich doch aus einigen Gesprächen, wie schon in vergangenen Jahren, heraushören können, dass sie als besonders wertvoller Teil der Tagung empfunden werden: Hier entstehen geschützte Räume, in denen – weit besser als im Plenum – persönliche Fragen und Anliegen besprochen werden können, in denen man an der eigenen biografischen oder beruflichen Erfahrung arbeiten und den Kontakt zu den Referent/innen vertiefen kann. Dieses Wechselspiel zwischen Plenum und Kleingruppe, zwischen Vortrag und aktiver Beteiligung, ist zweifellos eine wohlerprobte Stärke dieser Tagungen, und ich weiß auch aus Gesprächen mit den Referent/innen selbst, dass sie gerade die Gruppenphasen als große Bereicherung empfinden, als Begegnung jenseits der theoretischen Abstraktion, als Chance, mit den Teilnehmer/innen dort ins Gespräch zu kommen, wo die inhaltlichen Themen ganz oft mit den jeweils eigenen Geschichten verflochten sind.

Was das Verhältnis von Theorie und Praxisrelevantem betrifft, bin ich gar nicht so sicher, was Sie jetzt – am Ende der Tagung – denken. Noemi Staszewski hat bei ihrem Rückblick auf die Tagungen der Jahre seit 2008 darauf verwiesen, dass die ursprüngliche Motivation zwar aus der Praxis kam, aber doch mit einem ganz starken Akzent auf der Suche nach dem fehlenden theoretischen Instrumentarium zur

konkreten Arbeit mit extrem traumatisierten Menschen. Mein ganz persönlicher Eindruck ist, dass auch dieses Mal nicht nur ein gutes Gleichgewicht gefunden wurde, sondern dass die präsentierten Theorieerkenntnisse ausgesprochen hilfreich und wichtig waren und tatsächlich auf der Suche nach Orientierung in der Praxis und nach Handlungsmöglichkeiten ihre Dienste leisten werden. Ich habe einige dieser theoretischen Akzente bereits genannt, andere sind ebenso wichtig und reichen bereits in die Praxis hinüber. In seinen Ausführungen über das szenische Erinnern der Shoah hat Kurt Grünberg sehr überzeugend betont, dass die Arbeit mit extrem traumatisierten Menschen gerade deshalb, weil sie sich nicht einfach auf die Sprache verlassen kann, sondern sich am Abgrund des Sprachlichen bewegt, in erster Linie auf soziale Beziehung angewiesen ist: darauf, dass der Therapeut oder die Therapeutin in dieser Beziehung die eigenen Gefühle aufmerksam wahrnimmt und zugleich soziale Räume schafft, in der das Erinnern des Traumas nicht einfach auf das Grauen der Vergangenheit fixiert bleibt, sondern in einer vertrauensvollen, nicht überwältigenden Beziehung geschieht. Damit verbunden sind bedeutsame ethische und therapeutische Fragen nach dem Umgang mit dem Aufbrechen von Traumata, der Achtung gegenüber den eigenen Grenzen wie den Grenzen des Anderen. Fasziniert haben mich dabei die Überlegungen über die Spannung zwischen der möglichen Unheilbarkeit des Traumas und Viktor Frankls Perspektiven in seinem Buch *Trotzdem Ja zum Leben sagen*. Was mir hier spontan einfiel, ist Elie Wiesel Interpretation der *Akedat Jizchak*. Ich erinnere mich an eine Passage in Markus Zöchmeisters Vortrag, in dem er von dem Überlebenden spricht, der bestreitet, überlebt zu haben: „Ich bin kein Überlebender, ich bin dort gestorben.“ In einem späten Midrasch zur Akedah aus Italien aus dem 13. Jahrhundert ist beschrieben, dass Jizchak nach seiner Rettung durch den Engel nicht mit Abraham zurückwanderte, sondern am Ort des Geschehens zurückblieb – und der Midrasch steigert die Dramatik des Geschehens, indem er von Jizchak spricht, als sei er tatsächlich geopfert worden, ja es ist von der Asche Jizchaks die Rede.¹⁴ In einem Essay über Jizchak greift Wiesel diese alte Überlieferung auf, wonach dieser alleine zurückblieb in seiner Einsamkeit, begleitet von einem Todesschatten, der ihn nie mehr verlassen sollte. Mit diesem Bild macht er die biblische Erzählung für die Erfahrungen der Überlebenden transparent. Sie sind, so Wiesel, wie dieser Jizchak, für immer überschattet von dem Geschehen, dem sie entronnen sind; aber Jizchak lebt doch weiter, heiratet, hat

Kinder, schafft eine Zukunft, trägt die Verheißungen der biblischen Überlieferungen weiter. Nach der Tradition wurde er ein Dichter – der Schöpfer des gottesdienstlichen Ritus – er hielt am Glauben fest. Wiesel bezeichnet Isaak als „den ersten Überlebenden von Auschwitz“, weil er diese erste Tragödie überlebte; er möchte den Überlebenden der Shoah den Mut geben, als Juden weiter zu leben und weiter zu glauben. Dazu nutzt er den hebräischen Wortsinn des Namens Jizchak – „er wird lachen“. Wiesel fragt:

„Warum trägt Isaak, das Urbild unseres tragischen Schicksals, einen so unpassenden Namen, einen Namen, der Lachen bedeutet und Lachen auslöst? Dies ist der Grund: Als erster Überlebender lehrt er die Überlebenden der künftigen jüdischen Geschichte, daß es möglich ist, ein ganzes Leben lang zu leiden und zu verzweifeln und dennoch nicht auf die Kunst des Lachens zu verzichten. Sicher vergißt Isaak niemals den Schrecken jener Szene, die seine Jugend zerstört hat. Er wird sich immer an den Holocaust erinnern und bleibt gezeichnet bis an das Ende der Zeiten. Aber trotzdem ist er fähig zu lächeln, und lächelt auch. Trotzdem.“¹⁵

Dieser moderne Midrasch gehört in den Bereich dessen, was ebenfalls angeklungen ist während der Tagung – die Frage nach dem, was Stabilität verleiht, welche Ressourcen es gibt, um sich gegen das Bodenlose der Verzweiflung zu wappnen. Frau Faschon hat es angedeutet mit dem Zitat ihrer Tochter: „Judentum ist Leben“. Auch bei Miriam Spiegel war er präsent – der Hinweis auf die stabilisierende Funktion von Trauerbräuchen im Judentum, die Möglichkeit, sich in die Tradition hinein zu bergen, jedenfalls für jene, für die das vorstellbar ist. Rabbiner Soussan hat das heute morgen in seiner Rede eindrucksvoll aufgegriffen, wenn er auf die vielfältigen Deutungsperspektiven der jüdischen Tradition verwies – das Recht der Klage, den Dank gegen die bittere Erfahrung, das Zelebrieren der Hoffnung wider die Hoffnungslosigkeit, Rituale, die das Leben gegen den Tod setzen, zugleich den Protest und den Widerstand gegen das Leid und gegen die Verhängnisse, die sich Menschen gegenseitig bereiten.

Was ich aber am Ende meines kleinen Kundschafterberichts betonen möchte, ist ein Akzent, der mir in den praktischen Reflexionen besonders aufgefallen ist. Wie hoch die Belastung ist, die mit der Betreuung und Pflege der Überlebenden verbunden ist, wissen Sie alle aus ihrer Praxis viel besser als ich, und die Last ist nicht verschwiegen worden. Ich habe aber – und das fand ich sehr hilfreich – auch ganz andere Begriffe gehört: die Herausforderung zur Behutsamkeit und Achtung gegenüber denen, deren

¹⁴ Vgl. Wilhelm Zuidema und Aron Schuster, Als ob Isaaks Asche auf dem Altar läge, in: Willem Zuidema (Hg.), Isaak wird wieder geopfert. Die „Bindung“ Isaaks als Symbol des Leidens Israels, Neukirchen-Vluyn 1987, 135-145.

¹⁵ Elie Wiesel, Adam oder das Geheimnis des Anfangs. Legenden und Portraits, Freiburg 1994, 101.

Trauma im Zusammenhang mit den Krisen des Alterns, dem Verlust an Eigenständigkeit oder der Demenz aufbricht, den Willen zur Bewahrung der Würde der Betroffenen im Gegensatz zur Pathologisierung und Bevormundung, zum Verstehen kraft professionellen Wissens und zum sensiblen Umgang mit den vielen Formen der Verletzlichkeit, die auftreten können. Ich fand es hilfreich, dass Esther Weitzel-Poltzer aus ihrer Theorie und Praxis heraus konkrete Handlungskonzepte gerade für den Umgang mit Demenzkranken angeboten hat, mit dem Akzent auf Gelassenheit und Entschleunigung als Gegenmittel gegen die naheliegende Gefahr von Missachtung und Geringschätzung. Es hat mich gefreut, dass in den professionellen Zusammenhängen eines Dienstleistungssystems mit Überzeugung von Liebe und Fürsorge die Rede war, und ich kann nur sagen, dass ich Ihre Arbeit immer aufs Neue bewundere. Den Veranstaltern gratuliere ich zu einer mehr als gelungenen Konferenz mit hervorragenden Referent/innen, und ich bedanke mich ausdrücklich dafür, dass ich dabei sein durfte!

AUTOREN

Prof. Dr. Julia Bernstein

E-Mail: bernstein.julia@fb4.fra-uas.de

Dr. Moshe Shner

E-Mail: mosheshner@gmail.com

Dr. Markus Brunner

E-Mail: brunner@agpolpsy.de

Rabbiner Julian-Chaim Soussan

E-Mail: rabbiner.soussan@jg-ffm.de

Lizzie Doron

E-Mail: lizziedoron@gmail.com

Miriam Victory Spiegel

E-Mail: mvictory@bluewin.ch

Christiane Oriah Faschon

E-Mail: christiane_faschon@yahoo.de

Noemi Staszewski

E-Mail: staszewski@zwst.org

Thorsten Fehlberg

E-Mail: fehlberg@nsberatung.de

Prof. Dr. Esther Weitzel-Polzer

E-Mail: weitzel@fh-erfurt.de

Dr. Kurt Grünberg

E-Mail: gruenberg@sigmund-freud-institut.de

Prof. Dr. Christian Wiese

E-Mail: c.wiese@em.uni-frankfurt.de

Prof. Dr. Doron Kiesel

E-Mail: kiesel@fh-erfurt.de

Anke Wolf

E-Mail: wolf@nsberatung.de

Gert Josef Levy

E-Mail: gert.levy.praxis@t-online.de

Dr. Markus Zöchmeister

E-Mail: Markus.Zoechmeister@gmx.at

Marguerite Esther Marcus

E-Mail: m.marcus@berlin.de

