



Konferenz:

Trauma und Intervention

Zum professionellen Umgang
mit Überlebenden der Shoa
und ihren Familienangehörigen

24.–27. Januar 2010

Frankfurt am Main



Sonntag 24. Januar 2010

- 13:00 Registrierung
14:00 Begrüßung
Rabbiner Menachem Halevi Klein /Jüdische Gemeinde Frankfurt/M.
Beni Bloch , Direktor der ZWST, Anja Kräutler, Programmdirektorin,
Stiftung Erinnerung -Verantwortung - Zukunft
14:30 Einführung
Prof. Dr. Doron Kiesel / FH Erfurt
15:00 Biographische Einstiege
Dr.David Reussmann (Ukraine, Deutschland)
Dr. Olga Sokolova / Düsseldorf und Ulrike Holler / Journalistin, Frankfurt am Main
16:00 Pause
16:30 Historische Hintergründe – zur Geschichte der Shoah in der Ukraine
Dr. Gert Koenen / Publizist, Frankfurt am Main
17:30 Trauma und Traumatisierungsprozesse
Dr. Martin Auerbach / AMCHA, Israel
19:30 Abendessen

Montag 25. Januar 2010

- 08:30 Hilfe für die Helfer. Bewältigungsstrategien Qi Gong
Dr. Isidor J. Kaminer /Psychoanalytiker, Frankfurt am Main
09:30 Biographische Einstiege
Eva Szepesi / (Ungarn/Deutschland) und Ulrike Holler
10:30 Pause
11:00 Historische Hintergründe – zur Geschichte der Shoah in Ungarn
Dr. Gert Koenen
12:30 Kulturelle Einflüsse bei Trauma- und Emigrationserfahrungen
Dr. Nathan Durst / AMCHA, Israel
13:30 Mittagessen
15:00 Tradierung des extremen Traumas und szenische Erinnerungen.
Einführungsvortrag zu den anschließenden Workshops
Dr. Kurt Grünberg / Sigmund-Freud-Institut, Frankfurt am Main
16:00 Workshops
A. Dr. Martin Auerbach
Die Begegnung mit den Traumata unserer Klienten
B. Dr. Nathan Durst
Kulturelle Einflüsse bei Trauma- und Emigrationserfahrung
C. Dr. Kurt Günberg:
Tradierung des extremen Traumas und szenische Erinnerungen
D. Dr. Karin Gässler / Psychoanalytikerin, Frankfurt am Main
Auswirkungen der Traumatisierung der Überlebenden, auf deren Betreuer/innen
E. Prof. Dr. med. Christian Pross / Leiter Traumazentrum
Stressreduktion und Konfliktlösung in Traumazentren,
Selbstfürsorge und Supervision
F. Miriam V. Spiegel / TAMACH, Schweiz. Wenn die Eltern älter werden:
Ambivalenzen zwischen der 1. und 2. Generation
19:30 Abendessen
21:00 Gespräche & Begegnungen

Dienstag 26. Januar 2010

- 08:30 Hilfe für die Helfer. Bewältigungsstrategien Qi Gong
Dr. Isidor J. Kaminer
09:30 Workshops zu Pflegekonzepten
A. häusliche und ambulante Pflege Überlebender
Nina Gavrilenko / Leiterin eines ambulanten Pflegedienstes,
Frankfurt am Main
B. institutionalisierte Pflege von Überlebenden
Michael Dietrich / Diplom Pädagoge
Henry- und Emma Budge Stiftung, Frankfurt am Main
11:00 Pause
11:30 Projektvorstellungen aus verschiedenen Ländern
Alina Fejgin: Jüdische Gemeinde Hannover & ZWST
Sofia Abrahamowa: Hesed-Rakhamim, Minsk
OSE, Paris
13:30 Mittagessen
15:30 Hakaiz schel Avia (Israelischer Film)
Anschließendes Filmgespräch
mit Dr. Kurt Grünberg und Prof. Dr. Doron Kiesel
19:00 Abendessen
20:00 Tanzen und Singen
mit Tirza Hodes, Elik Reutstein & Roman Kupperschmid

Mittwoch 27. Januar 2010

- 09:00 Tag des Gedenkens zur Befreiung des KZ Auschwitz
Rabbiner Menachem Halevi Klein
Zeremonie: Tirza Hodes / Israel
10:00 Pause
10:30 Der Umgang mit Trauer
Dr. Nathan Durst / AMCHA, Israel
11:30 Die doppelte Traumatisierung:
Verfolgungserfahrungen im Nationalsozialismus
in der ehemaligen Sowjetunion
Dr. Julia Bernstein / Frankfurt am Main
12:30 Auswertung – Tagungsrückblick
Ulrike Holler, Frankfurt am Main
13:30 Mittagessen
Ende des Kongresses

Tagungsadresse:

Ignatz-Bubis Gemeindezentrum, Savignystr. 66, 60325 Frankfurt / M.

Inhalt

- 3 **Benjamin Bloch**
Editorial
- 4 **Gerd Koenen**
Historische Hintergründe - Die Ukraine
- 11 **Martin Auerbach**
Trauma und Trauma-Begegnungen
- 14 **Isidor J. Kaminer**
Tikkun Ha-olam – Die zerbrochene Welt wieder zusammenfügen
- 24 **Nathan Durst**
Kulturelle Einflüsse bei Trauma- und Emigrationserfahrungen
- 30 **Kurt Grünberg**
Vom Banalisieren des Traumas in Deutschland
- 49 **Nathan Durst**
Zum Umgang mit Trauer
- 55 **Rabbiner Menachem Halevi Klein**
Tag des Gedenkens zur Befreiung des KZ Auschwitz am 27. Januar 1945
- 58 **Christian Pross und Sonja Schweitzer**
Strukturelle Ursachen von Helferbelastung in Traumazentren
- 73 **Julia Bernstein**
Zur mehrfachen Traumatisierung ex-sowjetischer Juden im Nationalsozialismus
- 80 **Ulrike Holler**
Resümee der Tagung
- 84 **Autorenverzeichnis**
- 84 **Impressum**

Sehr geehrte Damen und Herren,
liebe Kollegen und Kolleginnen,



die ZWST hat in Kooperation mit der ‚Stiftung Erinnerung, Verantwortung und Zukunft‘ und der ‚Aktion Mensch‘ vom 24. – 27. Januar 2010 eine Konferenz zum Thema

Trauma und Intervention. Zum professionellen Umgang mit Überlebenden der Shoah und ihren Familienangehörigen

durchgeführt.

Wir freuen uns, Ihnen nunmehr einen Großteil der auf der Konferenz gehaltenen Beiträge in Form der Ihnen vorliegenden Veröffentlichungen zukommen zu lassen.

Das Interesse der Veranstalter bestand darin, möglichst viele Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen derjenigen jüdischen Institutionen zu erreichen, deren Adressaten in den beruflichen Bereichen der Pflege, der Therapie oder der medizinischen Versorgung Überlebende der Shoah tätig sind.

Obwohl über fünfundsiebzehn Jahre seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs und der systematischen Vernichtung der europäischen Juden durch die Nationalsozialisten vergangen sind, müssen wir feststellen, dass die Bilder des Schreckens und die Erinnerung an Flucht und Erniedrigung bei den Überlebenden weiterhin präsent sind oder mit zunehmendem Alter zurückkehren.

Die traumatischen Erfahrungen der Überlebenden erfordern eine besonders hohe Sensibilität für deren individuellen Nöte. Daher sieht es die ZWST als ihr Ziel an, die professionellen Kompetenzen des mit Überlebenden arbeitenden Fachpersonals zu erweitern, um die bestmögliche Fürsorge für diejenigen Menschen zu gewährleisten, die unvorstellbares Leid ertragen mussten.

Mit der vorliegenden Veröffentlichung möchten wir der "Stiftung Erinnerung, Verantwortung und Zukunft" sowie der "Aktion Mensch" für die finanzielle Unterstützung sowie allen Referenten und Referentinnen danken, die zum Gelingen der Tagung beigetragen haben. Wir sind davon überzeugt, dass die Teilnehmer und Teilnehmerinnen aus den Beiträgen Anregungen für ihren beruflichen Alltag werden ziehen können.

Benjamin Bloch
Direktor der ZWST

Dezember 2010



Historische Hintergründe – Die Ukraine

Der sehr eindrucksvolle, aber für Außenstehende nicht leicht nachzuvollziehende Bericht von Herrn Reussmann über Leben und Überleben in der Ukraine während der Naziokkupation sowie über die sehr späte Rückkehr der Erinnerungen daran kann in vieler Hinsicht als typisch dafür gelten, in welcher Weise die sowjetische Art und Weise des Umgangs mit dem Holocaust das Gedächtnis und Gedenken anhaltend überformt und geprägt hat. Zugleich zeigt der unlängst in München eröffnete Prozess gegen den ukrainischen SS-Wachmann Iwan Demjanjuk, wie die Politik der Naziokkupanten gerade in der Ukraine mit den innersowjetischen, sowohl nationalen wie sozialen Widersprüchen hat operieren und sie für ihre Zwecke hat einsetzen können.

Um das besser zu verstehen, müssen wir etwas tiefer in die Geschichte der ukrainischen Nations- und Staatsbildung zurückgehen. In der Zeit des europäischen Mittelalters macht es eigentlich wenig Sinn, überhaupt von einer „Ukraine“ im modernen Sinne zu sprechen. Ältere Historiographen bezeichneten die Ukrainer vielfach als „Kleinrussen“. Und die Kiewer Rus war ja tatsächlich das erste und früheste russische Staatsgebilde, neben dem nördlicheren Nowgorod. Erst in der Zeit der Mongolenstürme und der Tatarenherrschaft, und dann in der Periode der sukzessiven Befreiung von diesem Joch, bildete sich Moskau als das neue und eigentliche Zentrum einer russischen Staatlichkeit heraus. Erst aus dieser Perspektive wurde der Begriff der „Ukraine“ als einem südlichen „Grenzland“ (so die wörtliche Bedeutung) gebräuchlich, während die Bewohner dieser Gebiete meist als Rusinen oder Ruthenen bezeichnet wurden. Hinzu kamen als eine Sonderformation die Kosaken, meist entlaufene russische Bauern oder Gesetzesflüchtige, die sich in den südlichen Grenzregionen ansiedelten und eigene autonome Gemeinden bildeten, die zeitweise sogar zu einem Quasistaat, dem Hetmanat, zusammengeschlossen waren.

Besondere Bedeutung für unser Thema hatte es, dass der größte Teil der nördlichen und westlichen Gebiete der heutigen Ukraine seit der Mitte des 15. Jahrhunderts, also in der Zeit Kazimierz des Großen, unter die Herrschaft der polnisch-litauischen Doppelmonarchie geriet. Kazimierz war ja derjenige, der im

ganzen Königreich Polen eine systematische Politik der Aufnahme und Ansiedlung von aus Westeuropa vertriebenen Juden durchführte. Zwar hatte es Spuren jüdischer Siedlungen und Gemeinden aus spätrömischer und mittelalterlicher Zeit hier und dort auch im Gebiet der heutigen Ukraine gegeben; aber erst jetzt wuchsen die Juden zu einer der zahlenmäßig und bald auch wirtschaftlich bedeutenden Nationalitäten dieses großen polnisch-litauischen Vielvölkerreichs heran, das sich rühmte, ein Reich der religiösen Toleranz zu sein, während Westeuropa in Religionskriegen versank. Nicht nur in den Städten Polens und Litauens, von Krakau über Warschau bis Wilna, siedelten sich jetzt große jüdische Gemeinden an. Auch die ländlichen südöstlichen (wolyhynischen oder galizischen) Gebiete wurden zu neuen Heimstätten der Juden, die hier ihre eigentümliche, meist jiddisch-sprachige Shtetl-Kultur in großem Umfang entwickelten.

Gegen Ende des 16. Jahrhunderts lebte knapp die Hälfte der gesamten jüdischen Bevölkerung des Königreichs Polen auf dem Gebiet der heutigen Ukraine. Die meisten arbeiteten als Handwerker oder Händler. Nicht selten besaßen Juden aber auch Land, oder sie verdingten sich als Pächter (Arendare) der polnischen Großgrundbesitzer, was sie in den Konflikten zwischen Grundherren und den autochthonen (weißrussischen oder ukrainschen) Bauern bald schon in eine prekäre Zwischenposition brachte.

Das dramatischste Ereignis in dieser Hinsicht war der sogenannte „Chmelnyskyj-Aufstand“, eine Erhebung des Kosakenhetmans Bogdan Chmelnyskyj gegen den polnischen König 1648, der sich nicht zuletzt in grausamen Pogromen gegen die Juden dieser Gebiete entlud und sich tief in die ostjüdische Erinnerung eingeschrieben hat. Dieser Aufstand ist aus ukrainischer Perspektive später – und das macht die problematische historische Doppelbeziehung deutlich – als der Beginn einer ukrainischen Nationalbewegung mystifiziert worden, von der in Wirklichkeit noch gar keine Rede sein konnte. Auch nachdem der polnische König Jan Kasimir 1651 in einem neuen Friedensvertrag mit Chmelnyskyj die Rückkehr der geflüchteten Juden erwirkt hatte, kam es bis ins 18. Jahrhundert hinein immer wieder zu antipolnischen Aufständen und antijüdischen Pogromen, vor allem

durch die pauschal als „Hajdamaken“ bezeichneten Banden aus Bauern, Kosaken, Freischärlern und Briganten.

Überspringen wir die lange und komplizierte Geschichte der Kriege und Konflikte zwischen Türken, Schweden, Russen, Österreichern und Polen, die Ende des 18. Jahrhunderts mit den polnischen Teilungen, d.h. mit der völlig Zerschlagung der relativ liberalen polnischen Adelsrepublik, der Rzeczpospolita (Res Publica), sowie einer weitgehenden Oberhoheit des expandierenden Russischen Reiches unter Peter dem Großen und seinen Nachfolger/innen endete. Unter Katharina und ihrem Favorit Potjomkin wurden die südlichen Steppengebiete systematisch besiedelt (nicht zuletzt mit deutschen Kolonisten) und wurden so bedeutende Hafenstädte wie Sewastopol und Odessa gegründet – wobei vor allem das letztere dann im 19. Jahrhundert zu einem weiteren, großen jüdischen Siedlungszentrum wurde.

Da auch die baltischen und kernpolnischen Gebiete um Warschau in den Teilungen großteils an Russland gefallen waren (mit Ausnahme einiger südpolnischer und galizischer Städte und Gebiete von Krakau bis Czernowitz, die Habsburg zufielen), zog sich im Russischen Reich nun ein langgestreckter sogenannter „jüdischer Ansiedlungsgürtel“ oder „Siedlungsrayon“ von der Ostsee bis zum Schwarzen Meer. Wenn diese relativ geschlossene Siedlungs- und Lebenswelt, so farbig und fruchtbar sie in kultureller, religiöser und wirtschaftlicher Hinsicht war, im Laufe des 19. Jahrhunderts immer zunehmend als unerträglich empfunden wurde, dann weil sie wegen der Niederlassungsbeschränkungen in Russland bald einem großen Ghetto ähnelte, in dem viele in sprichwörtlicher Armut vegetieren mussten. Auch waren die Juden – trotz ihres wachsenden sozialen Gewichts – von allen Minderheiten des Zarenreiches diejenige, die von den Schritten für Schritt gewährten staatsbürgerlichen Emanzipationsakten vielfach ausgenommen oder durch Maßnahmen wie einen Numerus Clausus an den höheren Bildungseinrichtungen oder durch berufliche Ausschlüsse explizit diskriminiert wurde.

Um eine Vorstellung von den Größenordnungen zu gewinnen: Ende des 19. Jahrhunderts lebten im Russischen Reich mehr als 5 Millionen Juden, von denen mehr als 90% im „Ansiedlungsgürtel“ festsaßen, wo sie gut ein Zehntel der Gesamtbevölkerung stellten. Nur eine kleine, allerdings hoch aktive Minderheit schaffte es vor 1914,

durch Ausnahmeregelungen in den Haupt- und Provinzstädten Russlands selbst ansässig und beruflich aktiv zu werden. Alles in allem lebten im Russischen Reich damals etwa die Hälfte aller in der Welt verstreut lebenden Juden – die als Population allerdings durch Wellen der Massenemigration stark vermindert wurde. Von den 2 Millionen Juden, die zwischen 1880 und 1920 aus dem Russischen Reich emigrierten oder flohen, ging die übergroße Mehrheit nach Amerika.

Gleichwohl sollte das nicht zu einem ausschließlich düster-monochromen Bild verleiten. Trotz aller Diskriminierungen und trotz der periodischen Pogrome – die schlimmsten in den 1880er Jahren sowie vor und während der revolutionären Unruhen von 1905 – erlebten die „russischen Juden“, wie sie jetzt pauschal genannt wurden, als Gemeinschaft genommen einen spektakulären sozialen Aufstieg, getragen von einer fast einzigartigen Bildungsmobilisation, die auch durch alle Restriktionen nur gebremst, aber nicht gestoppt werden konnte. Überhaupt scheint es, als ob alle Restriktionen und Diskriminierungen die sozialen Aufstiegsenergien nur gesteigert hätten. Jedenfalls fand man jüdische Bankiers, Fabrikanten, Kaufleute, Verleger, Wissenschaftler, Künstler, Journalisten, Rechtsanwälte, Agitatoren usw. an der Spitze fast aller modernen Entwicklungen Russlands vor 1914. Jüdische Arbeiter, im „Bund“ oder den sozialistischen Parteien organisiert, standen in der vordersten Linie sozialer Kämpfe und bildeten in vieler Hinsicht das Rückgrat einer entstehenden russischen Arbeiterbewegung. Aber auch in den liberalen Parteien Russlands und in den entstehenden Berufsverbänden und Institutionen waren Juden prominent vertreten. Und die frühesten zionistischen Bestrebungen fanden ebenfalls eher hier, im russischen Ansiedlungsrayon, als im Judentum Mittel- oder Westeuropas ersten, sichtbaren Widerhall. Gerade dieser soziale, politische und kulturelle Aktivismus nährte freilich auch den Hass in Teilen der alten bürokratischen oder militärischen Eliten des Reiches und machte das Russische Reich zu einem Hort des düstersten, halb archaischen und halb modernen Antisemitismus.

Man wird umgekehrt in aller Nüchternheit sagen können, dass an den sozialen Kräften und Energien, die in den Sturz des Zarentums im Frühjahr 1917 einfließen, das jüdische Element einen beträchtlichen Anteil hatte. Unter den Kommissaren und politischen Vertretern der neuen demokratischen Republik Russ-

land bildeten Juden – ähnlich wie am Ausgang des Krieges in vielen europäischen Ländern, vor allem in den Zentren der gestürzten und besiegten Monarchien und ihrer Nachfolgestaaten – eine sehr sichtbare und hoch aktive Minderheit, einfach weil ihr soziales Profil in besonderer Weise demjenigen entsprach, das für die neuen republikanischen Gründungseliten überhaupt charakteristisch war: mit einem übergroßen Anteil des gebildeten städtischen Bürgertums, speziell auch der „freien Berufe“ (Anwälte, Journalisten usw.), sowie der Gewerkschaften und sozialistischen Organisationen.

Das galt ursprünglich auch für die Ukraine, die sich im Revolutionsjahr 1917/18 – ähnlich wie dann 1991/92 – auf den Weg der Unabhängigkeit von Russland begab. Wie in Petrograd oder Moskau spielten jüdische Intellektuelle, Arbeiter oder von der zaristischen Offizierslaufbahn ausgeschlossene Fähnriche und Regimentsschreiber anfangs eine wichtige Rolle in der jungen, auf pluralistisch zusammengesetzte Räte (Radas) gestützten Nationalbewegung in Kiew oder Lemberg, jedenfalls für einen kurzen historischen Moment. Zerrieben zwischen den in Moskau im November 1917 zur Macht gekommenen „Roten“, den Bolschewiki, und ihren Bürgerkriegsgegnern, den „Weißen“, radikalisierte sich die junge ukrainische Nationalbewegung allerdings sehr rasch und spülte virulente antisemitische Stimmungen nach oben, die sich vor allem gegen den (angeblich „jüdischen“) Bolschewismus richteten. Die ukrainischen Nationalisten suchten jetzt den Schutz des wiederauferstandenen polnischen Staates, dessen Truppen im Herbst 1919 auf Lemberg und Kiew vorrückten, während weite Landgebiete von einer „grünen“ Bauernguerilla der Anarchisten um Nestor Machno kontrolliert wurden und „weiße“ Truppen von ihren südlichen Stützpunkten in Odessa oder am Don ihre Feldzüge unternahmen. Gegen sie alle kämpften die Truppen der von Moskau aus kommandierten Roten Armee, die ihrerseits versuchten, die Gebiete des alten Imperiums unter ihrer Fahne neu zu vereinen, was ihnen am Ende eines mehrjährigen, verheerenden Bürgerkriegs und nach ihrem (allerdings gescheiterten) Vormarsch auf Warschau im Sommer 1920 auch schließlich gelang.

In diesem Hexenkessel sich bekämpfender Fraktionen und durchziehender Armeen wurden vor allem die jüdischen Stetl im alten Ansiedlungsrayon Opfer verheerender Plünderungen, Massaker und Pogrome, mit zehntausenden von Toten und Verstümmelten. So absurd es war, ausgerechnet die großteils noch

in religiös inspirierten, konservativen Lebenswelten eingebundenen Shtetl-Juden als Parteigänger der sozialistisch-radikalen Bolschewiki zu brandmarken, so richtig war doch, dass sie unter der roten Fahne noch relativ am wenigsten zu fürchten hatten. So optierten beträchtliche Teile der jüdischen Jugend für die Sache der Bolschewiki, halb aus Not und halb aus einer frisch gewonnenen Überzeugung, dass vielleicht mit dem Sozialismus auch aller Rassen- und Judenhass enden werde und sich neue Horizonte eröffneten. Auch viele Zionisten schlossen sich freiwillig oder unter Zwang den Bolschewiki an und wurden Teil einer eigenen „Jüdischen Sektion“ der Partei, der sogenannten „Jewsekzija“.

Dennoch ist zu sagen, dass der Anteil der Juden an der Gesamtpartei der Bolschewiki zwar überproportional, aber insgesamt nicht sehr hoch war, um die 5% herum. In einigen großen Städten wie Kiew oder Odessa war dieser Anteil allerdings sehr viel größer; und je höher man in den Rängen von Staat, Partei und Roter Armee stieg, umso bedeutender und sichtbarer war in der Tat die jüdische Repräsentanz. Aber war es denn eine jüdische Repräsentanz? Für die Gesamtbevölkerung der Juden Russlands waren diese frisch gebackenen jüdischen Bolschewiki alles andere als repräsentativ.

Das änderte sich erst mit der zweiten Generation der schon ganz im Sowjetsystem aufgewachsenen „Oktoberkinder“, in denen der Impuls, sich von ihrer jüdischen Herkunft gänzlich abzunabeln und ihre „Schlacken“ abzustreifen, sehr ausgeprägt war – um den Preis freilich, dass die hergebrachte religiöse Shtetl-Kultur im Zuge der Kultur- und Kollektivierungsrevolution der späten 1920er Jahre mit den „eigenen Händen“ junger jüdischer Aktivisten in den Orkus gestürzt und ausgelöscht wurde.

Zwar gab es in den Jahren von 1923 bis 1938 noch eine kurze Blüte der jiddisch-sprachigen Literatur, sowohl der älteren realistischen oder humoristischen Literatur eines Scholem Alejchem oder eines Schalom Asch, und ebenso einer neuen jiddischen „Sowjetliteratur“ mit vielen großartigen jüngeren Autorennamen wie Perez Markisch oder Itzak Fefer. Und auch unter den russischsprachigen Autoren stachen jüdische Namen wie etwa der Isaak Babels und vieler anderer heraus. Ganz ähnlich war es in anderen Sektoren des stürmisch sich entwickelnden sowjetischen Kulturlebens – bevor der stalinistische Terror der dreißiger Jahre es insgesamt mit eiserner Faust gleichschaltete oder erstickte. Aber auch dann noch fand man prominente

Namen wie etwa den Ilja Ehrenburgs in den vordersten Rängen des stalinistischen Kulturbetriebs, so wie in anderen gesellschaftlichen Bereichen auch.

Aber der Preis dieser Sowjetisierung des russischen Judentums war von vornherein aber die Aufgabe aller traditionellen oder überhaupt spezifischen Formen eines jüdischen Lebens im Alltag. Rabbiner etwa wurden nicht anders behandelt und verfolgt als Popen oder Mullahs, Synagogen in ähnlicher Weise systematisch entweiht, wie es dem Gros der christlichen Kirchen oder den muslimischen Moscheen erging; und alle Elemente einer religiös geprägten Alltagskultur waren selbstverständlich verpönt.

Das änderte wiederum nichts daran, dass eine untergründige Welle des Hasses sich, zumal nach den Erfahrungen des Bürgerkriegs, des Kulturkampfes und der Zwangskollektivierung, ganz besonders gegen die „jüdischen Bolschewisten“ richtete – ein (offiziell verfehmtes) Ressentiment, das auch in den unteren Rängen der Partei und Staatsorgane weit verbreitet war und das von Stalin in seinen Kampagnen gegen die „linke Opposition“ und die „Trotzkisten“ auf vielfache Weise ausgebeutet und genutzt wurde. Keiner hat das eindrücklicher beschrieben als der ins Exil verbannte Trotzki, der selbst ja alles, nur kein Jude sein wollte.

Das Gesagte gilt gerade auch für die Ukraine, die uns hier vor allem beschäftigt. Freilich muss man berücksichtigen, dass diese radikalen Umbrüche hier mit besonderer Gewaltsamkeit die breiten Massen der ländlichen Bevölkerung trafen. Unter den Opfern der Kollektivierung und der anschließenden Hungersnot waren die Ukrainer mehr noch als alle anderen betroffen. War es eine bewusste Politik, um die störrische zweitgrößte Sowjetrepublik und ihre Menschen endgültig unter das Joch des stalinistischen Zentralismus zu zwingen, eben durch eine kaltblütige Politik der Aushungerung, die Millionen Menschenleben forderte? Der heute in der Ukraine üblich gewordene Begriff des „Holodomor“ unterstellt das in gewisser Weise, auch wenn die bisherige Auswertung der Kreml-Akten das in dieser Form nicht belegt. Man könnte denken, dass der Begriff „Holodomor“ bewusst in Anlehnung an den „Holocaust“ gewählt worden ist, fast schon wie eine Retourkutsche. Berufene Kenner der ukrainischen Sprache und Geschichte – zu denen ich nicht gehöre – weisen das allerdings zurück. „Holodomor“ sei ein althergebrachter Begriff für eine Hungerkatastrophe ungeheuren Ausmaßes; „holod“ entspricht hier dem russischen „golod“ für Hunger, „mor“ ein großes Unheil.

Wie auch immer es sich verhält: Dass die Ukraine in besonderer Weise von den Folgen der stalinistischen Kollektivierung und dann noch einmal vom Großen Terror getroffen wurde, kann ebenso wenig gelehnet werden, wie es auch eine Tatsache ist, dass eine überproportional große Zahl jüdischer Bolschewiken, gerade auch in den Sicherheitsorganen, an diesem Gewaltakt beteiligt gewesen ist. Wenn man darin einen verfehlten zelotischen Eifer am Werk sehen wollte (aber wer konnte denn noch sagen, was in diesen Jahren echte Überzeugung, was blanker Zynismus oder was schierer Überlebenswille war), dann hat er sich jedenfalls binnen kürzester Zeit gegen diese Zeloten selbst gekehrt. Die Große Säuberung Stalins 1937/38 bedeutete unter der Hand auch eine massive Russifizierung des Partei-, Staats- und Gewaltkaders, die von einer ideologischen Wende zum russisch-sowjetischen Nationalismus oder auch schon Großmachtchauvinismus begleitet wurde. Zu den Hauptopfern im eigenen stalinistischen Machtapparat gehörten an vorderer Stelle, auch wenn das niemals explizit wurde, die jüdischen Kader. Und die Jahre des sich insgeheim schon 1938/39 anbahnenden Hitler-Stalin-Paktes taten ein übriges. Als der jüdische Außenminister Maxim Litwinow schon im Vorfeld, im Mai 1939, durch den Erzrussen Molotow ersetzt wurde, dann war das mehr als eine bloße Konzession. Es war ein Signal, das alle verstanden – auch und gerade die Naziführer in Berlin.

Ein Ergebnis dieses Paktes und der begleitenden Geheimverträge war, dass die Gebiete Ostpolens und Litauens, die vor 1917 zum Russischen Reich gehört hatten, an die Sowjetunion zurückfielen – die damit auch wieder im vollständigen Besitz des ehemaligen „jüdischen Ansiedlungsgürtels“ war. Das Schauspiel des Bürgerkriegs von 1919/20 wiederholte sich 1939/40 hier noch einmal: Viele junge Juden stellten sich nach allen Erfahrungen mit dem polnischen, litauischen oder lettischen Antisemitismus, unter die Sowjetfahne, weil sie – mangels anderer einheimischer Unterstützer – hier gebraucht und umworben wurden. Aber viele andere Juden traten als „sozial fremde Elemente“ den Weg in die Lager an, so wie die Polen oder die Litauer auch. Das jüdische Wilna als das „Jerusalem des Nordens“ erlitt, wie alle anderen, noch erhaltenen Zentren traditioneller jüdischer Kultur, binnen kürzester Zeit eine brachiale Dekulturierung, die einer Einebnung gleichkam. Was wiederum nicht verhinderte, dass, als die Nazis den Pakt mit Stalin einseitig kündigten und im Juni 1941 zum Überfall

auf die Sowjetunion ansetzten, sich der gesamte aufgestaute Hass der Polen, der Litauer wie der Westukrainen gegen die geflohenen sowjetischen Macht- und Gewalthaber – zum wievielten Male – gegen die verbliebenen Juden dieser ostpolnischen, litauischen und westukrainischen Städte und Stetl richtete und entlud, und das oft sogar, bevor die Nazis eintrafen, die mit ihrer sofort einsetzenden Politik der Ghettoisierung und Vernichtung fast schon „populär“ agieren konnten.

Hier, auf dem Gebiet des alten „Ansiedlungsgürtels“, vollzog sich denn auch das erste Kapitel des Holocaust, das sich in der vorangegangenen Ghettoisierung der Juden im polnischen Generalgouvernement 1940/41 nur erst angekündigt hatte. Über die blutige Spur, die die deutschen „Einsatzkommandos“ gleich hinter den vorrückenden Fronten zogen, muss ich vor diesem Publikum nicht viel sagen. Allerdings haben neuere Darstellungen noch einmal sehr stark betont, dass dieses entscheidende Zwischenkapitel, also noch vor der Wannseekonferenz vom Januar 1942, allzu sehr in den Schatten der Aufmerksamkeit geraten ist, die sich ganz auf die in Polen errichteten, gleichsam zum Inbegriff des Holocaust gewordenen nationalsozialistischen Vernichtungslager konzentriert hat. Auf dem Territorium der UdSSR sind nach neueren Berechnungen von 1941 bis 1944 nicht weniger als etwa 2,7 Millionen Juden durch Massenerschießungen, Aushungerung, Zwangsarbeit und Seuchen umgekommen – fast die Hälfte aller Opfer des Holocaust mithin.

In diesem Punkt, so könnte man sagen, war die Erinnerung in sowjetischer Zeit, und auch die in der heutigen Ukraine, anders gewichtet als die im Westen. Wie „Auschwitz“ im westlichen Diskurs, wurde vor allem „Babij Jar“ bei Kiew in der sowjetischen Diskussion der 1960er Jahre und bis heute zu einer Bild- und Begriffs-Ikone, in der sich das Gedächtnis aller totalitären Verbrechen des Zeitalters wie in einem Prisma bündelte.

Als Jewgenij Jewtuschenko im September 1961 nach einem Besuch in Kiew sein Gedicht „Kein Denkmal steht in Babij Jar“ schrieb und es nur wenige Tage später auf einer überfüllten Versammlung in Moskau vortrug, und als der ganze Saal sich erhob und ein zehnminütiger Beifall losbrach; oder als Dmitri Schostakowitsch 1962 in seine 13. Symphonie einen Chorsatz über Babij Jar (nach dem Gedicht Jewtuschenkos) einfügte und bei der Uraufführung die Regierungsloge erstmals leer blieb, während die Konzert-

halle von Begeisterungsstürmen ergriffen wurde – da hatten alle diese Bekundungen künstlerischen Eingedenkens eine eindeutige antistalinistische Bedeutung, obwohl es sich doch um Nazi-Verbrechen handelte.

Diese überragende symbolische Bedeutung, die gerade Babij Jar unter Dutzenden ähnlicher Stätten des Massenmords zufiel, ergab sich aus dem ominösen Fanatismus, mit dem die sowjetischen Behörden damals bemüht waren, nicht nur die Erinnerung an das Verbrechen, sondern auch die Stätte selbst – eine tief eingeschnittene Schlucht über der ukrainischen Hauptstadt, diesen „Hexengrund“ (wie Babij Jar zu übersetzen wäre) – mit aller Gewalt einzuebnen und zum Verschwinden zu bringen. Diese Bemühungen schlossen direkt an die der Nazis selbst an, die vor der Rückeroberung Kiews durch die Rote Armee in einem letzten, monströsen Akt der Spurenverwischung die vermoderten Leichen etwa hunderttausend früher Ermordeter ausgruben und in eigens errichteten Öfen verbrannten.

Ende der fünfziger Jahre versuchten die Machthaber der Sowjet-Ukraine, diese Schlucht durch einen künstlich gestauten Schlamensee „hydrotechnisch“ aufzulösen – bis 1961 der Damm brach und ein Wohnviertel unter einer Schlammlawine begaben wurde. Der Skandal, der durch Jewtuschenkos anschließenden Besuch und sein Gedicht ausgelöst wurde, spornte den Eifer der Bürokraten erst recht an, die unverdrossen daran gingen, mit einem enormen Aufwand an technischem Gerät die Schlucht aufzufüllen und ein neues Wohnviertel sowie Sportplätze darauf zu errichten. Erst als 1966 zum 25. Jahrestag des großen Mordes eine Prozession von Menschen aus Kiew nach Babij Jar zog und der Skandal internationale Dimensionen annahm, brach man die Bauarbeiten ab – und errichtete bei Nacht und Nebel ein unscheinbares Denkmal für die hier „von den Faschisten ermordeten Sowjetbürger“.

Warum das alles? Für jeden Außenstehenden erscheint es nahezu unbegreiflich, warum sowjetische Behörden bemüht waren, die Spuren der Nazi-Okkupanten in dieser Weise zu löschen. Aber für die sowjetukrainischen Behörden wie für ihre hartnäckigen Opponenten verbanden sich mit Babij Jar eben komplexe geschichtliche Erfahrungen, die in den sechziger Jahren auch in der Sowjetunion (so wie in den Ländern ihrer früheren Kriegsgegner, allen voran in Deutschland) nach oben drängten.

Der Roman eines jungen Ukrainers, Anatolij Kusnezow („Babij Jar. Ein dokumentarischer Roman“), der 1966 in Kiew in verstümmelter, 1970 dann in London in vollständiger Fassung erschien und der 2001 in deutscher Sprache mit einem Vorwort von Benny Korn neu aufgelegt worden ist) liefert in einzigartiger Weise einen Zugang zum Verständnis. Mit der Aufzeichnung dieser Erinnerungen hat Kusnezow, der im Schatten dieser Schlucht und dieses Massenmordes aufgewachsen war, nach eigenem Bekunden schon als Halbwüchsiger begonnen. Darin sind alle archäologischen Schichten dieses Geschehens um „Babij Jar“ festgehalten. Und das führt uns wieder an unser Thema und an den so eindrücklichen und doch für uns Außenstehende nur sehr schwierig nachzuvollziehenden Lebensbericht von Herrn Reussmann heran.

Die Nazi-Okkupation der Ukraine folgte der erwähnten Hungerkatastrophe von 1933 und den Jahren des Großen Terrors von 1937/38. Auf diesem Hintergrund hatten die triumphalen Siegesmärsche der mit der Sowjetunion verbündeten Hitlerarmeen durch Europa, die auch in den sowjetischen Wochenschauen zu sehen waren, nicht nur Neid und Bewunderung, sondern auch geheime Hoffnungen erweckt. Kusnezows Großvater (Sohn von Leibeigenen und reiner Sowjetproletarier) hasste das Regime derart, dass er mit vielen anderen den Einmarsch der deutschen Truppen in Kiew im September 1941 bejubelte. Zumal der jähe und vollständige Zusammenbruch der Sowjetmacht wie ein Gottesurteil erschien: Nur die Behördspitzen waren in aller Hast evakuiert worden, während das Volk aufgegeben wurde, ebenso wie die Rotarmisten, die nicht weit von der Stadt zu Zehntausenden auf dem nackten Erdboden in provisorischen Gefangenenlagern qualvoll verhungerten oder von Seuchen dahingerafft wurden.

Mit der Ermordung der Juden von Kiew Ende September 1941, einem biblischen Auszug von 37.000 Alten, Frauen und Kindern unter den Augen aller, begleitet von höhnischen Zurufen und Übergriffen, hinaus nach Babij Jar, angeblich zur weiteren Verschickung, tatsächlich (für alle hörbar) zu einem Tage dauernden Massaker, begann freilich auch der Kreuzweg der vermeintlich „Befreiten“ selbst. In Kusnezows klarem, kindlichen Blick gewann das Schicksal der Juden (ihre ausnahmslose und organisierte physische Vernichtung) eine allgemeinere Bedeutung, die weit voraus wies. Sie besagte sehr einfach: „Wenn dies möglich war – dann war alles möglich!“ Und so war

es auch: Auf die Grundsicht der ermordeten Juden wurden in den folgenden Monaten und Jahren immer neue Schichten Erschossener gehäuft: Rotarmisten, Zigeuner, Partisanen, oder Menschen, die irgendeine Anordnung nicht befolgt hatten. Es folgten auch für die Masse der gewöhnlichen Ukrainer, egal wie kooperationswillig sie waren, Hunger, Prügel, Versklavung und Verschickung als „Ostarbeiter“; und am Ende beim deutschen Rückzug die gewaltsame Evakuierung der gesamten Stadt.

Nach dem Krieg aber wurden diese früheren Okkupierten – wie die sowjetischen Kriegsgefangenen und die „Ostarbeiter“ – insgesamt und pauschal als Kollaborateure stigmatisiert und zu „Sowjetbürgern dritter Klasse“ degradiert. Und das Schweigen über den Judenmord der Nazis verband sich bald schon mit einer neuen, immer zunehmenden Kampagne gegen „Kosmopoliten“ und „Zionisten“, die zum ominösen Signal einer letzten, terroristischen Säuberung der sowjetischen Gesellschaft im Ganzen wurde und nur durch Stalins Tod im März 1953 verhindert wurde. Es war also dieser höchst komplizierte Zusammenhang, der mit „Babij Jar“ angesprochen war und der diesen Ort in den sechziger Jahren ins Zentrum des Kampfes um eine ungeschönte, umfassende Erinnerung gerückt hat – und heute in der unabhängig gewordenen, innerlich tief zerrissenen Ukraine noch einmal.

Wie tief und wie psychologisch komplex diese Nachwirkungen waren, hat in jüngster Zeit ein Buch des französischen Priesters Patrick Desbois noch einmal gezeigt, das den Titel trägt: „Der vergessene Holocaust. Die Ermordung der ukrainischen Juden. Eine Spurensuche“. Desbois hat im Jahr 2002 Dorf für Dorf Berichte gesammelt, in denen erstmals Ukrainer, die damals als Kinder und Jugendliche Zeugen der Zusammentreibung und Massenerschießung ihrer jüdischen Nachbarn wurden und vielfach den Henkern gezwungener Maßen oder aus freien Stücken zur Hand gingen, ihre Erinnerungen preisgegeben und über die Verwüstungen, die das in ihren jugendlichen Seelen damals angerichtet hat, gesprochen haben. Aber vor allem ist dieses Buch ein spätes, sehr spätes Requiem auf die vielfach vergessenen Opfer dieses „vergessenen Holocaust“.

Für die überlebenden Juden in der Ukraine wie in der gesamten Sowjetunion waren die Jahre des spätstalinistischen „Antizionismus“ (dessen ideologische Nachwirkungen über Stalins Tod weit hinausreichten) noch einmal ein eigener, tiefer Einschnitt, dessen traumatisierende Folgen viele von ihnen nur durch

offensive Verdrängung und immer weitere kulturelle Anpassung haben bewältigen können. Nicht nur durfte über alle diese Erfahrungen – wie Herr Reussmann es am eigenen Fall geschildert hat – kaum gesprochen werden, sondern wenn, dann nur als Teil einer allgemeinen sowjetischen Geschichtserzählung von gemeinsamem Opfergang und Heldentum, in dem jede jüdische „Sonderrolle“ tabu war.

Zu den noch immer viel zu wenig bekannten Seiten dieser spätstalinistischen Kampagnen gehörte ja auch, dass nicht nur das nach 1941 hastig auf die Beine gestellte „Jüdische Antifaschistische Komitee“ (JAK), vertreten durch die erwähnte Reihe prominenter jiddisch-sprachiger Schriftsteller sowie den eminenten Schauspieler und Intendanten des Moskauer Jüdischen Theaters, Shlomo Michoels, 1948 über Nacht aufgelöst und seine Repräsentanten in einer Serie geheimer Mordaktionen und Geheimprozesse sukzessive ermordet wurden, während ihre Angehörigen und Mitarbeiter in die Verbannung geschickt wurden. Auch die Kultur und Literatur, die sie vertraten und hervorgebracht hatten, wurde buchstäblich ausgelöscht und (mindestens für lange Jahre) aus den Bibliotheken ausgesondert und aus der Erinnerung getilgt. Ob man so weit gehen kann und darf wie Manès Sperber, der gesagt hat, dass Stalin den physischen Mord an den Juden Osteuropas durch einen kulturellen Genozid erst komplettiert habe, sei dahingestellt.

Zusammen mit der Liquidierung des JAK wurde 1948 jedenfalls auch das von prominenten jüdischen Schriftstellern und Kriegskorrespondenten wie Ilja Ehrenburg oder Wassili Grossmann zusammengestellte und herausgegebene „Schwarzbuch“ über den nationalsozialistischen Judenmord eingestampft. Auch dieses einmalige Dokument konnte erst in den frühen neunziger Jahren in Russland endlich gedruckt und in andere Sprachen, darunter auch ins Deutsche, übertragen werden.

Wassilij Grossmann vor allem war es ja gewesen, der als Kriegskorrespondent der Roten Armee (berühmt durch seine Stalingrad-Reportagen aus der vordersten Frontlinie) mit als erster 1943/44 in die rückeroberten Gebiete des alten Ansiedlungsrayons, aus dem er selbst stammte, vorgedrungen war, wo er bald erfuhr, dass auch seine Mutter wie alle Bewohner des Shtetls nach Treblinka verbracht und dort ermordet worden war. In seinem erschütternden Bericht „Ukraine ohne Juden“, der ein Teil seiner erst vor Kurzem wieder gedruckten Kriegstagebücher war, hat Grossmann das

namenlos é Entsetzen beschrieben, das ihn angesichts der menschenleeren Orte und Häuser überkam – auf deren Anblick sogar er durch die eigene sowjetische Kriegspropaganda nicht vorbereitet war. Auch in seinem gewaltigen, in der Sowjetunion 1961 begeschlaggenommenen und nie gedruckten Weltkriegsepos „Leben und Schicksal“ sind alle diese Erfahrungen und Schicksale verarbeitet. Und diese wenigen Andeutungen zeigen Ihnen, wie weit über Stalins Tod hinaus – bis in die späten Jahre der Perestrojka – dieses ganze Thema des Judenmords aus den offiziellen Diskursen und den monumentalen Weltkriegsgemälden in Bild und Schrift ausgeblendet geblieben ist.

Das alles gehört eben zu den Hintergründen des Berichts von Herrn Reussman – einschließlich seines eigenen, späteren Schicksals: der Emigration seiner Tochter, seiner eigenen Übersiedlung nach Deutschland; und der späten Rückkehr seiner eigenen, tief vergrabenen Erinnerungen an diese Zeit, ausgelöst durch den Wunsch seiner Enkelin, und dann auch ihrer Klassenkameraden, dass er endlich über die Geschichte seiner eigenen Kindheit erzählen möge.. Damit teilen die Reussmanns freilich das Schicksal von Millionen ehemaliger jüdischer Sowjetbürger, die aus Russland, der Ukraine und anderen Nachfolgestaaten der zerborstenen Sowjetunion seither emigriert sind – eine neuer Exodus historischen Ausmaßes, über den Sie vermutlich allerdings viel mehr und viel Genaueres wissen und berichten können als ich.



Trauma und Trauma-Begegnungen

Diese Tagung verbindet in einem interessanten Konzept biografische Einsteige und historische Hintergründe mit klinischen Erfahrungen. Meine Vorredner haben über ihre Lebens- und Leidensgeschichte erzählt. Ich möchte in diesem Vortrag über einige meiner Eindrücke und Erfahrungen hinsichtlich der Entwicklungen und Veränderungen berichten, die sich in den vergangenen zwanzig Jahren auf dem Gebiet der Behandlung von mit Traumata konfrontierten Menschen ergeben haben.

Dabei versuche ich, in Anlehnung an das Konzept dieser Tagung, einen historischen, beruflichen und persönlichen Bezug zum Thema herzustellen. Ich habe mich gefragt, was der Begriff „Trauma“ für mich – in meiner Entwicklung als Therapeut wie in meinem eigenen Leben – bedeutet. Wo begegnete ich Traumata in meiner Arbeit als Therapeut, und wie beeinflussten mich traumatische Erfahrungen in meiner Biografie?

Trauma-Begegnungen als Therapeut

Mitte der 1980er Jahre, als ich meine berufliche Ausbildung als Psychiater und Psychotherapeut begann, standen Klienten mit einer „Posttraumatischen Belastungsstörung“ (PTSB) bei vielen meiner Kollegen noch in dem Ruf, schwer behandelbar zu sein. Viele Therapeuten wollten diese Patienten nicht therapieren. Die chronischen posttraumatischen Folgeerscheinungen, wie sie häufig bei Kriegsveteranen und einigen Holocaustüberlebenden zu beobachten sind, schienen durch therapeutische Interventionen nicht zu beeinflussen zu sein. Auch Bemühungen, auf dem Wege der Psychoanalyse ein Verständnis der Symptome des Patienten zu erlangen, führten oft nicht zu einer klinischen Besserung.

In den darauf folgenden 25 Jahren hat sich vieles grundlegend verändert. Seit der Konzeptualisierung der „Posttraumatischen Belastungsstörung“ im Jahre 1980 als klinische Diagnose, die - unabhängig von den ihr zugrunde liegenden vielfältigen Traumata – ein ähnliches Symptombild beschreibt, hat die psychologische Traumalogie eine Renaissance erlebt. Therapeutische Skepsis und Pessimismus sind intensivem Interesse, Neuansätzen und einem gemäßigten Optimismus gewichen.

Beruflich bin ich in Therapien sowohl Veteranen aus dem Sechstagekrieg und Jom Kippur Krieg als auch Holocaustüberlebenden begegnet.

Im Jahr 1990/91 entwickelte sich die Golfkrise zu einem Krieg, in dessen Folge auch Israel Bedrohung und Bombardierung ausgesetzt war. In dieser Zeit beobachtete ich bei einigen Holocaustüberlebenden und Kriegsveteranen die Reaktivierung vergangener Traumata, stellte aber gleichzeitig fest, dass viele Überlebende auch – und vielleicht speziell – in dieser gefährlichen Situation großes Widerstandsvermögen und Flexibilität zeigten.

Ein verwirrendes, komplexes Bild.

Den Soldaten, die auf die akute Gefahr mit Stress und Angst reagierten, versuchten wir mit Hilfe der Psychoedukation zu helfen, ihre Symptome als normative Reaktionen angesichts einer außergewöhnlichen Stress- und Gefahrensituation zu erkennen. Ich war überrascht, dass diese minimale Krisenintervention vielen Soldaten erstaunlich oft half und nur eine geringe Zahl der Soldaten intensivere Therapie benötigte.

Bis dahin hatte sich meine therapeutische Ausbildung vor allem auf psychoanalytische und psychodynamische Langzeit-Psychotherapie konzentriert. Nun aber war mein Interesse für eine Erweiterung meiner therapeutischen Kenntnisse geweckt. In den folgenden Jahren erlernte ich Techniken der Krisenintervention, der psycho-dynamischen Kurzzeittherapie, der Hypnose, der Kognitiven Verhaltenstherapie sowie der Traumazentrierten Therapie.

In den letzten beiden Jahrzehnten arbeitete ich vor allem in psycho-sozialen Zentren und Ambulanzen. Gemeinsam mit ähnlich eingestellten Kollegen erweiterten wir die Ausbildung der Therapeuten und das Angebot der Therapieformen. Die Therapeuten absolvierten nicht nur ein gründliches psychodynamisches Training, sondern befassten sich auch mit den oben erwähnten Varianten therapeutischer Praxis.

Die „Glaubenskriege“ der unterschiedlichen Therapierichtungen, die sich in der Vergangenheit oft befehdeten, wichen allmählich einer Vielfalt von Praktiken, die sich wechselseitig ergänzen, beeinflussen, stimulieren und bisweilen auch kombinieren lassen. Diese Änderung hat das therapeutische Klima und

Angebot für die Klienten – und auch für die Therapeuten – verbessert. Das postmoderne pluralistische Weltbild hat zu dieser Veränderung wesentlich mit beigetragen. Studien haben die gleichwertige Effizienz der unterschiedlichen Psychotherapien erwiesen, und auch dies bekräftigte diesen Paradigmenwechsel.

Meines Erachtens stammen die bedeutendsten Anregungen für die Notwendigkeit einer Vielfalt verschiedener Therapieformen von Traumatherapeuten, die ein breites therapeutisches Handwerkzeug in ihrer Praxis dringend benötigten.

Die Traumatherapie wurde zu einem Gebiet, in dem sich unterschiedliche Therapiemodelle und -ansätze nun ziemlich harmonisch treffen können. Das Verständnis von Trauma und Traumatisierungsprozessen sowie der daraus folgenden Therapiemöglichkeiten baut nun auf einer Reihe einander ergänzender und erweiternder Ansätze auf: der Verbindung des biologischen Ansatzes mit den Erkenntnissen der Bedeutung der Stresshormone, des Cortisons und der Genetik, aber auch der Hirnforschung vor allem im Bereich des Gedächtnisses sowie der Neuroanatomie und -physiologie.

Der narrative Ansatz, der die Verbalisierung, Neuformung und Formulierung eines Narrativs der traumatischen Ereignisse und Erlebnisse betont, aber auch die psychodynamischen, die verhaltenstherapeutischen und die auf Körperarbeit bezogenen Ansätze bieten eine Vielfalt von Möglichkeiten, die den jeweiligen Klienten entsprechend individuell angepasst werden können.

Als erweiterte Grundhaltung erbot sich die existenzielle Therapie, mit der Suche nach Sinnfindung. Die gesellschaftliche Hilfe, Unterstützung, das Verständnis und die Solidarität, die traumatisierte Menschen von ihrem Umfeld erfahren, erwiesen sich ebenfalls als für den psychischen Heilungsprozess zentrale Faktoren. So einfach ist es allerdings nicht, denn all diese Theorien und Konzepte bleiben nicht einfach theoretisch. Als Traumatherapeut ist man auch persönlich stark involviert. Die eigenen Lebenserfahrungen und erlebten Traumata des Therapeuten sind entscheidende Quellen sowohl seiner therapeutischen Kreativität als auch seiner Probleme bei schwierigen Therapien. Wie haben nun meine persönlichen Erfahrungen meine Arbeit als Therapeut beeinflusst?

Persönliche Trauma-Begegnungen

Im September 1992 arbeitete ich in einer psychosozialen Ambulanz in Jerusalem. Völlig überraschend erschien eines Tages einer der Patienten mit einem Maschinengewehr und tötete in einem Amoklauf vier meiner Kolleginnen. Zufällig war ich an diesem Tag nicht in der Ambulanz anwesend und erschien erst zwei Stunden später.

Für uns Therapeuten begann eine lange Phase der Bewältigung dieses extremen Traumas. Wir empfanden sowohl Schock als auch Betäubung, dann wieder wurden wir von Trauer und Verzweiflung überflutet, von Überlebensschuld und Gefühlen der Leere. Trotzdem schafften wir es – als Privatpersonen wie als Therapeuten –, unseren Verpflichtungen nachzugehen. Anfangs fühlten wir uns wie Automaten, doch allmählich verschwand diese Empfindung. Wir empfanden jede Stunde, jeden Tag und dann jede Woche als neue Herausforderung.

Für mich – und ich glaube auch für alle – trugen die Solidarität und das Verständnis der anderen Kollegen und der Umwelt am stärksten zur Bewältigung bei. Das war für mich eine ganz wichtige Lehre und Erkenntnis: Die einfühlsame, verständnisvolle Anwesenheit und Begleitung anderer Menschen ist für den Traumatisierten eines der wichtigsten Bedürfnisse – vor allem in der akuten Phase nach der Traumatisierung, aber auch in späteren Phasen.

In den Jahren danach begegnete ich sehr stark traumatisierten Personen und behandelte sie – Holocaust-Überlebende in *AMCHA*, Veteranen mit Kriegstraumata, Opfer von zivilen Traumata und vor allem Opfer von Terroranschlägen in Jerusalem während der ersten und zweiten Intifada, sowie die von der Bombardierung im Norden und Süden Israels in den letzten Jahren betroffene Zivilbevölkerung.

Immer wieder wurde mir schmerzlich klar: Ich bin auch als Therapeut nicht einfach geschützt und sicher. Auch ich lebte in Israel in diesen Jahren in einer gefährdeten Umfeld – im Zusammenhang mit der Intifada ebenso wie bei dem oben geschilderten Amoklauf. Und ich denke und empfinde immer wieder in der therapeutischen Begegnung mit traumatisierten Klienten: „Das könnte mir genauso passieren ...“.

Aber dann gab es für mich öfters auch Erfolgserlebnisse: Ein Kriegsveterane, der mehr als 30 Jahre an einer schweren Posttraumatischen Belastungsstörung gelitten hatte, empfand nach einer intensiven, aber kurzen Behandlung mit dem Therapiemodell „Prolon-

ged Exposure“ nach Edna Foa eine bedeutende Linderung seiner Symptome; eine Holocaust-Überlebende fand neuen Sinn in einer der Verzweiflung nahen Existenz; ein Terroropfer erlangte in der Familie und bei der Arbeit wieder ein neues Gleichgewicht auf.

Bei der beruflichen Begegnung mit Traumapatienten gab es immer wieder Erfahrungen, die auch meine persönlichen Traumata verarbeiten halfen. Die Chance, damit besser umgehen zu lernen, haben meine therapeutischen Möglichkeiten erweitert und bereichert. Bei einem Trainingsseminar für Therapeuten übten wir eine Technik, traumatische Erinnerungen, die sich nicht in Worte fassen lassen oder für die es nur Körpererinnerungen gibt, über den Körper zu erfahren und behandeln – „*Somatic Experiencing*“. Zum ersten Mal gelang es mir, einer meiner Kindheitserinnerungen näherzukommen und sie zu verarbeiten.

Als kleines Kind erlitt ich eine schwere Verbrennung und war wochenlang im Spital. Meine einzige bewusste Erinnerung bezog sich auf den Aufenthalt im Krankenhauszimmer. Das Zimmer und seine Wände empfand ich als beengend, schmerzlich und bedrohend. Bei einer Atemübung im Zuge des „*Somatic Experiencing*“ empfand ich die Bewegung meines Brustkorbes beim Ein- und Ausatmen plötzlich als Bewegung der Wände im Krankenhauszimmers. Die Erfahrung der Ohnmacht in meiner Erinnerung verwandelte sich in eine gewisse Erleichterung – „die Wände lassen sich bewegen ...“.

Begegnungen mit Holocaust Überlebenden

Die Begegnung mit und die Behandlung von Holocaustüberlebenden und die Traumata der Elterngeneration bedeuteten im Laufe der Jahre einen der wichtigsten Einflüsse auf meine Wirksamkeit als Traumatherapeut.

Über welche traumatischen Erinnerungen aus dem Holocaust sprachen die Überlebenden im Laufe ihres Lebens, und über was und wie schwiegen sie? Wie wichtig war und ist den Überlebenden heute die Anerkennung ihrer Traumata und ihres Leidens? Was half ihnen nach dem Krieg, weiterzuleben und ein neues Leben aufzubauen?

Das oben angesprochene verwirrende und komplexe Bild einer Verbindung aus Verwundbarkeit und Widerstandskraft der Überlebenden angesichts der überwältigenden Traumatisierung und der großen Verluste während des Holocaust birgt eine überaus bedeutsame Lehre hinsichtlich der Bewältigung mas-

siver Traumata anderer Herkunft. In AMCHA erfahren wir immer wieder, dass einige Überlebende sogar im hohen Alter von 80 oder 90 Jahren erstmals therapeutische Hilfe suchen und dass Therapeuten häufig Wege finden, ihr Leiden zu lindern.

Zusammenfassend komme ich zu dem Schluss, dass Traumatherapien heute – im Vergleich zur Situation vor 25 Jahren – ein positive Entwicklung gemacht haben. Wir Therapeuten verfügen nun über mehr Erfahrung, Wissen und Verständnis für die verschiedenen Folgeerscheinungen von Traumata, und heutzutage steht uns eine Vielfalt unterschiedlicher Therapieformen zur Verfügung.

Der emotionelle Kontakt mit den eigenen traumatischen Erfahrungen und Begegnungen und deren Bewältigung stellen dabei eine der wichtigsten Quellen unserer therapeutischen Fähigkeiten dar.



Tikkun Ha-olam – Die zerbrochene Welt wieder zusammenfügen

(Von der Mühe der Überlebenden, zu leben)

I. Der Schöpfungsmythos

Nach der Vertreibung der Juden aus Spanien im Jahre 1492 wurde Zfad zu einem Sammelpunkt exilierter Schriftgelehrter, die es zu einem Zentrum der Kabbala machten. Dort entwickelte Rabbi Isaak A. Luria (1534-1572) beinahe 80 Jahre nach dieser Katastrophe seine Vorstellung des *tikkun-ha-olam* (der Wiederherstellung der Welt), die großen Einfluss auf die spätere osteuropäische Bewegung des Chassidismus ausübte.

Isaak Lurias Mythos der Erschaffung, Vernichtung und Wiederherstellung der Welt lautet – kurz gefasst – wie folgt: Um die Welt aus dem Nichts zu erschaffen, zog sich der allgegenwärtige Gott in sich selbst zurück und bildete so einen Ur-Raum. Darin entwickelten sich allmählich zehn Sphären (*sefirot*), die Gefäße (*kelim*) enthielten. In einem zweiten Akt entsandte Gott mit seiner richtenden, gesetzgebenden Kraft einen Lichtstrahl in den Ur-Raum, der alle zehn Sphären durchflutete und von den dort gebildeten Gefäßen aufbewahrt werden sollte. Doch die Gefäße der unteren *sefirot* waren zu schwach, um den Lichtstrahl in sich zu bewahren. Sie zerbrachen an der Stärke des Lichts. Das Zerbrechen der Gefäße hinterließ zahlreiche Fragmente, die in sich noch Funken (*nizot*) des ursprünglichen göttlichen Lichtes bargen. Diese Funken halten die Materie am Leben, bleiben aber zugleich in ihr eingeschlossen. Seitdem trägt alles in unserer Welt diesen Bruch in sich.

In einem dritten Akt fügte Gott die Bruchstücke zusammen, um die ursprüngliche Ganzheit wiederherzustellen. Die letzte, die endgültige Heilung indes wollte Gott dem Menschen überlassen. Deshalb schuf er den ersten Menschen in seinem Ebenbild und mit ihm die menschliche Urseele. Doch durch den ersten Sündenfall wurde der Heilungsprozess kurz vor seiner Vollendung wieder zunichte gemacht, der Mensch aus dem Paradies verbannt und die ursprünglich ganze Urseele zersplittert. Der ins irdische Exil verstoßene Mensch hat nun die Aufgabe, diese Urseele wieder ganz zu machen. Daher auch das Tora-Gebot „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ (3. Buch Moses

19,18). Denn jeder Mensch hat in sich Funken dieser von Gott eingehauchten Urseele.

Der Mensch hat nicht nur sich selbst gegenüber Verantwortung, sondern auch gegenüber dem Anderen und vor allem gegenüber der gesamten Schöpfung. Denn in allen Dingen sind seit dem Zerbrechen der Gefäße die göttlichen Funken enthalten, die nur der Mensch befreien und wiedervereinen kann. Alle Menschen haben Anteil an diesem Vorgang: die Nichtjuden durch das Befolgen der sieben noachidischen Gesetze (diese wurden der gesamten Menschheit nach der Sintflut aufgegeben und bestehen z.B. im Verbot von Mord, Diebstahl, Unzucht und Brutalität gegen Tiere) und die Juden durch das Einhalten der in der Tora niedergelegten 613 Gebote und Verbote.

Doch allein mit der Strenge des Gesetzes kann der Mensch die ihm auferlegte Aufgabe nicht erfüllen. Zum Gesetz muss die Barmherzigkeit (*rachmanut*) hinzutreten. Erst dann kann die kosmische Ordnung wiederhergestellt werden.

II. Die Weltzerstörung

Als die Überlebenden der Shoah sich auf dem Planeten Erde wieder fanden, waren sie nicht Verstoßene aus dem Paradies, sondern der Hölle Entronnene. Sie wurden Zeugen, wie der Mensch sich mit der Anmaßung, eine eigene neue Schöpfung ins Leben zu rufen, an Gottes Stelle setzte und nichts hinterließ als Zerstörung und Leid. Neben der physischen Vernichtung wurde zugleich auch die Zerstörung der kulturellen Identität als Volk und der psychischen Integrität als Individuum betrieben. Es kam zu einem Prozess der Entmenschlichung sowie der Zerstörung der menschlichen Würde gerade desjenigen Volkes, das den Wert eines jeden Menschen so sehr betont. Nicht von ungefähr ist die Aussage im Jiddischen „*Dos is a Mentsch*“ („Das ist ein Mensch“) Ausdruck höchster Wertschätzung und verweist auf die Menschlichkeit dessen, der auf diese Weise bezeichnet wird. Eben diese sollte Schicht um Schicht zerstört werden, bis der Einzelne sich schließlich, wie es Primo Levi in seinem Buch *Ist das ein Mensch?* ausdrückte, nur noch als „seelenloser Wurm“ erlebte.

Während sie ständig dieser seelischen wie physischen Vernichtung ausgesetzt gewesen waren, versuch-

ten diejenigen, die noch einen Seelenfunken (*nizuz*) in sich zu bewahren vermochten, verzweifelt in solch einem Vernichtungskosmos am Leben zu bleiben. Während der Kreuzzüge der kollektive Selbstmord, der *kiddusch ha-schem*, zur „Heiligung des göttlichen Namens“, weit verbreitet, so erhoben Rabbiner wie z.B. Rabbi Nisboim im Warschauer Ghetto¹ angesichts der Absicht, alle Juden zu ermorden, das *kiddusch ha-chajim*, die „Heiligung des Lebens“ zum obersten Gebot, das es erlaubte, zugunsten des Überlebens die religiösen Gebote zu übertreten.

Ich neige dazu, die spezifische Destruktivität der Nazis als „antimonadische Destruktivität“ zu bezeichnen. Lassen Sie mich, um dies besser verständlich zu machen, kurz Béla Grunbergers Konzept der „Monade“ erläutern. Es fußt auf seiner Vorstellung des pränatalen Ursprungs des Narzissmus. Hier, geborgen im Uterus und versorgt über die Plazenta (den Mutterkuchen), erlebt der wachsende Fötus einen paradiesischen Zustand, der zur Grundlage für die späteren Gefühle der Vollkommenheit, Unverwundbarkeit, Glückseligkeit, Heiterkeit und für das eigene Selbstwertgefühl wird, um nur einige zu nennen.²

Nach der Vertreibung aus diesem Paradies ist der Mensch sein Leben lang darum bemüht, den ursprünglichen Zustand wiederzugewinnen. Um in der Welt bestehen zu können, ist das Neugeborene auf die mütterliche Versorgung angewiesen. Mutter und Kind bilden, so Grunberger, eine „Monade“. Die Mutter fungiert wie ein „extrojizierter Uterus“³, um den Narzissmus des Kindes zu bewahren – ähnlich wie die eingangs erwähnten Gefäße (*kelim*), die das Licht aufnehmen. Diese nachgeburtlich erfahrene erste „Monade“ wird durch das Wachstum des Kindes und seiner Triebe allmählich aufgelöst, findet sich aber in weiteren monadischen Hüllenbildungen wieder, wie z.B. Familie, Gesellschaft, Kultur und auch Natur, durch die der Mensch Schutz, Trost und sogar eine Art Heilung für die in dieser Welt unausweichlichen narzisstischen Wunden findet.

1 Isaiah Trunk, *Jewish Responses to Nazi Persecution: Collective and Individual Behaviour in Extremis*, New York 1979, S. 15.

2 Béla Grunberger, „Die Monade“, in: ders. (Hg.), *Narziss und Anubis*, Bd 2: *Internationale Psychoanalyse*, München 1988, S. 189-205, hier S. 190.

3 Ebenda, S. 211 und Ilona Kaminer, „Die intrauterine Dimension des Menschen – Hommage an Béla Grunberger“, in: *Psyche: Zeitschrift für Psychoanalyse* 53 (1999), S. 101-136.

Ich komme nun auf die von mir zuvor erwähnte antimonadische Destruktivität zurück. Diese zielte nicht nur auf das religiöse Leben, sondern auf alle Monadenbildungen, so auch auf das Urbild der Monade, die zu schützende Mutter-Kind-Einheit. Im Eichmann-Prozess berichtete eine Überlebende folgende Szene im Ghetto:

„Einmal sah ich ... einen SS-Offizier, der eine jüdische Mutter auf der Straße höflich ansprach, sie möge ihn versuchen lassen, ihr weinendes Baby zu beruhigen. Mit skeptischen Blick und zitternden Händen übergab ihm die Frau das Kind, worauf der Nazi das Köpfchen des Babys an der scharfen Kante des Rinnsteins zerschmetterte.“⁴

Es nimmt daher nicht Wunder, dass in den Ghettos Schwangerschaften verboten waren und bei einer Geburt die Todesstrafe über das Neugeborene, die Mutter und die gesamte Familie verhängt wurde.⁵ In den Vernichtungslagern gab es keine Kinder mehr und keine Schwangeren. Sie wurden bei der Ankunft sofort vergast.

Hier gab es kein Erbarmen. Ich betone das Wort Erbarmen. Wie wir anfangs erfuhren, zerbrachen bei der Welterschöpfung die Gefäße, weil die Welt, solange sie nur mit dem Gesetz ausgestattet ist, keinen Bestand haben kann. Im Hebräischen lautet das Wort für Erbarmen *rachmanut*. Es stammt von der Wortwurzel *rechem*, das die hebräische Bezeichnung für Gebärmutter ist. *Rachmanut* – Erbarmen – wäre also wörtlich mit „Gebärmutterhaftigkeit“ zu übersetzen. In einer Welt ohne *rachmanut* kann kein Leben gedeihen, und das eigene ist todgeweiht. Primo Levi beschreibt den Zustand in einer derartigen Welt folgendermaßen:

„Der Mensch aber, der nackt und fast nie vollkommen gesund aus dem KB (dem Krankenbau in Auschwitz, I. K.) kommt, fühlt sich in Finsternis und Frost des Weltenraums geschleudert ... Er ist wehrlos und verletzbar wie ein Neugeborenes, und doch muß er frühmorgens zur Arbeit marschieren.“⁶

Um in einer derart erbarmungslosen Welt psychisch zu überleben, war es unabdingbar, Gefühle von Scham, Ekel, Panik und auch bisherige moralische Maßstäbe abzustumpfen. Dies führte zu einen

4 George Eisen, *Spielen im Schatten des Todes. Kinder und Holocaust*, München 1993, S. 29.

5 Ebenda, S. 32.

6 Primo Levi, *Ist das ein Mensch? Erinnerungen an Auschwitz*, Frankfurt a.M. 1979, S. 59.

Zustand, der unter dem Begriff „*psychic numbing*“ („Gefühlsabstumpfung“) Eingang in die psychoanalytische Literatur gefunden hat. Kurt R. Eissler spricht von der Gefahr der „narzisstischen Entleerung“, der die Menschen im KZ ausgesetzt waren und der sie seiner Meinung nach Einhalt zu gebieten versuchten, indem sie sich mit dem Aggressor identifizierten.⁷ Eigentümlicherweise schlossen sich viele Analytiker der Auffassung an, die Überlebenden hätten sich mit den Nazis identifiziert.⁸ Sie übersahen meiner Ansicht nach hierbei einen zentralen Faktor für den Erhalt des Narzissmus: nämlich den Aufbau und das Aufrechterhalten von „*Inseln der Menschlichkeit*“, wie es Hillel Klein genannt hat,⁹ Inseln „in einem Meer des Hasses und der zunehmenden Verrohung ...“.¹⁰ Zu diesen „Inseln der Menschlichkeit“ gehörten Kindheitserinnerungen und Fantasien, die an die Zeit vor und nach der Shoah anknüpften, aber auch reale Hilfen – sei es das Teilen eines Stückchen Brotes, die Vermittlung einer guten Arbeit oder ein aufmunterndes Wort.

Es gibt kaum einen Überlebenden, der nicht von solchen „Inseln der Menschlichkeit“ zu berichten wüsste. Wer keine Bindungen auch im KZ einzugehen vermochte, war verloren.

Wenn die Vernichtungswelt keinen Raum mehr ließ für das Aufrechterhalten einer realen Gegenwart, so dass die Rückkehr in Mutters Schoß nur noch über den Tod offen zu sein schien, tauchten oft an der Schwelle zum Tod in einer halluzinatorischen Weise Mutter oder Vater auf, die explizit den Auftrag erteilten, zu überleben.

Auch Träume konnten diese Funktion übernehmen. So berichten Nanette C. Auerhahn und Dori Laub von einem Traum einer Überlebenden, der sie

davor bewahrte, den letzten Lebensfunken zu verlieren. Diese Frau hatte bei der Ankunft in Auschwitz gesehen, wie Kinder lebend in einer großen Grube verbrannt wurden. Sie drohte daraufhin in den Status eines Muselmannes zu geraten. In der gleichen Nacht träumte sie, dass „ihre Großmutter kam, sie badete und wieder gesund pflegte“.¹¹ Als sie aufwachte, spürte sie, dass ihre Kräfte erneuert waren.

Dies ist meines Erachtens ein eindrucksvolles Beispiel dafür, wie das Eintauchen in den pränatalen Zustand, symbolisiert durch das Bad und die Aufrechterhaltung der Mehrgenerationenfolge mit der Großmutter als Pflegeperson, einer Art Neugeburt gleichkam und eine heilsame Kraft entfaltete. Dies bestätigt Grunbergers These von der regenerativen Kraft der Monade, die den narzisstischen Kern schützt. (Es ist mir allerdings wichtig, zu unterstreichen, dass dies keineswegs ein Garant für das Überleben war. Viele wurden ermordet, obwohl sie diese den narzisstischen Kern schützende Hülle aufrecht erhielten. Denn die Mordmaschinerie nahm darauf keine Rücksicht. Es soll hier nur gezeigt werden, wie wichtig es war, trotz der allgegenwärtigen Dehumanisierung einen Funken Menschlichkeit zu bewahren, um nicht gänzlich zu einem instinktgesteuerten Tier oder – noch schlimmer – zu einem Ding zu werden.) In der Sprache des Mythos: Es blieb der Funke, der *nizuz*, in den Scherben einer zerbrochenen Welt des *tohu* geborgen und damit auch ein Funke der menschlichen Würde, des Selbstwerts und der eigenen Identität.

III. Die Restitution (*tikkun*)

Jene geretteten Funken sollten nach der Befreiung zu Kristallisationskernen der beginnenden psychischen Restitution werden. Nicht von ungefähr hieß eine Untergrundzeitung aus dem Ghetto Kovno, die auch im KZ Kaufering (einem Nebenlager von Dachau) verteilt wurde, „*Nizuz*“ – der Funke. Die Mitarbeiter dieser Zeitung, die nach Kriegsende weiter erschien, wurden zu führenden Personen in der sich bildenden Selbstorganisation der befreiten Juden in der amerikanischen Zone. Auch in der britischen Zone war die Selbstorganisation aus einer jüdischen Widerstandsgruppe im KZ Buchenwald entstanden, die sich, da die kommunistische Untergrundbewegung im Lager den Juden keine eigene Nationalität

7 Kurt R. Eissler, „Weitere Bemerkungen zum Problem der KZ-Psychologie“, in: *Psyche: Zeitschrift für Psychoanalyse* 22 (1968), S. 452-463.

8 Vgl. Klaus D. Hoppe, „Verfolgung, Aggression und Depression“, in: *Psyche: Zeitschrift für Psychoanalyse* 16 (1962), S. 521-537; Maria V. Bergmann, „Überlegungen zur Über-Ich-Pathologie Überlebender und ihrer Kinder“, in: Martin S. Bergmann, Milton E. Jucovy und Judith S. Kestenberg (Hg.), *Kinder der Opfer – Kinder der Täter*, Frankfurt a.M 1995, S. 322-356; Ilse Gubrich-Simitis, „Extremtraumatisierung als kumulatives Trauma“, in: *Psyche: Zeitschrift für Psychoanalyse* 33 (1979), S. 991-1023.

9 Hillel Klein, Überleben und Versuche der Wiederbelebung (Jahrbuch zur Psychoanalyse, Beiheft 20), Stuttgart 2003, S.30.

10 Ebenda, S. 99.

11 Nanette C. Auerhahn und Dori Laub, „Annihilation and Restoration: Post-Traumatic Memory as Pathway and Obstacle to Recovery“, in: *International Review of Psycho-Analysis* 11 (1984), S. 327-344.

zubilligte, heimlich im polnischen Block als eigene Gruppe organisiert hatte, um die kurz vor Kriegsende noch im Lager angekommenen 500 jüdischen Kinder vor dem sicheren Tod zu retten. Diese Widerstandsgruppe gab nach der Befreiung bereits am 4. Mai 1945 die erste jüdische Zeitung heraus – sie trug den Namen *Tchijat Hametim* – „Auferstehung der Toten“.

Sie waren ja tatsächlich vom Totenreich in die Welt der Lebenden zurückgekehrt. Die Gegenwärtigkeit des Todes sollten die Überlebenden in ihrem zukünftigen Leben nie mehr loswerden. Unmittelbar nach der Befreiung war der Tod noch eine konkrete Bedrohung. Denn während die Selbstorganisation trotz anfänglicher Widerstände der Alliierten Gestalt annahm, starben in den Lazaretten ihre Leidensgenossen an den Folgen von Krankheit, Auszehrung, unzureichender ärztlicher Versorgung und an etwas, das man vorher nicht kannte: an dem Vakuum, das die Vernichtung eines ganzen Volkes hinterlässt. Denn es gab die vertraute Welt nicht mehr, weder die Menschen, die diese bevölkert hatten, noch deren Schöpfungen wie z.B. Synagogen, Jeschiwot, Krankenhäuser, Kinderheime, Schulen, Theater, Bücher, Zeitschriften und vieles mehr. Und es gab niemanden mehr, der sie nach der Befreiung in die Arme hätte schließen können. Das gesamte Ausmaß wurde den meisten Überlebenden erst in der Freiheit bewusst und bedrohte ihr Leben nun auf eine andere Weise. Ein Überlebender gab dies mit folgenden Worten wieder:

„Mit dem Moment, wo ich ein freier Mensch war, mit der großen, ganz großen Hoffnung, dass noch irgendjemand kommen wird, der zu mir gehört, und keiner war mehr da – eine gähnende Leere ... es ist so schwer in Worte zu kleiden ... zu stehen und alles herunterfallen zu sehen: ‚Du bist alleine auf dieser Welt‘ ... (das war) so, als ob ein Fahrstuhl vom 5. Stock abwärts ... (da) ist etwas in mir zerbrochen“ (Herr Q.).

Wer in solch einem zerbrochenen Zustand keinem mitfühlenden Menschen begegnete, drohte innerlich zu erstarren, wenn nicht gar zu sterben.

Die Überlebenden scheinen intuitiv um die tödliche Gefahr solch eines Vakuums gewusst zu haben, denn sie schufen aus eigener Initiative sofort nach der Befreiung eine eigene soziokulturelle Umwelt, die ihrem Bedürfnis nach Restitution entsprach. In Deutschland, in den Enklaven der DP-Lager, machten sich die Übriggebliebenen der einstmaligen Zentren des Judentums und der jüdischen Avantgarde, die polnischen und litauischen Juden, daran, die Scher-

ben ihrer zerbrochenen Welt zusammenzufügen, eine neue gesellschaftliche Monade aufzubauen, entschlossen, ein neues Leben zu beginnen und einen eigenen Staat zu gründen. Sie wurden zu den eigentlichen Geburtshelfern des Staates Israel und den Gründern der jüdischen Gemeinden in Deutschland. Doch zuallererst wurden sie zu Eltern von Kindern.

Diese Überlebenden, die noch Monate nach der Befreiung als „menschliche Trümmer“¹² und noch in den 1960er Jahren von Psychoanalytikern als „lebende Leichname“ beschrieben werden,¹³ verfügten trotz der äußeren wie inneren Verwüstungen über eine Kraftquelle, die es ihnen ermöglichte, am Leben wieder anzuknüpfen, Verantwortung für sich und andere zu übernehmen, Familien zu gründen, Berufe zu ergreifen und einen Platz in der Gesellschaft nicht nur einzunehmen, sondern darin oft sogar gestaltend zu wirken. Sie wählten nicht den Tod, weder in Form von Selbstmord noch in Form von Mord, indem sie Rache nahmen, sondern sie wählten das Leben, gemäß der jüdischen Maxime „*u-wecharta ba-chajim*“ – „wähle das Leben!“ („*ba-chajim we-ha-mawet natati lephanecha ... u-wecharta ba-chajim lemaan tichje atah we-saracha*“ – „Das Leben und den Tod lege ich vor Dich ... Und wähle das Leben, auf dass du lebest, Du und Deine Nachkommen!“; 5. Buch Moses 30,19).

Das hier abgebildete Foto enthält zwei Bilder: Eines, das man sieht, und ein verborgenes, das sich erst durch Wissen erschließt. Es zeigt Überlebende bei einer Hochzeitsfeier 1946. Ihnen blicken weder „lebende Leichname“ entgegen noch „verbitterte Menschen, die von Hass erfüllt sind“,¹⁴ sondern fröhliche Menschen, die auf das Leben anstoßen (denn so lautet der jüdische Trinkspruch „*le-chajim*“, „aufs Leben!“) – trotz der sie umgebenden Leere. (Denn auf diesem Foto fehlen die Kinder und Alten, die sonst bei jeder jüdischen Hochzeit anwesend sind. Es gab sie nicht mehr).

Diese frühen Hochzeiten wurden von den Analytikern in der Regel als manische Abwehr von Verlust

12 Bericht eines Soldaten der jüdischen Brigade, zitiert nach Tom Segev, Die siebente Million. Der Holocaust und Israels Politik der Erinnerung, Reinbek bei Hamburg 1995, S.162.

13 William G. Niederland, „Clinical Observations on the ‚Survivor Syndrome‘“, in: International Journal of Psychoanalysis 49 (1968), S. 313-315, hier S. 313.

14 Berthold Stokvis, „Gedanken über das Wiedergutmachungsverfahren“, in: Psyche: Zeitschrift für Psychoanalyse 16 (1962), S. 538-543, hier S. 541.

und Trauer angesehen,¹⁵ obwohl sie gerade einen elementaren Bestandteil des Restitutionsprozesses darstellten: Sie „repräsentierten einen positiven, lebensbejahenden Akt“.¹⁶ Die Überlebenden waren sich nur all zu schmerzhaft des Verlustes bewusst. Sie mussten diesen nicht verleugnen oder manisch abwehren. Sie mussten vielmehr einen Weg finden, ihn zu ertragen und nicht daran zu zerbrechen. Dies gelang ihnen, indem sie Bindungen zu ihresgleichen eingingen und so ein Beziehungsnetz knüpften, das sie vor dem Absturz in den Abgrund bewahrte.

Im Wort *tikkun*, das aus der Sprachwurzel TKN stammt, sind zwei Buchstaben enthalten – KN, die im Hebräischen das Wort *ken* ergeben, das übersetzt „Nest“ heißt. Diese frühen Ehen waren Teil der Wiederherstellung, des *tikkun*, da sie nicht nur zu einem Nest für die sehr bald geborenen Kinder wurden, sondern auch zu einem Nest der eigenen Menschwerdung und Reindividuiierung, zu einer erneuten Monade für den verwundeten narzisstischen Kern. Hierbei kam der Schwangerschaft eine hohe restitutive Kraft zu. Die Frauen, die durch Krankheit, Hunger, Schmutz und Misshandlungen ein derart beschädigtes Körperbild davongetragen hatten, dass sie sich nicht vorstellen konnten, wie in diesem geschundenen Körper jemals wieder neues Leben gedeihen könne, erlebten eine Art innerer Wiederbelebung – nicht nur durch das wachsende Lebewesen, sondern auch durch die Wiederherstellung der gesunden, lebensfördernden Gebärmutter und somit der *rachmanut*, der „Gebärmutterhaftigkeit“, des Erbarmens. Man könnte durchaus behaupten, dass die Überlebenden, die nach Jean Amery in dieser Welt nie mehr heimisch zu werden glaubten, hier einen Keim des Heimischwerdens setzten.

Ein Nest ohne Baby bliebe jedoch leer, wäre ohne Leben und daher keine wirkliche Wiederherstellung. Auch dies birgt das Wort *tikkun* in sich, denn die Konsonanten TKN ergeben –etwas anders angeordnet – die Konsonantenfolge TNK und damit das Wort *tinok*, das mit „Säugling“ zu übersetzen ist. Der Anblick schwangerer jüdischer Frauen und jüdischer Säuglinge im Nachkriegsdeutschland hatte eine restitutive Kraft.

15 Vgl. etwa Gubrich-Simitis, „Extremtraumatisierung als kumulatives Trauma“.

16 Klein, Überleben und Versuche der Wiederbelebung, S. 190.

Ausgerechnet in dem Land, von dem die Vernichtung ausgegangen war, bildeten sich neue Kristallisationspunkte jüdischen Lebens. Hier entstand nicht nur eine jüdische Gemeinschaft mit der weltweit höchsten Geburtenrate, sondern eine, die aus eigener Kraft ein soziales Netz aufbaute, das die Überlebenden aufzufangen versuchte und deren Interessen vertrat. Man kann durchaus behaupten, dass sich hier der „Rest der Entronnenen“, so nannten sich die Überlebenden, eine *gesellschaftliche Monade* aufbaute. Indem sie sich „Rest der Entronnenen“ (*she'erit ha-pleta*) nannten, knüpften sie ihren Neuanfang bewusst an ihre Vergangenheit und vergewisserten sich ihrer religiösen Wurzel. Denn im *Tanach* wird dieser Begriff an verschiedenen Stellen erwähnt – so z.B. „Wer vom Haus Jehuda entronnen und übriggeblieben ist, wird von neuem nach unten Wurzeln schlagen und oben Früchte tragen“ (2. Buch Könige 19,30-31). Tatsächlich wählten sie als Symbol einen abgeschlagenen Baumstumpf, aus dem ein Zweig sprießt.¹⁷ Man baute politische Organisationen, Selbstverwaltungsorgane, Polizei, Gerichte und kulturelle Institutionen auf. Der erste Gedenktag für die Ermordeten wurde hier von den Überlebenden etabliert und in allen DP-Lagern begangen. (Ihr Vorschlag, den 15. Iyar als für das gesamte jüdische Volk verbindlichen Gedenktag einzuführen, wurde von den Rabbinern abgelehnt und schließlich vom jüdischen Volk vergessen. Angesichts des Umgangs mit diesem Vorschlag und des völligen Vergessens der von den Überlebenden bereits geschaffenen Trauerri-tuale, die wegweisend waren,¹⁸ läge es näher, von der Vermeidung der Trauer und der manischen Abwehr bei den Juden zu sprechen, die außerhalb der Vernichtungsgefahr gelebt hatten). Es wurden Bibliotheken gegründet, die Tag und Nacht geöffnet blieben, weil das Bedürfnis, zu lesen, so groß war. Auch die Notwendigkeit der beruflichen Ausbildung wurde sofort erkannt und umgesetzt.

Es wurden eine Fülle von Zeitschriften, regionale wie überregionale, publiziert, die nicht nur in der vertrauten Sprache – dem Jiddischen – weltpolitische

17 Vgl. Jacqueline Giere, „Einleitung“, in: Fritz-Bauer-Institut (Hg.), Überlebt und unterwegs. Jüdische Displaced Persons im Nachkriegsdeutschland. Jahrbuch zur Geschichte und Wirkung des Holocaust, Frankfurt a.M. 1997, S. 21.

18 Vgl. Zeev W. Mankowitz, *Life between Memory and Hope: Survivors of the Holocaust in Occupied Germany*, Cambridge 2002, S. 192-225 und Abraham J. Peck, „Unsere Augen haben die Ewigkeit gesehen“, in: Fritz-Bauer-Institut (Hg.), Überlebt und unterwegs, S. 27-49.

Nachrichten veröffentlichten sondern sich auch mit den Folgen der jüngsten Katastrophe sowohl für die Einzelnen als auch für die Menschheit beschäftigten. Ebenso wurden zahlreiche Bücher, ebenfalls in jiddischer Sprache, verlegt, oft in lagereigenen Verlagen wie z.B. in Bergen-Belsen. Dieser Aufbau einer *kulturellen Monade* beinhaltete auch die Neugründung von Orchestern, Kabarett und Theatergruppen. Es wurden nicht nur altbekannte Stücke aufgeführt, sondern auch aktuelle Themen aufgegriffen. Über eine dieser Aufführungen im Oktober 1945 möchte ich Jacob Biber, den Gründer der ersten jüdischen Theatergruppe berichten lassen:

„Der Theatersaal in Feldafing war groß genug, um die meisten der dort lebenden DPs (etwa 2000) unterzubringen, aber weit mehr berührten uns die Kranken, die reihenweise vor der Bühne auf Feldbetten des Krankenhauses lagen ... Während der Aufführung stand ich hinter dem Vorhang und beobachtete die Patienten und sah ein vergnügliches Lächeln auf eingefallenen Gesichtern. Einige von ihnen trugen immer noch ihre gestreifte Konzentrationslagerkleidung. Andere waren mit weißen Leintüchern bedeckt, aber ihre Augen ... drückten eine unendliche Dankbarkeit und Befriedigung darüber aus, noch einmal jüdische Kinder bei Theatervorführungen sehen zu dürfen. Ich sah, wie Tränen über ihre eingefallenen Wangen liefen. Auch ich vergoss bei diesem Anblick Tränen und flüsterte ein stilles Gebet: 'Danke, Gott, dass Du mir die Kraft gegeben hast, etwas Gutes zu vollbringen' ... Plötzlich fühlte ich, dass sich meine Anstrengungen lohnten und es vielleicht für uns alle wieder Hoffnung gäbe“.¹⁹

IV. Der Tod im Leben

Die Überlebenden verankerten sich im Leben. Doch zugleich hatte dieses seine Selbstverständlichkeit und Unbeschwertheit verloren. An ihre Stelle waren eine unterschwellige, ständige Angespanntheit und Alarmbereitschaft getreten, so als könnte die dünne Firnis der Sicherheit, des Friedens, des Wohlbefindens und der Zivilisation jederzeit von erneuten lebensgefährdenden Eruptionen zerrissen werden. Eine Überlebende formulierte dies einmal wie folgt: „Überall ist der Vulkan.“ Hiermit meinte sie nicht nur die Gefährdung durch äußere Ereignisse, sondern auch die Erinnerungseruptionen. Denn die aufgebau-

ten Schutzschichten gegen die mit dem Leben unvereinbaren Erlebnisse aus der Welt der Vernichtung konnten jederzeit aufbrechen. Ein Geruch, ein Ton, ein Wort oder ein Bild konnten urplötzlich eine Flut von Erinnerungen auslösen.

Tragischerweise konnten gerade Zustände des Lebendigseins und Wohlseins dazu führen, dass der Abgrund sich wieder auftat und die Gegenwart mit unerträglichen Bildern aus der Vergangenheit überschwemmt wurde. Habe ich gerade noch die Bedeutung der Schwangerschaft und der Geburt für die Restitution des inneren und äußeren Lebens unterstrichen, so gilt es nun darzulegen, wie gerade die Erfahrung des Glücks auch zur Eintrittspforte des Unglücks werden kann. Charlotte Delbo beschreibt dies auf beklemmende Weise:

„Als mein Sohn geboren war, schwamm ich im Glück. Ich sage schwimmen, weil es einem sanften, lauwarmen Wasser glich, das um mich, in mir stieg, mich trug und mich leicht und froh im Glück badete ... Während dieses sanfte und glücksbringende Wasser um mich, in mir stieg, drangen in mein Zimmer die Gespenster meiner Gefährtinnen ein ... All diese jungen Frauen, die gestorben sind, ohne das erfahren, ohne in diesem Glück gebadet zu haben. Das samtige Wasser meines Glücks verwandelte sich in klebrige Schlamm, schmutzigen Schnee, übel riechenden Sumpf. Ich sah jene Frau wieder ..., die tot im Schnee lag mit ihrem toten, zwischen ihren Schenkeln erfrorenen Neugeborenen.“²⁰

Vermutlich werden die meisten Analytiker dies als Ausdruck der „Überlebensschuld“ (William G. Niederland) deuten. Lässt man jedoch die Schilderung Delbos auf sich wirken (was schwer genug ist), ohne gleich zu einer Deutung Zuflucht zu nehmen, so verspürt man eine fast zärtlich anmutende Bindung an die „Gefährtinnen“, denen sie auch solch ein Glück gewünscht hätte; sie muss erleben, wie die aus dem Glücksgefühl geborenen warmen Empfindungen von der Todeswelt eingeholt werden. Dieser Einbruch der Vernichtungswelt in das Leben ist jenseits von Schuld. In Anlehnung an Hillel Klein würde ich dies als Ausdruck einer „Kontaminierung“ des Lebendigen mit dem Tödlichen verstehen. Die Erfahrung von Wohlbefinden und Glück ist verschmolzen mit der – wie Primo Levi es ausdrückte – „atavistischen Angst ... vor dem wüsten und leeren Universum“, in dessen „Finsternis und Frost“ man jederzeit erneut hinein-

¹⁹ Zitiert nach Angelika Königseder und Juliane Wetzels, *Lebensmut im Wartesaal*, Frankfurt a.M. 1994, S. 124f.

²⁰ Charlotte Delbo, *Trilogie*, Frankfurt a.M. 1990, S. 364f.

geschleudert werden kann.²¹ An Hand eines immer wiederkehrenden Traumes von Primo Levi wird dies eindrücklich deutlich:

„Es ist ein Traum im Traum ... Ich sitze am Familientisch, bin unter Freunden, bei der Arbeit oder in einer grünen Landschaft – die Umgebung jedenfalls ist friedlich, scheinbar gelöst und ohne Schmerz: dennoch erfüllt mich eine leise und tiefe Beklemmung, die deutliche Empfindung einer drohenden Gefahr. Und wirklich: Nach und nach, oder auch mit brutaler Plötzlichkeit, löst sich im Laufe des Traumes alles um mich herum auf; die Umgebung, die Wände, die Personen weichen zurück; die Beklemmung nimmt zu, wird drängender, deutlicher. Alles ringsum ist Chaos, ich allein im Zentrum eines grauen wirbelnden Nichts; und plötzlich *weiß* ich, was es zu bedeuten hat – habe es immer gewusst: ich bin wieder im Lager, nichts ist wirklich außer dem Lager; alles andere war kurze Atempause, Sinnestäuschung, Traum: die Familie, die blühende Natur, das Zuhause. Der innere Traum, der Traum vom Frieden, ist zu Ende, der äußere dagegen geht eisig weiter.“²²

Das Leben dennoch weiterzuleben, ist eine Kräfte zehrende Mühe. Indes, „kein Überlebender fühlt sich schuldig, nur weil er am Leben ist.“²³ Fast jeder aber stellt sich die Frage „Warum ich?“ und sucht dabei nach einem Sinn für sein Dasein. Alle fühlen eine Verpflichtung gegenüber den Ermordeten. Sie stehen vor der Aufgabe, sie nicht zu vergessen, ihnen das menschliche Antlitz wiederzugeben. Wie kann man jedoch im Diesseits leben mit so vielen Toten und wie ohne sie, die doch Teil von einem sind? Auch das Wiedererinnern der ehemals heilen Vergangenheit ist schmerzhaft, weil die Erinnerungen „geätzt“ sind „von den Schwären der Zerstörung.“²⁴ Im Aufscheinen des menschlichen Antlitzes der Liebsten bricht das Schreckensbild ein, das die Täter aus ihm gemacht haben. Die Welt des Todes kann nicht mehr abgegrenzt werden von der Welt des Lebens, was eine Bedingung des *tikkun* wäre und einen Grundpfeiler des Judentums darstellt. (Die Trennung des Heiligen vom Profanen, von Synagoge und Friedhof, von Lebenswelt und To-

tenwelt ist im Judentum strikt eingehalten. Daher ist in keiner Synagoge, anders als in einer Kirche oder einer Moschee, jemals eine Grabstätte oder ein aufgebahrter Toter zu finden). Angesichts der beabsichtigten totalen Auslöschung – auch jeglichen Andenkens – ist die Wiederanbindung an die früheren Liebesobjekte ein Grunderfordernis für die Restitution des eigenen Selbst und ein Akt der Liebe. „Der Holocaust hat der Liebe eine neue Bürde hinzugefügt; er machte das menschliche Herz zu einem Friedhof gleichermaßen wie zu einem Reservoir (Behälter) der Gefühle.“²⁵

Nach Grunberger ist das pochende Herz als größtes Organ des Fötus die somatische Grundlage des pränatal erlebten Narzissmus (persönliche Mitteilung an meine Frau). Die Wunde, die den Überlebenden zugefügt wurde, reicht bis in deren pränatales Existenzgefühl. Sie wurden sozusagen im Herzen getroffen. Demzufolge ist das verwundete Herz mit der „neuen Bürde“, auch Friedhof für die Toten zu sein, in Gefahr, zu versagen. Es kann nun, ähnlich den *kelim*, den Gefäßen, zu viele Lichtstrahle, d.h. Gefühle, die Ausläufer des pränatalen Narzissmus sind, nicht mehr halten und droht dann ganz zu zerbrechen. Denn alles Schöne, Freudige und Glückselige, das an frühere Zeiten erinnert, als noch Familie, Liebe und Zuversicht existierten, ist, nachdem im Holocaust all dies zerstört worden ist, immer auch von der Vernichtung kontaminiert. „Wenn ich mich einmal an einem Sonnenuntergang berausche, (fließt) mein Herz (über) von unbezwinglicher Sehnsucht nach Sighet, dem Städtchen meiner Kindheit; es beginnt so laut und rasch zu pochern, dass ich noch nach einer Woche unfähig bin, tief Luft zu holen.“²⁶

Es ist eine der zusätzlichen Grausamkeiten, dass gerade die Zustände, auf die die Überlebenden alles Recht der Welt hätten und die sie zur Genesung brauchen, selbst zu Quellen von unerträglichem Leid werden können.

Einen Einblick in diese Dimension einer unerträglichen Mischung von Freude und Schmerz ermöglicht ein Ereignis, das sich vor einigen Jahren zutrug: In der Betstube herrscht eine feierlich-gehobene Stimmung. Ein Tisch ist für einen kleinen Imbiss gedeckt. Ein Junge hat Bar-Mitzwah (religiöse Mündigkeit des 13-Jährigen) und soll heute zum ersten Mal zur Torä

21 Primo Levi, Atempause. Eine Nachkriegsodysee, Frankfurt a.M. 1982, S. 85.

22 Ebenda, S. 201.

23 Klein, Überleben und Versuche der Wiederbelebung, S. 254.

24 Hans Keilson „In der Fremde zuhause“, in: Ludger L. Hermanns (Hg.), *Psychoanalyse in Selbstdarstellungen*, Bd. 1, Tübingen 1992, S. 99-145, hier S. 104.

25 Elie Wiesel, zitiert nach Lawrence L. Langer, *Versions of Survival: The Holocaust and the Human Spirit*, New York 1982, S. 173.

26 Elie Wiesel, *Die Nacht zu begraben*, Elischa, München 1986, S. 311.

aufgerufen werden. Am Gebetspult übernimmt ein älterer Herr die Vorbeterrolle. Plötzlich bricht er zusammen. Er liegt leichenblass auf dem Boden. Sein Blick wirkt abwesend. Er ist aber ansprechbar. Da Angst um sein Leben besteht, wird der Notarzt gerufen. Dieser stellt eine Herzrhythmusstörung fest und drängt auf sofortige Einweisung ins Krankenhaus. Doch der ältere Herr weigert sich energisch. Da ich – ohne noch zu wissen, weshalb – intuitiv den Eindruck hatte, dass es für diesen Mann außerordentlich wichtig war, im Bethaus zu bleiben und eine Einweisung ins Krankenhaus gegen seinen Willen tödlich für ihn enden könnte, teilte ich dem Notarzt mit, dass er den Patienten hier lassen könne, ich selbst sei Arzt und würde die Verantwortung für den Patienten übernehmen. Der Gottesdienst ging weiter, während der Mann auf dem Boden liegen blieb, die Beine auf einem Stuhl erhöht. Schließlich erholte er sich soweit, dass er einem Aufruf zur Tora nachkommen konnte. Am Ende des Gottesdienstes setzte ich mich mit dem Mann, dem es wieder besser ging, an den gedeckten Tisch und fragte, wer das Essen gespendet habe. Er sei der Spender. Er habe dies zu Ehren des Bar-Mitzwah-Jungen, eines entfernten Verwandten, gemacht; aber zugleich sei es auch „*a tikn*“ (Er sprach das Wort *tikkun* jiddisch aus). (Bei den Chassidim wird anlässlich der *jahrzeit*, dem sich jährenden Todestag eines Verstorbenen, nach dem Morgengottesdienst, in welchem das *kaddisch* – das Totengebet für den Verstorbenen, gesagt wird – „*a tikn gegeben*“. Dieser *tikkun* soll der Heilung der Seele des Verstorbenen dienen. Der „*tikn*“ besteht aus einem kleinem Imbiss mit Wein oder Wodka für die Mitbeter. Nach den Segenssprüchen sagt man „*le-chaijim*“ – „auf das Leben“ – und „*di neschama sol hobn a alijah*“ – „die Seele – des Verstorbenen – soll einen Aufstieg – im Paradies – haben.“) Denn heute sei die *jahrzeit*, also der Todestag seiner Familie, von denen alle bis auf ihn bei der Ankunft in Auschwitz vergast worden seien.

Diese Begebenheit macht uns für einen kurzen Moment konkret sichtbar, was sich ansonsten, den Blicken der Umwelt verborgen, im Inneren der Überlebenden im Stillen abspielt – nicht einmal, sondern immer wieder, ein Leben lang. Ihr Herz zerbricht jedes Mal aufs neue, wenn sie über schöne, freudige, aber auch schmerzliche Erlebnisse an die Vernichtung ihrer Liebsten und ihrer Welt erinnert werden. Gerade darin äußert sich ihre Menschlichkeit. Oder wie es der Rabbi Menachem Mendel von Kozk (1787-1859) ausdrückte:

„Es is nischt do eppes ganzeres oif der welt wi a zerbrochn jiddisch harz“ („Es gibt auf der Welt nichts Ganzeres (Heileres) als ein zerbrochenes jüdisches Herz“).

Das gebrochene Herz ist kein versteinertes. Es empfindet den Schmerz und ist sich des Bruches qualvoll bewusst. Die Überlebenden leugnen nicht, was ihnen geschehen ist. Sie erinnern sich nur zu gut, und oft wäre es für sie eine Erleichterung, vergessen zu können. Es spricht für ihre Wahrhaftigkeit, dass sie das Zeichen ihrer Entmenschlichung, die eintätowierte Auschwitznummer, nicht entfernen lassen, auch nicht – oder gerade – in Deutschland, wo mit dem Herausschneiden der unter den Achseln angebrachten SS-Tätowierung ehemalige Menschenhändler sich zu Menschenfreunden häuteten und damit scheinbar gut leben und schlafen konnten. Mir zumindest ist kein einziger Alptraum bekannt, den einer von ihnen berichtet hätte.

V. Das Zerbrechen der Schutzschicht im Alter

Wir leben in einer Epoche, in der die Menschen durch die Medien über traumatische Geschehnisse weltweit informiert werden und daran Anteil nehmen können. Gleichzeitig ereignet sich, den Blicken der Öffentlichkeit entzogen, bei Überlebenden zu Hause, in Altenheimen oder Krankenhäusern eine stille, darum aber nicht weniger entsetzliche Katastrophe. Denn im Alter brechen die Dämme, die bisher das Überflutetwerden von unaushaltbaren Erinnerungen und Gefühlen aus lange zurückliegenden Zeiten verhindern halfen.

Die Zeit heilt keine Wunden – und insbesondere nicht die Wunden der Überlebenden. Tragischerweise sind die Überlebenden gerade im Alter, wenn sich Gebrechlichkeit, Krankheit und Partnerverlust einstellen, in Gefahr, in das frühere „Universum der Einsamkeit“ zu stürzen.²⁷ Die oft durch körperliche Schwäche und Krankheit hervorgerufene Hilflosigkeit im Alter bekommt für Überlebende meist eine zusätzliche, lebensbedrohliche Dimension. Ein Patient, der mehrere Monate wegen einer schweren Erkrankung stationär behandelt werden musste, schilderte seine damaligen Gefühle wie folgt: „Für mich war die Krankheit ... so richtig die Fortsetzung dieser Leiden ... im KZ. ... Ich hatte Todesangst ... Ich habe

²⁷ Ebenda, S. 53.

immer gesagt, ich werde das nicht überleben, und ich habe nicht die OP gemeint, sondern das KZ.“

Was Kranken widerfährt, gilt wohl im noch stärkerem Maße für Sterbende.²⁸ Wie sehr Überlebende auch in dieser letzten Lebensphase von der ihnen entgegengebrachten Hilfe profitieren können, zeigt die Begegnung mit einer Überlebenden, die von den Ärzten im Krankenhaus aufgegeben und zum Sterben nach Hause geschickt worden war. Die Angehörigen baten mich um psychotherapeutische Hilfe, da sie keine Nahrung mehr zu sich nehmen und immerfort von ihrer Angst vor der Kälte rede. Beim Anblick der Frau auf dem Sofa erschrak ich. Sie war völlig abgemagert und erinnerte mich an die Bilder der Menschen aus den KZs. Ich sah eine Sterbende und fragte mich, ob ich hier als Psychotherapeut nicht fehl am Platze sei. Ich stellte mich vor, und sie antwortete mit schwacher Stimme: „Ich habe Angst vor der Kälte.“ „Mir ist so kalt.“ Ich spürte unmittelbar, dass sie sich der Kälte von Auschwitz ausgesetzt fühlte. Da ich den Eindruck hatte, Worte könnten hier nichts ausrichten, deckte ich ihre freiliegenden Beine mit der Decke zu. Als sie in ihrer Muttersprache mit geschlossenen Augen zu sprechen anfang, ließ ich sie gewähren, obgleich ich diese nicht verstand. Ich hielt ihr dabei die Hand. Am nächsten Tag erfuhr ich, dass sie zum Erstaunen aller zum ersten Mal wieder eine Suppe zu sich genommen hatte und mich wiedersehen wollte. Solange sie noch körperlich schwach war und ich um ihr Leben bangte, nahm ich ihre Hinweise auf Auschwitz und Tod zwar in mich auf, doch brachte ich diese meinerseits nicht zur Sprache, sondern konzentrierte mich auf alles, was dem Leben förderlich sein konnte. Sie kam allmählich zu Kräften. Beim dritten Treffen saß sie bereits im Sessel und begann von ihrem verstorbenen Mann und ihren Kindern zu sprechen. Als sie mich bei unserem vierten Treffen stehend im Wohnzimmer begrüßte, umarmte ich sie. An diesem Tag erzählte sie mir von ihrem Leben, von Auschwitz, wie sie ihre Mutter dort verlor und von der grauenhaften Kälte an jenem Ort. Zum nächsten Treffen würde sie gerne zu mir in die Praxis kommen, doch sie wisse noch nicht wann. Die Monate vergingen, ohne dass sie sich bei mir meldete. Von der Tochter erfuhr ich, dass ihre Mutter wieder Spaziergänge machte, zum Friseur ging und las. Es gehe ihr gut. Ein Jahr später teilte mir die Gemeinde-

schwester, die sie betreute, mit, dass sie gestorben sei. Ohne Angst vor der Kälte.

VI. Beziehung als tikkun

Wie an diesem Beispiel sichtbar wurde, sprach ich Auschwitz von mir aus nicht an, war aber bereit zuzuhören, sollte die Patientin beginnen, hierüber oder über ihre Angst vor dem Sterben zu sprechen. Obgleich ich alles förderte, was im Dienste des Lebens stand, blieb ich mir der Möglichkeit ihres Ablebens bewusst.

Der Tod selbst ist nicht behandelbar, ebensowenig wie die erfahrene Vernichtung. Nun haben die Überlebenden die Schwelle zum Tod oft schon überschritten, was sie mit Sätzen wie „Das Leben hier ist nur ein Urlaub vom Jenseits“ oder „Etwas in mir ist gestorben“ zum Ausdruck bringen.

Elie Wiesel beschrieb das Gewahrwerden des eigenen Todes, als er sich nach überstandener Todesgefahr im Krankenhaus zum ersten Mal wieder seit dem Ghetto im Spiegel sah, wie folgt: „Aus der Tiefe des Spiegels – ein Leichnam, der mich anstarrte. Der Blick in seinen Augen, wie sie zurückstarrten in meine, hat mich niemals verlassen.“²⁹

Im Angesicht des Todes nicht zu erstarren, sondern weiterzuleben, war eine der großen Leistungen der Überlebenden. Dies gilt es sich in der Arbeit mit ihnen zu vergegenwärtigen. Beides ist bei ihnen vorhanden: Tod und Leben, Zerstörtes und Ganzes. Sie sind eben keine „völlig zerstörten Persönlichkeiten“, sondern haben sich auch gesunde Selbstkerne bewahren können. Im Tod gibt es weder Leben noch Therapie. An der Schwelle zum Tod kann die Behandlung nur an den Rändern des Lebens vonstatten gehen – um den tödlichen Bereich herum.

In der Arbeit mit Überlebenden kommt dem Auffinden und Aufbau von „Inseln der Menschlichkeit“ eine große Bedeutung zu. So wie die Gebärmutter nicht spricht, aber dennoch für den Fötus eine lebendige Hülle ist, kann das erschütterte Schweigen des Therapeuten, wenn er trotz seines „Ver-Sagens“³⁰ angesichts des unsagbaren Leides die Therapie aufrechterhält, Raum für das Gedeihen von etwas Neuem ermöglichen. Er wird zum extrojizierten Uterus für den beschädigten Narzissmus des Patienten, der sich wieder zusammenfügen kann, sei es, indem sein beschädigtes Selbstwertgefühl sich wieder regene-

28 Isidor J. Kaminer, „Vom Schweigen der Überlebenden“, in: Martin Dannecker und Reimut Reiche (Hg.), *Sexualität und Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2000.

29 Wiesel, zitiert nach Langer, *Versions of Survival*, S. 134.

30 Keilson, „In der Fremde zuhause“, S. 104.

riert, sei es, dass er beim schmerzhaften Einsammeln der wertvollen Scherben seiner zerbrochenen Welt Beistand erfährt und wieder Zugang zu der Welt seiner Kindheit bekommt, oder auch nur, dass ein Funke aus einer Scherbe befreit wird. Der Überlebende kann infolge der erfahrenen destruktiven Realität die Gegenwart meist nur noch auf dem Hintergrund der Vernichtungswelt wahrnehmen und hat dadurch seine Fähigkeit zur wohltuenden Verträumtheit verloren. Man könnte sagen, er leidet unter zuviel Realität. Die Wiedererrichtung einer Monade ermöglicht ihm, teilweise zumindest, die Wiederherstellung der für das Leben so notwendigen unsichtbaren narzisstischen Umhüllung, welche bei Virginia Woolf als „leuchtendes Halo“ auftaucht, diese „halbtransparente Hülle, welche uns von den Anfängen des Bewusstseins bis zum Ende umgibt“.³¹

VII. Umfassender tikkun

Es wäre vermessen, zu glauben, dass irgendeine Therapie den Bruch heilen könnte. Der *tikkun* ist mehreren Generationen aufgegeben. So wie es eine transgenerationale Weitergabe des Traumas gibt, so ist auch die Wiederherstellung generationsübergreifend, wenn nicht sogar eine Menschheitsaufgabe.

Der Bruch in der jüdischen Gemeinschaft und im Überlebenden bleibt (Bruch des Urvertrauens, Bruch im Selbstwertgefühl, Bruch im Glauben und so weiter). Symbolisiert ist dieser Bruch hier im Gemeindeganzheitsbau (Riss in der Wand). Hier in unserer Gemeinde – ebenso wie in vielen anderen – besteht jedoch auch die Neigung, diesen Riss mit Äußerlichkeiten wie Reichtum und öffentlichem Glanz zu über-tünchen. Aber „Ganzkeit is wichtiger fun Großkeit“. Zu dem Streben nach „Ganzkeit“ gehört aber das Anerkennen des Bruches, der einen Platz bekommen muss, im Einzelnen und in der Gemeinschaft (siehe auch die „heiligen zerbrochenen Scherben der Gesetztafel“, die im heiligen Schrein aufbewahrt wurden), bis der *tikkun* vieler Generationen diese Scherbenwelt wieder zusammengefügt hat.

31 Zitiert nach Carol B. Tarantelli, „Life within Death: Towards a Meta-Psychology of Catastrophic Psychic Trauma“, in: International Journal of Psychoanalysis 84 (2003), S. 915-928, hier S. 926.



Kulturelle Einflüsse bei Trauma- und Emigrationserfahrungen

Bevor ich Ihnen erzähle, was auf Sie zukommt, werde ich Ihnen zunächst einmal erzählen, was mir heute nacht bzw. heute morgen passiert ist. Im Englischen sagt man: „Never a dull moment“ – „Im Leben gibt es niemals Langeweile“. Heute nacht hat sich ein Hacker in meinen Computer eingehackt, während ich geschlafen habe – ich habe es nicht gemerkt. Dieser Hacker hat einen Brief an meine ganze Adressliste geschickt und behauptet, ich sei in London beraubt worden und brauche 2500 Dollar. Heute morgen bekam ich mindestens zwanzig Anrufe, die ich alle beantworten musste, was mich hier natürlich eine ungeheure Summe Geld gekostet hat. Wenn mir also jemand 2500 Dollar spenden will, dann nehme ich diese gerne an!

Nun kommen wir zum Thema. Ich möchte heute gerne über jüdische Immigranten und über jüdische Immigration sprechen. Wenn ich mich so im Saal umblicke und Ihre Aussprache höre, dann merke ich, dass die meisten von Ihnen Migranten gewesen sind. Um Ihnen ein wenig Empathie entgegen zu bringen, will ich Ihnen von meinen Emigrationserfahrungen erzählen.

Die erste Erfahrung stammt aus dem Jahr 1939, als ich mit meiner Schwester von Deutschland nach Holland flüchtete. Wie das genau abgelaufen ist, ist jetzt nicht so wichtig. Als wir in Amsterdam ankamen, war es Nacht. Es war kalt, und ein Polizist nahm uns mit ins Polizeibüro. Meine Schwester und ich jammerten: „Oh je ...“. Dort bekamen wir etwas zu essen, und ich sah, wie unruhig meine Schwester war. Sie war damals 17 Jahre alt und ich erst acht. Ich tat also, was ich tun musste, beruhigte sie und sagte zu ihr: „Keine Sorge, die Menschen sind hier nett.“ Darauf fragte sie mich: „Wie kommst Du darauf?“ Und ich erwiderte: „Wir bekommen ja hier Kuchen zu essen.“ Jetzt stellen Sie sich vor: Ich war ein achtjähriger Junge, wenige Tage zuvor aus Deutschland gekommen, wo wir Graubrot gegessen hatten; in Holland dagegen gab es damals Weißbrot, und dieses Brot war für mich wie Kuchen. Als naiver Junge dachte ich, die Polizei sei nett. Dann haben sie uns ins Gefängnis gesteckt, allerdings nur für 14 Tage. Das also ist meine erste Assoziation, wenn ich an Emigration denke.

Meine zweite Erfahrung war freiwilliger Natur. 1971 siedelte ich mit meiner Familie nach Israel über. Ich kann Ihnen sagen, ich habe ziemlich gute Nerven, aber dort war ich schrecklich genervt. Diese Bürokratie – ich konnte das einfach nicht verarbeiten. Und dann kam dann immer dieses Heischen: „*savlanut, savlanut!*“ Das bedeutet „Geduld, Geduld!“. Ich hatte ja im Ulpan gelernt, dass man bei einem hebräischen Wort immer fragen muss, was der Wortstamm ist. Man erklärte mir, der Stamm des Wortes „*savlanut*“ sei „*sevel*“ – das bedeute „leiden“. Da habe ich etwas verstanden: Um nach Israel zu emigrieren, muss man also leiden und viel Geduld haben, und an das Leiden gewöhnt man sich irgendwann. Das war meine zweite Erfahrung als Emigrant.

Vielleicht haben Sie so etwas ja auch mitgemacht. Vielleicht haben Sie hier auch etwas erlitten. Dann werde ich Ihnen jetzt etwas erzählen, was Sie eigentlich schon alle wissen. Sie mögen sich fragen, warum ich Ihnen das dann erzähle, wenn Sie es doch schon wissen. Ja, was soll ich Ihnen sagen? Wir sind ja alle etwas sadistisch, vielleicht wollte ich es aber auch einfach noch einmal für Sie zusammenfassen. Was bedeutet es eigentlich, ein Jude zu sein und nach Deutschland emigriert zu sein? Und dann will ich Ihnen kurz die Geschichte über die „Kontingentflüchtlinge“ erzählen, wenn auch vielleicht etwas anders, als sie hier vertraut ist. Sie müssen verstehen, dass ab einem bestimmten Moment das, was in seiner Allgemeinheit wahr ist, nicht auf jeden konkret zutrifft. Wenn man mit Menschen arbeitet, sollte man eigentlich nicht verallgemeinern, aber wir können nun einmal nicht anders.

Historischen Angaben zufolge haben in Russland in den 1930iger Jahren fünf bis sechs Millionen Juden gelebt. Dort wurden in dem „großen vaterländischen Krieg“ (so heißt er bei den Menschen, die aus Russland kommen), zwei Millionen Juden ermordet. Viele Juden haben auch gekämpft. 1979 gab es dann in der Sowjetunion eine Volkszählung, bei der auch die ethnische oder religiöse Zugehörigkeit festgestellt wurde, und da waren es nur noch 1,8 Million Juden. Diese 1,8 Millionen plus zwei sind etwa vier Millionen – da ist aber doch irgendwo eine Million Juden verschwunden. Wahrscheinlich hat sich ein Teil von

ihnen assimiliert und während der langen Herrschaft Stalins und der Nachgeschichte des Stalinismus einen Weg gefunden, das Jüdische aus ihrer Identität zu entfernen. Dann folgte die Perestroika-Zeit, jüdische Einwanderer zogen nach Deutschland, nach Israel und von dort nach Amerika. Viele andere gingen nach Österreich und in allerlei Länder der Welt. Unter denen, die nach Deutschland kamen, befanden sich auch Überlebende der Shoah.

Und wenn sie jetzt fragen: „Wieviele?“, dann vermag das niemand zu beantworten. Ich habe in jüdischen Gemeinden Umfragen durchgeführt und bei Google nachgeschaut – es gibt aber keine Zahlen, und das macht die Arbeit immer etwas schwierig, wenn man nicht genau weiß, wie viele es eigentlich sind. Die jüdischen Gemeinden wurden hier plötzlich sehr bereichert von vielen Menschen, die auch alle Juden waren, allerdings ganz andere Juden. Diese Menschen stammen aus sehr vielen Ländern. Den Statistiken zufolge, die ich von der ZWST und der jüdischen Gemeinde bekommen habe, gehören 39% zur ersten Generation. Da stimmt natürlich wieder etwas nicht, denn nach unserer Definition der ersten Generation Überlebender sind dies diejenigen, die vor 1945 geboren sind. Aber hier bedient man sich anderer Statistiken. Die Statistik orientiert sich hier, wie man es gemäß der deutschen Gründlichkeit verstehen kann, an runden Zahlen. Demnach soll es 42.000 ältere jüdische Mitglieder in der deutschen Gemeinde geben. Meiner Schätzung nach sind es höchstens 35.000, aber mit wem soll ich diskutieren? Gegen die deutsche Gründlichkeit kann niemand ankommen.

Was ist Emigration, was ist Migration? Es gab in den 1950er Jahren in Europa ein Buch mit dem Titel „*Nit in Goles und nit in der Hejm*“ [„Nicht im Exil und nicht in der Heimat“]. Darin wurde beschrieben, wie es den Juden ging, die damals in Europa lebten. Die Frage lautete: „Wo war ihr Zuhause?“

Vielleicht müssen wir sagen, dass unser Zuhause die ganze Welt ist – wir leben ja überall. Aber aus der menschlichen Perspektive heraus muss man natürlich fragen: „Wie lange bleibt man unterwegs?“ Ich kann mich erinnern, dass ich damals, als wir nach Israel gekommen waren, immer gefragt wurde: „Warum seid Ihr eigentlich nach Israel gekommen?“ „Naja, es ist Zuhause.“ „Habt Ihr es nicht gut gehabt in Holland?“ Und meine Antwort lautet immer „Es ist wegen des Wetters.“ Das Wetter ist in Israel wirklich viel besser als in Holland. Nach ein oder zwei Jahren lautete die

Frage dann anders: „Und – hast Du Dich entschieden, zu bleiben?“ Und ich antwortete „Vorläufig ja.“

Wie lang bleibt ein Mensch unterwegs? Wie viele Jahre dauert es, bis jemand sagen kann: „Ich fühl mich jetzt zuhause“? Ich kann mich an die Zeit erinnern, als mein Hebräisch wirklich noch nicht so gut war. Wenn ich in den ersten Jahren ein Geschäft betrat, fingen die Leute immer an, mit mir Englisch zu sprechen. Sie wollten zeigen, wie gut ihr Englisch und wie schlecht mein Hebräisch war.

Wie lange bleibt man unterwegs? Wann hat man endlich das Gefühl: „Ich bin ich und ich gehöre hier hin, dies ist mein Ort“? Vor einigen Jahren war ich hier und führte mit jemandem ein Gespräch über dieses Thema. Ich sagte. „Du weißt, Israel ist eigentlich ein faszinierendes Land. Mit all diesen Gegensätzen und Streitigkeiten und dieser schrecklich dummen Politik. Aber ich liebe dieses Land.“ Worauf die andere Person erwiderte: „Ich kenne nicht einen Deutschen, der sagen könnte: ‚Ich liebe dieses Land‘.“ Das war eine 50jährige Frau. Hätte ich mit den Jungen gesprochen, so hätten die vielleicht gesagt „Natürlich liebe ich dieses Land.“ Ich weiß es nicht. Aber was ich sagen kann, ist folgendes: Wenn man die Migrationswellen in der Welt betrachtet und fragt, wo sie sich niederlassen, so ist zu erkennen, dass nicht nur die Juden, sondern auch die Iren und die Norweger sich in ihren eigenen Ghettos niedergelassen haben, um etwas mehr sie selbst zu sein. Denn das ist doch eigentlich das, was wir suchen. Und warum suchen wir das? Weil wir nach unserer Emigration verunsichert sind. Einen Teil unserer Sicherheit haben wir hinter uns gelassen, als wir unsere Existenz hinter uns ließen. Und das Hinter-Sich-Lassen bringt Verluste mit sich.

Ich habe erzählt, dass ich in Haifa an der Universität über den Prozess des Älterwerdens lehre. In der ersten Stunde stelle ich mich meistens vor, und in den nächsten Stunden fällt dann irgendwann der Begriff „Älterwerden“. Dann sage ich: „Ja, so steht es in den Büchern: Älterwerden ist ein Prozess. Jetzt schauen Sie mich mal an – vor Ihnen steht ein Prozess. Können Sie das sehen? Jeden Morgen muss ich die Haare ganz genau auf den Platz legen, damit man die Glatze nicht sieht.“ Und wenn ich lache, dann denken Sie, der lacht ja freundlich mit seinen schönen Zähnen. Glauben Sie, das sind alles meine Zähne? Ist das ein Prozess? Nein, das ist kein Prozess, das sind Verluste. Über Verluste wird getrauert.

Man ist ein Außenseiter. Damals, vor der Emigration, fühlten Sie sich zuhause, zumindest mehr oder weniger. Auch wenn es Spannungen gab, auch wenn es Antisemitismus gab – es war Ihr Zuhause. Dort waren Sie geboren, dort wohnten Ihre Eltern und Großeltern. Und dann kommen Sie woanders hin, Sie gehören dort nicht mehr dazu. Und was suchen Sie dann? Ihre eigene Gruppe. Das ist das natürlichste aller Dinge. Aber das geht alles nicht so schnell. Wo soll man wohnen, wie ist es mit der sozialen Versorgung, wo kann ich Arbeit finden?

In Israel ging ich, bevor wir dorthin auswanderten, zu einigen Bewerbungsgesprächen. Ich hatte Gespräche in vier Krankenhäusern. Im einen sagten sie zu mir „Ach, Sie sind der Testologe.“ Sie wissen, früher haben die Psychologen Tests gemacht. Und da wusste ich, hier will ich nicht arbeiten. Und weitere derartige Dinge. Eine Arbeitsstelle zu finden, ist Teil der Existenz. Man muss, man will ja leben, man hat Familie und Kinder. Man muss, man hat ja keine Wahl. Und während dieses Kampfes, sich neu anzusiedeln und ein neues Heim zu finden, bleibt immer die Frage im Kopf: „Wie ist es jetzt dort?“

Ich weiß nicht, wie es Ihnen gegangen ist, als Sie nach Deutschland kamen. Ich kann Ihnen erzählen, dass mir der holländische Hering schrecklich gefehlt hat und dass der israelische Käse damals wie Plastik schmeckte. Besucher, die von dort kamen, habe ich immer gebeten, mir holländischen Käse mitzubringen – alten holländischen Käse. Vielleicht gibt es bei Ihnen andere Dinge, die Sie gerne haben wollten und nach denen Sie sich gesehnt haben. Einen Geruch, der sie an die Vergangenheit erinnerte, an die Küche der Mutter.

Laut Aussage der Literatur gibt es bestimmte Phasen, die nach der Emigration auftreten. Sie müssen damit allerdings nicht übereinstimmen, das muss auf Sie nicht zutreffen. Da ist zunächst die sogenannte „Honeymoon-Phase“. Man denkt, das neue Land werde schon besser sein. Bald aber tritt Enttäuschung ein. Was ist denn nun besser? Das Wetter ist besser. Ist das alles? Hat man schon Arbeit, hat man Freunde, hat man Bekannte, spricht man schon die Sprache? Man wird böse auf die Umgebung. Wo ist die jüdische Gemeinde, die mir eine bessere Wohnung und eine Arbeit versprochen hat? Wo ist die jüdische Gemeinde, die mir eine gute Schule für meine Kinder versprochen hat? Irgendwie müssen diese depressiven Gefühle zum Ausdruck kommen. Und an wen kann man sich am besten wenden? An diejenigen, die die

Autorität sind für die jüdischen Einwanderer – an die jüdische Gemeinde. Also wer bekommt die Schläge? Die jüdische Gemeinde. Hat sie das verdient? Nein, sicher nicht. Soll sie es verstehen? Ja, gewiss, das soll sie.

Und Sie, meine lieben Anwesenden! Erstens: Sie sind ja selbst Einwanderer. Zweitens: Sie arbeiten entweder für die ZWST oder für die jüdische Gemeinde, d.h. Sie arbeiten mit Einwanderern. Sie werden beschimpft. Und da sagen Sie: „Ein Gehalt habe ich – oj Gewalt – und dann werde ich also auch noch beschimpft. Wozu habe ich das nötig?“ Naja, darauf sollen Sie eine Antwort geben.

Der Emigrant bekommt das starke Gefühl, es gebe hier nur Gegner. Das erfordert Zeit – Zeit, sich anzupassen. Denn in dem Zustand des Böse-Seins ist man nicht nur böse auf die Umgebung, sondern auch auf sich selbst. Habe ich das Richtige getan? Vielleicht hätte ich doch nach Amerika auswandern sollen? Ich sage immer: „Derjenige, der schreit, hat Schmerzen.“ Und dieser jemand, der Sie anschreit und Krach mit Ihnen anfängt, hat seelische Schmerzen und ist vielleicht auch böse auf sich selbst, bedauert, dass er mit der ganzen Geschichte überhaupt erst angefangen hat. Was diese Person lernen muss, ist, mit sich selbst ins Reine zu kommen und seine Entscheidung zu akzeptieren.

Das Ideal ist Integration, aber ich kann Ihnen sagen, es braucht nicht so zu sein. Es gibt einen neuen Begriff – den der „A-Integration“. Man kann leben, man kann als Überlebender älter werden, ohne seine ganze Geschichte integriert zu haben. Lange bestand die Hoffnung, Menschen würden während des Prozesses des Älterwerdens ihr ganzes Leben integrieren und akzeptieren. Das ist jedoch für Überlebende eine unmögliche Aufgabe. „Soll ich akzeptieren, dass meine Eltern und Geschwister ermordet worden sind? Mein Leben lang werde ich das nicht akzeptieren können. Aber ich würde trotzdem nicht sagen, dass ich nicht integriert bin.“ Diese These, der zufolge man am Ende seines Lebens integriert sein sollte, ist eine Idealvorstellung, die häufig nicht eintritt.

Vor sechs Jahren hat in Deutschland Judith Kestler einen Vortrag über jüdische Immigranten in Deutschland gehalten. Sie hat die Zustände sehr milde dargestellt. Es gibt viele Missverständnisse zwischen den etwa 20.000 bis 25.000 „Alteingesessenen“ und den 100.000 oder mehr Neuzugewanderten. Ich komme aus Israel und kenne das Problem daher nur von außen. Aber ich nehme wahr, dass die „Alteingesessenen“,

die ihre Kontakte zur Regierung hatten und immer noch haben, auch auf die Schuldegefühle der Finanzminister einwirkt haben wegen der deutschen Vergangenheit. Nun aber werden die neuen Führungsgestalten der jüdischen Gemeinden Russen sein. Sie haben wenig zu schaffen mit den Schuldgefühlen der deutschen Finanzminister. Da wird es zwangsläufig viele Spannungen geben, ja es gibt sie heute schon. Diese Spannungen werden sich noch verstärken, wenn in der Zukunft die jüdischen Gemeinden von den Einwanderern übernommen werden. Was dann passieren wird, geht mich als Israeli im Grunde nichts an, doch was ich beobachte, bereitet mir – wie vielen anderen – Sorgen.

Wir müssen bedenken, dass nicht alle, die wir „Alteingesessene“ „Russen“ nennen, auch wirklich Russen sind. Ich habe ihnen zu Beginn erklärt, dass diese Menschen aus vielen verschiedenen Ländern Osteuropas kommen. Umgekehrt ist es so, dass nicht alle „Alteingesessenen“ Deutsche sind. Ein paar Tausende der 25.000 sind vielleicht wirklich Deutsche, aber die anderen kamen nach dem Krieg aus allerlei Ländern nach Deutschland. Und dann gibt es zwischen den „Alteingesessenen“ und den Neueinwanderern vor allem einen großen Unterschied. Wie wurde in der Sowjetunion das Leben überhaupt gelebt? Wer hat die Entscheidungen getroffen? Die Bürokratie. Die Kultur und die Hintergründe der beiden Gruppen sind sehr verschieden. Viele der Einwanderer hatten in der Sowjetunion einen hohen sozialen Status, der nun in Deutschland nichts mehr zählt. Das ist etwas, was einen erniedrigt und Schmerz bereitet und dessen Verarbeitung sehr viel Kraft erfordert.

Auch die Wahrnehmung der Vergangenheit fällt sehr unterschiedlich aus. Für die einen ist der 9. Mai 1945 entscheidend: „Wir haben gesiegt, wir haben die deutsche Bestie kaputtgemacht!“ Wenn Sie aber mich fragen, wie es bei mir war, als man mir am 5. Mai 1945 sagte: „Du bist frei!“, da antworte ich Ihnen mit meiner unsicheren Frage von damals: „Und was tue ich jetzt?“ Für die Neueingewanderten ist der 9. Mai 1945 ein Jubeltag, für viele der Alteingesessenen ist der 5. Mai 1945 dagegen ein Trauertag. Und der 9. November 1938, der hier so wichtig ist, hat in der Ukraine überhaupt keine Bedeutung. Das sind Unterschiede, die zu Kommunikationsschwierigkeiten führen.

Heutzutage ist Trauma in der westlichen Welt etwas sehr Populäres. Jeder hat ein Trauma. Jedes Fußballspiel, das verloren wurde, ist ein traumatisches Ereignis. Der Begriff des Traumas hat deshalb überhaupt

keine Bedeutung mehr. In der Sowjetunion dagegen war Trauma ein Tabu. Man sprach nicht darüber, im Gegenteil: Es war gefährlich, darüber zu reden. Wir Profis sitzen einem Betroffenen gegenüber, einem Neueinwanderer, und fragen uns: „Wie akzeptiert er mich?“ Viele Frauen sind in dieser Arbeit aktiv und fragen sich: „Wie werde ich akzeptiert als Frau – von einem Mann, von einer Frau – bin ich für sie tüchtig genug?“

Ein weiterer Unterschied hinsichtlich des kulturellen Hintergrundes besteht im unterschiedlichen Verständnis von Krankheitssymptomen, etwa Bauchschmerzen, Kopfschmerzen und so weiter. So wie es verschiedene Länder gibt, so müssen wir auch von verschiedenen Hintergründen ausgehen. In den verschiedenen Ländern der Erde lernen wir unterschiedliche Dinge. Im Westen heißt es: „Ich bin das Zentrum meines Lebens.“ Im Osten dagegen gibt es eine Gruppenidentität. Es ist sehr wichtig, zu wissen, wer vor mir sitzt und welches Verständnis er mitbringt. Mir wird ein Problem vorgelegt, und meine Gegenfrage als Profi könnte sein: „Wie habt ihr denn diese Sache zu Hause gelöst? Waren dort vielleicht ein weiser Mann, eine weise Frau, die wussten, wie man mit diesen Problemen umgeht?“ Was ich sagen will, ist, dass man in Kontakt treten soll, dass man nachfragen sollte, ob die Klienten vielleicht selbst die Lösung haben, da wir ja auch nur selten eine Lösung anbieten können.

Wir müssen zudem wissen (und Sie wissen das, denn Sie kommen von dort), dass es vielen Menschen schwer fällt, Scham, Schuld und Trauer auszudrücken. „Darf man das, kann man das, wie wird es akzeptiert?“ Im Gespräch mit Menschen, die die Sprache nicht so gut verstehen, beobachte ich stets eine Art Infantilisierung. Ich muss versuchen, mich sehr einfach auszudrücken, und der andere hat nur minimale Sprachkenntnisse, muss nach Worten suchen. Er kann damit nicht immer sagen, was er zum Ausdruck bringen will. Auch die Arbeit mit Dolmetschern ist schwierig. Wichtig ist es, Menschen zu haben wie Sie, die mit den Einwanderern in ihrer eigenen Sprache sprechen können.

Als kleines Kind in der Welt hat man oft Angst vor dem Fremden – Sie kennen das sicher auch von ihren Kindern. Kommt ein Fremder, so wird das Kind unruhig. Es mag nicht, was es nicht kennt. Der Fremde ist nicht so wie ich bin. Wenn man sich etwa im Kindergarten zusammenschließt („Ah, da ist ein Rothaariger“), dann fühlen sich Kinder stärker, weil sie ein gemeinsames Feindbild haben. Für diese Angst vor

dem Fremden besitzen wir einen guten Begriff: Xenophobie.

Bei vielen Menschen, die hierher kommen, kann dieselbe feindliche Umgebung Re-Traumatisierungen verursachen. In der ZEIT waren in dieser Woche zwei Artikel zum Thema Holocaust abgedruckt. Sie berichteten über eine Untersuchung unter Türken. In Deutschland leben 80 Millionen Menschen – darunter sind 15 Millionen nicht-deutscher Abstammung, also Einwanderer, und viele darunter sind türkisch. In Europa sind etwa sechs Millionen Juden durch die Nazis ermordet worden. Man hat türkische Einwohner Deutschlands gefragt, wie viel sie vom Holocaust wissen. 31% antworteten, sie wüssten davon. Das bedeutet jedoch, dass 69% nichts davon wissen. Das sind Ihre Nachbarn, mit denen leben Sie. Ich will damit nicht sagen, dass diese Menschen per definitionem Antisemiten sind. Ich sage nur, es sind Menschen, die keinerlei Kenntnisse über den Holocaust haben. Und das sind nicht nur Türken, sondern sehr viele Menschen in diesem Land.

Zur älteren Generation gehöre ich auch. Man versucht, das Leben auf alte, vertraute Weise zu leben, manchmal alleine, aber meistens zusammen mit Menschen, die denselben Hintergrund haben. Und ich sage Ihnen, so soll es auch sein. Menschen suchen sich selbst, und sie suchen Menschen, die so sind wie sie. Man will unter sich leben in der kleinen Gruppe, zumal die Umgebung ganz anders ist. Man lebt also hier, spricht Russisch, kocht Russisch, trinkt Russisch, singt Russisch. Man lebt zugleich hier und in der Vergangenheit. Wenn es sich dabei um eine Spaltung handelt, die in mir ist, so sage ich: „Okay, so ist das halt.“ Diese Spaltung kann sich aber auch in der zweiten und dritten Generation fortsetzen, und das führt zu Schwierigkeiten.

Wenn wir über die Einwanderer sprechen, so reden wir über Menschen, die zweimal zum Opfer gemacht wurden. Einmal als Opfer während der Shoah, während des Zweiten Weltkrieges, und ein zweites Mal bei ihrer Rückkehr. Ihre Häuser waren oft von anderen bewohnt, viele wurden als Verräter bezeichnet, weil sie in den deutschen Lagern waren, und in den Gulag geschickt. Antisemitismus gehörte zur öffentlichen Politik der Behörden. Wir nennen das *cumulative life-time trauma*. Die 66- bis 85jährigen, die heute hier leben, sind zwischen 1925 und 1944 geboren. Sie waren während des Krieges Kinder und Jugendliche, die schwere traumatischen Erfahrungen machten und Verlusten erlitten, d.h. sie gehören zu

einer Gruppe verletzlicher Menschen. In Holland hat darüber einmal jemand gesagt: „Alle Überlebenden sind irgendwie meschugge, und wer nicht meschugge ist, ist nicht normal.“ Also setzen wir das „verletzlich“ in Klammern. Für diese verletzlichen Menschen gilt, dass sie, genauso wie ich selbst, alle ihre Kindheit verloren haben. Für die ganz kleinen Kinder, die damals drei oder vier Jahre alt waren, da gibt es vielleicht Gerüche, Menschen, an die sie sich erinnern. Menschen haben gelernt, im Schatten der Bedrohung zu leben. Damals war es verboten, zu weinen und zu spielen. Kinder haben gelernt, unter schwierigsten Bedingungen zu überleben. Auf diese Weise entwickelte sich das sogenannte „wounded inner child“ – ein Kind, das innerlich verwundet ist.

Man wurde also erwachsen, bevor man eigentlich gelernt hatte, wie man leben sollte. In Russland gab es damals keinen Raum für die Shoah – man sagte: „Lass die Menschen in Ruhe und lass das Thema ruhen.“ Über diese Gefühle wurde nicht gesprochen. Ein russischer Publizist schrieb im Jahre 2001: „In der russischen Literatur kennt man das Thema unter dem Begriff ‚Die Mutter mit den trockenen Augen.‘“ D.h. auch den Frauen war es verboten, Gefühle zu äußern, man musste unterdrücken und abspalten. Vergessen war kaum möglich. Stattdessen gab es etwas anderes, das sehr wichtig war: Arbeiten, Arbeiten, Arbeiten ... und Alkohol. Das Leben wurde in Russland als Heldentat gesehen. Der Mensch sollte arbeiten, jeder normale Mensch arbeitete, und wer klagte, galt als schwach und hatte keine Rechte. Somit ist die Vergangenheit für viele, die aus Russland kommen, eine Heldentat auch in Bezug auf die Arbeit, die Familie und die Integration in Deutschland.

Das „innere Kind“ wartet in der russischen Literatur auf den rettenden Helden. Und wenn dieser Held nicht kommt, dann wird dieses Kind eben selbst zum Helden. Wird das Kind aber zum Helden, so kann es mit den inneren verwundeten Kind umgehen. Dieser Held fühlt keinen Schmerz, keine Schwäche, hat keine Angst. Dann aber kommt die Emigration, und das ist für viele ein Déjà-vu: neue Verluste – das haben wir doch alles schon erlebt, alte Erinnerungen. Daraus folgen zahlreiche ambivalente Gefühle: Man will nicht abhängig sein, denn schließlich war man das ganze Leben über unabhängig, aber jetzt ist man auf Hilfe angewiesen, und das ist natürlich frustrierend.

In der Arbeit mit unseren Klienten sollten wir folgendes verstehen: Es wurde überall geschwiegen, und dem sollten wir uns nicht anschließen. Es ist eine Fra-

ge des Vertrauens oder Misstrauens. Der Klient fragt: „Kannst du mir die Sicherheit geben, die ich brauche?“ Es findet so etwas wie ein Spiel in dieser Situation statt: Wer ist hier das Opfer, und wer ist der Täter? Wird der Klient böse auf die Person, die ihm helfen will, so wird der Klient zum Täter. Der Klient will kein Opfer sein – er war damals kein Opfer und will es auch heute nicht sein. Und wie mache ich jemanden zum Täter? Indem ich zu ihm sage: „Du verstehst mich nicht, Du kannst mir nicht helfen.“ Damit aber hat der Klient wieder Kontrolle über diese Situation erlangt.

Zwei Dinge sind mir wichtig, die ich Ihnen mitgeben will: Bei traumatisierten Menschen wissen wir, dass es ihnen sehr schwer fällt, Hilfe zu suchen. Hilfe zu suchen bedeutet, sich von jemandem abhängig zu machen. Und ich will nicht abhängig sein – schließlich hat mich das früher beinahe das Leben gekostet. Also fällt es mir schwer, Hilfe zu suchen. Das zweite ist die Notwendigkeit, Ressourcen zu suchen. Dieser Mann oder diese Frau hat früher prima funktioniert – was hat ihnen dabei geholfen?

Ein kleines Beispiel: Vor einigen Jahren saß ich in Wien in einem Seniorenheim mit einer Gruppe von Therapeuten zusammen, als zwei Damen hereinkamen. Es waren Überlebende, die in diesem Heim wohnten. Und sie fragten: „Was tut ihr hier?“ „Ja, wir sprechen hier.“ „Können wir auch dabei sein?“ Die beiden Damen setzten sich, und alle Augen waren voller Erwartung auf mich gerichtet, alle schienen sich zu fragen: „Wie holt er uns wohl aus diesem *zores*, aus dieser schwierigen Situation heraus?“ Denn im Grunde hatten wir ja über sie, die Klienten, geredet. Also fragte ich die beiden Damen: „Darf ich Sie etwas fragen? Sie sind ja Damen, also frage ich sie nicht nach Ihrem jetzigen Alter. Aber Sie sind doch mal jünger gewesen und waren doch auch mal im Kindergarten – also frage ich Sie, ob Sie sich daran erinnern.“ „Ja.“ „Haben Sie dort auch Lieder gesungen, erinnern Sie sich daran?“ „Ja sicher!“ „Könnten Sie so ein Lied für uns singen?“ Die Frauen schauten mich an, als sei ich völlig verrückt, aber dann stand eine von ihnen auf und sang ein solches Lied. Sie hatte eine sehr schöne Stimme, und dies sagte ich ihr auch, und sie erzählte, sie sei damals in einem Chor gewesen. „Das ist ja wunderbar!“ Ich fragte sie auch, ob sie noch heute singe, und fragte die Gruppe, ob man in dem Seniorenheim nicht eine Gruppe bilden könnte, um gemeinsam zu singen. „Ja, das wäre eine gute Idee!“ Dann fragte ich die andere Frau, ob sie früher auch gesungen habe, und sie verneinte. Darauf fragte ich sie, ob sie sich noch erinnern könne, was für einen Mantel sie trug, wenn sie in den

Kindergarten ging. „Ja, das war ein roter Mantel mit goldenen Knöpfen.“ „Können Sie sich noch erinnern, wer diesen Mantel für Sie genäht hatte?“ „Ja“, meinte sie, „das war mein Vati.“ Und ich erwiderte, dies sei doch eine herrliche schöne Erinnerung, und sie meinte, sie könne mir auch noch mehr erzählen.

Ressourcenorientierung: Menschen haben in ihrer Vergangenheit, als sie Kinder waren, nicht nur Traumata erlitten, sie haben nicht nur gelitten, sie hatten auch positive und schöne Erlebnisse, also schöne Erinnerungen. Wir müssen unseren Klienten nicht immer über den Schmerz begegnen, wir können sie auch über ihre positiven Erlebnisse kennenlernen, denn dann sind wir auf einem positiven Weg und finden zu einem positiven Kontakt, und das führt zu einer schönen Stimmung.

Noch eine kurze Bemerkung zum Schluss: Eine Studie in Israel zeigt, dass 52% der Überlebenden an Schlafstörungen leiden, 40% an chronischen Schmerzen und 39% an Herzkrankheiten. Ich habe auch hier in Deutschland nachgefragt, ob solch eine Umfrage bereits durchgeführt worden sei. Die Antwort lautete: „Nein.“ „Vielleicht“, so meine Frage, „könnt ihr solch eine Umfrage mal durchführen?“ „Nein, dafür haben wir auch kein Geld, und wozu soll das gut sein?“ „Wozu ihr das nötig habt? Um zu wissen, was eure Bevölkerung nötig hat!“

Also gut, was können wir mit den älteren Überlebenden tun? Meiner Ansicht nach wäre es am besten, Gruppen zu bilden und dort das innere Kind in ihnen anzusprechen, mit ihnen zu spielen. Dafür muss man auch selber spielen können und Kontakt mit dem inneren Kind in sich haben. Donald Winnicott hat geltend gemacht, dass ein Kind nicht zwischen Spiel und Realität unterscheidet. Es lebt im Spiel und entwickelt sich durch seine Spielerfahrungen. Und wir wissen, dass es im Leben – wie im Spiel – Regeln gibt. Im Spiel kann man allerdings die Rollen wechseln – vielleicht sollten wir diese Perspektive auch ins Leben übernehmen und versuchen, Rollen auch im wahren Leben zu wechseln, andere Rollen zu übernehmen.

Die ZWST steht vor einer schweren Aufgabe. Die Überlebenden, 35.000 an der Zahl, gehören zur *population at risk*. Sie werden älter, brauchen einen sicheren Ort und bessere Lebensqualität. Der Bedarf ist groß, die Zeit ist knapp, und die finanziellen Ressourcen sind schwer zu finden. Deshalb wünsche ich Euch, der ZWST: *Tihju chasakim we-amizim* – Seid stark und mutig!

Vom Banalisieren des Traumas in Deutschland

Ein Bericht über die Tradierung des Traumas der nationalsozialistischen Judenvernichtung und über Strategien der Verleugnung und Rationalisierung der Shoah im Land der Täter¹

Bereits im Jahre 1959, in seinem Vortrag „Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit“², hat Theodor W. Adorno wesentliche Erkenntnisse über die deutsche Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus dargelegt, die nach wie vor, auch mehr als vierzig Jahre später, Gültigkeit haben; mehr noch, die Rezeption dieses Vortrages macht deutlich, dass man im Zuge der fortgesetzten bundesdeutschen „Aufarbeitung“ des Nationalsozialismus weit hinter dem zurückgeblieben ist, was von Adorno damals aufgezeigt worden war. Schon die Rede von der „Aufarbeitung“ des Vergangenen suche die tatsächliche Intention zu verbergen, dass man in Wirklichkeit „einen Schlussstrich darunter ziehen und womöglich es selbst aus der Erinnerung wegwischen“ (Adorno 1959, 31) wolle. „Der Gestus“, so Adorno weiter, „es solle alles vergessen und vergeben sein, der demjenigen anstünde, dem Unrecht widerfuhr, wird von den Parteigängern derer praktiziert, die es begingen“ (ebd.). Ebenso kritisiert Adorno den Versuch, die Verfolgung der Juden mit Kriegereignissen aufzurechnen: „Irrational ist weiter die verbreitete Aufrechnung der Schuld, als ob Dresden Auschwitz abgegolten hätte“ (ebd., 32). Und Adorno zeigt gleichermaßen auf, wie die Opfer der NS-Verfolgung zur Mitschuld an dem Geschehenen herangezogen werden. Man behaupte, „so etwas [...] könne doch nicht geschehen sein, wenn die Opfer nicht irgendwelche Veranlassung gegeben hätten“ (ebd., 32f). Für „die Untaten des Hitler sollen diejenigen verantwortlich sein, die duldeten, dass er die Macht ergriff, und nicht jene, die ihm zujubelten“ (ebd.). Dass der Umgang mit der NS-Geschichte auf

Seiten der Deutschen nicht im Sinne von Verdrängung, sondern als ein Vorgang bewusster Einstellung zu verstehen sei, macht Adorno deutlich, wenn er ausführt: „Die Tilgung der Erinnerung ist eher eine Leistung des allzu wachen Bewusstseins als dessen Schwäche gegenüber der Übermacht unbewusster Prozesse“ (ebd., 34). Adorno wendet sich ferner gegen die Vorstellung, die gesamte Bevölkerung hätte „unter Hitler“ gelitten. Es sei „eine Illusion, dass das nationalsozialistische Regime nichts bedeutet hätte als Angst und Leiden, obwohl es das auch für viele der eigenen Anhänger bedeutete. Ungezählten ist es unterm Faschismus gar nicht schlecht gegangen“ (ebd., 37). Zur Frage, ob das Ende des Nationalsozialismus als „Befreiung“ oder als „Niederlage“ anzusehen ist, führt Adorno schließlich aus, der „kollektive Narzissmus ist durch den Zusammenbruch des Hitlerregimes aufs schwerste geschädigt worden“ (ebd., 39), und weil eine Panik darüber ausgeblieben sei, könne er nur folgern, „dass insgeheim, unbewusst schwelend und darum besonders mächtig, jene Identifikationen und der kollektive Narzissmus gar nicht zerstört wurden, sondern fortbestehen“ (ebd.). Daraus ergebe sich sozialpsychologisch, „dass der beschädigte kollektive Narzissmus darauf lauert, repariert zu werden“ (ebd.). Der Antisemitismus lasse nur darum „so schwer sich widerlegen, weil die psychische Ökonomie zahlloser Menschen seiner bedurfte und, abgeschwächt, vermutlich seiner heute noch bedarf“ (ebd., 45).

Alle diese von Adorno geschilderten Versuche, sich der Konfrontation mit dem von den Deutschen begangenen Völkermord zu entziehen, begleiten nunmehr seit über vierzig Jahren den Diskurs über die Bedeutung und die psychosozialen Folgen des Nationalsozialismus in Deutschland. Dabei spielen die Verfolgten selbst sowie deren Nachkommen, wenn überhaupt, nur eine marginale Rolle. Dass Überlebende ihr ganzes Leben lang an dem leiden, was man ihnen angetan hat, weil das KZ auch *nach* ihrer Befreiung in ihnen weiterlebt, dass die Überlebenden auch nach dem Zusammenbruch des „Dritten Reiches“ weiter diskriminiert, gedemütigt und missachtet wurden und dass die Naziverfolgung der Eltern auf spezifische Art und Weise auch an ihre Kinder weitervermittelt wurde, so dass auch das Leben der Zweiten Generati-

1 aus: Unverlierbare Zeit : Psychosoziale Spätfolgen des Nationalsozialismus bei Nachkommen von Opfern und Tätern. Hrsg. von Kurt Grünberg und Jürgen Straub. - Tübingen : Ed. diskord, 2001, Tübingen (Psychoanalytische Beiträge aus dem Sigmund-Freud-Institut ; Bd. 6)

2 Adorno hielt diesen Vortrag vor dem Deutschen Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit in Wiesbaden.

on maßgeblich von einem kumulativ erlebten Trauma geprägt ist, all dies findet in dieser Debatte kaum Beachtung.

Im Folgenden werden einige ausgewählte Interviews aus der Untersuchung „Jüdische Nachkommen von Überlebenden der nationalsozialistischen Judenverfolgung in der Bundesrepublik Deutschland und das Erleben ihrer Paarbeziehungen“ (Grünberg 2000a, 2000 b) kurz dargestellt. Eine – sehr selektive – Interpretation dieser Interviews soll zum einen dazu dienen, den Abwehrcharakter einiger Strategien der Verleugnung und Rationalisierung der Shoah zu verdeutlichen. Diese Abwehr prägt die Debatte über die Folgen der NS-Verfolgung in der Zweiten Generation und über die Auswirkungen des Nationalsozialismus bei den Nachkommen der Nazi-Täter und Nazi-Mitläufer in diesem Land sehr deutlich (vgl. ausführlicher Grünberg 2000a, 41ff.; Grünberg 2000b). Zum anderen dient die nachfolgende Analyse der Interviews dazu, zu einem genaueren Verständnis des Modus zu gelangen, wie das Trauma der nationalsozialistischen Judenvernichtung weitervermittelt wird. Es soll verdeutlicht werden, dass es *nicht* – wie häufig behauptet wird – das vermeintliche Schweigen der Überlebenden ist, das wesentlich zur Tradierung des elterlichen Traumas an die Nachkommen führt. Dieses Schweigen stellt vielmehr ein „Medium“ dar, in dem sich die traumatische Geschichte der Überlebenden entfaltet, wie etwa der Schlaf auch eine Voraussetzung dafür ist, dass sich das zunächst Verkannte im Traum darzustellen vermag. Es ist das Schweigen von Überlebenden, das die Rekonstruktion der in ihren Familien permanent präsenten Vergangenheit ermöglicht.

Zur Tradierung des Traumas am Beispiel von drei Nachkommen von Überlebenden in Deutschland

Die folgenden Ausführungen zur Tradierung des Traumas der nationalsozialistischen Judenvernichtung basieren wesentlich auf empirischen Befunden aus der oben genannten Untersuchung (Grünberg 2000a, 2000 b). Von zwanzig im Rahmen dieser Studie durchgeführten semi-strukturierten Tiefeninterviews mit Jüdinnen und Juden der Zweiten Generation wurden für den hier verfolgten Zweck drei ausgewählt und unter dem Gesichtspunkt beleuchtet, welche Erkenntnisse über den Modus der Tradierung des elterlichen Traumas sich aus ihnen ableiten ließen. Dabei sollen vor allem solche Gesichtspunkte betrachtet werden, die sich unmittelbar aus der jeweiligen Beziehungsdynamik zwischen Interviewten und Interviewer ergaben. Dem liegt die Überlegung zugrunde, dass

sich das den Nachkommen der Überlebenden tradierte Trauma vor allem auch nonverbal und außerdem in „indirekten“, in ihrer Bedeutung latenten sprachlichen Äußerungen vor dem Hintergrund bestimmter Beziehungsstrukturen vermittelte und dass sich dieser Tradierungsprozess möglicherweise auch in der Beziehung zum Interviewer, der selbst der Zweiten Generation angehört, wiederholt.

So stellen die eigenen Gegenübertragungsgefühle, wie sie jeweils im Zusammenhang mit den Interviews auftauchen, den Ausgangspunkt meiner Versuche dar, mich dem anzunähern, was als etwas Spezifisches des Traumas der Shoah betrachtet werden könnte. In zahlreichen Interviews mit Angehörigen der Zweiten Generation habe ich nämlich die Erfahrung gemacht, dass ich – im Sinne einer projektiven Identifizierung – von den jeweiligen Begegnungen *etwas mitbekam, was mich nicht mehr losließ*, nämlich bestimmte Gefühle, Bilder oder Eindrücke. Ich hatte das Öfteren das Gefühl, als sei ich von meinen Gesprächspartnern gewissermaßen *angesteckt* worden. Meines Erachtens handelt es sich hier um die vermittelte Berührung mit Abkömmlingen dessen, was Überlebenden-Eltern als *eingekapselte Erinnerungen* an das traumatische Geschehen *aufbewahrt* hatten. Da diese Einkapselungen in bestimmten Konfliktsituationen aufbrechen und die Kinder der Überlebenden auf diese Weise mit den „gehüteten“ Erinnerungen ihrer Eltern in Berührung kommen, sich eben „anstecken“, wird auf diesem Wege die Zweite Generation zum Träger des elterlichen Traumas. Möglicherweise habe ich aufgrund der eigenen Zugehörigkeit zur Zweiten Generation die Bereitschaft in mir, die traumatischen Abkömmlinge anderer eher bereitwillig aufzunehmen.

Die drei bislang in Einzelanalysen ausgewerteten Interviews³ wurden mit den folgenden Personen geführt:

– *Samuel N.*, von Beruf Hörfunkredakteur, ist zum Zeitpunkt des Interviews vierzig Jahre alt. Er hat keine Geschwister. Kurz nach der Geburt seiner Tochter heiratete er ihre Mutter, eine deutsche Nicht-Jüdin, die im Gegensatz zu seiner Mutter nicht zum Judentum konvertierte. Gleichsam um jeden Zweifel darüber auszuräumen, betont Samuel, dass er dies auch nicht gewünscht hätte. Seine Ehe ist durch häufige Streitigkeiten schwer belastet; er unterhält zahlrei-

3 Ausführliche Analysen der Interviews mit Rachel G. und Samuel N. finden sich in Grünberg (2000a), das Gespräch mit Mika I. ist in Grünberg (2000b) genauer analysiert.

che außereheliche Beziehungen. Der Vater Samuels stammt aus einer jüdisch-orthodoxen Schneiderfamilie in Polen, überlebte mehrere Konzentrationslager, während sechs seiner sieben Geschwister ermordet wurden. Neben ihm kamen lediglich eine Schwester und eine Cousine mit dem Leben davon. Die Mutter Samuels ist eine Deutsche. Ihre Familie besaß eine Speditionsfirma, die verschiedene Konzentrationslager mit Rohstoffen belieferte, unter anderem das Lager, in dem auch Samuels Vater inhaftiert war. Dabei habe sie einigen Häftlingen, so auch Samuels Vater, heimlich Lebensmittel zugesteckt. Nach der Befreiung habe dieser sie zufällig auf der Straße wiedererkannt. Von der amerikanischen Armeuniform, die er nun trug, sei seine spätere Ehefrau sehr beeindruckt gewesen, denn diese Uniform verkörperte in der damaligen Zeit Macht und Einfluss. Aus Dankbarkeit habe Samuels Vater sie geheiratet: „Du hast mir damals geholfen, heute helfe ich Dir“. Samuels Mutter sei dann zum Judentum konvertiert. Die Ehe seiner Eltern schildert Samuel als sehr brüchig. Die Eltern waren viel unterwegs, ließen ihn sehr oft allein. Wenn sie zuhause waren, sei es dort „hoch hergegangen“. Samuel sei des Öfteren Zeuge „wilder Orgien“ gewesen. Die meiste Zeit hätten die Eltern allerdings getrennt gelebt. Der Vater wohnte nur über einen Zeitraum von etwa zwei Jahren dauerhaft bei seiner Familie. Unter dessen häufiger Abwesenheit habe Samuel sehr gelitten. Von seinen Verfolgungserfahrungen erzählte der Vater nur selten. Er starb zuhause in Samuels Armen. Er war nur 49 Jahre alt geworden.

– *Rachel G.* ist zum Zeitpunkt des Interviews zweiundvierzig Jahre alt, von Beruf selbständige Photographin. Sie ist ledig, lebt allein in einer deutschen Großstadt und hat keine Kinder. Der Bruder Rachels ist ebenfalls unverheiratet und ohne Kinder. Ihre aus der Tschechoslowakei stammenden Eltern überlebten die Inhaftierung in Ghettos und mehrere Konzentrationslager. Rachels Vater war darüber hinaus in einem stalinistischen Internierungslager. Die meisten Familienangehörigen wurden von den Deutschen ermordet. Im Gegensatz zum Vater, so berichtet Rachel, habe ihre Mutter sehr häufig über „das Lager“ gesprochen. Für Gäste sei es quasi „das Eintrittsbillet“ in die elterliche Wohnung gewesen, die Verfolgungsgeschichte der Mutter anzuhören. Die Ehe ihrer Eltern schildert Rachel als ausgesprochen harmonisch und symbiotisch. Beide Eltern starben relativ jung und kurz hintereinander. Rachel hingegen hat eine höchst ambivalente Liebesbeziehung zu einem nicht-jüdischen

Deutschen, der neben der Beziehung zu ihr zahlreiche sadomasochistische Kontakte zu ihm hörigen Frauen unterhält. Während Rachel die Bedeutung der Herkunft ihres Partners zunächst eher herunterspielt – er sei „nicht der typische Deutsche“, sondern stamme aus einer Widerstandsfamilie –, gewinnt diese Frage in dem Moment an Bedeutung, als sie gegen Ende des Interviews offenbart, dass sie einige Wochen zuvor eine Fehlgeburt hatte. In diesem Zusammenhang betont sie plötzlich, ihr Freund sei Nicht-Jude und bekennt, dass sie das Kind, wäre es zur Welt gekommen, *allein* großgezogen hätte, denn „von einem Deutschen ein Kind zu bekommen“, hätte sie ihren Eltern „nicht antun können“. Und wären ihre Eltern noch am Leben, so bemerkt Rachel dann, hätte sie das Kind „wegmachen lassen“.⁴

– Auch *Mika I.*, zum Zeitpunkt des Interviews vierzig Jahre alt und Eigentümerin eines kleinen Möbel- und Designgeschäftes, gehört zu denjenigen Nachkommen von Überlebenden, deren Eltern nur selten über ihre Verfolgungserfahrungen sprachen. Sie hat drei jüngere Brüder. Das Interview wollte sie nicht in ihrer Wohnung führen. Mikas Eltern waren polnische Juden, die zu den wenigen Überlebenden des Konzentrationslagers Auschwitz gehörten. Nach ihrer Befreiung kamen sie als DPs (displaced persons) nach Deutschland und blieben. Die Ehe ihrer Eltern war Mika zufolge sehr widersprüchlich, ein Nebeneinander von starker Harmonie und unerträglicher Spannung. Im Interview beschreibt Mika ein „wunderschönes“ und zugleich ein „ganz schlimmes“ Elternhaus. Zwar sei Mika die Lieblingstochter ihres Vaters gewesen, dennoch habe er sie sehr häufig und brutal geschlagen, vor allem dann, wenn er befürchtete, dass sie Freundschaften oder Beziehungen zu nicht-jüdisch-deutschen Männern einging. Mit ihrem jüdischen Ehemann bekam sie drei Kinder. Weil sie „die Enge des jüdischen Ghettos“ nicht ertragen konnte, ließ sie sich später scheiden. Im Interview legt sie dar, wie sie in intimen Beziehungen zu deutschen Männern das isolierte Leben ihrer Eltern und die ambivalente Bindung zu ihnen zu überwinden sucht. Aus heutiger Sicht ist zu vermuten, dass Mika mit ihren Verständigungsversuchen gescheitert ist, denn längere Zeit nach dem Gespräch musste ich erfahren, dass Mika sich umgebracht hat.

4 Es ist zu vermuten, dass ihre Eltern für Rachel unbewusst weiterleben. Dies gäbe möglicherweise auch der Fehlgeburt die Bedeutung des von ihr erwähnten „Wegmachens“.

Konfusion (Samuel N. und Rachel G.)

Die intensiven Begegnungen mit Samuel N. und Rachel G. hatten im wahrsten Sinne einen tiefen Eindruck bei mir hinterlassen. Einige Gedanken und Gefühle sollten mich noch sehr lange beschäftigen, ohne dass ich diese eigene Gefühlslage zum damaligen Zeitpunkt hätte klar benennen können. Beide Interviews waren Monate vorher zugesagt worden, um mir dann jeweils am Tag des vereinbarten Gespräches mitzuteilen, man habe es sich doch anders überlegt. Es schien, als dürfe etwas nicht gesagt werden, vielleicht – so könnte man im Nachhinein vermuten – die von beiden Interviewpartnern geteilte Anziehung und Nähe zu den Deutschen. Ich war enttäuscht und ärgerlich, hatte es doch viele Mühen gekostet, überhaupt InterviewpartnerInnen für meine Untersuchung zu finden. Zudem hatte ich meist lange Anfahrten in Kauf nehmen müssen. Auch die Vorbereitung der Interviews war aufwendig gewesen. Ich hatte viel auf mich genommen, eine Studie durchzuführen, die in meinen Augen doch auch für die Interviewten von Belang sein müsste. Auf der anderen Seite verstand ich aber auch, wie viel solche Gespräche in den Interviewten auslösen können, sowohl, was die entstehenden Phantasien und Gefühle, als auch, was Belastungen für die jeweiligen Paarbeziehungen angeht, wenn sie gefordert sind, auch über Konflikte in ihren Beziehungen zu sprechen.

Samuel N. traf mich am vereinbarten Treffpunkt im Auto, wo er – wie angekündigt – zunächst Angaben aus meinem Personalausweis notierte. Obwohl ich eine sehr lange Anreise hinter mir hatte und schon die Vermittlung des Interviews mit ihm kompliziert gewesen war, erklärte er mir, dass er für das Interview nun doch nicht zur Verfügung stünde. Erst intensive Überredungsversuche meinerseits ließen ihn einwilligen, sich trotz seiner Bedenken auf das Gespräch einzulassen. Das nächste Hindernis bestand allerdings in dem fehlenden Schlüssel für die Jüdische Gemeinde,⁵ wo wir – so hatte er es sich vorgestellt – hätten sprechen können. Wohl wissend, dass diese Idee wenig hilfreich sein würde, schlug Samuel dann vor, wir

5 Bereits hier, bei der Metapher eines fehlenden Schlüssels für die Jüdische Gemeinde, deutet sich an, dass Samuel ein bestimmter Zugang zum Judentum versperrt scheint, als sei er kein „richtiger“ Jude. In einer später von ihm selbst als „Schlüsselerlebnis“ bezeichneten Situation hatte Samuel heimlich mitgehört, dass seine Schwiegereltern ihn als „Halb-Juden“ bezeichneten (vgl. Grünberg 2000a, 226ff.).

könnten uns „in einer Kneipe unterhalten“. In einem kleinen Raum in seiner Rundfunkanstalt fanden wir schließlich einen Ort, der ein intensives Gespräch erlaubte. Im weiteren Verlauf des langen Interviews wurde mir dann auch verständlich, warum sein Zuhause als Gesprächsort tatsächlich nicht geeignet war: Außer Haus sprach er mit mir nämlich sehr offen über zahlreiche außereheliche Beziehungen. In den Monaten nach dem Interview schrieben wir uns öfter. Schon während des Interviews war eine sehr persönliche Atmosphäre entstanden, in der Samuel mir das „Du“ anbot. Er wollte mich dann auch einmal mit seinem Wohnwagen besuchen. Dass ich sein Interview für Publikationen verwenden wollte, war ihm dann „selbstverständlich“.

In der Begegnung und Auseinandersetzung mit Samuel nahm ich eine *Konfusion* wahr, die auch seine eigene Identität betraf, ob er sich als Deutscher oder als Jude verstehen und erleben kann. In einem Brief an mich hatte er zwar formuliert:

„Tatsächlich weiß ich noch immer nicht, wer ich eigentlich bin und wo ich stehe. Völlig wertfrei und objektiv gesagt: Für die Deutschen bin ich ein Jude und für die Israelis ein Deutscher. Sie können sich nämlich nicht vorstellen, wie ein Jude in Deutschland leben kann.“

Dass sich diese Verwirrung auf eine Differenz der Haltung von Deutschen versus Israelis reduzieren lässt, ist gleichwohl infrage zu stellen. Tatsächlich besteht Samuels Identitätskonflikt in der Spannung zwischen deutschen und jüdischen „Anteilen“, als intrapsychischer Konflikt in der Unmöglichkeit, väterliche und mütterliche Anteile miteinander zu „versöhnen“. Mit Hilfe einer Idealisierung seines Vaters, durch Identifizierung mit dessen Judentum und mit Übernahme bestimmter väterlicher Lebensmaximen⁶ versuchte

6 Im Verlauf des Interviews zitiert Samuel mehrfach bestimmte Sprüche seines Vaters, die eine widersprüchliche Nähe zu ihm offenbaren. Es handelt sich um genau jene Bereiche, in denen es Samuel seinem Vater in gewisser Weise gleichtut. Im Leben Samuels wiederholt sich die Heirat mit einer nicht-jüdischen Deutschen, der nahe Kontakt zu den Schwiegereltern und das Ausleben außerehelicher Beziehungen. Die Sentenzen des Vaters lauten: „Du hast mir damals geholfen, heute helfe ich Dir“ (Interview 3, 7). „Verurteile Du keinen Deutschen, von dem Du nicht genau weißt, dass er Dir, Dir Schaden zugefügt hat“ (Interview 3, 17). „Du kannst nicht alle Frauen dieser Welt haben, aber Du musst es zumindest versuchen“ (Interview 3, 25). „Du kannst nicht alle Frauen dieser Welt haben, aber Du musst es wenigstens versuchen“ (Interview 3, 92) (vgl. Grünberg 2000a, 214ff.).

Samuel der massiv beunruhigenden Identitätskonfusion zu entgehen. Die dazu gehörenden Ambivalenzen wurden mühsam zugedeckt, vielleicht auch mit Hilfe einer polarisierenden Entwertung seiner Mutter. Samuels Selbstrettung misslang aber letztlich, weil seine Identifizierungen nicht aufrechterhalten werden konnten und weil er niemals einen wirklich *verbindlichen* Zugang zu einer jüdischen Gruppe oder Gemeinde gefunden hat.

Die Konfusion Samuels bestand in einem Nebeneinander des Wunsches nach Zugehörigkeit, aufgehobensein und Vertrauen in andere einerseits und den Erfahrungen von Vernachlässigung, Betrug und tiefem Misstrauen auf der anderen Seite. Diese Wünsche und Erfahrungen vermochte Samuel nicht zu integrieren. Sein Vater hatte die Nazi-Verfolgung – die Unmöglichkeit seiner Familie, der Verfolgung, der Diskriminierung, der Erniedrigung und dem Mord zu entkommen – in seinen Erinnerungen bewahrt und ihm auf seine Art vermittelt. Nicht zuletzt mit einer groben Vernachlässigung Samuels hatte der Vater seinen Sohn spüren lassen, dass man sich letztlich auf niemanden verlassen kann. Der Vater ließ ihn oft allein, unterstützte ihn nicht, wenn er ihn brauchte, stand in bestimmten Konflikten nicht zu ihm. Gleichzeitig konnte Samuel niemals klären, auf welcher Seite seine Mutter wirklich stand: War sie eine Mitläuferin, die machte, was ihr aufgetragen wurde? War sie *Mittäterin*, die mit ihrer Familie von der Ausbeutung der KZ-Insassen profitierte? Oder war sie eine mutige Frau, die sich in Gefahr brachte, um einem KZ-Häftling zu helfen, indem sie ihm, wie Samuels Vater berichtet hatte, heimlich Brot zusteckte? Und schließlich blieb die Frage der eigenen Identität: Wo könnte Samuel sich zugehörig fühlen? Wer war er?

Am Ende blieb Samuel nur die Phantasie, einen – vielleicht nur fiktiven – außerehelichen Sohn⁷ zu entführen und damit zu drohen, sich mit ihm zusammen umzubringen, falls dieser Sohn nicht bei ihm bleiben dürfe. Eine solche ersehnte Nähe zwischen Vater und Sohn, die den Wunsch des kleinen Jungen nach Zugang zu seinem verlorengegangenen Vater, von dem er so oft getrennt war, ausdrückt, verbindet Samuel allerdings mit der Vorstellung eines gemeinsamen Todes:

7 Samuel ging davon aus, dass er in einer außerehelichen Beziehung einen Sohn gezeugt habe, den seine - ebenfalls verheiratete - Partnerin nach der Geburt zur Adoption freigegeben hat. Da zu ihr kein Kontakt mehr bestand, konnte er sich nicht sicher sein, was tatsächlich geschehen ist.

S.N.: Ich müsste also raus, erst a) rauskriegen, wo er is, b) da bei Nacht und Nebel auftauchen und den c) entführen. Womit ich mich strafbar mache, aber ich kann mich ja immerhin mit dem Sohn auf irgend'n Hochhausdach setzen und sagen: Wenn ihr mir den wegnehmt, stürze ich mich mit ihm runter. Nee, dann tu ich dem Jungen *überhaupt* keinen Gefallen, denn der mag ja möglicherweise seine Adoptiveltern *ebenfalls* (Interview 3, 87).

Etwas von dieser Verzweiflung und Konfusion, die sich in seinem Leben mehrfach wiederholte (vgl. Fußnote 5 und Grünberg 2000a, 234ff.), hat Samuel in unserer Begegnung auch *mir* vermittelt. Sehnsucht und erschreckende Entdeckungen⁸ liegen unmittelbar beieinander. Von einem Moment zum anderen wird völlig unklar, ob man sich überhaupt auf den anderen verlassen kann. Und *wenn* man sich einlässt, weiß man nicht, was aus dem Miteinander werden soll. Mir scheint, dass sich in der Begegnung mit Samuel etwas mitteilt, was zum einen von seiner Berührung mit dem unbeschreibbaren Trauma der Nazi-Verfolgung seines Vaters zeugt. Zum anderen führt die Unklarheit, was die Geschichte seiner Mutter angeht,⁹ noch zu einer Zuspitzung der Frage, worauf man sich eigentlich verlassen soll oder kann. Die Eltern Samuels legten ihrem Sohn zunächst nahe, sie hätten die Kluft zwischen Deutschen und Juden überwunden. Tatsächlich bestand diese Kluft aber weiter und hinterließ Spuren bei Samuel selbst. Mit der Konfusion, die Samuel mir auf seine Weise nahebrachte, teilte er mir etwas von den Gefühlen und der Verwirrung mit,

8 Samuel findet Akten, die gewisse kriminelle Macheschaften seiner Eltern nahelegen; sein Vater war einmal wegen „Körperverletzung mit Todesfolge“ angeklagt; es geht um Besäufnisse und Schlägereien; einmal entdeckt Samuel, dass ihn seine eigene Mutter bestohlen hat.

9 Im Interview schildert Samuel eine Handlung seiner Mutter, die etwas Unausgesprochenes in ihrer Haltung zur Nazi-Verfolgung auszudrücken scheint. Über den ältesten Bruder seines Vaters hatte Samuel erfahren, wie dieser - die eigene Ermordung vor Augen - darum bat, sich „vorher“ noch einmal waschen und rasieren zu dürfen. Dann sei er tatsächlich erschossen worden. Dieser Onkel Samuels sei das Vorbild seines Vaters gewesen. Ein Foto von ihm habe der Vater stets bei sich getragen, ein zweites Bild befand sich an der Wohnzimmerwand. Kurz nach dem Tod ihres Mannes, so berichtet Samuel, habe seine Mutter das Foto abgehängt, weil sie sich von dessen „stechenden Augen verfolgt“ fühlte. Mir scheint diese Szene nahelegen, dass in gewisser Weise vertauscht wird, wer Verfolger und wer Verfolgter ist, als gehe es darum, diese Zusammenhänge in einer Konfusion zu „vernebeln“ (vgl. Grünberg 2000a, 198f. und 235f.).

die nur vor dem Hintergrund der väterlichen Verfolgungsgeschichte und der möglichen Verstrickung der Familie seiner Mutter begriffen werden können. Hier wird erkennbar, wie weitreichend und komplex die psychosozialen Spätfolgen der nationalsozialistischen Judenvernichtung tatsächlich sind.

Wie bereits angedeutet, vermittelte sich mir auch in der Begegnung mit Rachel G. eine bestimmte Form von *Konfusion*. War es zu Beginn darum gegangen, ob das vereinbarte Gespräch überhaupt stattfinden kann, ging es hinterher um die Frage, ob ich meine Erkenntnisse aus dem anonymisierten Interview veröffentlichen dürfe, was zunächst zugesagt, später aber wieder infrage gestellt wurde. Wie existentiell sich die von ihr empfundene Bedrohung darstellt, zeigte Rachel mir im Interview, als sie die Begegnung mit „ihrem Mörder“ darstellte (vgl. unten). Vermutlich war es von Anfang an um die Frage gegangen, ob „das Mörderische“ zur Sprache kommen darf. Später, längere Zeit nach dem Interview, war es nämlich eine weitere Bedrohung des „Außen“ – die des Golfkrieges –, die so in das Innere Rachels eindrang, dass sie mich um Hilfe bei der Suche nach einem Analytiker bat. Und in ihrer Familie hatte Rachel schon sehr früh die Ängste ihrer Mutter erfahren. Sie erlebte eindringlich, mit welcher Sorge und Drohgebärde ihre Mutter immer wieder auf Rachels Rückkehr nach Hause drängte: Kam Rachel nur ein wenig zu spät, so sah sie schon den Notarztwagen vor der Tür.

Als Rachel von schweren Arbeiten berichtet, die ihre Mutter im KZ zu verrichten hatte, führt sie eigene phobische Ängste direkt auf diese mütterlichen Verfolgungserfahrungen zurück:

R.G.: Und dann kam sie nach Majdanek. Musste dort im Wald arbeiten, also Bäume fällen. Seitdem, muss ich sagen, seitdem ich in der Kindheit das gehört hab', in meinem ganzen Leben mit über 40 Jahren war ich maximal drei Mal im Wald. Ich hab' panische Angst vor Wald. Ist auch resultiert aus der Geschichte heraus (Interview 27, 33).

Wenig später schildert Rachel sehr eindrücklich die oben erwähnte Begegnung mit „ihrem Mörder“. In dem Foyer eines Münchener Theaters hatte sie einen Deutschen gehört, der damit prahlte, „nur *einen* Juden ermordet“ zu haben. Sie sei unfähig gewesen, sich gegen diesen Mann zu wehren. Sie hätte ihn wenigstens zur Rede stellen, ihn mit der drohenden Ächtung und Bestrafung seines Verbrechens konfrontieren wollen. Auch Rachels nachfolgende Bemühun-

gen, diesen Mann ausfindig zu machen und zu stellen, blieben allesamt ohne Erfolg. „Ihr Mörder“ habe eine Illusion in ihr getötet, die Illusion nämlich, sich zu wehren, bevor es zu spät ist:

R.G.: [...] Ich hab' das ja meinen Eltern gesagt: „Wie konntet ihr euch damals nicht wehren? Warum habt ihr euch nicht gewehrt? Warum seid ihr wie so Schafe da mitgegangen?“ Ja, und plötzlich *ich*, neunzehnhundert, weißt Du, [...] achtzig, bin ein Schaf! (Interview 27, 43)

Auch diese Schilderung Rachels zeigt, dass traumatische Erlebnisse der Eltern fast bruchlos in ihr eigenes Leben übergehen: Wie aus den Erinnerungen der Mutter an die Waldarbeiten im Konzentrationslager Ängste Rachels werden, so wird das Empfinden eigener Wehrlosigkeit im Falle eines antisemitischen Geschehens sofort mit der Wehrlosigkeit der verfolgten Juden im Nationalsozialismus verknüpft (die Verfolgten als „Schafe“, Rachel selbst als „Schaf“). An anderer Stelle berichtet Rachel, dass man ihr während eines Urlaubs den Herzinfarkt ihres Vaters vorenthielt, um ihr den Urlaub nicht zu verderben, um sie zu „schonen“. Vor dem Hintergrund der fortwährenden Darstellungen von Verfolgungserfahrungen durch ihre Mutter ist dies allerdings schwer nachvollziehbar. Meines Erachtens macht diese Szene vielmehr deutlich, was Rachels Eltern ihrer Tochter zu vermitteln hatten: Dass es – nach Auschwitz – keinen sicheren Halt mehr geben kann in der Welt, sondern nur eine *Konfusion* allen Denkens und Fühlens, eine Konfusion aller Maßstäbe, eine Konfusion, die paradoxerweise auch hilfreich sein könnte. Wie sonst sollte man gewappnet sein, wenn es wieder so weit ist? Wäre es nicht nützlich, sich jederzeit zu vergegenwärtigen, dass man niemals weiß, was im nächsten Moment geschehen kann? Eine solche Konfusion gaben Rachels Eltern ihrer Tochter „mit auf den Weg“, damit ihre sie sich nicht in – möglicherweise falscher – Sicherheit wöge. In diesem Sinne konnte und sollte Rachel gerade *keine* berechenbaren familiären Erfahrungen erleben, sondern eben *Konfusion*. Rachel konnte und sollte kein sicheres Gefühl dafür entwickeln, ob eine Situation tatsächlich bedrohlich ist (z.B. ein Herzinfarkt) oder ob dies nicht der Fall ist (z.B. ein geringfügiges Zuspätkommen). Jeder und alles kann bedrohlich sein. Es gibt keinerlei Sicherheit mehr nach der Shoah.

Darüber hinaus macht diese Konfusion deutlich, warum in einer Familie wie der Rachels kein klassisch ödipales Konfliktgeschehen auszumachen ist. Dies

ist nicht etwa deshalb so, weil Rachel keine ödipalen Phantasien hätte oder weil sie sich nicht traute, diese zuzulassen, statt sie abzuwehren, sondern weil in solchen Überlebenden-Familien das ödipale Dreieck von vornherein als gebrochen bzw. geöffnet betrachtet werden muss, und zwar in dem Sinne, dass jedwede Phantasie einer Bedrohung oder Schädigung der Eltern diese sogleich als von den Nazis Verfolgte sichtbar machen würde. Das ödipale Dreieck ist zudem „offen“, weil die Überlebenden-Eltern ohne ihre ermordeten Nächsten nicht mehr gedacht werden können. Im Zustand ödipaler Rivalität müsste Rachel erfahren, was sie schon weiß, dass ihre Mutter *real geschädigt* ist. Und dies löste auf Seiten Rachels schwerste Schuldgefühle aus, da sie sich selbst in diesem Moment nicht mehr als Rivalin, sondern als „Verfolgerin“ ihrer Mutter erleben müsste.

Eine deutliche Konfusion erfahre auch ich in meiner Begegnung mit Rachel, und zwar sehr unmittelbar, wenn immer wieder völlig unklar wird, was gilt, mit wem man es zu tun hat, ob man sich auf den anderen verlassen kann: Kann ich *wissen*, ob ihre Zusage zu einem Interview wirklich Bestand hat? *Helfe* ich Rachel durch das Interview dabei – wie sie nach dem Gespräch in einem Brief an mich schrieb –, schwierige Lebenserfahrungen zu verarbeiten? Oder *bedrohe* ich sie, wenn ich das Interview bearbeite und Erkenntnisse daraus veröffentliche? Wie in der Begegnung mit Samuel geschildert, so komme ich auch hier mit einem Abkömmling des Traumas der nationalsozialistischen Judenvernichtung in Berührung, damit, was Rachels Eltern zu „kontrollieren“ suchten, es aber nicht vermochten und an ihre Tochter weitergaben. Rachels Eltern wollten sich und ihre Kinder schützen, zum einen, indem sie ihre Kinder – im obigen Sinne – auf die Gefahren der Welt „vorbereiteten“. Zum anderen suchten sie Schutz, indem sie den anderen Menschen gegenüber immer als „Überlebenden-Paar“ in Erscheinung traten.¹⁰ Diesem Ziel diene vermutlich auch die „Angewohnheit“ der Mutter, allen Gästen zunächst einmal von ihrer Verfolgung zu berichten. Die Umwelt sollte auf diese Weise „besänftigt“ werden. Wer könnte sich denn im Wissen um die Verfolgungsgeschichte der Eltern Rachels trauen, irgendetwas Böses gegen sie zu sagen, geschweige denn, ihnen etwas Böses zu tun?

Die Geschichte mit dem Rauch (Mika I.)

¹⁰ Die symbiotische Beziehung von Rachels Eltern wird auch dadurch unterstrichen, dass sie kurze Zeit hintereinander starben (vgl. Grünberg 2000a, 177f.)

Der Kulminationspunkt des Interviews mit Mika I. besteht in der Schilderung einer „Geschichte“ aus dem Konzentrationslager Auschwitz, in der von einer Freundin der Mutter Mikas berichtet wird. Diese Freundin habe ihre eigene Vergasung und anschließende Verbrennung in den Öfen der Krematorien vorhergesehen. Sie wisse, so habe sie damals der Mutter bedeutet, dass sie „bald dran“ sei. Mika beginnt zu weinen, spricht plötzlich jiddisch, wiederholt den zentralen Satz mehrfach und fordert mich auf, „ihren einen Satz“ auch anderen Menschen mitzuteilen.

M.I.: „Meiner Mutter, nein, meiner Mutter. Und eine ihrer Schwestern is in ihren Armen gestorben, das hat sie mir auch erzählt. Und ehm, ja, da gib't eine ganz, also das is'ne Geschichte, da –, es, die, meine Mutter hat neben'm Krematorium gewohnt, und da war, hat sie immer den Rauch hochgehn sehen. Und da hat eine gesagt, die wusste, dass sie am nächsten Tag drankommt (*beginnt zu weinen*), hat sie gesagt, weißte, meine Mutter heißt Rivka, und die hat zu ihr gesagt auf Jiddisch: „Weißt de, Rivkale, wann Du werst sehen morgen a Roiech, dus bin iach“ (*weint*). Und das is so der ganze Schmerz dieses KZ's, das is für mich der beste Satz, da brauch' ich nich noch mehr Einzelheiten, mehr muß ich nich wissen. (*weint*) Dieser Satz, der der sagt alles, da muss ich nich wissen, wie's *da* war und wie's *dort* war, das is, das is mein Satz aus'm KZ.

K.G.: Hmhm.

M.I.: Ehm, das, ja, das war ja auch so. Ich mein', sicher gib't dann auch Kleinigkeiten, dass meine Mutter dann gesehn hat, dass 'ne andere Frau das Kleid *ihrer* Mutter anhatte. Aber für mich reicht dieser Satz, ich brauch' da nich noch mehr Einzelheiten, das is überhaupt'n Fehler der Menschen, auch meiner, dass wir uns zu sehr an Einzelheiten aufhalten, ein Satz sagt oft mehr wie'n ganzes Buch“ (Interview 33, 30).

Etwas später betont Mika abermals die Wichtigkeit dieses Satzes, nicht zuletzt, indem sie – meine emotionale Beteiligung spürend – mich als Interviewer direkt mit einbezieht:

M.I.: „Und wenn Sie jemand mal fragt, immer diese Geschichte mit dem Rauch, ich glaub', die, da is *alles* drin: „Wann Du werst sehen a Roiech, dus bin iach“. „Wenn Du dann Rauch siehst, das bin ich“, ja, das ist die Tragödie“ (Interview 33, 40).

Tatsächlich hat mich Mikas *einer Satz*, seit ich ihn von ihr hörte, nicht mehr losgelassen. Noch vor kurzem war ich sehr bewegt, als ein junger Mann nach

einem Vortrag zu mir kam und unter Tränen sagte, er werde seiner kleinen Tochter später einmal „Mikas Satz erzählen“. – Wahrscheinlich aber war ich schon zu dem Zeitpunkt, als ich Mika zur Transkription des Gespräches ihren Codenamen gab, sehr von ihr berührt und wohl unbewusst einer diffusen Vorahnung gefolgt, denn ich „benannte“ sie nicht nur nach einer eigenen Verwandten, meiner Großtante Mika I., die mir insbesondere nach einem Gespräch kurz vor ihrem Schlaganfall sehr nahe war.¹¹ Darüber hinaus gab ich Mika den Namen einer Überlebenden der Shoah, die zum Zeitpunkt dieser „Namensgebung“ nicht mehr lebte. Als ich sehr viel später von Mikas Suizid erfuhr, war ich sehr erschüttert. Ihre Lebenskraft, ihre Lebendigkeit und ihr Mut passten nicht zu einem Menschen, der sich umbringt. Dann kam es mir aber auch so vor, als hätte sie mit den mir anvertrauten Schilderungen ihr *Vermächtnis des Traumas der nationalsozialistischen Judenvernichtung* übermittelt. Durch das Interview mit Mika war eine *Tradierungslinie* entstanden von ihrer – „im Rauch aufgegangenen“ – Großmutter, der ebenso endenden Freundin ihrer Mutter, zur das KZ überlebenden Mutter, von dieser zu Mika und von Mika zu mir. Mir scheint, als hätte Mika mir auf ihre Weise die Delegation nahegebracht, die Tradierung ihres Traumas fortzuführen.

Zwar ist jeder Versuch, Mikas Suizid mit den gegebenen Mitteln verstehen zu wollen, spekulativ. Und abermals könnte man ihren Selbstmord vor allem vor dem Hintergrund einer ödipal aufgeladenen Beziehung zu ihrem Vater sehen. Mir erscheint diese Perspektive allerdings verkürzt und keinesfalls ausreichend. Die vielfältigen Bezüge zur elterlichen NS-Verfolgung würden systematisch verkannt.

Mika hatte eine sehr ambivalente Beziehung zu ihrem Vater (vgl. Grünberg 2000b). Sie erlebte sich als Lieblingstochter, die allerdings häufig geschlagen wurde. Mikas Vater geriet insbesondere dann außer sich, wenn er in nicht-jüdisch-deutschen Männern potentielle Partner oder Freunde seiner Tochter sah. Dies lediglich als Hinweis auf die ödipale Liebe zu seiner Tochter zu verstehen, hieße jedoch, den Sachverhalt zu verkürzen. Mikas Vater schlägt mit seiner

Tochter nämlich nicht nur die „ödipale Verräterin“, sondern eben auch die „Kollaborateurin“, die sich mit den Deutschen einlässt. Zudem wäre, wie bereits im Falle Rachels nahegelegt wurde, zu fragen, ob das Spezifische des Nazi-Traumas nicht gerade in der „Sprenge“ ödipaler Strukturen in Überlebenden-Familien besteht. In Anlehnung an die von Sigmund Freud beschriebenen „psychischen Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschiedes“ (Freud 1925j) wäre dann im Falle Mikas zu fragen, ob sie mit ihren Erkundungen statt des Ödipuskomplexes nicht eher die „psychischen Folgen des nationalsozialistischen Rassenunterschiedes“ entdeckt hatte.

An ihrem Versuch, sich nach ihrer Scheidung vom jüdischen Ehemann tatsächlich mit intimen Beziehungen „auf die Deutschen einzulassen“, ist Mika vermutlich letztlich gescheitert. Die gegensätzlichen Lebenswelten von Juden und Deutschen im Land der Täter nach der Shoah hat sie wahrscheinlich – trotz der diesbezüglichen Bemühungen ihres Psychotherapeuten (vgl. Grünberg 2000b) – nicht integrieren können. Hatte sie doch mit ihren Beziehungsversuchen „beweisen“ wollen, dass ein Leben von Juden in Deutschland und mit Deutschen trotz der nationalsozialistischen Judenvernichtung möglich sei:

M.I.: „Denn das ist ja die größte Form von Verzeihen, wenn ich einen Nichtjuden in mein Leben lasse“ (Interview 33, 101).

M.I.: „Das hab’ ich ja auch schon hier bewiesen, dass, also ich ge’ gehört’ wahrscheinlich zu den wenigen ehm jüdischen Frauen, die das ehm so machen. Die meisten, die ich kenne, ham’ ja sogar bei Frauen wahnsinnige Berührungs’, also viele, und ich kann mir vorstellen, dass mit einem Nichtjuden, also mit einem Deutschen ins Bett zu ge’, also einem nichtjüdischen Deutschen ins Bett zu geh’n, für viele nicht vorstellbar wäre“ (Interview 33, 102).

Durch ihren Suizid stellt sich Mika auf doppelte Weise als zu den Opfern gehörig dar, nachdem sie sich bereits im Interview als „Kind des Holocaust“ bezeichnet hatte. Zum einen mutet es an, als hätte Mika ihrer Mutter am Ende vielleicht doch recht gegeben, dass Nicht-Juden, mit denen sie sich nach ihrer Scheidung einließ, vor allem als Verfolger, als Feinde der Juden zu betrachten seien.¹²

M.I.: „Eigentlich ist jeder Nichtjude, also viele Nichtjuden sind für sie [Mikas Mutter, K.G.] also eh

11 Damals hatte ich mit Mika I., meiner Großtante mütterlicherseits, ein Interview über ihre Lebens- und Verfolgungserfahrungen geführt, als sie zu Besuch im Hause meiner Eltern war. Im ersten Teil des Gespräches kamen wir bis zurzeit kurz nach ihrer Befreiung aus den Lagern. Die verabredete Fortsetzung dieses Interviews fand nach dem Schlaganfall meiner Tante nicht mehr statt.

12 Vgl. auch das Interview mit Judith B. (Grünberg 1987).

symbolisch für die Mörder ihrer Familie“ (Interview 33, 35).

Zum anderen ruft die Art ihres Suizids, ein Sturz aus großer Höhe, Assoziationen an Paul Celans *Todesfuge* hervor: Hat sich Mika durch ihren Selbstmord in gewissem Sinne zu „Roiech“ machen wollen – ein „Grab in den Lüften“, „da liegt man nicht eng“? Auch Paul Celan hat sich das Leben genommen, desgleichen Jean Améry, Bruno Bettelheim und Primo Levi. Letzterer hat sich ebenfalls zu Tode gestürzt, und, wie oben erwähnt, äußerte auch Samuel die Phantasie, mit seinem Sohn von einem Hochhausdach zu springen. – Kommen Menschen, die den Kosmos der nationalsozialistischen Judenvernichtung überlebten, auf den Gedanken, sich umzubringen, wenn sie sich in dem Bemühen um intellektuelle Auseinandersetzung mit „der Tat“ und mit den Tätern – möglicherweise zu weit – auf diese einlassen? Kann es in der Zweiten Generation Annäherungen an die Deutschen geben, die ähnliche „Schlussfolgerungen“ zulassen?

Im Folgenden werden einige Strategien der Verleugnung und Rationalisierung der Shoah herausgearbeitet, die, wie sich zeigen wird, letztlich einem *Banalisieren* des Mordes an den europäischen Juden gleichkommen. Hat man das auch an die Zweite Generation vermittelte Trauma der nationalsozialistischen Judenvernichtung zur Kenntnis genommen, so kann man erahnen, in welchem Maße Überlebende und ihre Nachkommen erschrecken müssen, wenn deutsche Forscher, Intellektuelle und Schriftsteller solche Verleugnungs- und Rationalisierungsstrategien mit Vehemenz vertreten; dies umso mehr, wenn sie hartnäckig an diesem Banalisieren festhalten, obwohl es immer wieder zahlreiche Versuche gab und gibt, sie auf die Brüchigkeit und Verlogenheit der von ihnen vertretenen Thesen hinzuweisen. Dies war nicht zuletzt in der sogenannten „Walser-Bubis-Debatte“ zu erkennen (vgl. u.a. Brede 2000, Schirmacher 1999). Im vorliegenden Zusammenhang wäre aber vor allem zu fragen, wer Bubis' ängstlichen Blick vergessen könnte, als er nach der Rede Walsers anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels feststellte, dass es neben ihm und seiner Frau im Publikum kaum jemanden gab, der, wie die beiden, *nicht* applaudierte und sich zustimmend vom Platze erhob. Hier – und an zahlreichen weiteren Punkten dieser Debatte – musste Bubis spüren, allein gegen viele zu stehen, gegen viele, die ihn trotz all seiner ge-

genläufigen Bemühungen¹³ *nicht* als den ihren erkannten – allein gegen „die Deutschen“?

Strategien der Verleugnung und Rationalisierung der Shoah¹⁴

Im politischen Tagesgeschehen, in Bildungsveranstaltungen, in der Fachliteratur sowie in den allgemein zugänglichen bundesdeutschen Medien begegnet man immer wieder bestimmten Rationalisierungsstrategien der nationalsozialistischen Judenvernichtung, die auf unterschiedliche Weise einem gemeinsamen Ziel dienen, nämlich der Abwehr der Wahrnehmung dessen, was der Zivilisationsbruch Auschwitz wirklich bedeutet hat, was tatsächlich geschehen ist. Solche Strategien der Verleugnung und Rationalisierung des an den Juden begangenen Völkermords zu erkennen, spielt in der „Lebenswelt“ von Juden in diesem Land eine entscheidende Rolle, da Juden hierzulande, wenn man sie als Juden wahrnimmt, zumeist keine unmittelbaren Zeugen antisemitischer Anwürfe werden. Von der direkten, offenen Konfrontation mit Antisemitismus werden sie oft „verschont“. Philosemitische Äußerungen in ihrer Gegenwart hingegen gehören durchaus zum Alltag.

In Begegnungen mit anderen, in persönlichen Beziehungen, am Arbeitsplatz, in deutschen Institutionen ist das Vorhandensein von Antisemitismus häufig nur sehr vage, mit höchst diffusen Gefühlen zu umschreiben. Ein solch diffuser Antisemitismus ist oftmals nur auszumachen, wenn Juden im Sinne einer Gegenübertragungsreaktion gewissen eigenen Affekten oder Phantasien nachspüren, etwa wenn man plötzlich emotional erkaltet oder sich gelähmt fühlt, wenn einem inmitten bekannter Gesichter ganz plötzlich zumute ist, als sei man ganz allein, wenn Empfindungen von ohnmächtiger Wut, von Hass oder Verzweiflung in einem aufsteigen. Erst im Nachhinein meint man, „es“ sagen zu können, stellt sich wider besseres Wissen vor, dass „es“ beim nächsten Mal ganz anders ist. Dieser diffuse Antisemitismus ist anderen kaum zu vermitteln, denn nicht nur den anderen, son-

13 An dieser Stelle sei nur der vielsagende Titel seines Buches erwähnt: „Ich bin ein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens“ (Bubis 1993). Bubis wollte als Deutscher anerkannt werden. Erst kurz vor seinem Tod, mit der Entscheidung, in Israel begraben werden zu wollen, setzte er ein anderes Zeichen (vgl. dazu auch Grünberg 2000a, 13ff.).

14 Im folgenden Abschnitt greife ich des Öfteren auf Formulierungen aus Grünberg (2000b) zurück.

dern zuweilen einem selbst erscheint er zu oft schlicht als „unbegründet“.

Insofern ist es für Juden besonders wichtig, vor allem auch den „nachweisbaren“ Antisemitismus zu erkennen. Dieser wird ihnen allerdings im Wesentlichen medial vermittelt. Es handelt sich um den „öffentlich zugänglichen“ Antisemitismus. Der öffentliche Diskurs ist also der Bereich, den Juden wahrnehmen *müssen*. Sie sind darauf angewiesen, den antisemitischen Gehalt von Aussagen aus einem bestimmten Sprachgebrauch oder aus Fehlleistungen zu erschließen. Allerdings ist der öffentliche Diskurs auch ein „Monitor“, der die Antwort auf die Frage ermöglicht, in welcher Weise die Öffentlichkeit auf diesen Antisemitismus reagiert. Dies wiederum erlaubt auf direkte Weise die Frage zu klären, wie sicher man sich als Jude in Deutschland fühlen kann.

Die nachfolgende Liste von Strategien der Verleugnung und Rationalisierung der Shoah ist nicht vollständig, und die einzelnen Punkte sind zum Teil nicht scharf voneinander abgrenzbar. Dennoch enthält sie meines Erachtens die wesentlichen Aspekte dieser Problematik. Die beschriebenen Strategien sind die Missdeutung eines Schweigens in Überlebenden-Familien, eine Gleichsetzung von Tätern und Opfern, die Konstruktion einer „Komplicität“ oder „Verwandtschaft“ von Tätern und Opfern, die „Psychologisierung“ der Realität und die „Therapeutisierung“ des Traumas der nationalsozialistischen Judenvernichtung durch „Normalisierung“.

1. Missdeutung eines Schweigens in Überlebenden-Familien

In zahlreichen Untersuchungen von Überlebenden-Familien rekurren die Autoren auf die Beobachtung, dass viele Verfolgten-Eltern, wie es heißt, kaum über ihre Verfolgungserfahrungen gesprochen hätten. Die Tatsache, dass deren Töchter und Söhne häufig nicht darauf insistierten, mehr zu erfahren, veranlasste z.B. Maria und Martin Bergmann dazu, von einem „Pakt des Schweigens“ zu sprechen (Maria Bergmann 1982, 326; Martin Bergmann 1982, 267). Harvey und Carol Barocas sprechen von einer „Verschwörung des Schweigens“ (1980). Judith Kestenberg konstatiert eine „geheime Vergangenheit der Eltern“ (1989, 169), ein „Holocaust-Lebensgeheimnis“ (ebd., 166). Gabriele Rosenthal hebt in ihren Untersuchungen die Existenz von „Familiengeheimnissen“ (1997, 19) hervor.

Auch eigene Interviews mit Nachkommen von Überlebenden und psychoanalytische Behandlungen erbrachten den Befund, dass Überlebende häufig kaum über ihre erlittenen Erfahrungen sprechen (Grünberg 1983, 2000a). Im Gegensatz zu vielen Nazi-Tätern und Nazi-Mitläufern *verschweigen* Überlebende allerdings ihre Lebensgeschichte nicht, sie belügen ihre Umwelt damit nicht (Grünberg 1997, Grünberg 2002). Überlebende teilen ihre Verfolgungserfahrungen nur andeutungsweise, indirekt und vor allem nonverbal mit. Die inhaltsanalytische Auswertung von Interviews der Zweiten Generation und einer nicht-jüdischen deutschen Vergleichsgruppe zu den *wesentlichen NS-Erfahrungen der Eltern* ergab einen drastischen Unterschied zwischen beiden Gruppen: In der Jüdischen Gruppe brachten im Mittel 90% der Aussagen zu diesem Bereich eine außerordentliche Klarheit über die Erlebnisse der Eltern im Nationalsozialismus zum Ausdruck, während es in der Vergleichsgruppe durchschnittlich nur 17% der kategorisierten Aussagen waren (Grünberg 2000a, 253).

Nicht-Sprechen heißt also keineswegs Nicht-Mitteilen. Töchter und Söhne von Überlebenden wissen von der elterlichen Verfolgung, unabhängig von den manifesten Erzählungen ihrer Väter und Mütter. In diesem Sinne liegt in Überlebenden-Familien eben *kein* „Familiengeheimnis“ vor; von einem „Pakt des Schweigens“ kann nicht gesprochen werden. Schweigen und *Ver*-Schweigen bilden vielmehr ein bemerkenswertes Gegensatzpaar. Trotz ihrer äußeren Ähnlichkeit induzieren sie gegensätzliche Typen und Inhalte des Erinnerns, erzeugen keine Spiegelbildlichkeit, sondern Kontraste des Erinnerns, die die Gegensätze der historischen Beziehung zum Vorschein bringen und erneut festigen. Die genauere Betrachtung des oberflächlichen Phänomens zeigt also keine Analogie, sondern die Fortsetzung der Täter-Opfer-Differenz.

2. Gleichsetzung von Opfern und Tätern

Die erste Rationalisierungsstrategie der Shoah wird insbesondere bei deutschen Autoren häufig durch eine weitere Praktik, die Gleichsetzung von Opfern und Tätern, „komplettiert“. Deutsche greifen gern das – vermeintliche – Schweigen in Überlebenden-Familien auf, ließen doch Nazi-Täter und Mitläufer ihre aktive oder passive Beteiligung an der Diskriminierung und Verfolgung der Juden zu meist absolut im Dunkeln. Man habe „damit“ doch gar nichts zu tun gehabt, „nichts gewusst“, „so etwas“ nicht einmal für möglich gehalten, lauten stereoty-

pe Antworten auf unangenehme Fragen, so sie denn überhaupt gestellt werden. Allenfalls war man „einfacher Soldat an der Front“, ohne dabei zu beachten, dass auch die Wehrmacht schwerste Verbrechen beging bzw. an solchen beteiligt war.¹⁵ Wenn sich dem Wunsch vieler Beobachter entsprechend herausstellte, dass die Überlebenden genau wie die Deutschen über ihre NS-Erfahrungen schwiegen, so erhoffte man sich von einem solchen Ergebnis die ersehnte Entlastung. Je ähnlicher sich Deutsche und Juden nämlich wären, umso weniger wäre das Fortwirken der kaum zu leugnenden Kluft zwischen ihnen zu rechtfertigen, eine Kluft, die das gemeinsame Leben in diesem Land doch so sehr belastet und stört.¹⁶

So spricht denn Anita Eckstaedt – Überlebende wie Täter und Mitläufer einander angleichend – vom Schweigen als dem „Hauptsymptom der Elterngeneration“ (1989, 21; Hervorheb. K.G.), und Tilmann Moser diagnostiziert nicht nur den erwähnten „Pakt des Schweigens“ (1996, 125), sondern auch eine „Angleichung der psychischen Folgen in der zweiten und dritten Generation“ (ebd.). Die überlebenden Opfer des Nationalsozialismus hätten, so behauptet Moser, „ebenso über ihr Erleben geschwiegen wie die Mitläufer und Täter des Nazi-Regimes“ (1993, 33; Hervorheb. K.G.). Auch Gottfried Fischer und Peter Riedesser stellen in ihrem *Lehrbuch der Psychotraumatologie* (1998) weitreichende Analogien zwischen den Nachkommen der Opfer und denen der Täter her:

„Mit anderem Inhalt und einer anderen historischen Logik treffen diese [bei Nachkommen von Überlebenden beschriebenen; K.G.] Mechanismen der indirekten, sekundären Traumatisierung auch auf die Kinder der Holocaust-Täter zu. Auch Täter verbreiten, wenn auch aus anderen Motiven, in ihren Familien einen ‚Pakt des Schweigens‘, der die Kinder zu neugieriger Forschung und Rettungsversuchen gegenüber den Eltern anregt. Auf Seiten der Täter sind

15 Die sogenannte „Wehrmachtsausstellung“ hat dies trotz der an ihr geübten Kritik deutlich belegt (vgl. u.a. Heer 1997).

16 Jeder, der sich jemals auf den christlich-jüdischen, den deutsch-jüdischen Dialog oder auf Diskussionen von deutschen mit jüdischen Psychoanalytikern auch nur ein wenig eingelassen hat, wird immer wieder damit konfrontiert, wie störend die durch den nationalsozialistischen Genozid entstandene Differenz zwischen Deutschen und Juden auf Seiten der Deutschen empfunden wird. Man ist, so scheint es, unentwegt bemüht, die historisch entstandene Kluft durch „Versöhnung“ einzuebrennen (vgl. Grünberg 1998).

es vor allem die antisemitische Einstellung und die Rechtfertigung des Mordes an den Juden, welche im ‚pact of silence‘ die Generationen überdauern können“ (Fischer und Riedesser 1998, 237).

Und es ist nicht zuletzt auch in der Anwendung identischer Begrifflichkeiten für beide Seiten eine Gleichsetzung von Tätern und Opfern zu erkennen. So wurde beispielsweise die Bezeichnung „zweite Generation“ universell auf alle Personen angewandt, deren Eltern in der Zeit des Nationalsozialismus lebten (z.B. Eckstaedt 1989, Moser 1996). Hier wird schlichtweg die Begründung dafür ignoriert, warum man überhaupt darauf gekommen war, von den Überlebenden der Shoah als „Erste Generation“ und von deren Nachkommen als „Zweite Generation“ usw. zu sprechen. Der Zivilisationsbruch Auschwitz, die bürokratisch-industrielle, mit Akribie, teils mit Sadismus betriebene Vernichtung der europäischen Juden wird nämlich als ein so tiefgreifender Eingriff in das Leben der Juden begriffen, dass sich hieraus die Notwendigkeit ergab, mit der Generationen-Zählung neu zu beginnen. Mit einer unreflektierten Übernahme der Bezeichnung „zweite Generation“ unternahmen die Deutschen den Versuch, sich *selbst* zu Opfern des Nationalsozialismus zu erklären. Genau dies aber waren sie gerade nicht. Die Deutschen waren von keiner Shoah bedroht. Die aufgrund der nationalsozialistischen Judenvernichtung entstandene und schwer aushaltbare Kluft zwischen Tätern und Opfern, zwischen Deutschen und Juden, soll durch solche Sprachanalogien eingegeben werden.

3. Konstruktion einer „Komplizenschaft“ von Tätern und Opfern

Ähnlichen Zielen dient die Konstruktion einer vermeintlichen „Komplizenschaft“ von Tätern und Opfern des Nationalsozialismus, gegen die sich bereits vor einem viertel Jahrhundert Jean Améry mit deutlichen Worten zur Wehr gesetzt hat. Améry forderte, Täter und Opfer nicht in einen Topf zu werfen: „Unmöglich kann ich einen Parallelismus akzeptieren, der meinen Weg nebenher laufen ließe mit dem der Kerls, die mich mit dem Ochsenziemer züchtigten. Ich will nicht zum Komplizen meiner Quäler werden, verlange vielmehr, dass diese sich selbst negieren und in der Negation sich mir beordnen. Nicht im Prozess der Interiorisation, so scheint mir, sind die zwischen ihnen und mir liegenden Leichenhaufen abzutragen, sondern, im Gegenteil, durch Aktualisierung, schärfer gesagt: durch Austragung des ungelösten Konflikts

im Wirkungsfeld der geschichtlichen Praxis“ (Améry 1977, 112).

Der damalige Leiter der Klinik für Psychotherapie im Zentrum für Nervenheilkunde der Philipps-Universität Marburg, Pohlen, erklärte hingegen in seinem Seminar „Psychoanalyse des Nazi-Faschismus“ die verfolgten Juden zu „unbewussten Mittätern“. Pohlen sprach von „parallelen Täter-Opfer-Strukturen“ und von „schwindelerregenden Spiegel-Effekten“. Der zentrale Begriff des Seminars lautete „Komplizenschaft“. Infolge meiner Kritik an ihm (Grünberg 1990) kündigte der Klinikchef eine Klage gegen mich an, drohte mit einer hohen Geldstrafe und der Verhinderung meiner Promotion. In Verkehrung der realen Verhältnisse erklärte Pohlen sodann mich, seinen *Kritiker*, zum „Verfolger“, ging es ihm doch darum, mich in genau diese Rolle zu zwingen. Und so sprach Pohlen – nach der Bestätigung seiner These von der „Komplizenschaft“ suchend – in seinen gegen mich gerichteten Vorwürfen folgerichtig von „Denunziation“, von „Nazi-Methoden“ und von „Verleumdung in Gestapo-Manier“.¹⁷

4. Konstruktion einer „Verwandtschaft“ von Tätern und Opfern

Die tatsächliche Bedeutung von Täter- und Opferschaft wird gleichfalls nivelliert, wenn die durch ein reales, gesellschaftliches Gewaltverhältnis geschaffene Distanz zwischen Deutschen und Juden mit Hinweisen auf eine bestehende „Verwandtschaft“ zu minimieren versucht wird. Tilmann Moser (1995) etwa führt aus:

„Vor wenigen Jahren noch galt es als Sakrileg, die beiden zweiten Generationen in einem Atemzug zu nennen, und doch sind manche ihrer Traumatisierungen ähnlich. Der ‚Pakt des Schweigens‘ hat in beider Familien Leerstellen hinterlassen, die von bedrohlichen Phantasien und seelischen Verbiegungen ausgefüllt wurden. Zu Recht betonen einige Autoren, dass das jahrelange Leben unter willkürlicher Demütigung und Todesdrohung und der Verlust oft sämtlicher Familienangehöriger bei manchen Überlebenden keinerlei Äquivalent haben kann bei den Tätern. Und doch haben beide Seiten oft ihre Kinder in extremer

Weise gebraucht und auch missbraucht, um mit dem Unsagbaren, das sie erlitten oder angerichtet haben, fertig zu werden. Aus dieser *unerträglichen Verwandtschaft* erwächst ja gerade die Hoffnung, dass es beim Übergang von der zweiten zur dritten Generation zu einem Prozess der Würdigung beider Seiten kommen könnte. Wobei nicht Einebnung und Angleichung das Ziel sein kann, sondern ein Verstehen, das die Wahrheit des andern aushält“ (Hervorheb. K.G).

Mit unpräzisen Formulierungen, mit einer latenten Unschärfe hinterlässt Moser seine Leser verwirrt. Da er „in einem Atemzug“ sowohl von den Tätern als auch von den Opfern, von „beiden zweiten Generationen“ und zudem noch vom „Übergang von der zweiten zur dritten Generation“ spricht, werden letztlich alle Konturen verwischt. Vor allem die Passage, in der von der „unerträglichen Verwandtschaft“ die Rede ist, bleibt nebulös. Man könnte zwar zunächst meinen, Moser beziehe sich hier auf die von ihm so bezeichneten „zweiten Generationen“.¹⁸ Doch ein Blick in Mosers fast identische, jedoch ausführlichere Darlegung desselben Zusammenhangs (Moser 1996, 124f.) schafft Klarheit. Hier beginnt der betreffende Satz folgendermaßen: „Aus dieser zunächst fast unerträglichen Verwandtschaft destruktiver Überlebensmechanismen erwächst ja gerade die Hoffnung [...]“ (ebd., 125; Hervorheb. K.G.). Die Erweiterung „destruktive Überlebensmechanismen“ muss sich auf die Erste Generation, auf die Überlebenden, beziehen, denn deren Töchter und Söhne waren nicht in direkter Lebensgefahr (was allerdings auch für die Täter gilt; vgl. oben). Also spricht Moser, wenn von der „unerträglichen Verwandtschaft“ die Rede ist, nicht von den Nachkommen der Nazi-Täter und Überlebenden, sondern er meint die verfolgten Juden und deren Verfolger selbst. Und so macht dieser Versuch, eine Verwandtschaft zwischen Tätern und Opfern zu konstruieren, deutlich, worum es Moser eigentlich geht, um eine Gleichmachung von Tätern und Opfern, um einen Wunsch nach Schuldentlastung bzw. danach, sich von der auch in den Folgegenerationen bestehenden Kluft zwischen Deutschen und Juden zu befreien.

5. „Psychologisierung“ der Realität

Eine Gemeinsamkeit der bisher dargelegten Rationalisierungsstrategien der Shoah besteht in einem bestimmten Konzept von *psychischer Realität*. Das wesentliche Merkmal dieses Konzepts ist das Verwi-

¹⁷ Strukturell ähnlich ist eine Kontroverse um die NS-Vergangenheit des nunmehr verstorbenen Gründungsmitglieds, Lehranalytikers, ehemaligen Vorsitzenden und Ehrenmitglieds der Deutschen Psychoanalytischen Vereinigung, Prof. Dr. Gerhart Scheunert, in Frankfurt am Main verlaufen (vgl. Grünberg 2000a, 84ff.).

¹⁸ Die Richtigkeit dieser Behauptung wäre allerdings auch in diesem Fall zu bezweifeln.

schen von wesentlichen Unterschieden durch eine missbräuchliche Anwendung von entdifferenzierenden Begrifflichkeiten. Wer jedoch auf angemessene Weise mit Opfern gesellschaftlich sanktionierter Gewalt arbeiten oder diese Opfer verstehen möchte, darf das je Besondere der Gewalttaten nicht einzuebnen versuchen. Das jeweils Erlebte ist *nicht austauschbar*. Opfer der nationalsozialistischen Judenvernichtung haben nicht nur einen moralischen Anspruch darauf, eindeutig als Opfer verstanden zu werden, gleichgültig, wie sie sich im Einzelfall verhielten oder mit wem sie identifiziert waren.

Im Nationalsozialismus ging es um ein reales gesellschaftliches *Gewaltverhältnis*. Es gab *reale* Täter und *reale* Opfer. Damals hatte es einem Juden nichts genützt, sich taufen zu lassen oder auf irgendeine andere Art „abzuschwören“. Die Verfolgung der Juden hatte nichts mit der Haltung oder den Handlungen von Juden zu tun. Juden ließen sich nicht deportieren, um sich auf diese Weise masochistisch unterwerfen zu können.

Ein auf *Entdifferenzierung* und *Austauschbarkeit* basierendes Konzept von psychischer Realität muss den zu untersuchenden Gegenstand und die beteiligten Subjekte systematisch verfehlen. Die hier ange deutete Vorstellung von Realität basiert weniger auf der Anwendung moralischer Kategorien, als vielmehr auf einem *Wissen* über die betreffenden Strukturen in bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen. Entgegen dem verbreiteten Vorurteil beruht die von Jürgen Habermas und anderen im Historikerstreit vertretene Position der Einzigartigkeit der Shoah auf einem *Vergleich!* Nicht zuletzt vor diesem Hintergrund hatte Judith Kestenbergs Kollegen, die mit Überlebenden und ihren Nachkommen arbeiteten, wiederholt aufgefordert, sich zunächst einmal geschichtliche Kenntnisse anzueignen. Es geht hier nicht um Moral, sondern um ein Ethos der Genauigkeit gegen verbale Nachlässigkeit und gedankenlose Oberflächlichkeit. Die vielfach zitierte Moral ist verlogen, wenn sie im Dienste der Verleugnung von Wirklichkeiten steht, wenn es in Wahrheit um ein Banalisieren des Nazi-Traumas geht.

6. „Therapeutisierung“ des Traumas durch „Normalisierung“

In klinischen Seminaren, bei Fallvorstellungen oder in Supervisionen begegnet man des Öfteren einer Haltung, die darauf ausgerichtet ist, das Trauma der nationalsozialistischen Judenvernichtung in bestimmte allgemeine Kontexte zu integrieren, um

auch auf diese Weise der Konfrontation mit dem Unaushaltbaren, der Unmöglichkeit der Integration des Nazi-Traumas, auszuweichen. Es wird nach dem Generalisierbaren, nach dem Ähnlichen in anderen Zusammenhängen gesucht, oder man versucht, Konzepte aus der Arbeit mit anderen Traumatisierten auf die psychotherapeutische Behandlung von Überlebenden anzuwenden. Zudem herrscht in psychotherapeutischen Kreisen häufig die Auffassung vor, es sei für traumatisierte wie für andere Patienten wichtig und hilfreich, im Schutze der Behandlung über „alles“ zu sprechen. Ein solches Vorgehen setzt jedoch die Möglichkeit der Einordnung des Gesprochenen in den Erfahrungshorizont der Psychotherapeuten oder Analytiker voraus.

In einem kognitiven Modell zur Behandlung schwerer, persistierender posttraumatischer Belastungsstörungen beschreiben zum Beispiel Ehlers und Clark (2000) als Hauptbestandteil der Therapie, dass die Patienten über das erlittene Trauma vermehrt nachdenken und es im Detail besprechen müssten. Zur Erklärung verwenden sie folgende Metapher: Der Therapeut könne die Erinnerung an das Trauma mit einem Schrank vergleichen, in den man schnell und unorganisiert Sachen hineingeworfen hätte, so dass es unmöglich geworden sei, die Schranktür ganz zu schließen. Zudem fielen Dinge zu unvorhersagbaren Zeiten heraus. Einen solchen Schrank aufzuräumen bedeute, alle Objekte anzuschauen und sie an ihren Platz zu legen. Dies vollendet, sei der Schrank wieder zu schließen und bleibe geschlossen. Es gehe unter anderem darum, die traumatische Erinnerung in die anderen biographischen Erfahrungsstrukturen zu integrieren.

Der psychotherapeutischen Behandlung traumatisierter Patienten liegt zuweilen auch der Gedanke zugrunde, es müsse möglich sein, durch „Normalisierung“ des Traumas zur Heilung desselben beizutragen. Traumatische Reaktionen auch auf extrem belastende Erlebnisse sollen „normalisiert“ werden, indem sie als „normale“ pädagogisch erläutert werden, etwa im Sinne des Konzepts des „Stress Debriefing“ von Mitchell (zit. nach Bardé 1998, 210). Man könnte zwar einwenden, dass sich Mitchells eher technokratisch wirkendes, in akuten Fällen anzuwendendes Interventionskonzept des „Stress Debriefing“ auf Notfall- und Rettungsarbeiter nach schwerwiegenden Einsätzen bezieht. Dennoch ist auch in diesem speziellen Fall ein Grundgedanke erkennbar, den zahlreiche Ansätze zur Behandlung des Posttraumatischen Belastungs-

syndroms (PTBS) teilen: im Zusammenhang mit einer erfolgsversprechenden Behandlung des PTBS gehe es darum, das Extremtrauma zu „normalisieren“, die schrecklichen Ereignisse verständlich zu machen, sie aus einer größeren Distanz zu betrachten, sie zu integrieren.

Eine wie auch immer geartete „Normalisierung“ des Traumas der nationalsozialistischen Judenvernichtung erscheint mir ebenso unvorstellbar wie die psychotherapeutische Anweisung an einen Überlebenden, „seinen Schrank aufzuräumen“. Eine tatsächliche Konfrontation mit dem Nazi-Trauma dürfte vielmehr zu der Einsicht führen, dass sich dieses Trauma einer rationalisierenden Sichtweise und Umgangsform entzieht, dass es nicht integrierbar und nicht heilbar ist, sondern dass eine psychotherapeutische Behandlung von Überlebenden allenfalls hilfreich sein kann, ertragen zu helfen, mit dem erlittenen Trauma weiterzuleben.

Über die Sprache von Überlebenden – Überschätzung des Verbalen

Sowohl meine eigenen in einzelnen Aspekten dargelegten Untersuchungen, meine analytischen Behandlungen mit der Zweiten Generation sowie zahlreiche andere Studien machen deutlich, dass alle Nachkommen von Überlebenden an der Geschichte ihrer Eltern leiden. So stellen Bergmann und Jucovy (1982, 312) heraus, dass es für ein Kind nicht möglich sei, ohne Angst in einer Welt aufzuwachsen, in der der Holocaust die dominierende psychische Realität darstellt. Mit wenigen Ausnahmen sei die seelische Gesundheit von Kindern Überlebender in Gefahr. Es ist zudem keineswegs gesichert, dass Kinder, deren Eltern „sprachen“, es wirklich leichter hatten. Die Interviewte Judith B. etwa (Grünberg 1987) sagt über die wiederkehrenden Schilderungen der Verfolgungserlebnisse ihrer Eltern:

J.B.: „Denn das lief immer so ab, dass man zum Beispiel übers Wetter sprach und garantiert beim KZ landete, immer [...]. Ich weiß nur, dass das eigentlich in meinem Bewusstsein so stark drin ist, dass ich oft das Gefühl hatte, als ich jünger war, dass ich nicht mehr so richtig wusste, ob ich das selbst erlebt hatte oder ob ich das nur erzählt bekommen hatte“ (ebd., 495).

Es wurde ebenfalls deutlich, dass alle Nachkommen von Überlebenden – und zwar unabhängig von den manifesten Erzählungen ihrer Eltern – wissen,

was ihren Eltern widerfahren ist. Im Sinne Mikas gilt dies auch dann, wenn Töchter und Söhne von Überlebenden zuweilen „keine Einzelheiten“ kennen. Das an der Oberfläche wahrnehmbare Schweigen von Überlebenden ist eben kein *Ver*-Schweigen der Geschichte im Sinne einer Lüge. Überlebende, die ihren Kindern nicht „alles“ erzählen, enthalten ihnen nicht notwendig etwas vor, sie produzieren durch ihr Schweigen keine Unwahrheit (vgl. die Ausführungen über die Missdeutung des Schweigens, S.22).

Aus dem bislang Dargelegten ergibt sich vielmehr, dass Überlebende gerade *mit* ihrem Schweigen das „Medium“ schaffen, in dem sich ihre traumatischen Erinnerungen „entfalten“. Die Nachkommen der Überlebenden stehen damit – von Anfang an – vor der Aufgabe, die elterlichen Mitteilungen über deren traumatische Vergangenheit zu entschlüsseln. Vor dem Hintergrund dieser Befunde und Überlegungen ist nicht nur zu fragen, ob es für Überlebende besser ist, *nicht* „zu sprechen“. ¹⁹ Zu fragen wäre auch, ob es – außer anderen Überlebenden – Menschen gäbe, die auch nur im Ansatz verstehen könnten, wovon die Verfolgten „reden“. Und: Kann „das Unsagbare“ wirklich *gesagt* werden?

Es kann also keineswegs darum gehen, die Überlebenden zum „Sprechen“ zu bringen. Es ist zu respektieren, wenn Verfolgte – oberflächlich betrachtet – schweigen. Sie suchen damit sich und ihre Umwelt, vor allem ihre Kinder, zu schützen. Einem allzu oft als banalisierend empfundenen Zugang zur Erfahrung der Nazi-Verfolgung verweigern sich Überlebende zu Recht. Ihre Erfahrung ist als gegeben und unhintergebar anzuerkennen.

Wenn die Tradierung des NS-Traumas im allgemeinen Diskurs als über das – vermeintliche – Schweigen der Überlebenden vermittelt dargestellt und wenn ein fortwährendes Verweisen von Verfolgten auf ihre damaligen Erfahrungen als tatsächliche Mitteilung über das Ausmaß und die Art des wirklich Erfahrenen missverstanden wird, so ist in beiden Fällen auf Seiten der Betrachter eine auffallende *Überschätzung des Ver-*

19 Kaminer (2000) schildert sehr eindrücklich eine Erfahrung aus seiner psychoanalytischen Praxis, wie ein Überlebender einen Termin wahrnimmt, um in Anwesenheit des Analytikers mit dem eigenen Sohn zu „sprechen“. Der Überlebende „bringt keinen Ton heraus“, sondern erlebt einen Zusammenbruch. Isi Kaminer danke ich für viele Stunden intensiver Diskussionen.

balen zu konstatieren.²⁰ Es ist zwar richtig, dass manche Überlebende es nicht vermochten, ihre NS-Erfahrungen zu verbalisieren, während andere Überlebende ihre Kinder mit den schrecklichsten Darstellungen von Nazi-Verfolgungen überhäufte und immer wieder die „Lager-Zeit“ zum Gesprächsthema machten. Dennoch ist zu fragen, ob das Verbale tatsächlich den Kern der Tradierung ausmacht, ob diese nicht wesentlich durch nonverbale Beziehungsgestaltungen zwischen Überlebenden und ihren Kindern sowie durch die oben angedeuteten gesellschaftlich produzierten Rationalisierungs- und Verleugnungsstrategien der Shoah zustande kommen, die damit den *eigentlichen Diskurs* bilden und deren Verhältnisse deshalb noch viel genauer untersucht werden müssten, um die Mechanismen der Tradierung des Nazi-Traumas zu begreifen.

Die Überlebenden konnten ihre langjährigen und massiven Verfolgungserfahrungen nicht integrieren, sie „normalisieren“, d.h. sie einbeziehen in ein allgemeines Konzept der „menschlichen Natur“, demzufolge es menschenmöglich sein soll, andere so konsequent, mit Akribie, ohne jegliche Gefühlsregung oder mit sadistischem Genuss, so grausam zu quälen, zu töten, „auszurotten“ und mit einem Blausäurepräparat zur Schädlingsbekämpfung zu „vernichten“, um sie danach mit der Verbrennung in Krematorien gewissermaßen ein zweites Mal und „endgültig“ zu töten. Ebenso wenig konnte es Überlebenden gelingen, in der Bundesrepublik Deutschland einen geeigneten Ort für eine Auseinandersetzung mit der Shoah zu finden. Dazu hätte es wohlwollenden Zuhörens, des Interesses von anderen, eines Gefühls von Zugehörigkeit, Wärme, Sicherheit und wirklicher Anteilnahme bedurft.

Die nationalsozialistische Vernichtung der europäischen Juden ist nicht integrierbar. Sie bleibt als „gestauter Schrecken“, als Verlust von „Weltvertrauen“ (Améry 1977) in den Überlebenden erhalten. Diese Vernichtung ist nicht umkehrbar, nicht „wiedergutmachen“, sie ist nicht heilbar. Sie wird über die Beziehung, über die Ängste, über das Schweigen oder Sprechen und auch mittels gestischer Handlungen tradiert.

20 Im Folgenden stütze ich mich u.a. auf zahlreiche Diskussionen mit Wolfgang Leuschner, der mir nicht zuletzt mit seiner Arbeit „Wessen Lippen schweigen, der schwätzt mit den Fingerspitzen.“ Über gestische Handlungen als Träger sprachfremder Bedeutungen“ (1987) viele wertvolle Anregungen gab.

Ich selbst erinnere beispielsweise eine solche gestische Handlung meines Vaters aus meiner Kindheit, als wir einen Fernsehbeitrag anschauten, in dem gezeigt wurde, wie alliierte Soldaten nach der Befreiung ein deutsches Konzentrationslager vorfanden. Meinem Vater, den ich früher so gut wie niemals weinen sah, kamen die Tränen. Er beugte sich in seinem Sessel vornüber und bedeckte sein Gesicht mit den Händen. Dies machte auf mich, den damals etwa Zehnjährigen, einen starken Eindruck. Bis heute kann ich dieses Bild nicht vergessen. In diesem Moment spürte ich etwas davon, was ihm geschehen war, bekam eine Ahnung davon, was in ihm vorging. Mein Blick ging zu den vier erhaltenen Fotos seiner ermordeten Geschwister und Eltern, die im gleichen Raum angebracht waren. Mit seiner Geste sagte mein Vater mehr als das, was er damals gesprochen hatte.

Über das Erinnern des Traumas und seine Weitergabe an die nächste Generation – Abschließende Überlegungen

Das Trauma der nationalsozialistischen Judenvernichtung wird als *kumulatives Trauma* (M.M.R. Khan) im Sinne einer *sequentiellen Traumatisierung* (Keilson 1979) über die Erfahrung massiver Zerstörung, über den in diesem Zusammenhang geteilten Schmerz, über die Ängste, über Gewalterfahrungen, über das Schweigen und Sprechen, über die Beziehungsgestaltung und auch mittels gestischer Handlungen tradiert. Hier spielen auch die „Lebenswelt“ der Juden, die gesellschaftlichen Bedingungen des Lebens von Überlebenden-Familien im „Land der Täter“, sowohl im innerfamiliären Dialog, als auch im Umgang der Zweiten Generation mit ihrem „Außen“, eine wesentliche Rolle. Die sogenannte *Überlebensschuld* der Verfolgten (Niederland 1961, 1980) kehrt in der Zweiten Generation als spezifische Form von *Trennungsschuld* gegenüber den Eltern wieder (Grubrich-Simitis 1979). Dies zeigt sich am deutlichsten in Familien – wie der Mikas oder Rachels –, in denen beide Eltern Überlebende sind. In diesen Familien entsteht eine besondere Enge, wenn sich die Kernfamilie nach außen abschottet und gewissermaßen eine „Trostgemeinschaft“ bildet. Dies ermöglicht den Kindern zwar die Ausbildung einer klaren Identität als Juden der Zweiten Generation, erzeugt aber einen so hohen *Bindungsdruck*, dass eine Separation stark beeinträchtigt wird (vgl. Barocas und Barocas 1979, 1980). Die *Adoleszenz* wird in diesen Familien als Zeit der Bedrohung eines höchst sensiblen famili-

alen Gleichgewichts erlebt (Rakoff, Sigal und Epstein 1966). Eltern, die „so viel mitgemacht haben“, dürfen nicht verlassen werden, erst recht nicht, wenn nicht-jüdische peer-groups der „anderen Seite“, also letztlich den Tätern zugeordnet werden. Hier fehlt den Nachkommen der Überlebenden ein „sozialer Puffer“, den sie nutzen könnten, um sich von der eigenen Familie zu lösen, ohne gleich in den Verdacht zu geraten, ihre Eltern mit ihren Handlungen zu „verraten“. Aufgrund eines solchen Bindungsdruckes entstehen *massive Aggressionen*, die mit starken *Schuldgefühlen* einhergehen (Trossman 1968, Russell 1974). Ohne Berücksichtigung des für Juden in Deutschland spezifischen gesellschaftlichen Umfeldes können auch die innerpsychischen Konflikte der Zweiten Generation nicht in ihrer wirklichen Bedeutung verstanden werden. Soziale Beziehungen der Zweiten Generation, die in besonderem Maße „um das Trauma herum“ organisiert sind, können eine Aggression hervorbringen, die mit starken Schuldgefühlen verbunden und nicht in Beziehungen integrierbar ist. Zuweilen erscheint dann nur der Suizid als „Lösung“.

Die Interviews mit Samuel N., Rachel G. und Mika I. erlauben detailliertere Erkenntnisse über den Modus der Tradierung des Traumas der nationalsozialistischen Judenvernichtung.

Weder Mika – auch wenn sie nur wenige „Einzelheiten“ über die Verfolgungserfahrungen ihrer Eltern wusste – noch die anderen Interviewten wurden Opfer eines „Familiengeheimnisses“. Sie wurden vielmehr auf spezifische Art und Weise mit dem Trauma ihrer Eltern konfrontiert, mit dem kein Mensch zu leben weiß, weil es nicht integrierbar ist. Das Verfolgungstrauma wurde ihnen vor allem durch Berührung mit den „eingekapselten Erinnerungen“ ihrer Überlebenden-Eltern vermittelt, die wie verborgene Krypten tief in das Leben der Opfer eingegraben sind (vgl. Konzept der „intrapsychischen Grabstätte“ und der Kryptophorie von Nicolas Abraham und Maria Torok 1972). Wenn diese Einkapselungen in bestimmten Krisensituationen aufbrechen, tritt in einigen Fällen keine Depression oder Krankheit auf, sondern – wie etwa bei Mikas Vater – die in ihnen enthaltene Aggression.

Wie kann man sich diese eingekapselten Erinnerungen der Überlebenden vorstellen?

Die eingekapselten Erinnerungen der Überlebenden enthalten das unerträgliche Leid, welches ihnen angetan wurde, sowie ihr eigenes Empfinden

und Handeln. Sie enthalten die damaligen Gefühle, Phantasien, Ahnungen, Hoffnungen, Ängste und Handlungen; sie umfassen all das, was man in einer unvorstellbaren Welt als Realität erfuhr. Auf diese Weise „bewahren“ Überlebende vielfältige Gefühls- und Verhaltensmöglichkeiten aus dem zynischen und pervertierten System der Konzentrationslager, in dem sie als Opfer zu Handlungen gezwungen worden waren, die sie sich unter *normalen* Umständen nie hätten vorstellen können und die ihnen vermutlich auch im Nachhinein unvorstellbar sind. So erscheinen ihnen die eigenen Erinnerungen wie ein beständiger Ausnahmezustand. Sie sind im Grunde nicht verbalisierbar. Und erst recht entziehen sie sich der sprachlichen Vermittlung an andere. Es ist eher anzunehmen, dass sich die traumatischen Erlebnisse in spontanen oder chronisch auftretenden Gefühlsäußerungen, in gestischen oder mimischen Ausdrucksformen vor allem unbewusst vermitteln, insbesondere an die Menschen, die den Überlebenden die nächsten sind, die Töchter und Söhne der Verfolgten. Was nach außen als Schweigen in Erscheinung treten mag, enthält in Wirklichkeit wesentliche nonverbale Mitteilungen über die erlittenen traumatischen Erfahrungen. Lässt man sich von den Überlebenden „anstecken“, so wird in den entstehenden Beziehungen etwas von dem Traumatischen unmerklich tradiert.

Die Erfahrungen der Nazi-Verfolgung vergegenwärtigen sich den Überlebenden stets als etwas Fremdes, als fortdauernd eindringende Fremdkörper, die ihr Denken, Fühlen, Wahrnehmen, Phantasieren und Verhalten prägen. Was jedoch in der Ersten Generation dissoziiert bleibt, wird von den Nachkommen der Opfer nicht in gleicher Weise abgespalten erlebt und eingekapselt, sondern eher zu einem kohärenten Bild „vereinheitlicht“. Die Zweite Generation hat kein „normales Davor“. Die Kinder der Überlebenden erfahren ihre Eltern von Anfang an als Überlebende des Nazi-Traumas. Ödipale Strukturen können sich – wie oben ausgeführt – in Überlebenden-Familien kaum als solche entfalten. In diesen Familien scheint das ödipale Dreieck von Anfang an als geöffnetes und gebrochenes. Ödipale Phantasien werden gewissermaßen durch die erlebten traumatischen Ereignisse der Shoah „vergiftet“.

Mika bekam in den väterlichen Gewaltäußerungen auf intensive und schmerzliche Art zu spüren, wie das traumatische Leiden ihres Vaters, dessen Liebblingstochter sie war, in das sonst so schöne und behütete Familienleben einbrach. Sie kam in unmittelbare Be-

rührung mit dem, was keine Worte hat, „wohin die Sprache nicht reicht“ (Keilson 1984). Mika erfuhr, ohne Worte, dass ihre Eltern im Nationalsozialismus eine Zerstörung menschlicher Werte und mitmenschlichen Vertrauens erlebten, die jegliche Vorstellungen übertraf.

Sowohl Mikas als auch Rachels und Samuels Erfahrungen konnten weder im Familienverband, noch in der Jüdischen Gemeinde „abgepuffert“ werden. Und erst recht war die nicht-jüdisch deutsche Umwelt nicht geeignet, hier irgendeine Abhilfe zu schaffen. Im Gegenteil, die Lebenswelt von Juden in Deutschland, im Land der Täter, ist selbst ja gerade von der ständigen Konfrontation mit dem unerträglichen Erbe des Nationalsozialismus geprägt. So waren auch Mikas Beziehungsversuche nach dem Misslingen ihrer jüdischen Ehe letztlich zum Scheitern verurteilt. Sie konnte zwar den Versuch unternehmen, aus der Enge ihrer Familie und der Jüdischen Gemeinde zu entfliehen, doch geriet sie dann eben doch wieder in entsprechende Konflikte, da ihre Umwelt von ihr als die Welt der Täter empfunden werden musste. Diesem Dilemma vermochte sie sich nicht zu entziehen. In ihrem Suizid hat sie die „Geschichte“ ihrer Mutter aufgegriffen und weiter tradiert.

Auch Rachel G. und Samuel N. fühlen sich von Deutschen angezogen und ihnen nahe. Auch sie lassen sich auf ihre Weise auf die nicht-jüdisch-deutsche Umwelt ein. Und auch sie erleben letztlich ein Scheitern. Nach Auschwitz erscheint die Vorstellung von einem unbelasteten, ungebrochen genussvollen, lustvollen und vor allem „produktiven“ Menschenleben als nicht mehr zugänglich, als abwegig und unangebracht. Überlebende wie deren Nachkommen unterliegen dem Verdikt, ihre tiefe Verbundenheit mit den Ermordeten „aufzukündigen“, sollten sie es wagen, sich mit „neuem“ Leben aus dem Verfolgungszusammenhang zu lösen. Wenn Samuel erlebt, dass die jüdischen Traditionen seiner Vorfahren in dem eigenen Leben kaum eine Fortsetzung erfahren können, wenn Rachel in ihrer Beziehung nicht die Mutter eines Kindes werden kann, weil sie dies ihren – nicht mehr lebenden – Eltern nicht hätte antun können, so wird hier die Tragik des Lebens der Zweiten Generation gerade in Deutschland, dem Land der Täter, vollends offenbar. Es ist unübersehbar, dass die Tradierung von Haltungen und Wertvorstellungen durch den nationalsozialistischen Zivilisationsbruch über Generationen hinweg massiv beschädigt wurde, obwohl es gerade die Juden trotz ihrer jahrhundertelangen Erfahrungen

von Leid und Verfolgung und gegen heftige Widerstände immer wieder vollbracht hatten, ihr Überleben als Volk und die Weitergabe der eigenen Traditionen zu sichern. Wenn Menschen in ihren Kindern immer auch Garanten für das eigene ewige Leben sehen, so sind mit der Shoah gerade diese tiefen Wünsche und Hoffnungen zutiefst infrage gestellt worden. Ein solches Ausmaß von Zerstörung und Vernichtung hat in der Menschheitsgeschichte kein Äquivalent.

Was den Überlebenden der Nazi-Verfolgung als „unverlierbare Zeit“ (Améry 1977) aufgezwungen und in sie eingebrannt wurde, hat auch die Zweite Generation in Deutschland auf spezifische Art und Weise als an sie vermitteltes Trauma erfahren. Wenn in diesem Land immer wieder versucht wird, sich durch vielfältige Strategien der Verleugnung und Rationalisierung der Shoah der Konfrontation mit den beispiellosen Verbrechen der Deutschen zu entziehen, wenn hierzulande im Banalisieren des Traumas der nationalsozialistischen Judenvernichtung eine Möglichkeit gesucht wird, sich eigener Schuldgefühle zu entledigen, wenn eine Reihe von Psychoanalytikern eine Art „nosologischer Gleichschaltung“ vornimmt, indem sie wesentliche Unterschiede der Entstehung und des Verlaufs verschiedener Traumata zusammenwerfen, als sei „Trauma gleich Trauma“, dann werden Überlebende wie deren Nachkommen im Sinne einer sequentiellen Traumatisierung auch weiterhin beschädigt, sie werden retraumatisiert.²¹ Dieser immer noch virulente gesellschaftliche Prozess erinnert an ein nicht unwesentliches Moment, was das psychosoziale Fortwirken des Nationalsozialismus angeht: Während Juden in

21 Bei den Nazi-Tätern und ihren Nachkommen gibt es keine Entsprechung für die hier beschriebenen Traumatisierungen und Retraumatisierungen der Überlebenden und ihrer Kinder. Weder die Täter noch deren Töchter und Söhne wurden durch die Taten, durch die von den Nazis verübten Verbrechen traumatisiert. Offensichtlich begannen ihre Familien erst mit der (seltenen) Bestrafung von Tätern oder mit dem Verlust gesellschaftlicher Positionen zu leiden oder dadurch, dass Täter auch gegenüber den eigenen Kinder Gewalt ausübten. Es ist auch ein Versäumnis der Psychoanalyse in Deutschland, wenig untersucht und verstanden zu haben, wie Nachkommen von Nazi-Tätern und Mitläufern unter der nach dem Nationalsozialismus fortgesetzten „deutschen“ Erziehung im Sinne von Härte, emotionaler Kälte, Gehorsam und Unterwerfung gelitten haben. Bis heute verstehen wir kaum, auf welche Weise in Nazi-Familien die Täterschaft selbst weitergegeben wird. Das Leiden zu untersuchen, welches militärische Niederlagen oder Kriegsverletzungen hervorrufen, ist in diesem Land wahrscheinlich weniger anstößig.

Deutschland in ihrem Bemühen, mit dem Trauma der Nazi-Verfolgung weiter zu leben, allzu oft alleingelassen werden, können sich Nazi-Täter wie Mitläufer im Prinzip als von der Gesamtgesellschaft getragen erleben, waren doch die Nazi-Verbrechen über Jahrzehnte hinweg von einem großen Teil der Bevölkerung gebilligt und sozial anerkannt worden. Wie sonst wären die „Kiesingers“, die „Globkes“, die „Filbingers“ und viele andere in ihre angesehenen Positionen gekommen und dort verblieben, obwohl ihre Untaten längst bekannt waren?

Kein einfaches Erbe für Deutsche und Juden.

Literatur

Abraham, N. und M. Torok (1972), Mourning or melancholia. Introjection versus incorporation. In: N. Abraham und M. Torok, *The shell and the kernel*. Renewals of psychoanalysis. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1994, 125-138

Adorno, T.W. (1959), Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit? In: R. Tiedemann (Hrsg.), *Theodor W. Adorno „Ob nach Auschwitz noch sich leben lasse“*. Ein philosophisches Lesebuch. Leipzig: Edition Suhrkamp, 1997, 31-47

Améry, J. (1977), *Jenseits von Schuld und Sühne*. Bewältigungsversuche eines Überwältigten. Stuttgart: Klett, 1980

Bardé, B. (1998), Zum Verhältnis von Supervisionsnachfrage zu Struktur und Prozeß sozialer Organisation. Ergebnisse aus einer empirischen Einzelfallstudie. *Gruppenpsychotherapie und Gruppendynamik* 34, 199-237

Barocas, H.A. und C.B. Barocas (1979), Wounds of the fathers. The next generation of Holocaust victims. *The International Review of Psycho-Analysis* 6, 331-340

Barocas, H.A. und C.B. Barocas (1980), Separation individuation conflicts in children of Holocaust survivors. *Journal of Contemporary Psychotherapy* 11, 6-14

Bergmann, M.S. (1982), Wiederkehrende Probleme in der Behandlung Überlebender und ihrer Kinder. In: M.S. Bergmann, M.E. Jucovy und J.S. Kestenberg (Hrsg.), *Kinder der Opfer, Kinder der Täter*. Psychoanalyse und Holocaust. Frankfurt a.M.: Fischer, 1995, 265-291

Bergmann, M.S. und M.E. Jucovy (1982), Epilogue. In: M.S. Bergmann und M.E. Jucovy (eds.),

Generations of the Holocaust. New York: Basic Books, 311-316

Bergmann, M.V. (1982), Überlegungen zur Über-Ich-Pathologie Überlebender und ihrer Kinder. In: M.S. Bergmann, M.E. Jucovy und J.S. Kestenberg (Hrsg.), *Kinder der Opfer, Kinder der Täter*. Psychoanalyse und Holocaust. Frankfurt a.M.: Fischer, 1995, 322-356

Brede, K. (2000), Die Walser-Bubis-Debatte. Aggression als Element öffentlicher Auseinandersetzung. *Psyche* 54, 203-233

Bubis, I. (1993), *Ich bin ein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens*. Ein autobiographisches Gespräch mit Edith Kohn. Köln: Kiepenheuer und Witsch

Eckstaedt, A. (1989), *Nationalsozialismus in der „zweiten Generation“*. Psychoanalyse von Hörigkeitsverhältnissen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

Ehlers, A. und D.M. Clark (2000), A cognitive model of posttraumatic stress disorder. *Behaviour Research and Therapy* 38, 319-345

Fischer, G. und P. Riedesser (1998), *Lehrbuch der Psychotraumatologie*. München/Basel: Reinhardt

Freud, S. (1925j), Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds. *GW* 14, 19-30

Grubrich-Simitis, I. (1979), Extremtraumatisierung als kumulatives Trauma. Psychoanalytische Studien über seelische Nachwirkungen der Konzentrationslagerhaft bei Überlebenden und ihren Kindern. *Psyche* 33, 991-1023

Grünberg, K. (1983), Folgen nationalsozialistischer Verfolgung bei Kindern von Überlebenden / Juden in der BRD. Unveröffentlichte Diplomarbeit am Fachbereich Psychologie der Philipps-Universität, Marburg

Grünberg, K. (1987), Folgen nationalsozialistischer Verfolgung bei jüdischen Nachkommen Überlebender in der Bundesrepublik Deutschland. *Psyche* 41, 492-507

Grünberg, K. (1990), „Psychoanalyse des Nazi-Faschismus“ – Stellungnahme eines Ungebildeten. Unveröffentlichtes Manuskript

Grünberg, K. (1997), Schweigen und Ver-Schweigen. NS-Vergangenheit in Familien von Opfern und von Tätern oder Mitläufern. *psychosozial* 20, Nr. 68, 9-22

Grünberg, K. (1998), Versöhnung über Auschwitz? In: T. Haland-Wirth, N. Spangenberg und H.-J.

Wirth (Hrsg.), *Unbequem und engagiert*. Horst-Eberhard Richter zum 75. Geburtstag. Gießen: Psychosozial Verlag, 148-158

Grünberg, K. (2000a), *Liebe nach Auschwitz. Die Zweite Generation*. (Psychoanalytische Beiträge aus dem Sigmund-Freud-Institut, 5). Tübingen: Edition diskord

Grünberg, K. (2000b), Zur Tradierung des Traumas der nationalsozialistischen Judenvernichtung. *Psyche* 54, 1002-1037

Grünberg, K. (2002), Schweigen, Ver-Schweigen, Verwirren. Juden und Deutsche nach der Shoah. In: K. Platt (Hrsg.), *Reden von Gewalt*. Genozid und Gedächtnis. München: Fink, 303-326

Heer, H. (1997), Von der Schwierigkeit, einen Krieg zu beenden. *Mittelweg* 36, 6. Jg., Heft 6, 65-79

Kaminer, I.J. (2000), Vom Schweigen der Überlebenden. In: M. Dannecker und R. Reiche (Hrsg.), *Sexualität und Gesellschaft*. Festschrift für Volkmar Sigusch. Frankfurt a.M.: Campus, 252-260

Keilson, H. (1979), *Sequentielle Traumatisierung bei Kindern*. Deskriptiv-klinische und quantifizierend-statistische follow-up Untersuchung zum Schicksal der jüdischen Kriegswaisen in den Niederlanden. Stuttgart: Enke

Keilson, H. (1984), Wohin die Sprache nicht reicht. *Psyche* 38, 915-926

Kestenberg, J.S. (1980), Psychoanalyses of children of survivors from the Holocaust. Case presentations and assessment. *Journal of the American Psychoanalytic Association* 28, 775-804

Kestenberg, J.S. (1989), Neue Gedanken zur Transposition. Klinische, therapeutische und entwicklungsbedingte Betrachtungen. *Jahrbuch der Psychoanalyse* 24, 163-189

Leuschner, W. (1987), „Wessen Lippen schweigen, der schwätzt mit den Fingerspitzen.“ Über gestische Handlungen als Träger sprachfremder Bedeutungen. *Forum der Psychoanalyse* 3, 71-85

Moser, T. (1993), *Politik und seelischer Untergrund*. Aufsätze und Vorträge. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

Moser, T. (1995), Psychoanalyse und Holocaust. Die Kinder der Opfer und Täter. *Süddeutsche Zeitung* vom 11. Juli 1995

Moser, T. (1996), *Dämonische Figuren*. Die Wiederkehr des Dritten Reiches in der Psychotherapie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

Niederland, W.G. (1961), The problem of the survivor. Part I: Some remarks on the psychiatric evaluation of emotional disorders in survivors of Nazi persecution. *Journal of the Hillside Hospital* 10, 233-247

Niederland, W.G. (1980), *Folgen der Verfolgung*. Das Überlebenden-Syndrom. Seelenmord. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

Rakoff, V., J.J. Sigal und N.E. Epstein (1966), Children and families of concentration camp survivors. *Canada's Mental Health* 14, 24-26

Rosenthal, G. (1997), Gemeinsamkeiten und Unterschiede im familialen Dialog über den Holocaust, In: Dies. (Hrsg.), *Der Holocaust im Leben von drei Generationen*. Familien von Überlebenden der Shoah und von Nazi-Tätern. Gießen: Psychosozial Verlag, 18-25

Russell, A. (1974), Late psychosocial consequences in concentration camp survivor families. *American Journal of Orthopsychiatry* 44, 611-619

Schirmmayer, F. (Hrsg.) (1999), *Die Walser-Bubis-Debatte*. Eine Dokumentation. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

Trossman, B. (1968), Adolescent children of concentration camp survivors. *Canadian Psychiatric Association Journal* 12, 121-123



Zum Umgang mit Trauer

Ich würde gerne damit beginnen, Ihnen etwas zu erzählen, was Sie zwar vielleicht wissen, möglicherweise aber vergessen haben.

Der 27. Januar bedeutete leider nicht das Ende des Krieges. Am 27. Januar 1945 wurde zwar das Lager in Auschwitz befreit, doch der Krieg hat danach noch viele Monate gedauert. Auf den Todesmärschen sind noch Tausende und Abertausende ermordet worden. Die Nazis wussten nicht, wie sie alle Juden umbringen sollten. Sie haben jede Möglichkeit zu nutzen versucht, um auch den letzten Überlebenden zu ermorden. Die eigentliche Frage lautet aber nicht, wie damals getötet wurde, sondern wie Menschen das überlebt haben. Wie konnte man so etwas überhaupt überleben? Bevor ich jedoch über das Leben der Überlebenden spreche, über das von Trauer überschattete Leben, möchte ich Ihnen zunächst etwas über meine persönliche Biografie erzählen.

Sie sehen hier ein Foto meiner Familie. Das waren wir, etwa 1937 in Berlin. Das ist meine Mutter Esther, die älteste Schwester Hanna, die jüngere Schwester Fanny, die kleinere Schwester Jenny, mein Vater Mosche Arie, und der kleine Bub, der dort in der Ecke steht, das bin ich. Die Ähnlichkeit ist nicht mehr so sichtbar, aber vertrauen Sie mir – das bin ich. Sie können sich vermutlich vorstellen, dass ich – als kleiner Junge in einer Familie mit drei Mädels – ein recht verwöhntes Kind war. Ich tue aber mein Bestes, die Folgen des Verwöhntseins in Grenzen zu halten.

Es war im Jahr 1938, als mein Vater plötzlich verschwand. Ich verstand damals nicht genau, wohin und warum. Es geschah in der Pogromnacht – und dann wurde es Ende 1938, dann Anfang 1939, und da sagte meine Mutter, *sichrona levracha*, da sagte sie zu meiner älteren Schwester: „Nimm den Kleinen und geht von hier fort, geht nach England, versucht, nach Amerika zu kommen. Geht immer in den Westen, lass Dich niemals zurück in den Osten führen. Die beiden anderen Schwestern werden euch später folgen.“ Das war sehr schwer, aber auch wiederum nicht so schwer, denn ich habe es damals ja nicht wirklich verstanden. Wir sollten auf Reisen gehen – ein Junge von acht Jahren, der Abenteuer erleben sollte – und das haben wir getan. Eine Woche später waren wir dann in Amsterdam. Meine beiden anderen Schwestern – Fanny und

Jenny – wollten auch nach Amsterdam, aber jenseits der Grenze haben holländische Polizisten sie gefangen genommen. Die gute holländische Polizei. Es war Januar 1939, der Krieg war noch nicht ausgebrochen, und die gute holländische Polizei brachte die beiden Mädchen zurück über die Grenze. Die Deutschen schickten sie dann auf deren Kosten nach Berlin zurück, das brauchte die Polizei nicht einmal zu bezahlen. Später ist dann die ganze Familie verschleppt und ermordet worden. Wir, meine ältere Schwester und ich, haben es irgendwie geschafft, Holland zu erreichen. In Holland wurde die dritthöchste Prozentzahl an Juden ermordet – sie haben einen Ehrenplatz, weil die Holländer als gute Germanen fantastisch mitgearbeitet haben. Es war Sommer 1943, und Holland war eigentlich schon „judenfrei“. Wir haben es nicht geschafft, nach England zu kommen, und mussten uns verstecken. Das hat zwei Monate gedauert, denn wir kannten ja nur Juden, überhaupt keine Nichtjuden. Wir haben zwei Monate gebraucht, um endlich, jeder für sich, ein Versteck zu finden. Dann war es Mai 1945 und man sagte mir: „Nico, du bist frei!“ Ich kann mich an meine Antwort noch sehr gut erinnern. Ich fragte: „Was tue ich jetzt?“ Von Januar 1939 bis Mai 1945 wusste ich genau, was ich tun musste. Ich wusste, wo man Wecken bekommen konnte, wo man aus dem Fenster springen konnte, wie man lügt, wie man klaut – ich wusste alles, was irgendwie mit dem Überleben zu tun hatte. Aber wie man als freier Mensch lebt, das hatte ich nicht gelernt, und das dauerte eine lange Zeit.

Bevor ich fortfahre, über das Trauern zu reden, möchte ich mit ein paar ganz kurzen Beispielen deutlich machen, wie die Vergangenheit mich begleitet hat. Ich kann mich erinnern, als ich 14 Jahre alt war, und dann 15, 16, 17 Jahre – natürlich wusste ich, dass meine ganze Familie ermordet worden war. Aber wenn ich auf die Straße ging und dort in der Ferne ein Mann mit einem grauen Hut und einem Schnurrbart auf mich zukam, fing mein Herz stets schneller zu klopfen an. Vielleicht ist er doch da! Es war ein Widerstreit zwischen dem kognitiven Wissen: „Er ist nicht da“, und der Sehnsucht, dem Verlangen: „Vielleicht ist er doch da.“

Ich mache nun einen Sprung in die Zeit, nach meiner *alija*, als ich 40 Jahre alt war und in einem psychiatrischen Krankenhaus arbeitete. Diejenigen, die psychiatrische Krankenhäuser kennen, wissen, dass sie alle ellenlange Korridore haben. Ich laufe also in einen solchen Korridor und begegne einem Kollegen – er dreht sich um und sagt zu mir: „Du bist doch auch eigentlich einer von dort?“ Ein netter Mann, ein erwachsener Mann, der in Freiheit geboren worden war und Medizin studiert hatte, und er vermochte es nicht, offen die Frage zu stellen: „Bist du ein Überlebender?“ Zu meiner großen Scham muss ich Ihnen sagen, dass meine Antwort lautete: „Ich war ja nur ein Kind“.

Während meines Studiums besuchte ich eine Vorlesung, in der ich lernte, darüber zu reflektieren, was ich sagte, so dass ich mich selbst fragte: „Was hast Du gesagt, was hast Du gemeint, was wolltest Du eigentlich sagen, was hast Du nicht gesagt“, und so weiter. Natürlich ist das bisweilen auch ermüdend, aber man gewöhnt sich daran. Also habe ich mich gefragt, warum ich das damals gesagt habe: „Ich war ja nur ein Kind.“ Wahrscheinlich vermittelte mir die Umgebung das Gefühl, es sei nicht gut, ein Überlebender zu sein, man müsse sich schämen, ein Überlebender zu sein. „Ich war ja nur ein Kind“, das bedeutet: „Ich habe ja kein Verbrechen verübt, ich war kein Kapo, ich war keine Hure, ich war nur ein Kind.“ Und als mir das klar geworden war, konnte ich das „nur“ aus meinem Vokabular streichen und meine Geschichte kürzer zum Ausdruck bringen: „Ja stimmt, ich bin ein Überlebender.“ Das hat mich allerdings etwas Zeit gekostet.

Fünf Jahre später arbeitete ich noch immer dort im Krankenhaus. Da kam der Herr Direktor, stellte sich vor mich hin und fragte: „Darf ich Sie fragen, wer Sie sind?“. Ich kannte meinen Herrn Direktor. Sie wissen ja: Unter den Psychiatern gibt es ungefährliche, aber auch etwas fremde Typen. Er war auch so ein ungefährlicher, aber fremder Typ. Als er mich fragte: „Darf ich Sie fragen, wer Sie sind?“, da wusste ich schon, dass er wieder mit seinem Vogel kam. Also erwiderte ich: „Und darf ich Sie fragen, warum Sie das fragen?“ Da sagte er zu mir: „Wissen Sie, bei mir im Spital gibt es Mitarbeiter, die hier ihre Namen haben, und wer keinen Namen hat, ist entweder ein Besucher oder ein Patient. Sie aber haben hier keinen Namen. Also weiß ich nicht: Sind Sie vielleicht ein Besucher, oder sind Sie Patient?“ Sie können sich vorstellen, was in mir vorging. Ich war damals Chefspsychologe in diesem Haus. Also sagte ich zu ihm: „Wissen Sie, mein lieber Herr, wir haben das Jahr 1975, und es ist schon

30 Jahre her. Ich bin schon 45 Jahre alt, ich sollte es sicher besser wissen, aber ich kann es noch immer nicht leiden, hier auf dieser Seite ein Schild zu tragen. Das erinnert mich zu sehr an die Zeiten von damals.“ Da war ich schon 45 Jahre alt. Sie sehen, heute habe ich damit keine Schwierigkeiten mehr.

Die letzte Szene, die ich Ihnen erzählen will, spielte sich vor zehn Jahren ab. Ich war auf Besuch hier in Deutschland und hielt einen Vortrag über Demenz. Im Publikum saßen verschiedene Berufstätige, und einer im Saal fragte mich: „Könnten Sie mir etwas über Wiedergutmachung erzählen?“ Als ich diese Frage hörte, stieg mir die Hitze in den Kopf. „Was hat das in Gottes Namen mit Demenz zu tun?“ Ich hatte das Gefühl, dass hier ein Antisemit sprach, der mich irgendwie brüskieren wollte. Also sah ich den Mann an und sagte: „Sie wollen von mir wissen, was ich über Wiedergutmachung denke?“ Gleichzeitig zermartete ich mir den Kopf darüber, was ich jetzt zu ihm sagen sollte. Dann aber fiel mir etwas ein. Und ich sagte: „Folgendes möchte ich Ihnen erzählen, mein lieber Herr. Ich hatte eine Mutter, und meine Mutter besaß eine goldene Kette. Meine Mutter ist ja leider nicht zurückgekommen, wie Sie vielleicht das nennen, oder ermordet worden – so nenne ich das. Aber die goldene Kette meiner Mutter ist hier. Sehen Sie mich nicht so böse an, ich meine nicht hier im Saal. Ich meine: hier in diesem großen Reich. Ich hätte gerne die goldene Kette meiner Mutter zurück. Das wäre für mich Wiedergutmachung. Danke.“

Zwei Wochen später lief ich mit einem Freund durch Jerusalem, und er fragte mich, wie es in Deutschland gewesen sei. Und ich sagte: „so und so“, was man eben zu erzählen hat. Und dann fiel mir plötzlich etwas ein: „Warte mal, ich kann Dir etwas erzählen.“ Und ich erzählte ihm die ganze Geschichte mit der goldenen Kette. Sie sind herzlich eingeladen, einmal nach Jerusalem zu kommen – eine schöne Stadt. Es regnet jetzt zwar, aber das Land hat das nötig. Doch in Jerusalem ist es niemals so kalt wie in Deutschland. Sollten Sie nach Jerusalem kommen, so werden Sie sicherlich auch die Ben Yehuda kennen lernen – das ist eine Fußgängerstraße mit vielen Geschäften, die viel *schmonzes* an Touristen verkaufen – Kram.. Wir liefen also auf dieser Straße und gingen an den Geschäften vorbei, als mir plötzlich etwas in den Sinn kam. Ich betrat das Geschäft, kaufte mir eine goldene Kette und sagte zu meinem Freund und zu mir selbst: „Warum sollte ich warten, bis sie mir die goldene Kette zurückgeben? Kann ich das nicht selbst tun? Ich brau-

che nicht abhängig zu sein, denn ich kann auch unabhängig sein und mir selbst ein Geschenk machen.“ Das war vor zehn Jahren.

Nach dieser persönlichen Einleitung möchte ich nun mit dem eigentlichen Thema fortfahren. Das heutige Thema ist Trauer. Ich kann mich nur wiederholen, denn viele Dinge, die hier stehen, wissen Sie schon. Ich will sie jedoch noch einmal zusammenfassen. Auf diesem Kongress wurde sehr viel über Trauma und Traumatisierung gesprochen. Ich kann Ihnen aus meiner eigenen Erfahrung sagen, dass mit jedem traumatischen Ereignis Verluste verbunden sind. Ob es nun um einen Autounfall oder einen abgeschnittenen Finger geht oder aber um den Verlust von Hoffnung oder das Verlieren eines Krieges – das sind alles traumatische Ereignisse, die Verlust mit sich bringen. Um Verluste aber wird getrauert. Nicht jeder trauert, und nicht immer wird getrauert. Ich werde Ihnen gleich erzählen, wie schwer es manchen Menschen fällt, zu trauern. Ich selbst habe ja die Erfahrung gemacht, dass man mit Traumata leben kann. Und dann stelle ich die Frage: Kann man mit Traumata leben? Nicht einmal habe ich mich selbst gefragt, wie ich heute ohne die ganze Vorgeschichte wäre. Hätte ich auch dann Psychologie studiert? Vielleicht hätte ich mit Blumen gehandelt – wer weiß. Nach einem Trauma ist man nicht mehr derselbe, man verändert sich. Und die Spuren der Vergangenheit bleiben irgendwie und irgendwo erhalten. Traumata werden ganz unterschiedlich verarbeitet. Wenn man Traumata verarbeitet, so geschieht das in Form von Trauerarbeit, das ist für mich ganz deutlich. Viele von denen, die vor mir hierüber geschrieben haben, urteilten sehr pessimistisch, die Mehrheit der Überlebenden werde psychisch stark gestört sein, sie müssten vielleicht längere Klinikaufenthalte auf sich nehmen. So lauteten die ersten Reaktionen 1945/46 und 1947, doch später stellte sich heraus, dass es doch nicht ganz so schwer war. Man kann offenbar damit leben. Ganz integriert zu sein, ist allerdings nicht leicht. Ich habe Ihnen Beispiele genannt, die zeigen, dass es bestimmte Momente im Leben gibt, in denen man plötzlich von Emotionen überwältigt wird.

Wenn wir, so wie wir hier sitzen, mit diesen Menschen arbeiten, dann wissen wir, dass wir ihre Vergangenheit nicht aufheben können, selbstverständlich nicht. Am liebsten hätte jeder Überlebende, der in Therapie kommt, gesagt: „Geben Sie mir meine Vergangenheit zurück.“ Aber das können Sie ja nicht. Wir können die Geschichte nicht ändern, sondern nur lindern, über die Wunde streicheln.

Sie haben in Ihrem Studium viel über Elisabeth Kübler-Ross gehört, die ja hier sehr bekannt ist. Aber auch schon vor Kübler-Ross wurde über das Trauern gesprochen. Ich will Ihnen etwas über John Bowlby erzählen, einen Engländer, der ebenfalls über dieses Thema geschrieben hat. Sein Ausgangspunkt war das Beispiel des kleinen Kindes, das im Bett liegt und dessen Mutter es verlässt und aus dem Zimmer geht. Im ersten Augenblick denkt das Kind: „Das kann ja nicht wahr sein.“ Das stand schon in der Tora. Der Hohepriester Aaron hatte seine Söhne verloren. Dort steht auch, Aaron sei verstummt, als seine Söhne getötet wurden. Die erste Reaktion des Jungen ist: „Meine Mutter ist weg.“ Man kann sich schlicht nicht vorstellen, dass die Mutter weg ist. Hält diese Reaktion zu lange an, so sprechen wir von pathologischen Langzeitreaktionen. Ich habe Ihnen von meiner Sehnsucht erzählt, als ich etwa 15 Jahre alt war, und davon, dass sie irgendwann einfach abgeflaut ist. Doch es leben bis heute Menschen unter uns, die eine tiefe Sehnsucht haben. Solche Menschen haben auch Schwierigkeiten, neue Kontakte zu knüpfen.

Ich werde Ihnen als Beispiel einen Vorfall schildern, der sich vor 20 Jahren zugetragen hat. Ich lebte damals in Israel. Bekannte aus Holland kamen zu Besuch, und wir trafen uns in einem Café. Sie saßen dort und hatten noch jemanden bei sich. Wir begrüßten einander, fragten wechselseitig nach unserem Ergehen, und ich stellte mich dem älteren Herrn vor. Sie teilten mir mit, dies sei der Herr Enkel aus Amsterdam. Darauf fragte ich: „Sind Sie *der* Herr Enkel aus Amsterdam?“. Er erwiderte: „Ja, warum fragen Sie das?“ Und ich sagte: „Ich habe im Krieg in Amsterdam gewohnt, und da gab es in der Westerstraat ein Obstgeschäft namens Enkel.“ „Ja“, sagte er, „das war ich.“ „Ach, das ist doch was, denn mit dem Sohn war ich in derselben Klasse, Aaron.“ „Ja“, sagte er, „das ist mein Sohn. Der lebt in Dänemark.“ Darauf sagte ich: „Warten Sie mal...“ In diesem Augenblick bekam ich unter dem Tisch von meinen Freunden einen Tritt gegen mein Bein. Ich begriff, dass ich meinen Mund halten sollte. Der Mann griff in seine Tasche, holte ein Büchlein heraus und zeigte es mir: „Schau, hier steht es: Micha, geboren 1949, und wo er jetzt wohnt in Kopenhagen, Dänemark, und so weiter.“ Als der Mann gegangen war, fragte ich: „Was war das denn?“ Daraufhin erklärten sie mir, der Mann sei ein Auschwitz-Überlebender, dessen gesamte Familie ermordet worden sei. Er sei zurück gekommen, habe erneut geheiratet und einen Sohn bekommen. Ihm habe er den Namen des ver-

storbenen Sohnes gegeben. Und der neue Sohn lebe bei ihm, so als sei er der Sohn, der ermordet wurde. Ich muss Ihnen sagen, dass ich das schlimm, ja schauderhaft fand. Mein erster Gedanke galt diesem Sohn, der mit dem Namen seines ermordeten Bruders leben musste. Und dann dem Vater, der in ihm sein totes Kind sah. Wenn er ihn umarmt, so muss er sich doch fragen, wen er jetzt in den Armen hält. Die Erinnerung an den Leichnam oder aber das lebende Kind. Eine verwirrende Geschichte.

Nachdem die Mutter den Raum verlassen hat und nach dem ersten Schrecken darüber, dass sie gegangen ist, erfolgt als zweite Reaktion ein Weinen. Damit will das Kind zum Ausdruck bringen, die Mutter solle zurückkommen. Das ist seine Trauerreaktion – Ärger, weil es wütend ist und sich fragt, warum es im Stich gelassen wurde. Und so sehen wir bei Langzeitreaktionen, die pathologisch sein können, dass es Menschen gibt, die ihre Wut, Anklage und Aggression gegen die Umwelt nicht loslassen können, weil das ein Teil ihrer Trauerarbeit ist. Ich habe Ihnen vor zwei Tagen gesagt: „Derjenige, der böse ist, hat Schmerz.“ Wir können nicht immer den Schmerz erreichen und treffen daher oft nur auf die böse Seite der Person.

Das Kind liegt also in der Wiege und schreit, doch die Mutter kommt nicht zurück. Das Kind wird dann immer ruhiger, vielleicht wird es ein wenig traurig und lutscht an seinem Daumen. Es weint noch ein bisschen und schläft dann ein. Bei Erwachsenen ist das ähnlich. Da ist die Einsamkeit, über die wir gestern gesprochen haben. Einsamkeit als Teil des Trauerns. Und ich kann es nur noch einmal sagen: Die meisten Überlebenden sind verheiratet und haben Kinder und Enkelkinder. Sie sind nicht objektiv alleine, doch subjektiv sind sie von dem Gefühl bestimmt, dass die ursprüngliche Familie nicht mehr da ist. Und von dieser ursprünglichen Familie bin ich als einziger übrig geblieben, mitsamt meinen Schuldgefühlen. Und dann hoffen wir, dass einmal ein Ende kommt und man sich weiter reorganisieren kann. Trauern ist ein Prozess, und jeder trauert auf seine eigene Weise. Auch ich traure heute und habe zusammen mit Ihnen getrauert, als ich Ihnen das Foto meiner Eltern und Geschwister gezeigt habe.

Es ist noch keine zehn Jahre her, dass man in der israelischen Gesellschaft so weit gekommen ist, das Trauern zu individualisieren und den Menschen die Möglichkeit zu geben, ihre Verwandten beim Namen zu nennen. Es geht nun nicht mehr allein um die sechs Millionen. Nein: *le-kol isch jesch schem* - jeder Mensch

hat seinen Namen. Und jeder Mensch verschafft, wenn er diesen Namen nennt, seiner Familie Ehre und Erinnerung bei jenen, die zuhören. Der Trauerprozess ist individuell, und was Sie zuvor von John Bowlby und Elisabeth Kübler-Ross gehört haben, ist nicht einfach ein statischer, immer gleicher Vorgang, sondern geht oft durcheinander.

Trauerprozesse sind für die Umgebung schwer zu bewältigen. Die Umgebung ist stets bereit, ein Taschentuch zu reichen, denn wir finden es schwer, die Tränen eines anderen zu sehen und auszuhalten. Aber warum ist das so? Vielleicht schenken die Tränen etwas Freiheit. Man kann denken: „Ich darf und brauche mich nicht zu verstecken. Ich darf dem Tod in die Augen sehen.“ Die Umgebung sagt: „Nimm es nicht so persönlich und schau nach vorne, lass die Vergangenheit hinter Dir.“ Ich aber sage immer: „Wie kann man die Vergangenheit hinter sich lassen? Soll ich auf einen Schlag die Familie nicht mehr mit meiner Identität verbinden?“ Es ist nicht einfach, aber mein Rat an die Trauernden lautet: „Traut euch zu trauern! Let go!“

Wozu brauchen wir den Trauerprozess überhaupt? Mir ist bewusst, dass in den letzten Jahren und bis heute in der Literatur mehr und mehr darüber geschrieben wird. Es ist eine Tatsache, dass nicht jeder Mensch trauert. Es ist auch sicher kein Muss. Aber wenn man trauert, soll man es auch tun. Wir brauchen das, um zu akzeptieren, dass etwas geschehen ist. Ich war in Analyse bei Eddy de Wind in Amsterdam, einem Auschwitz-Überlebenden. Und den schönsten Traum, den ich in meinem ganzen Leben hatte, hatte ich bei ihm auf der Couch. Ich träumte, ich sei zurück in der Wohnung in Berlin und sei so alt wie heute. Kein Kind, sondern ein Erwachsener. Ich ging durch die Wohnung – später habe ich dann mit meiner Schwester darüber gesprochen, ob es dort so war, wie ich es geträumt hatte. War dort die Couch und dort der Kasten und das Schlafzimmer? Der Traum war ganz genau. Und ich ging ins Esszimmer in die Ecke zum Kamin. In der Mitte war eine kleine Tür, durch die wir als Kinder im Winter Äpfel in den Kamin gelegt hatten, um sie aufzuwärmen. Daran konnte ich mich erinnern. Dann kam ich in dieses Speisezimmer. Die ganze Wohnung war leer, und ich ging in diese Ecke, öffnete die Tür, und dort standen vier kleine Puppen. Ich nahm sie heraus und sah sie mir im Traum an. Mein Vater, meine Mutter, Fanny und Jenny. Und ich stellte sie wieder zurück, schloss die Tür und verließ die Wohnung. Ich sage immer, dass dies der schönste Traum war, den ich jemals hatte. Es war das schön-

te Geschenk, das ich in der Analyse bekommen habe. Ich habe meine Eltern im Schornstein wieder gesehen und sie berührt, habe von ihnen Abschied genommen und den Abschied akzeptiert. So traurig es auch klingt, es war für mich ein Riesenergebnis. Mit diesem Traum konnte ich von meinen Eltern Abschied nehmen. Das aber ist der bedeutsamste Schritt im Trauerprozess, der dazu führt, die neue Realität zu akzeptieren. Die Menschen sind nicht mehr da. Was hilft uns heutzutage dabei, in Therapien und Behandlungen? Wir zünden eine Kerze für die Verstorbenen an und regen an, sie sollten sich einen Todestag für die Eltern aussuchen. Und wenn sie wollen, dann sollen sie Kaddisch sagen. Solche Symbole und Zeremonien sind wichtig für uns in unserer Kultur.

Es wurde schon öfters gesagt, dass Trauern für Menschen, die so viel gelitten haben, unendliches Trauern ist. Jacques Derrida, ein Franzose, hat das sehr schön ausgedrückt: „Die Trauerarbeit wird ein andauerndes Sprechen mit dem Anderen, der nicht mehr da ist, obwohl er nicht mehr da ist und gerade weil er nicht mehr da ist. Gerade deshalb bleiben wir mit dem Anderen in Kontakt.“ Es sind nicht nur Juden, die sich mit dieser Frage beschäftigt haben. Bereits vor hundert Jahren ist ein Amerikaner, der sich damit befasste, zu dem Urteil gelangt, die Vergangenheit sei niemals tot. Sie ist nicht einmal vergangen und bleibt deshalb ein Teil von uns.

Ich würde nun gerne ein Gedicht von Mascha Kaleko vorlesen. Sie war auch eine Jüdin, die ihr Leben lang eine Emigrantin geblieben ist. Sie hat in vielen Städten der Welt gelebt. Ich will Ihnen nur die letzten beiden Zeilen dieses außerordentlich schönen, starken Gedichts vorlesen. „Bedenkt: Den eigenen Tod, den stirbt man nur, doch mit dem Tod des Anderen muss man leben.“ Ich würde Mascha Kaleko so gerne fragen, wo man so etwas lernt. Wie lernt man, mit dem Tod des anderen zu leben? Das war die Aufgabe, vor der wir standen.

Konnten wir damals Abschied nehmen? Meine Schwester ist neuneinhalb Jahre älter als ich. Vor vielen Jahren habe ich sie gefragt: „Haben wir eigentlich von unserer Mutter Abschied genommen? Sind wir morgens, mittags oder abends aus dem Haus gegangen? Hat sie uns bis zur Straße begleitet? War es auf dem Bahnhof? Wie war das?“ Und sie antwortete: „Ich weiß es nicht.“ Und ich sagte: „Du warst doch schon zehn Jahre älter, du warst schon 17. Du solltest Dich doch erinnern können, wie und wo wir Abschied genommen haben.“ Sie aber erwiderte: „Ich weiß es nicht.“

Als Psychologe habe ich mich sehr stark mit Traumata beschäftigt und weiß daher, dass es in traumatischen Situationen so etwas wie einen Tunnelblick gibt. Man sieht dann nur ganz bestimmte Sachen und nimmt die Umgebung nicht mehr wahr. Man konzentriert sich auf das Überleben, während die anderen Dinge abgespalten, vergessen oder verdrängt werden. Wir sahen nur, dass wir weg mussten. Die Erinnerung an den Abschied konnten wir nicht mitnehmen. Das war wahrscheinlich zu viel. Während des Krieges war das Überleben wichtig. Wir mussten den Kummer kontrollieren. Es waren zu viele Verluste, über die wir nicht trauern konnten. Nach dem Krieg lebte man zwischen zwei Welten, und noch später gab es Überaktivitäten. Man beschäftigte sich mit sehr vielen Dingen, und es gab keine Worte, um die Gefühle zum Ausdruck zu bringen. Getrauert hat man also nicht. Und niemand in der Umgebung sagte: „Nun erzähl mir doch einmal, was du mitgemacht hast.“

Wie soll man mit Traumatisierten umgehen, die trauern? Wonach wir streben, ist Linderung. Und wir möchten Menschen wieder dazu befähigen, verantwortlich zu handeln. Erst nachdem wir die Symptome, mit denen Menschen zu uns kommen, behandelt haben, können sie etwas über sich selbst erzählen. Glauben Sie nicht, dass Trauerarbeit auf den Einzelnen begrenzt bleibt. Der Trauernde nimmt seine Trauer mit in seine Familie. Das Kind hat sie beim Vater gesehen und am eigenen Leib erlebt. Sie wird mit und ohne Worte übertragen. Was das Individuum bewegt, bewegt auch die Familie. Wenn wir so jemanden treffen, sollten wir als Menschen reagieren. Wir brauchen nicht alles zu wissen. Wir müssen akzeptieren, dass die Menschen selbst Experten mit Blick auf ihre Probleme sind. Wir sollten Respekt vor den Menschen haben, mit denen wir arbeiten. Vor allem sollten wir vor ihrer Trauer Achtung haben und sie trauern lassen. Sie werden sich wiederholen, mal mit denselben Wörtern und mal mit anderen. Das Ziel besteht darin, zu versuchen, die Menschen zu verstehen. Das ist sehr schwer. Und warum ist es so schwer? Weil es für viele Menschen schon sehr schwer ist, sich selbst zu verstehen. Wie sollen sie dann jemand anderen verstehen? Das ist bisweilen eine unmögliche Aufgabe. In unserer Arbeit ist es sehr wichtig, den Menschen das Gefühl zu geben: „Du kannst es tun. Vielleicht nicht ganz so, wie Du es vorhattest, aber Du kannst es tun. Ich habe keine Vorstellung von dem, was Du in Deinem Leben getan hast. Wie Du Dinge bewältigt hast. Du hast einen riesigen Vorrat an Möglichkeiten – gebrauchte

ihn. Und wann auch immer, tanze.“ Schauen Sie sich das Programm von AMCHA in Israel an: Wenn wir die Möglichkeit haben, Menschen tanzen zu lassen, so tun wir es, denn das Tanzen fördert – ganz abgesehen von dem Nutzen körperlichen Bewegung – bei älteren Menschen den Lebenswillen. Trotz aller depressiven Gedanken und Traumata steckt doch ein Lebenswille in ihnen. Sie wollen, und wenn sie tanzen, kommt das heraus. Diese Stärke ist unglaublich. Ein unglaublicher Schmerz, aber auch eine unglaubliche Stärke ist in diesen Menschen lebendig, denn das hängt miteinander zusammen. Wir müssen ihnen die Möglichkeit geben, diese Stärke auch zuzulassen.

Ich finde es schön, den Leuten anzubieten, Erinnerungen nieder zu schreiben, und seien es auch nur drei Seiten. Es bedarf aber nicht immer der Worte, es kann auch durch Zeichen und Skulpturen geschehen. Viele Menschen haben das Gefühl, sie hätten so gerne noch etwas sagen wollen. Sie hätten noch so gerne Abschied genommen. Gebt ihnen die Möglichkeit, einen Brief zu schreiben. Darüber wird endlos diskutiert. Kann das und darf das funktionieren? Ich sage: Probier es! Und wenn der Brief dann endlich geschrieben ist, stellt sich meist heraus, dass etwas fehlt. Was fehlt da? Was hätten mein Vater oder meine Mutter geantwortet, hätten sie diesen Brief bekommen? Und dann gebe ich folgenden Ratschlag: Vielleicht solltest Du im Namen deines Vaters oder Deiner Mutter einen Brief zurück schreiben. Es ist eine schwere, traurige Arbeit, aber sie ist auch voller Inspiration. Das kann man erst verstehen, wenn man sieht, wie dankbar die Menschen sind, dass sie jetzt endlich das, was sie niemals sagen konnten, nach 60 Jahren in einem kurzen Brief sagen können. Sie können nun endlich das schreiben, was sie von ihren Eltern gerne hören wollten, nämlich: „Wir haben dich geliebt.“ Gebt ihnen die Möglichkeit dazu.

Trauern ist also vollkommen menschlich. Das wichtigste ist dabei, dass unsere Erwartungen begrenzt sein sollten. Und dann denke ich an meine Zukunft. Ich werde einmal in die andere Welt kommen und meinen Eltern begegnen, und sie werden sagen: „Nathan, Du hast überlebt. Was hast Du mit deinem Leben angefangen?“ Und ich will sagen können: „Eure Erinnerung habe ich lebendig gehalten und an viele Menschen in der Welt übertragen. Für viele Menschen seid ihr in dieser Welt in unserer Erinnerung geblieben.“



Tag des Gedenkens zur Befreiung des KZ Auschwitz am 27. Januar 1945

Dieser Tag, so steht es hier auch auf der Wand, ist ein besonderer Tag – der Tag der Befreiung von Auschwitz. Doch Befreiung für wen? Es waren die Konzentrationslager, die befreit wurden, die Überlebenden hingegen sind bestimmt nicht frei geworden. Die Überlebenden werden niemals frei werden, sie werden sich nie befreien. Es ist sehr traurig, das sagen zu müssen, doch es ist so: Leider wird erst der Tod sie befreien. Die *neschume*, der Geist, ist in Auschwitz geblieben oder in anderen Konzentrationslagern.

Heute haben diese Überlebenden zwar neue Familien, sie haben Geschäfte aufgebaut, machen vielleicht immer noch Geschäfte, aber, und auch das zu sagen fällt nicht leicht: Sie sind lebendige Tote.

Ich möchte mit einem kleinen Teil der Geschichte meiner Schwiegermutter beginnen, die zeigt, woher ich diesen Gedanken nehme. Meine Schwiegermutter ist eine Überlebende von Auschwitz – ein lebendiger toter Mensch. Sie wurde gemeinsam mit ihren acht Schwestern nach Auschwitz deportiert. Sie waren insgesamt neun Schwestern und drei Brüder – die Brüder waren woanders. Ihr Vater und ihre Mutter standen in den Reihen vor den Gaskammern, um dort hineinzugehen, als Mengele vorbei ging und einige Frauen und Männern aus den Reihen auswählte – eine davon war meine Schwiegermutter. Sie war eine blonde Frau, und der Mann rief sie heraus mit den Worten: „Du Schicksel, komm raus, junges Mädchen!“ Er sagte „raus“, und sie nahm ein Kind ihrer Schwester mit, während alle acht Schwestern, wie auch der Vater und die Mutter, dort in der Reihe standen. Ein Jude, der dort bei den Leichen arbeitete, riss ihr das Kind aus den Armen, gab es der Mutter zurück und sagte zu ihr: „Wenn Du überleben willst, nimm kein Kind mit, denn sonst kommst Du in die Gaskammer.“ Alle sind sie vergast worden, nur sie hat „überlebt“ – überlebt bis heute. Sie lebt – Gott sei Dank. Sie wog nur noch 34 Kilo, als sie befreit wurde. Bis heute – einmal oder zweimal im Monat – schreit sie noch nachts. Sie lebt mit Schuldgefühlen: „Warum habe ich dieses Kind nicht gerettet, warum bin ich nicht mit meinen Schwestern in die Gaskammer gegangen? Das wäre doch viel besser gewesen, warum brauche ich das?“ Sie hat Kinder

– vier Kinder. Sie hat Enkel und auch Urenkel, aber trotzdem genießt sie nichts. Die Familie versucht das Beste für sie zu tun. Doch sie genießt nichts, sie lebt mit diesem Schuldgefühl den ganzen Tag und die ganze Nacht. Und sie hat uns einmal gesagt, mir und meiner Frau, die die Ältere ist: „Schreibt bitte nicht meinen Namen auf meinen Grabstein. Mein Name ist nicht mehr da, er ist in Auschwitz geblieben. Schreibt auf meinen Grabstein die Nummer auf meinem Arm – das ist mein Name, das sollt Ihr auf meinen Grabstein schreiben.“

Das ist nur eine von vielen Geschichten – in der *mischpoche* haben wir davon noch viel mehr. Viele Menschen fragen: „Wo war Gott? Gibt es überhaupt einen Gott?“ Das ist eine legitime Frage, die sich der Mensch stellt, seit er auf der Welt ist. „Warum geht es den Schlechten gut und den Guten schlecht...?“ Wir verstehen es nicht und fragen uns, wo Gott war, ob es ihn überhaupt gibt. *Mosche rabbenu* hat sich schon die gleiche Frage gestellt. Ich werde heute natürlich nicht auf dieses Thema eingehen, zum einen, weil wir nicht genügend Zeit haben, um dies zu vertiefen, zum anderen aber, weil ich auch keine Antwort habe. Die einzige Antwort, die möglich ist, ist ein tiefer Glaube, aber zeigen können wir nichts. Ein Denker hat es einmal so ausgedrückt: „Der Gläubige hat keine Fragen, der Ungläubige hat keine Antworten.“ Das bedeutet: Wenn jemand Fragen hat, sagt man: Bist Du kein Gläubiger? Es gibt keinen Gott? An wen willst Du also deine Frage stellen, wenn Du glaubst, es gebe keinen Gott? Bist Du ein Gläubiger, glaubst Du also, dass es einen Gott gibt, so hast Du Fragen, aber Du kannst es vielleicht nicht verstehen.

Den Rizhiner Rebbe hat auch mal jemanden gefragt, vor zwei Jahrhunderten: „Wie macht Gott so etwas?“ Der Rebbe hat ihm geantwortet: „Wenn ich meinen Gott verstehen könnte, würde ich mir einen neuen suchen. Ein Gott, der mit mir auf einer Stufe steht, ist nicht mein Gott.“ Auch den Hafetz Hayim, der vor etwa hundert Jahren Rabbiner in Radun war, hat jemand diese bekannte, große Frage gestellt: „Warum, Wie, Wann? ...“ Der Hafetz Hayim hat ihm mit einem Gleichnis geantwortet: „Ein Jude kam am Schabbat in die Synagoge. Am Schabbat liest man aus

der Tora, mehre Juden werden aufgerufen, zur Tora zu kommen. Dann sah er, dass der Gabai einen aus der fünften Reihe aufrief, den zweiten aus der neunten Reihe, den dritten aus der ersten Reihe und so weiter. Nach dem *davenen* ging der Gast zu dem *gabai* und fragte ihn, warum das so sei, es sehe so aus, als sei da keine Ordnung dahinter. ‚Warum macht Ihr das nicht der Reihe nach? Am ersten Schabbat beginnt man mit allen aus der ersten Reihe, danach alle aus der zweiten Reihe, dann die dritte und vierte Reihe und so weiter...‘ Darauf erwiderte der *gabai*: ‚Mein Lieber, Du bist ein Gast hier, Du verstehst gar nichts, Du hast keine Ahnung, was hier vor sich geht. Der erste wurde aufgerufen, weil ihm eine Tochter geboren wurde – er hat *a simche*. Der zweite hat *yohrzeit*, der dritte hat Geburtstag. Du bist ein Gast hier, Du verstehst nichts. Das Problem ist, dass der Mensch zu spät auf die Welt kommt und zu früh wieder geht – wir sehen nicht das ganze Bild, das ganze Puzzle.“

Wie gesagt, wir haben keine Antwort. Das Interessante, über das ich heute auch sprechen möchte, ist, dass viele Juden, die in der Hölle lebten, in Auschwitz und in anderen Konzentrationslagern, keine Fragen hatten. Ihr Glaube war so tief, so stark – sie hatten keine Fragen. Sie versuchten mit aller Mühe, Kraft und Opferbereitschaft, die Gebote der Tora einzuhalten. Ich werde euch einige Beispiele dafür geben.

Auch der Rebbe von Klausenburg (Cluj), Rabbiner Halberstamm, wurde nach Auschwitz deportiert, gemeinsam mit seiner Frau und seinen elf Kindern, einem Schwiegersohn und einen Enkel. Alle standen vor der Gaskammer in der Reihe, abgesehen von dem Rebbe, den man für die Arbeit einteilte. Er wurde – wie viele Juden – gezwungen, die Leichen aus den Gaskammern holen, nachdem sie geöffnet worden waren, sie auf die Wagen legen und in die Krematorien schaffen und diese danach wieder sauber machen. Ich kann es gar nicht erzählen – ich habe es von ihm selbst gehört, er hat überlebt, er lebte in Israel. Der Rebbe hat die Leichen seiner Frau und seiner elf Kinder, seines Schwiegersohns und seines Enkels aus der Kammer herausgeschleppt und sie ins Krematorium gebracht. Da kam ein Jude zu ihm und rief ihm zu: „Ah Rebbe, nu Rebbe, *ata bechartanu*? („Du hast uns erwählt“). Aha – wir sind also das auserwählte Volk, der liebe Gott hat uns also auserwählt. Nu Rebbe, was sagen Sie jetzt dazu?“ Der Rebbe antwortete ihm wie folgt: „Hätte ich die Möglichkeit gehabt, zu wählen, bevor meine Frau und meine Kindern vergast wurden: ‚Willst du auf der Seite der Deutschen, der Nazis sein

oder willst du jetzt *ata bechartanu* wählen?‘ In vollem Bewusstsein hätte ich *ata bechartanu* gewählt – ich war das und ich bin das geblieben.“

Woher nimmt man diese Kraft? Man nimmt sie aus dem Glauben. Was der Glaube ist, können wir wohl stundenlang diskutieren und zu erklären versuchen. Aber er hat einfach geglaubt: *ata bechartanu* – er gehöre dazu, und das auch in der schlimmsten Zeit, die so furchtbar war, wie wir es uns überhaupt nicht vorstellen können.

Ich erzähle diese Geschichte nicht zum ersten Mal, aber jedes Mal, wenn ich sie erzähle, bekomme ich eine Gänsehaut, denn ich habe sie von ihm selbst gehört.

Unter schrecklichen Schwierigkeiten haben Juden Tefillin nach Auschwitz oder auch in andere Konzentrationslager geschmuggelt. Reihen von Juden haben gewartet, um Tefillin anzulegen, im Ghetto – und sei es auch nur für eine Sekunde. Auch war es nur ein Handteil (*tefillin schel jad*), aber Reihen von Juden standen dort, um Tefillin anzulegen. Hätte dieser Mann anstatt Tefillin Zigaretten in das Konzentrationslager geschmuggelt, so hätte er dort ein bequemes Leben geführt. Er aber hat Tefillin eingeschmuggelt. Warum? Die Antwort lautet: Glaube.

Ganz kurz ein paar Worte zum Jahreskreis.

Es gibt viele Geschichten, auch ganz kurze, die ich von Überlebenden gehört habe. Zum Beispiel zu Chanukka – zum Anzünden der Kerzen. Juden wollen auch in dieser Situation Kerzen anzünden. Sein Vater, seine Mutter, seine Brüder und Schwestern, seine Kinder – alle sind tot, und er weiß das. Er arbeitet, er hat nichts zu essen und nicht genug zu trinken, aber er möchte Chanukkakerzen. Sie erhalten ein Stückchen Margarine – man spart die Margarine, nimmt ein Stück Faden aus den Kleidern, um daraus einen Docht zu machen und Chanukkakerzen anzuzünden. Aber das reicht noch nicht. Wir sagen gemeinsam: „*schechianu we-kiemanu we-higianu la-sman ha-seb*“. Sollen wir sagen, diese Menschen seien verrückt? Nein, sie sind überhaupt nicht verrückt. Diese Menschen sprechen diese Worte in vollem Bewusstsein: „*schechianu we-kiemanu we-higianu la-sman ha-seb*“.

Pessach. Die Juden sitzen nach einem bitteren, schweren Arbeitstag zusammen. Sie haben keinen Wein, keine Mazze. Eines aber haben sie sehr viel *maror*. Sie sind Sklaven der Nazis, Sklaven der SS. Was machen sie zu Pessach in der Nacht? Sie feiern einen Seder. Sie singen: „*smen cherutenu* – Die Zeit unse-

rer Freiheit“. Bist du denn frei? Die Körper sind nicht frei, aber die jüdische Seele, den jüdischen Geist – das könnt Ihr nicht wegnehmen.

Rosch Haschana und Jom Kippur. Sie haben keine Synagoge, keinen Schofar, keinen Kantor, keine Gebetsbücher, keine Torarolle. Sie marschieren zum Arbeitsplatz. Jeder kann sich an einen anderen Teil des Gebets erinnern, und einer führt den anderen und so *davent* man, man betet, und zu Jom Kippur fastet man.

Schabbes: Pessach, Rosch Haschana Jom Kippur, Purim und Chanukka sind jeweils nur einmal im Jahr, doch Schabbat ist jede Woche. Es ist Freitagabend, und sie haben keinen Wein, keine *challot*, keine Kerzen für Schabbat, sie haben nichts. Juden versuchen alles zu tun, um den Schabbat möglichst wenig zu stören. Und nach einem schweren, bitteren Arbeitstag, zurück im Lager, sitzt der Melitzer Rebbe, und rings herum sitzen viele Juden. An diesem Tag ist er in das Lager transportiert worden, am nächsten Tag hat er schon nicht mehr gelebt, ist er schon vergast worden. Aber an diesem Abend sitzt er mit seinen Chassidim und sagt: „Juden, liebe Juden, unsere Situation kennen wir. Aber jetzt ist Schabbes, und am Schabbes soll man doch eigentlich froh sein. Aber wie können wir jetzt froh sein? Was sollen wir denn tun? Da beginnt der Rebbe etwas zu singen, eine Melodie mit nur zwei Wörtern. Und die Melodie und die zwei Wörter sagen eigentlich alles: die Freuden des Schabbats, auch die Leiden und den Kummer, die Trauer, auch die Fragen und die Antworten. Langsam schließen sich alle Juden dem Gesang an. Seit ein paar Jahren singen wir diese Melodie hier in Frankfurt in meiner Gemeinde jeden Schabbat gemeinsam beim Kiddusch, und die Gemeindemitglieder sind nicht bereit, auch nur an einem einzigen Schabbat, auf dieses Lied zu verzichten. Die Worte lauten nur: „Oj, oj, oj Schabbes.“ Sie bedürfen keines Kommentars.

Ein neuer Transport nach Auschwitz – er kommt aus der Stadt Tirnau. Unter den Juden ist auch der Kantor der Stadt dabei – Herr Fuchs. Die Juden stellen sich wieder in den gewohnten Reihen auf dem Weg zu den Gaskammern auf. Der Kantor bemerkt – wie alle anderen – und begreift, was dort in ein paar Minuten geschehen wird. Da nimmt er seinen ganzen Mut zusammen und tritt aus den Reihen heraus zu dem SS-Mann und bittet ihn: „Wir verstehen, dass dies unsere letzten Minuten sind. Ich möchte ein Gebet zusammen mit den Juden oder für die Juden sprechen.“ Der SS-Mann erlaubt es ihm. Der Chazan Fuchs stellt sich vor die Reihen mit seiner großartigen Stimme und

singt das *El male rachamim*. Er betet das Totengebet für sich und alle Lebendigen, die dort stehen. Herr Rubenstein, ein Augenzeuge, erzählte, er werde nie vergessen, wie die SS-Männer dort standen und die Juden auslachten und verspotteten, wie sie diese so ernst waren und weinten. Außerdem sagte Herr Rubenstein, er könne auch den Augenblick nicht vergessen, als der Kantor zu singen aufhörte und alle Juden zusammen „Amen“ schrien. Dieses Amen klingt ihm bis zum heutigen Tag in den Ohren – er kann dies keine Minute lang vergessen. Als der Kantor fertig ist, fragt er den SS-Mann, ob er noch das Kaddisch sprechen dürfe. Der SS-Mann sagt „Nein“. Herr Rubenstein ist der Meinung, der SS-Mann habe deshalb „Nein“ gesagt, weil er gesehen habe, wie die Juden dieses Gebet genossen. Deshalb habe er es ihnen verboten, und sie seien in die Gaskammer gekommen.

Der Krieg ist vorbei, die Lager sind befreit, die Juden kommen in die DP-Lager. Es dauert nur einige Tage, da haben sie schon eine Synagoge, eine Torarolle, es gibt schon eine Jeschiwa, um die Tora zu studieren. Es gibt schon ein *beit din*, ein rabbinisches Gericht, es gibt schon eine Mikwe und koscheres Essen. Alles was ein Jude braucht, ist innerhalb weniger Tage da. Das ist der Jude, das ist der volle Sinn von *am jisrael chaj*. Trotz allem – alles funktioniert wieder. Der Vater hat ihnen einen Schlag versetzt, und dennoch bleibt er unser Vater. Und niemand muss einen Vater Barmherzigkeit über seine Kinder lehren – das ist nicht nötig.

Ich möchte schließen mit einer kurzen Geschichte, die mit dem *Ani Maamin* zu tun hat. Auf einem der Lastzüge, die nach Auschwitz kamen, befand sich ein Jude, ein Chassid, mit dem Namen Schmuel Lubard? Er war ein Komponist, der chassidische Melodien komponiert hatte. Unterwegs im Zug hat er eine Melodie komponiert, auf das *Ani Maamin*, das zwölfte der dreizehn Glaubensbekenntnisse. Er ist vergast worden. Bevor er in die Gaskammer kam, bat er die Juden: „Wer von uns hier überlebt, soll meine Melodie weitergeben – man soll sie weitersingen.“ Ich glaube, die meisten Teilnehmer hier kennen diese Melodie. Ich bitte Euch also, aufzustehen, damit wir sie gemeinsam singen können.



Strukturelle Ursachen von Helferbelastung in Traumazentren^(a)

I. Einführung

Mc Cann & Pearlman waren im Jahre 1990 unter den ersten, die untersuchten, inwiefern traumatische Erfahrungen von Klienten auf den Therapeuten übertragen werden. Sie nannten dieses Phänomen „stellvertretende Traumatisierung“. Die meisten darauf folgenden Studien haben stellvertretende Traumatisierungen ebenfalls auf der individuellen Ebene zwischen Klient und Therapeut untersucht (Danieli, 1988; Chrestman, 1995; Figley, 1995; Stamm, 1999). Die umgebenden Faktoren – etwa die Organisationsstrukturen, die Organisationskultur, die Teamdynamik und das Verhältnis der Organisation zur Außenwelt – wurden jedoch ausgeklammert oder nur am Rande behandelt. In einer kritischen Analyse von Studien zum Thema „stellvertretende Traumatisierung“ kommen Rachel Sabin-Farell und Graham Turpin zu dem Schluß, die Beweislage für eine stellvertretende Traumatisierung unter Traumatherapeuten sei dürftig, und stellen die Validität des Begriffs in Frage. Die Unterschiede zwischen stellvertretender Traumatisierung und Burnout seien fließend, die Begriffe „Mitleidserschöpfung“ (*compassion fatigue*) (Figley, 1995), „sekundärer traumatischer Stress“ (Stamm, 1999) und „stellvertretende Traumatisierung“ (Mc Cann & Pearlman, 1990) seien tautologisch und überschneiden sich gegenseitig (Sabin-Farell und Turpin, 2003). Die Daten der hier vorgelegten Studie bieten genügend Anhaltspunkte dafür, dass Folgeerscheinungen von arbeitsbedingtem Stress sich in trauma-ähnlichen Phänomenen manifestieren. Trotzdem ist es fraglich, ob diese als eine Störung ähnlich der Posttraumatischen Belastungsstörung angesehen werden können bzw. ob es sich dabei um eine unvermeidliche, ansteckende Nebenwirkung der Arbeit mit traumatisierten Klienten handelt – insbesondere angesichts unserer Erkenntnis, dass Helfer in gut strukturierten Einrichtungen über deutlich weniger Symptome berichten. Die von Mc Cann & Pearlman, Figley und Stamm entwickelten Ansätze waren für die Formulierung der Ausgangshypothesen dieser Studie sehr nützlich. Dennoch führte uns der

Prozess der Datensammlung und -analyse über diese Konzepte hinaus.

II. Methodik

Insgesamt wurden 13 Institutionen untersucht, die sich mit extremen Traumatisierungen wie Folter, politischer, ethnischer und religiöser Verfolgung, häuslicher Gewalt und sexuellem Missbrauch beschäftigen. 82 Personen wurden für Interviews kontaktiert, und 72 davon stimmten einem Interview zu. 47 davon waren Helfer mit direktem Klientenkontakt, zehn waren Supervisoren, sieben waren Traumaexperten und acht waren Personen aus Menschenrechtsorganisationen. Die Probanden waren zwischen 33 und 75 Jahren alt, 52,8% von ihnen waren weiblich und 47,2% männlich. Das Durchschnittsalter war 53 Jahre, was bedeutet, dass es hauptsächlich Personen waren, die über langjährige Berufserfahrungen verfügen. Die beteiligten Berufsgruppen waren Ärzte (45,8%),¹ Psychologen (23,6%), Sozialarbeiter (12,5%), Pflegekräfte und Lehrer. Von den 47 Interviewpartnern mit Klientenkontakt waren 48,9% in Leitungspositionen tätig, 66,6% waren in Psychotherapie ausgebildet, und ein Drittel (33,3%) hatte keine therapeutische Ausbildung. 57 der interviewten Personen, stammten aus westlichen Ländern und 15 aus nicht-westlichen Ländern, die sich im Übergang von einer Diktatur zur Demokratie befinden.²

Weitere Daten stammen aus eigenen Beobachtungen der Autoren in zahlreichen Traumazentren und Netzwerken, aus Jahres- und Rechenschaftsberichten, Veröffentlichungen und Organigrammen sowie aus Organisationsanalysen und Leistungsbewertungen, die im Auftrag von Förderern oder Aufsichtsorganen von externen Beratern durchgeführt wurden, um die Arbeitsleistung und die Effizienz der Organisation zu bewerten.

Die Gespräche wurden auf Grundlage der problemzentrierten Interviews nach Witzel geführt (Witzel, 2000). Dabei entwickelt der Interviewer fortlaufend neue Hypothesen und prüft und verändert sie entsprechend dem kontinuierlichen Dialog. Die In-

a) Eine ausführliche Fassung dieser Studie ist erschienen in der Monographie von Christian Pross, *Verletzte Helfer. Umgang mit dem Trauma: Risiken und Möglichkeiten* sich zu schützen, Stuttgart 2009.

1 Von diesen (n=33) waren 58% Psychiater.

2 Um die Anonymität der Interviewpartner zu wahren, werden sie alle in der männlichen Form genannt.

terviews wurden transkribiert und – zusammen mit den anderen Quellen – mittels qualitativer Datenanalyse in Anlehnung an die *Grounded Theory* (Strauss & Corbin, 1998) untersucht. Die Analyse dieser großen Datenmenge wurde computergestützt durchgeführt (mit ATLAS-ti, Muhr & Friese, 2001). Nachdem die Interviews miteinander und mit den Daten der anderen Quellen verglichen wurden, konnten sich wiederholende Muster und Häufungen identifiziert und unter bestimmten Kodes subsumiert werden. Die Schritte des Kodierens – offen, axial und selektiv – führten zu einer jeweils höheren Abstraktionsebene, die in einer Theorie mündete, die die beobachteten Phänomene erklärt.

Die aus diesen Quellen gesammelten Daten erlauben es, formelle mit informellen Organigrammen der 13 Organisationen in ihren unterschiedlichen Phasen der Organisationsentwicklung zu vergleichen. Formelle Organigramme zeigen die offizielle Struktur einer Organisation, so wie sie sich nach außen präsentiert. Informelle Organigramme zeigen die verborgenen, tiefen Strukturen und die tatsächliche Dynamik innerhalb einer Einrichtung: persönliche Allianzen, verdeckte Interessen und informelle Machthaber (Malik, 1989). Aus dem Vergleich der Daten aus den Interviews mit Führungskräften und Mitarbeitern sowie aus Beobachtungen der Teamdynamik konnten die informellen Strukturen erkannt und die Diskrepanz zwischen äußerem Erscheinungsbild und Innenleben der Organisation aufgezeigt werden.

Die Aussagekraft der Studie ist dadurch begrenzt, dass die Probanden nicht nach dem Zufallsprinzip ausgewählt, sondern über die Netzwerke der Autoren kontaktiert wurden. Dies war unumgänglich, weil externe Forscher, die Traumazentren untersuchen, häufig mit Vorbehalten und einer gewissen Verleugnungstendenz in Bezug auf Fragen sekundärer Traumatisierung konfrontiert werden. In ihren Selbstzeugnissen neigen einige Probanden zu Übertreibungen oder starker Zurückhaltung. Es liegt in der Natur der Studie, dass sie retrospektiv ausgeführt wurde. Die Etablierung von Traumazentren in den letzten 20 Jahren – mit relativ wenig Vorwissen und Vorerfahrungen auf diesem Feld – war ein Experiment für sich.

III. Ergebnisse

1. Modelle der Gruppenentwicklung

Die in Traumateams beobachteten Phänomene spiegeln sich in Theorien über die Bildung von Grup-

pen, wie Bions Modell der „Abhängigkeits-, Kampf/Flucht und Paarbildungsgruppe“ (Bion, 1970) und Tuckmans Modell der Phasen von *Forming* (Einstieg und Findung), *Storming* (Auseinandersetzung und Streit), *Norming* (Regelung und Übereinkunft) und *Performing* (Arbeit und Leistung) in der Gruppenbildung (Tuckman, 1965). In der frühen Pionier- oder „Flitterwochen“-phase der Traumazentren ähneln die Teams der Abhängigkeits- oder der Forming-Gruppe. Die Gruppe fühlt sich in einem gemeinsamen Gefühl der Unsicherheit vereint und ist vom Leiter abhängig, der sie vor der feindlichen Außenwelt schützt (Abhängigkeitsgruppe, Bion). Das ist eine Periode des gegenseitigen Kennenlernens, in der man ein Gefühl der Zusammengehörigkeit entwickelt, sich über Ziele und Aufgaben einig wird und einen Minimalkonsens erzielt (*Forming*, Tuckman). Später entdecken die einzelnen Teammitglieder die Unterschiede untereinander und wetteifern um unterschiedliche Ideen und Ziele (*Storming*, Tuckman). Die Gruppe legt ein regressives Verhalten an den Tag und spaltet sich in konkurrierende Fraktionen. Ein Teil schlägt sich auf die Seite des Leiters, der andere Teil versucht diesen zu attackieren oder ergreift die Flucht (Kampf/Fluchtgruppe, Bion). Diese Phase kann sehr unangenehm, schmerzhaft und destruktiv sein. Doch sie ist ein notwendiger Teil der Gruppenbildung. Sie wird abgelöst von einer Phase gegenseitiger Anpassung, in der man sich auf Regeln, Werte, professionelle Standards, Arbeitsmittel und -methoden einigt (*Norming*, Tuckman). Die Gefahren des Kampf-/Fluchtkonflikts veranlassen die Gruppe, eine integrative Leitfigur zu suchen, meist ein männlich-weibliches Leitungspaar, welches das Überleben der Gruppe sichert und ein Zeichen von Reife ist (Paarbildungsgruppe, Bion). Tuckman fügt eine weitere Stufe hinzu: *Performing*. Das Team ist in der Lage, effektiv als eine Einheit zu funktionieren, die Mitglieder sind voneinander abhängig, motiviert und sachkundig. Meinungsverschiedenheiten werden erwartet und sind erlaubt, solange sie auf akzeptable Weise ausgetragen werden. Die von uns untersuchten Teams machten alle mehr oder weniger diese Schritte durch. Einige blieben in der Storming- bzw. Kampf/Flucht-Phase stecken. Einige verdingen sich in einer überaus rigiden Normingkultur, die individuelle Kreativität behinderte und ein betriebsblindes „Gruppendenken“ erzeugte. Einige Gruppen durchliefen diese Schritte wieder und wieder, während sich in anderen Gruppen Elemente von

Forming, Norming und Storming überschritten und gleichzeitig auftraten.

2. Die Pionierphase von Traumazentren - Forming

Die meisten der untersuchten Einrichtungen wurden von charismatischen und visionären Pionieren mit unternehmerischen Fähigkeiten und einem Missionsgeist gegründet, die sie dazu befähigte, ihre Projekte aufzubauen und gegen widerborstige Bükratien und die vorherrschende Verleugnung und Gleichgültigkeit seitens der Gesellschaft zu verteidigen. Weil sie jedoch strukturelle Fragen ignorieren und vernachlässigen sowie zu Selbstüberschätzung neigen, behindern manche Pioniere die Transformationen ihrer Organisation in eine professionell geleitete Gesundheitseinrichtung. Die Organisationskultur während der Pionierphase hat einen Anflug von Flitterwochen, sie ist geprägt von einem freundschaftlichen, kumpelartigen Arbeitsklima, von Begeisterung, informellen Beziehungen ohne Kontrolle und Rechenschaftspflicht. Solch eine Pionierorganisation kann ziemlich gut funktionieren, solange Größe und Programm überschaubar bleiben.

Einige Zitate aus den Interviews mögen dies veranschaulichen:

„Es gab damals keine vergleichbare Institution in unserem Land und diese Situation hat den Beginn sehr stark geprägt, wir waren ein Stück weit euphorisch, erfüllt von unserer Mission.“
„Wir waren so eine verschworene Gemeinschaft. Wir haben zusammen gefeiert, dadurch waren Arbeit und Privat nie richtig getrennt... das erlebte ich als was sehr Angenehmes, wir waren froh, uns gefunden zu haben.“

„in den ersten Jahren waren wir sehr naiv, alle Geschichten berührten uns sehr stark.“

„Wir hofften, dass wir das Establishment in der Medizin und der Psychologie überzeugen können, dass das ein neues Gebiet ist und dass es sehr wichtig sei, dass Ärzte und Psychologen über die Folgen von Trauma aufgeklärt werden.“

Wenn jedoch die Belegschaft, das Budget und die Vielfalt der Aufgaben wachsen, wird eine Differenzierung dieser „Gemeinschaft von Freunden“ in eine mehr professionell geführte Einrichtung mit Arbeitsteilung und einer gewissen Hierarchie der Entscheidungsebenen unumgänglich. Einrichtungen, die diesen schmerzhaften Veränderungsprozess erfolgreich bewältigten, funktionierten letztendlich recht gut

und schufen ein gesundes Klima sowie gute Arbeitsbeziehungen. Mit erheblichen Problemen zu kämpfen hatten hingegen jene Einrichtungen, in denen die Pioniere sich als unfähig erwiesen, loszulassen und sich von der dysfunktionalen Struktur der „Flitterwochenphase“ zu verabschieden.

3. Organisationen mit niedrigem Stresspegel – konstruktives Norming

Drei einigermaßen gut funktionierende Organisationen mit geringen Stress- und Konfliktpegeln wurden untersucht. Es stellte sich heraus, dass es ihnen gelang, die Storming-Phase unbeschadet zu überstehen und die strukturellen Defizite der Pionierphase im Zuge eines Transformationsprozesses in Richtung professionelleren Managements mit klarer Rollen- und Aufgabenverteilung zu überwinden. In der Folge sanken der Stress- und Konfliktpegel der Storming-Phase. Tabelle 1A zeigt strukturelle Besonderheiten, die wir in diesen Organisationen vorfanden.

3.1. Schüsselelemente eine gut funktionierende Organisation

Die Voraussetzungen für ein erfolgreiches Funktionieren sind ein unabhängiger Aufsichtsrat/Vorstand, eine klar autorisierte Leitung nach dem „good parenting principle“ (positive Elternrolle, siehe 5.5), wie es ein Interviewpartner ausdrückte, und eine klare Definition von Rollen, Vollmachten, Verantwortung und Rechenschaftspflichten von Mitarbeitern.

Ein Leiter, der die Organisation nach einer langen Krise übernommen und stabilisiert hatte, sagte: *„Früher war unser Aufsichtsrat aus Betroffenen zusammengesetzt, die nicht neutral waren, und es gab damit große Probleme ... jetzt wurde ein Aufsichtsrat gebildet, der absolut unabhängig ist, mit einem Unternehmer, einem Parlamentarier, etc. ... Ich als Leiter brauche solch einen rationalen Aufsichtsrat, der mich leitet, denn ich kann auch in die Emotionen des Mitarbeiterteams verwickelt werden. Ich brauche ein solches Gremium, das mich korrigiert.“*

Ein Supervisor meinte: *„Es muss eine transparente und gut vom Team getragene Leitung sein. Es kann ein autoritärer oder ein sehr demokratischer Leiter sein, ein Mann oder eine Frau, das spielt keine Rolle, aber es muss eine klar definierte Leitung sein.“*

Helfer in diesen Einrichtungen neigen zu einer weniger idealistischen und stärker realistischen Haltung. Sie legen mehr Wert auf Professionalität als auf Poli-

tik. „Die Herausforderung ist es, Ziele zu haben, die erreichbar sind, damit man nicht die Hoffnung verliert ... andernfalls hören die Menschen auf zu glauben.“

„Am Anfang gab es sehr viel mehr Idealismus, vielleicht brauchten sie das, weil es viel mehr ‚Guerilla-Arbeit‘ gab. Aber nun, wo sich das Team entwickelt hat, ist die Kultur vielleicht nicht mehr so bestimmt von Leuten, die idealistisch sind.“ „Wenn du nicht professionell bist, wirst du nicht ernst genommen. Du kannst politisch sein, aber das hält am Ende nicht lange. Wenn Du Dich als ernsthaft professionelle Person etablierst hast, dann wirst Du nicht so leicht zur Seite geschoben, als wenn Du nur als politischer Aktivist auftrittst.“

Klinische Fallsupervision und Intervision sind entscheidende Instrumente, um mit dem zerstörerischen Material umzugehen, das dieser Arbeit inhärent ist, umzugehen (Lansen, 1996; Lansen & Haans, 2004). Da es eine starke Tendenz gibt, sich entweder mit dem Opfer oder dem Täter zu identifizieren, benötigt man einen geschützten Raum zur Selbstreflexion aus der Vogelperspektive. Ein Leiter schilderte das Beispiel eines Kollegen aus seinem Team: „Er zog sich zurück, er war sehr bitter und isolierte sich ... es war ein Fall von Überengagement, wo man keine Distanz mehr hat und sich im Leid des Patienten verliert im narzisstischen Glauben, das man ihn retten könne. Jeder Traumatherapeut erlebt das eine oder andere Extrem ... entweder ist es Abkopplung oder Überengagement im Behandlungsprozess. Aber in der Intervision kann es gelingen, die ‚Helikopterperspektive‘ einzunehmen. Und die besagte Person ist dann in der Lage, sich zu korrigieren.“

Ein weiteres Mittel zum Schutz und zur Stressprophylaxe sind Forschung und Lehre, die es einem ermöglichen, von der täglichen Klientenarbeit Abstand zu gewinnen und diese zu reflektieren und zu analysieren. Ein Interviewpartner nannte als seine Richtschnur „Reframing instead of containing“ (Um-

wandeln statt Auffangen). „Wenn man einfach nichts tut, dann wird man traumatisiert. Aber wenn man sich umdreht, seine Erfahrungen nimmt, sie umwandelt, in die Ausbildung, die Lehre und die Beratung einbringt zum Beispiel ... Von Folter zu hören, ist für sich schlimm. Wenn man aber diese schlimmen Dinge als Beispiele nimmt, mit denen man andere dazu bringt, Besseres zu tun, dann verliert es seine negative Macht in mir selbst.“

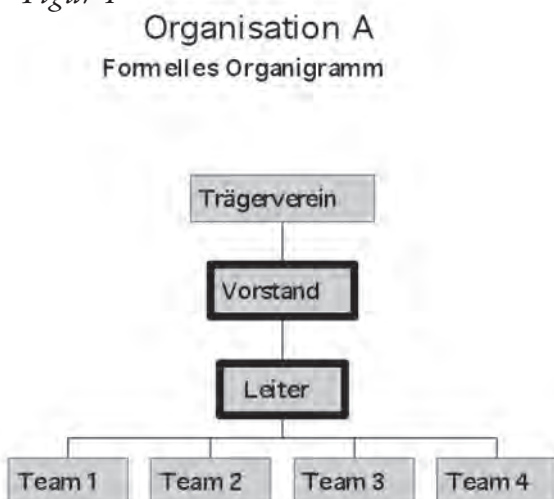
3.2. Ressourcen der Helfer und Selbstfürsorge

Die Probanden nannten eine ganze Reihe von Ressourcen und erfüllenden Aktivitäten, die sie befähigten, die Herausforderungen ihrer Arbeit zu meistern. So zum Beispiel ein eigenes – in therapeutischer Ausbildung durchgearbeitetes – Trauma als Antriebskraft, die Empathie mit den Klienten, der Kampf gegen Ungerechtigkeit, politisches Engagement, das Eintreten für die Klienten, Medienarbeit, Fundraising, Erfolgserlebnisse in der Klientenarbeit, Unterstützung von und Austausch mit Kollegen, Fortbildung, Forschen, Publizieren, Lehren, realistische Ziele, pragmatischer Ansatz, keine Dogmen und Freiheit von moralischem Druck.

Als spezifische Strategie der Selbstfürsorge erwähnten sie die Reduktion auf eine Teilzeitstelle, die Rotation in andere Tätigkeitsfelder, „Tage der psychischen Gesundheit“ (*mental health days*), ein Sabbatjahr, Abschirmen des Privatlebens vom Berufsleben, Zeit verbringen mit Familie, Kindern und Freunden, Zeit zur Pflege von Hobbys wie Literatur, Theater, Kino, Musik, Kunst, Tanzen, Natur, Sport oder Kochen, den Sinn für Humor bewahren als Gegenmittel zu den düsteren Inhalten dieser Arbeit.

In Einrichtungen mit niedrigem Stress- und Konfliktpegel unterstützen und fördern die Führungskräfte diese Selbstfürsorge-Strategien. Saakvitne et al. haben

Figur 1



Figur 2

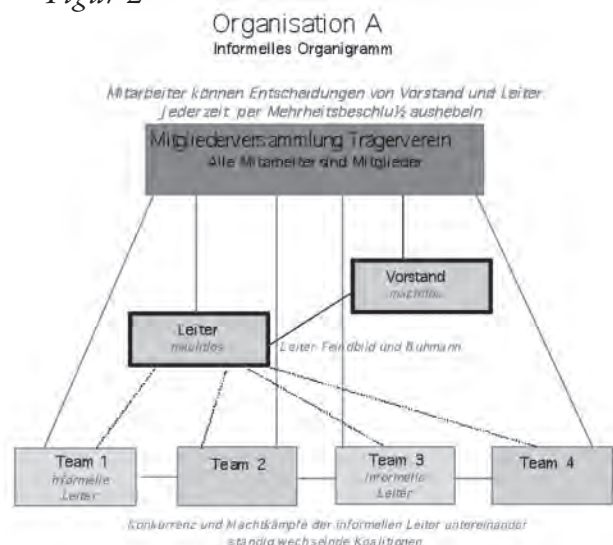


Tabelle 1

A. Struktur von Einrichtungen mit niedrigem Stress- und Konfliktpegel	B. Struktur von Einrichtungen mit hohem Stress- und Konfliktpegel
Professionelle Leitung mit pro cura, nach dem „good parenting principle“	Fehlen von oder nur pro forma Leitung zum Schein
Delegation von Aufgaben und Verantwortlichkeiten nach Kompetenz	Basisdemokratie, alle entscheiden alles, keiner übernimmt Verantwortung
Klare Definition von Rollen und Kompetenzen	Rollen- und Kompetenzdiffusion, alle machen alles
Effektive, transparente Entscheidungsprozesse	Schwerfällige, langwierige, intransparente Entscheidungsprozesse
Konfliktmanagement durch Leitung	Grabenkämpfe zwischen informellen Leitern
Leitung schützt schwächere Kollegen vor Übergriffen	Machtmissbrauch durch informelle Leiter
Klar geregelte Arbeitsorganisation	Chaotische Arbeitsorganisation
Einhaltung von Grenzen	Grenzüberschreitungen
Balance zwischen Empathie und professioneller Distanz	Überidentifizierung und Verstrickung mit Patienten
Gemeinsame realistische Ziele, gemeinsame Behandlungsphilosophie	Fehlen gemeinsamer Ziele und Behandlungsphilosophie
Externe klinische Supervision	Keine oder nur sporadische klinische Supervision
Geschützter Raum für die Bearbeitung destruktiver Dynamik	Reinszenierung des Traumas ohne geschützten Raum für Bearbeitung
Selbstfürsorge, Care for Caregivers	Selbstaufopferung
Sorgfältige Auswahl von Personal nach Professionalität und Persönlichkeit	Mangelnde professionelle Qualitätsstandards
Kontrollorgan (Vorstand/Aufsichtsrat) von unabhängigen externen Personen	Fehlen eines unabhängigen Kontrollorgans, Vermischung der Ebenen von Personal, Leitung und Kontrollorgan
Therapeutische Ausbildung mit Selbsterfahrung für Helfer mit Patientenkontakt	Unzureichende therapeutische Ausbildung, keine Selbsterfahrung
Stabile Finanzsituation	Instabile Finanzsituation, Leben von der Hand in den Mund

Trainingsmodule zur Selbstfürsorge entwickelt, die größtenteils auf den gleichen Ressourcen aufbauen (Saakvitne et al., 2000). Ähnliche Konzepte werden von Reddemann (2003) vertreten.

4. Einrichtungen mit hohem Stresspegel - permanentes Storming

Einrichtungen mit einem hohen Stress- und Konfliktpegel sind nie über die Pionierphase hinausgekommen. Sie blieben in ausweglosen und zermürbenden Auseinandersetzungen stecken, es gelang ihnen nicht, einen Transformationsprozess auf den Weg zu bringen, und die Kultur der Pionierphase verhinderte

auf Dauer ein effektives Funktionieren der Organisation. Tabelle 1B zeigt die Charakteristika dieser Einrichtungen.

Ein typisches Beispiel ist die Struktur, die wir in Organisation „A“ vorgefunden haben. Figur 1 bildet das formelle Organigramm ab.

Es zeigt die offiziellen Organe: den Träger, einen gemeinnützigen Verein, dessen Mitglieder einen Vorstand wählen. Dieser beruft und kontrolliert den Leiter, welcher verantwortlich ist für die verschiedenen Behandlungsteams, die mit den Klienten arbeiten. Die Mitgliederversammlung in gemeinnützigen

Vereinen sollte aus unabhängigen Persönlichkeiten aus verschiedenen Berufen und Repräsentanten gesellschaftlicher Gruppen zusammengesetzt sein und einmal im Jahr tagen. Der von der Mitgliederversammlung gewählte Vorstand besteht somit aus unabhängigen Personen, die sich bis zu sechs Mal im Jahr treffen. Sie arbeiten ehrenamtlich und unentgeltlich, sollten keine „Aktien“ im – d.h. keine Eigeninteressen am – Unternehmen haben und nicht in das Alltagsgeschäft der Einrichtung involviert sein. Ihre Aufgabe besteht darin, den Haushalt zu kontrollieren, die allgemeinen Richtlinien festzulegen und den Leiter zu ernennen und zu kontrollieren. Die Belegschaft ist in verschiedene Helferteams unterteilt, die gegenüber dem Leiter rechenschaftspflichtig sind. Auf den ersten Blick ist diese gegenüber der Außenwelt und den Geldgebern präsentierte Oberflächenstruktur die einer gewöhnlichen Einrichtung der Gesundheitsversorgung oder der sozialen Dienstleistung.

Figur 2 zeigt das informelle Organigramm, wie es sich aus den Beschreibungen der Interviewpartner, den Organisationsanalysen und externen Evaluationen darstellt. Es zeigt die wirkliche Dynamik, die eigentlichen Verbindungen und Machtstrukturen. De facto sind alle Mitarbeiter gleichzeitig Mitglieder des gemeinnützigen Trägervereins, was bedeutet, dass sie eine Doppelrolle haben, gleichzeitig Arbeitgeber und Arbeitnehmer sind, d.h. „Aktien“ im Unternehmen haben. Das führt zu einem Interessenskonflikt. In der Praxis haben Mitarbeiter bei einigen Gelegenheiten unliebsame, unpopuläre Entscheidungen des Leiters und Vorstandes zu Gehaltsfragen, Arbeitsabläufen und Verhaltensregeln per Mehrheitsentscheidung einer außerplanmäßigen Mitgliederversammlung wieder ausgehebelt. Es kam vor, dass vor einer solchen Versammlung zwecks Majorisierung kurzfristig neue Mitglieder rekrutiert wurden. Da die Mitgliederversammlung des Vereins das höchste rechtliche Organ darstellt, kann sie den Leiter und den Vorstand überstimmen.

Leiter und Vorstand sind praktisch machtlos und ohne wirkliche Entscheidungsbefugnis. Stattdessen tauchen in den verschiedenen Teams informelle Leiter auf, die miteinander konkurrieren. Es kommt zu wechselnden Koalitionen und permanenten Grabenkämpfen darüber, wer wozu etwas zu sagen hat. Die Entscheidungsprozesse sind unklar und nicht transparent. Es herrscht ein Mythos, dem zufolge alle Entscheidungen gemeinsam im Team getroffen werden und jeder bei allen Angelegenheiten mitreden kann.

Dies ist unmöglich zu erreichen und erweist sich in einer Organisation dieser Größe (mit einer Belegschaft von über 30 Personen) als dysfunktional. Infolgedessen wird nichts entschieden, und Probleme werden auf unbestimmte Zeit verschoben. Oder Entscheidungen werden von informellen Leitern gefällt, können aber durch neue Allianzen und populistische Strömungen im Team jederzeit ausgehebelt werden. Der Leiter wird zum Sündenbock gemacht für alles, was schief läuft.

Es herrschen allgemeines Chaos und eine Stimmung von Argwohn, Feindseligkeit und Misstrauen. Fraktionen innerhalb des Teams schikanieren den Leiter und einzelne Teammitglieder. Die Teams sind zersplittert in „Freund und Feind“. Es gibt kaum Regeln, und vorhandene Regeln werden nicht befolgt. Es gibt keine gemeinsame Behandlungsphilosophie, und jeder Helfer hegt sein eigenes kleines Reich, das er ängstlich gegen äußere Einmischung und Kontrolle verteidigt. Patientenakten werden nur sporadisch und mangelhaft geführt. Grenzen werden überschritten in Form von ausgedehnten Therapiesitzungen, unnötigen zusätzlichen Dienstleistungen für die Alltagsbewältigung der Klienten, Überarbeitung und politische Aktivitäten, die nicht unter das Mandat der Einrichtung fallen. Die Helfer verlieren die professionelle Distanz und überidentifizieren sich mit den Klienten. In einigen Fällen kam es zu intimen Beziehungen zu Klienten oder Klienten wurden von Therapeuten in deren arbeitsrechtliche Konflikte hineingezogen. Das konfliktbeladene und angespannte Arbeitsklima führte zu einer hohen Fluktuation innerhalb der Belegschaft und einem häufigen Wechsel der Leitung. Die Folgen sind fehlende Kontinuität sowie ein Mangel an institutionellem Gedächtnis.

5. Besonderheiten der Kultur von Traumazentren

In der Organisationskultur von Traumazentren lassen sich spezifische traumabezogene Merkmale wieder finden, welche die Ursache dauerhafter Konflikte und Reibereien sein können, wenn die Einrichtung in der Storming-phase stecken bleibt und es versäumt, sich einem Reformprozess zu unterziehen. Bei gut funktionierenden Strukturen und einem gesunden Arbeitsklima müssen diese Merkmale sich nicht zwangsläufig negativ auswirken.

5.1 Märtyrerkomplex, Selbstopferung, Überidentifizierung

Die Themen Gewalt und Unterdrückung rufen starke Gefühle von Empathie hervor, verbunden mit hohen moralischen Ansprüchen an einen selber: für die Opfer Partei zu ergreifen, sich selbst aufzuopfern. Eigennützige Impulse wie Karrierestreben und Gehaltsforderungen, die in anderen Branchen ganz selbstverständlich sind, werden eher abgespalten und unterdrückt.

„... Man entwickelt einen Märtyrerkomplex. Die ganze Welt lastet auf Deinen Schultern. Jeden Tag fühle ich mich überarbeitet und dass ich nicht genug getan habe.“

„...Ich muss ein guter Mensch sein, und ich bin ein guter Mensch, weil ich mich auf die Seite der Opfer stelle. Ich muss in einem erheblichen Ausmaß meine eigenen destruktiven Tendenzen, egoistisch sein, Geld haben wollen, unterdrücken...“
„Alle, die hier arbeiten, sind hochgradig engagierte Personen, die sehr große Anforderungen an sich selbst stellen und deshalb sehr streng mit sich selbst und anderen sind.“

„... Es gab eine Person, die in keiner Situation weinen würde und das hat sie offensiv vertreten.“

„... Ich muss eine Spannung aushalten, die entsteht durch diese extreme Position von Opfer und Täter ... es gibt einen starken Identifikationsdruck mit den Opfern, ich kann dem gar nicht entgehen.“

„... Wir waren alle überidentifiziert, wir haben die Klienten in Watte gepackt.“

5.2. Narzissmus, Größenfantasien

Einige Pioniere und Helfer in Traumazentren neigen zu Selbstüberhöhung, zu einem missionarischen Sendungsbewußtsein mit einem Gefühl von Einzigartigkeit.

„... Wir (Traumatherapeuten d.V.) sind etwas ganz Besonderes. Niemand macht so eine Aufgabe wie wir.“

„...wir waren überdurchschnittlich narzisstisch, irgendwie beschädigt ... ein schlechtes Selbstwertgefühl. Wir sind so eine Art Elite der Gutmenschen ... Eine Größenfantasie kompensatorischer Art im Nebeneinander mit der Hilflosigkeit, über die man kaum spricht ... Ich habe das gehabt, dass ich ein Erleuchteter bin, so ein Gefühl von Stolz...“

„...vielleicht fand er, dass er etwas Fantastisches werden konnte wie Mutter Theresa, der Welt guter Samariter, der Retter der Welt...“

5.3. Eigenes Trauma – Ressource und Risiko

31,1% der interviewten Helfer berichten, selbst ein Trauma erlitten zu haben. Für viele war dies das Motiv, diesen Beruf zu ergreifen und eine Quelle des Verstehens und sich Einfühlens in die Klienten. *„Ich habe selbst Folter erfahren ... und für mich persönlich war die Arbeit in solch einer Institution gleichzeitig eine Rehabilitierung meiner eigenen Geschichte.“*

„Bei zwei Kollegen weiß ich es (das Helfer-Trauma, d.V.) explizit... ich sehe es als eine Ressource ... Sie haben ihre Geschichte genügend gut integriert, um gut arbeiten zu können.“

Jedoch wird es zum Risikofaktor, wenn diese Erfahrungen nicht in einer therapeutischen Ausbildung mit Selbsterfahrung genügend durchgearbeitet worden sind.

„Die meisten Kollegen haben keine gute Traumatherapie gemacht... und das ist der Grund, warum sie sich nicht an das Trauma ihrer Klienten herantrauen ... weil in dem Moment, wo ich in die Traumaexposition gehe, kommt mein eigenes hoch und dann kann ich die Distanz nicht mehr halten.“

Einer der befragten Supervisoren schildert seine Beobachtung so: *„Man sieht z. B. bei Leuten, die selbst gefoltert wurden und dann Berater für Folteropfer geworden sind, dass sich dort eine Art von Fixierung zeigt, dass sie nicht mehr die Flexibilität haben, um die neuen Erfahrungen (zu verarbeiten, d. V.), ... sie sind oft sehr misstrauisch ... (so) dass sie viel zu wenig Vertrauen geben können.“*

5.4. Die Reinszenierung des Traumas

Die Atmosphäre in Organisationen mit hohem Stress- und Konfliktpegel ist gekennzeichnet von einer Reinszenierung der traumatischen Welt der Klienten, eines Klimas von Angst und Verfolgung, Phantasien über die Präsenz von Geheimdiensten, Täter-Opfer-Beziehungen, Besessen-Sein von Gewaltthemen und Spaltungstendenzen wie Kategorisierung von Kollegen in Gut und Böse, Freund und Feind. Das chaotische, unstrukturierte und unberechenbare Umfeld spiegelt die totale Struktur- und Orientierungslosigkeit, die das Opfer erlebt hat, während es der Willkür des Täters ausgeliefert war.

5.4.1. Das Besessen-Sein von Gewaltthemen

Helfer berichten ausführlich und bis ins kleinste Detail von den Greuelthaten, die der Klient erlebt hat. In Broschüren für die Öffentlichkeitsarbeit werden Fotos von Verstümmelungen, grausamen Szenen in der Folterkammer und Vergewaltigungen gezeigt. In Filmstreifen sieht man Gefangene, die mit Knüppeln geschlagen werden, untermalt von Schreien und düster-bedrohlicher Musik.

„Ich fragte den Kollegen nach einem langen Arbeitstag, als wir bei einem Glas Wein zusammensaßen und er unablässig weiter von der Arbeit sprach: ‚Sag mal, hast Du eigentlich ein Hobby?‘ Daraufhin antwortete ein Kollege an seiner Statt: ‚Ja, Folter!‘“

5.4.2. Täter-Opfer-Beziehungen

„...wenn jemand irgendwas kritisiert hat, dann (hieß es), jetzt verhältst Du Dich wie ein Täter... ganz schnell gab es bei dieser Auseinandersetzung die Ebene: ‚Wer ist hier Täter, wer ist hier Opfer?‘...“

„...man wird von beiden Seiten beeinflusst, in der Rolle des Täters und des Opfers. Man verinnerlicht es, wenn man keine rekreative Sphäre innerhalb des Zentrums und außerhalb im Privatleben hat.“

5.4.3. Feindbilder

„...die Organisation hatte die Tendenz, nach einem Feind zu suchen, den man beschuldigen konnte. Und, wenn diese Person gegangen war, trat nach kurzer Zeit ein neuer Feind auf.“

„...Er (der Leiter) hat eine pathologische Fähigkeit, Feinde zu sehen und auf andere Leute zu projizieren. Das ist nach außen nützlich, denn damit kann er ein Auditorium in Bann ziehen, dieses ‚Seht her! Da sind sie, die Täter!‘ Aber intern ist das gefährlich. Das könnte ein Teil der Erklärung für das giftige Klima sein, das wir hier haben...“

„...Diese Art von klaren Feindbildern, die gibt es ja hier³ so nicht. Man hat so einen Generalverdacht, der sich gegen die Gesetzgeber richtet, der die Opfer, die Migranten irgendwie benachteiligt. Sei es die Polizei oder die Anhörer, in Wirklichkeit sind es doch ganz Böse, sind das kleine Folterer.“

5.4.4. Spaltungstendenzen

„...Es ist sehr schwer, diese Spannung auszuhalten, die entsteht durch diese extreme Position von Opfer und Täter, wenn man keine Selbsterfahrung, keine Vorbildung hat im Sinne der Selbsterfahrung ... diese Spannung muss dann irgendwohin. Und dann ist plötzlich der mein Feind, der sich mit der Gegenseite im Gespräch identifiziert ...“ Das Traumazentrum „hat eine Tendenz zur Borderline-Struktur, wo es den ganz archaischen Abwehrmechanismus der Spaltung gibt ... diese absolute Trennung in Gut und Böse. Da gibt es keine Integration und nichts, was da zusammenführen kann. Dass ich einen Menschen sowohl als auch sehen kann, diese Integrationsleistung ist kaum möglich ...“

„...der Kollege hat eine starke Tendenz, zu spalten. Ich glaube, dass er misshandelt worden ist. Ich sehe in ihm ein verletztes Kind ...“

„...Ich denke, dass die Hälfte der Kollegen gut abspalten kann ... Und ich finde Abspaltung was Pathologisches. Ich finde es schwierig für Klienten, wenn die einen Therapeuten vor sich haben, der abspaltet und nicht weiß, was er da abspaltet. Immer in diesem ‚es muss besser werden und wir müssen jetzt helfen‘ und nicht wirklich mit tragen können, was da los ist ...“

5.4.5. Sich verfolgt fühlen

Ein Helfer beschuldigt einen anderen öffentlich in einer Teamsitzung, für den Geheimdienst eines Verfolgerstaates zu arbeiten.

„... er sagte oft, dass dies ein Ort sei, wo der Geheimdienst versuchen würde, in den Besitz von Informationen zu gelangen ...“

„... das Klima war so, dass Gerüchte genährt wurden, dass (von der Leitung) Telefone abgehört und E-Mails kontrolliert werden ...“

„... der Kollege versuchte, mich zu überzeugen, dass jemand ihm folge und die Luft aus den Reifen seines Autos herauslasse. Jede Woche sei der Reifen platt. Ich habe es zunächst geglaubt, aber ich habe es nie gesehen. Es war ein Phantasieprodukt.“

5.4.6. In der Gewalt des Täters

Ein Helfer erinnert sich an eine spezielle Methode von Expositionstherapie in seiner Einrichtung, die von den Kollegen satirisch ‚Bulldozer Methode‘ genannt wurde: „Das ist eine Methode, das Opfer zum Reden zu bringen. Wenn das Opfer nichts von der erlebten Gewalt erzählen will, dann hatte der Therapeut Bilder von Gewaltszenen in seiner Schublade ... erst zeigte er ihm

3 Mit „hier“ ist ein westliches demokratisches Land gemeint.

eine leichtere Szene, legte sie vor ihm auf den Tisch und fragte: ‚Erinnert Sie das an etwas?‘ Und wenn das Opfer nicht reagierte, zusammenbrach oder gestand, zeigte ihm der Therapeut eine schlimmere Szene ...“

Ein Helfer beschreibt, wie die Intrigen in seiner Einrichtung, dieses „nicht wissen, woran man ist“, ihn an das erinnern, was seine Klienten erlebt haben: „Ständig bildeten sich neue Allianzen in den verschiedenen Teams, die Leute haben sich ständig gegenseitig bekämpft, und mir, als dem Chef, wurde die ganze Schuld gegeben. Ich saß wie versteinert in meinem Büro, weil ich nicht wusste, von wo und von wem der nächste Angriff kommen würde. Es spiegelte in gewisser Weise die Erfahrungen unserer Klienten wider, die mir oft erzählten, dass die schlimmsten Zeiten nicht die im Verhörraum waren sondern die Zeit zwischen den Verhören, wenn man in seiner Zelle wartete und nicht wusste, was als nächstes passieren würde, nicht zu wissen, wann kommt er (der Peiniger) wieder? Wie wird er anfangen, in welchem Raum wird es sein? Werde ich mich schützen können, werde ich mich nicht schützen können?...“

5.5. Der Mythos von einer Gemeinschaft ohne Hierarchie, informelle Macht

Viele Gründer von Traumazentren glauben, dass Hierarchie, Macht und Leitung per se etwas Gefährliches seien und zu Missbrauch und Unterdrückung verleiteten.

„... Der Kampf gegen Hierarchie ist das Motiv für die Mitarbeit in humanitären Organisationen ...“

„...wir haben uns ein Team zusammengebaut von geplagten, sehr wohlmeinenden und auch kompetenten Menschen, denen es aber in diesen Machtapparaten ein Stück weit übel ergangen ist ... wir sind so ein bisschen wie Outlaws in diesem Gebiet ... aber durchaus das Herz auf dem rechten Fleck ...“

„...das Hauptanliegen war, nichts mehr zu erleben, was uns kontrolliert, alles selbst in der Hand zu haben ... wir sind so die Wachsamkeit in der Gesellschaft, wir müssen alternativ und anders sein ...“

Ein Helfer sieht in den ständigen Kämpfen mit Leitungsorganen „eine Art von Parallelprozess, der damit zu tun hat, dass wir gegen alles waren, das irgendwie eine Autorität symbolisiert, genauso wie unsere Patienten auch gegen die staatliche Autorität eingestellt waren“.

Unter der Oberfläche eines scheinbar egalitären Teams bilden sich jedoch informelle Machthaber heraus, die ihre Macht missbrauchen. „In jeder Institution

gibt es eine Hierarchie des Wissens, der Erfahrung, des Alters ... Aber das ist eine unregulierte, nicht formell festgehaltene Hierarchie, die ihre eigenen Gefahren birgt.“

„In der Vermischung von Persönlichem und Politischem, dass nicht mehr deutlich wird, wo ist die persönliche Befriedigung, ... da sehe ich Parallelprozesse ... es ist die Frage, wie man sie erkennt und wie man sie auch deutet, und das, fand ich, lief bei uns häufig sehr gewalttätig ab, immer auch mit Geheimnissen verbunden, auf keinen Fall offen.“

„Wir haben eine Hierarchie, die aber keine richtige Hierarchie ist. Denn hinter dieser Hierarchie verborgen sich Allianzen ... das System ist sehr stark von missbräuchlichen Strukturen geprägt. Es gibt sie, es gibt Tabus, es gibt Geheimnisse und es gibt Allianzen ... einige Kollegen aus diesem Bereich empfinde ich als absolut grenzverletzend und absolut Macht missbrauchend.“

Es ist auffallend, dass diejenigen, die am stärksten eine anti-hierarchische Struktur und Basisdemokratie propagieren, selbst am stärksten informelle Macht ausüben. Sie kaschieren ihre persönlichen und materiellen Interessen, ihr Streben nach Ruhm und Macht unter dem Nimbus des selbstlosen Vertreters von Teaminteressen, des Anwalts der Benachteiligten. Die informelle Macht, die im hierarchiefreien Raum entsteht, birgt ein höheres Missbrauchsrisiko als formelle Macht, die in einer klar definierten Struktur von Regeln und Rollen eingebettet ist. Die informelle Macht operiert im Verborgenen, sie ist weder greifbar noch transparent, sie ist niemandem Rechenschaft schuldig und unterliegt keiner Kontrolle durch unabhängige Organe wie einem Vorstand oder Aufsichtsrat.

Aus diesem Grund ist der Missbrauch informeller Macht viel schwieriger zu erkennen und aufzudecken als der Missbrauch von öffentlich kontrollierter formeller Macht. Der Mythos eines hierarchiefreien Raumes ignoriert die Tatsache, dass eine benigne Hierarchie sehr wohl eine schützende Funktion im Sinne des „good parenting“ erfüllt. Eltern schützen kleinere Kinder vor ihren älteren Geschwistern, eine Führungsperson schützt schwächere bzw. jüngere vor älteren oder dominanten Teammitgliedern.

5.6. Der Mythos vom egalitären Team

Ein weiterer allgemein verbreiteter Glaube ist, alle seien gleich und alle Entscheidungen müssten im Konsens im Team getroffen werden. Das mag bei einer kleinen Pioniergruppe in der „Flitterwochenphase“ der Einrichtung funktionieren. Es erweist sich jedoch

als dysfunktional, wenn die Einrichtung wächst und Aufgaben, Ziele und die Belegschaft immer unterschiedlicher werden.

Interviewpartner berichten, dass manche Teamsitzungen sehr lange dauern, in manchen Einrichtungen teilweise bis zu sechs Stunden die Woche:

„... ich habe das Gefühl, dass viel geredet wird. Einmal vergeht viel Zeit... und dann gibt es unter der Decke so einen Sud von diesem und jenem, und am Ende weiß nämlich keiner, wer ist zuständig, und meistens ist überhaupt nichts gemacht...“

„... es kostet sehr viel Zeit und sehr viel Kraft. Mich machen diese Team-Sitzungen immer völlig fertig. Das ist der schlimmste Tag für mich in der Einrichtung ...“

„Wenn Du da immer wieder kämpfen musst für eigentlich selbstverständliche Sachen, dann kommst Du in solche Gefühle von ‚Ich bin hier Sisyphus.‘“

„... es ist wirklich ein Gegen-Windmühlen-Anlaufen. Ich laufe wie der Hamster im Rad. Ich mache immer weiter, immer weiter. Ich verausgabe mich eigentlich in jeder Richtung.“

Es gibt Einrichtungen, die so weit gehen, Klienten in Entscheidungsgremien aufzunehmen. Einige Berliner Anti-Gewaltprojekte etwa propagieren in einer Selbstdarstellung unter der Überschrift „Betroffenenkontrollierter Ansatz“, dass den Klienten bzw. Patienten die Möglichkeit gegeben werden soll, selbst Therapeuten und Angestellte der Einrichtung zu werden: „Diese grundsätzlich Option der formalen Gleichberechtigung ist Ausdruck einer Haltung, die getragen ist von der perspektivischen Möglichkeit der Aufhebung der Machtverhältnisse.“⁴

Die Analyse des Datenmaterials zeigt, dass das Fehlen einer formellen Hierarchie, die den Missbrauch von Macht verhindern soll, in Wirklichkeit den Missbrauch durch informelle und keiner Kontrolle unterliegende Macht fördert.

6. Organisationsanalysen gemeinnütziger Einrichtungen

Organisationsanalysen von Heimerl-Wagner & Meyer, Zauner & Simsa und Eckardstein & Zimsa (1999) schildern ähnliche wie die oben beschriebenen

4 Wildwasser – Arbeitsgemeinschaft gegen sexuellen Missbrauch an Mädchen, Weglaufhaus „Villa Stöckle“ – Verein zum Schutz vor psychiatrischer Gewalt, Tauwetter – Anlaufstelle für Männer, die als Jungen sexueller Gewalt ausgesetzt waren (2004): Betrifft Professionalität. Der paritätische Wohlfahrtsverband Berlin.

Strukturmerkmale als typisch für gemeinnützige Non-Profit-Organisationen (NPOs). NPOs seien – so die Autoren – davon gekennzeichnet, dass ihre Aufgaben grenzenlos sind wie z.B. die Armutsbekämpfung und der Umweltschutz. Deshalb übersteige das Arbeitsvolumen immer die personellen und finanziellen Ressourcen. Man sei von öffentlichen Geldern abhängig, und das Denken in ökonomischen Kategorien werde meist abgelehnt. NPOs würden von charismatischen, visionären Personen gegründet, die dazu neigen, organisatorische Angelegenheiten zu vernachlässigen. In der Pionierphase seien folgende Strukturen zu beobachten:

Familiär direkter und persönlicher Umgangsstil

Ad hoc-, improvisierter Arbeitsstil ohne Planung

Freundschaftlich kumpelhaftes Arbeitsklima

Erwartung gegenseitigen Vertrauens unter Mitarbeitern statt Kontrolle

Rechenschaftslegung und Kontrolle erfolgen informell

Konflikte werden familiär kompromisshaft geglätet

Das Austragen von Konflikten wird vermieden und sie schwelen unter der Oberfläche

Formelle/offizielle Organisationsstrukturen sind resistent gegen Veränderungen

Erinnernd an Tuckmans Modell der Gruppenbildung ist laut Heimerl et al. das Herauswachsen von NPOs aus den Flitterwochen der Pionierphase von Krisen begleitet mit genau den gleichen Phänomenen, wie wir sie in Traumazentren beobachtet haben:

Machtkämpfe

Geringe Motivation, Burnout

Angst von Team und Mitarbeitern vor Autonomieverlust

Widerstreben, der Leitung mehr Macht und Verantwortlichkeit zuzugestehen

Die Folge: Mangel an Disziplin, niemand fühlt sich für die Erfüllung von Aufgaben verantwortlich

Das Fällen notwendiger (unangenehmer) Entscheidungen wird hinausgeschoben oder vermieden

sachliche und professionelle Angelegenheiten und Probleme werden personalisiert

Einsatz von Totschlagargumenten in Konflikten: „unsozial“, „unmenschlich“, „undemokratisch“

unklare Kriterien für Arbeitsleistung, unklare Ziele verursachen Orientierungslosigkeit und Unsicherheit

Die Folge: ein permanenter Diskussionsbedarf aller über alles

Zu viele Menschen sind an den Entscheidungsfindungen beteiligt

Das Einbeziehen dieser Erkenntnisse soziologischer Studien über NPOs kann den Konflikten in Traumazentren etwas von ihrer Sprengkraft nehmen und Ängste reduzieren. Man wird gelassener und souveräner damit umgehen können, wenn man weiss, dass der Übergang von der Pionierphase zur Professionalisierung von Reibungen und Turbulenzen begleitet ist und dies notwendige und unumgängliche Begleiterscheinungen der Organisationsentwicklung sind.

IV. Diskussion

Die Rolle von Struktur wurde in bisherigen Studien kaum untersucht. Smith et al. (2000, 2001, 2007) identifizierten organisatorische Faktoren als eine Ursache von arbeitsbedingtem Stress, präzisierten diese jedoch nicht weiter. In einer vergleichenden Studie zwischen Traumatherapeuten und Therapeuten, die in anderen Arbeitsfeldern tätig sind, konnten sie keinen Unterschied bezüglich des arbeitsbedingten Stressspiegels feststellen. Therapeuten erleben laut Smith in der Tat die Auswirkungen zwischenmenschlicher Gewalt, der ihre Klienten ausgesetzt waren. Diese scheinen jedoch eher normale Anpassungsreaktionen als destruktive Prozesse zu sein (Smith et al., 2000). In einer Untersuchung von 129 Traumatherapeuten fanden Smith et al. einen hohen Grad an emotionalem Stress in Verbindung mit Angst- und Schweregrad von PTSD bei Patienten. Burnout schien dagegen mehr mit organisatorischen als klientenbezogenen Faktoren zu tun zu haben. Emotionaler Stress stand besonders im Zusammenhang mit Gefühlen von Angst, Zwiespältigkeit und Unklarheiten bezüglich Aufgaben und Verantwortlichkeiten. Die Autoren sehen wenig Anhaltspunkte dafür, dass arbeitsbedingter Stress zu sekundärer bzw. stellvertretender Traumatisierung führt. Sie folgern, dass präventive Maßnahmen auf Angstreduktion in schwierigen Situationen abzielen sollten, auf eine bessere Unterstützung durch Teamkollegen und klarere Aufgabenverteilungen und Verantwortlichkeiten (Smith et al., 2001). Smith fand ebenso wie wir ein bei Traumatherapeuten hohes Maß an (Über-)Identifizierung. Und sie fand, dass die Ar-

beit mit traumatisierten Flüchtlingen eine Mischung aus großer Anteilnahme und überwältigenden sowie negativen Gefühlen hervorruft, wobei Borderline-Patienten eher Distanzierung auslösen (Smith 2009).

In einer quantitativen Untersuchung von Helfern in Ambulanzen für traumatisierte Flüchtlinge (n=101) identifizierte Gurriss (Gurriss, 2005, Deighton et al., 2007) als Hauptursache von Burnout und stellvertretender Traumatisierung die Erschwernisse einer erfolgreichen Traumatherapie aufgrund des unsicheren Status der Klienten als Asylbewerber und die häufigen Teamkonflikte. Symptomauslöser seien der zermürbende Kampf um das Asyl und das Scheitern einer Traumabearbeitung mit den Patienten. Therapeuten mit dieser Kombination litten besonders unter Mitleidserschöpfung (*compassion fatigue*) und Burnout. Diese Ergebnisse werden von Smith bestätigt, die niederländische Therapeuten, die mit traumatisierten Flüchtlingen und Asylbewerbern arbeiten, mit Therapeuten für Überlebende des Zweiten Weltkrieges verglichen hat. Sie fand bei Ersteren einen höheren Grad von emotionalem Stress als bei Letzteren. In einer Untersuchung an 25 Helfern konnte Birck (2001) zeigen, dass der Hauptstressfaktor nicht die Konfrontation mit den traumatischen Erfahrungen der Klienten war, sondern die permanente Belastung durch die Asylsituation mit drohender Abschiebung und die konfliktträchtige Teamdynamik. Munroe (2006) und Walkup (2002) identifizierten strukturelle Mängel in großen humanitären Organisationen als eine Ursache für sekundäre Traumatisierung und bezeichneten diese als „organizational PTSD“ bzw. „*self-deceiving organizations*“.

Einen wertvollen Einblick in die Dynamik zwischen Helfer und Patient geben Wilson und Lindy (1994) in ihrer Analyse von Gegenübertragungsreaktionen von Therapeuten, die entweder zu viel Distanz und Mangel an Empathie an den Tag legen oder die Distanz verlieren, indem sie sich mit den Patienten in eine Konfluenz und Überversorgung verstricken, welches zu gegenseitiger Abhängigkeit führt. Hafkenscheid (2003, 2005) sieht die Ursache nicht primär in den vom Klienten eingebrachten destruktiven Inhalten und unterzieht den empirischen Nachweis und den klinischen Nutzen der Konzepte von Gegenübertragung (*event countertransference*) und stellvertretender Traumatisierung einer kritischen Analyse. Er meint, Therapeuten übernahmen diese Sichtweisen zu bereitwillig, um vom eigenen Versagen abzulenken. In der Überidentifikation mit den Patienten versäumten

sie es, ihren Patienten auf einer Metaebene deren dysfunktionale persönliche Kommunikationsmuster zu spiegeln und zu korrigieren. Diese Kommunikationsmuster seien meist durch die Erfahrungen des Krieges und der Verfolgung entstanden. Stattdessen verbündeten sich die Therapeuten mit den Klienten unter dem Mythos „Wir sind alle Opfer Deines Traumas“.

Die oben beschriebenen Phänomene in Traumazentren mit hohem Stress- und Konfliktpegel können in der Tat als Gegenübertragungsreaktionen oder Inszenierungen eigener ungelöster Konflikte der Helfer verstanden werden, ebenso als Inszenierungen von Patienten, die ihre Erfahrungen von Misshandlung auf den Therapeuten projizieren, der dann ähnlich pathologisch agiert wie der Patient (Gabbard, 2001). Holloway (1995) beobachtete ähnliche Übertragungsphänomene in der Beziehung zwischen Supervisor und Supervisand. Sie beschreibt, wie die pathologischen Beziehungsmuster, die der Patient unbewusst in der Beziehung zum Therapeuten agiert/reinszeniert, sich parallel dazu ebenfalls unbewusst in der Beziehung zwischen Supervisand und Supervisor spiegeln, und bezeichnet dies als Parallelprozesse. Diese Inszenierungen sind unvermeidbar und ein wertvoller Schlüssel zum Verständnis der Probleme des Patienten. Die Helfer bzw. die Einrichtung muss einen Mittelweg zwischen einem teilweisen Zulassen von Inszenierungen und gleichzeitiger Bewahrung der Fähigkeit zur Reflektion in einer klinischen Supervision finden, in der die Interaktion erforscht werden kann (Gabbard, 2001).

Zur Bedeutung des Helfertraumas als Ursache von Stress und Dysfunktionalität in Organisationen haben Wilson und Thomas (2004) wichtige Erkenntnisse beigesteuert. In einer Studie an 345 Therapeuten haben sie herausgefunden, dass 54% selbst ein Trauma erlebt hatten. 88,5% dieser Helfer behandelten die gleichen Arten von Missbrauch und Traumata, die sie selbst erlitten hatten. Nach Auffassung der Autoren lassen diese Daten interessante Interpretationen zu. Zum Beispiel könnte es sein, dass die Therapeuten ein bewusstes oder unbewusstes Bedürfnis haben, ihr eigenes Trauma „durchzuarbeiten“, indem sie sich mit in ähnlicher Weise traumatisierten Patienten beschäftigen. Kassam-Adams (1999) fand heraus, dass Therapeuten (n=100), die in Zentren für Opfer sexuellen Missbrauchs arbeiteten, in 60% der Fälle als Kind und in 66% der Fälle als Erwachsene missbraucht worden waren. Sie fanden bei den Therapeuten eine signifikante Korrelation zwischen Kindheitstrauma und

PTSD-Symptomen.⁵ Die Daten dieser Studie lassen darauf schließen, dass ein unverarbeitetes Helfer-Trauma ein hohes Risiko für Stress und Dysfunktionalität mit sich bringt. Andererseits kann das Helfer-Trauma eine wichtige Ressource sein, wenn es im Rahmen einer therapeutischen Ausbildung durchgearbeitet worden ist.

Die oben genannten Studien bieten wertvolle Einblicke in die Dynamik der Beziehung zwischen Helfer und Klient. Sie untermauern und ergänzen unsere Hypothesen. Allerdings befassen sie sich nur am Rande mit strukturellen und organisatorischen Aspekten.

V. Schlussfolgerung

Die Ergebnisse dieser Studie weisen darauf hin, dass strukturelle Mängel eine wesentliche Ursache für arbeitsbedingten Stress und Konflikte in Einrichtungen sind, die sich mit den Folgen von Extremtraumatisierung befassen. Organisationen mit hohem Stress- und Konfliktpegel zeigen erhebliche Mängel und dysfunktionale Strukturen: mangelnde Einhaltung von Grenzen, Über-Identifikation mit Klienten, Mangel an professioneller Distanz, Fehlen gemeinsamer Ziele und Behandlungskonzepte, Rollen- und Kompetenzdiffusion, Mangel an professioneller Betriebsführung und -leitung, Mythos vom egalitären Team, schwerfällige und langwierige Entscheidungsprozesse, in Grabenkämpfe verwickelte informelle Leiter, nicht vorhandene oder nur sporadische klinische Supervision, hektische und unkoordinierte Interventionen, Workaholismus, Selbstaufopferung, unzureichende oder nicht vorhandene Selbstfürsorge, mangelnde professionelle Qualitätsstandards, Fehlen eines unabhängigen Kontrollorgans, Vermischung der Ebenen von Personal, Leitung und Kontrollorgan mit der Folge von Interessenskonflikten. Das Klima ist geprägt von einer Reinszenierung der traumatischen Welt der Klienten, die sich in einer allgemeinen Atmosphäre von Angst widerspiegelt, von Fantasien über die Präsenz von Geheimdiensten, Opfer-Täter-Beziehungen, dem Besessensein von Gewaltthemen, einem Märtyrerkomplex gepaart mit Größen- und Rettungsphantasien, Spaltungstendenzen mit Kategorisierung von Kollegen in Gut und Böse, Freund und Feind.

Organisationen mit geringem Stress- und Konfliktpegel zeigen dagegen eine weitaus klarere und weniger

5 Es gibt zahlreiche Studien über den „Wounded Healer“ (Maeder, 1989; Kleinman, 1988; Kardiner, 1977; Nord et al., 2000; Stadler, 1990), die hier nicht alle aufgeführt werden können.

dysfunktionale Struktur mit Einhaltung von Grenzen, einer Balance zwischen Empathie und professioneller Distanz, klar autorisierter Leitung, Delegation von Aufgaben und Verantwortlichkeiten, klarer Definition von Rollen und Kompetenzen, sorgfältiger Auswahl von Personal nach Professionalität *und* Persönlichkeit, Förderung von Fort- und Weiterbildung, gemeinsamer Behandlungsphilosophie, externer klinischer Supervision und kollegialer Intervention, Coaching für Führungskräfte, Selbstfürsorge (*Care for Caregivers*), einem Kontrollorgan von unabhängigen Experten, die Leitung und Mitarbeiter unterstützen und in Konfliktsituationen als Vermittler fungieren.

Unsere Studie wirft die Frage auf, ob die bei Helfern zu beobachtenden Stresssymptome als „sekundäre Posttraumatische Belastungsstörung“ bezeichnet werden können. Die Helfer in Einrichtungen mit strukturellen Defiziten zeigten Symptome, die von anderen als sekundäre Traumatisierung klassifiziert werden. Diese Symptome lassen jedoch im Zuge struktureller Reformen nach, und Helfer in gut strukturierten Einrichtungen zeigen so gut wie keine derartigen Symptome. Die sekundäre Traumatisierung ist offenbar keine unvermeidliche Nebenwirkung der Arbeit mit Opfern von Gewalt. Deshalb meinen wir im Einklang mit anderen kritischen Autoren (Hafkenschied, 2003; 2005; Sabin-Farell & Turpin, 2003), dass das Ansteckungsmodell der stellvertretenden Traumatisierung von McCann und Pearlman (1990) sowie das Compassion-Fatigue-Modell von Figley (1995) neu überdacht werden sollten.

Traumazentren sollen Orte der Zuflucht und ein sicherer Ort für Menschen sein, die Schrecken und Zerstörung sowie die völlige Zerrüttung ihres gewohnten sozialen Umfelds erlebt haben. Menschen, die Opfer menschlich verursachter Traumata („*man made disaster*“) wie Folter und sexuellem Missbrauch wurden, haben ihr Grundvertrauen in die Menschheit verloren. Für sie gibt es nichts Gutartiges mehr in der Welt. In der Gewalt des Täters erlebten sie extreme Willkür, die vollkommene Abwesenheit von Struktur. Sie hatten keinerlei Möglichkeit, die Geschehnisse zu beeinflussen oder sich darauf einzustellen. Das erzeugt Unsicherheit, Angst und Orientierungslosigkeit. Der einzelne Therapeut kann all diese Zerstörung nicht allein auf sich gestellt innerhalb der Klient-Therapeut-Beziehung auffangen. Er braucht dazu die Unterstützung eines Teams mit empathischen Kollegen sowie Schutz und Halt seitens eines kompetenten und erfahrenen Leiters. Ein gewisser Grad an Reinszenie-

rung des Traumas durch die Helfer ist unvermeidlich und kann eine nützliche Quelle zum Verständnis der Probleme des Patienten sein. Von gleicher Bedeutung ist jedoch, dass die Einrichtung als Ganzes den Klienten ein heilsames Klima von Vertrauen, Sicherheit und Schutz bietet. Sie muss ihnen die Chance geben, wieder selbst über ihr Leben bestimmen zu können. Strukturlosigkeit und ein chaotisches Umfeld dagegen fördern Stress und Konflikte innerhalb von Teams und spalten die Einrichtung – das aber wird als eine Wiederholung, eine Reinszenierung des Traumas erlebt. Dies beeinträchtigt die Leistungsfähigkeit der Helfer und schadet letztendlich den Klienten.

VI. Empfehlungen

Zu allererst brauchen Traumazentren eine klare Struktur mit einer autorisierten Leitung. Das basisdemokratische Modell kann in der Pionierphase gut funktionieren, wird aber im Zuge des Wachstums und der Professionalisierung dysfunktional. Geldgeber und Aufsichtsorgane sollten sich darüber im Klaren sein, dass charismatische Gründer, welche die treibende Kraft in der Aufbauphase einer Einrichtung sind, möglicherweise abgelöst werden müssen, wenn sie sich unumgänglichen organisatorischen Veränderungen und Entwicklungen in den Weg stellen. Traumazentren brauchen – wie alle professionell geführten Einrichtungen – unabhängige externe Personen wie Supervisoren, Organisationsberater und Moderatoren, die organisatorische Veränderungen und Entwicklungen begleiten, die Einrichtung in Krisenzeiten unterstützen und helfen, interne Konflikte zu lösen. Jede Einrichtung sollte über einen unabhängigen Vorstand/Aufsichtsrat verfügen. Des Weiteren sollten in jedem Traumazentrum regelmäßig klinische Supervision für die Helfer angeboten werden und ein Arbeitsstil herrschen, der das gemeinsame Reflektieren über die Arbeit und die Dynamik zwischen Klient und Therapeut aus der Vogelperspektive ermöglicht. Gleichmaßen müssen die Helfer regelmäßig an Fortbildungen teilnehmen, und diejenigen mit therapeutischer und beratender Funktion müssen eine therapeutische Ausbildung mit Selbsterfahrung absolviert haben.

Einrichtungen und ihre Führungskräfte sollten größten Wert auf die Selbstfürsorge und Psychohygiene der Mitarbeiter legen. Dazu gehören eine Begrenzung der Fallzahlen, das Vermeiden von Überstunden, die Möglichkeit, in andere, nicht trauma-bezogene Arbeitsfelder zu rotieren, Zeit (z.B. ein Sabbatjahr)

für Forschung und Lehre, Geselligkeit innerhalb des Teams in Form gemeinsamen Kochens, Feste Feierns, und von Klausurtagungen. Die Helfer sollten ein Leben außerhalb des Arbeitsplatzes haben und kultivieren, sich Zeit nehmen für Familie und Freunde, für Reisen und Hobbys, sowie gut auf sich achten, auf ihren Körper und ihre Seele hören und alles tun, was dazu beiträgt, Anspannung und Stress zu mindern, etwa mit Hilfe von Meditation und Entspannungsübungen.⁶

Literatur

Birck, A. (2001). Secondary Traumatization and Burnout in Professionals Working with Torture Survivors. *Traumatology*, 7 (2), 87-91.

Bion, W. R. (1970). *Experiences in Groups*. London: Tavistock Publications.

Chrestman, K.R. (1995). Secondary Exposure to Trauma and Self Reported Distress among Therapists. In B. H. Stamm (Hg.), *Secondary Traumatic Stress: Self-care Issues for Clinicians, Researchers, and Educators* (S. 29-36). Lutherville, MD: Sidran Press.

Danieli, Y. (1988). Psychotherapists' Participation in the Conspiracy of Silence about the Holocaust. *Psychoanalytical Psychology*, 1, 23-42.

Deighton, R. M., Gurriss, N., Traue, H. (2007). Factors Affecting Burnout and Compassion Fatigue in Psychotherapists Treating Torture Survivors: Is the Therapist's Attitude to Working Through Trauma Relevant? *Journal of Traumatic Stress*, 20, 63-75.

Eckardstein, D.v. & Simsa, R. (1999). Entscheidungsmanagement in NPOs. In C. Badelt (Hg.), *Handbuch der Nonprofit Organisation. Strukturen und Management* (S. 389-403). Stuttgart: Schäffer-Poeschel Verlag.

Figley, C. F. (Hg.). (1995). *Compassion Fatigue, Coping with Secondary Traumatic Stress Disorders in*

Those who Treat the Traumatized. New York: Brunner and Mazel.

Gabbard, G. O. (2001). A Contemporary Psychoanalytic Model of Countertransference. *Psychotherapy in Practice*, 57 (8), 983-991.

Gurriss, N. (2005). Stellvertretende Traumatisierung und Behandlungseffizienz in der therapeutischen Arbeit mit traumatisierten Flüchtlingen. Unpublished Dissertation. Med. Biol. Diss. Universität Ulm.

Hafkenschied, A. (2003). Objective Countertransference: Do Patients' Interpersonal Impacts Generalize across Therapists? *Clinical Psychology and Psychotherapy*, 10, 31-40.

Hafkenschied, A. (2005). Event Countertransference and Vicarious Traumatization: Theoretically Valid and Clinically Useful Concepts? *European Journal of Psychotherapy, Counselling and Health*, 7, 159-168.

Heimerl-Wagner, P. & Meyer, M. (1999). Organisation und NPOs. In C. Badelt (Hg.), *Handbuch der Nonprofit Organisation. Strukturen und Management* (S. 209-240). Stuttgart: Schäffer-Poeschel Verlag.

Holloway, E. L. (1995). *Clinical Supervision. A Systems Approach* (97-98). Thousand Oakes: Sage Publications.

Kassam-Adams, N. (1999). The Risks of Treating Sexual Trauma: Stress and Secondary Trauma in Psychotherapists. In B.H. Stamm (Hg.), *Secondary Traumatic Stress. Self-Care Issues for Clinicians, Researchers and Educators* (S. 34-48). Lutherville MD: Sidran Press.

Lansen, J. (1996). What Does This Work Do to Us? In S. Graessner, N. Gurriss, C. Pross (Hg.), *At the Side of Torture Survivors. Treating a Terrible Assault on Human Dignity* (S. 198-211). Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Lansen, J. Haans, A. H. M. (2004). Clinical Supervision. In J. P. Wilson & B. Drozdek (Hg.), *Broken Spirits* (S. 317-353). Philadelphia: Brunner-Routledge.

Malik, F. (1989). *Strategie des Managements komplexer Systeme* (S. 492). Bern/Stuttgart: Haupt.

McCann, L. & Pearlman, L. A. (1990). Vicarious Traumatization: A Framework for Understanding the Psychological Effects of Working with Victims. *Journal of Traumatic Stress*, 3 (1), 131-149.

Muhr, T., Friese, T. (2001): Computerunterstützte Qualitative Datenanalyse. In T. Hug (Hg.), *Wie kommt Wissenschaft zu Wissen? Band 2: Einführung*

6 Wir danken der Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur für die Unterstützung dieser Forschungsarbeit.

Angelika Birck (†), Monika Becker-Fischer, Ruth Dahners, Doris Felbinger, Gottfried Fischer, Ton Haans, Judith Herman, Hans Keilson, Christine Knaevelsrud, Johan Lansen, Birgit Lie, Brigitte Lueger-Schuster, Fetsum Mehari, Petra Morawe, James Munroe, Jorgen Nystrup, Andreas von Pein, Lauri Anne Pearlman, Jan Philipp Reemtsma, Luise Reddemann, Peter Riedesser (†), Ann Kathrin Scheerer, Leyla Schön, and Annemarie Smith danken wir für ihre Unterstützung, Kritik, Ideen und Inspiration.

in die Forschungsmethodik und Forschungspraxis (S. 380-399). Hohengehren: Schneider Verlag.

Munroe, J. (2006). Secondary Trauma: Denial, Transmission and Organizational PTSD. Presentation at the IX. IRCT International Symposium on Torture in Berlin, 12-10-2006.

Pross, C. (2009). *Verletzte Helfer*. Stuttgart: Klett-Cotta

Reddemann, L. (2003). Einige Überlegungen zur Psychohygiene und Burnout-Prophylaxe von TraumatherapeutInnen. Erfahrungen und Hypothesen. *Zeitschrift für Psychotraumatologie und Psychologische Medizin*, 1 (1), 79-85.

Saakvitne, K.W., Gamble, S., Pearlman, L.A., Lev, B.T. (2000). *Risking Connection. A Training Curriculum for Working with Survivors of Childhood Abuse* (S. 157-187). Baltimore: The Sidran Press.

Sabin-Farell, R. & Turpin, G. (2003). Vicarious Traumatization: Implications for the Mental Health of Health Workers? *Clinical Psychology Review*, 23, 449-480.

Smith, A. J. M., Klein, W. C., Stevens, J. A. (2000). '...en wir proberen te luisteren...' Reacties van therapeuten op traumatische ervaringen van hun patienten. *Tijdschrift voor Psychotherapie*, 26, 289-307.

Smith, A. J. M., Kleijn, W. C., Stevens J. A. (2001). De posttraumatische stress-stoornis: bedrijfsrisico voor behandelaars? Een onderzoek naar werkstress bij traumatherapeuten. *Tijdschrift voor Psychiatrie*, 43, 7-19.

Smith, A. J. M., Kleijn, W. C., Trijsburg, R.W., Hutschemaekers, G. J. M. (2007). How Therapists Cope with Clients' Traumatic Experiences. *Torture*, 17 (3), 203-215.

Smith, A. J. M. (2009). Listening to Trauma. Therapists' Countertransference and Long-Term Effects Related to Trauma Work. Heemstede: Proefschrift (PhD thesis).

Stamm, B. H. (1999). *Secondary Traumatic Stress. Self-Care Issues for Clinicians, Researchers and Educators*. Luthersville: Sidran Press.

Strauss, A. & Corbin, J. (1998). *Basics of Qualitative Research. Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*. Thousand Oaks/London: Sage Publications.

Tuckman, B. W. (1965) Developmental Sequence in Small Groups. *Psychological Bulletin*, 63 (6), 384 - 399. Retrieved from <http://findarticles.com/p/arti->

[cles/mi_qa3954/is_200104/ai_n8943663](http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3954/is_200104/ai_n8943663). Retrieved on 2008-11-10. Reprinted with permission in Group Facilitation, Spring 2001.

Walkup, M. (2002): Humanitarianism at Risk: From Threatened Aid Workers to Self-Deceiving Organizations. In Y. Danieli (Hg.), *Sharing the Front Lines and the Back Hills: International Protectors and Providers, Peacekeepers, Humanitarian Aid Workers and the Media in the Middle of Crisis* (S. 353-359). New York: Baywood Publishing Company.

Wilson, J. P. & Lindy, J. D. (1994). *Countertransference in the Treatment of PTSD*. New York: Guilford Press.

Wilson, J. P. & Thomas, R. B. (2004). *Empathy in the Treatment of Trauma and PTSD* (S. 158ff). New York: Brunner-Routledge.

Witzel, A. (2000). Das problemzentrierte Interview. *Forum qualitative Sozialforschung*, 1 (1) [On-line serial]. Retrieved from <http://hostname:qualitative-research.net> Directory: fqs-texte File: 1-00/1-00witzel-d.htm

Zauner, A. & Simsa, R. (1999). Konfliktmanagement in NPOs. In C. Badelt (Hg.), *Handbuch der Nonprofit Organisation. Strukturen und Management* (S. 405-418). Stuttgart: Schäffer-Poeschel Verlag.



„Wollen Sie uns hier etwa über den Holocaust erzählen?“

Zur mehrfachen Traumatisierung ex-sowjetischer Juden im Nationalsozialismus. Mehrfache Traumatisierung ex-sowjetischer Juden im Nationalsozialismus und danach in den Gesprächen mit (ex-sowjetischen jüdischen) Migranten in Deutschland

Meine Präsentation möchte ich mit einem Beispiel beginnen, das sowohl das gesellschaftliche Klima im heutigen Russland widerspiegelt, das seine Wurzeln in der sowjetischen Rhetorik und Politik hat, als auch das hier diskutierte Thema der mehrfachen Traumatisierung sowjetischer Juden gut beleuchtet.

Im neuen Film eines der prominentesten und der beliebtesten Regisseure Russlands, Nikita Michalkov, „12“ - eine russische Version des Hollywood Films „12“ - gibt es zwei charakteristische Szenen. Einmal versucht ein antisemitischer Protagonist, den anderen als „Jude“ [im Filmkontext- als Synonym für einen nationalen Verräter] zu erkennen, spricht: „zu entlarven“. „Ich bin halb jüdisch“ versucht sich der letzte zu rechtfertigen, worauf der pathetisch vorgetragene Schlüsselsatz des Regisseurs folgt : „Halbjuden gibt es nicht!“ [das heißt im sowjetischen kulturellen Habitus: ein einziger jüdischer Blutropfen macht die ganze Person zum Juden] Später folgt die zweite Szene, in der ein anderer Protagonist, gewählt nach allen Stereotypen von schwarzhaarigen und krummnasigen Juden - anfängt, über seinen Vater im KZ zu erzählen. Derselbe antisemitische (aber patriotische, „volksnahe und einfache“) Darsteller unterbricht gleich, als er das Wort „Lager“ hört und fragt pathetisch: „Wollen Sie uns hier etwa [schon wieder] etwas über den Holocaust erzählen [im Sinne von „aufklären“]?“

Die letzte Szene zeigt interessanterweise, wie dem Holocaustphänomen, das sich kaum in der postsowjetischen Öffentlichkeit verbreitet hat, ein abgedroschener und uninteressanter Charakter zugeschrieben wird. (Übrigens war das für mich auch der erste Film, in dem das im Russischen unübliche Wort „Holocaust“ genannt wurde).

Das Ziel des Vortags besteht darin, unterschiedliche Verfolgungserfahrungen ex-sowjetischer Juden als wesentlicher Teil ihrer jüdischen Identität zu analysieren und damit die innere Welt dieser Gruppe besser kennenzulernen, um einen fruchtbaren Dialog sowie ihre würdige Partizipation in den Gemeinden durch das Wissen über den „Anderen“ zu erleichtern.

[Darüber, wie anders, aber vielleicht auch wie ähnlich der „Anderer“ ist, können wir gerne anschließend diskutieren]. Es geht vor allem darum, die mitgebrachte Perspektive der Neuangekommenen besser zu verstehen, um über weitere Wege des Zusammenlebens innerhalb der jüdischen Gemeinden reflektieren zu können.

Der gesellschaftliche Kontext mit seinen soziokulturellen und politischen öffentlichen Diskursen beeinflusst die Art und Weise, wie sich seine unterschiedliche Mitglieder mit den Ereignissen auseinandersetzen, sie erinnern, verstehen und interpretieren. Die neuangekommenen Migranten bringen unvermeidlich/zwangsläufig Interpretationsmuster mit, die durch das Ursprungsland stark geprägt sind und sich von den lokalen Diskursen häufig unterscheiden. Dabei muss in Betracht gezogen werden, dass die Migranten destabilisierenden Herausforderungen des Migrationsprozesses und klaffenden Diskrepanzen ausgesetzt werden. So können sie oft ihre mitgebrachten Vorstellungen und wertvollen aber häufig schmerzhaften Erfahrungen adäquat den vorhandenen Diskursen und den in Deutschland üblichen Kategorien nicht „übersetzen“. Auch wenn viele Ähnlichkeiten zwischen den neuangekommenen und den ansässigen Juden vorhanden sind, gehen auf Grund der deutlichen (und oft betonten) Unterschiede und fehlender Übersetzungsarbeit kulturelle Besonderheiten oft verloren.

Spricht man im Westen über den Holocaust als beispielloses, einzigartiges, für sich stehendes Phänomen¹ bzw. erklärungsbedürftige oder rätselhafte Erscheinung², so wurde in der SU (und wird nun in Russland) das Leiden des gesamt sowjetischen Volkes während des Großen Vaterländischen Krieges als beispielloses Opfer der friedlichen sowjetischen Bürger, als übermenschlicher Einsatz, Widerstandskraft und Beharrlichkeit ohne Präzedenz thematisiert. Der Begriff „Holocaust“ hingegen blieb bis zu den 90ern unbekannt. Historisch gesehen waren sowjetische,

1 Dan Diner, 2006, Öffentlicher Vortrag in der jüdischer Gemeinde Frankfurt

2 Gitelman, 1994, Kandel, 2006, Lustiger, 1998.

polnische sowie deutsche Juden Holocaustopfer.³ In diesem Zusammenhang bricht die mitgebrachte sowjetische Siegherrhetorik die im Westen breit akzeptierten Diskurskategorien. Die Kategorie „jüdische Sieger“, von denen viele von deutscher Sozialhilfe unterstützt werden, kann als besonders widersprüchlich, verwirrend, konfliktträchtig bzw. Übersetzungsproblematik wahrgenommen werden.

Erst nach der Perestroika wurden die Begriffe „Katastrophe“, „Cholokaust“ oder „Vernichtung“ [уничтожение, катастрофа европейского еврейства]⁴ bezüglich jüdischer Opfer verwendet.⁵ Bis dahin war das Thema „Holocaust“ explizit nie Gegenstand von Diskussionen in der sowjetischen Historiographie – auch kaum nach der Perestroika. Einige Gründe hierfür sollen benannt werden: Erstens das politische Interesse daran, den gemeinsamen internationalen Kampf gegen den Faschismus zu betonen, sich als ein internationales Volk der Sieger zu präsentieren und keine einzelne Gruppe speziell als Opfer zu markieren. Dann wollte man der Nazi-Propaganda hinsichtlich der jüdisch-bolschewistischen Verschwörung entgegenzutreten, indem das Ziel der Vernichtung des jüdischen Volkes als eines der Hauptziele des Krieges erklärt wurde.⁶ Ausserdem wurde versucht, das Kollaborationsausmaß der sowjetischen Bürger bei der Massenvernichtung von Juden „herunterzuspielen“, um den Zusammenhalt, die brüderliche Gesinnung und den Patriotismus des gesamten sowjetischen Volkes zu akzentuieren und zu kultivieren.⁷ Auch der nach Perestroika und Glasnost’ „freigesetzte Prozess der Entsakralisierung beeinflusste nicht den Kult des Grossen Vaterländischen Krieges“.⁸ Bis heute wird das Thema „Holocaust“ kaum und nur am Rande des Diskurses über die kollektive Erinnerung erwähnt, denn das Hauptinteresse fokussiert sich nun auf „das Erbe

und die Verbrechen des Kommunismus“ oder auch auf Nationsstiftende und stärkende Prozesse.⁹

In der neuen Forschung von Ksenia Polouektova (2009), die die Rolle des Holocaust in den post-sowjetischen Geschichtstextbüchern analysiert, enthielt keines der analysierten Bücher ein separates Kapitel bzw. Unterkapitel über den Holocaust.¹⁰ Einigen Autoren, wie im Beispiel des vom Ministerium empfohlenen Geschichtsbuchs für die 11. Schulklasse von Arutiune Ulunyan and Evgeny Sergeev, (2005) ist es gelungen, „über die Vernichtungspolitik der Nazis gegen die Juden zu diskutieren, ohne das Wort „Holocaust“ auch nur einmal zu erwähnen“.¹¹

Entsprechend den Interviews in meiner Forschung (und ähnlich den Forschungsbefunden von Zvi Gitelman über ex-sowjetische jüdische Migranten in Detroit) basierte das dezente und selektive Wissen über den Holocaust hauptsächlich auf den fragmentarischen, familiären Geschichten sowie auf wenigen literarischen Werken wie Rybakovs „Schwerer Sand“ (1978) oder Kuznetzovs „Babij Jar“ (1966).¹² Paradoxerweise, als Resultat der totalitären sowjetischen Politik und der Angst vor Bestrafung für die „falschen Tradierungen“ haben die Eltern der befragten jüdischen Migranten versucht, ihre Kinder durch das Verschweigen familiärer Biographien der im Holocaust ermordeten Familienmitglieder vom sowjetischen Regime sowie vor Leiden zu beschützen.

Tamara: „*Sie [vermutlich die nicht russisch Sprechenden] verstehen es nicht, dass uns alle Wurzeln weggenommen wurden. Ich gehe hier [in Deutschland] auf der Strasse und sehe ein Haus aus dem Jahr 1341 und ich, ich weiss selbst den Namen meiner Oma nicht*“

Als Resultat des häufigen Schweigens in der Familie kombiniert mit fehlendem öffentlichen Diskurs über den Holocaust wussten die Befragten sehr wenig außer der Anzahl ihrer ermordeten Familienmitglieder und thematisierten diese in der Regel im Kontext allgemein gefallener Kriegsoffer. Oder wie es Sandomirskaya in ihrer Analyse unterschiedlicher Kanones des Vaterlandes formulierte: „A private biog-

3 Adar 2004; Gitelman 1994; Kandel 2006; Lustiger 1998.

4 Zvi Gitelman, „Politics and the Historiography of the Holocaust in the Soviet Union“, in *Bitter Legacy: Confronting the Holocaust in the USSR*, ed. Zvi Gitelman (Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press, 1997), 18-19.

5 Zvi Gitelman, 1994: 117.

6 Ksenia Polouektova, 2009 *The Holocaust in Post-Soviet Russian History Textbooks: Texts and Contexts*, Vortrag auf der Konferenz „Neue Stimmen, erster Kongress der Nachwuchswissenschaftler im Bereich Ost-Mittel Europa, Russland und Eurasia, Universität Tel Aviv, Geschichtsschule Institut Kimerling zur Forschung von Russland und Osteuropa, 18-19.11.2009, S.2.

7 Ibid.

8 Ibid. §.5.

9 Ibid, S.3.

10 Ibid.S.13.

11 Ibid.

12 Gitelman, Zvi, „Politics and the Historiography of the Holocaust in the Soviet Union“, in *Bitter Legacy: Confronting the Holocaust in the USSR*, ed. Zvi Gitelman (Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press, 1997), 15-42.

raphy is inserted in this collective mega-project...[in which]... identity turn[s] into simulacra of the state.”¹³

Es könnte leicht missinterpretiert werden, dass die ex-sowjetischen Juden nicht viel gemein mit dem Holocaust haben, oder wie eine israelische Forscherin mir auf einer Konferenz sagte „Ma lahem veleschoah!“ [„der Holocaust geht an ihnen vorbei“, „Sie habem mit dem Holocaust nichts im Sinn] In jeder der befragten Familien waren die Familienmitglieder vom Holocaust betroffen, auch wenn es die Interviewpartner anders formuliert haben (wie zum Beispiel von „Nazis im Drobezki Jar ermordet“ oder im „Stetl gefallenen“). Es handelt sich also eher um einen besonderen Zustand der Teilhabe an der Holocaustgeschichte, die die Migranten nicht artikulieren und über die sie nicht argumentieren können, weil sie es in ihrer Sozialisation nie getan haben. Eine berechtigte Frage ist, unter welchen Bedingungen entwickeln sich die fehlenden Denkkategorien für den notwendigen Dialog. Der Kontext jüdischer Einwanderung ins Land der Täter scheint ein besonders konflikträchtiger Kontext für die Entwicklung der Reflektionskategorien zu sein. Ich möchte behaupten, dass für die jüdischen Migranten aus der SU in Deutschland das neue Artikulieren des Holocaustnarrativs zu zusätzlichen inneren Konflikten und Widersprüchen führen kann. Denn dieses Narrativ schließt sich den anderen negativ beladenen Kategorien wie „Russen“ und „Ausländer“ an. Die häufig gebrauchte Darstellung, sie seien in ein bereits verändertes (also nicht mehr nazistisches) Land immigriert, konfrontiert sie mit den Auseinandersetzungen über die Auswanderung. Die imaginierten inneren Dialoge von Migranten mit den verstorbenen Verwandten, die Zeugen des Krieges und des Holocaust gewesen sind, verbildlichen die inneren Konflikte.

Im folgendem Beispiel erwähnt Katja (70 Jahre alt) in ihrer sehr persönlichen Beschreibung die doppelt illegitime Entscheidung, nach Deutschland auszuwandern: als Jüdin, Enkelin ihrer Großmutter, die im Holocaust ermordet wurde und als Tochter ihres Vaters, der als Soldat im Krieg gefallen ist. Sie erwähnt, dass sie bei der Einreise an der Grenze einen „deutschen jungen Burschen mit aufkrempeelten Ärmeln mit Schäferhund“ gesehen hätte, obwohl ihr Sohn, der beim Interview anwesend war, sich an keinen Hund an der Grenze erinnern konnte.

Katja (versunken in ihren Gedanken): „*Ich habe öfter gedacht und denke immer noch, was hätte meine*

Mutter dazu gesagt, wenn sie am Leben gewesen wäre. Es war ganz am Anfang der Perestroika, dass mein Bruder [der später nach Israel auswanderte] ihr gesagt hat, dass es einige Menschen gibt, die nach Deutschland gehen. Sie sagte: „Wie konntest Du daran denken? Wie sind ja Juden! Hast Du vergessen, dass wir deinen Vater dort verloren haben? Sie haben deine behinderte Oma im Hof ermordet... Und wir haben dieses Thema nicht mehr berührt...“ [Katja ist ausgewandert, nachdem ihre Mutter verstorben war]

Berechtigt ist zu ergänzen, dass die einzige Information, die Katja jemals über die Lebensgeschichte ihrer Großmutter gehört hatte, darin bestand, dass diese gelähmt war, dass es keine Möglichkeit gegeben hatte, sie im letzten Moment vor der spontanen Evakuierung zu transportieren, dass sie mit einer russischen Pflegerin zurückblieb und im Hof ermordet wurde. Wie in den meisten interviewten Familien hatte die Mutter von Katja nie über die Großmutter gesprochen.

Nach der Auswanderung nach Deutschland „springen“ die fragmentarischen, emotional beladenen Assoziationen sowie durch die sowjetischen Kriegsfilmindustrie internalisierten Bilder besonders oft für die ältere Generation mitten in die Gegenwart, und so werden „die Deutschen“ in den wenigen informellen Interaktionen jenseits der russischen Enklave leicht auf die Kategorie „ex-Nazis“ reduziert.

Varja (68 Jahre alt): „*Oft werden wir [von den Freuden in Russland] gefragt: „Wie ist es in Deutschland?“ Aber eigentlich kennen wir nur russischsprachige Deutschland [meint die Enklave]. Ich war noch nie in einem deutschen Haus. Nein, einmal doch. Eine deutsche Frau wollte Russisch lernen und ich wollte von ihr Deutsch lernen. Sie zeigte mir ihren Familienfotoalbum mit ihrem Bruder in Hitlers Uniform. Mir wurde es schlecht“*

In diesem Zusammenhang kann der Sieger narrativ eine kompensatorische Rolle in besonders schweren Situationen der Desorientierung im neuen Land spielen, zum Beispiel wenn Menschen sich besonders machtlos oder rechtlos fühlen bzw. wenn sie sich in der neuen Realität nicht auskennen. So können übliche Alltagssituationen, in denen es keine offensichtliche Verbindung zwischen dem Handeln einer deutschen Person und dem Krieg zu geben scheint, dazu führen, dass auf Assoziationen mit dem Krieg zurückgegriffen wird. Sveta (48 Jahre alt, Musiklehrerin, die von der Sozialhilfe unterstützt wird) erzählt aufgeregt im Interview über eine Begebenheit, die sich ein Tag zuvor zugetragen hat.

13 Sandomirskaya 2004:131.

„Gestern, bin ich mit meinem [9 jährigen Sohn] zu der Bushaltestelle gegangen. Wir sind zum Bus gerannt, als er gerade abfahren wollte. Der Busfahrer hat uns gesehen, aber hat nicht gewartet. Er hat die Tür geschlossen und ist weggefahren, gerade vor unseren Gesichter als wir angekommen sind. [Pause] Dann habe ich meinem Sohn alles über den Krieg und den Holocaust erzählt!“

Die Reaktion von Sveta kann etwas absurd erscheinen, dennoch versteckt sich hinter jeder Absurdität eine bestimmte Logik. Solche Reaktion kann eine eigene Art der Bewältigung einer neuen und fremden Situation darstellen. Sveta scheint die lokale Regel, strikt dem Fahrplan zu folgen, nicht geläufig zu sein. Dementsprechend interpretiert sie das Handeln des Busfahrers als unmenschlich, respektlos und sogar feindselig- ein Handeln, das sie in den Augen ihres Sohnes entwürdigt. Als Resultat findet sie die praktische Lösung einer starken Zuschreibung. Sie generalisiert das Handeln des Busfahrers und ordnet es in die Makrokategorie der „Deutschen“ ein, die durch ihre historische Schuld stigmatisiert ist und zieht die Parallele zu der unmenschlichen Behandlung der Juden im Holocaust- dies trotz der Möglichkeit, dass der Busfahrer in der konkreten Situation eventuell auch ein Migrant aus der Türkei sein könnte.

Der Holocaust in einer Reihe mit anderen Diskriminierungserfahrungen

Eine wichtige Komponente im Versuch, Erfahrungen ex-sowjetischer Juden besser zu verstehen ist der Umstand, dass die Verfolgungen und Traumatisierungen nicht mit dem Holocaust begonnen haben und bei weitem nicht mit Ende des Krieges beendet wurden. Die Vernichtung des jüdischen kulturellen und traditionellen Lebens hatte bereits nach der Revolution begonnen. Jüdische Unterdrückung und Verfolgung wurde nach den zaristischen Zeiten, nach den Zeiten der Repressionen (in den 30er Jahren), nach dem Holocaust bis zum Zeitpunkt der Ausreise der Juden aus der SU nach der Perestroika fortgesetzt und war nie zum Stillstand gekommen. Wir haben es hier historisch gesehen mit einer kontinuierlichen Reihe erlittener Diskriminierungen und Verfolgungen während einiger (3-4) Generationen zu tun. Für jede interviewte Familie besteht der Begriff „jüdische Verfolgung“ aus den lebendigen Erinnerungen an die von Stalins Repressionen betroffenen Familienmitgliedern, an die Ermordung der Familienmitglieder in der Nazizeit und unendlich zahlreichen Beispielen erlebter Diskriminierungserfahrungen der jüdischen

Migranten während ihres Leben in der SU. Biographisch gesehen können Menschen zwischen den als Soldaten oder als Holocaustopfer oder in den Repressionen ums Leben gekommenen Familienmitgliedern nicht trennen oder entscheiden, um welche sie „mehr trauern sollen“. Wenn die Interviewpartner das Thema „Holocaust“ in den Interviews erwähnten, geschah das immer im Kontext des mehrfachen jüdischen Leidens und der langen geschichtlichen jüdischen Verfolgung. Dabei soll der Aussenstehende dadurch nicht irritiert werden, dass die ex-sowjetischen jüdischen Migranten mehr die Auswirkungen der Repressionen Stalins als die des Holocaust artikulieren können, denn es ist ein Thema, das sie aus dem langen öffentlichen Diskurs verinnerlichen konnten.

Antisemitische Ethnisierung als signifikante Kategorie jüdischer Zugehörigkeit

Nun möchte ich mehr darüber ausführen, wie die Migranten über ihre eigene Diskriminierungserfahrungen in den Interviews erzählen. Im Fall der sowjetischen Juden beobachten wir eine tragische Situation, da sie sich einerseits ihrer jüdischen Zugehörigkeit wegen des Vermerks im Ausweis (unter der Kategorie „jüdische Nationalität“) nicht entziehen oder diese auch nicht verbergen konnten, aber andererseits im Praktizieren jüdischer Sprache, Kultur, Tradition oder Religion fast 70 Jahre politischen Beschränkungen unterworfen waren. Aus der Feldforschung geht deutlich hervor, dass Menschen oft mit antisemitischen Ethnisierungen als „essenziellem Stigma“¹⁴ durch zugeschriebene physische Merkmale, als sozialer Ausgrenzungsmechanismus des „nicht normal“ und „Nicht-ganz-zugehörig-Seins“, aber auch als signifikante (wenn auch negativ besetzte) Kategorie eigener jüdischer Zugehörigkeit konfrontiert wurden.

In jedem meiner Interviews wurden Erfahrungen des direkten institutionellen bzw. alltäglichen (domestic) Antisemitismus in der SU aufgezeichnet.

Unabhängig davon, welche Bewältigungsstrategien des Antisemitismus jede Person für sich entwickelt hat, hat sich ein kollektives Bewusstsein der Juden als stigmatisierte, verfolgte und ausgegrenzte Gruppe herauskristallisiert, was von anderen Forschern als „inländische“ oder „interne Fremde“ oder „Ausländer zuhause“ bezeichnet wurde¹⁵ auch wenn 75% (ent-

¹⁴ Rapoport, Lomsky-Feder und Heider, 2002.

¹⁵ Für den Begriff „domestic foreigners“, siehe Levinson, Alexej (1997). „Attitudes of Russians towards Jews and their Emigration 1989-1994“, In: Lewin-Epstein, Noah,

sprechend der Forschung von Gitelman) sich in der SU das ganze oder fast das ganze Leben "zu Hause" gefühlt haben¹⁶.

Sergei: *"Sicher habe ich mich da [in der SU] zu Hause gefühlt, alles um Dich herum ist eigentlich ein Teil von Dir: die Sprache, Menschen, Natur... aber Du wusstest immer, wenn etwas passieren sollte, wirst Du als erster zum Sündenbock gemacht..."*

Ähnlich den Forschungsergebnissen von Sternschis in den USA und Kanada¹⁷, haben viele Interviewpartner über einen inneren Konflikt erzählt, der mit jüdischer Identität verbunden war, da sie in der SU gezwungen waren, zu akzeptieren, unfreiwillig *"in ein schlechtes Schicksal"* hineingeboren worden zu sein, nämlich als Teil des jüdischen Volkes.

Wie eine Interviewpartnerin Lora meint: *"Jüdischsein impliziert eine schreckliche Geschichte und ein schweres Leben. Es ist ein Brandmal auf Dir- eine Charakteristik, die dich das ganze Leben verfolgt."* [das ganze Leben schließt die Zeit vor sowie nach der Emigration mit ein]

Außer der sowjetischen Vorstellung vom angeborenen Jüdischsein hat die jüdische Zugehörigkeit der Interviewpartner im sowjetischen Kontext vor allem Hindernisse zur Folge, wie z.B. die Zugangsbeschränkungen zu einem Universitätsstudium und zu prestigeträchtigen Arbeitsbereichen oder permanente Zweifel an der Loyalität und am treuen Patriotismus dem Staat gegenüber, in dem Juden oft als sogenannte *"neblagonadezhnye elementy"* [„unzuverlässige Elemente“, Russ.], die jederzeit „die Heimat verraten“ können, stigmatisiert wurden. Viele mussten für ihre Verwandten, die in den 70er Jahren nach Israel oder in die USA ausgewandert sind, in der Institutsversammlung öffentlich Abbitte tun, wurden allerdings in den Augen von den nicht-jüdischen Arbeitskollegen nicht loyaler, sondern eher noch verdächtiger. Jeglicher Bezug zu Israel wurde bestraft.

Roi, Yaacov & Ritterband, Paul (eds.) *Russian Jews on Three Continents Migration and Resettlement*. London: Frank Cass, pp.: 222-233.

Für den Begriff "internal strangers" or being "abroad at home" vgl. Slezkine, Yuri (2004). *The Jewish Century*, Princeton University Press, Princeton and Oxford.

16 Gitelman, Zvi (1994). „The Reconstruction of Community and Jewish Identity in Russia“, *European Jewish Affairs*, 24 (2): 35-56.

17 Sternschis Anna (2006) *Soviet and Kosher. Jewish Popular Culture in the Soviet Union, 1923-1939*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Naum: *"Einmal wurde in meinem Institut Geld für die Palästinenser gesammelt. Ich sagte: „Ich zahle nicht. Sie töten Menschen in meinem Volk.“ „Nein, Du musst zahlen“ und dann „Du bist nicht würdig, sowjetischer Ingenieur zu sein“ und dann musste ich zahlen, um von der Arbeit nicht gefeuert zu werden. Und stellt Dir vor, es waren die 80er Jahre!“*

Auch wenn objektiv keine kulturellen oder sprachlichen Unterschiede zwischen den sowjetischen Juden und z.B. Russen oder Ukrainer vorliegen, kann man, durch die künstlich konstruierten, den Juden zugeschriebenen Merkmale Ausgrenzungen erzeugen, so etwa durch auf den ersten Blick „naive“ Fragen wie „Sprichst Du jiddisch zu Hause?“ oder „Arbeitest Du am Samstag?“. Das entspricht der Behauptung Adornos: „Der faschistische Antisemitismus muss sein Objekt gewissenmassen erst erfinden“¹⁸

Mila erzählt: *"Ich habe mal Plätzchen für die Kollegen in die Arbeit gebracht und sie fragten lachend: „Sie sie kosher?“ [wobei es allen klar war, dass sie kosher nicht sein dürfen] Natürlich habe ich mich geschämt. Ich sagte: „Was geht Dich das an?“ [winkt mit der Hand mit der Geste: es ist nichts mehr zu ergänzen] All diese jüdischen Dinge [Pause] haben einen Wundenpunkt berührt*

Darüber hinaus haben einige Migranten den äußeren Antisemitismus und dessen Rhetorik verinnerlicht, indem sie zugestehen, dass sie sich während ihres Lebens in der SU geschämt haben, das Wort „jevrei“ („Jude“) auf Russisch zu sagen bzw. indem sie auf die mit diesem Wort verbundenen, deutlich negativen Assoziationen hingewiesen haben. Wie Slezkin es in seiner Forschung formuliert hat: „Die Aussage: „Ich bin Jude“ war entweder ein Eingeständnis vom Schuld oder eine Geste der Herausforderung/ des Widerstands“.¹⁹

Der Begriff „Jude“ wurde in meinen Interviews von einigen Migranten unter anderem mit Verschmutzung/Unreinheit bzw. sogar mit Geschlechtskrankheiten verbunden, oder ähnlich der Beschreibung aus der 18. Jahrhundert von Juden in Frankfurt als „un erfreuliches schmutziges, unharmonisches Ganzes“²⁰ [ergänzt schlaulistiges] beschrieben.

Auch die russische Sprache, in der sowjetische Juden sozialisiert wurden, für die sie sehr sensibel sind und die einen „exakten Indikator des intellektuellen

18 (Horkheimer and Adorno 1997 (1947):237).

19 Slezkin 2004:108.

20 Diemling 2005:80.

und psychologischen Klimas in der Gesellschaft“²¹ widerspiegelt, verbildlicht die antisemitischen Stereotypen durch besondere Konstruktionen wie z.B. durch die pejorativ besetzten Begriffe wie „Zhidy“ [Saujuden], „Jevrejschata“ oder „Zhidki“ [Diminutiv der Pluralform „Zhidy“], „zhiditsja“- ein Verb, das „geizig sein“ bedeutet, abgeleitet von „Zhidy“, „listige Juden“, „Krummnasigen“ als Synonym für Juden, oder „Hajka“- vom jüdischen Namen „Haja“ für die Bezeichnung einer Jüdin. Es gibt auf Russisch auch den Begriff „jüdischer Akzent oder jüdische Aussprache“, der sich vor allem auf eine Aussprache mit grassiertem „r“ im Gegensatz zum russischem harten („rollenden“) „r“ bezieht.

Naum, einer der wenigen Interviewpartner, die mit grassiertem „r“ sprechen, erzählt:

„Wir haben vor ein paar Tagen unsere Freundin in einer Kommunalwohnung in Russland angerufen. Eine Frau war dran [Ich habe nur gefragt: „Kann ich bitte mit Vera sprechen?“] und sie sagte dann „Vera Michailovna gehen Sie bitte ans Telefon, da ruft Sie irgendein Jude an: Weisst Du, meine ganze Nostalgie war gleich weg!“

Nicht verblüffend ist der Befund der Verinnerlichung einiger antisemitischer Kategorien im Selbstethnizierungs- und Selbstabwehrprozess. So wurde ich bei meiner Forschung damit konfrontiert, dass einige Migranten nicht nachvollziehen konnten, dass manche deutsche Eltern freiwillig bereit sind, ihren Töchtern „so einem jüdischen Namen wie Sarah“ zu geben, denn diese stark negativ beladene antisemitische Kategorie „Sarah und Abraham“ stellt auch eine der mehrfachen Traumatisierungen dar, die sich auch nach der Auswanderung nicht leicht auflösen lässt.

Sergei, dessen Familienname übrigens so jüdisch wie Rabinowitsch, lautet, vermerkt erstaunt: *„Meine Tochter hat eine Freundin in der Schule- Sarah! [lacht] Ich sagte ihr, wo ist Dein Abraham? [lacht] Wie können sie nur [die Deutschen], ihre eigene Kinder so nennen? Ich kann es nicht verstehen. Stell Dir das nur vor, weisst Du, sie sind generell schon komisch die eigene Tochter, Sarah zu nennen! Ich weiss es nicht...“*

Misha- ein anderer Interviewpartner artikuliert seine Selbstscham und seine damalige Scham für alle sowjetische Juden, „die nicht normal wie die Russen“ sein können, ganz deutlich: *„Meine Eltern haben im jüdischen Viertel in Kishinev gelebt und sie haben nicht sooo gut Russisch gesprochen. Die Antisemiten schrien: „Kurrrrotschka!“ [Hähnchen mit grassiertem*

„r“], meinten aber nicht nur meinen Eltern, sondern auch mich. Ich habe mich vor mir selbst geschämt, wie kann es sein, dass SIE [betont- die Juden, so klug aber] so minderwertig sind und können kein normalen „R“ [sagt hart russisch] aussprechen?“

50 Jahre später kam ich nach Deutschland und habe diesen [grassierten] „r“ noch mal gehört, aber hier ist es normal! Vielleicht kam das jiddische „r“ von den Deutschen.

Die Traumatisierungserfahrungen hatten zur Folge, dass viele Interviewpartner das Interview damit begonnen haben, dass eigentlich nichts Jüdisches mit ihnen verbunden sei, doch während des gesamten Interviews stellte sich heraus, dass Jüdischsein eine signifikante, wenn auch schmerzliche und kontroverse Kategorie ihrer eigenen Identität ist. Durch das folgende Zitat aus dem Interview mit Elianora, wird der widersprüchliche Charakter der essenziellen aber unerwünschten jüdischen Zugehörigkeit nachvollziehbar:

„Es ist kein großes Glück, jüdisch geboren zu sein. Eigentlich bin ich in keinem Sinne jüdisch. Ich bin Tochter meiner Mutter und meines Vaters und ich wollte so sehr, meine Tochter vor dem Judentum retten [benutzt retten statt: schützen], aber sie hat dann einen religiösen Juden geheiratet. [Pause] Ja, ich weiss natürlich über Pessach und Jom Kippur Bescheid, und ich habe schon immer jiddisch verstanden, habe aber auf Russisch geantwortet. Ich wollte damit nichts zu tun haben, aber ich konnte es nicht verbergen, dass ich jüdisch bin. Jetzt würde ich auch gerne in Israel leben, wenn ich da einen Mann kennenlernen würde...“

Die jüdische Selbstidentifizierung der Beteiligten, die in ihrem Leben in der SU so viele Schwierigkeiten und Schmerzen bereitete und als „schlechtes Schicksal“ aufgefasst wurde, „am falschen Ort in der falschen Haut geboren zu sein“, wurde im Zusammenhang mit der Immigration nach Deutschland aus der Außenperspektive gerade darauf reduziert, als „Ausreisefahrkarte“ benutzt worden zu sein, was solche paternalistischen Aussagen erzeugte wie „die Gemeinde muss sie vor allem zu echten Juden machen!“²² Oft ist die Meinung zu hören, dass erlebter Antisemitismus oder auch ein formaler Vermerk als „jüdisch“ in den Pässen noch bei weitem nicht ausreichen würde, um „richtig“ jüdisch zu sein. Für die jahrzehntelange sowjetische Unterdrückung, direkte Diskriminierung und antisemitischen Erfahrungen werden die Migranten oft

²¹ Malachov 2001:106.

²² wie Haris Riebsamen im Artikel „Kleine Jüdische wunder“ in FAZ, 11 November 2006, S.1 schreibt.

noch „bestraft“, indem ihre fehlenden Kenntnisse über jüdische Religion und Kultur und die verinnerlichten Bestandteile des russisch-sowjetischen Habitus als Beweis ihres Nicht-Jüdisch-Seins dargestellt (und gegen sie ausgespielt) werden.

Zum Schluss: Unüberbrückbares zu verbinden

Die „Paradoxien in den gelebten Wir-Bezügen“²³, um mit Roswitha Breckner zu sprechen, zeigen sich besonders deutlich, wenn die Migranten der Notwendigkeit ausgesetzt werden, die Widersprüche zu bewältigen, die Zugehörigkeitsnarrative zu legitimieren und Loyalitäten zu mehreren sich widersprechenden Narrativen aufrechtzuerhalten. (zum Beispiel als jüdische Sieger und Opfer gleichzeitig)

Oft werden viele der selbstverständlichen Annahmen über kollektive Narrative, die innerhalb derer unterschiedliche Migrantengruppen sozialisiert wurden und in der Herkunftsgesellschaft eine unterstützende, positive und identitätsstärkende Rolle spielten, nun, nach der Immigration nach Deutschland, zu widersprüchlichen, prekären bzw. negativ beladenen Narrativen. **Statuskonflikte**, wie sie im Leben jedes sozialen Individuums zu finden sind (wie zwischen dem Status als „Mutter“ und als „Frau in einer professionellen Karriere“) werden meiner Ansicht nach in bestimmten Situationen wie der Migration bzw. bei bestimmten Gruppen wie Minderheiten besonders sichtbar und können sich durch die transnationale Praxis sogar verschärfen. So ist der Fall der russischsprachigen Juden als jüdische Minderheit in der SU, als Menschen, die den Zerfall der SU als Umbruch einer sozialen Wirklichkeit erlebt haben und schließlich in Deutschland leben, als eine vierfach stigmatisierte Gruppe anzusehen: als ex-sowjetische, russische, jüdische Immigranten.

Im folgenden provokativen Zitat kombiniert Rita eine Interviewpartnerin, die vor allem aus medizinischen Gründen nach Deutschland eingewandert ist, drei widersprüchliche Narrative, nämlich den Holocaust und das Schicksal des Jüdischseins, das Siegenarrativ mit dem Versuch, Loyalität für Deutschland als Aufnahmeland zu zeigen:

„Mein Vater kämpfte [als Soldat gegen die Nazis] er schrieb seinen Namen auf das Reichstagsgebäude [Rita bezieht sich auf das in der SU gut bekannte Ereignis, als die sowjetischen Soldaten ihre Namen als Zeichen des Sieges auf die Wände des Reichstags geschrieben haben]. Aber die Katastrophe hat fast alle betroffen.

Die meisten unserer Verwandten sind in den Stetls gefallen. [Pause] Aber wir hatten keinen Zweifel über das hierher Kommen weil sie [die Deutschen] haben noch mehr gelitten. Der Krieg wurde eine Tragödie für die Deutschen. Hier wurden sie von den Amerikanern und Engländern bombardiert. Und jetzt wenn sie für ihre Großeltern antworten müssen, dann müssen wir auch für die unsrigen antworten: für die Repressionen, für die Revolution [Pause, merkt vermutlich mangelnde Logik ihrer Aussage und schliesst dann ab] Das Wichtigste für Juden ist zu überleben, egal wo.“

Sicherlich auffällig ist, dass Rita das Wort „gefallen“ und nicht „ermordet“ oder „getötet“ wählt, wenn sie ihre im Holocaust ermordeten Verwandten in Stetl erwähnt. Diese Wortwahl entspricht unterbewusst dem Ziel, zwischen wesentlich unterschiedlichen Narrativen auszugleichen. Dabei werden die Holocaustdimensionen durch den Vergleich mit anderen Kriegsoffern (wie sowjetischen Soldaten oder sogar den Deutschen) stark relativiert. Als Tochter eines Soldaten und Verwandte der Holocaustopfer, die sich und den anderen ihre Entscheidung erklären muss, ins Land der ehemaligen Täter und Feinde eingewandert zu sein, konstruiert sie eine Legitimierungsbrücke, und zwar behauptet sie in ein *anderes* Land eingewandert zu sein, in dem auch die „Deutschen“ unter der Kriegstragödie gelitten und ein historisches Fazit gezogen haben. Wenn sie das Argument der unter dem Krieg leidenden und bombardierten Deutschen aufgreift, erwähnt sie interessanterweise nicht die sowjetischen „Anderen“, unter denen ihr Vater gekämpft hat, sondern die Amerikaner und Engländer. Dieses Konstrukt entspricht der sowjetischen Rhetorik von absoluten und nicht in Frage gestellten Siegern. Doch die klaffenden Uneinstimmigkeiten und Diskrepanzen unterschiedlicher Narrative lassen sich schwer überwinden. Rita, die an eine schweren Krankheit leidet und sich erhofft hat, in Deutschland behandeln zu lassen, und vor allem deshalb nach Deutschland immigriert ist, beendet ihre widersprüchliche Rede mit einem für die jüdische Geschichte sehr charakteristischen Satz: „Das Wichtigste für Juden ist zu überleben, egal wo“.



23 Breckner 2005:86.

Resümee der Tagung

Als Journalistin bin ich es zwar gewohnt, ohne innere Scheu Beobachtungen zu Vorgängen, Ereignissen oder auch Tagungen abzugeben, aber dann bin ich auch ganz deutlich eine Berichterstatte-rin von aussen, hier aber bin ich ein Teil des Prozesses, deswegen die Beisshemmung.

Dazu kommt, dass ich keine Therapeutin, keine Sozialarbeiterin, keine Jüdin, keine Verfolgte bin- und von daher die Gefahr besteht, dass ich mit meiner Wahrnehmung völlig daneben liege. Aber die Veranstalter haben es so gewollt, jetzt müssen sie alle es ausbaden.

Also, welche Note gebe ich der Tagung? Keine Eins, aber auf jeden Fall eine Zwei, weil ich den einen oder anderen Vortrag zu formal, zu wenig problemorientiert oder auch zu lang fand.

Aber in den Kopfnoten gibt es immer eine Eins, weil es viel Engagement, Fleiss, gutes Betragen, Ordnung und alle anderen Tugenden gab, nach denen wir einst beurteilt wurden.

Wie komme ich zu dieser Wertung?

Mich freute beim Eintreffen, dass so viele Juden aus den ehemaligen Sowjetunion sichtbar und hörbar waren, weil bisher deren besonderer Situation in der Bundesrepublik-jedenfalls öffentlich und manchmal auch in den Gemeinden - nicht genügend Beachtung geschenkt wird. Im Laufe der Tagung war das anders.

Mich freute, dass so viele Sozialarbeiterinnen, Beraterinnen, Kundige und Therapeuten gekommen waren, um ihre eigene Haltung in der Arbeit mit Überlebenden zu überprüfen oder zu verbessern.

Mich freute, dass es eine internationale Tagung war, dass man voneinander lernen wollte, weil in jedem Land die Verarbeitung anders aussieht, auf Grund der biografischen, der historischen und kulturellen Prägung.

Mich freute, das Doron Kiesel sagte: „wir wollen mehr Wissenskapital anhäufen, um die professionelle Haltung der Helfer zu verbessern, Betreuung zu optimieren, Spätfolgen zu lindern.“

Dies war eine Aufforderung an alle, sich nicht nur den Überlebenden und ihren Traumata zu nähern, sondern genauer hinzuschauen, in welchem Land, mit

welcher Vorprägung Juden den Holocaust erlebt hatten. Es macht halt einen Unterschied, ob jemand in der Ukraine oder in Ungarn verfolgt wurde.

Wichtig aber auch, das war schon der zweite Tag, mit welchen eigenen Vorerfahrungen (Migrant oder Shoah-Betroffene der zweiten Generation), mit welchen Vorurteilen oder Ängsten man diese Begegnungen als Helfer und Helferinnen aushält, verarbeitet, den richtigen Weg bei der Betreuung der Traumatisierten findet.

Ermutigendes und entlastendes Ergebnis der Tagung: es gibt keine richtige Antwort, keinen richtigen Weg, man muss Wagnisse eingehen und niemand kennt den Ausgang solcher Entscheidungen.

Wichtig für viele Teilnehmerinnen auch der Hinweis, dass nicht jede Begegnung mit Überlebenden eine Therapie sein muss, sondern eine schöne Stunde, ein Lachen, ein sich Akzeptiertfühlen eine wichtige Entlastung sein kann.

Mir gefiel diese immer wiederkehrende Aussage, dass auch professionelle Helfer Suchende sind, Fehler machen, Gefühle haben, diese auch zulassen dürfen und sehen müssen, denn sie sind verflochten in diesem Prozess des Miteinanders.

Bedeutend war für mich, dass solche Sätze von den Psychotherapeuten kamen, die ja qua Anspruch und Ausbildung auf einem höheren Podest als die Sozialarbeiterinnen stehen, denen man eigentlich Unfehlbarkeit andichtet, ich nicht aber viele andere. Sie entzauberten ihr „Handwerk“ und ermutigten damit die Teilnehmerinnen, sich ihren Selbstzweifeln zu stellen oder diese Selbstzweifel zu vermindern.

Wenn man so will, war das eine gelungene Therapie der Therapeuten, sie haben die TeilnehmerInnen, die HelferInnen sicherer und stärker gemacht, viele haben mir das so erzählt.

Am ersten Tag hatte ich das Gespräch mit David Reussmann und seiner Tochter, vor dem mir bange war, denn ich wusste, dass ihm eigentlich noch immer die Worte fehlen, um das Grauen auszudrücken. Dazu kam, dass er Deutsch erst sehr spät erlernte und die Sprachhemmung dadurch noch gesteigert wurden. Seine Tochter sollte ihn unterstützen, sprachlich, aber auch emotional.

Dass sich die Veranstalter darauf eingelassen hatten, danke ich ihnen besonders, denn jede Traumaverarbeitung bedarf ihrer eigenen Form, und diese Familienverarbeitung war richtig, wenn auch ungewöhnlich.

David Reusmann erwähnte seine Sprachlosigkeit über das Entsetzen, das er in der Kindheit erfahren hatte. Er sprach davon, dass die Ukrainer mit ihrer eigenen Geschichte umgehen lernen müssen.

Ich war in der Ukraine und habe viel Antisemitismus, viel Schweigen und auch Verachtung gegenüber den Zwangsarbeitern erlebt, die als Kollaborateure der Deutschen diskriminiert oft nach Sibirien verbannt wurden und nie über ihre Erlebnisse berichten durften. Meine Dolmetscherin weigerte sich, mich zu jener Schlucht zu führen, wo Kiewer Juden, und später viele andere dem Regime Missliebige erschossen und verscharrt wurden.

Auch mich hatte bei diesem Besuch in der Ukraine Sprachlosigkeit überfallen, weil ich an diese vielen Schichten der Verdrängung, z. B. Mord an den Juden, eigene Schuld, Wut auf die Regierung, es war noch vor der orangenen Revolution, nicht herankam.

Deswegen fand ich die geschichtlichen Anmerkungen von Gerd Koenen sehr hilfreich, um dies Land in seiner inneren Verstrickung den historischen Verwerfungen besser zu verstehen. Wichtig auch, welche Rolle die Juden bei all den Umbrüchen gespielt hatten, warum Juden plötzlich der Freundschaft mit dem russischen System beschuldigt wurden und warum man die deutschen Besatzer als Befreier empfand.

Wichtig auch die Wiederholung der alten Erkenntnis, dass in der Sowjetunion keine Opfergruppe besonders hervorgehoben werden durfte, weil ja alle Opfer waren und dass deswegen das Schwarzbuch über den Judenmord nicht erscheinen durfte. Dies erklärte nochmals das lange Schweigen von David Reusmann über seine Erlebnisse, das Schweigen auch der Zwangsarbeiter in der Ukraine, die besonderen Schwierigkeiten dieser Menschen, Sprache für die Vergangenheit zu finden.

Und heute wurde dies alles vertieft, der Vortrag war aufklärend, wichtig und entlastend für die Migranten.

Dazu passte der sehr persönliche Vortrag von Martin Auerbach, der von seiner eigenen Abwehr gegenüber den Traumata der Überlebenden sprach, weil er auch als Therapeut sich den Traumata der Eltern und den eigenen lange nicht nähern wollte.

Nicht neu, dachte ich, er ist einer von Tausenden, die sich mit der Tragödie der Eltern nicht belasten

wollen, die Holocaust-Überlebenden in Israel fanden ja auch keine Gesprächspartner, auch nicht die Geretteten durch die Kinder- und Jugendalijah, aber im Kopf bleibt für uns alle seine Aufforderung, dass der Therapeut sich ständig weiterentwickeln muss, dass er zuhören und das Leid nicht teilen aber spüren muss, dass er die ständigen Wiederholungen in eine neue Form bringen sollte, damit das Gedächtnis nicht wie eine schadhafte Schallplatte immer nur auf einer Spur bleibt.

Der zweite Tag begann mit den Erinnerungen der Eva Schepesi an ihre Kindheit in Ungarn, an ihre Flucht nach Slowenien, ihre Zeit in Auschwitz und der historischen Einbettung von Gert Koenen.

Nochmals: das war eine brillante Idee der Veranstalter, weil die Besonderheit der jeweiligen Verfolgung im historischen Kontext erst wirklich zu begreifen ist. Die historische Einbettung hilft der Arbeit mit Überlebenden.

In der Diskussion über die beiden Beiträge kam es zu der Erkenntnis:

Die Überlebenden erinnern sich oft an: „wer war gut zu mir, wer nicht.“

Die menschliche Komponente gibt Kraft oder nimmt Kraft. Also sollte man als Betreuerin nach solchen Erfahrungen fragen, damit kann man das Schweigen durchbrechen, Erinnerungen aktivieren.

Nathan Durst hielt einen bemerkenswerten Vortrag über jüdische Emigranten.

„Was ist hängen geblieben von Nathan Durst Vortrag über die jüdischen Emigranten?“, fragte ich Teilnehmer:

Vor allem seine Phasentheorie über die Emigration, war die Antwort.

1. Honey-Moon
2. depressive Phase-Enttäuschung
3. Böse, keiner hilft
4. Misstrauen- die neue Umgebung ist wie ein Gegner
5. Versöhnung, Anpassung
6. Integration, doch meist in eigener Gruppe

Da sprach jemand nicht nur über die Überlebenden, sondern direkt von ihnen, den Migranten aus den GUS-Staaten, mit all ihren Schwierigkeiten hier anzukommen, hier angenommen zu werden, denn nur wer angenommen ist kann auch andere annehmen.

Wichtig war ihnen auch der Begriff Aintegration, also Nicht-Integration. Das entsprach genau ihren

Erfahrungen mit vielen alten Migranten, die sich mit all ihren Erinnerungen und Schicksalen in der neuen Umgebung kaum zurechtfinden und integrieren können. Durst sagte- und das war fast wie eine Absolution für die Helferinnen. „Lasst sie doch, so wie sie sind, diese verletzbar Gruppe, die keine Kindheit hatte, die nur in der eigenen Gruppe Sicherheit findet, die ein anderes Krankheitsverständnis, einen anderen Umgang mit Leiden und Verletzungen haben, denen das Weinen und Erinnern nicht erlaubt waren, die nie gelernt hatten, Hilfe zu erbitten, weil nur Arbeit und Verdrängen zum Helden stempelten.“

Ich denke, diese immer wieder neu verpackte Aufforderung der Therapeuten Durst, Grünberg und Auerbach, nie nach einem starren Muster vorzugehen, sondern im Einzelfall und im Wissen über die Grenzen des Klienten zu entscheiden, war eine entscheidende Botschaft für all jene, die das gute Betreuen erlernen und auch gut sein wollen.

Aber auch den alteingesessenen Profis, die ihn noch nicht x-Mal auf Seminaren erlebt hatten, gab er den Tipp: „Fragt die Neuzugewanderten doch, wie sie zu Hause ihre Probleme gelöst haben, wie sie mit Gefühlen wie Scham, Schuld, Trauer umgegangen sind.“

So nähert man sich anderen Kulturen, macht nicht die eigenen Kriterien zur Grundlage der Gespräche und Hilfsangebote, so bewahrt man die Würde des Gegenübers, stülpt ihm nichts über.

Diese Offenheit, diese Sensibilität, dies Nachdenken und diese Professionalität hatte ich zwar von der Tagung erwartet, aber es hat mich dennoch beeindruckt, wie die therapeutischen Profis mit den Teilnehmern und Teilnehmerinnen, die was lernen wollten, umgingen, nämlich genauso akzeptierend, Stärke vermittelnd, Würde bewahrend wie bei den Überlebenden.

Ich habe immer wieder, eigentlich nach jedem Vortrag, die Teilnehmer gefragt, „wie hat es gefallen, was ist hängen geblieben, was war neu?“

Über Kurt Grünberg sagten sie: „Der hat einen Hausbesuch gemacht, der fühlte sich unsicher in der Deutung der Vorgänge, der hat auf seine eigenen Gefühle und seine Abwehr geachtet, der hatte keinen Therapieerfolg und gibt das zu. Das macht mir Mut, das mache ich nach.“

Und für die Kinder von Überlebenden, es waren ja einige unter uns, war es wichtig zu hören, dass da ein Sohn das Schicksal des Vaters in sich aufnimmt, bis

zum versuchten Selbstmord sich hineinversetzt und der Vater das nicht versteht.

Ich hörte daraufhin im Laufe der Tagung Sätze wie: „Meine Mutter hat mir alles erzählt, sie wollte, musste sich dadurch entlasten, ich aber hatte Alpträume, sie hat mir die Kraft entzogen, ich konnte mit ihr darüber aber nicht reden.“

Also, Dank an Kurt Grünberg auch diesen Teilnehmerinnen, an die er vielleicht gar nicht gedacht hat, etwas Wichtiges mit auf den Weg gegeben zu haben. Sie sagte: „Vorher hätten sie nie über ihre eigenen Belastungen als Kinder von Überlebenden gesprochen, dies Tabu habe die Tagung durchbrochen.“

Und Eva Szebesi, die Überlebende aus Ungarn, geht nach Hause mit der Erkenntnis, dass man die Enkel, die dritte Generation, in die Erinnerungsarbeit einbeziehen sollte.

„Eine Erfolgsgeschichte ist das für uns“, so eine Sozialarbeiterin aus den neuen Bundesländern, „seit wir die Enkel einbeziehen, öffnen sich die Grosseltern, erzählen sehr viel mehr.“ Ich erinnere in diesem Zusammenhang an die Geschichte von David Reussmann, den auch die Enkeltochter zum Erinnern brachte, und an all die positiven Erfahrungen der Zeitzeugen mit ihren Auftritten in den Schulen.

Sie merken und hören, dass ich mich viel um die Stimmung an der Basis gekümmert habe, denn für die und nicht für die Referenten ist ja eine solche Tagung konzipiert.

Ein grosses Thema im Hintergrund war der Konflikt zwischen den Alteingesessenen und den neu Zugewanderten, den homi sowjetici. Die Unterschiede im Verhalten, in der jüdischen Identität und Religiosität, in der sprachlichen Äusserung wurden in der Tagung benannt, das war gut. Gefehlt aber hat ein klares Bekenntnis zum Konflikt, den die alten jüdischen Gemeinden mit den Zuwanderern haben. Und die leiden unter der mangelnden Wertschätzung oder Abwertung, unter dem Verlust ihres sozialen Status, so wie David Reussmann, vor allem aber auch, dass sie in den Gemeinden nur selten in Führungspositionen gewählt werden. Und wenn, dann kommt es zu Machtkonflikten. Viel aus den alten und neuen Bundesländern hat man mir darüber berichtet, die meisten Zuwanderinnen aber sagten, wir ziehen uns zurück, wir sind nicht gewollt, man lehnt uns ab und andere bittere Dinge, die ich nicht wiederholen will.

Dieser Riss, dieser Sprengstoff muss bearbeitet werden, muss das Thema von Tagungen sein, Nathan

Durst ist darauf eingegangen indem er fragte, " was wird, wenn die Russen an die Macht kommen?"

Aber es geht nicht nur um Macht in den Gemeinden, sondern auch um die Betreuung der alten „Russen“,in Pflegeheimen oder ambulant, die jüdischen Gemeinden müssen diesen Konflikt bewusster angehen, mir lag er während der Tagung auf der Seele.

Ich weiss, dass das jüdische Museum demnächst eine Ausstellung dazu macht, es wird Medienberichte geben, aber wichtiger ist, dass sie alle dazu beitragen, innerhalb ihrer Organisationen den Konflikt zu entschärfen.

In einem Referat über die Henry-und Emma Budge- Stiftung, in dieser Einrichtung leben alte Juden und Nichtjuden zusammen nach Vorgabe der jüdischen Stifter, fragte Michael Dietrich.“ War es richtig, Christen und Juden, Täter und Opfer, so schnell nach dem Krieg wieder unter einem Dach zu vereinen?“

Der Erfolg des Hauses hat diese Frage obsolet gemacht, es gibt ein Miteinander, .Achtung, Respekt.

Das Gleiche wünsche ich mir innerhalb der jüdischen Gemeinden, die Akzeptanz der Neuzuwanderer, die- wie die Tagung zeigte- die Mehrheit der Beziehungsarbeit leisten.

Und nun ein grosses Lob für die work-shops.Da wurden die biografischen Hintergründe -und Arbeitsbedingungen der Helfer wirklich ernst genommen.Da konnten sie über ihre eigenen Erfahrungen mit der Shoah und der unzulänglichen Fürsorge der Arbeitgeber berichten, über ihre Belastung, ihre Zweifel am richtigen Handeln, der mangelnden Supervision und über Strategien des sich Wehrens nachdenken.

Das waren, wie ich es empfand, wichtige Stunden des Kongresses, weil es hier um die Belange der Teilnehmerinnen ging, denen man noch so viel wichtige Informationen über historische Zusammenhänge und die Befindlichkeit der Überlebenden liefern kann, die aber alle für die Katz sind,wenn man die Belastung der Helfer nicht im Auge hat, und die ist gross.

Als ich mir das Programm vor Wochen anschaute, dachte ich, der letzte Tag wird schwer, belastend mit der Erinnerung an Auschwitz und dem Thema Trauer.

Doch dann habe ich heute diese Teile des Programms als positiv, tröstend, entlastend empfunden, wie sie alle auch. Nathan Durst macht durstig nach Durst.

„Trau Dich zu trauern“. Das war ein schöner Satz. Aber auch:“Wie wäre ich ohne die ganze Geschichte?“

Eine Frage, die sich ganz sicher in diesem Moment viele Zuhörer stellten.

Und was wären wir, was wüssten wir ohne diese Tagung?

Danke, dass ich dabei sein konnte.

Fazit:

Ich war beeindruckt von den vielfältigen Hilfsangeboten für Überlebende , von der Kraft und Kreativität, von dem, was in Weissrussland, Polen oder Paris geleistet wird, ich weiss aber auch um die vielen noch unbearbeiteten und vernachlässigten Themen, wie Demenz und Umdenken gegenüber den Zuwanderern.



Autorenverzeichnis:

- **Dr. Martin Auerbach,**
Klinischer Direktor AMCHA, Jerusalem
- **Dr. Julia Bernstein,**
Institut für vergleichende Bildungsforschung und Sozialwissenschaften,
Universität zu Köln
- **Benjamin Bloch,**
Direktor der ZWST, Frankfurt am Main
- **Dr. Nathan Durst,**
Psychologe, ehem. medizinischer Direktor AMCHA, Tel Aviv
- **Dr. Kurt Grünberg,**
Psychoanalytiker, Sigmund-Freud-Institut,
Jüdisches Psychotherapeutisches Beratungszentrum, Frankfurt am Main
- **Ulrike Holler,**
Journalistin, Frankfurt am Main
- **Dr. Isidor, J. Kaminer,**
Psychoanalytiker, Frankfurt am Main
- **Rabbiner Menachem Halevi Klein,**
Rabbiner der Jüdischen Gemeinde, Frankfurt am Main
- **Dr. Gerd Koenen,**
Historiker, Schriftsteller Publizist, Frankfurt am Main
- **Prof. Dr. Christian Pross,**
Behandlungszentrum für Folteropfer, Berlin
- **Sonja Schweitzer,**
Dipl. Psych., San Sebastian, Spanien



Impressum:

Herausgeber: Benjamin Bloch, Direktor der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland

Konzept & Redaktion: Prof. Dr. Doron Kiesel

Lektorat: Prof. Dr. Christian Wiese und Corinna Frey

Layout & Druck: Andrej Kulakowski