

CAROL A. KIDRON (HAIFA)

Verkörperte Präsenz statt Psychopathologie – Eine Dekonstruktion der transgenerationalen Weitergabe des Überlebenden-Syndroms

Die Psychologie wie auch die Holocaust- und Genozidforschung beschäftigen sich mit Vorliebe mit der Suche nach fortdauernden »Zeichen« oder Repräsentationen traumatischer Vergangenheiten. Ob nach einer psychosozialen Symptomologie oder fragmentarischen Zeugenberichten gesucht wird – beide erkenntnistheoretischen Methoden beruhen letztlich auf demselben Paradigma, der Überzeugung nämlich, dass traumabedingte psychische Narben bei Holocaust-Überlebenden und ihren Nachkommen immer noch seelisches Leiden hervorrufen und dass das »Erzählen der Geschichte« oder die Narrativisierung der traumatischen Vergangenheit zur Heilung bzw. Erlösung führt. Darauf lässt sich einwenden, dass die Fokussierung der Wissenschaft und der Populärkultur auf psychische Narben, Gesprächstherapien und öffentliche Artikulierungen schwieriger Erfahrungen diskretere, eher nach innen gerichtete Formen mnemonischer Repräsentation bislang überschattet und sogenannte verkörperte Erinnerungen (*embodied memories*) verdrängt hat.

In ethnografischen Tiefeninterviews schildern die Kinder traumatisierter Überlebender bislang wortlos gebliebene Erinnerungen an die zumindest teilweise stumme Präsenz der mit dem Familienleben verwobenen Holocaust-Vergangenheit. Von überlebenden Eltern verkörperte Erinnerung und traumabezogene körperliche Praktiken der Nachkommen werden als zentrale Komponenten dieser stummen Matrix der Holocaust-Präsenz beschrieben. In den Geschichten der Nachkommen treten solche Erfahrungen jedoch nicht als Effekte einer übertragenen Posttraumatischen Belastungsstörung (PTBS) (*Post-Traumatic Stress Disorder – PTSD*) oder als Symptomatik psychosozialen Leidens auf, sondern vielmehr als das normative Andauern der Todeswelt des Holocaust innerhalb der familiären Lebenswelt der Überlebenden. Die überwiegende Mehrheit der Befragten gibt an, für die Verarbeitung ihrer traumageprägten Vergangenheit keine psychologische Hilfe beanspruchen zu wollen.

Diese Befunde legen eine Neubewertung des psychologischen Paradigmas einer intergenerationellen Traumaweitergabe, des sogenannten *Second Generation Survivor Syndrome*, nahe. Im Gegensatz zu psychologischen Trauma-Paradigmen ist die stumme Präsenz einer schwierigen Vergangenheit nicht zwangsläufig Folge von Verdrängung, Verleugnung oder unverarbeiteter übertragener, das heißt sekundärer Traumatisierung. Aus einer kulturell einfühlsamen und ganzheitlichen Perspektive betrachtet, deuten die Befunde

auf die Tatsache hin, dass auch im Schweigen eine nichtpathologische und normative familienspezifische Form der Vergangenheitsrepräsentation eingebettet sein kann. Dass viele Vertreter der Zweiten Generation nicht an einer therapeutischen Durcharbeitung ihrer Kindheitserfahrungen interessiert sind, wirft zudem die Frage auf, ob die Verknüpfung zwischen der Psychopathologisierung der Spuren gravierender Familienerinnerungen, der Politik der traumatischen Erinnerung und dem Opferdiskurs nicht das psychologische Konstrukt der PTBS-Weitergabe sowie die daraus resultierenden Traumaschilderungen von Nachkommen auf Kosten der Analyse körperlicher Erinnerung befördert hat.

*Kanonische Paradigmen von Überlebenden-Leid
und befreienden Zeugnissen*

Die Psychiatrie hat die erkenntnistheoretischen Grundlagen für das Profil von Traumaüberlebenden und ihrer Nachkommen geschaffen. Danach leiden Holocaust-Überlebende an PTBS, wobei auch eine Übertragbarkeit auf die unmittelbar folgenden Nachkommen, die Zweite Generation, diagnostiziert wurde. Dem PTBS-Paradigma zufolge leiden Überlebende an Gefühls- und Verhaltensstörungen, einschließlich chronischer Depression, Verdrängung traumatischer Erinnerungen und unabgeschlossener Trauerarbeit, die zu emotionaler Verhärtung oder Abstumpfung führt.¹ Zudem soll das Syndrom die parental Fähigkeiten des Überlebenden beeinträchtigen und somit ihr Heim in eine Brutstätte für psychosoziale Anpassungsstörungen des Nachwuchses verwandeln. Die Beziehung von Überlebenden zu ihren Kindern sei von Gefühlsunfähigkeit und Intimitätsmangel sowie von Über-

- 1 Harvey A. Barocas/Carol Barocas, Manifestations of Concentration Camp Effects on the Second Generation, in: *American Journal of Psychiatry* 130 (1973), 820f.; Helen Epstein, *Children of the Holocaust: Conversations with Sons and Daughters of Holocaust Survivors*, New York 1979; Eva Fogelman, Intergenerational Group Therapy: Child Survivors of the Holocaust and Offspring of Survivors, in: *Psychoanalytic Review* 75/4 (1988), 621-640; Haim Dasberg, Characteristics and Needs of Israeli Holocaust Survivors and the Second Generation, Vortrag beim Institute on Working with the Holocaust Survivors and Second Generation, Jerusalem, 3.-4. Juli 1994; Sharon Schwarz/Bruce Dohrenwend/Itzhak Levav, Evidence from Children of Holocaust Survivors, in: *Journal of Health and Social Behavior* 35 (1994), 385-402; zu einer breit angelegten Diskussion der Ätiologie der PTBS siehe Zahava Solomon, Oscillating between Denial and Recognition of PTSD: Why are Lessons Learned and Forgotten, in: *Journal of Traumatic Stress* 8 (1995), 271-282; zu einem kritischen, dekonstruktivistischen Ansatz siehe Allan Young, *The Harmony of Illusions: Inventing Post-Traumatic Stress Disorder*, Princeton, NJ 1995; sowie Pamela Ballinger, *The Culture of Survivors: Post Traumatic Stress Disorder and Traumatic Memory*, in: *History and Memory* 10/1 (1998), 99-132;

fürsorglichkeit geprägt.² Das Kind werde idealisiert und zu einem Ersatz, einem lebenden »Gedenklicht« für verlorene Angehörige. Oftmals trage es den Namen verstorbener Verwandter und lebe in ihrem Schatten.³ Die Nachkommen würden zum Surrogat, durch das die Überlebenden ihre verlorene Kindheit oder Jugend indirekt nachzuholen suchten.⁴ Da das Kind jedoch die verlorenen Angehörigen nicht ersetzen bzw. die mit der elterlichen Idealisierung verbundenen unrealistischen Erwartungen nicht erfüllen könne, entwickle es ein übermäßiges Verantwortungsgefühl, dem es nicht gewachsen sei, wie auch unterdrückte Zorn- und Schuldgefühle. Trotz dieser unterdrückten Frustrationen entwickle sich zwischen Elternteil und Kind eine symbiotische Beziehung, wobei der Vater oder die Mutter als das ewige, von Aufmerksamkeit und Fürsorge des Kindes abhängige Opfer dastehe. Das Kind wiederum sei zu stark im Leben der Eltern verstrickt. Unfähig sich zu lösen und eine eigene Identität zu entwickeln, bleibe es für immer an seine Eltern und an die in der Kindheit vermittelte Vergangenheit gebunden.⁵

Gestörte oder suboptimale Elternschaft wird also zum kritischen kausalen Verbindungsglied zwischen der PTBS und den mit ihr verbundenen psychosozialen Neurosen bei der Zweiten Generation. Die wissenschaftliche Literatur kommt somit zu dem Schluss, dass diese Generation an einer transgenerationell weitergegebenen PTBS leidet, die durch eine Reihe gestörter Verhaltensmuster und einem geschädigten Ego-Gefühl zum Ausdruck kommt. Zum psychosozialen Profil der Nachkommenschaft gehören folgende Merkmale: Unterdrückung von Gefühlen, Schwierigkeiten mit Intimität im zwischenmenschlichen Bereich, Trennungsängste im Umgang mit wichtigen Bezugspersonen, obsessive Sorge und Anteilnahme am Leben der Eltern, Unfähigkeit zur Individuation, potentiell suboptimale Elternschaft gegenüber der dritten Generation.⁶

- 2 Vicki Halik/Doreen Rosenthal/Philippa Pattison, Intergenerational Effects of the Holocaust: Patterns of Engagement in the Mother-Daughter Relationship, in: *Family Process* 29 (1990), 325-339; Felice Zilberfein, Children of Holocaust Survivors: Separation Obstacles, Attachments and Anxiety, in: John Lemberger (Hg.), *A Global Perspective on Working with Holocaust Survivors and the Second Generation*, Jerusalem 1995, 413-422.
- 3 Dina Wardi, *Memorial Candles*, Jerusalem 1990.
- 4 Alan L. Berger, *Children of Job: American Second-Generation Witnesses to the Holocaust*, Albany, NY 1997.
- 5 Susan L. Rose/John Garske, Family Environment, Adjustment, and Coping among Children of Holocaust Survivors: A Comparative Investigation, in: *American Journal of Orthopsychiatry* 57 (1987), 332-344; Aaron Haas, *In the Shadow of the Holocaust: The Second Generation*, Ithaca, NY, und London 1991; Tamar Shoshan, Mourning and Longing From Generation to Generation, in: *Sichot* 3 (1989), 193-198; Halik/Rosenthal/Pattison, Intergenerational Effects (Anm. 2); Zilberfein, *Children of Holocaust Survivors* (Anm. 2).
- 6 Barocas/Barocas, Manifestations of Concentration Camp Effects (Anm. 1); Haas, *In the Shadow* (Anm. 5); Halik/Rosenthal/Pattison, Intergenerational Effects

Die psychologische Literatur schlägt zur Behandlung von PTBS und »übertragener« PTBS Gesprächsgruppentherapie und psychodynamische Gruppentherapie vor. Dem therapeutischen Paradigma der »Vollendung der Geschichte« zufolge wird der/die Überlebende aufgefordert, seine/ihre unterdrückte Vergangenheit zu ergründen und die »unvollendete Trauerarbeit« in einem therapeutischen Rahmen zu Ende zu führen.⁷ Es wird davon ausgegangen, dass das Traumaopfer ohne diese Behandlung unfähig bleibt, seine Erinnerungen mit anderen Personen zu teilen, deshalb von stummen Erinnerungen verfolgt wird und an PTBS-spezifischen Symptomen leidet. Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass die Traumaforschung die Bewusstmachung und das Aussprechen verdrängter oder verleugneter traumatischer Erinnerungen als im persönlichen und kollektiven Sinne befreienden Prozess betrachtet.⁸

Im Verlauf des letzten Jahrzehnts ist das geschilderte Paradigma einer Psychopathologisierung der Zweiten Generation verschiedentlich unter Beschuss geraten.⁹ Sagi Schwarz u. a., Solomon sowie Bilu/Witztum haben festgestellt, dass es der nichtklinischen Forschung im Gegensatz zu klinischen Studien nicht gelungen ist, signifikante Unterschiede zwischen Vertretern dieser Generation und Kontrollgruppen nachzuweisen.¹⁰ Laut Rose und Garske sowie Keinan u. a. haben die Befunde, statt psychopathologische Tendenzen festzustellen, ergeben, dass die Kinder von Holocaust-Überlebenden

(Anm. 2); Zilberfein, *Children of Holocaust Survivors* (Anm. 2); Ilany Kogan, *The Cry of Mute Children: A Psychoanalytical Perspective of the Second Generation of the Holocaust*, London 1995; Yoram Bilu/Eliezer Witztum, *The Mental Health of Jews Outside and Inside Israel*, in: Ihsen Al-Issa/Michael Tousignant (Hg.), *Ethnicity, Immigration and Psychopathology*, New York 1997.

- 7 Haim Dasberg, *The Unfinished Story of Trauma as a Paradigm for Psychotherapists: A Review and Some Empirical Findings on Paradigms and Prejudices*, in: *Israel Journal of Psychiatry Related Science* 29/1 (1992), 44-60.
- 8 Ruth Leys, *Traumatic Cures: Shell Shock, Janet and the Question of Memory*, in: Paul Antze/Michael Lambek (Hg.), *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*, New York 1996, 103-145.
- 9 Halik/Rosenthal/Pattison, *Intergenerational Effects* (Anm. 2); siehe auch die kritische Betrachtung des Krankheitskonstrukts in den 1980er Jahren bei Gloria Leon u. a., *Survivors of the Holocaust and Their Children: Current Status and Adjustment*, in: *Journal of Personality and Social Psychology* 41 (1981), 503-516; John J. Sigal/Morton Weinfeld, *Control of Aggression in Adult Children of Survivors of the Nazi Persecution*, in: *Journal of Abnormal Psychology* 94 (1985), 556-564.
- 10 Abraham Sagi-Schwartz u. a., *Attachment and Traumatic Stress in Female Holocaust Child Survivors and their Daughters*, in: *American Journal of Psychiatry* 160 (2003), 1086-1092; Zahava Solomon, *Transgenerational Effects of the Holocaust: The Israeli Research Perspective*, in: Yael Danieli (Hg.), *International Handbook of Multigenerational Legacies of Trauma*, New York 1998, 69-83; Bilu/Witztum, *Mental Health* (Anm. 6).

andere Wege finden, die Interaktion mit ihren Eltern zu bewältigen.¹¹ Wie auch in anderen Arbeiten zum Ausdruck kommt, diskutieren Auerhahn/Laub und Solomon die Weltanschauungen der Zweiten Generation, während Bar-On u. a. (1998) eine alternative Bindungstheorie vorlegen, auch dies ein Versuch, die Erforschung der Zweiten Generation zu entpathologisieren.¹²

Obwohl die Literatur um die Durchsetzung anderer Paradigmen bemüht ist, ist die Richtungsdiskrepanz zwischen dem öffentlichen Diskurs und der psychiatrischen Diagnostik kaum zu übersehen. Das frühere, pathologisierende PTBS-Holocaust-Paradigma dient als Modell für die sich weltweit entwickelnde Forschung hinsichtlich anderer Formen der Weitergabe von Traumatisierungen auf Folgegenerationen.¹³ Das aus diesem Diskurs hervorgegangene psychosoziale Profil scheint demnach Opfer-Selbstwahrnehmungen und -zuschreibungen zu begründen und einer Identitäts- und Erinnerungspolitik rund um neu definierte Opfer sozialen Traumas den Weg zu ebnet.¹⁴ Während die oben erwähnte Literatur versucht hat, die Zweite Generation zu entpathologisieren, umfasst die ätiologische Definition der PTBS in der vierten Ausgabe des *Diagnostic and Statistic Manual of Mental Disorders (DSM-IV)* von 1980 zusätzlich auch jene Personen, die den unmittelbaren Traumaopfern »emotional nahestehen«. Dass bei experimentellen klinischen Studien zu den langfristigen Folgen des Holocaust auf die dritte Generation keine eindeutigen pathologischen Befunde nachgewiesen werden konnten, scheint die Forschung nicht daran zu hindern, auch weiterhin auf gestörte psychosoziale Bewältigungsmechanismen, gestörte Selbstwahrnehmung und langfristige Nachwirkungen des Holocaust-Traumas bei der drit-

- 11 Rose/Garske, Family Environment (Anm. 5); Giora Keinan/Mario Mikulincer/Abraham Ribnicki, Perception of Self and Parents by Second Generation Holocaust Survivors, in: *Behavioral Medicine* 14 (1988), 6-12.
- 12 Auerhahn/Laub, Intergenerational Memory of the Holocaust, in: Yael Danieli (Hg.), *International Handbook of Multigenerational Legacies of Trauma*, New York 1998, 21-41; Solomon, Transgenerational Effects (Anm. 10), 69-83; Dan Bar-On u. a., Multigenerational Perspectives for Understanding the Development Sequelae of Trauma Across Generations, in: *International Journal of Behavioral Development* 22 (1998), 315-338.
- 13 Yael Danieli, Introduction: History and Conceptual Foundations, in: dies. (Hg.), *International Handbook of Multigenerational Legacies of Trauma*, New York 1998; Carol Kidron, Silent Legacies of Trauma: A Comparative Study of Cambodian Canadian and Israeli Holocaust Trauma Descendant Memory Work, in: Nicolas Argenti/Katharina Schramm (Hg.), *Remembering Violence: Anthropological Perspectives on Intergenerational Transmission*, New York 2009, 185-220.
- 14 Michael Lambek/Paul Antze, Introduction: Forecasting Memory, in: Michael Lambek/Paul Antze (Hg.), *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*, xi-xxxviii, New York 1996; Arthur Kleinman/Joan Kleinman, The Appeal of Experience; The Dismay of Images: Cultural Appropriations of Suffering in our Times, in: Arthur Kleinman/ Veena Das/Margaret Lock (Hg.), *Berkeley und London* 1997, 1-23.

ten Generation hinzuweisen.¹⁵ Im Einklang mit den Kernthesen der erwähnten psychologischen Paradigmen hat die Holocaust- und Genozidforschung die Überlebenden und ihre Nachkommen auch als stumme und seelisch verwundete Opfer einer traumatischen Vergangenheit charakterisiert, die trotz der inhärenten Unaussprechlichkeit traumatischer Erfahrungen durch Zeugnisablegen die Brüche in der persönlichen, familiären und kollektiven Vergangenheit heilen können. Die Holocaust- und Genozidforschung begnügt sich nicht damit, Schweigen lediglich als Ausdruck von unterdrückten Erinnerungen und PTBS-Symptomen zu interpretieren und legt dieses Verhaltensmerkmal der Überlebenden und ihrer Nachkommen auch als die Grenze von Artikulierung und Repräsentation aus.¹⁶ Ob als ein angesichts unsagbarer Gräueltaten selbst auferlegtes Schweigen interpretiert, als das stolze Schweigen jener, deren Erlebnisse die Vorstellungskraft Anderer übersteigen würden¹⁷ oder als ein vom dominanten zionistischen Diskurs erzwungenes Schweigen¹⁸ – das Profil des schweigenden Überlebenden und seiner Nachkommen hat die spätere literarische und populärkulturelle Darstellung der Zweiten Generation geprägt. Diese wird wiederum als Opfer des Schweigens und der dadurch verursachten seelischen Wunden dargestellt, eines Schweigens also, das als schädlich betrachtet wird sowohl für das persönliche Wohlbefinden der Überlebenden und ihrer Nachkommen als auch für das auf steter Suche nach authentischen verbalen Zeugnissen befindliche, kollektive Holocaust-Gedenken.

Dass diese Forscher Überlebende und ihre Nachkommen zur Artikulierung ihrer Erfahrungen bewegen möchten, zeigt, dass das Schweigen in ihren Augen als Negativ des Zeugnisablegens, jener wesentlichen Aufgabe des Zeitzeugen, gilt. Ihrem Glauben an die Gesprächstherapie entsprechend, hal-

- 15 Dan Bar-On, *Fear and Hope: Three Generations of the Holocaust*, London 1995; Kogan, *The Cry of Mute Children* (Anm. 7), Gary Winship/Jane Knowles, *The Transgenerational Impact of Cultural Trauma: Linking Phenomena in Treatment of Third Generation Survivors of the Holocaust*, in: *British Journal of Psychotherapy* 13/2 (1996), 259-266; John J. Sigal, *Long-Term Effects of the Holocaust: Empirical Evidence for Resilience in the First, Second and Third Generation*, in: *Psychoanalytic Review* 85 (1985), 579-585.
- 16 Theodor W. Adorno, *Gesellschaftstheorie und Kulturkritik*, Frankfurt a. M. 1975; Lawrence L. Langer, *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*, New Haven, CT 1991; Saul Friedlander, *Probing the Limits of Representation*, Cambridge, MA 1992; Dominick LaCapra, *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*, Ithaca, NY 1994.
- 17 Primo Levi, *Die Untergegangenen und die Geretteten*, München 1990; Langer, *Holocaust Testimonies* (Anm. 16); ders., *The Alarmed Vision: Social Suffering and Holocaust Atrocity*, in: Arthur Kleinman/Veena Das/Margaret Lock, *Social Suffering*, Berkeley, Los Angeles und London 1997, 47-65; Don Handelman, *Nationalism and the Israeli State: Bureaucratic Logic in Public Events*, Oxford 2004.
- 18 Idith Zertal, *Nation und Tod. Der Holocaust in der israelischen Öffentlichkeit*, Göttingen 2003.

ten Holocaust- und Genozidforscher das Zeugnisablegen für das »Gegen-gift« traumabedingten Schweigens, und die Zeugenschaft wird zum gemeinsamen Interesse der zur Bürde des Schweigens verurteilten Zeugen ebenso wie des Staates, insbesondere des Staates Israel und des jüdischen Volkes stilisiert.¹⁹

Die *Cultural Studies* und die *Collective Memory Studies* haben sich ebenfalls mit historischen Traumata beschäftigt, insbesondere mit ihren Implikationen für Gedenk- und Identitätspolitik. Arbeiten in diesem Bereich konzentrieren sich auf Diskurse der Unterdrückung oder fokussieren Beschränkungen der Erinnerungsarbeit.²⁰ Dieselbe Richtung verfolgen aktuelle Tendenzen der Anthropologie mit neuen Formen politisch-interventionistischer Ethnografien, wobei Feldstudien und ethnografische Interviews die »moralische Pflicht« übernehmen, Unrecht aufzudecken und unterdrückten Gruppen eine Stimme zu verleihen.²¹ Auch hier charakterisiert die Forschung das Schweigen als fehlendes Artikulationsvermögen, das wiederum in moralischer, therapeutischer und politischer Hinsicht als essentiell dargestellt wird.

Im Sinne des geschilderten Übergangs der Therapie von traumabedingtem Schweigen zur heilenden Artikulation fördern die genannten Forscher in den Bereichen Holocaust- und Genozidforschung sowie kritische Anthropologie und Kulturstudien die Einholung und Dokumentation von Zeugnissen der ersten und zweiten Generation, die sie als hart errungenen Sieg im Ringen um die kommemorative Präsenz authentischer Zeugnisse individueller und kollektiver Vergangenheit werten. Therapeuten, Holocaust-Historiker oder kritische Kulturwissenschaftler sollen also dazu beitragen, Absenz und Bruch in Präsenz zu verwandeln. Es kann demnach gesagt werden, dass das Zusammenspiel der beiden Forschungsparadigmen das Schweigen zu einer Erfahrung von Leid, Krankheit und Absenz reduziert und dabei die Überlebenden und ihre Nachkommen pathologisiert und kollektivisiert hat.²²

Es stellt sich somit die Frage, was wir – jenseits pathologisierender Epistemologien und politisch motivierter, logozentrisch kritischer Untersuchungen zum Schweigen traumatisierter bzw. unterdrückter Gruppen – eigentlich

19 James E. Young, *When a Day Remembers: A Performative History of Yom Ha-Shoah*, in: *History and Memory* 2/2 (1990), 54-75; ders., *Writing and Rewriting the Holocaust-Narrative and the Consequences of Interpretation*, Bloomington and Indianapolis 1988; Langer, *Holocaust Testimonies* (Anm. 16).

20 Ronit Lentin, *Israel and the Daughters of the Shoah: Re-occupying the Territories of Silence*, New York 2000, 17.

21 Nancy Schepper-Hughes, *Coming to our Senses: Anthropology and Genocide*, in: Alexander L. Hinton, *Annihilating Difference: the Anthropology of Genocide*, Berkeley, CA 2002, 348-381.

22 Ob nun Schweigen und andere Merkmale familiärer PTBS gestörte Elternschaft und pathologische Erscheinungen bedeuten oder nicht, die Literatur hat Merkmale wie das Schweigen unter anderen normativen und nichtpathologischen Aspekten der entsprechenden Erfahrung einhellig als dominant dargestellt.

über Kindheit und Erwachsenenleben der Nachkommen von Traumaopfern wissen. War ihre Kindheit, emisch, das heißt aus der Innensicht betrachtet, von bedrückendem Schweigen und dem Fehlen verbaler Auseinandersetzung mit der elterlichen Vergangenheit geprägt, oder war das Schweigen vielleicht als familien-spezifische, normative Form erstrebten »Vergessens« durchaus akzeptiert? Betrachten sie sich überhaupt als durch die ferne Vergangenheit traumatisiert? Und wenn nicht, gibt es andere Wege des »Gedenkens«, andere stille Formen der Weitergabe, die im sozialen Alltagsmilieu dieser Nachkommen nichtpathologische Vergangenheits Spuren hinterlassen haben? Suchen Nachkommen überhaupt Zugang zu verbalen Schilderungen der vererbten Vergangenheit, sind sie an einem öffentlichen Gedenken der leid geprägten familiären und kollektiven Geschichte interessiert? Wenden wir uns kurz der anthropologischen Forschung zu, um mögliche Antworten auf diese Fragen zu finden.

Die Anthropologie des Genozids und der Erinnerung

Die kritisch dekonstruktionistische, wenn auch holistische und emische anthropologische Perspektive könnte einer umfassenderen und fundierteren Untersuchung alternativer, nonverbaler Formen der Gedenkarbeit und der diskursiven Ebenen, die unserem Verständnis der Vergangenheitspräsenz im Alltag begriffliche Gestalt geben, den Weg ebnen. Im Gegensatz zu dem oben geschilderten reduktionistischen Verständnis der Profile von Überlebenden und Nachkommen – die in der Literatur als stumm bzw. zum Schweigen gebracht, emotional geschädigt und kollektivisiert beschrieben werden –, böten anthropologische Forschungsmethoden den Überlebenden bzw. ihren Nachkommen Gelegenheit zu artikulieren, wie kulturelle Phänomene konstituiert und ausgeübt werden und wie sie die Identitätsbildungspraxis gestalten.²³ Dennoch gab es bislang erstaunlich wenige Versuche, den erwähnten Ansatz auf genozidale Phänomene anzuwenden. Die meisten anthropologische Studien beschränken sich zum einen auf die methodologischen, ethischen und politischen Implikationen der Möglichkeit, Genozidopfern die Gelegenheit zur Artikulierung ihrer totgeschwiegenen Erfahrungen zu geben,²⁴ zum anderen auf monumentale/hegemoniale institutionelle Gedenkpraktiken.²⁵ Zwar

23 Stuart Hall, Introduction: Who needs »Identity«?, in: ders./Paul Du Gay (Hg.), *Questions of Cultural Identity*, London and New Delhi 1996, 1-17; Dorothy Holland, *Selves as Cultured: As Told by an Anthropologist who lacks a soul*, in: Richard D. Ashmore/Lee Jussim (Hg.), *Self and Identity*, New York and Oxford 1997.

24 Schepper-Hughes, *Coming to our Senses* (Anm. 21).

25 Jackie Feldman, *Marking the Boundaries of the Enclave: Defining the Israeli Collective through the Poland »Experience«*, in: *Israel Studies* 7 (2002), 85-114; Don Handelman, *Models and Mirrors – Towards an Anthropology of Public Events*, Cambridge 1990; ders./Lea Shamgar-Handelman, *The Presence of Absence: The*

hat die neue Unterdisziplin der Anthropologie des Genozids²⁶ eine kultursensible Darstellung der Traumafolgen und alternative Repräsentations- und Gedenkformen hervorgebracht.²⁷ Jedoch gibt sich die ethnografische Erfassung und Dokumentierung der Stimmen traumatisierter Befragter wieder einmal als moralische und politische Mission, wenn der zum Aktivist gewordenen Anthropologe dafür sorgt, dass Traumaopfer vom »Schatten des Schweigens« befreit werden.²⁸ Mit dem Schweigen als Schauplatz dieses neuen akademischen Kreuzzugs wird das Unvermögen, schmerzhaftes Vergangenes zu artikulieren und zu verbalisieren, zu einem äußerst heiklen und umstrittenen Forschungsgegenstand. Indem sie das Schweigen der Opfer einzig als politisch und ideologisch motivierte Absenz auffasst, verzichtet die Ethnografie auf phänomenologische Zeugnisse der stummen Gegenwart der Vergangenheit.

Angehörige der jungen Disziplin der Anthropologie der Erinnerung²⁹ schlagen denn auch vor, sich, statt nur mit theoretischen Abhandlungen der Erinnerungsdiskurse, vermehrt mit der ethnografisch fundierten Erforschung der konkreten Erinnerungspraxis zu beschäftigen. Bahnbrechende Arbeiten von Cole, Catell und Climo, Argenti und Berliner haben Ethnografien verkörperter Erinnerung vorgelegt.³⁰ An der Tradition der Sozialgedächtnisforschung festhaltend, betonen jedoch auch diese Studien die dialektischen Verbindungspunkte zwischen den Makroprozessen kolonialer oder postkolonialer Gewalt und der verkörperten Vergangenheit ihrer Subjekte. Wer die Vergangenheit verkörpert, wird also erneut als Basisvertreter der hegemonialen Gedenkpraxis oder resistenter Erinnerung bzw. Gegenerinnerung verstanden. Es soll jedoch die These unterbreitet werden, dass die gelebte Erfahrung der Verkörperung von Vergangenheits Spuren bzw. die Interaktion

Memorialism of National Death in Israel, in: Eyal Ben-Ari/Yoram Bilu (Hg.), *Grasping the Land: Space and Place in Contemporary Israeli Discourse and Experience*, New York 1997.

26 Hinton, *Annihilating Difference* (Anm. 21).

27 Leslie Dwyer, *The Intimacy of Terror: Gender and the Violence of 1965-66 in Bali*, in: *Intersections: Gender, History and Culture in the Asian Context* 10 (2004), online: <http://intersections.anu.edu.au/issue10/dwyer.html>.

28 Alisse Waterston/Barbara Rylko-Bauer, *Out of the Shadows of History and Memory: Personal Family Narratives in Ethnographies of Rediscovery*, in: *American Ethnologist* 33/3 (2006), 397-412.

29 Vgl. dazu Richard P. Werbner, *Memory and the Post-Colony: African Anthropology and the Critique of Power*, London 1998.

30 Jennifer Cole, *Forget Colonialism? Sacrifice and the Art of Memory in Madagascar*, Berkeley, CA 2001; Maria G. Cattell/Jacob J. Climo, *Introduction: Meaning in Social Memory and History*, in: dies. (Hg.), *Social Memory and History: Anthropological Perspectives*, New York 2002, 1-39; Nicolas Argenti, *The Intestines of the State: Youth, Violence and Belated Histories in the Cameroon Grassfields*, Chicago 2007; David Berliner, *An Impossible Transmission: Youth Religious Memories in Guinea-Conakry*, in: *American Ethnologist* 32/4 (2005), 576-592.

damit weder zwangsläufig politisch motiviert oder ein Akt des Widerstands noch Kapitulation vor hegemonialer Indoktrinierung oder Vereinnahmung sein muss. Ungeachtet der starken Betonung der oben genannten Verbindung zwischen der Makro- und Mikroebene soll jedoch dargelegt werden, dass das Forschungsinteresse an der politischen Instrumentalisierung der Erinnerung und/oder der politischen Semiotik der Erinnerungsarbeit (der Art, in der die Erinnerung genutzt wird, um politisch bedeutsame oder vergessene Vergangenheiten darzustellen) auf Kosten einer näheren Untersuchung der auf der Mikroebene wirksamen Mechanismen geht, der Art und Weise also, in der als selbstverständlich empfundene mnemonische Alltagspraktiken entstehen, aufrechterhalten und an folgende Generationen weitergegeben werden – Praktiken, die die zwar stille, aber darum nicht weniger präsente Gegenwart der Vergangenheit konstituieren.³¹ Um die Mechanismen der stillen Erinnerung und dessen ständige Präsenz im Alltag aufzuzeigen, beschäftigt sich die nachfolgende ethnografische Studie mit Berichten von Nachkommen von Traumaopfern über die stumme Präsenz der genozidalen Vergangenheit in ihren familiären Lebenswelten.

Methode

Im Rahmen eines breiter gefassten Forschungsprojekts, das ethnografische Interviews und die Observation von Teilnehmern (2001–2003) beinhaltete, führte ich 55 Tiefeninterviews mit direkten Nachkommen von Holocaust-Überlebenden durch. Bei der statistischen Auswahl der Befragten ging ich mit der Schneeballmethode vor, wobei sich das Alter der israelischen Interviewpartner der Zweiten Generation zwischen 35 und 55 bewegte und die Geschlechter gleich stark vertreten waren. Die große Mehrheit der Befragten wurde in Israel geboren. Ihre Eltern waren als Überlebende von NS-Vernehmungslagern, Arbeitslagern und Ghettos, oder nachdem sie sich längere Zeit versteckt hatten, in den späten 1940er und 1950er Jahren aus Europa nach Israel eingewandert. Die Tiefeninterviews fanden in halbstrukturiertem und thematischem Format statt. Die Befragten bekamen offene Fragen über ihre Kindheitsvergangenheit und Gegenwart vorgelegt, die es ihnen erlaubten, über sich selbst nach eigenem Gutdünken zu erzählen. Im Einklang mit dem Konzept der »narrativen Wahrheit« ging es nicht darum, ob die Befrag-

31 Arthur und Joan Kleinman haben im Zusammenhang mit den Erfahrungen ihrer Patienten auch auf die Verbindung zwischen »mikrokulturellen und infrapolitischen Prozessen« hingewiesen und sich besonders mit der Krankheit und mit dem Gesundheitszustand medizinisch behandelter und pathologisierter Egos beschäftigt. Arthur Kleinman/Joan Kleinman, *Suffering and its Professional Transformation: Toward an Ethnography of Interpersonal Experience*, in: *Culture, Medicine and Psychiatry* 15/3 (1991), 275–301.

ten phänomenologisch »wahre« Identitäten präsentierten,³² sondern vielmehr um die Arten der narrativen Konstruierung und selektiven Repräsentation des Selbst.³³ Der ethnografische Ansatz³⁴ geht davon aus, dass die Befragten die kulturellen und diskursiven Formen, die es ihnen erlauben, ihre Identität zu artikulieren und sich als Nachkommen von Traumaopfern zu bekennen, offenlegen.³⁵

*Auf den Spuren der stummen Vergangenheitspräsenz
in der Lebenswelt der Nachkommen*

Eve war das zehnte von mir interviewte Kind von Holocaust-Überlebenden. Wie alle anderen Befragten zuvor, erklärte auch Eve gleich zu Beginn des Gesprächs, es sei ihr nichts über die traumatischen Holocaust-Erfahrungen ihrer Eltern bekannt, da sie zu Hause nie darüber gesprochen hätten; es tue ihr leid, wenn sie meine Zeit verschwende. Ich wusste bereits, wie es weitergehen würde: Es dauerte in der Tat nicht lange, bis mir Eve, wie alle anderen vor ihr, von ihrer Tochter zu erzählen begann. Diese habe auf der Klassenreise nach Polen zum sogenannten Marsch der Lebenden ein transformatives Erlebnis gehabt und daraufhin eine enge Bindung zur überlebenden Großmutter entwickelt. Eve schlug mir vor, statt mir ihr doch mit ihrer Tochter – also mit einer Vertreterin der dritten Generation – zu sprechen, womit ich mich bereits abfinden wollte, um mir weitere »fehlgeschlagene« Interviews mit direkten Nachkommen von Überlebenden zu ersparen. Als ich dann gerade verzweifelt überlegte, wie ich mein Forschungsprojekt über die Identität der Zweiten Generation retten könnte und ob es nicht überhaupt angezeigt wäre, das Forschungsthema zu wechseln, verstummte Eve für eine Weile, und statt wieder über ihre Tochter zu reden, sagte sie dann:

»Wissen Sie, der Holocaust war *im Grunde genommen schon präsent* bei uns zu Hause. Meine Mutter weinte nachts im Schlaf. Ich wachte auf davon und ... steckte meinen Kopf unter das Kopfkissen, um sie nicht hören

32 Amia Lieblich/Rivka Tuval-Mashiach/Tamar Zilber, *Narrative Research: Reading, Analysis and Interpretation*, London und New Delhi 1998.

33 Holland, *Selves as Cultured* (Anm. 23). Die Fragen zielten darauf ab, Antworten auf folgenden Themen zu erhalten: Vergangenheit der Eltern, ihr Verhalten in der Gegenwart sowie Eltern-Kind-Beziehung; Kindheitserinnerungen von Gesprächen und Schilderungen zum Thema Genozid und/oder Gewohnheiten im Elternhaus im Zusammenhang mit dem Genozid; »Konsum« des traumarelevanten Diskurses und einschlägiger Kulturprodukte, Teilnahme an genozidrelevanten Praktiken im öffentlichen Bereich und schließlich Vorstellungen zukünftiger Genedenkpraxis.

34 Andrea Fontana/James H. Frey, *The Interview: From Structured Questions to Negotiated Text*, in: N.K. Denzin/Y. Lincoln (Hg.), *Handbook of Qualitative Research*, Thousand Oaks 2000, 645-672.

35 Lieblich/Tuval-Mashiach/Zilber, *Narrative Research* (Anm. 32), 8.

zu müssen ... ich wusste, dass mein Vater sie wecken würde, damit sie aufhört zu schreien. Wenn sie nicht aufhörte, musste ich manchmal meinen Vater wecken, damit er ... *sie stoppt*. Manchmal hatte sie zwei Weinkrämpfe pro Nacht. Das Ganze wiederholte sich [...] *Nacht für Nacht*.«

Obwohl dies ein bedeutender Durchbruch war, erstaunte mich die sachliche und völlig emotionslose Art, in der Eve diese Erfahrung schilderte. Die Geschichten von Überlebenden, die von Albträumen und Weinepisoden heimgesucht werden, sind zum Sinnbild für das Leiden von Überlebenden geworden und werden in der therapeutischen und populärpsychologischen Literatur als ein Hauptsymptom der PTBS genannt. Ich fragte mich, ob Eve die tägliche Qual ihrer Mutter und die daraus resultierende eigene Schlafstörung als normale Alltagserscheinung wahrnahm oder ob ich mit dieser Annahme die Erfahrungen der Überlebenden und der Zweiten Generation banalisierte.

Auf die Frage, ob sie damals verstanden hatte, warum ihre Mutter weinte, antwortete mir Eve:

»*Ich wusste nicht*, warum sie weinte. *Ich wusste* nur, dass sie einen schlechten Traum hatte, dass es etwas sehr Furchterregendes oder Schmerzhaftes gewesen sein musste und dass es um den Holocaust ging. Ich glaube, mein Vater hat mir gesagt, dass es wegen des Holocaust war. *Ich wusste nicht*, was sie vom Holocaust träumte oder was der Holocaust wirklich bedeutete, doch [...] *ich wusste, dass es um etwas mir Unbekanntes ging*.«

Eves Schilderung offenbart eine neue, alternative Kategorie des Holocaust-Erfahrens, ein Erfahren ohne Worte, Narrativ und Geschichte, eine körperliche Erfahrung durch allnächtliches Aufwachen, durch die selbstverständlich gewordene Gewohnheit, den Kopf unter das Kissen zu stecken und den Vater zu wecken. Stumme Angewohnheiten, stillschweigendes Wissen. Nach dem Interview mit Eve hörte ich damit auf, meine Interviewpartner zu bitten, mir von ihrer Kindheit zu erzählen oder davon, was sie wussten. Stattdessen fragte ich sie, ob der Holocaust in ihrem Elternhaus *gegenwärtig* gewesen sei. Als Antwort bekam ich zwei- bis dreistündige Schilderungen zu hören über die stumme alltägliche Präsenz des Holocaust zu Hause, über die Präsenz des Holocaust im oder am Körper der Überlebenden (wie etwa die Ausschwitz-Tätowierung oder Narben), das Mienenspiel zwischen Überlebendem und Kind (wenn das Kind den Ausdruck der stummen Erinnerung des Vaters oder der Mutter beobachtet und empathisch reagiert), von stillschweigenden, banalen Angewohnheiten der Eltern und Kinder (wie etwa nachts Schuhe bereitzustellen, um für einen nächtliche Nazi-Razzia gewappnet zu sein), von Person-Objekt-Interaktionen mit Gegenständen der Holocaust-Zeit (Betrachten von Familienfotos und Interaktion damit), über die partielle, fragmentarische Kommunikation durch pointierte Aussprüche (Hunger hast du? Du weißt ja gar nicht, was Hunger ist) und über bruch-

stückhafte mythische Geschichten. Wie in Eves Fall, wurden mir diese Geschichten zumeist in einem sachlichen Ton erzählt, als ob es sich um Kindheitsalpträume oder um Eigenheiten ihrer Geschwister handele.

Was die verschiedenen akademischen Diskurse über traumatisierte Überlebende und Nachkommen betrifft, deuten sämtliche wissenschaftliche Epistemologien als Erklärung für Eves nächtliche Erfahrungen und ihre Form des Wissens auf eine vom Holocaust verursachte emotionale Wunde hin und empfehlen zur Heilung und Befreiung die öffentliche, verbale Artikulierung. Psychologen wie Langer oder Caruth diagnostizieren PTBS bei Überlebenden und eine mögliche Weitergabe derselben auf nachfolgende Generationen.³⁶ Gesprächstherapie sei demnach geeignet, aus den Überlebenden die Holocaust-Geschichte herauszuholen und den Nachkommen zu ermöglichen, den leeren Fleck in ihrem Leben zu verarbeiten. Sowohl Holocaust-Philosophen wie Maurice Blanchot als auch Historiker wie Saul Friedländer würden in diesem Zusammenhang vermutlich auf die »unaussprechliche« Dimension des im Holocaust Erlittenen hinweisen und sowohl Eltern auch Kinder auffordern, ihre bruchstückhaften subjektiven Erfahrungen, selbstverständlich mit Unterstützung von Experten, zu dokumentieren – zugleich ein Beitrag zur Sammlung historischen und kommemorativen Materials. Im Gegensatz dazu würden kritische Historiker und Sozialwissenschaftler nicht auf durch den Holocaust verursachte Wunden, sondern auf die Narben hegemonialer sozialer Manipulation (*social engineering*) und Marginalisierung hinweisen, die sowohl Eltern als auch Kinder stumm gemacht hätten. Auch hier liegt die vorgeschlagene Lösung darin, dass Überlebende und Nachkommen, unterstützt von radikalen Geisteswissenschaftlern, ihre Stimme finden, indem sie ihre Geschichten der Erniedrigung und Scham öffentlich zum Vortrag bringen.

Nach allen oben erwähnten epistemologischen Ansätzen hat Eve die Präsenz der Absenz erfahren – die Schreie ihrer Mutter sind wie Derridas Spur,³⁷ die auf die Gegenwart des Gewesenen hindeuten, auf eine historische Vergangenheit, die die Tochter nie erfahren hat bzw. nie erfahren konnte. Die verbreitete Metapher für diese Präsenz der Absenz, die Leere, repräsentiert diesen Epistemologien zufolge die Art, in der die Nachkommen ihr Vermächtnis erfahren. Das unterdrückte Selbst des Überlebenden und des Nachkommen sowie ihre Verfolgungsvergangenheit kommen in diesem Sinne im sozialen Kontext nur durch öffentliche Artikulierung an die Oberfläche. Zeugenschaft, Gesprächstherapie oder Stimmen der radikalen Kritik verwandelten die objektgleich passiv leidenden Überlebenden und Nachkommen in eigenständige, geheilte und erlöste Subjekte und leisteten dabei auch

36 Langer, *Holocaust Testimonies* (Anm. 16); Cathy Caruth, *Recapturing the Past – Introduction*, in: dies. (Hg.), *Trauma: Explorations in Memory*, Baltimore und London 1995, 151–157.

37 Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Baltimore 1976.

einen Beitrag zur moralischen Erlösungsmission des kollektiven Holocaust-Gedenkens.

Dennoch: Die ethnografischen Tiefeninterviews mit direkten Nachkommen von Holocaust-Überlebenden deuten auf eine enorme Kluft zwischen dem oben geschilderten akademischen Diskurs und der erklärten Ich-Empfindung der Nachkommen, ihrer Vergangenheit und der von ihnen intendierten zukünftigen Erinnerungspraxis hin. Obwohl sie mit der psychologischen Literatur sehr vertraut waren, gaben 80 % meiner Interviewpartner, Eve mit eingeschlossen, an, sie litten ihrer Ansicht nach nicht an den Auswirkungen einer Traumatransmission. Und obgleich rund 25 % der Befragten an irgendeiner Form von kürzerer oder längerer psychosozialer Therapie, Selbsthilfegruppen oder -workshops teilgenommen hatten, wurde das PTBS-Konstrukt von mehr als der Hälfte dieses »psychologisch versierten« Samples scharf kritisiert. Meine Interviewpartner waren einheitlich der Meinung, das im Holocaust erlittene Leid sei »unbeschreiblich«. Die überwiegende Mehrheit weigerte sich, die Verfolgungsgeschichte der Familie (soweit bekannt) zu dokumentieren, und erstaunliche 95 % erklärten kategorisch, die Geschichte ihrer Eltern oder ihre eigene Kindheit weder öffentlich geschildert zu haben noch dies in Zukunft tun zu wollen; sie hätten keine Lust, die Rolle der »öffentlichen Gedenkkerze« zu spielen. Erstaunlicherweise mieden auch jene, die beruflich mit diesem Themenkreis zu tun hatten, die öffentliche Erwähnung der von ihnen als intim und privat bezeichneten familiären Vergangenheit; dies, obwohl sie damit etwa als Museumsführer oder Psychotherapeuten bei ihrem Publikum emotive und empathische Reaktionen hätten wecken können. Stattdessen leistete die Hälfte der Gruppe Erinnerungsarbeit in Form von Familien- oder »Wurzel«reisen an den Ursprungsort der Eltern, Mitgliedschaft in ihren Landsmannschaften in Israel oder Mitarbeit bei Kleinmuseen, die ich als »domestizierte Zonen der Privatsphäre im Öffentlichkeitsbereich« bezeichnet habe. Diese erlauben es, im intimeren Rahmen, nur in Gesellschaft von Gleichgesinnten, Überlebenden und Nachkommen von Überlebenden, familien- oder gemeindespezifische Geschichte zu erforschen und zur Sprache zu bringen. Was die kritischen politischen Thesen betrifft, konnten sich, auch dies überraschend, nur 10 % der Befragten erinnern, von Israelis, die nicht zur ersten oder zweiten Holocaust-Generation gehörten, als »andersartig« hingestellt worden zu sein, und nur ein Interviewpartner gab an, sich für seine Eltern geschämt zu haben, die sich in den Augen von im Land geborenen Israelis »wie Schafe zur Schlachtbank« hätten führen lassen. Bemerkenswerterweise hatten diese 10 % der Befragten allesamt beruflich mit dem Holocaust zu tun.

Es stellt sich also die Frage, wie diese Diskrepanz zwischen dem akademischen Diskurs und dem Alltag des »Normalbürgers«, die Kluft zwischen Diskurs und Praxis zu erklären ist. Man kann natürlich – erneut aus der Warte des Elfenbeinturms – auf die beinahe schon zum Klischee gewordene marxistische Erklärung des falschen Bewusstseins zurückgreifen. Mit psychologischen Begriffen formuliert, sind Leugnung, Unterdrückung oder

latente Identität, die darauf wartet, durchgearbeitet und ins Bewusstsein gerückt zu werden, zu nennen. Wenn man bedenkt, dass das postmoderne Individuum sowohl von Populärpsychologie als auch von kommemorativen Holocaust-Darstellungen geradezu überflutet wird, wäre es meiner Meinung nach beleidigend, den Betroffenen sogar diesen minimalen Grad der Reflexion abzusprechen. Der vermutlich bedeutendste Beitrag der Anthropologie zu den Sozialwissenschaften ist die große Bedeutung, die diese Disziplin der Erschließung der emischen oder »nativen« phänomenologischen Perspektive und dem Interview als Ort der Bildung und Darstellung der Persönlichkeit beimisst, sowie die Überzeugung, dass das zutage tretende Ich nicht falsch oder gefiltert ist, sondern narrativ wahr, wenn auch stets fließend und im Wandel begriffen.

Nachdem ich versucht habe, über die von mir als reduktionistisch bezeichneten Analyserahmen hinauszugehen, möchte ich nun darlegen, dass in den Erzählberichten der Zweiten Generation das Elternhaus als komplexe, wenn auch überwiegend stumme Lebenswelt dargestellt wird, in der Relikte der Holocaust-Todeswelt mit dem Alltag verwoben sind. Das Interview als Schauplatz der Selbstdarstellung erlaubt Kindern von Überlebenden, die zuvor stillschweigende Kenntnis von der Gegenwart der Vergangenheit im alltäglichen stummen und bruchstückhaften Dialog in expliziten Text zu verwandeln. Obwohl sich anfänglich Narrativen widersetzend und zusammenhangslos in den Berichten verstreut, erweisen sich die Spuren der Lebens- bzw. Todeswelt im Elternhaus als Erfahrungsgeflecht, das, wie oben beschrieben, von stummer Interaktion mit verkörperten Artefakten wie der Tätowierung oder anderen Narben bis zu eigenständigen materiellen »Souvenirs« der Todeswelt wie Familienfotos oder anderen hiernach beschriebenen Objekte reicht. Zudem interagieren sie mit den Geistern der Toten und machen durch Mimik und Emotionsarbeit mit ihren Eltern die Vergangenheit gemeinsam zur Gegenwart. Zu diesem Schema der Holocaust-Präsenz gehören auch die tägliche Nahrung, aus der Verfolgungszeit übernommene Überlebenspraktiken, was die Einstellung zu Gesundheit, Sicherheit und Risikosituationen betrifft, und schließlich der Eltern-Kind-Dialog in Form von holocaustbezogenen fragmentarischen Redewendungen und mythenhaften Überlebensgeschichten. Es soll auch dargelegt werden, dass das erwähnte Geflecht interaktiver Prozesse in der stummen Lebenswelt der Überlebendenfamilie dazu dient, eine authentische, gelebte und intime Präsenz der Holocaust-Vergangenheit zu erhalten und damit Historizität und Vergessen, wie sie zwangsläufig mit den öffentlichen Formen des Gedenkens einhergehen, zu vermeiden. So gesehen dient das Schweigen eher dem Gedenken als Sprechen und Geschichtenerzählen.

Ein anderes Anschauungsbeispiel der Vergangenheitspräsenz in der Lebenswelt der Überlebenden bietet das Interview mit Michelle. Als wir zwanzig Minuten nach Beginn des Gesprächs auf die Präsenz des Holocausts in ihrem Elternhaus zu sprechen kamen, entschuldigte sich Michelle kurz und

kam mit einem Esslöffel in der Hand zurück, den sie stolz präsentierte. Ich starrte den Löffel an und hatte keine Ahnung, warum sie mir mitten in unserem Gespräch ausgerechnet einen Löffel zeigte. *Dies* sei der Löffel ihrer Mutter gewesen, teilte sie mir lächelnd mit. Immer noch verwirrt, entgegnete ich höflich »wirklich«, mit dem unguten Gefühl, etwas Wichtiges nicht mitzubekommen. Sie merkte, dass ich immer noch keine Ahnung hatte, worum es ging, und erklärte mir mit strahlender Miene:

»Das war der Löffel meiner Mutter in Auschwitz. Damit hat sie, na ja, sie wissen schon, *die Suppe* gegessen.«

Ich versuchte, trotz meiner Verlegenheit wieder in die Rolle der Befragerin zurückzufinden und fragte sie, wo der Löffel im Hause ihrer Eltern aufbewahrt wurde, in der Annahme, es wäre wohl ein verschlossener Schrank. Doch sie entgegnete mit einem noch breiteren Lächeln:

»In einer Schublade in der Küche zusammen mit anderen Küchenutensilien [...] wir haben damit gegessen. Meine Mutter hat mich damit zum Frühstück mit Haferbrei gefüttert.«

An diesem Punkt war ich wirklich schockiert. Ich fragte Michelle, wie sie den Umstand interpretiert, dass es ihre Mutter vorzog, den Löffel zu Hause weiter zu benutzen, statt ihn beispielsweise in ein Museum zu geben. Ihre Antwort war ebenso einleuchtend wie einfach:

»Wissen Sie, sie hat gesiegt, sie hat *mit diesem Löffel* überlebt. Jedes Mal, wenn sie mich oder meine Schwester damit fütterte, muss sie sich wahrscheinlich gedacht haben: Ha! Ich habe gesiegt. Nicht nur, dass ich nicht umgekommen bin, der Löffel, der mich am Leben erhalten hat, nährt nun auch meine Kinder.«

Einige Fragen blieben trotzdem unbeantwortet: Behielt der Löffel in der häuslichen Sphäre die Aura eines geheiligten Symbols oder war es nur ein gewöhnlicher Löffel? Wenn der Löffel im Elternhaus als gewöhnlicher Löffel betrachtet wurde, wäre er dann im Museum ein geheiligtes Symbol stellvertretend für sämtliche Auschwitz-Löffel ohne persönlichen Bezug zu Michelles Mutter als individueller Überlebender, die mit diesem Löffel *gegessen* hatte, statt eines persönlichen Symbols des täglichen Überlebenskampfes? Würde der Löffel dann Teil des monumentalen kollektiven Gedenkbestandes werden, den Phillipe Nora »tote Erinnerung« genannt hat? Und wenn ja, bin ich etwa unerwartet auf ein Zeugnis der Phänomenologie von verkörperter, eng in das soziale Alltagsmilieu eingebetteter Erinnerung gestoßen – das, was Nora und Halbwachs »gelebte Erinnerung« genannt haben?³⁸

38 Pierre Nora, *Between Memory and History*, in: *Representations* 26 (1989), 7-25; Maurice Halbwachs, *The Collective Memory*, New York 1980, 68-87.

Abgesehen von der oben beschriebenen Person-Objekt-Interaktion schildern Nachkommen von Holocaust-Überlebenden auch aus der Todeswelt übernommene Alltagspraktiken. Obgleich unterschiedlicher Art, können sie allgemein als gewohnheitsmäßige »Überlebensstrategien« bezeichnet werden, die körperliches Wohlbefinden, Durchhaltevermögen und Selbsterhaltung in der von den Überlebenden und in der Folge von ihren Kindern als inhärent gefährlich wahrgenommenen Welt sichern sollen. Spezifisch handelt es sich dabei um täglich eingesetzte Vorsichtsmaßnahmen, körperliche Praktiken in Bezug auf Kälte und Krankheit, Ernährungsgewohnheiten und ein bestimmtes Risikoverhalten, mit dem sich die Überlebenden selbst immer wieder die Fähigkeit bestätigen, ihr Schicksal meistern zu können. Der »gelebte Körper« im Sinne von Merleau Ponty³⁹ als Gefäß vergangener körperlich-sinnlicher Erfahrung⁴⁰ ist das zentrale Leitelement für das Aufrufen zurückliegender Empfindungen von Todesangst, Kälte, Krankheit und Hunger. Und auf Situationen, die im Ansatz diesen Empfindungen entsprechen, reagiert der Körper mit der Wiederholung von Überlebensstrategien, die er aus der Holocaust-Zeit als lebensrettend in Erinnerung hat.

Einige Interviewpartner berichten über die Angewohnheiten der Eltern, andere schildern ihre eigenen erlernten bzw. »geerbten« Überlebenspraktiken. In beiden Fällen binden die auf den Holocaust zurückgehenden Alltagsgewohnheiten die Vergangenheit eng in den Tagesablauf im Elternhaus ein. Obwohl von der Zweiten Generation zumeist als exzentrisch empfunden bzw. reflexiv als solche aus der Erinnerung gehoben, gelten sie dennoch als strategisch effektives und »normales« Verhalten in einer – so eine der Aussagen – »von Überlebendenfamilien als feindselig und gefährlich wahrgenommenen Welt«. In einer Umsetzung von Bourdieus Habituskonzept⁴¹ kann man sagen, dass die Angewohnheiten der Überlebenden nicht ihre soziale Schichtung reproduziert, sondern körperliche Erfahrungen und strategische Überlebensszenarien in sich bergen.

Auf ihre Erinnerungen an die Präsenz des Holocaust im Elternhaus angesprochen, schilderte Emma ihre nächtliche Angewohnheit, sich auf eine mögliche Nazi-Razzia vorzubereiten:

»EMMA: Einen Aspekt des täglichen Lebens, den ich klar dem Holocaust zuordnen kann, war, dass ich in sehr jungem Alter, vielleicht schon mit 6 oder 7, jeden Abend meine Schuhe neben das Bett stellte, damit ich sie

39 Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966.

40 C. Nadia Seremetakis, *The Memory of the Senses*, part I: Marks of Transitory, in: dies. (Hg.), *The Senses Still: Perception and Memory as Material Culture in Modernity*, San Francisco und Oxford 1994, 1-18; Katharine Young, *The Memory of the Flesh: The Family Body in Somatic Psychology*, in: *Body and Society* 8 (2002), 25-47.

41 Pierre Bourdieu, *Social Space and Symbolic Power*, in: *Sociological Theory* 7/14 (1989), 14-25.

schnell zur Hand hätte, wenn die Nazis kämen. Auch die Kleider legte ich so zusammen, dass ich sie rasch würde anziehen können.

KIDRON: Wissen Sie, wo Sie diese Angewohnheit her haben?

EMMA: Ich kann mich daran erinnern, dass ich die Schuhe mitten auf dem Fußboden vor mein Bett hinstellte, damit ich, wenn ich aufstehen müsste, sie rasch würde anziehen können. Warum die Schuhe so wichtig waren? Meine Mutter hat mir offenbar erzählt, wie sie durch den Schnee stapfte. Ich erinnere mich, dass sie gesagt hat, wie kalt es gewesen und dass sie fast erfroren war. Nun weiß ich, dass es sich um den Todesmarsch gehandelt hat. Damals spielte es keine Rolle, was genau gemeint war, nur dass es etwas Schreckliches gewesen sein musste. Ich wollte nur unbedingt meine Schuhe bereit haben... damit ich nicht barfuß im Schnee würde gehen müssen. So bereitete ich mich vor, dass wenn die Nazis kämen ... nicht die Araber oder irgendein anderer Feind. Ich wählte ausdrücklich den Nazi als Feind, weil es so schrecklich war. Nicht dass meine Mutter sich hinsetzte und mir erzählte, was ihr zugestoßen war. Ich glaube, ich habe einfach alle möglichen Sachen aufgeschnappt, die zu Hause im Raum schwebten.«

Ähnlich wie bei Eve und Michelle, erlebt auch Emma die Präsenz des Holocaust phänomenologisch *nicht* durch strukturierte Schilderungen der Eltern, sondern vielmehr durch stumme Alltagspraktiken oder »Mikromomente und Mikrohandlungen«⁴² des Alltagslebens. In Emmas Fall ist die Angewohnheit der abendlichen Schlafvorbereitung und des Bereitlegens der Kleidung für den nächsten Tag durch die Assoziation mit erfahrungsmäßig fernen Umständen der Holocaust-Todeswelt geprägt. Für die siebenjährige Emma sind Schuhe nicht einfach ein belangloses Kleidungsstück, das man am Morgen anzieht, sondern ein unentbehrliches Überlebenswerkzeug, das ihr bei frühzeitiger, sorgfältiger Vorbereitung den Marsch durch gefrorenen Schnee ermöglichen würde. Bei der Beschreibung ihrer nächtlichen Angewohnheit schildert sie, wie sie in »Selbstgesprächen«⁴³ Überlegungen anstellte, wo vor dem Bett sie am besten ihre Schuhe aufstellen sollte, um für einen raschen Aufbruch bereit zu sein.

Auf meine Bitte, den Ursprung ihrer Angewohnheit zurückzuverfolgen, machte Emma die Bewegung des Hinstellens der Schuhe in die Mitte vor das Bett nach, als ob Ursache und Wirkung der zurückliegenden Alltagsgewohnheit in einem körperlichen Bewegungsablauf gespeichert und abrufbar wären. Wie jemand, der sich zu erinnern versucht, wo er einen bestimmten Gegenstand verlegt hat, scheint die Wiederholung von Bewegungsabläufen aus der Kindheit Emma Mikrohandlungen in Erinnerung zu rufen, bei denen

42 Mikhail Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, Austin 1981.

43 Ebd.

»das Zusammenspiel des Materiellen und Mentalen«⁴⁴ zur Verschmelzung des Holocaust-Chronotops mit den Vorbereitungen zum Schlafengehen als Kind in den 1950er Jahren führt und ihr damit ermöglichen, sich des eigentlichen Ursprungs ihrer Angewohnheit zu besinnen. Doch trotz Nachahmung der »Bewegungen« beim Versuch, den eigentlichen Ursprung der Angewohnheit zu verorten, beharrt Emma darauf, sich nicht daran erinnern zu können, direkt aufgefordert worden zu sein, ihre Schuhe für einen möglichen Todesmarsch bereitzustellen. Ebenso wenig habe ihr ihre Mutter die Geschichte vom traumatischen Marsch im Schnee jemals ausführlich geschildert. Wie Merleau-Ponty geltend machte, sind Praktiken präreflektiv,⁴⁵ sodass Bewusstsein eher eine pragmatische Angelegenheit im Sinne eines »ich kann eine Praxis ausführen« ist als ein intellektuelles »ich weiß, warum ich es tue.«⁴⁶ Beim erneuten Anlauf, den Ursprung ihrer Angewohnheit festzumachen, erzählt Emma, sie habe »offenbar« eine bruchstückhafte Geschichte über den Marsch ihrer Mutter im gefrorenen Schnee gehört, zusätzlich »alle möglichen Sachen aufgeschnappt, die zu Hause im Raum schwebten« und dann »die Dinge zusammengereimt«. Dass sie darauf insistierte, ihre Gewohnheit sei das Produkt eigener Anstrengungen gewesen, Rückschlüsse zu ziehen, lässt Emmas zitierte Darstellung der Familienwelt des Überlebenden als Ort des Schweigens und ihr eigenes holocaustbezogenes Kindheitswissen über das prägende Ereignis als stillschweigend und unvollständig erscheinen.

Emmas Darstellung, wonach ihre Mutter ihr »offenbar« vom Marsch im Schnee erzählt hatte, deutet eine anhaltende Unsicherheit hinsichtlich der präzisen Quelle ihres Wissens um die Erfahrung ihrer Mutter an. Bei den »zu Hause im Raum schwebenden Dingen« könnte es sich um das handeln, was Ruth Wajnryb als »Holocaust-Dikta« bezeichnet, nämlich um kurze, wenige Worte umfassende und völlig aus dem Zusammenhang gerissene vorwurfsvolle Hinweise auf die Lebensbedingungen im Holocaust, wie Kälte, Hunger und Leiden, die Überlebende ihren Kindern gegenüber machen, um ihnen bewusst zu machen, wie komfortabel sie lebten. So beklagte sich beispielsweise Chanit, eine andere Interviewpartnerin, dass sie, als sie an einem windigen Tag ihren Vater auf einem Spaziergang begleitete, das Folgende zu hören bekam: »Du findest das kalt? Das ist gar nichts. Du hast ja keine Ahnung, was Kälte ist. Ich bin nur mit einem Hemd bekleidet durch den Schnee gegangen ...«. Emmas Mutter mag so ähnlich, als Assoziation auf äußerliche Umstände, unabsichtlich ihre fragmentarische Geschichte »ausgestrahlt« (*given off*)⁴⁷ haben. Alternativ könnte Emma einfach zugehört

44 David Turnbull, Performance and Narrative, Bodies and Movement in the Construction of Places and Objects, Spaces and Knowledges: The Case of the Maltese Megaliths, in: *Theory, Culture and Society* 19 (2002), 125-143.

45 Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung (Anm. 39).

46 Trevor Butt/Darren Langdrige, The Construction of Self: The Public Reach into the Private Sphere, in: *Sociology* 37/3 (2003), 477-493, hier 480.

47 Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life, New York 1959, 4.

haben (*ratified eavesdropping*),⁴⁸ als ihre Mutter anderen Überlebenden oder sonstigen Besuchern ihre Geschichte erzählte.

Beim Versuch, die oben beschriebenen Praktiken der Überlebenden zu erklären, bietet sich zunächst die psychologische Traumatheorie an. Die Psychologen Auerhahn und Laub haben dargelegt, von Überlebenden praktizierte holocaustbezogene Gewohnheiten seien im Grunde genommen »Trauma-Transplantate« oder »-Übertragungen« aus der Holocaust-Vergangenheit, inadäquat in die späteren Lebenssituationen eingepflanzte Erfahrungsfragmente.⁴⁹ Auerhahn und Laub zufolge können solche Angewohnheiten von Neurosen bis zu psychotischen Zuständen und Wahnvorstellungen reichen. Indem die Zweite Generation solchen »Transplantaten« ausgesetzt würde, würden nicht nur diese unangemessenen Praktiken an sie weitergegeben, sondern auch die darin verankerten Botschaften hinsichtlich potentieller Gefahr, Entbehrung und unwiederbringlichen Verlusts. Auch der Jugendpsychiater Shmuel Tyano⁵⁰ legt dar, dass geerbte Praktiken wie Emmas nächtliche Marschvorbereitungen veranschaulichen, wie das Gefühl der Überlebenden für immanente Todesgefahr und der »elementare Überlebenswille« als Teil einer längeren Kette von Traumasymptomen auf ihre Kinder übertragen werden.

Doch die Theorie der intergenerationellen Traumaweitergabe ist wie manche psychologische Konzeptualisierung von abstrakten kognitiven und emotionalen Formen des Erfahrens⁵¹ nicht in der Lage, den tatsächlichen Prozess und die tatsächliche Praxis der »Transmission« und »Rezeption« der elterlichen Vergangenheit und ihre strategischen Lehren für die Gegenwart nachzuzeichnen. Die Versuche, den tatsächlichen Prozess der intergenerationellen Weitergabe darzustellen, haben eine große Anzahl von Begriffen hervorgebracht, darunter »stellvertretende Identifikation« (*vicarious identification*), »sekundäre Traumatisierung« (*secondary traumatization*) und sogar den metaphysischen Begriff »Osmose«. Doch all diese Begriffe und implizierten »Prozesse« sind nicht in der Lage darzustellen, wie die Überlebenden des Holocaust ihre traumatischen Erfahrungen »ausstrahlen« oder wie ihre Kinder ihre Traumaerfahrungen verinnerlichen und verkörpern. Im Gegensatz dazu zeigt Emmas Bericht sehr anschaulich, wie der Holocaust durch körperliche Erfahrung stillschweigend präsent gemacht wird und wie diese Erfahrung durch zahlreiche verschiedene, als selbstverständlich hingenom-

48 Ders., *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*, Indianapolis 1961, 131.

49 Auerhahn/Laub, *Intergenerational Memory of the Holocaust* (Anm. 12), 30f.

50 Shmuel Tyano, *Emergency Situations in Psychiatry*, in: Avner Elizur u. a., *Selected Chapters in Psychiatry*, Tel Aviv 1995, 385-397 (Hebr.).

51 Ian Hacking, *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton, NJ 1995; Jennifer De Peuter, *The Dialogics of Narrative Identity*, in: Michael Gardiner/Michael Mayerfeld Bell (Hg.), *Bakhtin and the Human Sciences*, London, Thousand Oaks, CA und New Delhi 1998, 30-48.

mene stumme, semiverbale und textliche Mittel im und rund um den häuslichen Familienkreis des Überlebenden hervorgerufen wird. Im Anschluss an Lyotards Kritik der mechanischen Metapher der Transmission⁵² – Letztere stellt die Vergangenheit als mechanisch von einer Person zur anderen oder von einem Punkt zum anderen übertragen dar –, deutet Emmas Erfahrung der Holocaust-Präsenz auf multiple Quellen ständiger Präsenz und empathisch sinnlicher, innerlicher und kognitiver »Reaktionen« auf diese Präsenz im Elternhaus hin.

Obwohl bei Emma ein sich entwickelndes kausales Szenario zum Vorschein kommt, muss man sich vor Augen halten, dass sie ihre Angewohnheit nicht als Produkt eines sequentiellen chronologischen oder kausalen Prozesses erlebte, sondern vielmehr als stillschweigende selbstverständliche Praxis, abgeleitet aus dem strategischen Wissen darum, was ein Kind tun kann, um auf die »schreckliche« Erfahrung des Marsches im Schnee gefasst zu sein. Wie viele Interviewpartner am Ende des Gesprächs anmerkten, ermöglichte ihnen das Interview, den Prozess »offenzulegen«, in dem ihre Praktiken durch stillschweigend abgeleitete stumme Andeutungen im Elternhaus erzeugt wurden. Vor dem Gespräch standen diese »fest in der Erinnerung des Fleisches«⁵³ und in »Mikrohandlungen des Alltags«⁵⁴ eingebetteten Angewohnheiten dagegen im Vordergrund als Grunderfahrung der Holocaust-Präsenz in der kindlichen Lebenswelt.

Folgen wir jedoch Auerhahns und Laubs Analyse, scheinen die automatisierten Alltagsgewohnheiten der Zweiten Generation deren Erfahrung sowohl zu begründen als auch zu zementieren, dass wir in einer gefährlichen Welt leben, in der man sich in ständigem Überlebenskampf befindet. Wie Emma später im Interview zu Protokoll gab, hat sie die aus der nächtlichen Angewohnheit gewonnene Lektion verinnerlicht und sich auch im späteren Leben auf alle möglichen Eventualitäten »vorbereitet«, um »Überraschungen« vorzubeugen. Obwohl geltend gemacht werden kann, dass Emmas verkörperte Praxis und die damit zusammenhängende Weltanschauung von dem abweicht, was Laien und Psychotherapeuten als »normal« bezeichnen, empfinden Nachkommen wie Emma die Angewohnheit und das stillschweigende Wissen als Norm für Familien von Überlebenden, wenn auch eventuell von der Norm des gesamtgesellschaftlichen Mainstreams abweichend. Wie oben erwähnt, weisen die meisten Angehörigen der Zweiten Generation das pathologische Profil zurück und behaupten, nicht an übertragenen Auswirkungen der PTBS zu leiden, obwohl sie sich der besonderen Beschaffenheit der stummen Bedeutungsmatrizen von Überlebendenfamilien bewusst sind. Wenn wir also auf die Nachkommen »hören«, kann

52 Jean-François Lyotard/Gilbert Laroche, *That Which Resists, After All*, in: *Philosophy Today* 36 (1992), 402-417.

53 Young, *Memory of the Flesh* (Anm. 40).

54 Bakhtin, *Dialogic Imagination* (Anm. 42).

das von ihnen phänomenologisch erlebte Schweigen nicht bloß als Zeichen einer Pathologie oder fehlender Präsenz des Holocaust und/oder fehlendes Wissen um den Holocaust gewertet werden. Vielmehr reflektiert es die vielfältige und normative Präsenz holocaustbezogener stummer Kenntnisse, Bedeutungswelten und Überlebenspraktiken.⁵⁵

Diskussion

Der Schule widersprechend, die die Erfahrung von Nachkommen von Holocaust-Überlebenden mit dem Schweigen in ihrem Elternhaus nur auf Anzeichen oder Symptome eines Posttraumas oder einer gestörten häuslichen Interaktion reduziert, scheinen die Berichte von Vertretern der Zweiten Generation Aufschluss über eine weitaus komplexere phänomenologische Erfahrung mit dem Schweigen im Familienkreis des Überlebenden zu geben. Dabei schließt das Schweigen eine stumme, empathische Eltern-Kind-Interaktion, Person-Objekt-Interaktion und alltägliche Überlebenspraktiken ein, die zusammen dafür sorgen, dass die ferne Holocaust-Todeswelt neben der gegenwärtigen familiären Lebenswelt *mit präsent* bleibt. Bleibt die Vergangenheit auf ewig stumm präsent und mit privaten Erinnerungsorten der Nachkommen verbunden, so kann behauptet werden, dass die Erfahrungen von Überlebenden und ihrer Nachkommen nicht als präsenzte Absenz zu bezeichnen ist, sondern vielmehr als in den Alltag verflochtene Kopräsenz des Holocaust. Wenn für Kinder von Überlebenden nächtliche Schreie einfach zum Schlaf gehören und für sie der Löffel aus Auschwitz gewöhnliches Frühstücksbesteck ist, ist der Alltag, wie sie ihn erfahren, nicht von der darin verwobenen Kopräsenz der Vergangenheit zu trennen. Wenn dem so ist, so stellt sich die Frage, ob die Holocausttrauma-Forschung diese Form von stummer Kopräsenz nicht etwa unabsichtlich ignoriert hat.

Die obige Fallstudie hat auch mehrere theoretische und praktische Implikationen. Zurzeit arbeiten Psychiater und Psychologen mit traumatisierten Überlebenden und ihren Nachkommen auf der ganzen Welt und »Gedenspezialisten« errichten Museen und Community-Zentren und führen »westliche« Formen des Gedenkens und der Sammlung von Erlebnisberichten in

55 Hackings Kritik von Krankheitskonstrukten (Anm. 50) und besonders auch Allan Youngs Kritik der PTBS (Anm. 1) entsprechend, kann und will dieses Forschungsprojekt in keiner Weise darüber urteilen, ob die befragten Nachkommen von Holocaust-Überlebenden an PTBS leiden oder nicht. Wenn aber Krankheitskonstrukte unsere Annahmen hinsichtlich Wohlbefinden und Krankheit prägen und dadurch bestimmen, wie wir die »Merkmale« von Risikogruppen lesen, dann sollten wir bei Nachkommen von Überlebenden zunächst ihre eigene emische Alltagserfahrung, die subjektive Beurteilung ihrer emotionalen Befindlichkeit berücksichtigen. Dadurch soll vermieden werden, dass sämtliche Erfahrungen von Nachkommen (z. B. Schweigen) auf Leiden und Krankheit reduziert und alternative oder ergänzende Interpretationen möglicherweise übersehen werden.

vom Krieg heimgesuchten Ländern ein, mit dem Ziel, Trauma und Verdrängung freizusetzen. In diesem Kontext deuten die obigen Befunde auf die Wichtigkeit kultursensibler und Community- bzw. familienspezifischer Definitionen von Krankheit, Heilung, Schweigen und Erinnerungsarbeit hin. Ian Hackings Kritik an der ungehemmten Verbreitung und dem zügellosen Missbrauch psychologischer Krankheitskonstrukte⁵⁶ paraphrasierend, könnten sich Wissenschaftler davor hüten, »Personengruppen zu erfinden« (*making up people*), das heißt Überlebendenfamilien mit stummer Interaktion zu pathologisieren und zu kategorisieren, statt alternative oder zusätzliche Formen privater, stummer und nichtpathologischer Formen der Interaktion und des Gedenkens zu erforschen. Vergleichsstudien von schweigenden Genozidopfern und ihrer Nachkommen sind erforderlich, damit die Erkenntnisse aus kulturell verschiedenen Formen der Darstellung und Erinnerung schwieriger Vergangenheiten genutzt werden können, um jene zu sensibilisieren, die beanspruchen, die verstummten Stimmen des Genozids zu interpretieren, zu heilen, zu historisieren und zu freizusetzen.

Bei der Untersuchung privater Erinnerungsarbeit sind wir auch auf das gestoßen, was man »Normalisierung« von Spuren der Todeswelt nennen könnte, die mit den alltäglichen Lebenswelten *verflochten* – und nicht etwa unterdrückt und mundtot gemacht sind. Nicht nur an der Oberfläche der täglichen Interaktion präsent, bewirken Spuren wie die besagten Schuhe oder der Suppenlöffel bei den Nachkommen vielmehr eine lebendige Erinnerung an die rätselhafte Überlebenskraft und Leidensfähigkeit des Menschen statt lediglich emotionaler Not, Trauer oder Morbidität. Da sich diese Spuren nahtlos in die von den Nachkommen als selbstverständlich hingenommene ontologische Erfahrung des »Lebens« einfügen, legt uns diese Fallstudie nahe, die wissenschaftliche Auslegung der Absonderung des Todes im westlichen Lebensalltag zur Diskussion zu stellen. Damit wäre eine tieferegreifende Untersuchung dessen möglich, wie die verkörperte, praktizierte und materiell objektifizierte Vergangenheit es Menschen ermöglicht, übergangslos in zurückliegende Todeswelten und Chronotope einzutauchen und sie wieder zu verlassen.

Sollte es der vorliegenden Fallstudie tatsächlich gelungen sein, Licht auf diverse komplexe Prozesse stummer Erinnerungsarbeit im Alltagsleben zu werfen, käme dies einer Aufforderung an die Erinnerungsforschung gleich, ihre Aufmerksamkeit von der »toten Erinnerung« des öffentlichen Gedenkens, wie es Nora nannte,⁵⁷ auf die subtileren und intimeren Prozesse des von Halbwachs geprägten Konzepts der »lebendigen Erinnerung« zu lenken,⁵⁸ die mit dem sozialen Alltagsmilieu verflochten ist. Obgleich die ursprünglichen Konzepte von toter und lebendiger Erinnerung von diesen Wissen-

56 Hacking, *Rewriting the Soul* (Anm. 50).

57 Nora, *Between Memory and History* (Anm. 47).

58 Halbwachs, *The Collective Memory* (Anm. 38).

schaftlern vor mehr als zwanzig Jahren geprägt wurden, hat bislang kaum jemand versucht, nichtmonumentale Erinnerungsarbeit zu beobachten oder ethnografische Berichte aufzuzeichnen, die darüber Aufschluss geben, wie gelebte Erinnerung entsteht, funktioniert und sich wandelt. Sind die Prozesse individueller privater Erinnerung uninteressant, wenn sie uns nicht erlauben, rechts oder links von hegemonialen oder kritischen Geschichtsinterpretationen Position zu beziehen oder den Moralfeldzügen der öffentlichen Vertreter traumatischer Genoziderinnerung Vorschub zu leisten?

Und was die Kluft zwischen dem akademischen Diskurs und der Praxis des Nichtfachmanns anbetrifft: Was haben akademische Paradigmen an sich, dass wir, die wir so stolz sind auf unsere reflektiven Fähigkeiten, so grundlegende Aspekte unserer alltäglichen Lebenswelten aus dem Blick zu verlieren scheinen? Dass wir überwiegend reduktionistisch formelhaftes Verhalten wahrnehmen, statt der Vielfalt, deren Existenz wir ja auch annehmen, gebührenden Platz einzuräumen? Liegt es im vorliegenden Fall an der Politik des Holocaust-Gedenkens oder Holocaust-Traumas und an dem in diese Diskursbildung investierten, symbolischen und soziopolitischen Expertenkapital?

Abschließend könnte man sagen, dass trotz der postmodernen Dekonstruktion kartesischer Dichotomien fortbestehende westliche logozentrische Konzepte von Schweigen und Rede, von Absenz und Präsenz uns gegenüber dem Reichtum blind zu machen scheinen, der sich zwischen diesen beiden Polen, zwischen Schweigen und Rede, zwischen Absenz und Präsenz, befindet.

Aus dem Englischen von David Ajchenrand