

BETTINA BANNASCH & ALMUTH HAMMER

## Jüdisches Gedächtnis und Literatur

Commemoration has always been a central issue in Jewish culture. The obligation to remember allowed JHWHS Chosen People to survive the Babylonian exile in the sixth century BC and to maintain a conscious awareness of their uniqueness during the Diaspora which lasted from the first century AD until the foundation of the state of Israel in 1948. The reciprocal relation of the task of remembering on the one hand and the dangers of forgetting on the other are staged in Biblical texts. These texts thus functioned over the centuries both as a medium and a motivating force for remembering, but in the 19<sup>th</sup> century – due to processes of emancipation and acculturation – a fundamental memorial rupture occurred, which, in the face of growing anti-Semitism, could hardly be compensated. The Shoah has led to fundamentally new ways of reflecting the task of remembering. As a ‘rupture of civilization’ the Shoah represents the founding event for a new community of memory. This community is faced with a paradox: it *has to* ‘come to terms’ with the past, but it *cannot* cope with the incommensurable event of the Shoah. These opposite impulses of remembering are reflected in a variety of literary devices or strategies, both in the writings of the survivors, to which are ascribed the quality of ‘authentic’ documents, as well as in literary stagings of the paradox of remembering which rely on and transcend narrative strategies of Modernism.

### 1. Einleitung: Erinnerung in der Jüdischen Tradition

In der Jüdischen Tradition hat Erinnerung seit jeher einen zentralen Stellenwert inne. Yosef Hayim Yerushalmi ist dem in seiner 1982 erschienenen, grundlegend gewordenen Studie *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory (Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis, 1996)* in vier Essays nachgegangen, in denen er den Zusammenhang von Erinnerung und Geschichtsschreibung in verschiedenen Epochen der jüdischen Geschichte untersucht. Demnach verbindet sich in der (hebräischen) Bibel die Aufforderung zum Erinnern mit konkreten heilsgeschichtlichen Ereignissen – wie dem Auszug aus Ägypten, der Wüstenwanderung, der Offenbarung der Zehn Gebote am Sinai, dem Einzug ins Gelobte Land und der Eroberung des Berges Zion/Jeruselems –, deren zentrale Bedeutung für die Existenz des jüdischen Volkes in dessen Gedächtnis verankert werden muss. Demgegenüber hat das nach der zweiten Tempelzerstörung 70 n. Chr. verbindlich gewordene rabbinische Judentum keine späteren als die in der Bibel geschilderten Ereignisse mehr der geschichtsschreibenden Aufzeichnung für not-

wendig befunden. Denn die ‚Zerstreuung‘ des Gottesvolkes ‚unter alle Völker‘ stellt nur eine Zeit des Wartens auf die durch die Ankunft des Messias herbeigeführte endgültige Erlösung (das Eschaton) dar. Infolgedessen wurden mithilfe der in der Tora (den fünf Büchern Moses) und in Mischna und Talmud (deren Auslegung, die auch als ‚Mündliche Tora‘ verstanden wird) entwickelten Erinnerungsfiguren alle historischen Ereignisse im Mittelalter und der Frühen Neuzeit, selbst die Vertreibungen aus Spanien und die zahlreichen im 18. Jh. verübten Pogrome in Polen und Russland, als in den biblischen Heils- oder auch Unheilereignissen prototypisch vorgebildete gedeutet. Erst mit der Säkularisierung und der jüdischen Aufklärung (Haskala) ändert sich dieser Umgang mit der Geschichte, allerdings zu Ungunsten der jüdischen Gedächtnistradition: An die moderne Geschichtsschreibung anknüpfend, gibt die aufgeklärte ‚Wissenschaft des Judentums‘ im 19. Jh. den sakralen Kontext der Geschichtsdeutung auf; infolgedessen, aber auch aufgrund der jüdischen Akkulturation – der Anpassung der (westeuropäischen) Juden an ihre christlich geprägte Umwelt – verliert die für das Judentum bis dahin maßgebliche Gedächtniskonzeption ihre Relevanz. Geht mit diesem Bruch in der jüdischen Erinnerungskultur bereits eine Infragestellung jüdischer Identität einher, so wird diese umso mehr verstärkt durch den Antisemitismus des 19. und beginnenden 20. Jh.s. Der Nationalsozialismus rekurriert auf diese Strömungen und verstärkt sie, um den „industriellen Massenmord“ (Diner 1986) an sechs Millionen Menschen zu begründen, die seiner rassistisch-biologistischen Definition zufolge jüdischer Abstammung sind. Der mit der Schoah begangene „Zivilisationsbruch“ (Diner 1988) hat die Notwendigkeit des Erinnerns, zugleich aber auch die Fragwürdigkeit angemessenen Gedenkens zu einer, wenn nicht gar zu der zentralen gesellschaftlichen und (kultur-)wissenschaftlichen Fragestellung des 20. Jh.s gemacht.

Im Folgenden soll der Frage nach dem jüdischen Gedächtnis in einem Dreischritt nachgegangen werden, der zugleich die Literarizität und Medialität der hier vorzufindenden Gedächtniskonzeptionen erschließt. Der erste Schritt verfolgt die Grundlegung jüdischer Erinnerung in der Bibel, der zweite widmet sich dem Bruch, den diese Konzeption mit der Aufklärung erfährt, in einem dritten Schritt schließlich werden Neukonzeptionen des jüdischen Gedächtnisses untersucht, wie sie im Gefolge der Schoah entstehen.

## 2. Zur Grundlegung jüdischer Erinnerung in der Bibel: Deuteronomium und Tora

Spätestens seit der wirkmächtigen Studie Gerhard von Rads zur *Theologie des Alten Testaments* (1957/1960) hat sich die Auffassung, die Bibel lasse ein für die altorientalischen Kulturen einzigartiges, allenfalls mit Zeugnissen des antiken Griechenland vergleichbares Geschichtsbewusstsein erkennen, über die Grenzen der biblischen Theologie hinweg allgemein durchgesetzt. Nicht nur kulturwissenschaftliche Studien wie z.B. Jan Assmanns Buch über *Das kulturelle Gedächtnis* (1992), sondern auch die Schriften jüdischer Autoren, die von einem westlich geprägten Wissen-

schaftsverständnis aus argumentieren, wie etwa Yerushalmi oder Schalom Ben-Chorin (*Die Erwählung Israels*, 1993), legen ein solches Vorverständnis der Geschichte Israels zugrunde. Freilich ist diese Auffassung heute in zweierlei Hinsicht zu korrigieren: Zum einen nämlich gilt auch für die in der Bibel linear erzählten – und deshalb einer ‚Historiographie‘ scheinbar so nahe kommenden – Geschichtsabläufe, dass diese in bestimmten biblischen Traditionen zu einer als Einheit gedachten, heilstiftenden ‚Urzeit‘ (*gädām*) zusammengefasst sind (Koch 1996). Zum anderen haben mittlerweile aufgefundene Quellen aus benachbarten altorientalischen Kulturen wie der der Sumerer oder Babylonier erkennen lassen, dass eine ähnliche Sicht auf geschichtliche Ereignisse für den Alten Orient insgesamt auszusagen ist (vgl. Wilcke 1988). Wesentlich für das biblische ‚Geschichtsverständnis‘ bleibt – und das unterscheidet es zugleich von einer modernen, säkularen, quellenkritischen Historiographie –, dass ‚Geschichte‘ hier immer von einer göttlichen Kausalität aus gedacht ist: Nur diejenigen Ereignisse, die für das Verhältnis Israels zu seinem Gott von Bedeutung sind, Ereignisse also, in denen man ein auf sein Volk bezogenes Handeln Gottes erkennt, finden Eingang in die biblische Erzählung, sie allein sind es, die der Erinnerung für notwendig befunden werden (vgl. Yerushalmi 1996 [1982], S. 23). Der dafür etablierte Terminus ‚Heilsgeschichte‘ trägt dieser besonderen Geschichtsauffassung Rechnung (vgl. Maier <sup>2</sup>1992 [1972], S. 29).

Inwieweit hinter den biblischen Erzählungen historische Tatsachen stehen, ist, insbesondere für die chronologisch frühen Ereignisse, in vielen Fällen nicht mit Sicherheit auszumachen; dies ist für die Frage nach dem Selbstbild Israels als ‚Volk Gottes‘ und dem damit verknüpften Erinnerungsauftrag jedoch auch nicht relevant. Historisch gesichert ist dagegen das Zentralereignis, auf das sich das Selbstverständnis des biblischen Israel und des aus ihm hervorgegangenen Judentums maßgeblich bezieht: Die Zerstörung des Südreiches Juda 596 und des Jerusalemer Tempels 587 v. Chr. durch die Babylonier und die damit verbundene Exilierung der jüdischen Oberschicht nach Babylon, der gut ein Jahrhundert zuvor, 722 v. Chr., die Zerstörung des Nordreichs Israel durch die Assyrer vorausging.

Dass die Eroberung eines autonomen Königreiches durch eine Großmacht eine Schockerfahrung darstellt, wird umso mehr nachvollziehbar angesichts des Selbstverständnisses Israels als des von seinem Gott JHWH erwählten Volkes (zu diesem Selbstverständnis vgl. Preuß 1991; Ben-Chorin 1993; Stemberger 1999 [1995]). Denn die Niederlage, Vertreibung und insbesondere die Zerstörung des Tempels stellt die Macht dieses Gottes und seine Zuständigkeit für ‚sein‘ Volk fundamental in Frage. Während zahlreiche andere Staaten und Völker – und deren Gottheiten – auf eine solche oder ähnliche Weise von besiegenden Großreichen absorbiert wurden, hielten im Gegensatz dazu die nach Babylon exilierten Judäer an ihrem Einzigartigkeitsbewusstsein fest und entwickelten die Auffassung von ihrer alleinigen Verpflichtung auf den einen Gott JHWH (Monolatrie) sogar zur Auffassung von der alleinigen Existenz dieses Gottes (Monotheismus) weiter. Die biblischen Texte, die im Lauf der Jahrhunderte bis zu ihrer endgültigen Kanonisierung weitergeschrieben und mehrmals redaktionell überarbeitet wurden, weisen

vielfach Spuren dieser Entwicklungen auf, die die bibelwissenschaftlichen Forschungen bis heute beschäftigen.

Für die Frage nach Jüdischem Gedächtnis und Literatur bedeutet das Wissen um diese Entwicklungen eine wichtige Hintergrundinformation. Denn hier legt es sich nahe, die (hebräische) Bibel in ihrer literarischen Verfasstheit und Qualität wahrzunehmen und sie dementsprechend als Großtext, von ihrer uns heute vorliegenden, kanonisierten Endgestalt her, zu lesen (vgl. Hammer 2004a). Unter dieser Perspektive erweist sich das babylonische Exil stets als der eigentliche Fluchtpunkt der Erzählungen, demgegenüber die heilsgeschichtlichen Gründungsereignisse die Kontrastfolie bilden. Die ständige Präsenz der Exilerfahrung auch in den Schilderungen zeitlich weit vorgelagerter Ereignisse erklärt sich aus den redaktionellen Bearbeitungen und lässt in der Gesamterzählung eine retrospektive Spur erkennbar werden, wo vorgeblich Prospektives benannt wird.

Besonders augenfällig wird dieses Verfahren im 5. Buch Mose, dem Deuteronomium (griech. für das ‚zweite Gesetzeswerk‘). Dieser letzte Teil der Tora, des zentralen Schriftkorpus des Judentums, ist konzipiert als eine Erinnerungs-Rede des Mose kurz vor dem Einzug der Israeliten in das ihnen von JHWH verheißene Land, der als „Rahmenwechsel“ (J. Assmann 1992, S. 224) eine entscheidende Zäsur in der bisherigen Geschichte des Gottesvolkes markiert. Damit wird, wie Frank Crüsemann (1987) gezeigt und Assmann in *Das kulturelle Gedächtnis* (1992, S. 212-228) aus kulturgeschichtlicher Sicht weiter ausgeführt hat, auf eine zentrale Problematik des kollektiven Gedächtnisses reagiert: dass nämlich durch „die völlige Veränderung der Lebensbedingungen und sozialen Verhältnisse“ (ebd., S. 224) das bisher Gültige für gewöhnlich dem Vergessen anheim fällt. Die Rede des Mose stellt sich insofern als Präventivmaßnahme dar, die die bis dahin erfahrenen, in den ersten vier Büchern Mose geschilderten Heilstaten JHWHs (die Verheißung des Gelobten Landes an die Erzväter, die Herausführung des versklavten Volkes Israel aus Ägypten, den Bundesschluss am Sinai mit der Verleihung der in den Zehn Geboten kristallisierten Tora), aber auch die Verfehlungen des Volkes (vor allem den als prototypisch verstandenen Bundesbruch: den im „Tanz um das goldene Kalb“ [Ex 32; Dtn 9] erfolgten Verstoß gegen das erste Gebot der Alleinverehrung JHWHs) noch einmal eindringlich vor Augen führt. Mit den Mahnungen, all diese Ereignisse nicht zu vergessen, verknüpft ist die Anordnung verschiedener Formen der Mnemotechnik (vgl. ebd., S. 218ff.), die das Gedenken gewährleisten sollen.

Nicht nur die topographische Situierung dieser Erinnerungsrede, die als retardierendes Moment vor einer Grenzüberschreitung einen typischen *rite de passage* (Turner 1969) inszeniert, sondern auch die zeitliche markiert ihre erinnerungskulturelle Bedeutsamkeit: Denn der Landnahme geht die – infolge des Bundesbruchs verhängte – vierzigjährige Wüstenwanderung voraus, sodass die Mose-Rede zugleich die mit dem „Ende einer Generation von Zeitzeugen“ (J. Assmann 1992, S. 217) notwendig werdende Überführung von Inhalten des kommunikativen ins kulturelle Gedächtnis vollzieht.

In seiner prospektiven Ausrichtung auf die Notwendigkeit, sich im ‚Land, wo Milch und Honig fließt‘, der Drangsal der Sklaverei in Ägypten und der Errettung

durch JHWH zu erinnern, und in den Warnungen vor den Verfehlungen gegen JHWH und den mit ihm geschlossenen Bund eröffnet das Deuteronomium eine Logik des Vergessens: Der Besitz des Gelobten Landes und die Fortdauer des dort errichteten Königiums gilt ebenso wie die bisher erfahrenen Heilsereignisse als eine im Rahmen des Bundes (*berit*) mit JHWH gewährte Huld (*haesed*), die dem Volk durch seinen Gott zuteil wird, die aber komplementär an die Einhaltung des Bundes, d.h. der mit der Tora ergangenen Gebote, durch das Volk geknüpft und insofern keineswegs für immer garantiert ist (vgl. v. Rad 1957). Indem es die Gefahren selbstgewissen, als eigenmächtig gegenüber dem göttlichen Gebot verstandenen Handelns als Folgen mangelnden Erinnerens darstellt, antizipiert das Deuteronomium – und das macht es sowohl erinnerungskulturell als auch literarisch interessant – den Verlust dieses Landes, eben seine Eroberung durch die Großmächte Assur und Babylon.

Die moderne Bibelwissenschaft geht davon aus, dass dieser Text im Kontext des babylonischen Exils seine Endgestalt erhalten hat, aber als Reaktion bereits auf die Zerstörung des israelitischen Nordreichs durch die Assyrer verstanden werden will, deren schockierende Wirkung eine umfassende Kulturreform im weiterhin bestehenden Südreich Juda nach sich zog. Als eine solche Reaktion wird das Deuteronomium auch an späterer Stelle in der Bibel, im 2. Buch der Könige (2 Kön 22-23), narrativ in Szene gesetzt. Der biblischen Erzählung nach ist die Auffindung eines Gesetzes-Buches – eben des Deuteronomiums – der Auslöser für die besagte Kulturreform: Weil es in Vergessenheit geraten war, so die Aussage der Erzählung, konnte das Nordreich fallen; indem nun, via Kulturreform, die darin geforderten Erinnerungsleistungen wieder befolgt würden, sollte für das Königreich Juda durch die erneute Verpflichtung auf den mit JHWH geschlossenen Bund seine durch diesen Gott geschützte Existenz gesichert werden. Es entspricht diesem Kausalitätsdenken von Handeln und Ergehen bzw. Schuld und Strafe (vgl. Koch 1991a), das Assmann (1992, S. 255ff.) als ein für die altorientalischen Kulturen allgemein gültiges darstellt, dass auch der gut ein Jahrhundert später erfolgende Untergang des Südreichs als Folge der Nichtbeachtung der göttlichen Gebote, d.h. des Bundesbruchs verstanden wird.

Für die Aufrechterhaltung des jüdischen Einzigartigkeitsbewusstseins als erwähltes Volk JHWHs essentiell ist nun aber, dass der in der Mose-Rede als prospektiv formulierten Logik des Vergessens, wie sie das Deuteronomium beschwört, eine aus der Retrospektive des bereits erfahrenen Verlusts verfasste Logik der Erinnerung korrespondiert (vgl. Hammer 2004c, S. 134f.). Angesichts der Exilierung der Judäer aus dem Gelobten Land nämlich wird wesentlich, dass sich die Erinnerung auf Heilserfahrungen richtet, die außerhalb dieses Landes, vor dessen Inbesitznahme gemacht wurden. Die in der Tora und insbesondere in der Erinnerungsrede des Mose genannten fundierenden Erinnerungsorte der israelitischen Heilsgeschichte, Ägypten und die Wüste Sinai, zeigen Israel als Volk in der Diaspora und stellen als solche eine Analogie her zur Diasporasituation des babylonischen Exils. Anstelle einer gewöhnlich – und zunächst auch in Israel – territorial abgesicherten Identität, die sich auf Land, Königium und Tempel gründet, bezieht sich

die des Volkes Israel seit dem Exil auf eine „ins Imaginäre und Geistige“ verlagerte Erinnerung, die durch die Tora beglaubigt und durch das fortgesetzte Studium der Heiligen Texte aufrecht erhalten wird: „Die Ansiedelung [der Tora] vor der Landnahme ist der Ermöglichungsgrund, den Verlust des Landes zu überstehen.“ (Crüsemann 1987, S. 69). Assmann (1992, S. 214) erkennt in dieser „Erschließung eines extraterritorialen oder ‚geistigen‘ Raumes der Beheimatung“ die wohl bedeutendste Folge der Schriftkultur: Die Tora wird, mit den Worten Heinrich Heines, den Juden zum „portativen Vaterland“ (Heine 1976 [1834], S. 545).

### 3. Erinnerungsbruch: Die Folgen von Aufklärung und Säkularisierung im 19. Jahrhundert für die jüdische Erinnerungskultur

Die in Deuteronomium und Tora geleistete Fundierung der Erinnerung jenseits des Gelobten Landes wird für das Judentum erneut bedeutsam, als der nach der Beendigung des babylonischen Exils im 4. Jh. v. Chr. wieder aufgebaute Jerusalemer Tempel 70 n. Chr. durch die Römer zerstört und damit das jüdische Volk in die bis zur Gründung des Staates Israel 1948 andauernde Diasporaexistenz gedrängt wird. Das sich unter den diversen ab dem 2. Jh. v. Chr. in Palästina auf gekommenen jüdischen Strömungen im 1. Jh. n. Chr. durchsetzende pharisäisch-rabbinische Judentum konzentriert sich wesentlich auf Torafrömmigkeit und Orthopraxie, die im Lauf der Jahrhunderte in Form differenzierter Auslegungs- und Kommentierungsmethodik zu einer fundierten Erinnerungskultur ausgebildet wird (vgl. Maier 1992; Yerushalmi 1996). Kennzeichnend bleibt dabei die Sicht auf geschichtliche Ereignisse im Rahmen eines göttlichen Heilsplans, zu dessen endgültiger Verwirklichung es der Einhaltung des in der (schriftlichen und mündlichen) Tora festgelegten Zeremonialgesetzes durch das erwählte Volk bedarf (vgl. Ego 2000). Die Tora bleibt damit sowohl Medium als auch motivierende Kraft des Erinnerens (vgl. zu Medien des kollektiven Gedächtnisses auch den Beitrag von Astrid Erl in diesem Band).

Das ändert sich erst mit den Auswirkungen der europäischen Aufklärung, die aufgrund der nun vollzogenen Trennung von Kirche und Staat dem bis dahin dem Kaiser direkt unterstellten Judentum die bürgerlich-rechtliche und (sozio-)kulturelle Integration in die jeweiligen (west-)europäischen staatlichen und gesellschaftlichen Systeme ermöglicht (Emanzipation und Akkulturation; vgl. dazu Katz 1982; Holeczek 1981; Meyer 1996b). Dies hat allerdings, vor allem in Verbindung mit einer Deutung der jüdischen Religion unter den Gesichtspunkten der Aufklärung, einen fundamentalen Erinnerungsbruch zur Folge (vgl. zu den folgenden Ausführungen Hammer 2004a). Zum einen nämlich läuft die die Emanzipation erst ermöglichende Trennung von Religion und Staat dem Selbstverständnis des Judentums als JHWHs erwähltes Volk zuwider, da sich hier Religions- und Volkszugehörigkeit gegenseitig bedingen: Die scheinbar ‚nationale‘ Kategorie des ‚Volkes‘ ist im jüdischen Selbstverständnis als *erwähltes* Volk immer schon und wesentlich religiös

konnotiert; sie steht als solche aber auch jenseits eines individuell abzulegenden Bekenntnisses im Sinne einer ‚Konfessionszugehörigkeit‘.

Die Aufspaltung dieser als untrennbar gedachten Einheit von Volk und Religion in einen nationalen und einen konfessionellen Aspekt wird zum anderen jedoch umso problematischer, als das Judentum seine Integration in die europäischen Staaten gerade nicht als Nation betreiben kann. Indem die im modernen Sinn als ‚national‘ verstandenen Momente des Judentums vielmehr marginalisiert werden müssen, stehen diejenigen Inhalte der Erinnerung, die sich auf das Zusammengehören von Volk und Land richten, zur Disposition (vgl. Yerushalmi 1996, S. 85-110). Wie es im rituellen Segenswunsch des Pessach-Festes „Nächstes Jahr in Jerusalem“ stets präsent gehalten wird, wird der Verlust des Gelobten Landes ja keineswegs als ein endgültiger betrachtet, sondern die Ermöglichung der Rückkehr ist Teil der zukunftsbezogenen Heilsverheißung, auf die hin die religiöse Glaubens- und Erinnerungspraxis des Judentums bislang ausgerichtet ist (vgl. Stemberger 1999, S. 16ff.). Da die Verheißung des Gelobten Landes eine wesentliche Aussage des von JHWH mit seinem erwählten Volk geschlossenen Bundes ist, wird mit der Preisgabe des ‚nationalen‘ Aspektes auch die Erwählungsvorstellung unterhöhlt.

Hinzu kommt, dass der Nationalitätsgedanke für die durch die Aufklärung entstehenden säkularen Gesellschaften eine kompensatorische Funktion bezüglich des Bedeutungsverlusts erhält, den die bis dahin wirklichkeitssetzende Religion innehatte. War Religion bis zur Aufklärung im gesellschaftlichen wie staatlichen Denken handlungsleitende Instanz, so wird sie im Prozess der mit der Aufklärung einhergehenden ‚Ausdifferenzierung‘ (Luhmann 1982) zu einem Teilsystem unter anderen und von daher im Sinne eines jeweils individuell abzulegenden Bekenntnisses privatisiert. Die Zugehörigkeit zu einem gesellschaftlichen Kollektiv und die daraus abgeleitete Affirmierung einer kollektiven Identität knüpfen sich nunmehr an dessen staatliche und damit nationale Verfasstheit (vgl. zur kollektiven Identität auch den Beitrag von Birgit Neumann in diesem Band).

Dem sich emanzipierenden und akkulturierenden Judentum, das auf seine Eingliederung in diese modernen Gesellschaften verwiesen ist, bleibt infolgedessen nur die Ausrichtung auf die als konfessionell verstandenen Aspekte seiner Religion, um sein Selbstverständnis als ‚jüdisches‘ aufrechtzuerhalten. Anders als die christlichen Konfessionen, die den in die Sphäre des Privaten verlagerten Vollzug religiösen Handelns weiterhin leisten können, da der christliche Feiertagskalender nach wie vor Gültigkeit besitzt, kann das Judentum jedoch seine im Vergleich zum Christentum den Alltag sehr viel stärker dominierenden religiösen Vorschriften, etwa das Sabbatgebot (das Verbot, am Samstag zu arbeiten) oder die Kaschrut (die koschere Küche), nur unter Verzicht auf die volle gesellschaftliche Teilhabe befolgen. Die Diskrepanz zwischen den mit den Akkulturationsbestrebungen akzeptierten gesellschaftlichen und den überkommenen religiösen Erfordernissen führt im akkulturierten Judentum des 19. Jh.s zur weitgehenden Aufgabe der religiösen Praxis, die sich zunehmend auf die Einhaltung nur weniger Riten und Feiertage beschränkt.

Dies wird begünstigt durch die von der spezifisch jüdischen Aufklärung (Haskala) und ihrem Vordenker Moses Mendelssohn (1729-1786) vorgelegte Deutung der jüdischen Religion im Sinne einer universalen Vernunftreligion, die das in der Tora niedergelegte Zeremonialgesetz als eine zwar durch die Erwählung begründete, als solche jedoch ethisch – im Sinne der besonderen Verantwortung des erwählten Volkes – motivierte Sondertradition versteht (Mendelssohn 1968 [1783]; vgl. dazu Meyer 1996a). Die so erfolgreiche Partikularisierung der Tora lässt ihren zentralen Stellenwert für die jüdische Tradition hinfällig werden und drängt diese zugunsten allgemeinverbindlicher Vernunftkriterien an die Peripherie der Glaubensinhalte wie des Glaubensvollzugs ab. Eben dadurch erhält der akkulturationsbedingte zunehmende Verzicht auf die an die Tora geknüpfte kultische Mnemotechnik, die im bis dahin so stark praxisbezogenen Judentum einen wesentlichen Garanten der Erinnerung dargestellt hatte, seine prekäre Legitimation. Die Abwertung der Tora bedeutet aber zugleich, dass der einem neu zu formulierenden jüdischen Selbstverständnis allein verbleibende konfessionelle Aspekt wesentlich bestimmt ist durch die der Aufklärung geschuldeten Vernunftkriterien, die nicht nur ganz allgemein die bis dahin unverbrüchliche gesellschaftliche Autorität von Religion relativiert haben, sondern im Besonderen auch dazu angetan sind, das das Judentum kennzeichnende Einzigartigkeitsbewusstsein, das sich aus seinem Verständnis als Religion im herkömmlichen Sinne speist, in Frage zu stellen.

So wird nicht zufällig an der veränderten Bedeutung der Tora der fundamentale Zerfall der jüdischen Erinnerungskonzeption sichtbar. War die Tora bislang zugleich Medium und Movers der Erinnerung und konnte so als ‚portatives Vaterland‘ den Verlust des Gelobten Landes kompensieren, so verliert sie durch ihre Herabsetzung zur Sondertradition diese mediale wie intentionale Bedeutung. Mit der Marginalisierung des nationalen Aspekts wird sie darüber hinaus ihrer prospektiven Ausrichtung auf die Wiedererlangung des Gelobten Landes in einer wie auch immer gearteten heilsgeschichtlichen Zukunft enthoben. Da retrospektiv, unter dem Blickwinkel der in biblischer Zeit erfahrenen Heilsgeschichte betrachtet, die Verleihung der Tora und die Verheißung der Landnahme die Kernaussagen des Bundesschlusses darstellen und insofern den jüdischen Erwählungsgedanken verbürgen, steht auch dieser zur Disposition. Damit jedoch verliert die Erinnerung ihren eigentlichen Bezugsrahmen.

Es liegt nicht zuletzt an dieser durch den Erinnerungsbruch bewirkten Infragestellung jüdischen Selbstverständnisses von innen her, dass es für den im 19. Jh. aufkommenden völkisch-national(istisch)en und rassistischen, später auch biologistischen Antisemitismus eine umso breitere Angriffsfläche darstellt, als es dessen Definitionen von ‚Judentum‘ keine allgemein verbindlichen Kriterien entgegensetzen kann. Aus der Spannung zwischen Akkulturation und Antisemitismus, in die sie sich gestellt fühlen, heraus setzen sich um 1900 zahlreiche deutsch-jüdische Autoren und Intellektuelle verstärkt mit der jüdischen Tradition, insbesondere mit der Bibel auseinander (Shedletzky 1993). Richard Beer-Hofmanns Drama *Jaakobs Traum* (1918), Else Lasker-Schülers Erzählung *Der Wunderrabbiner von Barcelona* (1921) oder Franz Werfels Roman *Höret die Stimme* (1937) etwa sind nur Beispiele



unter vielen. Aufgrund der in der jüdischen Tradition genuin angelegten Offenheit für die Einzeichnung des Neuen, wie sie Gershom Scholem in seinem bedeutenden Aufsatz *Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum* (1984) dargelegt hat, entwickelt insbesondere die Literatur Verfahrensweisen, die die Herausforderungen der Säkularisierung aufnehmen und so zur Reformulierung eines (akkulturierten) jüdischen Selbstverständnisses unter den Voraussetzungen der Moderne gelangen (Hammer 2004a). So sehr darüber hinaus die Beschäftigung mit dem zunehmenden Antisemitismus vielfach Thema der deutsch-jüdischen Literatur ist (vgl. z.B. Arthur Schnitzlers Drama *Professor Bernhardi* [1912] oder Lion Feuchtwangers Roman *Jud Süß* [1925]), so ist diese jedoch nicht in der Weise existentiell, wie sie es nach der Schoah sein wird.

#### 4. Jüdisches Gedächtnis und (Schoah-)Literatur nach 1945

Die Infragestellung des jüdischen Gedächtnisses, die sich seit der Aufklärung sowohl durch den Prozess der Akkulturation von innen wie durch Fremdzuschreibungen von außen vollzieht, schreibt sich nach 1945 unter anderen Vorzeichen fort. Sie schlägt sich in der Frage nieder, ob und inwiefern die Erinnerung an die Schoah dem jüdischen Gedächtnis als zentrale Erinnerungsleistung aufgegeben ist, über die sich Jüdischsein in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts maßgeblich konstituiert, oder aber ob diese Zuschreibung nicht vielmehr als eine Fortsetzung nationalsozialistischer Fremdzuschreibung zurückzuweisen ist.

In der Literatur der Überlebenden wird die Erfahrung der Schoah oftmals als das Gründungsereignis einer jüdischen Erinnerungsgemeinschaft beschrieben, die sich nicht über die Zugehörigkeit zur jüdischen Religionsgemeinschaft bestimmt, sondern vielmehr als eine durch die nationalsozialistische Rassendefinition und -diskriminierung erlittene, zwangsweise Zuordnung zu einer Gemeinschaft von Opfern. Nicht der religiöse Ritus, sondern der Eintritt in das Konzentrationslager markiert die Aufnahme in diese Erinnerungsgemeinschaft. So beschreibt es Primo Levi in seinem bereits 1947 in der italienischen Originalfassung, 1961 in der deutschen Übersetzung erschienenen und für spätere Werke der Schoah-Literatur stilbildenden Buch *Ist das ein Mensch?*. Andere Autorinnen und Autoren wählen dasselbe oder ähnliche Initationserlebnisse wie etwa die erste Erfahrung von Diskriminierung oder den Abtransport naher Angehöriger. Alle diese Erlebnisse markieren einen Moment, der das Leben ‚danach‘ unwiderruflich von dem Leben ‚davor‘ trennt. Nicht zufällig sorgte vor dem Hintergrund dieser Erinnerungs- und Erzählkonventionen Imre Kertész' *Roman eines Schicksallosen* (ungar. Originalfassung erschienen 1975, in der deutschen Übersetzung 1996) für Kritik. Verweigert er sich doch dem Beschreiben eben jenes Bruchs und schildert die ‚Normalität‘ des Eintritts in das Konzentrationslager und die ‚Alltäglichkeit‘ des Konzentrationslagers selbst.

Sowohl auf Autoren- wie auf Rezipientenseite steht in der Erinnerungsliteratur der ersten Generation – jener Generation, die in einem Konzentrationslager inter-

niert war und überlebt hat – der Anspruch im Zentrum, ein ‚authentisches‘ Zeugnis des Geschehenen zu bewahren. Das gilt selbst noch – oder in gewisser Weise: gerade – für Kertész' hochartifizielle Erzählweise. Dort verwahrt sich der Protagonist nach seiner Rückkehr aus dem Konzentrationslager dagegen, diese Zeit metaphorisch als einen Aufenthalt in ‚der Hölle‘ zu bezeichnen (eine Metaphorik, die Primo Levi mit seinen literarischen Bezugnahmen auf das Inferno in Dantes *Divina Commedia* für die Schoah-Literatur vorgegeben hatte). Die Hölle, so teilt der Protagonist im *Roman eines Schicksallosen* dem Journalisten mit, der ihm diese Worte in den Mund legen möchte, kenne er nicht, wohl aber das Konzentrationslager, und nur von diesem könne er auch berichten.

Jüngere jüdische Autorinnen und Autoren – wie etwa Maxim Biller, Esther Dischereit, Barbara Honigmann und andere –, die sich gleichfalls der durch die Schoah gestifteten, jüdischen Erinnerungsgemeinschaft zurechnen, können einer so begründeten Authentizitätsforderung nicht gerecht werden. Gleichwohl verstehen sie sich nicht einfach nur als eine neue oder jüngere, sondern als die *zweite* Generation. Sie teilen das Bewusstsein, dass es ihre Generation „nach dem Mordprogramm der Nationalsozialisten nicht mehr hätte geben sollen und deswegen ihrer Geburt ein Wunder vorausging, nämlich das Überleben der Eltern“ (Schruff 2000, S. 13). Ebenso wie die erste Generation der Überlebenden rekurren damit auch die Autorinnen und Autoren der zweiten Generation auf die Schoah als Gründungsereignis einer jüdischen Erinnerungsgemeinschaft. Im Blick auf die Frage nach der Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft ist nun nicht mehr der Nachweis von authentisch Erlebtem entscheidend, sondern der Umstand, dass die Autorinnen und Autoren ihr Jüdisch-Sein in der Öffentlichkeit thematisieren und ihr Selbstverständnis auf die Schoah als das zentrale Erinnerungsereignis beziehen.

Die Konstituierung der jüdischen Erinnerungsgemeinschaft impliziert dabei nicht notwendig das Einverständnis mit dem Staat Israel, der sich wesentlich als ein Reflex auf die Schoah definiert. Denn nicht nur ultraorthodoxe Auffassungen von der Schoah als einer göttlichen Strafe für die mit der Haskala einsetzende Assimilation des Judentums, sondern – weitaus bedeutsamer – auch die zionistische Auffassung von der Notwendigkeit eines eigenen Nationalstaates sieht sich durch die Erfahrung der Schoah bestätigt. „Insofern die Disapora-Negation als zentrales Argument der zionistischen Ideologie begriffen wurde“, schreibt Moshe Zuckermann, „konnte der Holocaust als der wohl schwerwiegendste geschichtliche ‚Beleg‘ für die ‚Richtigkeit‘ des zionistischen Narrativs herangezogen werden“ (Zuckermann 2001, S. 61).

Der beschriebenen Konstituierung einer jüdischen Erinnerungsgemeinschaft nach 1945 gegenüber stehen Positionen, die die Erinnerung an die Schoah als eine spezifisch dem *jüdischen* Gedächtnis aufgebundene explizit verweigern, da damit die rassistische Fremdbestimmung ‚des Jüdischen‘ gerade fortgesetzt würde. Demnach ist die Schoah nicht als das Gründungsereignis einer jüdischen, sondern nur einer globalen Erinnerungsgemeinschaft adäquat zu erinnern. Wie die jüdische Erinnerungsgemeinschaft, so definiert sich auch diese *globale* Erinnerungsgemeinschaft über die traumatische Erfahrung des „Zivilisationsbruchs“ (Diner 1988). Im Un-

terschied zu dieser konstituiert sie sich unabhängig von der Konfessionszugehörigkeit und Nationalität ihrer Mitglieder durch den Einblick in die Abgründe der Zivilisiertheit schlechthin. Wird die Schoah als ein in diesem Sinne kollektiv erlittenes Trauma begriffen, so bedeutet dies, dass sich ihm kein Mitglied der zivilisierten Gesellschaft entziehen kann: Statt von jüdischem Gedächtnis nach 1945 müsste man von *dem* Gedächtnis nach 1945 sprechen.

Die Auffassung von einer globalen Erinnerungsgemeinschaft beschreibt eine Haltung der rückblickenden Solidarisierung mit den Opfern. In dieser Haltung artikuliert sich keine naiv-vergegenwärtigende Identifikation, die den Blick auf die eigene Identität verstellte. Vielmehr handelt es sich dabei um den Versuch, der Fortschreibung der nationalsozialistischen Rassendefinition in der exklusiven Definition einer Erinnerungsgemeinschaft zu entgehen, die den Erinnerungsauftrag der Schoah an ‚die Juden‘ delegiert. Doch bleibt noch dieser Akt der Solidarisierung problematisch: Solidarisch zu sein impliziert, die Anderen – in diesem Fall: ‚die Juden‘ – als *Anderer* zu begreifen. In der deutschen und österreichischen Literatur der Nachkriegszeit hat sich in diesem Zusammenhang eine Literatur etabliert, die sich von jeder Form der *Betroffenheitsliteratur* ausdrücklich distanziert und als *Getroffenheitsliteratur* versteht (vgl. Bannasch 2004). Ihre Protagonistinnen und Protagonisten erinnern sich nicht, vielmehr leiden sie an den ‚Störungen‘ ihrer Erinnerung. Nur im nächtlichen Schlaf zeigt sich ihnen, was sie tagsüber bei Bewusstsein nicht zu erinnern vermögen; in ihrem sprachlosen Weinen artikuliert sich, was sie nicht in Worte zu fassen vermögen.

Die Vorstellung von einem kollektiv erlittenen Trauma ist für das Verständnis der Erinnerungsgemeinschaft nach 1945 zentral (vgl. Weigel 1999). Sie wird in den Kultur- und Gesellschaftswissenschaften herangezogen und schließt an den Trauma-Begriff der Psychologie an. Beide Trauma-Diskurse, der historisch-gesellschaftswissenschaftliche und der psychologische, sind jedoch in einem Punkt unvereinbar, der für die Frage nach der Erinnerung bedeutsam ist. Geht der Trauma-Diskurs der Psychologie von einer individuell erfahrenen Traumatisierung der Überlebenden aus, die sich dem willentlichen Zugriff des Erinnernden widersetzt, so geht der Trauma-Diskurs in den Kultur- und Gesellschaftswissenschaften mit dem Bemühen um eine – wie auch immer genauer definierte – Form von ‚Vergangenheitsbewältigung‘ einher. Dem psychologischen Trauma-Diskurs nach zeichnen sich Traumata jedoch gerade dadurch aus, dass das Vergangene nicht *als Vergangenes* erinnert werden kann. Vielmehr bricht es unvermutet und unkontrollierbar in die Gegenwart des Traumatisierten ein. Das Trauma im Verständnis der Psychologie behauptet also die fortgesetzte Gegenwärtigkeit des Vergangenen, während die Metapher des Traumas im Verständnis der Kultur- und Gesellschaftswissenschaften ein unbewältigtes, gesellschaftlich zentrales Ereignis bezeichnet, das Bewältigung oder doch zumindest Aufklärung verlangt. An die Differenzen, die zwischen dem Trauma-Diskurs der Psychologie und dem der Kultur- und Gesellschaftswissenschaften bestehen, sind zwei gegenläufige Erinnerungsbewegungen geknüpft: die Verweigerung oder Unmöglichkeit von Vergangenheitsbewältigung auf der

einen Seite und das Bemühen um Vergangenheitsbewältigung auf der anderen Seite.

Im Blick auf die jüdische Erinnerungsgemeinschaft *in Israel* ist der Rekurs auf den historisch-gesellschaftswissenschaftlichen und psychologischen Trauma-Diskurs gleichermaßen bedeutsam. Ein großer Teil der israelischen Bevölkerung bestand und besteht aus der Gruppe der Überlebenden. Die traumatische Erinnerung an die Schoah gehört hier sowohl dem individuellen Gedächtnis der Überlebenden wie dem kollektiven Gedächtnis der Mitglieder des Staates Israel zu, der die Notwendigkeit seiner Gründung zu wesentlichen Teilen mit der Schoah begründet. Gleichwohl ist im Blick auf die beiden Trauma-Diskurse zu unterscheiden zwischen einer kollektiven Traumatisierung, wie sie die Kultur- und Gesellschaftswissenschaften für die Erinnerungsgemeinschaft in Israel konstatieren, und einem Kollektiv Traumatisierter, für die sich die psychologische Traumaforschung in Israel zuständig weiß. Letztere bezieht auch noch die Nachkommen der Überlebenden mit ein und widmet sich nicht nur den Erfahrungen der Überlebenden, sondern auch den psychischen Traumatisierungen ihrer Nachkommen (vgl. Bohleber 1990). Zwar weisen auch die Nachgeborenen der deutschen Tätergeneration durch die Schoah bedingte psychische Störungen auf (vgl. Bar-On 2003), doch sind diese nicht gleichermaßen Bestandteil des kollektiven Gedächtnisses und des nationalen Selbstverständnisses, wie dies in Israel der Fall ist. Die Differenz zwischen den Perspektiven von Opfern und Tätern – Monstrosität der Erfahrung auf Seiten der Opfer, Banalität der Erfahrung auf Seiten der Täter – ist, so schreibt Dan Diner, vielmehr so gravierend, dass sie nicht in einer gemeinsamen Geschichtsschreibung überwunden werden kann (vgl. Diner 1990, S. 23).

Für die Literatur- und Geschichtswissenschaft ist die Differenz zwischen dem Trauma-Diskurs der Kultur- und Gesellschaftswissenschaften und dem der Psychologie zentral. In dem Versuch, beide Diskurse miteinander zu versöhnen, lässt sich in der Geschichtswissenschaft ein vermehrter Rückgriff auf die Schoah-Literatur der Überlebenden beobachten. So formulieren Daniel Levy und Natan Sznajder in ihrem Buch *Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust* (2001) als eine Gegenposition zu Pierre Nora ihre Auffassung vom Wert literarischer Zeugnisse in den Geschichts- und Gesellschaftswissenschaften: „Was von Nora als Zeichen mangelnder Authentizität interpretiert wird, sehen wir als Quelle einer selbstreflexiven Gedächtniskultur. Gedächtnis und Geschichte vermischen sich. Und dies wird ganz besonders in der Holocaustgeschichte bzw. ihrer Erinnerung deutlich. Daher resultiert die Dominanz der Erinnerungsliteratur, die die historischen Abhandlungen immer mehr ablöst“ (ebd., S. 48). Die historische Forschung erhofft sich von der Annäherung der beiden Trauma-Diskurse einen höheren Grad an Authentizität – und nicht etwa einen niedrigeren, wie er sich gewöhnlich mit der Vorstellung von ‚nur‘ Erfundenem verbindet. Die Schwierigkeiten, die an den Begriff des Authentischen geknüpft sind, werden dabei jedoch insofern unterschlagen, als davon ausgegangen wird, dass es sich bei den Erinnerungsschriften der Überlebenden eben gerade nicht um Erfundenes, sondern um tatsächlich Erlebtes handelt. Die Qualität des Literarischen, die hier in Anspruch genommen wird, ist

also von der des Dokumentarischen nicht wesentlich unterschieden. Sie kollidiert nicht mit dieser, sondern sie liefert die Innensicht zu den äußerlich gesicherten Daten.

Der Skandal, den eine gefälschte Erinnerungsschrift hervorrief – Benjamin Wilkomirskis alias Bruno Doessekers Kindheitsautobiografie *Bruchstücke* (1995) – zeigte, wie verstörend eine Fälschung im Bereich der Schoah-Literatur zu wirken vermag (vgl. Bannasch 2002). Es kam hinzu, dass der Autor durch einen Paratext, ein später angefügtes Nachwort, sowie durch persönliche Auftritte, in denen er als Überlebender sprach, die Authentizität seines Textes vermeintlich absicherte (vgl. Mächler 2000). So offenkundig das Problem der Authentizität im Fall des psychisch kranken Autors auch zutage trat, so stellt es sich doch noch einmal weit schwieriger dar im Zusammenhang mit den ‚authentischen‘ Erinnerungsschriften von Überlebenden. Die Archive der ehemaligen Konzentrationslager enthalten eine nicht geringe Anzahl von Erinnerungsschriften, in denen sich oftmals ‚Fälschungen‘ feststellen ließen, so etwa die Erinnerung an Örtlichkeiten innerhalb des Konzentrationslagers, in dem der Zeitzeuge interniert war, die sich zu keinem Zeitpunkt dort befunden haben, oder die Erinnerung an entsetzliche, vermeintlich besonders eindrückliche Begebenheiten, die gleichwohl nachweislich zu diesem Zeitpunkt nicht stattgefunden haben können. Bei diesen ‚Fälschungen‘, die von nicht professionell Schreibenden verfasst wurden, handelt es sich nicht um bewusste Veränderungen, die am Erinnerungsmaterial vorgenommen werden, sondern um andere Erinnerungen, die sich mit den eigenen überlagern, um den Rückgriff auf kulturelle Erzählmuster und narrative Strukturen. Edward E. Young macht in seinem Buch *Writing and Rewriting the Holocaust. Narrative and the Consequences of Interpretation* (1988; *Beschreiben des Holocaust. Darstellung und Folgen der Interpretation*, 1997) auf dieses grundlegende Problem aufmerksam, wenn er von der ‚Fiktion von Faktendarstellungen‘ spricht. In diesem Zusammenhang wird deutlich, dass der Versuch der Geschichtswissenschaften, von der ‚Authentizität‘ der Erinnerungsliteratur im Sinne einer psychologisch plausibilisierenden Ergänzung des Datenmaterials profitieren zu wollen, zu kurz greift.

Wird die Schoah als *traumatisches* Gründungsereignis verstanden, über das die Literatur genauer Auskunft zu geben vermag als die um autobiographisch beglaubigte Dokumente angereicherte Geschichtswissenschaft, so muss sich dies im Erzählen selbst niederschlagen. So konstatiert der Historiker Jörn Rüsen: „Wenn man sich wirklich darauf einläßt, was der Holocaust als reales Geschehen war – und zwar gerade im Hinblick auf seine subjektive Innenseite sowohl hinsichtlich der Opfer wie der Täter –, dann liegt in beiden Fällen eine dezidierte Negation von Sinn vor (einmal im Ausmaß des Leidens und das andere Mal im Ausmaß der Dehumanisierung), die sich gegen kohärente Konfigurationen, gegen imaginative Geschlossenheit und gegen die Integration in übergreifende historische Entwicklungen sperrt. Diese Sperrigkeit kann und muß negativ zum Ausdruck gebracht werden, und damit ändert sich der Modus des Erzählens.“ (Rüsen 1999, S. 47)

Diese Einsicht hat Auswirkungen auf den Umgang mit der Schoah-Erinnerung in den Künsten überhaupt. In Anspielung auf die Diskussion um Theodor W.

Adornos Diktum, nach Auschwitz könne kein Gedicht mehr geschrieben werden, fassen im Vorwort ihres Sammelbandes *Schoah – Formen der Erinnerung* (1996) Nicolas Berg, Jess Joachimsen und Bernd Stiegler die jüngste Entwicklung zusammen. Die „Infragestellung der Aussagbarkeit“, so schreiben sie (ebd., S. 7), „wird abgelöst durch eine Reflexion über die Darstellungsformen und ihre Voraussetzungsformen und Konsequenzen“. Doch ist die Frage nach der ‚Angemessenheit‘ der Darstellung von Erinnerung an die Schoah auf einer allein ästhetiktheoretischen Ebene nicht zu lösen. Zu fragen ist auch hier wieder nach den unterschiedlichen Funktionalisierungen und Kontextualisierungen der Erinnerungen und der Form ihrer Darstellung (vgl. Bannasch/Hammer 2004). Am augenscheinlichsten von dieser neuen Perspektive auf das Erinnerungsmaterial betroffen ist der Umgang mit dokumentarischem Fotomaterial in der Geschichtswissenschaft (vgl. Knoch 2001) und in der museumspädagogischen Theorie und Praxis. Nicht länger wird davon ausgegangen, dass das zu erinnernde Ereignis über das Foto ermittelt werden kann. Der ‚dokumentarische‘ Wert der Abbildung erschließt nicht eine historische Tatsache, sondern er muss über medien- und geschichtsbewusste Kontextualisierungen seinerseits erst erschlossen werden.

Für die Literatur bringt Maurice Blanchot das Problem auf den Punkt. Erzählen bedeutet, Sinnzusammenhänge herzustellen, die Erfahrung der Schoah jedoch hat jeden Sinnzusammenhang zerstört. Jede Erzählung nach Auschwitz, so formuliert Blanchot (1983) daher, muss als eine Erzählung *vor* Auschwitz verstanden werden. So kann im herkömmlichen Sinne nur ‚erzählt‘ werden, wenn die Schoah ‚vergessen‘ wird. Dieses Vergessen steht nicht im Dienste einer ‚Vergangenheitsbewältigung‘, sondern einer ‚Gegenwartsbewältigung‘, die von Tätern und Opfern auf sehr unterschiedliche Weise geleistet wird. Auf der einen Seite steht das Vergessen der Täter, das das Fortleben des Faschismus nach 1945 befördert; es kennzeichnet die deutsche Nachkriegsgesellschaft, wie etwa Wolfgang Koeppen sie in seiner Nachkriegstrilogie *Der Tod in Rom* (1954), *Tauben im Gras* (1951) und *Das Treibhaus* (1953) beschreibt. Auf der anderen Seite steht das ‚Vergessen‘ der Opfer, genauer: ihr Verdrängen der traumatischen Erinnerungen an die Schoah, um nicht an den Erinnerungen zugrunde zu gehen. Eine Reihe von Texten in der deutschen Nachkriegsliteratur widmet sich der Inszenierung dieses Verdrängens. Sie präsentieren ‚Indizien‘, die auf die Schoah verweisen, ohne diese selbst zur Sprache zu bringen.

Wichtiger Bezugstext bei diesen Inszenierungen ist Paul Celans Büchnerpreisrede von 1960. In ihr spricht Celan von dem ‚Datum‘, das der Literatur nach 1945 eingeschrieben ist; dieses Datum ist der 20. Januar 1942, der Tag der Wannseekonferenz. „Vielleicht darf man sagen, daß jedem Gedicht sein ‚20. Jänner‘ eingeschrieben bleibt? Vielleicht ist das Neue an den Gedichten, die heute geschrieben werden, gerade dies: daß hier am deutlichsten versucht wird, solcher Daten eingedenk zu bleiben?“ (Celan 1983 [1960], S. 196) Indem die Texte im Anschluss an Celans Überlegungen zwar das Verschweigen inszenieren, ihr ‚eingeschriebenes Datum‘ jedoch zu erkennen geben, halten sie das Trauma der Schoah *als Trauma* präsent. Sie wenden sich damit nicht nur gegen das nachlässige Vergessen der

Schoah in der Nachkriegsgesellschaft, sondern ebenso gegen ein Reden über die Schoah, das von ihrem traumatischen Erfahrungsgehalt im Sinne einer gelingenden ‚Vergangenheitsbewältigung‘ absehen zu können meint. Anders als Peter Weiss, der in der *Ästhetik des Widerstands* (1975-1981) noch nach einer Sprache jenseits der Sprache der Mörder sucht, verweisen sie eine ‚neue Sprache‘ ausdrücklich in den Bereich des Utopischen bzw. haben diese selbst als Utopie aufgegeben.

Die Modernität, die diese Schreibweisen aufweisen, weiß sich zum einen dem historischen ‚Gründungsdatum‘ der Schoah verpflichtet. In ihrer literarischen Tradition aber greift sie zurück auf Verfahren des Surrealismus und des Dadaismus und der mit diesen Richtungen verknüpften traumatischen Erfahrung des ersten Weltkriegs. Diese Traditionslinie ist bisher nur ansatzweise untersucht worden – nicht zuletzt deshalb, weil sich damit die Sorge verbindet, auf ästhetischer Ebene eine zweite Trauma-Erfahrung ‚zuzulassen‘ und so die Schoah als einmaliges Gründungsereignis einer Erinnerungsgemeinschaft nach 1945 in Frage zu stellen. „The Holocaust“, schreibt Hayden White (1992, S. 52), „is no more unrepresentable than any other event in human history. It is only that its representation, whether in history or fiction, requires [...] the modernist style“. Manuela Günter führt diese Überlegungen weiter und zeigt an beispielhaft ausgewählten Texten der Schoah-Literatur, dass in ihnen eine „Poetik des Scheiterns“ entwickelt wird, in denen die Ordnung kultureller und textueller Normen „nicht nur, wie in der Moderne, in Frage gestellt wird, sondern kollabiert“ (Günter 2002, S. 21).

Wenn Axel Dunker in seiner Studie über *Die anwesende Abwesenheit. Literatur im Schatten von Auschwitz* (2003) es kategorisch ablehnt, die Schreibweisen des Surrealismus und Dadaismus in der Schoah-Literatur aufzufinden (ebd., S. 17 u. S. 296), setzt er sich von eben dieser Einschätzung der Schoah als „any other event in human history“ ab. Diesen Traditionslinien nicht nachzugehen bedeutet jedoch, einer Sakralisierung der Schoah zuzuarbeiten, wie sie sich allenthalben auch in den impliziten Funktionalisierungen der Erinnerung an die Schoah findet (vgl. Hammer 2004b); in theologischen und philosophischen Abhandlungen wird sie zum Teil explizit gemacht. Ein *prinzipiell* gewichtiger Einspruch gegen diese Tendenzen kann nur auf der Grundlage theologischer und philosophischer (vgl. Margalit/Motzkin 1997) Argumente formuliert werden. Der Verzicht auf die Sakralisierung der Schoah und die mit ihr verbundenen Implikationen, so zeigen diese Ansätze, ist nicht identisch mit einem Bestreiten der Einzigartigkeit des Holocaust.

Es ist kaum als ein Zufall anzusehen, dass die Etablierung einer neuen globalen Erinnerungsgemeinschaft, die sich unter dem Signum der ‚Zivilisation‘ zusammenfindet, mit dem allmählichen Sterben der letzten jüdischen Überlebenden zusammenfällt: Mit dem Tod der Zeitzeugen geht die individuell erfahrene Gegenwartigkeit des Vergangenen verloren, die sich der ‚Vergangenheitsbewältigung‘ ebenso widersetzt wie der Entstehung neuer Erinnerungsgemeinschaften. Zum neuen Gründungsdatum einer zivilisierten Erinnerungsgemeinschaft – die nun jedoch nicht mehr mit ihren eigenen Abgründen konfrontiert ist – wurde der Tag des Angriffs auf die Türme des New Yorker Empire-State-Buildings am 11. September 2001 erklärt. Die solchermaßen proklamierte Erinnerungsgemeinschaft

versteht sich bezeichnenderweise nicht nur als eine ‚zivilisierte‘. Sie bestimmt sich zudem durch konfessionelle Grenzziehungen, die jenseits der christlich-jüdischen verlaufen. Insofern lässt sich dieses neue Gründungsdatum – auch – als ein keineswegs unproblematischer Reflex auf die Erinnerungskultur verstehen, die sich seit 1945 mit der Schoah verbindet.

## 5. Literaturverzeichnis

### 5.1 Standardwerke

- Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck 1992.
- Bannasch, Bettina/Hammer, Almuth (Hrsg.): *Verbot der Bilder – Gebot der Erinnerung. Mediale Repräsentationen der Schoah*. Frankfurt a.M.: Campus 2004.
- Ben-Chorin, Schalom: *Die Erwählung Israels*. München/Zürich: Piper 1993.
- Berg, Nicolas/Joachimsen, Jess/Stiegler, Bernd (Hrsg.): *Shoah – Formen der Erinnerung: Geschichte, Philosophie, Literatur, Kunst*. München: Fink 1996.
- Diner, Dan (Hrsg.): *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*. Frankfurt a.M.: Fischer 1988.
- Hammer, Almuth: *Erwählung erinnern. Literatur als Medium jüdischen Selbstverständnisses. Mit Fallstudien zu Elise Lasker-Schüler und Joseph Roth*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004. (= Hammer 2004a)
- Knoch, Habbo: *Die Tat als Bild. Fotografien des Holocaust in der deutschen Erinnerungskultur*. Hamburg: Hamburger Ed. 2001.
- Meyer, Michael A. (Hrsg.): *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 1: Tradition und Aufklärung. 1600-1780*. Verfasst von Breuer, Mordechai/Graetz, Michael. München: Beck 1996. (= Meyer 1996a)
- (Hrsg.): *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 2: Emanzipation und Aekulturation. 1780-1871*. Verfasst von Brenner, Michael/Jersch-Wenzel, Stefi/Meyer, Michael A. München: Beck 1996. (= Meyer 1996b)
- Rad, Gerhard von: *Theologie des Alten Testaments*. Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels. München: Kaiser 1957.
- : *Theologie des Alten Testaments*. Bd. 2: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels. München: Kaiser 1960.
- Yerushalmi, Yosef Hayim: *Zachor. Erwähne Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*. Aus dem Amerikanischen von Wolfgang Heuss. Berlin: Wagenbach 1996 (orig.: *Zachor. Jewish History and Jewish Memory*. Seattle/London: Washington UP 1982).
- Young, James Edward: *Writing and Rewriting the Holocaust. Narrative and the Consequences of Interpretation*. Bloomington/Indianapolis: Indiana UP 1988 (dt.: *Beschreiben des Holocaust. Darstellung und Folgen der Interpretation*. Aus dem Amerikanischen von Christa Schuenke. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997).



## 5.2 Weiterführende Literatur

- Bannasch, Bettina: „F für Fälschung, K für Kitsch oder L für Literatur? Zu Benjamin Wilkomirskis ‚autobiographischem‘ Roman ‚Bruchstücke‘.“ In: Günter, Manuela (Hrsg.): *Überleben schreiben. Zur Autobiographik der Shoah*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, S. 179-200.
- : „Die hohe Kunst des Verdrängens. Literarische Inszenierungen der Grenzen von Erinnerung.“ In: Bannasch, Bettina/Hammer, Almuth (Hrsg.): *Verbot der Bilder – Gebot der Erinnerung. Mediale Repräsentationen der Shoah*. Frankfurt a.M.: Campus 2004, S. 319-343.
- Bar-On, Dan: *Die Last des Schweigens. Gespräche mit Kindern von NS-Tätern*. Hamburg: Ed. Koerber Stiftung 2003.
- Blanchot, Maurice: *Après coup*. Paris: Ed. de Minuit 1983.
- Bohleber, Werner: „Das Fortwirken des Nationalsozialismus in der zweiten und dritten Generation nach Auschwitz.“ In: *Babylon 7* (1990), S. 70-83.
- Celan, Paul: Der Meridian. Rede zur Verleihung des Georg-Büchner-Preises am 22. Oktober 1960. In: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 3. Hrsg. v. Allemann, Benda/Reichert, Stefan u. Mitw. v. Bücher, Rolf. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1983, S. 187-202.
- Crüsemann, Frank: „Das ‚portative Vaterland‘. Struktur und Genese des alttestamentlichen Kanons.“ In: Assmann, Aleida/Assmann, Jan (Hrsg.): *Kanon und Zensur*. München: Fink 1987, S. 63-79.
- Diner, Dan: „Negative Symbiose – Deutsche und Juden nach Auschwitz.“ In: Brumlik, Micha et al. (Hrsg.): *Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945*. Frankfurt a.M.: Athenäum 1986, S. 243-257.
- : „Perspektivenwahl und Geschichtserfahrung. Bedarf es einer besonderen Historik des Nationalsozialismus?“ In: Pehle, Walter (Hrsg.): *Der historische Ort des Nationalsozialismus: Annäherungen*. Frankfurt a.M.: Fischer 1990, S. 94-113.
- Dunker, Axel: *Die anwesende Abwesenheit. Literatur im Schatten von Auschwitz*. München: Fink 2003.
- Ego, Beate: „Maß gegen Maß. Reziprozität als Deutungskategorie im rabbinischen Judentum.“ In: Scoralick, Ruth (Hrsg.): *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2000, S. 193-217.
- Günter, Manuela: „Writing Ghosts. Von den (Un-)Möglichkeiten autobiographischen Erzählens nach dem Überleben.“ In: Dies. (Hrsg.): *Überleben schreiben. Zur Autobiographik der Shoah*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, S. 21-50.
- Hammer, Almuth: „Vergessen oder Gerechtigkeit? Sakralitätskonzepte im Umgang mit der Shoah.“ In: Hammer, Almuth/Bannasch, Bettina (Hrsg.): *Verbot der Bilder – Gebot der Erinnerung. Mediale Repräsentationen der Shoah*. Frankfurt a.M.: Campus 2004, S. 397-409. (= Hammer 2004b)
- : „Wenn ich dein vergesse, Jerusalem...“. Vergessen als Deutungskategorie in der jüdischen Tradition und ihre Fortschreibung in Else Lasker-Schülers ‚Malik‘.“

- In: Butzer, Günter/Günter, Manuela (Hrsg.): *Kulturelles Vergessen. Medien – Rituale – Orte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004, S. 129-150. (= Hammer 2004c)
- Heine, Heinrich: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* [1834]. In: Ders.: *Sämtliche Schriften* Bd. 5. Hrsg. v. K[laus] Briegleb. München: Hanser 1976, S. 505-641.
- Holeczek, Heinz: „Die Judenemanzipation in Preußen.“ In: Martin, Bernd/Schulin, Ernst (Hrsg.): *Die Juden als Minderheit in der Geschichte*. München: dtv 1981, S. 131-160.
- Katz, Jakob: *Zur Assimilation und Emanzipation der Juden. Ausgewählte Schriften*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1982.
- Koch, Klaus: „Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?“ In: Ders.: *Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1. Hrsg. v. Janowski, Bernd/Krause, Martin. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1991, S. 65-103. (= Koch 1991a)
- Koch, Klaus: „Qādām. Heilsgeschichte als mythische Urzeit im Alten (und Neuen) Testament.“ In: Ders.: *Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1. Hrsg. v. Janowski, Bernd/Krause, Martin. Neukirchen-Vluyn 1991, S. 248-280. (= Koch 1991b)
- Levy, Daniel/Sznaider, Natan: *Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust. Edition zweite Moderne*. Hrsg. v. Beck, Ulrich. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001.
- Luhmann, Niklas: *Die Funktion der Religion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1982.
- Mächler, Stefan: *Der Fall Wilkomirski. Über die Wahrheit einer Biographie*. Zürich: Pendò 2000.
- Maier, Johann: *Geschichte der jüdischen Religion. Von der Zeit Alexanders des Großen bis zur Aufklärung mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert*. Freiburg i.Br./Basel/Wien: Herder 21992 [1972] (neubearb. Ausgabe).
- Margalit, Avishai/Motzkin, Gabriel: „Die Einzigartigkeit des Holocaust.“ In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45 (1997), S. 3-18.
- Mendelssohn, Moses: *Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum*. In: Ders.: *Schriften zur Philosophie, Aesthetik und Apologetik*. Hrsg. v. Brasch, Moritz. Bd. 2: *Schriften zur Psychologie, Aesthetik sowie zur Apologetik des Judentums*. Hildesheim: Olms 1968 [1783].
- Preuß, Horst Dietrich: *Theologie des Alten Testaments*. Bd. 1: *JHWHs erwehlendes und verpflichtendes Handeln*. Stuttgart: Kohlhammer 1991.
- Rüsen, Jörn: „Die Logik der Historisierung. Metahistorische Überlegungen zur Debatte zwischen Friedländer und Brozat.“ In: Koch, Gertrud (Hrsg.): *Bruchlinien. Tendenzen der Holocaustforschung*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau 1999, S. 19-60.
- Scholem, Gershom: *Offenbarung und Religion als religiöse Kategorien im Judentum*. In: Ders.: *Judaica*. Bd. 4. Hrsg. v. Tiedemann, Rolf. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984, S. 189-228.

- Schruff, Helene: *Wechselwirkungen. Deutsch-jüdische Identität in erzählender Prosa der ‚Zweiten Generation‘ in Deutschland und Österreich*. Hildesheim/Zürich/New York: Olms 2000.
- Shedletzky, Itta: „Existenz und Tradition. Zur Bestimmung des ‚Jüdischen‘ in der deutschsprachigen Literatur.“ In: Shedletzky, Itta/Horch, Hans Otto (Hrsg.): *Deutsch-jüdische Exil- und Emigrationsliteratur im 20. Jahrhundert*. Tübingen: Niemeyer 1993, S. 3-14.
- Stemberger, Günter: *Jüdische Religion*, München: Beck <sup>3</sup>1999 [1995].
- Turner, Victor: *The Ritual Process, Structure and Anti-Structure*. New York: Aldine Publishing Company 1969.
- Weigel, Sigrid: „Télescopage im Unbewußten. Zum Verhältnis von Trauma, Geschichtsbegriff und Literatur.“ In: Weigel, Sigrid/Bronfen, Elisabeth/Erdle, Birgit (Hrsg.): *Trauma: zwischen Psychoanalyse und kulturellem Deutungsmuster*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau 1999, S. 51-76.
- White, Hayden: „Historical Emplotment and the Problem of the Truth.“ In: Friedländer, Saul (Hrsg.): *Probing the Limits of Representation. Nazism and the Final Solution*. Cambridge, MA/London: Harvard UP 1992, S. 37-53.
- Wilcke, Claus: „Die Sumerische Königsliste und erzählte Vergangenheit.“ In: Ungern-Sternberg, Jürgen von/Reinau, Hansjörg (Hrsg.): *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung*. Colloquium Rauricum Bd. 1. Stuttgart: Teubner 1988, S. 113-140.
- Zuckermann, Moshe: „Die Parzellierung der Schoa-Erinnerung im heutigen Israel. Vom historischen Ereignis zum Gegenstand ideologischer Projektion.“ In: Lappin, Eleonore/Schneider, Bernhard (Hrsg.): *Die Lebendigkeit der Geschichte. (Dis-)Kontinuitäten in Diskursen über den Nationalsozialismus*. St. Ingbert: Röhrig Universitätsverlag 2001, S. 47-62.