

Manuskriptfassung von 1998, hier zweitveröffentlicht mit freundlicher Genehmigung durch Gerd Wehland. Erstveröffentlichung in: Jörn Rüsen und Jürgen Straub (Hg.): Die dunkle Spur der Vergangenheit. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1998, S. 354-374.

Brigitte Rauschenbach

Politik der Erinnerung

I. Das Gebot des Vergessens

Im Jahr 403 vor unserer Zeit beschließen die Athener, die Wiederherstellung der Demokratie durch ein Erinnerungsverbot zu besiegeln. Das Verbot spiegelt die politische Angst vor der anhaltenden Erbschaft des Bürgerkriegs. Kein Frieden wird in die verstörte Stadt einkehren, solange die Wunden des nunmehr beendeten Waffengangs ins kollektive Gedächtnis dauerhaft eingebrannt sind. Altes Unrecht erzeugt nachwachsende Feindschaft. Die Griechen kannten den mythischen Fluch der fortwirkenden Tat. Politik, die den Krieg nicht mit anderen Mitteln nur fortsetzt, beginnt mit der Kunst, die Verbrechen der Vorzeit vergessen zu machen.

Kann dieser Musterfall einer Politik der Versöhnung nach einer verschleppten Ära des kalten Krieges mit wechselseitigen Feindbildprojektionen in unseren Tagen noch Nachahmung finden? Christian Meier, der das klassische Beispiel zitiert, bezweifelt bereits unmittelbar nach dem Fall der Mauer, daß ein Verzicht auf wechselseitige Schuldzuweisungen, der das bundesrepublikanische Klima nach 1945 prägte, in der Gegenwart wieder möglich sein werde.¹ Dennoch hat die Diskussion über die politische Klugheit dieses Verzichts mit dem verdreifachten Gebot zur »Aussöhnung der Deutschen mit sich selber«² nach dem Ende der DDR neuen Zündstoff erhalten. Denn erstens geht es nach diesem Ende darum, mentale Differenzen zwischen alten und neuen Bundesländern trotz der vollzogenen staatlichen Einheit und als deren besondere Chance anzuerkennen. Zweitens verlangt die neudeutsche Einheit jetzt erst recht die Entschiedenheit aller, im Selbstbewußtsein der ganzen Erbschaft der deutschen Geschichte historische Verantwortung zu ertragen und zu übernehmen. Schließlich harrt die Kluft der Erwartungen zwischen systemkritischen und systemkonformen Bevölkerungsgruppen der früheren DDR noch immer auf politische Brücken einer Verständigung. Braucht der Wille zum demokratischen Neubeginn deshalb den Großmut eines aktiven Vergessens, das keiner Person oder Fraktion ihr politisches Vorleben nachsagt oder dauerhaft anhängt?

Der Begriff des aktiven Vergessens stammt von Friedrich Nietzsche. Politik benötigt nach Nietzsches moralkritischer Lesart das schlechte Gedächtnis, nicht um Frieden zu sichern, sondern um Platz für Neues zu schaffen. »Die Türen und Fenster des Bewußtseins zeitweilig schließen; ... ein wenig Stille, ein wenig *tabula rasa* des Bewußtseins, damit wieder Platz wird für Neues, vor allem für die vornehmeren Funktionen und Funktionäre, für Regieren, Voraussehn, Vorausbestimmen«, preist Nietzsche den Nutzen aktiver Vergeßlichkeit.³ Nietz-

schon Option fürs aktive Vergessen basiert auf dem, was er Willen zur Macht und im Kontext des Zitats das andere »Gedächtnis des Willens« nennt. Politik läßt sich nicht machen, ohne vorwärts zu blicken. Nur ein Gedächtnis des Willens zur faktischen Macht kann unangefochten von bösen Bissen des schlechten Gewissens, auch souverän halten, was es will und verspricht. Das Gedächtnis des Willens hat als Inversion der Instanz des schlechten Gewissens die künftige Wirkung als gewollte Folge im voraussehenden Kopf. Erst aktives Vergessen schafft nach Nietzsche den Raum für Verantwortlichkeit. Die Stunde des Politischen schlägt nach der Dämmerfrist der Erinnerung zur Schlafenszeit, wenn die Stunde Null den Beginn eines neuen historischen Tages anzeigt.

Die Stunde Null ist ein deutsches Trauma. Millionen mußten in diesem Jahrhundert im historischen Jungbrunnen eines Zusammenbruchs ihr politisches Outfit wenden und glätten. Wie hätte dies ohne Konvulsionen geschehen können? Nietzsche wendet sich an der zitierten Stelle angewidert von den Verdauungsstörungen ab, die manche Menschen angesichts ihrer Vergangenheit haben. Für ihn gehört, was in den Gedärmen passiert, nicht vor die Augen und Ohren der Öffentlichkeit. »Trauerarbeit, Gewissensprüfung, Zweifel an sich selbst... führt nicht weiter, wie wir wissen«, bekräftigt ein berufener Psychologe der jüngsten Nachwendzeit - wobei er die Mehrheitsmeinung der bundesrepublikanischen Aufbauphase im übrigen wiederholt -, »Selbstblockade darf nicht der Weisheit letzter Schluß sein und bleiben.«⁴ »Mit diesem Ossi-Sein«, prägt sich eine junge Frau aus Leipzig ihr neues, noch unsicheres Selbstbild ein, »das ist vorbei, ich muß mich davon trennen«.⁵ Nur wie macht sie das: sich trennen von dem, was sie ist?

Praktiken des Vergessens

In der tricoloren Film-Trilogie »Bleu, blanc, rouge« des kürzlich verstorbenen polnischen Regisseurs Kieslowski geht es im ersten Teil mit der blauen Titelfarbe der Freiheit um genau diese Frage. Kieslowski inszenierte die Fallgeschichte einer jungen Französin, die bei einem schweren Autounfall zwar selbst überlebte und doch den Mittelpunkt ihres Lebens, Kind und Mann, verlor. Der Film schildert die Bemühungen der Frau, sich vom Schmerz dieser gewaltsamen Trennung zu lösen, nicht indem sie trauert und sich in Erinnerungsstücke des gemeinsamen Lebens versenkt, sondern indem sie alles, was die Erinnerung wachrufen könnte, aus ihren Augen entfernt. Sie leert und wechselt die Wohnung, trennt sich von allen Möbeln und Einrichtungsgegenständen, vernichtet Bilder und Dokumente, übergibt das prachtvolle Anwesen, dessen Erbin sie ist, einem Makler zum Verkauf.

Aber die Anstrengungen der jungen Frau, dem Gedächtnis zu entgehen, verkehren sich ins Gegenteil. Beim Versuch, jede Spur zur Vergangenheit auszulöschen, stößt sie eines Tages auf die hochschwangere Geliebte ihres verstorbenen Mannes. Alle Vergessensstrategien sind nunmehr vergebens. Gerade im Schock der Wiederholung des Trennungsschmerzes reift je-

doch in der Akteurin die Einsicht, daß Freiheit nicht der Fortgang einer gewaltsamen Trennung, sondern Versöhnung mit dieser Trennung bedeutet. Die junge Witwe entschließt sich, die Erbschaft der Vergangenheit, statt zu veräußern, anzunehmen und weiterzugeben.

Ich finde die Parabel bemerkenswert und zitiere sie hier, weil ihre zeitgenössische Spielart des modernen Freiheitsideals mit einer ganzen Versuchsserie von Praktiken des Vergessens aufwartet. So wie die antike Redekunst sich zur Erinnerung ihrer abstrakten Gedankengänge auf sichtbare Bilder an Merkplätzen stützte, so räumen umgekehrt Prozeduren des aktiven Vergessens Erinnerungsstützen und -plätze beiseite. Aus den Augen, aus dem Sinn. Vergessen verlangt, daß objektiv nichts mehr erinnerbar ist. Es müssen Dokumente entfernt, Namen ersetzt, Köpfe retuschiert und lebende Zeugen am Reden gehindert werden. Wer die Beweise vernichtet, löscht das Gedächtnis.

Wir kennen diese Praktiken nicht nur aus früheren Zeiten. Sie sind gleichsam Bestandteil jedes Versprechens zur Umwälzung und Erneuerung des politischen Kosmos, auch wenn sie bisweilen eher Raum für antiquierte als neue Gedankengänge eröffnen. Mehr Posse als Politik war die teure Hast, mit der man sozialistische Erinnerungsstützen an städtischen Merkplätzen weggeschafft hat. Gravierender und politisch umkämpfter ist das andere Vorhaben zur Schließung der Stasi-Akten. Einerseits spricht für eine derartige Absicht das Ausgleichsgebot zwischen Neu- und Altbundesländern, weil es dem moralischen Ungleichgewicht zwischen Ost und West, das in den Beständen der Stasi-Behörde fortexistiert, den festen Boden entzöge. Andererseits steht die Frage der Gerechtigkeit und politischen Moral auf dem Spiel, wenn durch ein Gesetz zur Vernichtung der Akten aus Anklägern noch einmal und zwar unwiderfürlich politische Opfer würden. »Opfer sein bedeutet,« heißt es bei Jean-François Lyotard, »nicht nachweisen zu können, daß man ein Unrecht erlitten hat«⁶. Diese scharfe auf Auschwitz bezogene These paßt noch immer merkwürdig gut und erklärt das politische Double-bind unserer Zeit.

Nun demonstriert Kieslowskis Film die Sinnlosigkeit des Versuchs, Vergessen zu wollen, um nicht den Schmerz der Trauer zu fühlen, sowohl an der eigentümlichen Besessenheit dieses Versuchs vom bleibenden Gedächtnis seiner Akteurin, als auch an der objektiven Vergeblichkeit, Erinnerungsdaten zum Schweigen zu bringen. Die junge Frau glaubt über die Daten des Gedächtnisses zu verfügen, bis sie feststellen muß, daß sie schon lange zuvor eine Betrogene war, die nicht alle Spuren und Zeugen kannte, in denen Vergangenheit überlebt. Der Mensch ist nicht Herr im eigenen Haus, heißt es bei Freud. Der Film ergänzt: Er ist auch nicht Herr im Haus der Geschichte. Weder kontrolliert er, was er vergessen, noch entscheidet er, was er erinnern kann.

Vergessen wollen ist etwas anderes als bloße Vergeßlichkeit oder das allmähliche In-Vergessenheit-Geraten von Ereignissen, Menschen und Sachen. Man könnte, um den Unterschied deutlich zu machen, die subjektive Seite des gleichsam passiven Vergessens mit dem

Altern und Verfall der Dinge vergleichen. Was aus dem Gedächtnis schwindet, weil es seine Bedeutung verlor oder Gras drüber wächst, geht in Vergängnis über wie eine Ruine. Passives Vergessen braucht wie das Trauern Zeit. Aktives Vergessen hingegen entspricht dem gewaltsamen Akt einer Zerstörung oder Vertreibung, die das Erinnern als Gegenkraft mobilisiert. Gerade wer alles tut, um vergessen zu können, umkreist dabei unentwegt das Gedächtnis. Das ist der Widersinn des Erinnerungsverbots, daß die Erinnerung Zentrum und Ausgangspunkt bleibt. Der Ausgangspunkt selbst müßte vergessen werden, damit das Verbot wirksam befolgt werden kann.

Genau auf diese einzig wirksame Durchsetzungspraktik eines aktiven Vergessens verzichtet der Film. Die Frau verfügt, zumindest nach dem Verlust ihres Mannes, nicht mehr über die Bewußtseinstchnik, die Augen zu schließen. Die Wirklichkeit wird beiseitegeräumt, Dokumente werden im Reißwolf zerkleinert, stets verfolgt die Frau das Bewußtsein ihrer Vergangenheit. Der Film entfaltet eine ungeheure seelische Triebkraft zur Verdrängung von Realität, aber er zeigt nicht und ich behaupte, er kann auch nicht zeigen, wenn er zur Freiheit hinführen will, was wir seit Freud unter dem Akt der Verdrängung verstehen.

Das Gedächtnis der Verdrängung

In seinem umgangssprachlichen Gebrauch ist dem psychoanalytischen Schlüsselbegriff der Verdrängung längst verloren gegangen, was Freud theoretisch zu fassen versuchte: nämlich den massiven Kraftaufwand des seelischen Lebens, durch den emotionale Konflikte an die Schranke ihrer Bewußtwerdung stoßen. Warum wird verdrängt? Wer oder was verdrängt? Vereinfacht formuliert lautet Freuds Antwort, daß verdrängt wird, was den seelischen Frieden bedroht, weil die im Seelenleben vorhandenen lustvollen libidinösen und mörderischen Impulse zum eigenen Selbstbild und den normativen Komponenten dieses Selbstbilds im Widerspruch stehen. Die Verdrängung dieser Impulse erspart Schuldgefühle, sie entlastet vom Vorwurf des schlechten Gewissens, weil uns gar nicht bewußt wird, was wir insgeheim wollen. Die Verdrängung bewahrt uns vor unerträglicher Unlust. Wir sehen *es* ja nicht, wir wissen *es* nicht. Das beruhigt und bereitet insofern einerseits Annehmlichkeiten. Andererseits funktioniert die Verdrängung eben nicht, indem sie gewisse Affekte von Grund auf zerstört, sondern indem sie ihre Bewußtwerdung und d. h. zugleich ein mögliches Verständnis und eine Überprüfung der Vorgänge untersagt. Freud vergleicht die Verdrängung mit der Instanz einer Zensur, die über die Freigabe oder Unterdrückung seelischer Impulse nach Maßgabe einer Zuträglichkeitsgrenze befindet. Deshalb operieren die verdrängten Energien nun ihrerseits subversiv und verüben Anschläge aus dem Untergrund, in den sie verbannt sind. Aus der Warte des Selbstbewußtseins sind dies Anschläge auf unsere Autonomie. Aus der tiefenhermeneutischen Perspektive der Psychoanalyse handelt es sich um Reaktionen auf die Zensur, die als unverständliche Zitationen der verbotenen Affekte eine unkontrollierbare Wirkmacht entfalten.

Folglich geht die Psychoanalyse von einer psychodynamischen Doppelung und Verkoppelung zwischen zugelassenen und bewußten Erinnerungen an die Vergangenheit einerseits und einem bewußtseinsunfähigen, aber nichtsdestotrotz aktiven Wirkgedächtnis aus verdrängten Affekten andererseits aus. Durch die Verdrängung spaltet sich das unzugängliche Gedächtnis des Unbewußten von bewußt gewordenen Vorgängen ab, die eben weil sie erinnerbar sind, auch wieder in Vergessenheit absinken können. Bewußte Erinnerungen und unbewußtes Gedächtnis gehören wie das passive Vergessen und aktive Verdrängen verschiedenen psychischen Welten an. Erinnerungen haben im Unterschied zu den Zitationen des Unbewußten die Zensur der Zuträglichkeit jeweils passiert und befinden sich unter Bewußtseinskontrolle, auch dadurch, daß ein Ereignis als vergangen erlebt wird. Das Wirkgedächtnis hingegen reaktiviert oftmals nach vielen Jahren des Schlummerns - Freud spricht von einer Zeit der Latenz - verdrängte, aber starke Affekte vergangener Zeiten zur unerwarteten Gegenwart. An die Stelle der Erinnerung eines verblaßten Affekts treibt die unerledigte Vergangenheit als erinnerungslose Affektwiederholung das Symptombild einer Krankheitsgeschichte hervor.

Offensichtlich ist, daß es zwischen Freuds Theorie der Verdrängung und Nietzsches Konstruktion des aktiven Vergessens Parallelen und Differenzen gibt. Wie Nietzsche ging auch Freud von der Annahme aus, daß ein *anderes* Gedächtnis zu wirken beginnt, wenn man die Augen des Bewußtseins ein klein wenig schließt. Die symptomatische Wirkung der ins Unbewußte verdrängten Affekte erfolgt nicht nur *gegen* das Gebot des aktiven Vergessens, sondern *wegen* dieses Gebots. Andererseits entzieht sich das Unbewußte aufgrund dieses Gebots auch jeder Kontrolle. Es wirkt und verspricht sich in genauer Umkehrung dessen, was Nietzsche vom Wirkgedächtnis des Willens erhoffte, nämlich verantwortungslos. Wer verdrängt, kann kein Versprechen des Willens halten. Gerade ihm fehlt die Freiheit und Souveränität des politischen Willens zur Macht, die Nietzsche als Erfolg eines aktiven Vergessens verbuchte.

Auch Freud sah wie Nietzsche die Notwendigkeit zur Befreiung von den Fortwirkungszwängen des schlechten Gewissens. Nur bewiesen allein die Krankheitsgeschichten, daß Befreiung kein Akt des Willens sein kann. Freud hat deshalb keinen Zweifel daran gelassen, daß nur aktives Erinnern einlöst, was Nietzsche durch ein aktives Vergessen erreichen will. Die Alternative zum aktiven Vergessen ist die therapeutisch geleitete Reaktivierung und Anerkennung von abgespaltenen, weil schuldbeladenen frühen Affekten. Nur das läßt sich verwerfen und endlich vergessen, was man als Bestandteil des eigenen Lebens durchgearbeitet und anerkannt hat.

Deutsche Verdrängung, deutsches Gedächtnis

Freud hat die Methode des Durcharbeitens als Verfahren der Therapie und nicht als politischen Ausweg aus einer historischen Erblast begriffen. Die Frage ist deshalb auch naheliegender, was der Gegensatz zwischen aktivem Vergessen und aktivem Erinnern im Kontext der

deutschen Nachkriegsgeschichte zu suchen hat. Nun wird genau diese Geschichte in spiegelbildlicher Weise erzählt.

Die eine Variante lautet, die Nachkriegsdeutschen hätten die grausige Wahrheit des Nationalsozialismus, auch als sie davon wußten, verdrängt und im Gründeraktionismus der 50er Jahre gleichsam aus den Augen geschaufelt und zubetoniert. In die Richtung dieser Lesart zielen bereits die von Adorno u. a. 1950 veröffentlichten Ergebnisse von Gruppeninterviews mit Nachkriegsdeutschen und in den sechziger Jahren das Mitscherlich-Buch über die Unfähigkeit der Deutschen zu trauern. Schon die bloße Tatsache, daß die öffentliche Diskussion über die NS-Zeit in großem Maßstab erst von der 68er Generation - und zwar durchaus inquisitorisch - geführt worden ist, kann als Indikator einer kollektiven Verdrängung gelten. Auch in der historisierenden aktuellen Frage Helmut Dubiels, »ob es den politischen Repräsentanten in den fünfziger oder sechziger Jahren überhaupt in einer authentischen Weise möglich gewesen wäre, Schuld anzunehmen«⁷, bildet das psychoanalytische Theorem der Verdrängung den Kernbestand zur Erklärung nicht nur von nachkriegsdeutschen Befindlichkeiten, sondern auch einer anhaltenden - und das eben heißt irgendwie weitergetragenen - Unreife deutscher demokratischer Politik und Kultur.

Die zweite Lesart bundesrepublikanischer Nachkriegsgeschichte hat gegen diese Hypothese eingewandt, die Deutschen hätten weder verdrängt, noch könne es Zweifel am erfolgreichen Prozeß der mentalen Verwandlung einer nazistisch geprägten deutschen Bevölkerungsmehrheit in die Bürgerschaft eines demokratischen Staates geben. Hermann Lübke, der diese Deutung in einer Rede zum 50. Jahrestag der Machtübernahme der Nazis vortrug, stützte seine Auffassung auf drei Argumente. Erstens wertete er die Wahrung einer »nicht-symmetrischen Diskretion« zwischen Opfern und Tätern als ein wichtiges Medium der mentalen Verwandlung. Gerade eine »gewisse Stille« und Zurückhaltung in der öffentlichen Thematisierung individueller und institutioneller Nazi-Vergangenheiten habe die Integration der westdeutschen Bevölkerung in den neuen demokratischen Staat zuwege gebracht. Zweitens sah er im Mantel diskreter Verschwiegenheit kein Indiz der Verdrängung (oder gar Leugnung), sondern des widerspruchslosen Akzeptierens der Schuld. Schließlich hätten die Deutschen schon deshalb gar nicht verdrängen können, weil die Bilder des Grauens im nachhinein allgegenwärtig gewesen seien.⁸

Es ist einerseits evident, daß Lübke mit dieser Bemerkung das psychoanalytische Verdrängungstheorem mißverstand. Lübke deutete Verdrängung als pure Verleugnung der Wirklichkeit. Auch diese gab es und gibt es noch immer. Aus psychoanalytischer Sicht geht es bei der Hypothese von der Verdrängung aber nicht primär um die objektive Leugnung der NS-Verbrechen, sondern des emotionalen Kerns der Beteiligung. Es ging und geht also keineswegs darum, das politische Randphänomen einer Leugnung von Auschwitz psychologisch begreifbar zu machen, sondern für das Alltagsphänomen eine Erklärung zu finden, das die

Mitscherlichs als Gefühlsstarre und Teilnahmslosigkeit der Nachkriegsdeutschen im Angesicht der Bilder des Grauens beschrieben.

Andererseits gehört das Mißverständnis Lübbes gleichsam zum theoretischen Kern einer Lesart, die der psychologischen Seite ein politisches Gewicht ohnehin abspricht. Lübbes Analysen kreisen um die Evidenz der moralisch-politischen Integrität und Souveränität des westdeutschen Nachkriegsstaates, der seiner Bürgerschaft Zeit lassen konnte und ließ, sich in aller Stille der Demokratie anzuverwandeln. Für Lübbes Demokratiemodell sind die Befindlichkeiten der Bürger und Bürgerinnen des Staates deshalb von allenfalls sekundärem - demoskopischem - Interesse, eben weil Demokratie vom politischen Willen und der Verfassung und Verfaßtheit des Staates geprägt ist. Lübbe denkt Demokratie als Staatsform und Verfassungsmodell. Dieser Demokratie genügen in einem gewissen Sinn Mitläufer und Mitläuferinnen. Für die an der Psychoanalyse geschulte politische Psychologie gaben und geben die NS-Erfahrungen jedoch umgekehrt drängenden Anlaß zur Frage, ob ein demokratisches Gemeinwesen die Leidenschaft seiner Bürger für Demokratie braucht und ob eine gefühlsmäßig erstarrte Staatsbürgerschaft unter wirtschaftlich veränderten Rahmenbedingungen ein Engagement für die Demokratie jemals aufbringen könnte.

Es ist nicht überraschend, daß die Differenz der politischen Grundannahmen zu unterschiedlichen Bewertungen der ganzen Nachkriegsgeschichte führt. Für Lübbe stand die erste deutsche Nachkriegsgeneration »schon von ihrem Geburtsdatum her zum Dritten Reich in keinerlei biographischer Verbindung mehr«, vielmehr habe die Protestbewegung der späten sechziger Jahre ihre Zustimmung zu den Errungenschaften der neuen Demokratie aus gleichsam äußeren Gründen aufgekündet und ihre emotionale Distanzierung dann mit dem Argument der Vergangenheit der Väter nur aufgeladen.⁹ Tatsächlich war die Studentenbewegung der sechziger Jahre kein innerdeutsches Spezifikum. Das schließt jedoch keineswegs aus, daß sie - wie auch in den USA und Frankreich - nationale Sonderbotschaften im Protest gegen die verlogene Moralität der Eltern enthielt. Was ist der Kern der deutschen Protestmission?

Die gesamtdeutsche Nachkriegsgeschichte hat zwei symbolische Schlüsseldaten: 1968 und 1989. 1968 kommt es im Westen der nachkriegsdeutschen Republiken zu einer Art Kulturbruch mit der Vergangenheit, durch den sich im Streit mit der Generation der Eltern deren Vergangenheit in den Vordergrund drängt. 1989 führt zum politischen Anschluß an die gesamtdeutsche Geschichte vor 1945, bei dem es im Streit mit der DDR-spezifischen Tradition des verkürzten Antifaschismus auch zur Reaktivierung nationalistischen Gedankenguts kommt. 1968 wurde von der ersten rebellierenden Nachkriegsgeneration, 1989 von einer flüchtenden Generation der Enkel initiiert. Hier wie dort tritt ein neues Subjekt der Handlung, die Generation, auf die historische Bühne. Hier wie dort geschah dieser Auftritt unerwartet und eruptiv. Bei beiden Ereignissen resultierte der Überraschungseffekt weniger aus der fehlenden Vorbereitung des plötzlichen Ausbruchs als aus der selbstgefälligen Beschönigung und

Mißachtung von Sachverhalten. Die Sensationen kamen zustande, nicht weil die Geschichte Sprünge macht, sondern weil fast niemand die Augen ausreichend offen hielt. Man wollte die wahren Probleme offensichtlich nicht sehen. Man wollte Platz für Neues schaffen, indem man störende Wahrheiten unter Verschuß hielt. Das ist es, was die Psychoanalyse als Verdrängung bezeichnet. Das affektive Potential der Störung blieb unerkannt unterschwellig vorhanden. Wer Probleme öffentlich anspricht, kann mit ebenso freimütigen Auseinandersetzungen rechnen. Auch junge Menschen können daran mit Fragen und Antworten partizipieren. In einem politischen Klima der »gewissen Stille« und »Diskretion« werden junge Leute hingegen selbst zum Verstummen genötigt, obschon sie im Gewahrsam der Intimität aus dem Gemurmel der Erwachsenen ihre sprachlosen Schlüsse zogen. Tiefer als irgendwelche politischen oder religiösen Lehren, die von Generation zu Generation bewußt weitergereicht und bestritten werden, reicht jedoch das Tabu. Man braucht nicht erst die Psychoanalyse, um zu wissen, wie sehr sich Signale der Anrühigkeit und des Verstummens ins Gedächtnis von Kindern einprägen, um dort auf ihre Eröffnung zu warten. Sie machen sich generativ ein Gedächtnis.

Die These, daß es ein generatives Gedächtnis gibt, ist zunächst nicht kulturspezifisch gemeint. Mir scheint sie aber besonders dort beachtens- und untersuchenswert, wo die historischen Konstellationen eine Tabuisierung der Vergangenheit und damit einen Kontrollverlust über unbewältigte Affekte mit sich bringen. Aus demselben Grund liefert die deutsche Geschichte die Probe aufs Exempel für die These vom generativen Gedächtnis. Schlüsselereignisse der Vergangenheit wurden durch die Unfähigkeit, offen mit den Nachgeborenen zu sprechen, gleichsam subversiv transportiert.

II. Gebote der Erinnerung

Nun müssen wir allerdings noch einen Schritt weiter gehen. Denn es drängt sich, wenn wir über unerledigte Vergangenheit reden, die Frage geradezu auf, ob es aus der generativen Verstrickung einen Ausweg gibt und wenn ja, wohin dieser Ausweg führt? Mit Freud gedacht kann einerseits nur das Gebot der Erinnerung uns befreien. Andererseits schließt die Tatsache, daß wir erinnern, ein Wirk-Gedächtnis des Unbewußten keineswegs aus. Auch die Aufdringlichkeit der Erinnerung, die Lübke schon zu Beginn der achtziger Jahre konstatierte, ist kein Beweis, daß nicht zugleich das andere Gedächtnis einer unerledigten Vergangenheit an uns wirkt.

Damals hatte der Historikerstreit die bundesrepublikanische Medienlandschaft bewegt. Wenige Jahre später haben der Fall der Mauer und die Herbeiführung der politischen Einheit des nachkriegsgespaltenen Deutschlands und schließlich die 50jährige Wiederkehr der Befreiung der Konzentrationslager, der Beendigung des Zweiten Weltkriegs und der Nazi-Herrschaft das biographisch und psychologisch motivierte Erinnerungsmotiv zu einer Frage von nationalem

und übernationalem Interesse gemacht. Bücher, Zeitschriften- und Zeitungsartikel, Politik, Wissenschaft, Kunst, Museen, Geschichtswerkstätten und -initiativen wirken und weben am kollektiven Gedächtnis des neuen Deutschlands. Wir leben in einem Land, das sich zur erinnerungswilligen und -fähigen Nation stilisiert. Kant paraphrasierend läßt sich sagen: daß wir wohl in einem Zeitalter der Erinnerung leben, ohne bereits heute sagen zu können, ob die Erinnerung die Aufarbeitung gerade der Emotionen umfaßt, die sich im generativen Gedächtnis niederschlagen, oder ob sie noch selbst ein Symptom von Verdrängungen ist. Wie soll, so müssen wir fragen, eine Erinnerung aussehen, die nicht verdrängt? Wie kann eine zerstörerische Reaktivierung von schuldbeladenen und mörderischen Impulsen verhindert werden? Was bringt oder bewirkt aktive Erinnerung in politischer Hinsicht? Was ist ihr Nutzen für Politik?

Erinnerung zur Orientierung

Unbestritten ist, daß das Unsicherheitspotential im Verhältnis zur Vergangenheit, das Lübke 1983 als eine Folge der zeitlichen Distanz und psychischen Entlastung interpretiert, mit dem Fall der Mauer und der Errungenschaft der politischen Souveränität der Bundesrepublik nicht ab-, sondern zugenommen hat. Unsicherheiten im Verhältnis zur NS-Geschichte sind allein schon aufgrund der unterschiedlichen Versionen dieser Geschichte im geteilten Nachkriegsdeutschland unausweichlich gewesen. Unbehagen gibt und gab es darüber hinaus bei allen Fragen der nationalen Einheit oder Identität. Schließlich steht das neue Deutschland auch vor einem internationalen Erwartungsdruck, was zu Unklarheiten hinsichtlich seiner weltpolitischen Aufgaben führt.

Alle drei Aspekte hält Dieter Henrich in seinem Buch »Deutsche Identitäten nach der Teilung« für Herzensangelegenheiten unseres Landes und unserer Zeit. Denn wir brauchen gerade in Zeiten des Umbruchs Orientierung. Orientierung gewinnen wir, indem wir nach anschlussfähigen Traditionslinien suchen. Ohne eine verwandelte Aneignung jener Bestandteile einer kollektiven Erinnerung, aus denen die Einheit der Nation regenerationsfähig wird, fürchtet Henrich, könne es weder zu einer gemeinsamen, Solidarität verbürgenden Binnenperspektive der Deutschen, noch zu Revisionen in den Außenperspektiven auf Deutsche kommen.¹⁰

Henrich sucht nach Anschlußstellen an die Erinnerungen einer sowohl gewaltfreien als auch im ostdeutschen Raum beheimateten Nationalkultur. Er findet sie in der Kontinuitätslinie einer »protestantische(n) Kultur der Spontaneität des inneren Lebens und der reflektierten Rechenschaft über diese Spontaneität«¹¹, die von der Reformation bis zur Paulskirche, von hier aus in scheinbar vorpolitischen Lebensnischen der gelebten Solidarität kleiner Gruppen im Umfeld einer protestantisch gefärbten Intimität in den Prozeß der bürgerbewegten friedlichen Revolution im Herbst 1989 hineingewirkt hat. Henrich hält dieses Kleinod einer vormodernen deutschen Kultur für durchaus bedroht. Als Rettungsgrund nennt er neben dem inneren und äußeren Vorteil der Erinnerungsarbeit das weitere Argument, die Vergewisserung über diesen

Traditionsstrang biete die einmalige Chance, auch die Verfehlungen der deutschen Geschichte annehmen zu können.¹²

Nur dann? Bleibt ein »unverstellter« Umgang mit der politisch-moralischen Katastrophe der deutschen Geschichte an die Gelegenheit für positive Identifikationen gekoppelt? Würden wir ohne diese Gelegenheit die Augen weiterhin schließen? Würden wir eine andere Geschichte oder einen anderen Geschichtenerzähler finden, erfinden? Was an Henrichs Erläuterung über den zusätzlichen Nutzen der deutschen Erinnerung irritiert, ist mit Sicherheit keineswegs typisch deutsch. Das zeigen die international breit gestreuten Ängste politischer Repräsentanten, nationale Irrtümer und historische Fehler einzugestehen. Es ist insofern sogar ein Vorzug, wenn die Erkenntnishemmung der Politik offen genannt wird.

Und dennoch stellt sich die Frage, ob die aufklärende Kraft der Erinnerung sich nicht unversehens doch auf die Seite des Mythos schlägt, wenn sie bereits in Rechnung stellt, daß es für das, was politisch Erinnerungsfähig sein kann, Grenzen des guten nationalen Gewissens gibt. Darf eine Politik der Erinnerung sich gleichsam therapeutisch von Balancen eines nationalen Selbstbilds abhängig machen? Ist das kollektive Gedächtnis ein moralisches Organ der Verdrängung? Wird es in dem Maße zu einem solchen Organ, in dem es seine guten Seiten als Identitätsvorteil hervorkehrt? Könnte es andererseits aber auch sein, fragte der Autor eines mit »Opferromantik« überschriebenen Artikels kürzlich, daß gerade eine national verfestigte Hypermoral Ressentiments und die Rache des Verdrängten direkt provoziert?¹³

Erinnerung und moralische Souveränität

Nicht das Erinnern an die guten Seiten einer Geschichte befreit vor der Wiederholung verdrängter Affekte. Wie freilich machen wir diese erinnerbar? Mir scheint, daß das Erinnern nur dann eine zugleich befreiende Wirkung hat, wenn es gelingt, in äußerlich angetragenen Erinnerungsbildern die verschüttete Spur einer Erregung finden, die wir nicht wahrhaben wollen. Er-Innern: fordert uns dieses Wort nicht sinngemäß dazu auf, äußeres Geschehen nach Innen zu wenden, um in fremden Geschichten sich selbst zu begegnen?

Helmut Dubiel plädiert in seinem Beitrag »Über die Unfähigkeit, angemessen mit der Schuld umzugehen« mit Verweis auf Freud und den jungen Hegel für eine Erinnerung, die der moralischen Souveränität durch Subjektwerdung dient.¹⁴ Sie liefert zum vorgenannten Gebot der orientierenden Erinnerung eine Art Gegenmodell, das in historischen Anschluß- auf moralische Bruchstellen zielt. Unerreichbar ist der moralische Bruch mit dem, was war, wenn die Erinnerung vor der Frage der eigenen Schuldfähigkeit und emotionalen Belastung zurückschreckt. Schuldabwehr und Subjektverleugnung, Schuldabwehr und Autonomieverlust, so Dubiels These, gehören zusammen.

Es liegt über unseren Erinnerungen, so scheint es, ein Schuldverdikt. Man könnte darin eine Weigerung sehen, sich seiner Freiheit gewahr zu werden. Freiheit setzt Schuldfähigkeit notwendig voraus. Wer seine Schuld nicht annimmt, leugnet auch seine Qualifikation für die Freiheit. Diejenigen, die in der deutschen Geschichte ihre Unschuld beweisen wollten - und fast alle wollten es -, haben sich stets auf Gesetz und Befehl berufen. Man könne ihm heute den Vorwurf machen, warum er nichts sagte, nimmt ein ehemaliger Parteisekretär den potentiellen Einwand vorweg, und bestätigt sich selbst: »Das ging gar nicht. Das war gar nicht möglich«. ¹⁵ Die Erinnerung dieses Mannes tastet selbst unter der neu gewonnenen Erkenntnisfreiheit die Bilder und Etappen der Vergangenheit ab, ohne in ihnen einen Spielraum des Handelns und der Verantwortung auch nur anzudenken.

Die identifizierende Lesart der Geschichte sucht nach Rechtfertigungen, Anschlußstellen, Aneignungsmöglichkeiten. Das ist aber nur die eine Seite der historischen und erinnernden Zugangsweise. Jeder Lebensverlauf läßt sich nämlich rückblickend in Alternativen aufspinnen. Es ist die List der Geschichte, daß sich der Sinn einer Handlung erst im Nachhinein herstellen läßt. Viele einzelne Schritte und Konstellationen werden zuletzt einen wie auch immer gesponnenen Faden ergeben. Der freilich wird nie zeigen oder beweisen, daß es so kommen mußte, wie es denn kam, und daß es keine Möglichkeit gab, anders zu handeln.

Die Geschichtswissenschaften suchen nach Erklärungen, also fragen sie, warum es zu einem Ereignis kam. Aber die Kausalität von Ereignissen begründet nie mehr als die eine Wirklichkeit, die wir kennen, und nicht zugleich Perspektiven und Wahlmöglichkeiten zum Zeitpunkt einer Entscheidung. Wo aber fängt der Beginn der freien Subjektwerdung an, wenn nicht dort, wo sich Identität öffnet und noch auf dem Spiel steht? Nur wer offen zurückfragt, sich der Knotenpunkte, Variationen, Alternativen des Lebens entsinnt, kann in diesem Rückblick für die Zukunft Verantwortung lernen.

In unserem Selbstverständnis ist Schuld ein ausschließlich negativer Begriff. Deshalb versucht jeder unschuldig zu sein, und eben dies heißt, daß er verantwortungslos bleibt. Das Verhängnis des gesellschaftlichen Schuldzusammenhangs resultiert aus dieser verfehlten Einsicht in Schuld. Allerdings bräuchten wir, wenn die Forderung nach der Übernahme der eigenen Verantwortung keine moralische Überforderung sein soll, auch einen neuen Begriff der veröhnenden und verzeihenden Erinnerungsarbeit. Paradoxerweise verschwistern sich nämlich die fehlende Einsicht in Schuld und die andere Absicht der Schuldverfolgung. Ich weiß, daß dies eine heikle These ist, weil Zeiten des historischen Umbruchs mit großen Erwartungen an Gerechtigkeit einhergehen. Diejenigen, welche unter den früheren Verhältnissen gelitten haben und strukturell benachteiligt waren, fordern Wiedergutmachung und/oder Bestrafung. Diejenigen, deren gewohntes Leben und mit diesem Leben auch Erwartungen und Erinnerungen enteignet wurden, beanspruchen die Anerkennung ihrer spezifischen Identität bzw. eine Rechtfertigung ihres Handelns auf dem Hintergrund der zuvor gültigen gesellschaftlichen und

politischen Rahmenbedingungen. Lassen sich beide Optionen auf einen gemeinsamen Nenner bringen?

Erinnerung und Gerechtigkeit

Die Lehre des eingangs zitierten attischen Beispiels war, daß umwillen der Versöhnung und der Demokratie Abstriche an der Gerechtigkeitsforderung gemacht werden müssen. Wer Frieden will, darf sich an vergangenes Unrecht nicht mehr erinnern. Die Psychoanalyse warnt hingegen, daß der Wunsch zu vergessen eine gefährliche Illusion ist. Deshalb sind dies die aktuell drängenden politischen Fragen: Kann es Frieden trotz der Erfahrung von Unrecht auch durch gemeinsame Erinnerung und Durcharbeitung der an uns wirkenden Herkunftsgeschichten geben? Was muß eine Erinnerung leisten, die zur Gerechtigkeit und zugleich zum Frieden beiträgt? Wie sieht das Projekt einer Gerechtigkeit aus, die der Gerechtigkeit und dem Frieden gerecht wird?

Mit der Erörterung dieser schwierigen Fragen befassen sich neuere Arbeiten des französischen Philosophen Jacques Derrida, mit denen er sich auf eine Politik des Gedächtnisses, das der Gerechtigkeit verantwortlich ist, zubewegt. Derrida hat auf die ihm in den Vereinigten Staaten gestellte Aufgabe: Wohin geht der Marxismus/ Wird er verschwinden? eine umfangreiche Antwort über *Marx' Gespenster*, im Original *Spectres de Marx* gegeben, und zwar, wie er sagt, im Namen der Gerechtigkeit, der Verantwortung und als Politik des Gedächtnisses. Gedächtnis impliziert ein zeitlich versetztes historisches Mit-Sein. Verantwortung übernehmen, das sahen wir schon bei Nietzsche, kann nur der, der zugleich ein Gedächtnis hat, also über die Gegenwart hinaus ein Versprechen behält. Derridas Philosophie des Gedächtnisses entfaltet sich in der Dialektik genau dieses Gedankens: Verantwortung bedeutet, eine »Verantwortung gegenüber dem Gedächtnis« zu haben, nämlich das historische Mit-Sein als Vermächtnis anzuerkennen.¹⁶ Verantwortung gegenüber dem Gedächtnis ist das Gewissen der Erbschaft.

Wie tritt man eine Erbschaft verantwortlich an? Für Derrida verknüpft sich diese Frage mit der nach Gerechtigkeit im Zusammenhang einer historischen Schuld. Man kann auf gerechte Weise nichts empfangen, ohne diese Schuld an und auf sich zu nehmen. Man kann auf gerechte Weise nichts erben, ohne aus der Gabe eine Aufgabe zu machen. Die Aufgabe, die wir erben, wenn wir Verantwortung übernehmen und Ungerechtigkeit beklagen, ist die Aufgabe einer neuen Gerechtigkeit.

Wir haben Gerechtigkeit gewollt und den Rechtsstaat bekommen, war einer der meist zitierten Sätze der Nachwendezeit. Die Enttäuschung des Satzes kennzeichnet, an Derrida gemessen, eine doppelt verkürzte Erwartung. Verkürzt ist die Erwartung erstens, weil sie das Menschheitsprojekt der Gerechtigkeit in Kategorien der Berechenbarkeit überträgt. Derrida geht es

jedoch um eine Gerechtigkeit, die das Kalkül und die juristischen Normen, den Anspruch auf bloße Wiedergutmachung und Ausgleich einer Schuld übersteigt.¹⁷ Derrida spricht von einer »emanzipatorischen und messianischen Affirmation« der Gerechtigkeit und meint damit eine Befreiung sowohl vom historischen Unrecht als auch von der friedlosen Fatalität anhaltender Rache. Gerechtigkeit wäre wohlverstanden der Bruch mit allem, was war, also ein recht entwickeltes Vergessen des Unrechts. Der Gegensinn einer Politik des Gedächtnisses ist Erlösung von dem, was erinnert wird. Insofern beharrt Derrida auf einer zwar transzendenten, aber nicht-religiösen, praktisch einlösbaren Idee der Gerechtigkeit.¹⁸

Folgen wir Derrida, dann greift die Enttäuschung das Nachwendesatzes nämlich zweitens zu kurz, weil sie den entscheidenden Schritt zur Verwirklichung des Versprechens der Gerechtigkeit selber nicht geht. Derrida nennt diesen Schritt die unendliche Aufgabe der Trauerarbeit am letzten schweren Trauma der Menschheit¹⁹, dem politischen Scheitern des großen Versuchs, aus Träumen bewußte Geschichte zu machen. Umwillen der Gerechtigkeit bedarf es nunmehr der Trauerarbeit. Gerechtigkeit ist kein Ergebnis von Strafe, sondern des Trauerns. Nur das Trauern erlöst aus der historischen Erbschaft der überkommenen Schuld.

Was ist Trauer? Trauer ist im psychoanalytischen Verständnis der oft langwierige Prozeß eines erinnernden schmerzhaften Abschiednehmens und Sichlösens von dem, was ein Mensch liebte und nunmehr verloren hat. Wie der Prozeß des therapeutischen Durcharbeitens braucht die Trauerarbeit eine Zeit der erinnernden Föhlung, in der der Trauernde langsam Abstand gewinnt, um das lebendige Erbe antreten zu können. Das Trauern mobilisiert noch einmal alte Affekte. Es gibt dem affektiven Gedächtnis sein forderndes Recht und nimmt ihm eben zugleich seine fortwirkende Macht. Umgekehrt fördert ein Verhalten, das die alte Zeit einfach übergeht und mit neuen Begriffen und Namen übertüncht, die emotionale Erblast, anstatt sich aus ihr zu befreien.

Derrida, der Franzose, der kein Marxist ist, sprach in den USA vom Marxismus und nicht von Deutschland. Aber eben dieses Deutschland führt seinerseits jenen hegemonialen Diskurs der Verwerfungen an, der nach Derrida Ähnlichkeiten mit der Phase des Triumphs in der Trauerarbeit hat: Der Überlebende triumphiert, als habe er nicht die Erfahrung politischer Endlichkeit, sondern die der Unsterblichkeit durchexerziert, auch wenn er auf keine Frage des Überlebens der Menschheit politische Antworten weiß.

Nun allerdings unterläuft Derrida bei seiner Freud-Interpretation ein kleines, um so aufschlußreicheres Mißverständnis. Nicht der Trauernde, der den Verlust eines Liebesobjektes zu verarbeiten sucht, sondern der Melancholiker, der im Unterschied zum Trauernden sich gleichsam selbst, das nämlich, womit er sich insgeheim identifizierte, verlor, verfällt nach Freud aus Phasen der Depression in die des umgekehrten Triumphes.²⁰ Der Unterschied zwischen der äußerlich so ähnlichen melancholischen und normalen Trauerarbeit besteht nach Freud darin, daß der Trauernde sich von dem emotional lösen muß, was er liebte, der Melancholiker sich

aber von dem zu befreien versucht, was er zugleich liebte und haßte. Der Melancholiker ist anders als der Trauernde emotional zerrissen. Durch diesen Ambivalenzkonflikt wird seine Gefühlslage unbeständig und kompliziert.

Die Mitscherlichs hatten in ihrem Buch über *Die Unfähigkeit zu trauern* der deutschen Nachkriegsgrundbefindlichkeit die Hypothese vom melancholischen Selbstverlust unterlegt.²¹ Er wurde einerseits durch verbissene Tüchtigkeit abgewehrt. Andererseits hat die politische Teilung des Landes dem verlorenen Selbst paradoxerweise Entlastung verschafft. Das eigene Verhaßte war jeweils am anderen Ort. Fünfzig Jahre später ist der Ambivalenzkonflikt mit der neuen Einheit und ihrem gedoppelten Erbe jedoch gleich vermehrfacht zurückgekehrt. Schon das Kriegsende 1945 bedeutete für die meisten Deutschen Zusammenbruch *und* Befreiung, Be- *und* Entlastung. Auch der Fall der Mauer 1989 verhiess zugleich mehr Selbstbestimmung *und* Unsicherheit, Ausgang aus Schuld *und* Schuldzuwachs. Die politische Einheit hat zu neuen Zerrissenheiten geführt. Ungeheure Ambivalenzen sind die Erbschaft unserer Zeit, unseres Landes zumal.

Es ist aber die Frage, ob eine neue Politik der Gerechtigkeit sich die Beseitigung des Zwiespalts zur Aufgabe macht oder ob sie ihm zu Bewußtsein verhilft. Gerade die politische Einheit hat uns nach Jahren der Spaltung erstmals die Aussicht eröffnet, uns mit vereinten Kräften dem Gedächtnis der Ambivalenzen zu stellen. Es könnte der Gewinn unserer Trauer sein, vom verfänglichen Wunsch nach Eindeutigkeit Abschied zu nehmen. Vielleicht ist der Zeitpunkt am Ende des zweiten Jahrtausends gekommen, wo an die Stelle dauerhaft definierter Rechtspositionen, eindeutiger Antworten oder Bekenntnisse die An-Erkenntnis der Zerrissenheit und des Zweifels in Geschichte und Politik treten muß.

Ich will nicht so tun, als sei diese Anerkenntnis ein Kinderspiel. Eher sieht es so aus, daß sie einen Menschen allein überfordert. Im Herbst 1994 erschien in der Bundesrepublik ein kleiner autobiographischer Text, die Kindheitsanamnese der Philosophin Sarah Kofman.²² Sarah Kofman war Polin, Jüdin, Französin. Sie existierte in den Ambivalenzen dieser dreiwertigen Identität. Wenige Monate nach der Veröffentlichung des Buchs in Frankreich und kurz vor seinem Erscheinen in Deutschland hat sich Sarah Kofman das Leben genommen. Sie hatte, schon bevor sie mit der Arbeit des Erinnerns begann, den Eindruck gehabt, »wenn es gesagt ist, werde ich nichts anderes mehr schreiben können«. Was hieß das für eine Frau, die viele Bücher geschrieben hatte? Sie hatte gewußt, daß sie sich durch das Mittel der Verdrängung am Leben hielt: »Die theoretische Arbeit half mir beim Verdrängen: ich hatte kein Bild vom Grauen. Die Philosophie ist die abstrakteste aller Disziplinen, man kann über etwas sprechen, ohne es sehen zu müssen. Ich spreche vom Tod, aber ich sehe ihn nicht. Ich mache mir keine Bilder - das hat mich gerettet.«²³

Wir müssen ergänzen: Das hat sie über Jahre gerettet. Denn schließlich hat das Gedächtnis der Bilder das Denken der Sarah Kofman eingeholt, ohne daß die Arbeit an diesem Gedächtnis sie

von der Last der Bilder befreien konnte. Es ist gleichsam evident: weil die Erinnerungsarbeit dieselben unerträglichen Impulse und Konfliktkonstellationen reaktiviert, die einst durch Verdrängung abgewehrt wurden, ist sie ohne Hilfe Dritter schwer durchzustehen. Erinnerung an sich ist kein Heilmittel, schreibt Bernd Nitzschke in seiner Besprechung des Buches von Susan Taubes *Scheiden tut weh* - auch diese Autorin hatte sich nach der Verfassung ihrer Autobiographie das Leben genommen. »Die Art und Weise, wie Erinnerung verarbeitet wird, entscheidet darüber, ob Erinnerung zu neuer Zerstörung führt oder vom Zwang der Wiederholung befreit. Erst wenn die Trauer über den Haß, der Wunsch nach Aussöhnung über den nach Rache siegt, kann Erinnerung heilen.«²⁴

Ich möchte aus dieser Überlegung meine Schluß-Folgerung ziehen. Mir scheint, die Arbeit, die Nitzschke anmahnt, müßte die Aufgabe einer politischen Kultur des Gedächtnisses sein, die im Kulturaustausch vieler individueller Erinnerungen und Geschichten das Volk, das Souverän genannt wird, dazu befähigt, Souverän seiner Geschichte zu werden. Unfähig, das zentrale Thema der inneren Zerrissenheit zur Angelegenheit ihrer demokratischen Bringschuld zu machen, nageln die Deutschen freilich ihre Vergangenheit fest, mit Recht, sie hängen sie ab, mit Recht. Sie bleiben eindeutig vernagelt. Wo bleibt die Gerechtigkeit?

-
- ¹ Christian Meier, *Deutsche Einheit als Herausforderung. Welche Fundamente für welche Politik?*, München 1990, S. 33.
- ² Helmut Dubiel, »Über die Unfähigkeit, angemessen mit der Schuld umzugehen«, in: *Frankfurter Rundschau* v. 12. 11. 94, S. 10.
- ³ Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, in: ders., *Werke* Bd. II, hg. v. Karl Schlechta, München 1966, S. 761-900, hier S. 799.
- ⁴ Wolfgang Lantermann, »Warum quäle gerade ich mich mit meinem schlechten Gewissen?«, in: *Frankfurter Rundschau* v. 4. 3. 1991.
- ⁵ Brigitte Rauschenbach, *Deutsche Zusammenhänge. Zeitdiagnose als politische Psychologie*, Osnabrück 1995, S. 133.
- ⁶ Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit*, München 1987, S. 25.
- ⁷ Helmut Dubiel, »Über die Unfähigkeit« (wie Anm. 2), S. 10.
- ⁸ Hermann Lübke, »Der Nationalsozialismus im politischen Bewußtsein der Gegenwart«, in: Broszat, Martin u. a. (Hg.): *Deutschlands Weg in die Diktatur. Internationale Konferenz zur nationalsozialistischen Machtübernahme*, Berlin 1983, S. 329-349.
- ⁹ Ebd., S. 338.
- ¹⁰ Dieter Henrich, *Nach dem Ende der Teilung. Über Identitäten und Intellektualität in Deutschland*, Frankfurt a. M. 1993, S. 101, S. 119.
- ¹¹ Dieter Henrich, *Eine Republik Deutschland*, Frankfurt a. M. 1990, S. 92.
- ¹² Henrich, *Ende der Teilung*, a. a. O. (wie Anm. 10), S. 63.
- ¹³ Krause, Andreas: »Opferromantik«, in: *Frankfurter Rundschau* v. 29. 8. 95.
- ¹⁴ Dubiel, »Über die Unfähigkeit« (wie Anm. 2).
- ¹⁵ Vgl. Rauschenbach: *Deutsche Zusammenhänge*, Zeitdiagnose als politische Psychologie, Zürich, Osnabrück 1995, S. 134 f.
- ¹⁶ Jacques Derrida, *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, Frankfurt a. Main 1991, S. 41.

-
- ¹⁷ Jacques Derrida, *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt a. M. 1995, S. 49 ff.
- ¹⁸ Vgl. ebd., S. 145, 264, 54, 44.
- ¹⁹ Ebd., S. 158.
- ²⁰ Vgl. Freud, Sigmund: Trauer und Melancholie (1916), in: *Gesammelte Werke* Bd. X, S. 435 ff.
- ²¹ Alexander und Margarete Mitscherlich: *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen des kollektiven Verhaltens*, München 1970, S. 36 ff.
- ²² Sarah Kofman, *Rue Ordener, Rue Labat. Autobiographisches Fragment*, Tübingen 1995.
- ²³ Sarah Kofman, *Erstickte Worte*, Tübingen 1994, Vorwort, S. 16.
- ²⁴ Bernd Nitzschke, »Besprechung von Susan Taubes: Scheiden tut weh«, in: *Die Zeit* vom 8. 9. 1995.