

Vortrag an der feministisch-befreiungstheologischen Sommerakademie "Selig, die für den Frieden arbeiten!" (Mt 5,9) , 19. – 21. Juli 2019, Evangelische Akademie zu Berlin.

Ethik zwischen den Generationen

Christoph Rehmann-Sutter

Die Zuwendung der Herzen der Eltern zu ihren Kindern und Kindeskindern, sowie die Zuwendung der Herzen der Kinder zu ihren Vorfahren ist ein ethisches Anliegen der prophetischen Literatur, wie es deutlich im letzten Satz im Buch Maleachi zu Ausdruck kommt, wo es heißt:

²⁴ Er wird das Herz der Eltern wieder den Kindern und das Herz der Kinder wieder den Eltern zuwenden, damit ich nicht kommen muss und das Land mit Vernichtung schlage. (BiGS)

In der Formulierung scheint durch, dass das nicht der Fall war, als Maleachi sprach. Maleachi beklagt Mißstände; die Herzen der Eltern und die Herzen der Kinder waren einander nicht zugewandt. Auch heute herrschen Mißstände: die Klimakrise ist Ausdruck einer Verachtung der Bedürfnisse der nach uns Lebenden, die kaum dazu führen kann, dass unsere Kinder und Kindeskind ihre Herzen den Mächtigen in unserer Generation zuwenden können. Oder die gegenwärtige Kriminalisierung der Seenotrettung im Mittelmeer sät Zwietracht und nimmt uns alle in Europa, die nicht dagegen einschreiten können, in Schuldhaft. Die Auseinandersetzung mit der Schuld aus dem Nationalsozialismus ist ein paradigmatisches Beispiel, aus dem wir auch für andere, aktuelle Schuldverhältnisse etwas lernen können.

Sch'ma / Primo Levi¹

Ihr, die ihr sicher wohnt
In euren gewärmten Häusern,
Ihr, die ihr bei der Heimkehr am Abend
Warmes Essen findet und Freundesgesichter:
Fragt, ob das ein Mann ist:
Der arbeitet im Schlamm
Der kennt keinen Frieden
Der kämpft um ein Stück Brot
Der stirbt auf ein Ja, auf ein Nein hin.
Fragt, ob das eine Frau ist:
Kahlgeschoren und ohne Namen
Ohne Kraft der Erinnerung mehr
Leer die Augen und kalt der Schoß
Wie eine Kröte im Winter.
Denkt, daß dieses gewesen:
Diese Worte gebiete ich euch.
Ins Herz schärft sie euch ein,
Wenn ihr im Haus seid oder hinausgeht,
Wenn ihr euch niederlegt oder erhebt:
Sprecht sie wieder und wieder zu euren Söhnen.
Sonst sollen eure Häuser zerbersten,
Krankheiten über euch kommen,
Eure Nachgeborenen das Gesicht von euch wenden.

(10. Januar 1946)

Primo Levi: *Sch'ma*. In: Primo Levi: *Zu ungewisser Stunde*,
Hanser Verlag, München 1998, S. 15, (Übersetzung von Moshe Kahn).

*Denkt, daß dieses gewesen:
Diese Worte gebiete ich euch.
Ins Herz schärft sie euch ein,
Wenn ihr im Haus seid oder hinausgeht,
Wenn ihr euch niederlegt oder erhebt:
Sprecht sie wieder und wieder zu euren Söhnen.
Sonst sollen eure Häuser zerbersten,
Krankheiten über euch kommen,
Eure Nachgeborenen das Gesicht von euch wenden.*

Eine ähnliche Formulierung wie bei Maleachi findet sich im berühmten Gedicht „Sch'ma“ von Primo Levi, geschrieben am 10. Januar 1946, ein Jahr nach seiner Befreiung aus dem Konzentrationslager in Auschwitz. Er sprach damals als Überlebender, als Zeuge der abgrundtief schrecklichen Vernichtungslager, denen er nur mit Glück entronnen ist. Primo Levis Rolle war, wie es Giorgio Agamben hervorhebt, Zeuge zu sein, zu den nachfolgenden Generationen zu sprechen, die es warm haben, deren Tisch gedeckt ist. Sie müssen sich daran erinnern, dass das alles *gewesen* ist. Es hat stattgefunden. Auch wenn es viel einfacher wäre, es zu vergessen, über diesen Ausrutscher der Geschichte hinwegzusehen und zu sagen, dass es mit uns nichts mehr zu tun hat. Wir sollen uns erinnern. Denn, ich glaube fest, dass Levi Recht hat, es hat mit uns zu tun, mit heute. Auch wenn wir längst Nachgeborene in der zweiten oder dritten Generation sind. Erinnert euch, erzählt es euren Töchtern und Söhnen, sagte Levi, sonst „sollen eure Häuser zerbersten, Krankheiten über euch kommen, eure Nachgeborenen das Gesicht von euch wenden.“

Das Erinnern ist Teil einer retrospektiven Ethik, einer Ethik zwischen den Generationen. Aufgabe der retrospektiven Ethik ist nicht die Prüfung der moralischen Urteile über damals begangene Taten, oder gar die Rechtfertigung von Mitläuferschaft. Ethik der Retrospektive ist keine nachträgliche Ethik, keine Nachlieferung zurück in die Geschichte. Das funktioniert sowieso nicht. Ethik hat die gegenwärtig Handelnden im Blick, zuvorderst uns selbst. Gegenstand der Ethik der Erinnerung ist das Erinnern als gegenwärtige Tätigkeit. Was bedeutet es, uns zu erinnern? Worin besteht das? In welcher Weise geht uns die Schuld von damals an? Wir wenden unsere Herzen von den Opfern ab, oder wir wenden sie ihnen zu. Wir befassen uns mit den Tätern, mit den Ideen, in denen ihre Taten erst möglich wurden. Wie sollen wir uns zu vergangenem Unrecht verhalten, wenn die direkten Zeugen und die direkten Täter heute schon fast alle gestorben sind? Zum Glück haben wir Dokumente, z.B. die Filme von Claude Lanzmann. Oder das Buch von Herlinde Pauer-Studer und David Velleman über den SS-Richter Konrad Morgen.



Als ich das Buch *The Mark of Cain* von Katharina von Kellenbach zur Vorbereitung dieser Tagung von vorne bis hinten und mit vielfachem Gewinn gelesen habe – inklusive Endnoten und Nachschlagen einiger der Basistexte, die ich noch nicht kannte – ist mir ständig der Film *Jonas* von 1957 in den Sinn gekommen. *Jonas* ist eine der filmischen Arbeiten zum Thema Schuld im Nachkriegsdeutschland der 1950er Jahre, sehr avantgardistisch für seine Zeit. Gestatten Sie deshalb, dass ich kurz etwas zu diesem Film sage. Autor und Regisseur war der 1907 in Greifswald geborene Psychiater Ottomar Domnick. Der junge Mann Jonas ist ein einfacher Druckereiarbeiter in Stuttgart, der von ständig überall aufflackernden Erinnerungen an den Krieg verfolgt wird. Er hat Flashbacks, sieht mitten im Verkehr SS- oder SA-Verbände auf Motorrädern. Diese nicht totzukriegenden Erinnerungen sind stellvertretend für ein kollektives Schuldtrauma in Deutschland. Jonas sei ein Name für jeden und jede, heißt es am Ende des Films.

Die zentrale Filmgeschichte geht so: Jonas, voll Freude über den Aufschwung, über die ratternden Druckmaschinen, die ihm Lohn und Brot geben, will sich nun auch einen richtigen Hut kaufen. Man trägt wieder Hut. Man ist wieder jemand. Er sucht sich mit Hilfe einer hübschen Verkäuferin ein echt tolles Exemplar aus, das ihn aber die Hälfte seines Wochenlohnes kostet. Hellgrau behütet und frohen Mutes verlässt er das Hutgeschäft – und leistet sich gleich ein Essen im Restaurant. Aber als er den Hut wieder mitnehmen will, ist er weg. Gestohlen. Jonas denkt sich: „Aug um Auge“. Er nimmt sich einen anderen Hut von den Hüten, die dort hängen. Mit dem schwarzen gestohlenen Hut wird er aber nicht glücklich. Er

fühlt sich schuldig und ist wie vom Blitz getroffen, als er die Initialen seines Besitzers am inneren Hutband sieht: „M.S.“ M.S. ist sein von ihm im Stich gelassener Kamerad Martin S. Ist Martin zurückgekommen, den er auf der Flucht aus einem Kriegsgefangenenlager verletzt im Stich gelassen hatte? Er versucht, diesen Hut schnell wieder loszuwerden, hängt ihn wieder im Restaurant an die Garderobe und geht eilig weg. Aber der aufmerksame Kellner läuft ihm nach und bringt ihm den vergessenen Hut. Zweiter Versuch, schon verzweifelter: Er wirft den Hut von der Brücke hinunter in den Fluss. Der Wind trägt den Hut zum Ufer und ein Junge bringt ihm den verlorenen Hut wieder zurück. In größter innerer Not zerschneidet er ihn schließlich in seinem Zimmer mit der Schere und verfeuert ihn im Ofen. Aber die geweckten Erinnerungen wird er auch dadurch nicht los. Sie verfolgen ihn, machen sein Leben und vor allem die sich anbahnende Liebesbeziehung mit der wunderbaren Hutverkäuferin Nani völlig unmöglich. Jonas ist ein verstörter und einsamer Arbeiter, unfähig zu Beziehungen, belastet von einer nicht abtragbaren Schuld. Er zeigt, wie zerrissen das Leben in Deutschland in der Nachkriegszeit eigentlich war, in dieser Zeit des Wirtschaftswunders, des Optimismus, als alle Maschinen wieder surrten, die Schornsteine rauchten, die Industrie und das Gewerbe wuchs und auf allem und jedem „Fortschritt“ und „Aufschwung“ stand. Der Film kommt heiter daher, vor allem wegen Duke Ellingtons Swingmusik. Gleichzeitig ist er aber durch seine untergründige, beklemmende Atmosphäre fast unerträglich.

Ähnlich beklemmend war es für mich, im Buch von Katharina von Kellenbach, *The Mark of Cain* die ausführlich zitierten letzten Worte von Nazi-Kriegsverbrechern unter dem Galgen zu lesen, die im Gefängnis Landsberg 1945-1951 von den Alliierten hingerichtet worden sind. Wie geht man seelsorgerisch, theologisch und moralisch um mit Menschen, die Gräueltaten verübt haben? Kann man ihnen verzeihen? *Wer* kann ihnen verzeihen? Kann Gott ihnen ihre Sünden vergeben? Diese Frage, so fand ich im Buch, bildet den Dreh- und Angelpunkt ihrer Auseinandersetzung mit der historischen Schuld und auch mit der Tatsache, dass es heute in vielen Familien Vorfahren gibt, die in verschiedener Art beteiligt, betroffen oder ideologisch verstrickt waren.

Bevor ich das Buch zu Ende gelesen hatte, fand ich eine Aussage von Emmanuel Levinas in seinem Buch *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, in einer seiner Erklärungen, was einen Kern des jüdischen Glaubens ausmacht. Gott kann im jüdischen Ansatz das Unrecht, das zwischen Menschen geschehen ist, nicht vergeben. Er kann die Verfehlungen

vergeben, die Menschen gegenüber ihm, Gott, verübt haben. Auf diese Unterscheidung legt das Judentum größten Wert. Das Unrecht, das zwischen Menschen verübt wurde, muss zwischen Menschen verhandelt werden. Gott kann es nicht wegnehmen.

Von Kellenbach bezieht sich auf diese jüdische Tradition an mehreren Stellen explizit: Nur das Opfer kann den Täter von einer Schuld befreien. Nur wenn die Verfehlung direkt Gott galt, kann Gott verzeihen. Die christliche Tradition hat dieses Vorrecht des Opfers unterlaufen, wenn sie die Versöhnung und die Vergebung der Sünden in Gottes Allmacht und Gnade gelegt hat. Dies ist, wie von Kellenbach schreibt, eigentlich eine Missachtung der Menschenrechte der Opfer, die echte Versöhnung verhindert. „Das Versprechen einer schnellen Befreiung von der Last der Schuld vertiefte nicht nur die Entrechtung der Opfer sondern verhinderte auch eine echte Verwandlung in den Tätern.“ (S. 197). Mit Emmanuel Levinas stimme ich dieser Einschätzung zu. Es ist klar, dass diese Positionsnahme für die Rechte der Opfer und gegen die umfassende Vergebung der Sünden durch den Kreuzestod Christi weitreichende und anregende theologische Konsequenzen haben, die ich nicht in der Lage bin auszuloten.

„Without recognition of the human rights of victims, genuine reconciliation could not come into reach. The promise of quick relief from the burden of guilt not only aggravated the disempowerment of victims but also deprived perpetrators of genuine transformation.“ (p. 197)

Katharina von Kellenbach:
The Mark of Cain. Oxford:
OUP 2013

Eine der Fallstudien im Buch handelt von Oswald Pohl, General der Waffen-SS, war als Chef des Wirtschafts- und Verwaltungshauptamts in Berlin verantwortlich für das Programm der „Vernichtung durch Arbeit“. Er überwachte die Versklavung, Enteignung und den industriellen Einsatz von Millionen Menschen im Konzentrationslagersystem als Zwangsarbeiter. Er hat die Einrichtung von Industrieanlagen in unmittelbarer Nähe von

Konzentrationslager vorangetrieben und KZ-Bordelle eingerichtet, als Prämie für die Produktivität, mit sexueller Zwangsarbeit weiblicher Gefangener. Er wurde in den Nürnberger Prozessen zum Tode verurteilt und 1951 in Landsberg hingerichtet. Im Gefängnis konvertierte er zum Katholismus und wurde von Pater Morgenschweis betreut. Bis zum Schluss weigerte er sich, eine Verfehlung einzusehen. Er starb ohne Reue und noch in seinen letzten Worten wiederholte er die SS-Ideologie und log über seine Beteiligung. Er wurde gehängt, obwohl sich vorher sogar der Bundeskanzler Konrad Adenauer noch in einem Brief an den Papst für seine Begnadigung eingesetzt hatte. Katharina von Kellenbach fragt im Buch, ob so jemand, der ohne Reue stirbt und ohne versöhnt zu sein, in die Hölle gehen soll (S. 96). Sie berichtet von einem Disput mit dem systematischen Theologen Jan-Heiner Tück, der ihr auf diese Frage die christliche Eschatologie entgegengehalten hat, den Glauben an eine universale Versöhnung in der messianischen Endzeit, von der niemand ausgespart ist, selbst der schlimmste Verbrecher nicht und deshalb auch nicht Oswald Pohl.

Es geht mir an dieser Stelle nicht um das mythische Bild der Hölle, obwohl ich gut verstehen kann, dass man so jemandem wünscht, dass er zur Hölle gehe. Es geht mir allein um die Entlarvung der Vergebungslogik in einer umfassenden Gnade Gottes. Diese Logik stiftet moralische Verwirrung und verhindert eine Bearbeitung der Schuld, die dem Phänomen der Schuld gerecht wird.

Und das ist nicht ein Problem der Quantität der Schuld. Es funktioniert nicht deshalb nicht, weil die Zahl der Ermordeten (11 Millionen allein in den Konzentrationslagern) zu enorm ist, oder weil dieses unermessliche Unrecht tatsächlich schon deshalb niemand vergeben kann, weil die Opfer tot sind. Es ist also nicht deshalb monströs zu glauben, Gott vergebe alle Schuld, oder Nazi-Kriegsverbrecher glauben zu machen, sie könnten nach Reue und Buße wieder reinen Herzens vor Gott treten, weil die begangenen Gräuere zu groß waren, sondern aus dem ganz einfachen Grund, weil es Unrecht zwischen Menschen war. Gott kann nicht stellvertretend für die Opfer des Unrechts das Unrecht aufheben, das ihnen angetan wurde. Er kann sich nicht zwischen sie und die Täter stellen und sagen: den Tätern sei jetzt vergeben, sie haben bereut. Das wäre eine moralische Monstrosität. Der so rehabilitierte Täter könnte den Opfern (oder ihren Nachfahren) im Bewusstsein gegenüberreten, dass ihm Gott verziehen hat, dass er jetzt schuldlos geworden ist. Die Opfer mussten dazu nicht gefragt werden. Man stelle sich diese Begegnung zwischen Täternachkommen und Opfernachkommen vor, die ich hautnah erlebe auf Besuchen in Israel und auch in Lübeck in

meinen Seminaren über Ethik und Traumaarbeit. Die Schuldfrage so zu behandeln, beinhaltet eine zweite Verachtung der Subjektposition der Opfer, die schon einmal Opfer der Verachtung ihrer Subjektposition wurden. Deshalb stellt es eine Wiederholung des Unrechts dar. Diese Einsicht halte ich für eine Ethik der Schuldbearbeitung für zentral.

Sie hat eine Reihe von wichtigen Konsequenzen. Ich nenne drei. Erstens bedeutet es, dass Schuld nicht zum Verschwinden zu bringen ist. Das ist gar nicht das Ziel der Arbeit an der Schuld. Ganz im Gegenteil. Das Ziel ist, sie zu erkennen, zu durchleuchten, in ihr zu differenzieren, den eigenen Standpunkt wiederzufinden usw. Schuld lässt sich nicht wie Schmutz abwaschen und sie ist auch keine Last die erdrücken muss. Anerkannte Schuld früherer Generationen, in der man den eigenen Standpunkt gewonnen und bestimmt hat, kann neue Begegnungen mit den Nachfahren von Opfern ermöglichen. Es geht im Seminar nicht darum, dass die einen Seminarteilnehmenden (mit jüdischen Wurzeln) den anderen verzeihen, deren Großeltern irgendein Rädchen im NS-System waren. Das wäre völlig abwegig. Es geht darum, den Schmerz dieser Begegnung auszuhalten, gegenseitig den Schmerz der anderen zu sehen.

Zweitens wird es möglich, die Subjektposition der Täternachkommen anzuerkennen. Wir treten als Subjekte hervor aus einem undifferenzierten Versöhnungsversprechen. Damit wird es möglich, eine genaue Aufarbeitung der individuellen Anteile an Schuld und Opferschaft, an Zeugenschaft und Mittäterschaft zu leisten und die Grauzonen anzuerkennen, die sich ergeben, wenn Situationen von Gewalt beherrscht werden. Die Grauzonen etwa, die Primo Levi beschreibt, wenn die Nazis in den KZs Opfer zu Tätern machten. Sie sollten die schmutzigsten Jobs machen. Sie sollten die Lagerordnung aufrechtzuerhalten helfen, indem sie als Kapos andere schlugen und sie unterdrückten usw. Das war ja eine Strategie, um die moralische Position der Opfer zu brechen, die für Täter letztlich unerträglich werden könnte: Sie mussten mitschuldig gemacht werden, damit sie sich selber moralisch korrumpierten. Ebenso gibt es Opferaspekte bei den Tätern. Es gibt unendliches Leiden und Sterben von Familien in den Bombennächten. Es gibt die zivilen Opfer der Atombombenabwürfe in Hiroshima und Nagasaki, die nicht nur die japanische Armee traf.

Ein dritter Aspekt hängt mit der Einsicht in das Privileg der Opfer zusammen. Für die Ethik der Schuld war schon immer eine zentrale Frage die, ob es eine kollektive Schuld gebe. Sind „die Deutschen“ oder „die Nazis und ihre Mitläufer“ kollektiv schuldig? Jaspers und Arendt

verneinen dies aus guten Gründen. Jaspers in seiner 1946 erschienen Schrift „Die Schuldfrage“, in der er zwischen vier Typen von Schuld unterscheidet – verbrecherische Schuld, moralische Schuld, politische Schuld und metaphysische Schuld – und für alle drei Typen außer der politischen Schuld zeigt, dass Kollektive nicht schuldig sein können. Aber politische Schuld ist gemeinsame Haftung. Kollektive Haftung ist das, was dem kollektiv begangenen Verbrechen entspricht. Die Schuld weist immer auf Individuen. Arendt, in ihrem Eichmann-Buch, schreibt, es habe sich ja inzwischen herumgesprochen, dass es keine kollektive Schuld geben könne, wohl aber kollektive Haftung. Diese Haftung betrifft auf die nachfolgenden Generationen. Es gibt immer noch Aufarbeitungen zu leisten, etwa in den Familien, in denen vieles verschwiegen wurde, in denen nicht gesprochen werden konnte. Haftung ist eine der konstruktiven Praktiken im Hinblick auf das, was von Kellenbach am Ende ihres Buches „transitional justice“ nennt.

Es *gibt* kollektive Traumata. Die Bevölkerung Israels trägt ein kollektives Trauma, das deutsche Volk trägt zweifellos ein kollektives Trauma. Das Konzept „kollektives Trauma“ hat Angela Kühner trefflich ausgearbeitet. Das Problem an einer Trauma-Rahmung der Schuldfrage ist aber sogleich offensichtlich: Es führt leicht zu einer Medikalisierung, indem Traumatisierte nicht Schuldanteile minutiös aufarbeiten und Wiedergutmachung leisten, sondern eine Therapie ihres posttraumatischen Stresses benötigen. Es führt auch, und das finde ich aus ethischer Sicht problematisch, leicht zu einer Vermischung der Täter- und Opferperspektiven, indem beide „traumatisiert“ sind. Ich glaube, man muss in der Tat auch bei Tätern von Traumas sprechen, aber das Tätertrauma unterscheidet sich phänomenologisch radikal vom Opfertrauma. Es beinhaltet das Erleben der eigenen Tat oder der Tat unsere geliebten Familienangehörigen: Ich bin der, der zu dieser Grausamkeit fähig war und sie getan hat. Oder ich bin es, der den Großvater liebt, der zu dieser Grausamkeit fähig war, usw. Kriege führen zu moralischer Vergewaltigung von Soldaten, indem sie zu den Dingen gezwungen oder verleitet werden, die sie für sich nie werden wirklich rechtfertigen können.

Es lohnt sich vor diesem Hintergrund, einen anderen Film noch einmal etwas näher zu betrachten, der einer der Berühmtesten und Einflussreichsten im Nachkriegsdeutschland war und auch Ihnen bestimmt bekannt ist: *Des Teufels General* von 1955, Regie Helmut Käutner, mit Curd Jürgens in der Hauptrolle als Fliegergeneral Harras. Es ist die Verfilmung des gleichnamigen Theaterstücks von Carl Zuckmayer, das einen enormen Erfolg direkt nach dem Krieg hatte. Es wurde 1946 uraufgeführt – am Zürcher Schauspielhaus mit Gustav Knuth in der Hauptrolle - und in Deutschland allein in den Jahren 1947 bis 1949 in verschiedenen Inszenierungen 2913 mal gegeben.¹ Die Figur von Harras wird im Stück durch die innere, gleichsam viszerale Ablehnung des Nationalsozialismus eingeführt, durch den inneren Widerstand. Harras liebt das Trinken und die großen Empfänge. In der ersten Szene kommt Harras soeben aus der Reichskanzlei zurück und braucht einen Porto. Herr Detlev, der Kellner sagt:

„Wenn er seinem Führer ins Auge geschaut hat, dann braucht er eine Spülung.“ (S. 7)

Harras ist ein Held, ein gebrochener Held zwar, der am Schluss mit einer Kampfmaschine Selbstmord begeht. Er ist ein antinationalsozialistischer Nazi-General, der durch seinen inneren Widerstand und durch seinen Freitod gerechtfertigt wird. Er ist ein liebenswerter Frauenheld, der dafür von den Männern bewundert wird. Diese Rolle war wie geschaffen für Curd Jürgens. Aber wie funktionierte diese Geschichte? Welche Interaktion mit dem Publikum stellte sich ein? Es kann psychologisch funktionieren, das zeigt der Erfolg des Stücks und des Films. Aber moralisch funktioniert es nicht. Wir können nun besser und klarer erkennen, weshalb es nicht funktionieren kann. Der gebrochene Held Harras ist ein Täter, ein gewaltiger sogar, der sich völlig bewusst ist, was er getan hat:

„Wer auf Erden des Teufels General wurde und ihm die Bahn gebombt hat – der muss ihm auch Quartier in der Hölle machen. Fallen Sie jetzt nicht um, Oderbruch!“
(S. 155)

¹ Katrin Weingran: „Des Teufels General“ in der Diskussion. Zur Rezeption von Carl Zuckmayers Theaterstück nach 1945. Marburg: Tectum Verlag 2004, S. 34.

Chef der deutschen Luftwaffe, Architekt aller Fliegerangriffe im Angriffskrieg, insofern verantwortlich für unzählige unschuldige Menschenleben und für den Siegeszug des Dritten Reiches. Er kommt weg, indem er stirbt. Und er kommt moralisch weg, weil er erstens bereut, mindestens so etwas wie bereut, indem er glaubt, er müsse mit dem Teufel zur Hölle gehen und weil er zweitens immer im inneren Widerstand war, weil es ihm schlecht wurde, wenn er dem Führer ins Auge sah. Das ist aber keine Schuldaufarbeitung. Und schon gar nicht eine Schuldaufarbeitung des Publikums. Er bietet vielmehr eine Projektionsfläche, die zur Rehabilitation einlädt, weil viele doch in sich diesen inneren Widerstand hatten, oder einen Rest davon, mit dem man sich nachträglich identifizieren konnte. Die Opfer kommen im Film und auch im Stück gar nicht vor. Von KZs ist keine Rede. Alles spielt in den Salons der Nazi-Granden und am Schluss im Hangar. Es ist keine Anerkennung der Subjektposition, weder derjenigen der Opfer noch derjenigen der Täter, noch derjenigen, die in Grauzonen Opfer *und* Täter wurden.

Barbara Wolbring: Nationales Stigma und persönliche Schuld. Die Debatte über Kollektivschuld in der Nachkriegszeit
Historische Zeitschrift 289 (2009): 325-64



Abbildung 2: Ein Junge betrachtete eines der Plakate, wie sie im Sommer 1945 überall in der amerikanischen Beatzungszone aufgestellt wurden: Die auf ihnen gezeigten Fotografien machten die in den Konzentrationslagern begangenen Verbrechen öffentlich sichtbar. Die Überschrift formulierte das Stigma: „Diese Schandtat: Eure Schuld!“ (Urheber trotz intensiver Recherche nicht ermittelbar).

Aber der Film ist sehenswert, unbedingt. Auch heute, oder gerade heute. Er ist Teil des kollektiven kulturellen Gedächtnisses, des Bilderschatzes, wie die Leichenberge in Dachau, die sich ins Gedächtnis eingebrannt haben und die zuerst auf den Plakaten zu sehen waren, welche von den Amerikanern 1945 überall in Deutschland aufgestellt wurden, mit der Aufschrift „Diese Schandtaten – Eure Schuld“. Diese Plakate hämmerten den Deutschen kollektiv eine Schuld ein und erklärten sie für „mitverantwortlich für diese grausamen Verbrechen.“ Dieser Schuldspruch in seiner Schärfe und seiner Unbestimmtheit ist selbst traumatisch geworden. Dieser Junge, der das Plakat betrachtet: Ist er schuldig für diese Gräueltaten? Jaspers merkte dazu an, dass die Plakate damals auf den Straßen Deutschlands gleichsam aus dem Nichts auftauchten, ohne Absender, wie wenn sie vom Himmel gefallen wären. Tatsächlich stand nicht drauf, dass sie von der amerikanischen Militärverwaltung hergestellt und verteilt wurden.

Erinnerungskultur besteht von daher gesehen nicht nur im Wachhalten der Erinnerung an den Nationalsozialismus und an die Verbrechen, an den Holocaust, sondern auch darin, die Bilder und Geschichten zu betrachten, die nachher auftauchten. Erinnerungskultur beinhaltet auch die Forschung in den Familien, die vielleicht von unserer Generation aus eher gelingen kann. Ethik in dieser Erinnerungskultur thematisiert die Funktion der Bilder und der Geschichten, wie z.B. *Des Teufels General*. In der bekannten Familieninterviewstudie von Harald Welzer, Sabine Moller und Karoline Tschuggnall („*Opa war kein Nazi*“, erschienen 2002) zeigte sich, dass der Film auch in den Familieninterviews auftauchte, z.B. als Quelle von Deckerinnerungen oder als Kommunikationsmittel, um darauf zu zeigen, es sei „eben wie es im Film zu sehen ist“. Die deutsche Nachkriegsliteratur (Nelly Sachs, Heinrich Böll, Hans-Magnus Enzensberger, Ingborg Bachmann u.v.a.) wie auch das deutsche Nachkriegskino sind reiche Quellen der Auseinandersetzung mit einem lebendigen Geschichtenschatz.

Die Kritik an der christlichen Vergebungslogik und die Erinnerung einer anderen, viel genaueren Schuldtheologie auf der Grundlage der Geschichte von Kain und Abel in Gen 4, die wir im Gespräch mit Katharina von Kellenbach weiterentwickeln können, eröffnet eine Auseinandersetzung mit diesen Quellen und Erinnerungen. Kain wurde der Brudermord nicht vergeben; er trug zeitlebens ein Schuldzeichen, konnte aber sein Leben mit den anderen zusammen irgendwie doch produktiv werden lassen, indem er eine neue Stadt gründete.