

D.IV.3.7. Ritualisierte Erinnerungskulturen

Alexander Prenninger

Nach 1945 wurde im Gedenken an die Verbrechen des Nationalsozialismus auf ein bereits vorhandenes Inventar an Toten- und Erinnerungsritualen zurückgegriffen, das meist auf den Totenkult für die Gefallenen des Ersten Weltkriegs zurückging. Kritik an dieser Praxis bezog sich nicht nur auf den (häufigen) Ausschluss der Holocaust-Überlebenden, sondern auch auf eine grundsätzliche Sinnlosigkeit von ritualisierten Gedenkzeremonien.

Die extremen Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs, die Massenverbrechen der Nazis und ihrer Kollaborateure, allen voran die Vernichtung der europäischen Juden, aber auch die tiefen Spaltungen der europäischen Gesellschaften durch den bürgerkriegsähnlichen Verlauf des Kriegs in vielen Ländern stellten die Nachkriegsgesellschaften vor die Aufgabe, eine angemessene Form der Erinnerung an diese Erfahrungen zu finden. Die Ausformung spezifischer Erinnerungskulturen war dabei vor allem durch ihre nationalstaatliche Ausrichtung geprägt. Die Nation wurde zum „sozialen Rahmen des Gedächtnisses“ (Maurice Halbwachs); die Toten wurden als Märtyrer geehrt, die ihr Leben im Kampf für das Vaterland gelassen hatten. Dabei konnte in vielen europäischen Ländern auf ein Inventar von Ritualen zurückgegriffen werden, das bereits in den 1920er Jahren entwickelt worden war, um der Gefallenen des Ersten Weltkriegs zu gedenken (die ihrerseits wieder in der bürgerlichen Festkultur des 19. Jahrhunderts wurzelten). Diesem Trend stand allerdings die Erfahrung entgegen, dass die Toten des Zweiten Weltkriegs zum größten Teil nicht als Soldaten gefallen, sondern zivile Opfer von nationalsozialistischer Verfolgung, Deportation und Vernichtung waren. In den Erinnerungspolitiken der jeweiligen Länder wurden – mit Ausnahme der Sowjetunion – vor allem die Opfer und Überlebenden der nationalsozialistischen Konzentrationslager als jene Gruppe identifiziert, die das Leiden der Nation personifizierten. Analog zu den Grabmälern des unbekanntes Soldaten entstanden Denkmäler „für den unbekanntes KZler“, wie zum Beispiel in Dachau oder auch der Sarkophag am Appellplatz von Mauthausen; auch das „Mémorial du martyr juif inconnu“ in Paris folgt dieser Logik. Die Topografie der Gedenkfeiern für die Opfer der Deportation verbindet dabei häufig die zentralen Gedenkstätten des Ersten Weltkriegs, die Gefängnisse, Exekutionsstätten und Märtyrerstädte des Zweiten mit den Endpunkten der Deportation, den – meist in den 1950er bis 1970er Jahren errichteten – KZ-Gedenkstätten an den Orten der ehemaligen Stammlager. Der Tag der Befreiung der jeweiligen Lager kristallisierte sich dabei bald als wichtigster Gedenktag heraus, auch weil die Befreiung häufig mit dem Widerstandskampf vor allem der kommunistischen Häftlinge verbunden wurde.

Die Einordnung der Opfer in ein nationales Geschichtsnarrativ funktionierte selbst in Israel in ähnlicher Weise. Die zeitliche Anordnung und Nähe von Holocaust-Gedenktag (*Jom ha-Shoa* – eigentlich: Tag des Gedenkens an Katastrophe und Heldenmut),

Gefallenen-Gedenktag (*Jom ha-Zikaron*) und Unabhängigkeitstag (*Jom ha-Atzma'ut*) stellen eine temporale Verbindung zwischen der Vernichtung der Juden, den Gefallenen im Kampf für die Unabhängigkeit und der Entstehung des Staates Israel her und erzählen eine Geschichte, die vom heroischen Kampf im Warschauer Ghetto zum zionistischen Staat führte. Diese Verbindung wird darüber hinaus auch durch die örtliche Nähe der Zeremonien aller drei Gedenktage am „Berg der Erinnerung“ (*Har ha-Zikaron*) hergestellt. Diese zionistische Interpretation des Holocaust fand seit den späten 1980er Jahren ihre Fortsetzung in den staatlich organisierten Jugendreisen nach Polen, die Jackie Feldman als „rituelles reenactment des Überlebens“ interpretiert.

Quelle 1:

On the basis of the calendrical sequence of these three Days, we offer here a preliminary reading of its temporal design [...]. The destruction of European Jewry was followed by the War of Independence, during which the State of Israel was created, and through which the state kept its freedom, as it has ever since through the mortal sacrifices of its citizenry. Given the utter tragedy of the Holocaust, it is appropriate that its Day be followed by period of separation (or “mourning”, as it were) from the subsequent Days. However the sacrifice memorialized on Remembrance Day led to the revival of the Jewish state and the redemption of the Jewish people. Therefore the celebration of Independence Day is an immediate and fitting response to the commemoration of Remembrance Day.

This semiotic sequence also conveys the following. The utter degradation and despair of the Holocaust finally harvested the inevitably bitter sowing of Jewish seed in the lands of the gentiles. The diaspora was the dead end of Jewish existence. Even so, the Holocaust also kindled sparks of resistance among this downtrodden and humiliated people. The snuffing of these heroic sparks (the Jewish partisans, the ghetto and camp uprisings) are mourned, but also are celebrated on Holocaust Day. For in Palestine, amongst independent and proud Jews returned to their own land and once more battling against seemingly insurmountable odds, these sparks flamed into ramified armed struggle. The outcome was the Jewish State. In Zionist visions, these developments became the only creative response to the Holocaust. In these readings, the sequence of the three Days recapitulates a theme of “death and the regeneration of life” on a grand scale.

Handelman, Don: *Models and Mirrors. Towards an Anthropology of Public Events*, New York/Oxford 1998, S. 198.

Veränderung der Gedenkrituale

Mitte der 1960er Jahre hatte die „patriotische Erinnerung“ (Pieter Lagrou) ihren Höhepunkt überschritten. Gruppen, die aus den exklusiv definierten Erinnerungsgemeinschaften der Widerstandskämpfer und KZ-Überlebenden bisher ausgeschlossen waren, drängten zunehmend auf eine Anerkennung ihres eigenen „vergessenen“ Opferseins. Ein Beispiel dafür ist die Gedenkkundgebung von Roma und Sinti in der Gedenkstätte Bergen-Belsen im Jahr 1979 unter dem Motto „In Auschwitz vergast, bis heute verfolgt“ und der Hungerstreik von Roma und Sinti in der Gedenkstätte Dachau im darauffolgenden Jahr. Zu den Emanzipationsbewegungen im

Gefolge der gesellschaftlichen Veränderungen der 1960er/70er Jahre gehörten auch Homosexuellen-Initiativen, die ebenfalls mit eigenen Gedenkveranstaltungen und der Errichtung von Denkmälern sowohl auf das Vergessen ihrer Verfolgung wie auf die nach 1945 anhaltende Unterdrückung aufmerksam machen wollten. Zugleich wurde seit den 1960er Jahren, beginnend mit dem Eichmann-Prozess 1961 und den Frankfurter Auschwitz-Prozessen, die Besonderheit des Holocaust allmählich Teil der (west-)europäischen Erinnerungskulturen. Das bisher vorherrschende unterschiedslose Gedenken an Verfolgung und Deportation fragmentierte sich nach den spezifischen Verfolgungsgründen. Darüber hinaus veränderten sich vor allem seit den 1980er Jahren die Denkmalsformen, was auch zu Veränderungen der Gedenkrituale führte. Den bisherigen traditionellen Denkmälern, die nun als „Kranzabwurfstellen“ kritisiert wurden, folgten post-moderne Denkmale, an denen statt der (bisher) üblichen Gedenkzeremonien – etwa im Sinne des „funeralen Dreiaktes: Musik – Rede – Musik“ (Volker Ackermann) – neue „entritualisierte“ Gedenkveranstaltungen stattfinden sollten (wofür paradigmatisch das Berliner Holocaust-Mahnmal steht). Diese Entwicklung wurde auch gefördert durch die nach der politischen Wende in Osteuropa einsetzende Kritik an den „antifaschistischen Zwangsritualen“ der vormaligen kommunistischen Regime.

Sinn und Nicht-Sinn von Ritualen

Kritik an den nach 1945 herausgebildeten Gedenkritualen übten auch Überlebende des Holocaust und der Konzentrationslager. Gerade in einigen der bekanntesten Zeugnisse, wie jenen von Primo Levi, Charlotte Delbo, Imre Kertesz und Jorge Semprún, wird die Ritualisierung des Gedenkens als negative Entwicklung interpretiert. Für Delbo sind Erinnerungsfeiern „nichts“, für Kertesz dienen sie „eher dem institutionalisierten Vergessen als kathartischem Erinnern“. Während es den Überlebenden aber um die richtige Form der Erinnerung geht, kritisiert Martin Walser 1998 in seiner Paulskirchenrede Ritualisierung als eine Instrumentalisierung von Auschwitz und plädiert für das Ende solcher „Pflichtübungen“.

Quelle 2:

Eine andere Stilisierung haben wir uns selbst zuzuschreiben, wir Zurückgekehrten oder, genauer gesagt, diejenigen unter uns, die sich entschlossen haben, ihre Heimkehrer-Situation auf die einfachste und unkritischste Art zu leben. Es ist nicht gesagt, dass Zeremonien und Feiern, Monumente und Fahnen immer und überall zu tadeln seien. Eine gewisse Dosis an Rhetorik ist wohl unumgänglich, wenn die Erinnerung überdauern soll. Dass Grabstätten, die „Urnen der Starken“, die Herzen für Erhabenes entflammen oder doch wenigstens die Erinnerung an bestandene Unternehmungen wachhalten, stimmt zu Foscolos Zeiten und stimmt auch heute, noch, aber man muss sich vor allzu übertriebenen Vereinfachungen hüten.

Levi, Primo: Die Untergegangenen und die Geretteten, München 1993 (ital. OA 1986), S. 16.

Die Ablehnung ritualisierter Gedenkzeremonien steht auch im Zusammenhang mit wissenschaftlichen Ritualtheorien, die Ritualen jeden Sinn absprechen und in ihnen unreflektiert ausgeführte Verhaltensmuster sehen. Andere Vertreter der Ritualwissenschaften, vor allem der Anthropologie, sehen die Bedeutung von Ritualen dagegen darin, dass sie an erster Stelle Ordnung schaffen, die sozialen Bindungen einer Gruppe verstärken, Konflikte abmildern und Krisen, vor allem den Tod, weniger bedrohlich und für den Einzelnen leichter ertragbar machen. In diesem Sinn sind sie nach 1945 vor allem in ihrer Bedeutung für die Lebenden zu sehen, indem sie die Gesellschaft reorganisieren (Martin Papenheim). Toten- und Trauerrituale, zu denen die hier genannten jedenfalls gehören, haben auch die Aufgabe, den Toten einen Platz zuzuweisen und sie sterben zu lassen, entweder durch Vergessen oder durch Rituale (Axel Michaelis).

Weiterführende Literatur:

- ACKERMANN, VOLKER: Nationale Totenfeiern in Deutschland. Von Wilhelm I. bis Franz Josef Strauß, Stuttgart 1990 (Sprache und Geschichte, 15).
- ASSMANN, JAN / MACIEJEWSKI, FRANZ / MICHAELS, AXEL (HG.): Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich, Göttingen 2005.
- CADUFF, CORINA / PFAFF-CZARNECKA, JOANNA (HG.): Rituale heute. Theorien – Kontroversen – Entwürfe, Berlin 1999.
- DELBO, CHARLOTTE: Trilogie. Auschwitz und danach, Frankfurt a.M. 1993 (franz. OA 1970/71).
- DÜCKER, BURCKHARD: Rituale. Formen – Funktionen – Geschichte. Eine Einführung in die Ritualwissenschaft, Stuttgart/Weimar 2007.
- FELDMAN, JACKIE: Above the Death Pits, Beneath the Flag: Youth Voyages to Poland and the Performance of Israeli National Identity, New York/Oxford 2008.
- GENNEP, ARNOLD VAN: Übergangsriten (Les rites de passage), Frankfurt am Main/New York/Paris 1999 (franz. OA 1909).
- HALBWACHS, MAURICE: Les cadres sociaux de la mémoire, Paris 2001 (OA 1925).
- HANDELMAN, DON: Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events, New York/Oxford 1998.
- HARTH, DIETRICH / SCHENK, GERRIT JASPER (HG.): Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns, Heidelberg 2004.
- KERTÉSZ, IMRE: Rede über das Jahrhundert, in: ders.: Eine Gedankenlänge Stille, während das Erschießungskommando neu lädt. Essays, Reinbek 1999, S. 14-40.
- LAGROU, PIETER: The Legacy of Nazi Occupation. Patriotic Memory and National Recovery in Western Europe, 1945-1965, Cambridge 2000.
- LEVI, PRIMO: Die Untergegangenen und die Geretteten, München 1993 (ital. OA 1986).
- LÜBBE, HERMANN: „Ich entschuldige mich“. Das neue politische Bußritual, Berlin 2003.
- SEMPRÚN, JORGE: Schreiben oder Leben, Frankfurt am Main 2003 (franz. OA 1994).
- STAAL, FRITS: The Meaninglessness of Ritual, in: Numen 26.1 (1979), S. 2-22.
- THOMAS, LOUIS-VINCENT: Rites de mort. Pour la paix des vivants, Paris 2001 (EA 1985).
- TURNER, VICTOR W.: Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur, Frankfurt am Main/New York 2000 (amerik. OA 1969).

WALSER, MARTIN: Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede. Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels in der Frankfurter Paulskirche am 11. Oktober 1998, www.dhm.de/lemo/html/dokumente/WegeInDieGegenwart_redeWalserZumFriedenspreis/index.html (letzter Zugriff: 25.11.2011).