

in Kooperation mit der *Kommission für Kulturwissenschaften und Theatergeschichte der ÖAW.*

erschienen in: Uhl, Heidemarie (Hg.): *Zivilisationsbruch und Gedächtniskultur. Das 20. Jahrhundert in der Erinnerung des beginnenden 21. Jahrhunderts.* Innsbruck et al.: Studienverlag 2003 (Gedächtnis – Erinnerung – Identität 3), pp. 209-221.

* Das Zustandekommen des vorliegenden Textes wäre ohne meine enge, jahrzehntelange Freundschaft mit Júlia Vajda und Gerhard Baumgartner nicht möglich gewesen. Für den Text trage ich jedoch allein die Verantwortung.

1 Den Titel habe ich von Cathy Caruth geliehen. Caruth, Cathy: *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History.* Baltimore, London: Johns Hopkins UP 2001, p. 4 betonte: »[...] the wound of the mind – the breach in the mind's experience of time, self, and the world – is not, like the wound of the body, a simple and healable event, but rather an event that, like Tancred's first infliction of a mortal wound on the disguised Clorinda in the duel, is experienced too soon, too unexpectedly, to be fully known and is therefore not available to consciousness until it imposes itself again, repeatedly, in the nightmares and repetitive actions of the survivor. [...] trauma seems to be much more than a pathology, or the simple illness of a wounded psyche: it is always the story of a wound that cries out, that addresses us in the attempt to tell us of a reality or truth that is not otherwise available.«

2 Cf. Goldschmidt, Georges-Arthur: *Als Freud das Meer sah.* Zürich: Ammann 1999 [EA 1984], p. 161.

3 Cf. Der Glückskatastrophe – ZEIT-Gespräch mit dem Nobelpreisträger Imre Kertész. In: *Die Zeit* 43 (2002), p. 45.

4 Lévi-Strauss, Claude: *Das wilde Denken.* Frankfurt/M.: Suhrkamp 1973; Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen.* München: Beck 1992, p. 69f.; Maier, Charles S.: *Heißes und kaltes Gedächtnis.* In: *Transit* 22 (2002), pp. 153-165.

5 Kertész, Imre: *A száműzött nyelv [Die verbannte Sprache].* Budapest: Magvető 2001, p. 290 [Übers. EK].

Ein schwarzes Loch, die Leere ist nun an die Stelle des verschwundenen Gottes getreten: Auschwitz spielt in unserer Zeit die Rolle, die man ungekehrt in früheren Gesellschaften Gott zuschrieb. Das Verschwunden ist das Zeichen unserer Zeit. (Georges-Arthur Goldschmidt)²

Es gibt nach Auschwitz nichts, was Auschwitz widergelegt hat. (Imre Kertész)³

Bis vorige Woche hatte ich gedacht, dass ich hier die methodologische Problematik der heißen und kalten Erinnerung nach den Ansätzen von Claude Lévi-Strauss, Jan Assmann und Charles S. Maier⁴ thematisieren würde. Ich wollte die Frage stellen, ob die Erinnerung an die ungarische Shoa heiß oder kalt sei? Können wir eigentlich über eine Erinnerung, oder zumindest über einen gemeinsamen, konsensuellen *lieu de mémoire* der Shoa in Ungarn sprechen? Inzwischen kam die Nachricht, dass Imre Kertész den Nobelpreis für Literatur bekommen hat, und dadurch wurden wir Ungarn weltweit provoziert, – im positiven Sinne provoziert –, diese Fragen aufrecht zu beantworten.

Wir befinden uns hierbei in einer schwierigen Situation, denn Imre Kertész hat diese Fragen wiederholt mit einem radikalen Nein beantwortet. Etwa als er im Jahre 2000 im Berliner Renaissance-Theater in seiner Vorlesung über die verbannte Sprache des Holocaust betonte: »In Ungarn sieht man den Holocaust gar nicht als zivilisatorisches Trauma – man könnte sagen, dass es gar keinen Holocaust im historischen und moralischen Selbstbewusstsein dieses Landes gibt.«⁵

Er sprach über die *atonale Sprache* des Holocaust und zitierte aus einer Erzählung von Paul Celan (*Gespräch im Gebirg*), um zu beleuchten, worum es genau geht: »Das ist die Sprache, die hier gilt, eine Sprache nicht für dich und nicht für mich – [...] – eine Sprache, je nun ohne Ich und ohne Du, lauter Er, lauter Es, verstehst Du, lauter Sie, und nichts als das.«⁶

Dürfen wir als ungarische StaatsbürgerInnen, Angehörige der ungarischen Gesellschaft und Kultur, den Nobelpreis von Kertész feiern? Der ungarische Staatspräsident Ferenc Mádln hat sich am ersten Tage dazu geäußert: »Wie gut es wieder ist, Ungar zu sein.« Und ja, viele Leute waren wahrscheinlich sehr froh, sogar stolz, auf den »ungarischen« Nobelpreis. Es wäre aber eine verfrühte und unreflektierte Freude. Wenn wir nachgedacht hätten, wie viel Schmerz der ungarische politische Diskurs Kertész und seinen Schicksallosigkeitsgenossen bis heute zufügt, wie erbarmungslos und gefühllos die ungarische Gesellschaft die Shoa vergaß, und wie bitter das Nein von Kertész war! Wenn wir nachgedacht hätten, würden wir die Äußerung des ungarischen Staatspräsidenten sicher verfeinern und sagen: »Natürlich möchten wir sehr stolz auf Kertész sein, aber erstens müssen wir den Holocaust als unser zivilisatorisches Trauma diskutieren. Solange wir uns mit der nicht in Anspruch genommenen Erfahrung der Shoa nicht konfrontieren, und statt der atonalen Sprache eine neue Tonalität im Diskurs schaffen, so lange sollten wir uns deswegen vor der ganzen Welt schämen.«

Der erste fehlende Satz: »Die Opfer der Shoa sind unsere Opfer«

Was kann das Phänomen der atonalen Sprache klarer zeigen, als die ungarische Geschichtsschreibung selbst, die die Opfer der Shoa nie »unsere Opfer« oder »unsere Ungarn« genannt hat: Sie blieben immer wieder »sie«. Sogar in den KZs, wohin sie als ungarische Staatsbürger deportiert worden waren, blieben sie – auch in der mit allem Respekt geschriebenen Mainstream-Fachliteratur – »Juden« oder »ungarische Juden«, und nie einfach »Ungarn«.

Kertész hat recht: In Ungarn gibt es bis heute keine konsensuelle und legitime Sprache und Erzählung über die Shoa. Die historischen Narrative, die diese fehlende Sprache ersetzen (Schulbücher, politische Erklärungen, eigene Familiengeschichte usw.) sind erstens fragmentiert, d.h. sie sind nur in bestimmten Schichten der Gesellschaft und in bestimmten Kreisen der Öffentlichkeit zu vernehmen. Zweitens ersetzen sie – im besten Falle – auch heute noch die lokale Erinnerung durch ein globales Narrativ;⁷ und drittens verlegen auch sie die Verantwortung der persönlichen Erinnerung auf das kollektive Gedächtnis.

6 Cf. *ibid.*, p. 291.

7 Zur lokalen und globalen Erinnerung siehe Levy, Daniel/Sznaider, Nathan: *Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001, pp. 18-21, pp. 224-242.

Dieses kollektive Gedächtnis behandelt die ungarische Shoa als *atypische Einlagerung* in die Geschichte unserer Gesellschaft. Die Shoa kann deswegen einzigartig sein, weil sie sich – in einem derartigen kollektiven Gedächtnis – nicht aus den politischen und sozialen Prozessen der vergangenen Jahrhunderte ergibt. Die freie Rede über die Shoa wurde unter dem kommunistischen Regime (obwohl, wie wir wissen, dieses System auch nicht frei von antisemitischen Ausrutschern war) zum Tabu erklärt: An ihre Stelle setzte es ein Metanarrativ, das den politischen Antisemitismus, die Geschehnisse in den Lagern und Ghettos in die Kritik der durch den Kommunismus überwundenen politischen Ordnung einbettete. Diese Metasprache, die auch für ihre eigene Atonalität verantwortlich ist, suchte und fand die Verbrecher in vergangenen (weggestorbenen) Generationen und in fremden Staaten, und stellte die Opfer als »Opfer des Faschismus« und die Widerstandskämpfer als »antifaschistische Helden« dar. Das Wort »Jude« selbst bezog sich ausschließlich auf eine abgeschlossene Vergangenheit und konnte bis zu den 80er Jahren, abgesehen von einigen literarischen Werken und Spielfilmen, öffentlich nicht wirklich ausgesprochen werden. Diese Metasprache sickerte auch in die private Rede ein und brachte nicht nur die sich nach Erinnerung sehnenenden Stimmen zum Schweigen, sondern bot auch den Überlebenden trügerischen Trost und den untätigen Zeitgenossen eine falsche Selbstrechtfertigung.

Die verpasste Möglichkeit

Gab es wirklich keine andere Möglichkeit, als zu schweigen? In den ersten Nachkriegsjahren hat der ungarische Politikwissenschaftler István Bibó einen langen, einzigartigen Essay geschrieben, in dem er – nachdem er die damalige Situation eingehend analysiert hatte – imaginäre Dialoge von Shoa-Zeitzügen inszenierte. Mit seinen Worten wollte er einen neuen Diskursraum öffnen, in dem die Zeitgenossen individuelle Wege finden können sollten, um die nicht in Anspruch genommene Erfahrung und das aus ihr stammende Trauma zu behandeln und zu heilen.

Was kann ein Nichtjude einem Nichtjuden sagen? [...] Er sollte pausenlos und unermüdlich die Fakten wiederholen und weitergeben, die er über die immensen Leiden der Juden weiß, und er sollte über jene menschliche Demütigung sprechen, mit der die allgemein gegenüber Juden üblichen moralischen Urteile und die moralische Abwertung, die physische Peinigung der Juden und die menschlichen Verluste gekörnt werden. Und er sollte über jene Verantwortung und jenen Anteil sprechen, die die ganze Umwelt für die Leiden der Juden trifft – einer Verantwortung, der er sich stellt und die er auf sich nimmt –, ohne dabei aber Schuldgefühle oder ein Gefühl der Verantwortung in dazu nicht bereiten Menschen erwecken zu wollen.

Was kann eine Nichtjude einem Juden sagen? [...] Er sollte sich der Verantwortung stellen, die er bezüglich der gegenwärtigen und vergangenen Leiden der Juden fühlt und sollte dafür im Tausch auch nichts fordern, in erster Linie nicht, dass die Juden nun ihr Leid vergessen und verzeihen sollten. [...]

Was kann ein Jude einem Nichtjuden sagen? Er kann über Realität und den unmittelbaren menschlichen Inhalt der jüdischen Erfahrung sprechen. [...] Er sollte (aber) keine Kollektivverantwortung der Nichtjuden geltend machen, weil dies sogar jene sehr ungern hören, die im übrigen durchaus bereit sind, freiwillig einen Teil dieser Kollektivverantwortung auf sich zu nehmen.⁸

Diese Worte haben kein Echo in der ungarischen Gesellschaft gefunden – und ich bin mir fast sicher, dass diese imaginären Dialoge – außer in etlichen marginalisierten literarischen Texten: also, wieder in *fiction* – niemals realisiert wurden. Warum siegten in Ungarn die sog. Quietiven der Erinnerung (Assmann) – also die kalte Erinnerung selbst?

Die kalte Erinnerung der ungarischen Shoa

Einzelne Gesellschaftswissenschaftler setzten sodann die Tabuisierung mit der Unvermittelbarkeit der nicht in Anspruch genommenen Erfahrungen gleich und mit der Unmöglichkeit, Zeugnis⁹ darüber abzulegen. Und sie führten aus, dass das Tabu auch den Juden »gut tue«, da diese ihre Erfahrungen sowieso nicht mit anderen hätten teilen können und so zumindest auch der Antisemitismus verboten werde. Die Unmöglichkeit, die Erfahrungen mit anderen zu

9 Wie Paul Ricœur, Paul: *La marque du passé*. In: *Revue de métaphysique et de morale* 1 (1998), p. 14 über Bezeugung geschrieben hat: »Die Bezeugung macht die fehlende

sprachliche Dimension der *Meta-
spur der Spur (l'empreinte)* bekannt,
sie macht bewusst, dass sich die
Rede des Zeugen darauf bezieht,
was er einmal gesehen hat, und
worum er uns bittet, dass wir es ihm
zutrauen.« [Übers. EK].

10 Wie dieses Paradox in der Primär-
erfahrung der Shoa unter den
deutschen Zeitgenossen Koselleck,
Reihard: Die Diskontinuität der
Erinnerung. In: Deutsche Zeitschrift
für Philosophie 2 (1999), p. 213f.
erschütternd überzeugte: »Ich bin
am 10. Mai 1945 als Gefangener der
Russen in Auschwitz eingeliefert
worden, und ich hatte den Namen
von Auschwitz bis dahin nie gehört.

[...] Dann habe ich [...] in einem
Arbeitskommando für die Russen
Kartoffeln schälen müssen [...].
Dabei trieb uns ein ehemaliger KZ-
Häftling aus Auschwitz an, schneller
die Kartoffeln zu schälen. »Dawai,
dawai!«, »Schneller, schneller!«, damit
sie bis zum Mittag fertig würden;
aber als alter Obergefreiter dachte
ich – und so jeder von uns –: Wir
kriegern die Kartoffeln sowieso
nicht, also brauchen wir sie auch
nicht schneller zu schälen. Auf
diese Reaktion hin nahm der pol-
nische, der oberschlesisch-polnische
ehemalige KZ-Häftling einen Schemel,
[...] und riß diesen Schemel
hoch und wollte ihn mir auf den
Schädel schlagen und rief: »Was soll
ich dir schlaggen Schädel ein, ihr
habt ja vergastt Millionen.« Dabei
schmiß er den Schemel in die Ecke,
dass die Beine abbrachen. Und da
sagte ich mir: Das kann ja nicht
erfunden sein. Die kann ja nicht
erfunden sein, diese Geschichte,
und schlagartig war mir klar: Das
stimmt, obwohl ich natürlich kei-
nen empirischen Beweis für die
Vergasung hatte. Aber diese Reak-
tion des Wächters war für mich
spontan überzeugend, ohne dass
meine Mitgefangenen diese Über-
zeugung hätten teilen müssen.
Damit komme ich zur ersten These:
Diese Primärerfahrung, die ich da
gemacht habe, schlagartig, ist nicht
übertragbar.

Es gibt keine Primärerfahrung,
die man macht oder sammelt,
die überhaupt übertragbar wäre,
denn es zeichnet Erfahrungen aus,
dass sie eben nicht übertragbar
sind – darin besteht die Erfah-
rung. Und, wenn diese These
stimmt, und ich glaube, sie ist
unwiderlegbar, dann ergibt sich
von selbst die Diskontinuität jeder
Erinnerung, denn wenn Erfahrun-
gen nicht übertragbar sind, muss
jede Sekundärerfahrung eine
Diskontinuität herstellen.«

11 Cf. dazu Kovács, Éva/Vajda, Júlia:
Mutatkozás – Zsidó Identitás
Történetek [Präsenz – Jüdische

teilen, bedeutet aber – zumindest theoretisch – nicht, dass es unmöglich sei, darüber Zeugnis abzulegen.¹⁰

Das Verbot der Erinnerung beraubte aber die Überlebenden und die mit ihnen Fühlenden der Möglichkeit, Zeugnis abzulegen. Ihre Trauer verbarg sich in der privaten Trauer, ihr Zeugnis im Privatgeheimnis und im – selbst im Privatgespräch – nicht aussprechbaren. Diese Tabuisierung war nur eine zwangsweise, obgleich falsche Antwort auf den vollständigen Bodenverlust der Überlebenden, auf das Schuldbewusstsein der Täter und auf das Bedürfnis der Selbstentlastung der stummen Zeugen, die der ungarische Gesellschaft die gemeinsame Katharsis der Bezeugung und die Trauer für immer und ewig genommen hat. Das Tabu hat uns nicht geschont, sondern des Rechts auf Erinnerung beraubt, und gleichzeitig die durch die Shoa herbei geführten Traumata und auch die daraus hervorgehenden Identitäten unberührt gelassen.

Die Tabuisierung war wahrscheinlich nur die latente Periode der nicht in Anspruch genommenen Erfahrungen: ein Zeitraum zwischen dem traumatisierenden Ereignis und seiner Wiederholung. Inzwischen wurde der Platz des von István Bibó vermissten Verantwortlichkeitsgefühls durch das Schamgefühl besetzt.

Das wechselseitige Schweigen hat eine *doppelte Kommunikation* geschaffen.¹¹ Die ungarische Gesellschaft ist in ihren tagtäglichen Kontakten in die Überlebenden der Shoa – die ihre zweite nicht in Anspruch genommene Erfahrung, nämlich ihr Überleben und den Tod der Anderen, verarbeiten mussten – und in stumme Zuschauer gespalten. Die Shoa hat die bis dahin »nur« zur sprachlichen Diskriminierung – also zur diskursiven Vernichtung – gebrauchte Sprache, zur Sprache der tatsächlichen Verfolgung und Vernichtung gemacht. Während vor der Shoa die Frage der unterscheidenden Kommunikation diejenige war, wer Jude und wer kein Jude sei, war es nach der Shoa die Frage, wer Täter und wer Opfer sei. Konsequenterweise hätte man in der Frage nach Leben und Tod, nach Schuld und Schuldlosigkeit, ein Urteil fällen müssen. Die Frage wurde unumgänglich, – unumgänglich, obgleich unstellbar.

Die Nachkommen der vermeintlichen oder tatsächlichen Täter haben die Ambivalenz zwischen der Treue gegenüber ihren Eltern und der Scham wegen deren Taten in die zweigeteilte Kommunikation gezwungen. Sie selbst haben viele Elemente aus dem Nationalismus und aus den antikommunistischen Aussprüchen, die sie von ihren Eltern gehört haben, übernommen. Allerdings berührten diese Aussprüche im Sozialismus Tabus und widersprachen den sozialen Normen. Auch die Nachkommen der Täter mussten testen, wer das ist, der »zu uns gehört«. Und nachdem über die Shoa weder in der Familiengeschichte noch im sozialistischen Geschichtsunterricht angemessen gesprochen wurde, mussten die so aufgewachsenen Generationen Auschwitz nicht zur Kenntnis nehmen. Den Platz der fehlenden Geschichte überschwemmte der Text über die Kriegsleiden des »Ungarntums«, über die Nostalgie zum historischen Ungarn, über die leidenden ungarischen Minderheiten jenseits der Grenzen. Dieser Text rückte die Shoa, auch wenn er nicht zwangsläufig zum Leugnen von Auschwitz führte, in weite Ferne, machte sie fremd und unbekannt.

Der Erosionsprozess der Tabuisierungs- und Verschweigungsfront setzte in den 70er Jahren von jüdischer Seite ein. Als Vorkämpfer für eine Erinnerungskultur traten mehrere Schriftsteller und Filmregisseure mit ihren Werken in Erscheinung. Der Durchbruch in Richtung einer sich neu definierenden jüdischen Identität in Ungarn wurde Mitte der 80er Jahre, also noch vor der politischen Wende von 1989, vollzogen. Beinahe gleichzeitig erschienen in einer oppositionellen Studentenzeitschrift eine Reihe von Interviews mit dem vielsagenden Titel *Wie ich darauf gekommen bin, dass ich Jude bin*.¹² Den Problemstand fasste dann László Márton in seiner 1989 erschienenen Studie *Die Auserwählten und die sich Anpassenden* wie folgt zusammen:

Im heutigen Ungarn ist der Begriff des Judentums – so wie ich es sehe – einer der leeren Hülsen, denn die gegenwärtig lebenden Ungarn jüdischer Abstammung können sich keineswegs in irgendeinem Sinn als Kollektiv betrachten und jeder von ihnen erlebt seine Abstammung anders. Nicht zuletzt ist es die Unklarheit der Begriffe, die eine Aufrechterhaltung der ungarisch-jüdischen Schicksalsgemeinschaft fraglich macht. Das Verhältnis zwischen einem real existierenden Kollektiv – der ungarischen Nation – und einem Kollektiv, das wie das ungarische Judentum seine Bedeutung eingebüßt hat, ist kompliziert. Noch dazu wäre dieses Verhältnis für den außenstehenden gesunden Menschenverstand kaum vorstellbar, wenn nicht von so vielen die Zugehörigkeit des ungarischen Judentums als Ganzes in Frage gestellt worden wäre und das in verschiedenster Richtung und auf ganz niedrigem

Identitätsgeschichten]. Budapest:
Múlt és Jövő Kiadó 2002.

12 Erős, Ferenc/Kovács, András/Lévai,
Katalin: »Hogyan jöttem rá, hogy
zsidó vagyok« [»Wie ich darauf
gekommen bin, dass ich Jude bin«].
In: Medvetánc 2/3 (1988), pp. 129-144.

13 Cf. Márton, László: Kiválasztottak
és elvegyülők [Die Auserwählten
und die sich Anpassenden]. In:
Jelenkor 8 (1988) [Übers. v. Gerhard
Seewann].

14 Cf. Finkielkraut, Alain: Le Juif
imaginaire. Hamburg: Petersen 1980.

Niveau, und wenn nicht der Begriff des Kollektivs stufenweise seinen Sinn verloren hätte, zum Teil als Folge der zunehmenden Diskriminierung und dann tragisch und endgültig schließlich im Zuge eines Sprach- und Erinnerungsverlusts.¹³

Der Erinnerungsverlust hat das Trauma der Shoa in die erste Generation eingekapselt: Die Eltern wollten ihre Leiden vergessen oder nicht weitertradiieren. Den Schrei der Wunde konnten sie jedoch nicht unterdrücken. Er erschien in der zweiten Generation als eine Wiederholung und eine Identitätskrise, in der die nicht in Anspruch genommene Erfahrung nicht mehr die Shoa selbst, sondern das »Daraufkommen«, die Entdeckung der Familiengeschichte und die Konfrontation mit dem Trauma der Eltern wurde. Auf diese nicht in Anspruch genommene Erfahrung antworteten viele, wie Márton, mit *totalem Existenzialismus*.

Wegen ihrer Identitätskrise sieht sich die zweite und dritte Generation manchmal auch in der *Opferrolle*,¹⁴ in einer falschen und passiven Opferposition, aus der sie ihre nichtjüdischen Zeitgenossen als Täter identifiziert. Statt der von Bibó imaginierten Dialoge oder des von Márton entwickelten totalen Existenzialismus markieren hoffnungslose Lamentationen und heiße Mediendebatten die Meilensteine des Opfer-Täter-Diskurses unter den nach der Shoa geborenen Generationen.

Wahrscheinlich aber ermöglicht es nur ein solcher radikaler Existenzialismus wie Mártons Attitüde – wie dies auch das Beispiel von Imre Kertész beweist –, die verlorene Erinnerung zurückzuerobern, die kalten Quietiven zu erhitzen, den globalen *lieu de mémoire* der Shoa zu lokalisieren und zu individualisieren. »Auserwählte« oder »sich Anpassende« zu sein – vor diese fast unerträgliche Frage stellte die Shoa die zweite und die dritte Generation dergestalt, dass diese nicht nur die Aufgabe der Entdeckung ihrer jüdischen Identität zu bewältigen hatten, sondern dies noch dazu in einem solchen sozialen Milieu schaffen mussten, das keinen oder fast keinen Schmerz über die Shoa zuließ.

Der zweite fehlende Satz: »Es schmerzt mich sehr!«

Wie komme ich darauf, dass die ungarische Gesellschaft keinen Schmerz über die Shoa empfindet? Ich meine das nicht so, wie einen z.B. die alltägliche Tragödie in unserer mediatisierten, globalisierten Welt nicht schmerzt, der man jeden Tag im Fernsehen folgen kann und muss. Ich denke dabei auch nicht daran, dass die Shoa die ungarische Gesellschaft deshalb nicht schmerzt, weil es schon zu viele Erinnerungen an sie gibt, und diese »Erinnerungen nicht mehr kohärent an Ort und Zeit geknüpft sind«, ihre Solidarität verlieren und flüchtig werden.¹⁵ Die ungarische Gesellschaft empfindet im Allgemeinen sicher fast keinen Schmerz über die Shoa, aber nicht so, wie man schon fast keinen Schmerz wegen anderer ferner historischer Ereignisse empfindet, wie z.B. die Schlacht bei Mohács (1526), oder die Niederlage bei Arad (1849) oder am Isonzo (1918). Die als Juden diskriminierten, verjagten, deportierten und ermordeten Ungarn wurden *weder Opfer noch* Helden der ungarischen Gesellschaft.

Die heutige Schmerzlosigkeit kann man auch nicht mit dem aktiven, heilenden Vergessen eines früher erlebten Schmerzes erklären.¹⁶ Letztlich schmerzt es auch nicht einmal mangels eines »verzehrenden historischen Fiebers« in Ungarn – abgesehen von der Shoa verzehrt sich die ungarische Gesellschaft derzeit gerade in einem solchem Fieber. Es schmerzt heutzutage darum nicht, weil es *schon* die Zeitgenossen *gar nicht* geschmerzt hat. Sie fühlten keine Verantwortung, nur ein von außen eingeschriebenes Schuldgefühl. Diese Kombination neurotisierte die Gesellschaft und wurde als ein unbewusstes, manchmal auch ziemlich aggressives Schamgefühl an die nächsten Generationen tradiert.

So wurden die tabuisierten Täterrollen auch vererbt und als Opferrollen falsch identifiziert¹ bzw. überschrieben. Vor kurzem haben wir lebensgeschichtliche Interviews mit ungarischen rechtsextremen Jugendlichen gemacht, aus denen u.a. hervorging, dass zum einen die Eltern, Großeltern und die in ihrer Nähe lebenden Erwachsenen sie den Antisemitismus »lehren«, zum anderen, dass dieser Antisemitismus eng mit dem Schuldgefühl für die während der Shoa auf der Seite der Verfolger stehenden Großeltern verbunden ist.¹⁷ Die daraus resultierende narzisstische Selbstpräsentation möchte ich mit zwei kurzen Beispielen illustrieren:

Meine Meinung ist, dass sowohl hier in Ungarn als auch im Ausland nicht die Juden das Problem sind, sondern die Führer, die sie lenken, bzw. gar nicht lenken, sondern eher ausnützen, wie wir das auch hier zuhause sehen, also das Problem der MIÉP-ler mit den Juden ist nicht, dass sie Juden sind, sondern wie sie ihre Sachen abwickeln im In- und Ausland. Ich habe auch unzählige jüdische Bekannte und wir verstehen uns

15 Cf. Lévi-Szneider 2001, p. 219; cf. weiters Young, James E.: Writing and Rewriting the Holocaust. Bloomington/Ind.: Indiana UP 1990.

16 Cf. Ricœur, Paul: Gedächtnis – Vergessen – Geschichte. In: Müller, Klaus E./Rüsen, Jörn (Hg.): Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien. Reinbek: Rowohlt 1997, pp. 433-455.

17 Cf. Kovács, Éva/Kriza, Borbála/Vajda, Júlia: Die Jugend und der rechte Radikalismus – Lebensgeschichten aus dem Umfeld der MIÉP. In: Ost-West Gegeninformationen 2 (2001), pp. I-VI.

sehr gut, es gibt keine Probleme, also, nur weil jemand MIÉP-ler ist, schließt das noch nicht aus, dass er solche Beziehungen oder Freunde oder Bekannte hat, es empfinden einfach nur deshalb unzählige Menschen zu Hause eine Abneigung gegen die Juden, weil sie dauernd über Wiedergutmachung und Holocaust reden, obwohl es auch im Kommunismus und zu anderen Zeiten mehrere Tausend Opfer von Völkermord gab. Also, dieser Holocaust, der existiert nicht, denke ich, denn wenn es den jüdischen Holocaust gibt, dann könnte es genauso gut noch tausend andere Holocausts geben, weil unzählige Menschen in Tschetschenien hingerichtet worden sind, was man genauso gut als Völkermord bezeichnen kann, auch in Jugoslawien im jetzigen Krieg, in Kroatien, also man könnte unzählige solcher Holocausts machen. (Balázs, 18 Jahre alt).

Das, wie das für mich konkret rausgekommen ist, dass – also es war ja nicht so –, dass, – weil wenn man gesagt hätte, dass, dass dein Urgroßvater ein Pfeilkreuzler war, und ich weiß nicht, er die Juden in Waggonen getrieben hätte, ich weiß es nicht, das wäre sicher ein großer Schock gewesen, aber es war nichts, er war Soldat, und im Kommunismus brauchte man nicht, dass einer Soldat ist, man konnte viel kleinere Probleme haben, dass man für irgendwas geschnappt wird oder später auch die Verwandten, ich habe mich an so was also nicht erinnert, dass ich das als große Erschütterung erlebt hätte, so als – großer Gott –, mein Urgroßvater ist Offizier gewesen. [...] Meine Sichtweise über das Judentum ist, – also es ist gar nicht meine Sichtweise, denn das weiß ein jeder, sie haben sich erst sehr spät in die menschliche Gesellschaft eingegliedert, ich meine, organisch. Sie mussten lange außerhalb der Städte leben, und sie haben die menschlichen oder bürgerlichen Rechte nicht erhalten, die den anderen sonst schon zustanden. Ich halte sie also ein bisschen für so ein, so ein heimatloses Volk, weil auch als Israel, der jüdische Staat, gegründet wurde, also in 48-49, haben sich dort mehrere Hunderttausend osteuropäische Juden angesiedelt. Also, also es ist also interessant, dass, dass von dort, wo wo sie bisher gelebt hatten, sie sie sofort, also alles zurücklassend, also von einem Tag auf den anderen, dass sie fähig waren umzuziehen in eine völlig andere Umgebung, sie konnten also alles zurücklassen, nur weil der Staat Israel ausgerufen wurde. (Tibor, 20 Jahre alt).

Dies wären aber belanglose Stimmen, wenn man sie nur im kleinen Kreis der ungarischen Rechtsextremisten vernehmen könnte. Diese Argumentationen liegen aber den konsolidierten »christlichen« Mittelschichten der ungarischen Gesellschaft gar nicht fern. Die Protagonisten dieser Mittelschichten identifizieren sich christlich – in Ermangelung eines Besseren – in dem Sinne, dass sie »nicht Juden« sind. Um sich gegenseitig als »ungarischen Gentleman« anzuerkennen, ist ihnen das korrekte Wissen der ungarischen Abstammungsgeschichte ein viel wichtigeres Parameter als zum Beispiel die Toleranz. Wenn man kein Jude ist, kann man auch mit seinem Judenhass und seinen rechtsextremistischen Attitüden ein Mitglied dieser *society* sein.

Der Stein des Sisyphos

Vom Neonazismus und von der Holocaust-Relativierung¹⁸ bis zum Gentleman-Antisemitismus gibt es in Ungarn eine breite Skala dieser narzisstischen Repräsentationen hinsichtlich der kalten Erinnerung an die Shoa, die ich nicht verwaschen möchte. Es gibt aber eine ebenso breite Skala des falschen Philosemitismus – die man auch beachten muss, obwohl man auch ihn nicht mit der schmerzlosen Fremdheit der oben genannten anderen Gruppen in einen Topf werfen darf.

Die philosemitischen Menschen schmerzt es wirklich, dass die Shoa in Ungarn geschehen konnte. Daraus folgt aber nicht selbstverständlich, dass sie über das Trauma der Shoa hinweg gekommen sind. Als wir Eltern interviewten, die ihre Kinder in die neuen jüdischen Schulen einschreiben ließen, fanden wir viele Eltern, die nicht jüdischer Herkunft waren und trotzdem diese Schulen gewählt hatten.

Diese Interviews analysierend, konnten wir beobachten, dass manche Eltern ihr Schuldgefühl wegen der faktischen oder nur vermuteten Taten ihrer Eltern so sublimierten, dass sie ihr Kind – als Opfer für die damaligen Taten der Großeltern – durch die Schule auch ins Judentum »einschreiben« wollten.¹⁹ Diese Flucht in die Opferrolle ist eines der wichtigsten Merkmale des falschen Philosemitismus.

Aus manchen Interviews, die wir mit Ehepaaren geführt haben, die in gemischter Ehe leben, fanden wir eine andere Art des Philosemitismus. Diese Ehepaare formten eine Ver-

18 1998 besuchte der neue ungarische Ministerpräsident Viktor Orbán Auschwitz und missbilligte die ungarische Abteilung der dortigen Ausstellung. Auf seine Anordnung wurde eine Expertengruppe mit dem Auftrag eingesetzt, eine neue Ausstellung zu konzipieren und einzurichten. Die Kontroversen betreffend »Auschwitz 1« und »Auschwitz 2« führten zu einem ungarischen Historikerstreit, in dem einerseits die Relativierung der Shoa durch Gegenüberstellung der ungarischen Opfer des Zweiten Weltkriegs thematisiert wurde, andererseits auch die Behauptung auftauchte, dass es in Ungarn überhaupt keine Shoa gegeben habe. Eine Zuspitzung der Debatte erfolgte durch die Historikerin und damalige Regierungsbeauftragte

für Zeitgeschichte, Mária Schmidt, später Direktorin des im Februar 2002 eröffneten *Haus des Terrors*, mit ihrer Behauptung, der Holocaust sei in der Sicht der kriegsführenden Parteien ein Nebenaspekt des Zweiten Weltkriegs gewesen, weder der Massenmord noch seine Verhinderung hätten zu den Kriegszielen gehört. Die Gelegenheit hierzu ist besonders günstig, weil sie wahrscheinlich die wirklichen Absichten und Attitüden bestimmter sozialer Gruppen vergegenwärtigte – darauf verwiesen die bei den Eröffnungsfeierlichkeiten versammelten Massen und die Vielzahl der organisierten oder spontanen Museumsbesucher. Die Opferrolle wurde hier auf die ganze ungarische Gesellschaft ausgedehnt. (Zum ungarischen Historikerstreit cf. Braham, Randolph L.: *Magyar nacionalisták és a Holocaust. Támadás a történelmi emlékezés ellen* [Ungarische Nationalisten und der Holocaust. Der Angriff auf das historische Gedächtnis]. In: *Világosság* 1 (2000), pp. 4-13.)

19 Cf. Kovács, Éva/Vajda, Júlia: »I Have a Certificate of Not Being Anti-Semitic« – Identity of a »Social Jew«: Its Roots in Life History. In: *East Central Europe Special Issue* 2/24-25 (1997/98), pp. 181-204.

20 Cf. Vajda, Júlia/Kovács, Éva: *Jews and Non-Jews Living Together After the Transition in Hungary*. In: Breckner, Roswitha/Kalekin-Fishman, Devorah/Miethe, Ingrid: *Biographies and the Division of Europe*. Opladen: Westdt. Verl. 2000, pp. 179-194.

21 Cf. Kovács, Éva/Vajda, Júlia: *Interchanged Identities – the Role of a Jewish School in a Mixed Marriage*. In: *The History of the Family. An International Quarterly* 7/115 (2002), pp. 239-257.

22 Cf. Kertész in: *Die Zeit* 43 (2002), p. 45.

steckspiel-Identität, in der der nicht-jüdische Partner akzeptieren musste, dass der jüdische Partner eine solche Herkunft hat, die er aber verstecken will.²⁰

Es gab noch einen anderen Typ des falschen Philosemitismus, den wir »vertauschte Selbstpräsentation« genannt haben.²¹ In diesem Falle erwartet der jüdische Partner vom nichtjüdischen, dass er/sie Jude/Jüdin sei, und umgekehrt. Alle beide sehnen sich nach der Alterität des/der Anderen. Der jüdische Partner will seine jüdische Identität in seiner Frau/in seinem Mann überleben lassen, während der nichtjüdische Partner vor seinem Schuldgefühl wegen der Shoa flüchten möchte. Da er die »jüdische Rolle« in der Familie spielen muss, entwickelt er einen Philosemitismus gegen den Selbsthass seines jüdischen Partners.

Dennoch haben wir solche Ehepaare kennen gelernt, die die Alterität ihres Partners akzeptieren, sogar internalisieren. Diese Paaridentität befreite sie aus den passiven Rollen des Opfer-Täter-Diskurses. Diese Menschen können – selbstverständlich manchmal mit Konflikten und Kontroversen – ihre eigenen, »nicht in Anspruch genommenen Erfahrungen« mit der Shoa individualisieren, zwischen ihren eigenen Taten und Leiden und den Taten und Leiden der Eltern unterscheiden, und so die aktive Erinnerung als eine lebenslange Aufgabe erleben.

In seinem letzten ZEIT-Gespräch sagte Imre Kertész: »Nach jedem Buch werde ich leerer und leerer. Der Stein des Sisyphos wird kleiner und kleiner ...«²² Wir Ungarn können froh sein, dass Kertész, der Existenzialist, immer leichter und leichter mit dem Erlebnis der Vernichtungslager leben kann. Unser Stein der dritten Generation aber wurde inzwischen noch größer, als er es einmal war. Wir müssen unsere Sisyphos-Arbeit fortsetzen, indem wir nicht nur den Nobelpreisträger Kertész, sondern auch die Shoa »nationalisieren«, die Wunde als unsere Wunde erkennen, um sie mit einer gemeinsamen Erinnerung zu heilen. Ohne dieser Erinnerung bleiben wir immerwährend in der Falle der lahmen, traumatisierten, narzisstischen Wiederholung.