

I.

Von der Verletzbarkeit zur Verletzung – Voraussetzungen für das Reden über den Umgang mit entstandenen Verletzungen

Maria-Sibylla Lotter

Das traumatisierte Opfer

Wie durch die Verflechtung von medizinischen und moralischen Kategorien ein neuer Opfertypus geschaffen wurde¹

1 Die Omnipräsenz des Traumas

Der Traumabegriff hat seit der Einführung der Diagnose *posttraumatische Belastungsstörung* um 1980 die Vorstellung von individueller psychischer Verletzlichkeit geprägt. Wie kein anderer medizinischer Begriff steht er seit den Neunzigern für die menschliche Fragilität. Auch in der populären Literatur und im Film, wo lange Zeit der unerschütterliche Held dominierte, der seine Emotionen und sein Handeln stets unter Kontrolle hatte, dient heute das Trauma als zentrales Erzähl- und Erklärungsmuster. Die Taten von Bösewichten, wie dem Joker in der Version von Joaquin Phoenix, entspringen tiefen seelischen Verletzungen. Auch die Guten sind, wie sie sind, weil sie leiden oder gelitten haben. Die Protagonisten wirken dadurch menschlicher und zugleich tragischer. Allerdings nur dann, wenn nicht eine allzu klischeehafte Vorstellung vom Trauma für eine entsprechend klischeehafte imaginierte „Tiefe“ sorgt.

Mittlerweile dominiert das Trauma auch die politische Kultur der Gegenwart und unser allgemeines Weltbild. Wir nehmen die Gegenwart heute als eine nicht verheilte moralische Wunde wahr, die auf eine gewalttätige Vergangenheit verweist. Umgekehrt erscheinen uns historische Ereignisse als eine Kette von Traumatisierungen, die bis in die Gegenwart nachwirken. Der Holocaust, Kolonialverbrechen

1 Dieser Beitrag enthält Passagen und Überlegungen, die in meinem Buch mit dem Arbeitstitel „Verwundbarkeit“ weiter ausgeführt werden, das 2026 bei Hanser in München erscheinen wird.

aus dem 19. Jahrhundert oder die Anschläge vom 11. September – all diese Ereignisse werden heute als kollektive Traumata verstanden, unter denen nicht nur die unmittelbar Betroffenen, sondern auch nachfolgende Generationen zu leiden haben.²

Entsprechend werden auch politisch-moralische Ansprüche zunehmend in der Begrifflichkeit der Psychotherapie formuliert: Die öffentliche Erinnerung an Gewaltverbrechen und die Anhörung der Opfer sollen individuelle und kollektive Heilungsprozesse ermöglichen. Vergessen und Nicht-Erinnern wird hingegen mit einem verdrängten und ungeheilten Trauma assoziiert. Daraus ergibt sich nicht nur ein verändertes Geschichtsbild, sondern auch eine neue Aufgabe der Politik als Gedächtnispolitik. An die Stelle von Utopien sind vergangenheitsorientierte Heilsvorstellungen getreten.

In diesem Prozess hat sich der Traumabegriff rätselhafterweise mit moralischen Kategorien verbunden. Das hat unsere Wahrnehmung der sozialen Welt verändert und dazu beigetragen, dass wir die Welt heute in Täter und Opfer, Aktive und Erleidende aufteilen – in Kategorien, die eigentlich mit der medizinischen Bedeutung des Begriffs nichts zu tun haben. Wie konnte es dazu kommen – und wie wirkt es sich auf unsere Wahrnehmung von Opfern aus? Diesen Fragen möchte ich hier nachgehen.

2 Wie die Laientheorie des Traumas unser Verständnis von Opfern verändert hat

„Die Bedeutung eines Wortes“ ist nach Wittgenstein „sein Gebrauch in der Sprache“.³ Dies gilt auch für den Traumabegriff. In den letzten Jahrzehnten haben sich mindestens drei verschiedene Verwendungen des Traumabegriffs entwickelt, die sich teilweise beträchtlich unterscheiden: die psychiatrische Kategorie posttraumatische Belastungsstörung, eine speziell literaturwissenschaftliche Traumatheorie und eine weit verbreitete Laientheorie des Traumas, die in der populären Kunst, aber auch in anderen nichtmedizinischen Bereichen zum Ausdruck kommt.

2 Vgl. Fassin, Didier/Rechtman, Richard, *The Empire of Trauma. An Inquiry into the Condition of Victimhood*, Princeton 2009, xi.

3 Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a.M. 2015, 40/ §43.

Wenn ich hier von einer Laientheorie des Traumas spreche, verstehe ich unter „Theorie“ nicht mehr als eine Reihe von Annahmen über Traumata, die in den Humanwissenschaften, aber auch in juristischen und politischen Kontexten und der populären Kunst präsent sind, die aber nur in einem losen Zusammenhang zu dem stehen, was über Traumata im Kontext der empirisch vorgehenden Wissenschaften belegt ist. Diese Laientheorie des Traumas unterscheidet sich in mehrfacher Hinsicht von dem psychiatrischen Krankheitsbild der posttraumatischen Belastungsstörung, das im Lichte empirischer Forschung immer wieder revidiert wird. Während empirisch forschende Psychologen darauf hinweisen, dass posttraumatische Belastungsstörungen selten sind,⁴ neigt die Laientheorie des Traumas *erstens* dazu, die Anzahl der tatsächlich oder potenziell Traumatisierten zu überschätzen. Es wird oft angenommen, dass schreckliche Ereignisse bei allen Betroffenen automatisch Traumata hervorrufen. *Zweitens* wird der Traumabegriff nach der Laientheorie heute mit Passivität, Ohnmacht und Handlungsunfähigkeit assoziiert, was allein Opfern im Unterschied zu Tätern zugeschrieben wird. Hingegen besteht aus psychiatrischer Perspektive kein Zweifel daran, dass Täter ebenso wie Opfer durch ihre Taten und deren Folgen an posttraumatischen Belastungsstörungen leiden können.

Die amerikanische Rechtswissenschaftlerin Saira Mohamed, die sich intensiv mit der juristischen Aufarbeitung von Massengräueltaten und Fragen der Gewaltprävention beschäftigt hat, machte schon vor einem Jahrzehnt darauf aufmerksam, dass der Traumabegriff in geistes- und sozialwissenschaftlichen sowie juristischen Kontexten zunehmend nach *moralischen* Kriterien verwendet und nur noch Opfern zugeschrieben wird⁵: Wenn Täter unter ihren Taten leiden, so argumentiert etwa die Theologin Katharina von Kellenbach, dann seien das Schuldgefühle, die nicht als Traumata verstanden werden dürften. Der Begriff eines Traumas, „sollte für die Wunden reserviert bleiben, die Opfer von Gewalt erleiden.“⁶ Diese Unterscheidung, so Kellenbach, sei aus moralischen und poli-

4 Vgl. McNally, Richard J., Remembering Trauma, Cambridge/Massachusetts 2003.

5 Vgl. Mohamed, Saira, Of Monsters and Men. Perpetrator Trauma and Mass Atrocity, in: Columbia Law Review 115 (2015), 1157–1216.

6 Kellenbach, Katharina von, Rituals of Repentance. Joshua Oppenheimer's The Act of Killing, in: Katharina von Kellenbach/Matthias Buschmeier (Hg.), Guilt. A Force of Cultural Transformation, Oxford 2022, 185–204, 186.

tischen Gründen wichtig. Schuld setze Handlungsfähigkeit und Entscheidungsmacht voraus, die Tätern zukommt, aber nicht Opfern.

Trauma ist nach dieser Laientheorie also eine Eigenschaft von Opfern und mit Passivität und Ohnmacht verbunden, während Tätern freie Handlungsmacht und Schuld zugeschrieben wird. Die Frage nach einer möglichen Traumatisierung wird bei Letzteren nur dann gestellt, wenn man sich ihr Verhalten durch traumatische Erfahrungen in der Kindheit oder andere traumatische Ereignisse erklärt, für die sie selbst nichts können. Täter dürfen beispielsweise dann traumatisiert sein, wenn sie als Opfer der Umstände und der Gewalt anderer Täter verstanden werden können: etwa wenn die Urheber von Gräueltaten als Kinder entführt und zu Kindersoldaten gemacht wurden. Diese Assoziation von Traumatisierten mit Opfern findet sich schon im Kontext der Einführung der posttraumatischen Belastungsstörung. Diese wurde zwar vor allem für die Veteranen des Vietnamkrieges entwickelt. Aber auch diese wurden im Kontext der Antikriegsbewegung nicht primär als Täter wahrgenommen, sondern als Opfer eines ungerechten Systems, das psychisch verletzliche junge Männer, die sich der Einberufung nicht entziehen konnten, in einen unmoralischen Krieg schickte.⁷

Mohamed fordert, das Trauma als ein wertneutrales medizinisches Syndrom zu begreifen, das nichts mit Moral zu tun hat und keineswegs unvereinbar mit der aktiven Begehung von Verbrechen ist. Sie befürchtet, dass sich die Verwandlung der Traumakategorie in eine moralische Kategorie problematisch auf unsere Wahrnehmung der sozialen Wirklichkeit und der menschlichen Psyche auswirkt. So wie der Traumabegriff mittlerweile gebraucht wird, führt er nach Mohamed zu einer stereotypen Wahrnehmung sowohl von Opfern als auch von Tätern, die ihrer komplexen psychologischen Realität nicht gerecht wird. Während Opfer als hilflos gedacht werden, neigt man dazu, Täter auf ihre Täterschaft zu reduzieren. Aber auch wenn sie zugleich als Opfer wahrgenommen werden, ist diese Sichtweise nicht weniger stereotyp. Sie reduziert den Täter wiederum auf das Opfer seiner eigenen Vergangenheit und negiert die Komplexität menschlichen Handelns und Erlebens.

⁷ Vgl. hierzu: Mohamed, Saira, The Contours and Controversies of Perpetrator Trauma, in: Susanne C. Knittel/Zachary J. Goldberg (Hg.), *The Routledge International Handbook of Perpetrator Studies*, London 2019, 265–275, 268.

Mohamed warnt davor, die Bemühungen um die Erforschung der Ursachen und Auswirkungen von kollektiven Gewaltverbrechen durch solche moralistischen Vereinfachungen zu ersetzen. Die stereotype Wahrnehmung von Tätern und Opfern verhindert ein Verstehen historischer und psychologischer Komplexität, da sie aus Tätern unverständliche Monster macht. Das fördert ein illusorisches Gefühl moralischer Überlegenheit, macht es uns aber zugleich unmöglich zu verstehen, wie Menschen, die sich nicht wesentlich von uns unterscheiden, zu Gewalttätern werden können. Mohamed plädiert daher dafür, zu akzeptieren, dass die Begehung von Gewaltverbrechen bei den Tätern zu posttraumatischen Belastungsstörungen und anderen psychischen Leiden und Narben führen kann, unabhängig davon, ob die Taten freiwillig oder unfreiwillig begangen wurden. Dies sei nicht zu verwechseln mit einer Entschuldigung oder gar Mitleid mit den Tätern.

3 Das aktive Opfer

Ist es möglich, den Ort und den Zeitpunkt zu bestimmen, an dem sich der Begriff des Traumas mit dem Begriff des Opfers verband und eine moralische Bedeutung annahm? Der komplexe Prozess der Dehnung und Moralisierung des Traumabegriffs umfasst zwei verschiedene Transformationen. Diese Transformationen sind nicht isoliert voneinander zu betrachten, sondern stehen in einem historischen und diskursiven Zusammenhang.

Die erste Transformation des Traumabegriffs vollzog sich im Zuge der Emanzipations- und Rechtsbewegungen der 1960er und 1970er Jahre. Emanzipationsbewegungen wie die Frauenbewegung, die Schwulenbewegung und die Antikriegsbewegung der Vietnamveteranen übten einen maßgeblichen Einfluss auf die psychiatrischen und psychotherapeutischen Diskurse aus.⁸ Der Traumabegriff hatte in diesem Kontext von Anbeginn auch eine moralische und politische Funktion: Mit der Diagnose eines Traumas konnte man auf die psychischen Schäden hinweisen, die durch strukturelle Unge-

8 Vgl. Brunner, José, *Die Politik des Traumas. Gewalterfahrungen und psychisches Leid in den USA, in Deutschland und im Israel/Palästina-Konflikt*, Berlin 2014, 56–93.

rechrigkeiten, Vorurteile und moralisch fragwürdige Kriegseinsätze verursacht wurden. Die politische und moralische Aufladung des Traumabegriffs war jedoch nicht mit der Vorstellung verbunden, das traumatisierte Individuum sei ein passives und ohnmächtiges Wesen.

Die zweite Transformation des Traumabegriffs setzte Ende der 1980er Jahre ein und hatte ihren Ursprung in einem dekonstruktivistisch geprägten Zweig der amerikanischen Literaturwissenschaft. Hier spielte die Auseinandersetzung mit den Zeugnissen von Holocaust-Überlebenden eine zentrale Rolle. Der Fokus verschob sich von der sozialen und politischen Dimension des Traumas hin zu Fragen der kognitiven und sprachlichen Fassbarkeit und der sprachlichen Vermittlung traumatischer Erfahrungen. Unter einem Trauma wurde nun etwas vom gewöhnlichen Bewusstsein Abgespaltenes verstanden, das sich einer vollständigen Repräsentation entzieht und sich stattdessen in Fragmenten, Brüchen und Lücken manifestiert. In dieser zweiten Phase wurde das Trauma zunehmend zu einem Symbol für die Grenzen der Sprache, des Begreifens und der Verständigung.

Teil dieser Transformation war die Entwicklung einer von Ambivalenz geprägten Doppelrolle des Opfers: Einerseits wurde das Opfer zu einem viel hilfloseren Wesen als vorher. Es wurde nun als ein Wesen wahrgenommen, das sich nicht selbst Gehör verschaffen kann, sondern auf andere angewiesen ist, die ihrerseits aufgefordert sind, ihm gegenüber in die Rolle von moralischen Therapeuten zu schlüpfen. Andererseits wurde das Opfer zugleich zum Träger einer besonderen moralischen Autorität und Verkünder besonderer Wahrheiten. Und schließlich erhielt das Trauma im Anschluss an das Paradigma des Holocaust-Traumas eine identitätsstiftende Funktion für politische Kollektive.

Eigentlich gibt es keinerlei Grund, ein Opfer im moralischen Sinne des Begriffs – d.i. eine Person, die zu Unrecht geschädigt wurde – als ein in seiner Artikulations- und Handlungsfähigkeit vermindertes Subjekt zu betrachten. Wer einen Schaden oder eine Benachteiligung erleidet, wird dadurch nicht automatisch in seiner Fähigkeit beeinträchtigt, sich seiner Vergangenheit und seiner eigenen Rechte und Interessen bewusst zu sein, sich zu Wort zu melden und Gehör zu finden. Zwischen der Vorstellung, dass jemand *in einer bestimmten Hinsicht* Opfer eines Unrechts geworden ist, und

der Vorstellung, dass jemand quasi durch sein Opfersein und die passive Rolle definiert ist, liegen Welten.

Dies gilt nicht nur für das Verbrechensopfer, sondern auch für die politische Dimension des Protests gegen ungerechte soziale Verhältnisse. Als die schwarze Bürgerrechtsbewegung, die Homosexuellenbewegung, die Frauenbewegung und die Gruppen der Vietnamveteranen in den sechziger und siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts an die Öffentlichkeit traten und sich mit ihren Protesten als Opfer von Entrechtung, Gewalt, Unterdrückung und Diskriminierung präsentierten, wurden sie keineswegs als Opfer im Sinne stereotyper Passivität wahrgenommen: als Wesen, die ihrer aktiven menschlichen Fähigkeiten, wie Willens-, Handlungs- und Sprachfähigkeit, beraubt wurden. Sie stellten ja ihre Handlungsfähigkeit unter Beweis, indem sie, teilweise mit erheblichen Risiken, einen gleichberechtigten Status in der Gesellschaft einforderten. Damit prägten sie ein gesellschaftliches Bild des selbstbestimmten, sich selbst ermächtigenden Opfers schlechter sozialer Verhältnisse; das Bild eines Opfers, das nicht mehr bereit ist, die Missachtung durch große Teile der Gesellschaft hinzunehmen, sondern umgekehrt die Gesellschaft nötigt, Vorurteile zu hinterfragen und Ungerechtigkeiten zu beseitigen. Es waren vor allem die Opfer, die in den siebziger Jahren die Gesellschaft aktiv transformierten – und damit auch das Opferbild prägten. Entsprechend gingen linke Intellektuelle wie Foucault und Deleuze in den siebziger Jahren davon aus, dass die Opfer von Unterdrückung und Marginalisierung für sich selbst sprechen können und keine Intellektuellen benötigen, die den zweifelhaften Anspruch erheben, sie zu repräsentieren.⁹

4 Das subalterne Opfer

Das Bild vom aktiven, heroischen Opfer wird je nach den sozialen Umständen mehr oder weniger realistisch sein. Es ist gewiss nicht auf alle Formen sozialer Unterdrückung übertragbar. Opfer von sozialen Gewaltverhältnissen, die kein Bewusstsein davon entwickeln können, dass ihnen Unrecht geschieht, sind in einem ganz

⁹ Vgl. Mounk, Yascha, *The Identity Trap. A Story of Ideas and Power in Our Time*, Dublin 2023, 35.

anderen Sinne Opfer als diejenigen, die sich aktiv gegen eine Entrechtung oder Benachteiligung wehren. Im Kontext postkolonialistischer Theoriebildung wurde bereits in den 1950er Jahren darüber diskutiert, dass die Fähigkeit, sich öffentlich zu artikulieren oder auch nur ein Bewusstsein für die eigenen Rechte und Interessen zu entwickeln, nicht in allen gesellschaftlichen Kontexten gegeben ist. So griffen koloniale Herrschaftsstrukturen oft tief in das kulturelle und psychologische Selbstverständnis und Selbstwertgefühl der kolonisierten Völker ein. Dazu gehörte die Etablierung eines hierarchischen Weltbildes, das die Kolonialherren als überlegene Spezies von Menschen darstellte. Solche Formen des negativen Einflusses auf die Selbstwahrnehmung und das Selbstwertgefühl unterdrückter Gruppen finden sich allerdings nicht nur im kolonialen Kontext, und auch nicht nur in der Neuzeit. Sie haben Parallelen in vielen Gesellschaften mit statischen Hierarchien, wie etwa in der traditionellen indischen Kastengesellschaft. Frauen, Angehörige niedriger Kasten, Bauern in ländlichen Regionen und viele andere Gruppen hatten in traditionellen asiatischen Gesellschaften schwerlich die Möglichkeit, ihre Situation mit der Lage anderer Gruppen in anderen Regionen der Welt zu vergleichen und überhaupt auf den Gedanken zu kommen, dass ihnen Unrecht geschehe. Mit Blick auf solche „subalternen“ Gruppen in Indien vertritt die indisch-amerikanische Literaturwissenschaftlerin Gayatri Chakravorty Spivak in ihrem berühmten Aufsatz *Can the Subaltern Speak?* gegen Foucault die These, dass die Fähigkeit, die eigenen Interessen wahrzunehmen und aktiv zu vertreten, weniger von den Betroffenen als von den Zuhörenden abhängt.¹⁰ Menschen haben nur dort eine Stimme, wo auch die Bereitschaft vorhanden ist, sie wichtig zu nehmen und ihnen zuzuhören. Spivaks 1988 erschienener Essay beeinflusste auch die Rezeption der Zeugnisse von Holocaust-Überlebenden in den

10 „According to Foucault and Deleuze [...] the oppressed, if given the chance [...] and on the way to solidarity through alliance politics (a Marxist thematic is at work here) *can speak and know their conditions*. We must now confront the following question: On the other side of the international division of labor from socialized capital, inside and outside the circuit of the epistemic violence of imperialist law and education supplementing an earlier economic text, *can the subaltern speak?*“ Spivak, Gayatri Chakravorty, *Can the Subaltern Speak?*, in: Patrick Williams/Laura Chrisman (Hg.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, New York 1994, 66–III, 78.

Kulturwissenschaften. Denn waren sie nicht die exemplarischen Opfer, die im wörtlichen wie im übertragenen Sinne zum Schweigen gebracht wurden – indem in den Vernichtungslagern alles dafür getan wurde, dass sie sich selbst nicht mehr als Menschen wahrnehmen konnten, selbst dann, wenn man sie im physischen Sinne am Leben ließ?

Zur gleichen Zeit, als Spivak die These entwickelte, dass die Subalternen nicht einmal über die Fähigkeit verfügen, für sich selbst zu sprechen, begann die systematische Archivierung der Zeugnisse von Holocaust-Überlebenden. Ein ebenfalls stark von der französischen Diskurstheorie und dem Dekonstruktivismus beeinflusster Zweig der amerikanischen Literaturwissenschaft begann, sich mit den Traumata der Überlebenden zu befassen und sie im Lichte einer Theorie der Sprachlosigkeit und Entmächtigung zu betrachten.

5 Die Zeitzeugenberichte der Holocaust-Überlebenden

1979 gründete der israelische Psychoanalytiker und Zeitzeugenforscher Dori Laub, der als Kind mit seinen Eltern der Vernichtung entkommen war, gemeinsam mit Kollegen das *Fortunoff Video Archive for Holocaust Testimonies* an der *Yale University*. Um ihre Erinnerungen zu bewahren und sie der Forschung zugänglich zu machen, wurden Zeitzeugenberichte von Holocaust-Überlebenden auf Video aufgezeichnet. In seiner Person verband sich also die Perspektive eines Psychoanalytikers mit der eines Überlebenden, der die Erinnerung an die Geschichte wachhalten, und es späteren Generationen ermöglichen wollte, sich in die Lage der Opfer zu versetzen.

Laub hatte eine eigene Technik des emphatischen Zuhörens entwickelt. Der Psychoanalytiker sollte die Berichte der Patienten, die unfassbare Grausamkeiten erlebt hatten, nicht in Frage stellen. Das aktive emphatische Zuhören sollte es den überlebenden Opfern des nationalsozialistischen Vernichtungsprogramms ermöglichen, ihre Stimme wiederzufinden. Jeder Überlebende, so Laub, „hat das dringende Bedürfnis, seine Geschichte zu erzählen und dadurch seine Geschichte *kennen zu lernen*.“¹¹ Er war überzeugt, dass die Bemü-

11 Laub, Dori, Truth and Testimony, in: Cathy Caruth (Hg.), Trauma. Explorations in Memory, Baltimore 1995, 63, übers. MSL.

hungen, das Erlebte in Worte zu fassen, in vielen Fällen Leben retten.

Allerdings hielt Laub diesen Wunsch für letztlich unerfüllbar: Kein noch so umfassender Bericht kann jemals dem inneren Drang gerecht werden, das Erlebte in Worte zu fassen. Wer es versucht, so Laub, stößt immer wieder an unüberwindbare Grenzen. Aus Laubs Berichten lassen sich unterschiedliche Hindernisse rekonstruieren. Einige davon kommen bei allen Erinnerungen vor, andere ergeben sich aus dem extremen Charakter des Erlebten. So spielt mitunter die Erinnerung den Überlebenden Streiche. Eine Zeitzeugin schien sich genau daran zu erinnern, wie beim Häftlingsaufstand in Auschwitz vier Schornsteine von Krematorien in Flammen aufgingen, obwohl es in Wirklichkeit nur einer war. Die Mitteilungsfähigkeit stößt aber auch dort an eine Grenze, wo die Erlebnisse so extrem waren, dass die Betroffenen sie nicht als eigene Erfahrung wahrhaben – oder mitteilen – möchten. So vermutete Laub bei derselben Frau, dass sie in Auschwitz zu der Gruppe von Häftlingen gehörte, die die Kleidung der in den Gaskammern Ermordeten sortierte. Daran schien sie sich jedoch nicht zu erinnern – jedenfalls sprach sie nicht davon. Sie erwähnte jedoch mit einem Ausdruck des Stolzes, dass sie ihren dürtig bekleideten Leidensgenossen gute Kleidung und heile Schuhe in die Lagerbaracke bringen konnte.¹²

Eine andere Grenze der Mitteilungsfähigkeit liegt darin, dass jeder Bericht Zuhörer braucht, bei denen zu erwarten ist, dass sie den Bericht mit Wohlwollen aufnehmen oder ihn zumindest akzeptieren können. Laub berichtet von einer Überlebenden, die ihre gesamte Familie im Holocaust verloren hatte. Nach seiner Einschätzung erlebte sie ihr damaliges Alltagsleben als eine ständige Enttäuschung, weil ihre neue Familie kein Ersatz für die verlorene Welt der Eltern, Brüder und Kinder sein konnte. Es war ihr jedoch nicht möglich, diesen furchtbaren Verlust in Worte zu fassen. Wie hätte sie darauf vertrauen können, dass ihre neuen Familienangehörigen derart großzügig, verständnisvoll und selbstlos waren, um akzeptieren zu können, dass sie als enttäuschender Ersatz wahrgenommen wurden?¹³

12 Vgl. ebd.

13 Vgl. ebd.

Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, dass sich die Erfahrungen der Überlebenden den gängigen Kommunikations- und Sprachmustern entziehen.¹⁴ Worte, die sonst dazu dienen, das Erlebte mitzuteilen, stoßen hier an ihre Grenzen. Die Schwierigkeit ergibt sich daraus, dass die Gesprächspartner in der Regel keine vergleichbaren Erfahrungen gemacht haben. Begriffe wie „Hunger“, „Angst“ oder „Verzweiflung“ existieren zwar im Wortschatz aller, doch ihre Bedeutung ist in extremen Ausnahmesituationen radikal verändert. Der wochen- und monatelange Hunger, der einen Menschen dazu treibt, einem Leidensgenossen das Brot zu stehlen, ist überhaupt nicht vergleichbar mit dem Hunger, den jemand auf einer Wanderung empfindet, der nicht genügend Brote mitgenommen hat. Diese Diskrepanz im Erfahrungshintergrund, die es vielen unmöglich macht, die „moralische Grauzone“ des Lagers zu verstehen, wie es Primo Levi genannt hat,¹⁵ führt zu Missverständnissen und kann Gefühle der Frustration und Isolation bei den Überlebenden auslösen.

6 Die literaturwissenschaftliche Traumatheorie

Die von Laub und anderen beschriebenen Schwierigkeiten der Überlebenden aus den Vernichtungslagern, eine angemessene Sprache für die Mitteilung ihrer Erfahrungen zu finden, lassen nicht darauf schließen, dass sie die Fähigkeit verloren hätten, für sich selbst zu sprechen und überhaupt ihr Leben selbst zu bestimmen. Weder lässt sich aus seinen Berichten auf eine Bewusstseinsspaltung noch auf eine generelle Hilflosigkeit und Ohnmacht der Überlebenden schließen. Dass ihnen ihre traumatischen Erlebnisse oft die Fähigkeit genommen hatten, ihr Leben zu genießen und die Welt mit einer gewissen Heiterkeit wahrzunehmen, bedeutet nicht, dass es ihnen an Eigeninitiative, Gestaltungsfähigkeit oder Sprachfähigkeit mangelte. Dieses Bild eines tendenziell zur Ohnmacht verdammten und sprachlosen traumatisierten Opfers vermittelt jedoch eine von Janet und Freud inspirierte Traumatheorie aus Yale, die von

14 Vgl. Langer, Lawrence L., Holocaust Testimonies. The Ruins of Memory, New Haven/London 1991.

15 Vgl. Levi, Primo, Die Untergangenen und die Geretteten, München 1990, Kapitel 2.

Literaturwissenschaftlerinnen entwickelt wurde, mit denen Laub in den 90er Jahren zusammenarbeitete. Sie wirkt in den Geisteswissenschaften bis heute nach.

Die literaturwissenschaftliche Traumatheorie knüpft an eine psychiatrische Tradition an, die von der Vorstellung einer Spaltung des Bewusstseins als Schutzmechanismus des Geistes gegen überwältigende Erlebnisse ausgeht. Der Geist versucht, das Individuum vor der völligen Überwältigung durch das Trauma zu bewahren, indem er das Erlebnis in isolierte Fragmente abkapselt. Diese Theorie geht ursprünglich auf den französischen Psychologen Pierre Janet zurück und wurde von Janets Schüler Sigmund Freud in seinen frühen Schriften weiter ausgearbeitet, die in den Geisteswissenschaften weiterhin stark rezipiert werden. Heute ist diese Dissoziationstheorie des Gedächtnisses unter empirisch arbeitenden Psychiatern und Psychologen weitgehend aufgegeben worden. Ein zentrales Argument gegen sie ist die Beobachtung, dass Gedächtnisverlust in der Regel körperliche Ursachen hat, etwa Kopfverletzungen oder neurologische Erkrankungen. Eine rein psychisch bedingte Amnesie ist dagegen äußerst selten und konnte in wissenschaftlichen Studien kaum nachgewiesen werden.¹⁶

Die Theorie, dass sich der Geist vor schrecklichen Erlebnissen durch eine Abspaltung des Bewusstseins schützt, kann somit als empirisch widerlegt gelten. Extreme Erlebnisse werden nicht vergessen, wenn keine Hirnschädigung vorliegt. Die empirische Forschung kommt auch eindeutig zu dem Schluss, dass emotionaler Stress das Gedächtnis eher verbessert als verschlechtert. Psychiater und Holocaustforscher stellen immer wieder fest, dass traumatisierte Menschen sich in der Regel nur allzu gut an das erinnern, was ihr Trauma ausgelöst hat, auch wenn sie es am liebsten vergessen würden. Die Erinnerung ist viel stärker als bei gewöhnlichen Erlebnissen.¹⁷ Aus evolutionärer Sicht ist dies auch zu erwarten – wie anpassungsfähig wäre eine Spezies, die lebensbedrohliche Situationen sofort wieder vergisst?

Vor diesem Hintergrund erscheint die von den Anhängern der Dissoziationstheorie gepflegte Vorstellung einer traumatischen

16 Vgl. hierzu die umfassende Sichtung des Forschungsstandes bei McNally (s. Anm. 4), 184.

17 Vgl. a.a.O., 156.211.213.

Amnesie als eine Verwechslung von tatsächlicher Amnesie – die als rein psychisches Phänomen äußerst selten ist – mit dem viel häufigeren Vermeiden von Erinnerungen. Aus der Tatsache, dass Menschen nicht über traumatische Erlebnisse sprechen oder sich momentan nicht daran erinnern können, folgt aber noch nicht, dass diese Erinnerungen unzugänglich für das Bewusstsein wären.

Gleichwohl wirkt die Theorie des gespaltenen Bewusstseins bis heute nicht nur in der populären Kunst nach. Bevor sie in der Psychiatrie und Psychologie fallengelassen wurde, fand sie Anfang der 1990er Jahre über eine intensive Freud-Lektüre Eingang in den erwähnten dekonstruktivistischen Zweig der Literaturwissenschaft in Yale. Inspiriert durch Denker wie Jacques Derrida und Paul de Man begann man, traumatische Erfahrungen auch in der Literatur und überhaupt in fragmentierten Ausdrucksformen zu suchen.

Bringt man das vermeintliche Phänomen der traumatischen Amnesie mit der dekonstruktivistischen Theorie des (Nicht-)Verstehens in Verbindung, dann liegt die Idee nahe, traumatische Erfahrungen quasi als Prototypen des Unbegreiflichen und Unsagbaren zu verstehen. Strukturbrüche in Narrativen und Erzählungen verweisen dann auf traumatische Erfahrungen – und umgekehrt. Verschiedene Spielarten dieser Thematik entwickelten sich Anfang der 1990er Jahre bei den Literaturwissenschaftlerinnen Shoshana Felman und Cathy Caruth. Caruth beschreibt die traumatische Erfahrung als eine Spaltung des Bewusstseins, die auf die Unfähigkeit des Menschen zurückgeht, das allzu Erschreckende bewusst zur Kenntnis zu nehmen: „Traumatische Erfahrungen zeigen ein Paradoxon an: Das unmittelbarste Erfahren von Gewalt kann in der absoluten Unfähigkeit bestehen, sie zu erkennen.“¹⁸ Die Gewalterfahrung dringt also in den Geist ein und wirkt dort fort, ohne empfunden und erkannt zu werden. Das Opfer kann sie nicht einordnen, interpretieren, mit anderen Erfahrungen in Beziehung setzen und in eine sprachliche Form bringen. Die Betroffenen werden nach dieser Theorie immer wieder von etwas Unbegreiflichem heimgesucht, das sie nicht in Worte fassen können.

Diese Theorie führt zu einer veränderten Sicht des Opfers. Da das Trauma nicht verarbeitet werden kann, hält es das Opfer in einer

¹⁸ Caruth, Cathy, *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative and History*, London 1996, 91f., übers. MSL.

starren Identität gefangen und untergräbt seine autonome Gestaltungsmacht. Das traumatisierte Opfer ist wie kein anderer Mensch durch Passivität und Ohnmacht gekennzeichnet. Einerseits. Andererseits beschreibt Caruth das Trauma aber auch als eine Art unverfälschte (weil kognitiv und sprachlich unverarbeitete) Wahrheit, die sich dem rationalen Verstehen entzieht. So gelangt das Opfer gerade aufgrund seiner Passivität und weil es die Trauma-Symptome nicht verarbeiten kann, in den Besitz einer unverfügbarer nichtsubjektiven Wahrheit, die „gewöhnlichen“ Menschen nicht zugänglich ist.¹⁹ Das macht das Opfer zum unwissenden Zeugen einer außergewöhnlichen Wahrheit. Jedenfalls nach der literaturwissenschaftlichen Traumattheorie.

Die Gedächtnisforschung und die Einschätzung von Wissenschaftlern, die mit Holocaust-Überlebenden gearbeitet haben, spricht allerdings gegen die Vorstellung eines solchen vom Bewusstsein abgespaltenen und unaussprechlichen Erlebnisses. Die literaturwissenschaftliche Traumattheorie wird daher von namhaften Forschern abgelehnt, so etwa von dem Psychologen Richard McNally und der Wissenschaftshistorikerin Ruth Leys. Die mangelnde empirische Evidenz konnte jedoch ihren Einfluss in den Geistes- und Sozialwissenschaften, wo sie über die *Trauma Studies* und die *Holocaust Studies* starke Verbreitung fand, nicht wirklich aufhalten. Wie so oft in den Geisteswissenschaften ist es weniger die wissenschaftliche Belegbarkeit einer Theorie als die von ihr ausgehende Faszination in einem bestimmten Wirkungsbereich, der sich ihr Einfluss verdankt.

7 Die identitätsstiftende Funktion von Trauma, Zeugenschaft und Opfertum

Um zu verstehen, wie sich der Opferbegriff verändert hat und welche Rolle dabei eine bestimmte politisch-religiöse Interpretation der Traumatisierung durch den Holocaust spielt, hilft ein Blick auf die Rekonstruktion des damals dreißig Jahre zurückliegenden Eich-

¹⁹ Vgl. hierzu die Kritik der Wissenschaftshistorikerin Ruth Leys an Caruths Theorie in: Leys, Ruth, Trauma. A Genealogy. Chicago 2000.

mann-Prozesses durch die Literaturwissenschaftlerin Felman Ende der 90er Jahre. Mit der Anwendung der literaturwissenschaftlichen Traumattheorie auf diesen Prozess brachte Felman auch eine neue Interpretation des Opfers ins Spiel, die sich auffällig vom Verständnis des aktiven und heroischen Opfers unterscheidet, aber auch über die Stereotype des passiven und hilflosen Opfers hinausreicht. Denn Felman definierte hier einen Begriff des totalen Opfers, dem gerade aufgrund seiner totalen Passivität auch eine besondere normative Autorität und darüber hinaus eine sakrale, identitätsstiftende Bedeutung zukommt.²⁰

Der Prozess gegen Eichmann, der die Transporte im Dienste der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik gegen die Juden organisiert hatte, hatte 1961 einen Wendepunkt in der internationalen Wahrnehmung des Völkermords an den Juden markiert, für den sich in christlichen Kontexten der Begriff „Holocaust“, in jüdischen der Begriff „Shoah“ durchsetzte. Felman bezeichnete diesen Prozess als revolutionär, weil er zum ersten Mal in der Geschichte den Opfern ermöglicht habe, ihre eigene Geschichte als historische Wahrheit zu etablieren.²¹ Das Gericht war aus ihrer Sicht nur sekundär ein Ort der Anklage gegen den Täter. Es war vor allem ein Forum, in dem die Stimmen der Opfer nicht mehr marginalisiert oder zum Schweigen gebracht wurden, sondern die Autorität erhielten, für die Gemeinschaft zu sprechen. Die schöpferische Leistung des Prozesses besteht nicht in der detailgenauen Beschreibung der Verbrechen und ihrer Präsentation vor der Weltöffentlichkeit. Vielmehr geschieht in Felmans Darstellung des Prozesses eine auffällige Akzentverschiebung von der historischen zur traumatischen Zeugenschaft. Nicht die Ermittlung der historischen Tatsachen, sondern die Traumatisierung der Überlebenden steht im Zentrum: „Der Prozess ist in erster Linie ein rechtliches Verfahren zur Übersetzung tausender privater, geheimer Traumata in ein kollektives, öffentliches und allgemein anerkanntes Trauma.“²²

20 Vgl. Felman, Shoshana, *Theaters of Justice. Arendt in Jerusalem, the Eichmann Trial, and the Redefinition of Legal Meaning in the Wake of the Holocaust*, in: *Critical Inquiry* 27 (2001), 201–238.

21 Vgl. a.a.O., 230.

22 A.a.O., 227, übers. MSL.

Felman beschreibt das Zeugnis der Holocaust-Überlebenden nicht primär als Beitrag zur historischen Dokumentation von Gräueltaten, sondern als Ausdruck und Überwindung erlittener Sprachlosigkeit.²³ Sie versteht – analog zu Spivaks Beschreibung der Subalternen – die Traumatisierung der Überlebenden als Verlust einer eigenen Stimme und damit auch als Verlust einer eigenen kohärenten Erinnerung. Indem die Opfer als Zeugen berufen wurden, so Felman, verlieh man ihnen rechtlich eine „semantische Autorität“²⁴, die es ihnen überhaupt erst ermöglichte, zu sprechen und damit auch ihre eigene Erinnerung wiederzufinden.

Da die Verfolgungs- und Vernichtungspolitik der Nationalsozialisten gezielt auf die religiöse und ethnische Identität der Juden abzielte, haben die Zeugenaussagen für Felman auch eine politische und religiöse Dimension.²⁵ Aus den Erzählungen des individuellen Schreckens entstand zugleich ein gemeinsames Narrativ, da alle aufgrund ihrer jüdischen Identität verfolgt worden waren. Felman interpretiert dies als einen Akt der Wiederaneignung oder Neuschöpfung kollektiver jüdischer Identität. Sie schreibt den vielen Erzählungen ausdrücklich eine sakrale Bedeutung zu: Der „Chor der Zeugnisse der Verfolgten“ wird zum „Schöpfer einer kanonischen oder heiligen Erzählung“²⁶.

In diesem Kontext bekommt der Traumabegriff eine ganz andere politische Funktion als im Kontext der US-amerikanischen Emanzipationsbewegungen. Dort diente die psychiatrische Diagnose einer posttraumatischen Belastungsstörung oder eines Vergewaltigungs- traumas den Opfern als Beleg eines zu Unrecht erlittenen Leidens und damit als eine objektive Grundlage, um ihre Rechte und Interessen gegen eine Gesellschaft einzuklagen, die sie ihnen vorenthielt. Im Kontext von Felmans Interpretation des Eichmann-Prozesses hingegen wird der Prozess zu einer Heilsgeschichte, die individuelle Heilung mit der Schaffung einer Gemeinschaft verbindet.

23 Sie spricht sogar von der Unmöglichkeit von Zeugenschaft. Vgl. Felman, Shoshana, From „The Return of the Voice: Claude Lanzmann’s Shoah“, in: dies. (Hg.), *The Claims of Literature. A Shoshana Felman reader*, New York 2007, 293–314, 301.

24 Felman (s. Anm. 20), 229, 233, übers. MSL.

25 Sie meint dies im Sinne von Nietzsches „monumentaler Geschichtsschreibung“. Vgl. a.a.O., 215.

26 A.a.O., 236, übers. MSL.

8 Das totale Opfer

Ausgehend vom Paradigma des Traumas als eines Sprachverlustes definiert Felman auch den Begriff des *Opfers* neu. Ein Opfer ist „jemand, der nicht nur unterdrückt wird, sondern der auch keine eigene Sprache hat, der im Grunde jeder Sprache beraubt ist, um seine Opferschaft zu artikulieren.“²⁷ Das Opfer, von dem Felman spricht, ist also nicht mehr nur in einer bestimmten Hinsicht Opfer. Es hat nicht nur etwas erlitten – etwa eine Körperverletzung, den Raub einer Handtasche oder auch die Extremerfahrung totaler Entrechnung und Entmenschlichung. Es ist vollständig Opfer geworden, vollkommen passiv – es hat nichts Aktives, nichts Selbstbestimmtes mehr an sich. Es ist das totale Opfer, das nicht einmal mehr beschreiben kann, was es erlitten hat.

Dieser gedankliche Übergang vom Opfer als einem Menschen, der Unrecht erlitten hat, zum Opfer im emphatischen Sinne völliger Passivität und Ohnmacht, ist ein extremer Schritt. Die literaturwissenschaftliche Traumatheorie, die sich auf den Holocaust als exemplarisches Trauma stützt, hat damit den Begriff des Opfers grundlegend verändert. Aber warum werden die Überlebenden des Holocaust überhaupt auf eine stereotype Passivität reduziert? Dieser Schritt wird sich in seiner Ausstrahlung auf den Gebrauch des Opferbegriffs als fatal erweisen, da er zu einer Mystifizierung und Sakralisierung von Opfern beiträgt, durch die sie auf die Opferrolle festgenagelt werden. Das ist auch für die Betroffenen schädlich und führt mitunter dazu, dass sie respektlos behandelt werden, wenn sie dieser Rolle nicht entsprechen – Natascha Kampusch musste das schmerhaft erfahren. Im Kontext der literaturwissenschaftlichen Traumatheorie drückt sich in diesem Opferbegriff allerdings kein Mangel an Respekt gegenüber den Betroffenen aus. Es ist gerade ihr totales Opfertum, repräsentiert durch den imaginierten Verlust der Erkenntnis- und Sprachfähigkeit, das in einer Rhetorik, die mitunter an Mystik erinnert, mit außerordentlicher moralischer Bedeutung und Autorität aufgeladen wird. In dieser Rhetorik verbindet sich das Mitgefühl mit denen, die in ihrer Subjektivität zutiefst beschädigt wurden, mit der Verehrung von Menschen, die Dinge erfahren haben, die Menschen gewöhnlich nicht erfahren.

27 A.a.O., 228, übers. MSL.

Wir treffen diese Rhetorik nicht erst in der literaturwissenschaftlichen Traumadeutung an. Der Psychiater Robert Jay Lifton, der auch mit Überlebenden von Hiroshima gearbeitet hatte, hatte schon in den siebziger Jahren begonnen, die Überlebenden moralisch zu überhöhen. Der Überlebende wurde von ihm als ein Prophet oder Visionär betrachtet, weil er den Tod berührt hat, „auf die andere Seite hinübergegangen und zurückgekehrt ist“ und „nun ein exklusives Wissen über alle Angelegenheiten im Zusammenhang mit Tod und Holocaust beanspruchen kann“.²⁸ Der traumatisierte Mensch wird so zum Botschafter einer außergewöhnlichen Erfahrung und Träger eines höheren (wenn auch schrecklicheren) Wissens, als es gewöhnlichen Menschen zur Verfügung steht.

Seit den späten siebziger Jahren konzentrierte sich die mystifizierende Wahrnehmung der Überlebenden von kollektiver Gewalt auf die Überlebenden des Holocaust. Als 1978 die Fernsehserie Holocaust erschien, reagierte der Holocaust-Überlebende und Autor Elie Wiesel empört über diesen Versuch, den Völkermord an den Juden zu erklären und die Situation der Betroffenen mit den gewöhnlichen Mitteln des Films oder Romans nachvollziehbar zu machen: „Der Holocaust? Das letzte der letzten Geheimnisse, weder zu begreifen, noch zu vermitteln. Nur diejenigen, die dort waren, wissen, was war, kein anderer wird es je wissen.“²⁹ Für Elie Wiesel hatte der Holocaust eine religiöse Bedeutung, die „der Offenbarung des Sinai ebenbürtig“³⁰ war. Er war nicht der einzige, der den Überlebenden eine privilegierte und quasi priesterliche Autorität bei der Interpretation des Mysteriums zuschrieb. Diese Haltung war unter religiösen Juden allerdings sehr umstritten, und Bemühungen, die Shoah in die jüdische Liturgie aufzunehmen, haben sich unter den Glaubensvertretern nicht durchgesetzt.³¹ Nach Einschätzung des Historikers

28 Aus Lifton, Robert, *Home from the War. Vietnam Veterans. Neither Victims nor Executioners*, New York 1973, 314. Hier wiedergegeben nach Luckhurst, Roger, *The Trauma Question*, London 2008, 64.

29 Wiesel, Elie, Die Trivialisierung des Holocaust, in: Peter Märtesheimer/Ivo Frenzel (Hg.), *Im Kreuzfeuer. Der Fernsehfilm Holocaust. Eine Nation ist betroffen*, Frankfurt a.M. 1979, 25–30, erstmals abgedruckt in der New York Times vom 16.04.1978.

30 Novick, Peter, *Nach dem Holocaust. Der Umgang mit dem Massenmord*, Stuttgart/München 2001, 261.

31 Vgl. a.a.O., 260.

Peter Novick hat jedoch im amerikanischen Volksjudaismus faktisch eine Sakralisierung des Holocaust stattgefunden.³²

Die Neigung zur Sakralisierung der Holocaust-Opfer und ihrer Zeugnisse hat sich durch die literaturwissenschaftliche Traumatheorie auch in den Geisteswissenschaften verbreitet und wurde auch auf andere Gruppen übertragen. Mit der Sakralisierung der Zeugenschaft wurden dem Traumbegriff Züge verliehen, die an die Funktion von Begriffen wie Erbsünde im Kontext von Erlösungsreligionen erinnern. In seiner Verbindung mit dem Begriff des totalen Opfers steht er für eine durch menschliches Fehlverhalten verursachte Beschädigung der geistigen Fähigkeiten, die einen Menschen im vollen Sinne ausmachen, insbesondere der Erkenntnisfähigkeit, der Sprachfähigkeit, der freien Gestaltungsfähigkeit überhaupt. Zugleich ist damit ein Weg zur Erlösung vorgezeichnet. Wenn die Auswirkung von Unterdrückung, Marginalisierung, Verbrechen und Gewalt in der Sprachlosigkeit besteht, dann liegt der Weg zur Erlösung darin, die richtigen Worte zu finden. Von diesem Muster geht allein schon aufgrund seiner Märchenhaftigkeit eine beträchtliche Faszination aus. Es erinnert an das Märchen vom Rumpelstilzchen, das der Protagonistin auf üble Weise nachstellt, bis sie es bei seinem Namen nennt und sich so von der Verfolgung durch die Vergangenheit befreit. Es sind die richtigen Worte, durch die wir erlöst werden können. So wird das Trauma zum Schlüssel für die menschliche Dynamik zwischen Unheil und Erlösung, wie es die Psychoanalytikerin Judith Herman beschreibt:

Dem Wunsch, etwas Schreckliches zu verleugnen, steht die Gewißheit entgegen, daß Verleugnung unmöglich ist. Viele Sagen und Märchen berichten von Geistern, die nicht in ihren Gräbern ruhen wollen, bis ihre Geschichten erzählt sind. Mord muss ans Tageslicht. Die Erinnerung an furchtbare Ereignisse und das Aussprechen der gräßlichen Wahrheit sind Vorbedingungen für die Wiederherstellung der gesellschaftlichen Ordnung, für die Genesung der Opfer. Der Konflikt zwischen dem Wunsch, schreckliche Ereignisse zu verleugnen, und dem Wunsch, sie laut auszusprechen, ist die zentrale Dialektik des psychischen Traumas.³³

32 Vgl. a.a.O., 261.

33 Lewis Herman, Judith, *Die Narben der Gewalt. Traumatische Erfahrungen verstehen und überwinden*, München 1998.

Es wundert nicht, dass von dieser Interpretation eine starke Faszination auf die Geisteswissenschaft und die Kultur überhaupt ausging. Denn sie bietet einen Lösungsweg angesichts der Sorge an, dass sich etwas so Unerträgliches wie der Holocaust, den wir nicht in die unvermeidliche Tragik des menschlichen Lebens einordnen können, wiederholen könnte. Wenn man nämlich die Wiederholbarkeit von Ereignissen im Sinne des traumatischen Wiederholungzwanges deutet, dann kommt alles darauf an, sie zu erinnern, in die richtigen Worte zu fassen, damit sich das Grauen nicht wiederholen kann.

9 Sprachlosigkeit

Da die Sprachlosigkeit der Zeugen eine wesentliche Funktion in Felmans Heilsgeschichte einnimmt – schließlich werden sie von dieser erlöst und eine neue kollektive Sprache erzeugt – stellt sich die Frage, in welchem Sinne hier überhaupt Sprachlosigkeit vorliegen könnte. Bei Zeugen, die sich selbst beworben haben, beim Eichmann-Prozess aussagen zu dürfen, kann man nicht davon ausgehen, dass die Gräuel, die sie erlebt haben, für sie im wörtlichen Sinne unaussprechbar waren.

Felman gibt an einer Stelle ihrer Interpretation des Eichmannprozesses eine Erläuterung. Sie verweist auf eine Zeugenaussage aus Claude Lanzmanns Film *Shoah*. In diesem Film schildern Zeitzeugen an historischen Tatorten die Details der nationalsozialistischen Vernichtungsmaschinerie. Ein Zeuge berichtet, dass bei der Beseitigung von Leichen aus Massengräbern ausschließlich ein vorgeschrriebenes Vokabular verwendet werden durfte: Wörter wie „Lumpen“ oder „Figuren“ statt „Menschen“ oder „Leichen“. Diese Sprachregelung entmenschlichte die Opfer und diente vielleicht auch dazu, für die Täter Distanz zur Grausamkeit ihres Handelns zu schaffen.³⁴

Felman verallgemeinert dieses Beispiel: „Die Sprache ist nur die Sprache des Unterdrückers. Aber in der Sprache des Unterdrückers klingt der Misshandelte verrückt, sogar vor sich selbst, wenn er sich selbst als misshandelt bezeichnet.“³⁵ Kann man jedoch davon ausgehen, dass die aufkroyierte Sprache die Betroffenen in einen fort-

34 Vgl. Felman (s. Anm. 20), 228.

35 A.a.O., 229.

währenden Zustand totaler sprachlicher Entmächtigung oder traumatischer Bewusstseinsspaltung versetzt habe, sodass sie das ihnen Widerfahrene auch später nicht mehr artikulieren konnten? Ihre Interpretation einer Szene im Prozess deutet in der Tat darauf hin: Als während des Prozesses ein Schriftsteller, der sich K-Zetnik nennt, während seiner Ausführungen vom Richter aufgefordert wird, „bei der Sache zu bleiben“, fällt er in Ohnmacht. Felman versteht den Ohnmachtsanfall des (in Romanen und späteren Interviews recht eloquenten) Autors als unmittelbaren physischen Ausdruck einer Traumatisierung, die mit Sprachlosigkeit verbunden ist.

Die Reaktion des Richters, die einem Strafprozess durchaus angemessen ist, erscheint ihr daher unangebracht. Zu ihrer Vision des Prozesses scheint es nicht zu gehören, dass Richter gegenüber den Zeugen als juristische Autoritäten agieren. Hier tritt eine Verschiebung der Bedeutung von Zeugenschaft zutage: Im Kontext dieser literaturwissenschaftlichen Traumattheorie treten Zeugen nicht primär als juristische Zeugen auf, sondern als Zeitzeugen. Sie legen Zeugnis von der Unmenschlichkeit ihrer Erlebnisse ab, indem sie ihr eigenes Trauma bezeugen. In dieser Neuinterpretation des Eichmann-Prozesses ergibt es keinen Sinn, dass die Richter gegenüber den Zeugen als juristische Autoritäten agieren. Will Felman mit ihrer Kritik also zum Ausdruck bringen, dass es vielmehr Aufgabe der Richter gewesen wäre, in die Rolle von Therapeuten zu schlüpfen, um „die Juden aus dem ‚Untermenschentum‘ herauszuführen, das ihnen durch die Sprache des Unterdrückers auch sprachlich eingeprägt wurde“³⁶? Kann der Strafprozess seine revolutionäre Funktion nur erfüllen, wenn er als kollektive Psychotherapie stattfindet?

Auch wenn K-Zetnik als prominenter Autor von KZ-Romanen wenig geeignet ist, um Sprachlosigkeit im üblichen Sinne zu veranschaulichen, und Felmans stereotype Beschwörung der Sprachlosigkeit der Opfer sich an der Grenze zum geisteswissenschaftlichen Kitsch bewegt, steckt darin durchaus ein Körnchen Wahrheit: Der Prozess gegen Eichmann war vielleicht für viele Überlebende der Vernichtungslager die erste Gelegenheit, sich öffentlich mit ihren Erlebnissen auseinanderzusetzen. Allerdings hatte das Schweigen der Überlebenden in den fünfziger Jahren viele Gründe, und nicht alle sind pathologischer Natur. Neben dem Gefühl der „Überlebens-

36 A.a.O., 233, übers. MSL.229.

schuld“, dem Wunsch, ein neues Leben zu beginnen und die Erinnerung verblassen zu lassen, dem Wunsch, die Kinder nicht zu belasten, waren es auch soziale: Wer damals über seine Erlebnisse sprach, musste damit rechnen, auf Ablehnung zu stoßen.³⁷ Auch in Israel wurden Überlebende nicht selten der Kollaboration verdächtigt. Darauf hinaus trugen in Israel im ersten Jahrzehnt nach Kriegsende auch politische Gründe dazu bei, dass Überlebende nicht ermutigt wurden, über ihre Erlebnisse zu sprechen: Man wollte das Bild des Juden als Opfer nicht verstärken, da dies in der politischen Situation – umgeben von feindlichen arabischen Staaten – als eher gefährlich empfunden wurde. Aus diesen vielfältigen persönlichen, sozialen und politischen Gründen erklärt sich das Phänomen des langen Schweigens der Holocaust-Überlebenden. Hinzu kam die Schwierigkeit, Extremerfahrungen sprachlich mitzuteilen.

Aber wird die generalisierende Pathologisierung des Schweigens von Holocaust-Überlebenden in Verbindung mit der Vorstellung, dass öffentliche Zeugenschaft der Königsweg zur Heilung von Traumata sei, der Situation der Holocaust-Überlebenden wirklich gerecht? Die israelische Anthropologin Carol Kidron hat gegen die Psychopathologisierung schwieriger Erinnerungen eingewandt, dass die stumme Präsenz einer schwierigen Vergangenheit „nicht notwendigerweise das Ergebnis von Verdrängung, Verleugnung oder eines nicht verarbeiteten Traumas ist“³⁸. Unter anderem weist Kidron darauf hin, dass der Traumadiskurs, wonach die Überlebenden durch Zeugenschaft geheilt werden sollen, mit den Wünschen und Bedürfnissen der Betroffenen und ihrer Kinder kollidieren kann. Nicht wenige wollen ihre Erlebnisse lieber privat halten. Schweigen kann auch eine nichopathologische Form der Vergangenheitsrepräsentation sein.

37 Felman ist sich dieser sozialen Ursachen durchaus bewusst. Vgl. a.a.O., 232.

38 Kidron, Carol A., Verkörperte Präsenz statt Psychopathologie. Eine Dekonstruktion der transgenerationalen Weitergabe des Überlebenden-Syndroms, in: José Brunner/Nathalie Zajde (Hg.), Holocaust und Trauma. Kritische Perspektiven zur Entstehung und Wirkung eines Paradigmas, Göttingen 2011, 161–184, 161.

10 Die Mystifizierung und Pathologisierung von Opfern

In Felmans Uminterpretation eines berühmten Strafprozesses als einer kollektiven Therapie drückt sich eine Haltung aus, die in den letzten Jahrzehnten zunehmend den Umgang mit Menschen bestimmt, die – ob sie es wollen oder nicht – als Opfer wahrgenommen werden. So hat sich in den vergangenen Jahrzehnten das Bewusstsein für Sexualstraftaten und insbesondere Kindesmissbrauch enorm geschärft, und die Sensibilität für die Opfer ist deutlich gestiegen. Kindesmissbrauch betrachten wir heute als eines der schlimmsten Verbrechen, das in einer Gesellschaft geschehen kann. Diese Entwicklung ist insofern ein großer Fortschritt, als sie dazu geführt hat, dass Missbrauchsfälle ernster genommen werden, Opfer mehr Unterstützung erhalten und die Gesellschaft entschiedener gegen Täter vorgeht. Die intensive Anteilnahme an den Opfern hat jedoch auch eine Schattenseite.

Schon 2010 beklagte der forensische Psychiater Hans-Ludwig Kröber eine Veränderung in der allgemeinen Wahrnehmung von Opfern, die es ihm schwer mache, seine gutachterliche Tätigkeit mit Blick auf Verbrechensopfer auszuüben: die „zunehmende Mystifizierung und Sakralisierung von Opfern“. Denn Betroffene würden, so Kröber, „ganz unabhängig von der Frage, was ihnen eigentlich widerfahren ist, als schwerst traumatisierte, sprachlose, hilf- und wehrlose Wesen dargestellt, denen man keinesfalls irgend etwas abverlangen dürfe. Insbesondere soll man sie wohl nicht fragen, was genau passiert ist, und man darf auf keinen Fall zweifeln, dass all das, was sie sagen und über Vorfälle vor 30 Jahren zu erinnern meinen, auch stimmt.“³⁹

Kröber wollte nicht kritisieren, dass wir heute den Schutz von Kindern vor sexuellen Übergriffen und anderen Misshandlungen so ernst nehmen, wie vielleicht nie zuvor – und über solche Taten entsetzt sind, weil wir uns anders als früher bewusst sind, dass sie lebenslange Wirkungen haben und Leben zerstören können. Was er kritisierte, war *erstens* die Nivellierung der Anlässe durch die Klassifizierung als Opfer: „Ohrfeigen gegen Schüler oder Chorknaben rangieren in der gleichen Ereignisklasse wie genitale Manipula-

39 Kröber, Hans-Ludwig, Opfer, in: Forensische Psychiatrie, Psychologie, Kriminologie 3 (2010), 21ff.

tionen, Anfassen am Po in der gleichen wie anale Penetration.“⁴⁰ Die Einordnung als Opfer verbindet sich *zweitens* quasi automatisch mit der abstrakten und undifferenzierten Unterstellung beschädigter Subjektivität. Die Betroffenen werden nur noch als Opfer wahrgenommen, und zwar als Opfer in dem von Felman gemeinten totalen Sinne: Wesen, die nicht nur durch einen Übergriff geschädigt und verletzt wurden, sondern die daher auch nicht mehr über die subjektiven Fähigkeiten gewöhnlicher Menschen verfügen. Während die Opfer tendenziell entmündigt werden, neigt man nach Kröber *drittens* zunehmend dazu, sie „als nahezu heilige, unantastbare Wesen“ zu betrachten, „denen jegliche Belastung, auch in Form kritischer Nachfragen, erspart bleiben muss“.⁴¹

Die Vorstellung, dass die Aussagen von Opfern aus ethischen und therapeutischen Gründen nicht infrage gestellt werden dürfen, ist jedoch mit rechtsstaatlichen Prinzipien nicht vereinbar. Der Wunsch, größtmögliche Rücksicht auf Opfer zu nehmen, kann ungewollt dazu führen, dass wissenschaftliche und juristische Standards nicht eingehalten werden. Wenn es um strafrechtlich relevante Vorfälle geht, müssen die Aussagen von Opfern geprüft werden, insbesondere wenn sich diese auf Ereignisse beziehen, die Jahrzehnte zurückliegen. Die Erinnerung ist fehleranfällig und retrospektive Narrative können durch nachträgliche Einflüsse, Suggestion oder unbewusste Verzerrungen verändert sein.

Handelt es sich hier um einen Konflikt zwischen zwei gleichermaßen gültigen Forderungen: der Forderung, Opfer nicht erneut zu traumatisieren und den Ansprüchen fairer Rechtsverfahren? Eher nicht. Es gibt keinen sachlichen Grund, pauschal von der moralisch-rechtlichen Kategorie des Opfers auf eine gestörte Subjektivität zu schließen, der nichts zugemutet werden kann – auch wenn es in Einzelfällen nötig erscheinen mag, auf die Befragung eines traumatisierten Opfers zu verzichten. Kröber weist darauf hin, dass das Spektrum der individuellen Bewältigungsformen und der mittel- und langfristigen Folgen von Übergriffen außerordentlich breit ist und nicht nur von der Art des Übergriffs, sondern auch von der Person und ihrer sozialen Situation abhängt. Opfer von Übergriffen benötigen Mitgefühl und Unterstützung. Dies sollte jedoch nicht da-

40 A. a. O, 211.

41 Ebd.

zu führen, ihnen die Selbstverantwortung für die Aufarbeitung ihrer schrecklichen oder unerfreulichen Erfahrungen in einem viel höheren Maße abzusprechen als Menschen, die einen schweren privaten Verlust, eine berufliche Niederlage oder andere Schicksalsschläge erlitten haben oder an einer schweren körperlichen Erkrankung leiden. Wenn man die von illegitimen Übergriffen Betroffenen primär als Opfer wahrnimmt und nur sekundär ihre speziellen Erlebnisse und deren Folgen berücksichtigt, besteht die Gefahr, dass sie sich mit der Opferrolle identifizieren und so zu Opfern in einem anderen Sinne werden: zu Menschen, die keine Verantwortung für ihr Leben übernehmen, sondern diese externalisieren.

