

Erinnerungskultur und Geschichtskultur

Waltraud Kannonier-Finster und Meinrad Ziegler

Erinnern und Vergessen sind Eigenschaften des Mensch-Seins. Sie bedingen einander, denn für die Auseinandersetzung mit Neuem muss es auch ein Vergessen des Alten geben. Erinnern ist nicht als solches positiv, sondern eine Notwendigkeit, um das Leben zu bewältigen. Das gilt für Individuen ebenso wie für Kulturen und Staaten. Worauf es beim Erinnern ankommt, ist, wichtige Ereignisse und Erfahrungen von unwichtigen zu unterscheiden (vgl. Reemtsma 2010: 3–4). Im Zusammenhang mit kollektiven Prozessen hat diese Unterscheidung eine politische Dimension. Was erkennt ein Kollektiv als denkwürdige Erfahrungen seiner Geschichte an? Wie sind diese zu interpretieren und welche Schlussfolgerungen daraus zu ziehen? Das Vergessen geschieht vielfach ohne aktives Tun. Allerdings gibt es auch ein – bewusst oder unbewusst – organisiertes Vergessen, das vielfach über den Modus des Erinnerns läuft. In Österreich stellt die bis in die 1980er-Jahre dominante Denkfigur des Erinnerns der NS-Vergangenheit, der Opfermythos, einen Versuch dar, die Momente der Komplizen- und Mittäterschaft vergessen zu lassen (vgl. Uhl 2001; 2011; Ziegler und Kannonier-Finster 2016). Aber dieser Prozess hat Widerstand mobilisiert, der neue, reflexive Formen des Erinnerns gefordert und durchgesetzt hat. Müssen wir fürchten, dass im Zusammenhang mit dem Übergang vom Erinnern zur historischen Reflexion des Nationalsozialismus die Bedeutsamkeit dieser Periode der europäischen Geschichte verblasen wird? Wir halten das für wenig wahrscheinlich. Er wird Teil nicht nur historischer Interpretation, sondern auch kontroverser gesellschaftspolitischer Reflexion und kritischen Denkens bleiben. Es gibt zu viele Kontinuitäten, die den Nationalsozialismus mit unseren modernen Gesellschaften verbinden (vgl. Reemtsma 2002: 88). Antisemitismus, Beschwörung von nationalistischen Gemeinschaften, Staatsgläubigkeit und politische Unselbstständigkeit sind nicht historische Relikte, sondern gehören auch in das 21. Jahrhundert. Die Geschichte des »Dritten Reiches« verweist auf die Fragilität unserer Zivilisation (vgl. Diner 2007). Sie zeigt, wie Normalität einer nationalistisch konstruierten politischen Gemeinschaft und Gewalt gegen »die Anderen«, die als bedrohlich identifiziert, ausgegrenzt und ermordet wurden, eng miteinander verwoben sind. Diese Konstellation wird auch für kommende Generationen eine Beunruhigung darstellen und als Stachel wirken, um Probleme ihrer

Gegenwart mit einem kritischen Blick auf die Geschichte des Nationalsozialismus zu überdenken.

Allerdings werden möglicherweise kommende Generationen diese Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte nicht mehr unter dem Begriff der Erinnerungskultur führen. Ist der Begriff nicht eng mit der spezifischen Situation der 1980er- und 1990er-Jahre verbunden, als in mehreren europäischen Staaten ein öffentliches Erinnern gegen mächtige Impulse des Verschweigens, des Verleugnens oder des Umerzählens der eigenen nationalen Beteiligung an der Gewaltgeschichte des Nationalsozialismus erst durchgesetzt werden musste? Der deutsche Historiker und Geschichtstheoretiker Jörn Rüsen versteht »Erinnerungskultur« als Teil eines umfassenderen Konzepts einer »Geschichtskultur« (vgl. Rüsen 2003: 121–122). Geschichtskultur umfasst jene Sinnbildungen über Erfahrungen der Vergangenheit, die Kulturen brauchen, um sich in aktuellen Lebenssituationen zurechtzufinden. Sie manifestiert sich in Erinnerung und Geschichtsbewusstsein, wobei letzteres einer stärkeren wissenschaftlichen Kontrolle von Erfahrung unterliegt.

Generationen erinnern unterschiedlich

Die gesellschaftliche Aneignung von Geschichte ist immer an Prozesse der Vermittlung von einer Generation an die nächste gebunden. Soziale – und darunter auch mentale – Strukturen können sich über Generationen hinweg reproduzieren, aber zugleich verändern sie sich auch durch die kontinuierliche Erneuerung von AkteurInnen geschichtlichen Handelns. »Es geht zwar immer alles weiter, aber doch mit neuen Leuten und mit anderen Erfahrungen« (Bude 2010: 421). Prozesse der Tradierung sind offen für Transformationen. Karl Mannheim war einer der ersten, der sich aus einer soziologischen Perspektive mit dem Problem der kulturellen Vermittlung historischer Erfahrung im Zusammenhang mit dem Wechsel von Generationen beschäftigte (vgl. Mannheim 1928). Dabei lautete seine Ausgangsfrage: Wie kann eine Gesellschaft einen dauerhaften Bestand an Kulturgütern bewahren, obwohl Akteure kontinuierlich wechseln? Die früheren Träger der Kultur sterben und die neuen werden geboren. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer beständigen Tradierung von Kultur. In modernen und dynamischen Kulturen ist dieser Prozess mit zahlreichen Konflikten, Reibungen und Reinterpretationen verbunden. Die Stärke von Mannheims Überlegungen liegt darin, dass er die Weitergabe von Kultur weder als linearen Prozess konzipierte, noch als Vorgang, der sich mit historischer Notwendigkeit vollzieht, sondern als komplexes und kontingentes Geschehen. Es ist dabei zwischen Übergabe und Übernahme, zwischen perspektivischen Deutungen, Umschriften und Verweigerungen des Tradierten zu differenzieren (vgl. Ziegler 2000: 49–50). Junge Generationen sind nicht ohne Weiteres »belehrbar«. Sie haben verschiedene Möglichkeiten, sich die mit einer geschichtlichen Perspektive verbundenen Ideen anzueignen, darunter auch jene, die tradierten Geschichtsbilder zu kritisieren und zu dekonstruieren. In unserem Zusammenhang, der Geschichte des Nationalsozialismus, gestaltet sich die Tra-

dierung besonders komplex und spannungsreich. Weil ÖsterreicherInnen nicht nur Opfer waren, sondern viele auf der Seite der Täter standen, ist die Vermittlung von Geschichte sozial und politisch aufgeladen. Meist wollen die an Nationalsozialismus, Krieg und Verbrechen Beteiligten ihren Anteil am Geschehen verschweigen, rationalisieren und rechtfertigen. Wenn Angehörige der nachfolgenden Generation das Vertrauen in die Erzählungen der Generation ihrer Eltern verlieren, bemühen sie sich um eine eigenständige und differenzierte Sichtweise des Geschehens. Bislang wirkte der Nationalsozialismus durch die von ihm geformten Personen auf Gesellschaft, konkret auf die sogenannte Kriegsgeneration, auf Familien und soziale Institutionen ein. Zugleich hatte ab den 1980er-Jahren ein Generationenwechsel begonnen, ein Vorgang, der strukturell Prozesse des kulturellen Wandels und der Neuorientierung ermöglicht. In Österreich war der Fall Waldheim exemplarisch für eine entsprechende Reinterpretation des Nationalsozialismus. Ein Teil der Nachkriegsgeneration wollte sich im Hinblick auf Thematisierung und Bewertung der NS-Vergangenheit nicht mehr den Sichtweisen der Kriegsgeneration und ihren Bedürfnissen nach Derealisierung unterordnen. Die unterschiedlichsten Formen des Schweigens, Verschweigens und Leugnens der Generation der Eltern zu Nationalsozialismus, Krieg und Holocaust wurden kritisch reflektiert und thematisiert. Dass sich 1986 Kurt Waldheim im Zusammenhang mit seinem Wahlkampf für das Amt des Bundespräsidenten als Opfer des Nationalsozialismus darzustellen versuchte und damit die traditionelle »Lebenslüge« der Zweiten Republik bekräftigte, war zwar vorerst mehrheitsfähig, erschien in diesen Jahren aber dennoch vielen unerträglich. Gleichzeitig mit dem neuen Diskurs zur Bewertung der NS-Vergangenheit begann der Aufstieg der FPÖ, einer Partei, die ihre ideologischen Wurzeln im Deutschnationalismus hat, aus der Sammelbewegung der ehemaligen Nationalsozialisten hervorgegangen ist und deren Funktionäre das NS-Regime immer wieder verharmlosen (vgl. dazu Bauböck 2001; Wodak 2016). Das alles waren Erfahrungen, die die Auseinandersetzung mit der NS-Vergangenheit lebendig gehalten haben. Es ging dabei vor allem um die Frage, was an dieser Geschichte erinnert und nicht vergessen werden sollte.

Wir befinden uns neuerlich in einem Prozess des Übergangs, in dem die unmittelbare Nachkriegsgeneration aus Positionen der wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Öffentlichkeit ausscheidet und andere Generationen nachkommen. Die Spannung, wie der Nationalsozialismus zu sehen und zu bewerten ist, bleibt aktuell, auch wenn vielen Angehörigen der dritten und vierten Generation nach 1945 bereits der familiär und damit emotional gebundene Zugang zu dieser Zeit fehlt. Für viele der nach 2000 Geborenen liegen die Ereignisse und Debatten der sogenannten Waldheim-Affäre außerhalb der bewussten gesellschaftsgeschichtlichen Wahrnehmung. Dennoch enthält das Familiengedächtnis Erzählungen von und über Großeltern und damit auch lebendige Erfahrungen aus der Zeit des Nationalsozialismus. Eltern erzählen und interpretieren, was ihnen von ihren Eltern und Verwandten erzählt und worüber in der Familie gestritten oder geschwiegen wurde. So machen Jugendliche auch heute noch Erfahrungen mit der NS-Vergangenheit als einem sozialen Erbe der Familie. Wenn Tradierung von Geschichte in elementare Sozialbeziehungen einge-

bunden ist, konstituiert sie eine spezifische persönliche Haltung gegenüber der Vergangenheit. Der Nationalsozialismus lebt in Form von Dispositionen, Denkweisen und Erziehungspraktiken der Großeltern, Eltern und Verwandten nach. Zerfallen oder vergehen diese Beziehungen, verändert sich das Interesse an dem historischen Geschehen (vgl. Jureit 2012: 32–33; Messerschmidt 2012).

Die zweite Generation der in den 1940er- und 1950er-Jahren Geborenen hat sich in unterschiedlicher Weise, einmal mehr und ein anderes Mal weniger intensiv, an den übermittelten Geschichts- und Erinnerungsbildern abgearbeitet. Sie ist nun mit nachkommenden Jahrgängen konfrontiert, die andere Zugänge zu Nationalsozialismus und Holocaust haben. Diese werden von LehrerInnen und VermittlerInnen in Schulen oder Gedenkstätten häufig als moralisch indifferent und als widerständig gegenüber häufig warnender Belehrung wahrgenommen; Haltungen, die für sie eine irritierende und beunruhigende Erfahrung darstellen. Dazu kommen gesellschaftliche Veränderungen im Zusammenhang mit Prozessen der Globalisierung, Migration und damit verbundenen Erosionsprozessen nationaler Kulturen. Unter dem Stichwort der Transnationalisierung von Geschichte des Nationalsozialismus und Holocaust ergeben sich daraus neue Fragen. Für wen ist das Holocaust-Gedenken wie bedeutsam? Diese Frage ist bei der Tradierung in Gruppen, die multiethnisch und multinational zusammengesetzt sind, zu bedenken. Ein wachsender Teil der Bevölkerung kommt aus außereuropäischen nationalen, ethnischen und familiären Kontexten. Es ist davon auszugehen, dass angesichts dieser Entwicklung neue Denkmuster, Begriffe, Konzepte für die Vermittlung der NS-Geschichte zu erarbeiten sind.

Die skizzierten Erfahrungen der Indifferenz oder Abwehr junger Generationen lassen sich auch anders, nämlich als Distanzierung von traditionellen Formen der Vermittlung interpretieren (vgl. etwa Messerschmidt 2012; Sternfeld 2013). Es könnte sein, dass Nationalsozialismus und Holocaust als in Lehrplänen verordnete Themen wahrgenommen werden, die einer moralischen Selbstbestätigung und nationalen Identitätsstiftung dienen; dass Jugendliche sich sträuben, im Sinn einer historischen Schuld adressiert zu werden. Dementsprechend verschließen sie sich gegen die Übernahme einer moralischen Mission, wenn ZeitzeugInnen im Zusammenhang mit ihren Erfahrungen als Opfer von Ausgrenzung und Verfolgung für demokratische Werte und die Abwehr von Intoleranz und Fremdenfeindlichkeit plädieren.

Angesichts des skizzierten Generationenwechsels und der damit verbundenen Transformation von Erinnerungsgemeinschaften formuliert Astrid Messerschmidt neue Fragestellungen für die Vermittlung der Geschichte:

»Der zeitliche Abstand zum Nationalsozialismus [kann] als Chance für eine Erinnerungsbildung aufgenommen werden, die sich auf die Verunsicherung einlässt, die von der Tatsache des Holocaust ausgeht. Das bedeutet, sich von dem Wunsch nach einer unmittelbaren Beziehung zu den Opfern wie auch vom Wunsch nach einer eindeutigen Abgrenzung von den Tätern zu verabschieden und das ›Bild von der Geschichte und unseres nachträglichen Anteils an ihr‹ [Schneider 2010] selbst zum Gegenstand erinnernder Aufarbeitung zu machen. Die Arbeit der dritten und vierten Generation nach 1945 besteht nicht mehr in erster

Linie darin, Erinnerung einzuklagen, sondern kritische Intervention im Erinnerungsdiskurs zu leisten.« (Messerschmidt 2012: 234–235)

Kritik des aktuell dominanten Erinnerungsdiskurses

Es stellt sich die Frage, ob die heute dominante Praxis des Erinnerns und der Erinnerungspolitik diesen neuen Fragestellungen ausreichend nachkommen kann. Bei Gedenkveranstaltungen wird besonders auf die Leiden der Opfer des NS-Regimes sowie auf die Anteilnahme an ihrer Trauer um die Toten Bezug genommen. Aleida Assmann (Assmann 2013: 207–208) spricht von einer »neuen Erinnerungskultur« mit einem spezifischen »ethischen Imperativ« (ebd.: 208). Das neue an dieser Kultur bestehe vor allem darin, dass das Gebot zum Erinnern in historischen Konstellationen wachse, in denen gerade kein Impuls des Erinnerns, sondern umgekehrt ein Impuls des Vergessens und des Absperrens von Schuld zu erwarten sei. Assmann sieht in der Übernahme der Opferperspektive durch die Täter ein Novum der Geschichte, das aus engen wir-bezogenen Gruppenbindungen heraus auf eine Ebene der Vergemeinschaftung von Erinnerung führen könne. Die Geschichte der Opfer werde in die eigene Erinnerung aufgenommen.

Die neuen Praktiken der Erinnerungskultur, beim Gedenken an Nationalsozialismus, Krieg und Holocaust weitgehend die Toten und das Leiden der Opfer ins Zentrum zu stellen, laufen Gefahr, wesentliche Momente der Geschichte des Nationalsozialismus in das Vergessen zu drängen. Für Deutschland hat Martin Walser schon 1965 Logik und Funktion dieses Musters im Zusammenhang mit dem Auschwitz-Prozess beschrieben:

»Natürlich verabscheuen wir die Täter. [...] Und wir nehmen Anteil am Opfer. [...] Erst durch den hilflosen Versuch, uns auf die Seite der Opfer zu stellen oder uns, so gut es gehen will, wenigstens vorzustellen, wie schrecklich da gelitten wurde, erst durch diese Anteilnahme wird uns der Täter so verabscheuungswürdig und brutal, wie wir ihn für unsere realitätsarme, aber momentan heftige Empfindung brauchen.« (Walser, zitiert nach: Jureit 2012: 31)

Die Dominanz der Opferorientierung wird auch in aktuellen Beiträgen zur Debatte um Erinnerungskultur in Frage gestellt (vgl. Jureit und Schneider 2010a; Frölich, Jureit und Schneider 2012; Messerschmidt 2012; Rüsen 2012; Sternfeld 2013). Die imaginierte Nähe zu den Opfern, so die kritischen Stimmen, bedeute eine Distanzierung gegenüber den Tätern, verbanne sie aus der Wir-Gruppe, konstruiere eine pathologische Kategorie der Täterschaft und trachte danach, auf diesem Weg eine vom Holocaust »gereinigte« Identität zu stiften. Über eine Identifikation mit den Opfern definiere man sich auf der moralisch richtigen Seite, praktiziere jedoch zugleich eine Strategie der Verleugnung. Was eigentlich erinnert werden soll – die irritierende Tatsache der kulturellen Nähe zu den Tätern –, wird auf Abstand gehalten.

Darüber hinaus fördere das mit der »neuen« Erinnerungskultur verbundene Gebot des Sich-Erinnerns, wie es vor allem von Aleida Assmann betont wird (Assmann 2013: 208), eine normativ hoch aufgeladene Vorstellung einer geglückten Erinnerungsarbeit, die die Möglichkeit impliziere, Geschichte abschließen zu können (vgl. Jureit 2010). Die Vorstellung, dass Erinnerungskultur auch mit einem Erlösungsverprechen verbunden sein könnte, geht auf die Rede des deutschen Bundespräsidenten Richard von Weizsäcker vor dem deutschen Bundestag im Mai 1985 zurück. 40 Jahre nach Kriegsende stellte sie ohne Zweifel eine Zäsur in der deutschen Aufarbeitung der eigenen NS-Vergangenheit dar, förderte aber auch eine Kultur, geradezu zwanghaft zu erinnern (vgl. ebd.: 36). Weizsäcker knüpfte die Frage der Versöhnung an jene der Erinnerung: »Das ›Vergessenwollen‹ verlängert das Exil, und das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung« (zitiert nach: Jureit und Schneider 2010b: 9). Nur wer intensiv und aufrichtig an die deutschen Massenverbrechen erinnere, dürfe auf Versöhnung und auf Erlösung von der tradierten Schuld hoffen.

Die Zuwendung zu den Opfern sowie die Anerkennung ihres Leides und ihrer Verluste sind essenzielle Momente der Erinnerungsarbeit. Dies gilt besonders für Österreich, weil den Opfern in diesem Land der verleugneten Mitverantwortung für die Verbrechen des NS-Regimes lange Zeit nur ein geringer Stellenwert zukam. Allerdings wäre es problematisch, das Gedenken an sie mit der Perspektive einer, wie es Assmann formuliert, »Vergemeinschaftung der Erinnerungen« (Assmann 2013: 208) zu verbinden. Diese Perspektive übersieht die emotionalen und kognitiven Unterschiede des Erinnerns in Kulturen der Opfer und in Kulturen der Täter. Eine opferorientierte Ausrichtung der Erinnerung ist gerade dann enorm voraussetzungsvoll, wenn sie innerhalb der Kultur der Täter praktiziert werden soll (vgl. Schneider 2010: 187–188). Bei vielen öffentlichen Inszenierungen des Gedenkens entsteht der Eindruck, als würden Ermordete erinnert und betrauert, die unmittelbar aus der gesellschaftlichen Mitte gerissen worden seien. Das war historisch nicht der Fall. Die getöteten Opfer waren nicht geliebte Tote, sondern die von »uns« – in enger Kooperation mit den Deutschen – selbst diskriminierten, verfolgten und ermordeten Opfer. Die Opfer waren die »Anderen«, »die Juden«, die politisch Andersdenkenden, die Homosexuellen, Behinderte und als asozial Klassifizierte. Sie wurden von der Mehrheit als überflüssig und bedrohlich für die »Volksgemeinschaft« gesehen. Dieser Aspekt wird in der Erinnerung an »die Opfer« kaum anerkannt. So bleibt der Schrecken unverstanden, denn es ist »ein inwendiger Schrecken, ein Schaudern vor den menschlichen Möglichkeiten« (ebd.: 188), bei dem das konkrete Opfer und seine Beziehung zum Eigenen und seiner Geschichte im Dunkeln bleibt und abgesperrt wird.

Bei Praktiken des Gedenkens wäre es demnach wichtig, opferorientiertes Erinnern stets mit konkreten historischen Fragen nach der Täterschaft zu verknüpfen. Dan Diner weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass das Verstehen des Holocaust über zwei unterschiedliche Perspektiven erfolgen kann (Diner 2007). Er spricht von einer partikularen Perspektive, die einen historischen Zugang zu dem Geschehen verfolgt, und einer universalistischen Perspektive, die von einem

anthropologischen Interesse getrieben ist. Aus beiden Sichtweisen ergeben sich ganz unterschiedliche Fragen an das Ereignis des Nationalsozialismus. Die historische Erkenntnisstrategie interessiert sich vor allem für die Frage des *Warum*: Welche Faktoren erklären den Aufstieg Adolf Hitlers und der NSDAP? Welchen Stellenwert nehmen dabei das Konzept der »Volksgemeinschaft«, die wahnhaftige Idee von der Überlegenheit der deutschen Rasse und der Antisemitismus ein? Ist der Holocaust als logische Folge des Antisemitismus zu verstehen? Oder mündete die lange Vorgeschichte der Stigmatisierung keineswegs direkt in den versuchten Akt der Vernichtung? Die Ermordung »der Juden« beruhte auf einem Konzept, das jenseits von Konflikt, Gegnerschaft und politischer Feindschaft angesiedelt war; Juden sollten als Juden ausgelöscht werden. Woher kam der Antrieb zur absoluten Vernichtung? Die Logik des Holocaust erschließt sich in keiner Variante eines instrumentellen Handelns.

Bei einem Zugang aus dem anthropologischen Interesse stellen sich andere Fragen. Nicht die Tat selbst mit ihren historischen Umständen sucht nach Erklärung, sondern die Frage, wie sie geschehen konnte, steht im Vordergrund. Was sagt sie über den Menschen als Gattungswesen? Unter dieser Perspektive richtet sich das Interesse weniger auf die kulturelle Zugehörigkeit und das historische Geworden-Sein von Opfern und Tätern. Der Holocaust, gedacht als Zivilisationsbruch, irritiert die Gewissheiten der Aufklärung und provoziert die Frage nach den universellen Eigenheiten des Mensch-Seins. Wie steht es um die Naturhaftigkeit des Guten und des Bösen, wie um die destruktiven Potenziale der Moderne und ihrer hierarchischen und arbeitsteiligen Apparate?

Diner befürchtet, dass im Rahmen der anthropologischen Ausrichtung der wesentliche historische Zusammenhang des Holocaust verloren gehe und sich ein moralisch ausgerichteter Diskurs über Opferschaft durchsetze, bei dem die Pathologien der Moderne und Fragen nach impliziten Gewaltpotenzialen in den Vordergrund treten (vgl. ebd.: 19). Im Rahmen einer solchen Kulturkritik könnte in der Absicht, Aufklärung zu fördern, der Gegenstand, das historische Verstehen von Nationalsozialismus und Holocaust, verfehlt werden.

Für die Erinnerungsarbeit würde das bedeuten, dass im Kontext des Gedenkens an die Opfer darauf zu achten wäre, dass die moralisch gewendete universelle Sichtweise mit der historisch orientierten partikularen Sichtweise integriert wird. Ein solcher Zugang versucht, die kaum beantwortbare Frage zu vermeiden, wann das Böse in die Menschheit eingetreten ist. Stattdessen erforscht er die konkreten Umstände, unter denen eine Generation faschistisch geworden ist. Werden beide Perspektiven verfolgt, stellen sich die Fragen nach der historischen Bedingtheit von Täterschaft, nach der Bedeutung der konkreten historischen Opferschaft der ausgegrenzten Gruppen und – was das Entscheidende ist – nach den Beziehungen beider Gruppen zueinander. Die Problematik eines diffusen, aus historischen Kontexten isolierten Diskurses über Opfergruppen besteht vor allem darin, dass damit die in Täterkulturen praktizierten Formen der Diskriminierung, Ausgrenzung und Auslöschung der Opfer aus Erinnerung und kritischer Reflexion abgesperrt werden. Das allseits bekannte Ergebnis

einer Erinnerungspraxis, die die Opfer-Täter-Beziehungen ignoriert, ist der Verweis auf materielles Elend, Hunger und Arbeitslosigkeit in der Folge der Wirtschaftskrise der 1930er-Jahre.

Herstellung von Loyalität und Bindung

Der etablierte Opferdiskurs wäre demnach durch einen Diskurs zu ergänzen, bei dem es im Grunde um die alte Frage geht »Wie konnte es zu all dem kommen?« (vgl. etwa Reemtsma 2002; Neitzel und Welzer 2011; Giesecke und Welzer 2012). In dieser Perspektive würde nicht so sehr das Grauen der Vernichtungslager im Vordergrund stehen, sondern vor allem das alltägliche Bild einer Ausgrenzungsgesellschaft, die sich schrittweise herausgebildet hat.

Herausbildung und Realisierung des Konzepts der »Volksgemeinschaft« vollzogen sich als Kehrseite des Antisemitismus und der Vernichtungspolitik des NS-Regimes. Die Ausgrenzung »der Juden« war der zentrale Mechanismus, mit dem die Gesellschaft verändert wurde. Über diesen Prozess fanden die Umformung von moralischen Standards und die Veränderung von Normalität und Abweichung im Umgang mit Menschen statt. Das Denken in den Konzepten »Volk« und »Volksgemeinschaft« wurde zu einer neuen Bezugsgröße und führte relativ rasch zu einer Transformation von Werten und Normen, die mit demokratischen Standards nicht mehr kompatibel waren. Die biologisch bestimmte Kategorie des »Volkes« ersetzte die Kategorie des »Individuums«, der »Ungleichheit«, und legitimierte eine partikuläre Solidarität, von der Juden und Jüdinnen systematisch ausgeschlossen waren (vgl. Neitzel und Welzer 2011: 56–57). Bis heute ist es schwierig, die Frage zu beantworten, warum es »die Juden« und keine andere Gruppe traf. Zu sagen, es reichte, dass diese einfach da gewesen wären und sich angeboten hätten, erklärt wenig. Wichtig sei, so Jan Philipp Reemtsma, ein einfaches und pragmatisches Argument: Viele Individuen und Gruppen zogen materielle und intellektuelle Zusatzgewinne aus den Programmen; auf diesem Feld konnten rücksichtslose Gewinne gemacht, konnte Bevölkerungspolitik organisiert, Theorien ein letzter Schliff gegeben werden. Es gab den

»Minimalkonsens, daß es in Ordnung war, wenn es auf Kosten der Juden ging. Dieser Minimalkonsens setzt aber zweitausend Jahre Antisemitismus voraus – ohne diese Geschichte wäre es zu solcher mörderischer Selbstverständlichkeit nicht gekommen.« (Reemtsma 2002: 93)

Mit unserer Studie *Österreichisches Gedächtnis* (vgl. Ziegler und Kannonier-Finster 2016, 1. Auflage 1993) haben wir versucht, auf einer empirischen Ebene Umstände und Verhältnisse zu rekonstruieren, die Beteiligte dazu gebracht haben, aktiv mit dem NS-Regime zu kooperieren und Identifikationen mit angebotenen Berufsrollen herzustellen, Gefühle der Zugehörigkeit gegenüber der Idee der »Volksgemeinschaft« zu entwickeln und damit zugleich die Eskalation von Identifikation, Ausgrenzung,

Deportation zu unterstützen oder zu dulden, die letztlich zu den Ermordungen in den Lagern geführt haben. Die Arbeit beruht auf biografischen Interviews aus dem Jahr 1990. Die Frauen und Männer, die um 1920 geboren worden waren, gehörten nicht zu den Opfern und bieten sich kaum für Identifikationen an. Sie eignen sich ebenso wenig zur moralischen Abgrenzung, denn sie waren auch nicht als TäterInnen zu klassifizieren. Die narrative Form der Forschungsgespräche orientierte sich daran, die Logik des persönlichen Handelns nachzuvollziehen. Und unserer Untersuchung kam auch eine konkrete Konstellation im Verhältnis der Generationen entgegen. Mit der Waldheim-Debatte im Hintergrund sahen viele Angehörige der Kriegsgeneration den Zeitpunkt gekommen, sich gegenüber der jüngeren Generation – die wir als Forschende repräsentierten – zu erklären.

In der Analyse der narrativen Daten lässt sich eine Reihe von signifikanten Mechanismen herausarbeiten, mit denen es den nationalsozialistischen Herrschaftsträgern gelingen konnte, Frauen und Männer für ihre Projekte in Bewegung zu bringen. Hier kann an konkreten Personen nachvollzogen werden, wie Antisemitismus, das Konstrukt der »Volksgemeinschaft«, das persönliche Charisma Adolf Hitlers, die Aussicht auf eine persönliche Karriere in der Deutschen Wehrmacht oder die Hoffnung, den persönlichen Traumberuf über eine militärische Laufbahn realisieren zu können, an das nationalsozialistische Projekt band. Die Mobilisierung knüpft also stets an subjektiven Hoffnungen, Intentionen und habituellen Strukturen an. Jede Herrschaftsinstanz ist von der Beteiligung derjenigen abhängig, die ihr unterworfen sind. Sie gebärdet sich nicht nur zwingend, drohend, sondern auch verführerisch und gewinnend.

Die Kategorien Opfer und Täter sind wenig hilfreich, wenn es um das Verstehen der lebensweltlichen Normalität des Nationalsozialismus geht. Sie unterstellen, dass eine deutliche Abgrenzung möglich ist, wer zu welcher Gruppe gehörte, und dass diese Zugehörigkeit eine stabile und dauerhafte war (vgl. Giesecke und Welzer 2012). Die Kategorie der Täter trifft für Personen zu, die an den zentralen Schaltstellen der Vernichtung tätig waren. Vielfach jedoch sind es eher Verhältnisse und soziale Konstellationen, die eine Person zu Handlungen veranlassen, und nicht so sehr persönliche Merkmale und Motive. Wir können davon ausgehen, dass die Kriegsführung der Deutschen Wehrmacht viele Soldaten häufig in Situationen gebracht hat, in denen sie Kriegsverbrechen verübt haben. Ist es in diesen Fällen sinnvoll, die Kategorie des Täters anzuwenden? Ist es nicht so, dass Personen je nach Situation einmal zum Täter und ein anderes Mal zum Opfer werden können? Eine Kategorie wie die des Täters oder des Opfers zielt aber auf eine persönliche Struktur und ignoriert damit das strukturierende Moment von Handlungssituationen. Es ist bedeutsam, die unter der nationalsozialistischen Herrschaft wirksamen Mechanismen der Herstellung von Bindung und Kooperation sichtbar und transparent zu machen. Denn Instanzen der Herrschaft sind heute Meister darin, soziale Verhältnisse zu individualisieren und mit Methoden der Subjektivierung eine Abwertung, Verachtung und Ausgrenzung gegenüber benachteiligten Gruppen herzustellen.

Ein kritischer Umgang mit Erinnerungsdiskursen

Zur Entwicklung einer Geschichtskultur gehört auch ein kritischer Umgang mit den Manifestationen des Kollektivgedächtnisses einer nationalen Gruppe (vgl. Ziegler 1995). Menschen eignen sich Geschichte nicht als vereinzelte Personen an, sondern als soziale Wesen, die Mitglieder einer Kultur und Gesellschaft sind. Deren Institutionen vermitteln Bilder von der gemeinsamen Geschichte, die bestimmte historische Zusammenhänge als orientierend, sinn- und identitätsstiftend betont, andere dagegen ignoriert, ausgrenzt oder vergisst. In diesem Sinn bilden Gruppen ein gemeinsames, kollektives Gedächtnis aus (vgl. Halbwachs 1966; 1967). Selbstverständlich kann nicht ein Kollektiv ein Gedächtnis haben, sondern sind es Individuen, die erinnern und vergessen. Dennoch macht es Sinn, von einer »sozialen Dimension« des Gedächtnisses zu sprechen (vgl. Burke 1991), weil die Angehörigen einer sozialen Einheit bei der individuellen Arbeit des Erinnerns und Vergessens vielfach auf gemeinsame Ankerpunkte zurückgreifen. In diesen Fällen ist es die Gruppe, die reguliert, was und wie es wert ist, zu erinnern. Die kollektive Dimension des Gedächtnisses hat viel mit dem gemeinsam, was wir unter Tradition verstehen (vgl. Giddens 1993). Traditionen haben einen normativen Realitätsbezug. Sie legen nicht fest, was ist und was war, sondern bringen zum Ausdruck, was sein und gewesen sein soll. Das kollektive Gedächtnis kann Vergangenheit nicht neu erfinden oder auslöschen, es kann jedoch Wahrnehmung und Interpretation von Vergangenheiten für die Angehörigen des Kollektivs formen. Bei großen Teilen der Kriegsgeneration war der Opfermythos imstande, die individuelle Erinnerungsarbeit zu strukturieren. Es gab die Tendenz, erlebte Ereignisse und eigene Handlungen so umzudeuten, dass die subjektive Beteiligung daran schwach und der verdinglichende Aspekt, Opfer von äußeren Zwängen gewesen zu sein, stark gemacht wurde. Darin liegt die klassische Funktion von Mythen; sie stellen Schemata zur Verfügung, mit deren Hilfe bestimmte Ereignisse in Form anderer Ereignisse dargestellt und erinnert werden können (vgl. Burke 1991: 294). So kann eine Entlastung von der Beteiligung an Gewalthandlungen hergestellt und positive Identifikation ermöglicht werden.

Österreichisches Gedächtnis (vgl. Ziegler und Kannonier-Finster 2016) untersucht die Funktion und Wirkung des Opfermythos an konkreten empirischen Fällen. Wir gingen davon aus, dass der Opfermythos nicht nur im Bereich der politischen Kultur ein etabliertes Geschichtsbild darstellt, sondern auch für nicht-öffentliche Erinnerungsarbeit in den Familien bedeutsam ist. Phänomene wie das persönliche Erinnern und Vergessen, die auf den ersten Blick individuell motiviert erscheinen, erweisen sich so als Sprach- und Bewusstseinsfiguren, die von sozialen Institutionen geformt sind. Erving Goffman spricht im Zusammenhang mit ähnlichen Phänomenen von einer »Soziologie der Gelegenheiten« (Goffman 1996: 8). Soziale Wirklichkeiten seien vielfach weniger als Produkt von »Menschen und ihren Situationen«, sondern eher als Ergebnis von »Situationen und ihren Menschen« zu verstehen.

In diesem begrifflich-theoretischen Rahmen kann keine Rede davon sein, dass der Erinnerung als solcher eine befreiende Wirkung zukomme (vgl. Rauschenbach

1998: 367–368). Erinnerung kann auch in Mythos umschlagen, selbst zum Symptom von Verdrängung oder Absperrung werden. Legitimierende Geschichtsbilder harmonisieren die individuelle Erinnerungsarbeit, lassen die Individuen jedoch zugleich mit einer spezifischen Fremdheit gegenüber der eigenen Geschichte zurück. Handeln, Denken, Fühlen berufen sich auf Zwang, Befehl und Gesetz. Man verweigert sich der Vorstellung, dass es kollektiv wie individuell Spielräume des Handelns hätte geben können. Jede Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Ereignisse ist gefährdet, in eine Falle zu tappen, weil sie grundsätzlich dazu neigt, eine lineare kausale Ordnung herzustellen. In der Retrospektive werden nacheinander folgende Ereignisse logisch miteinander verbunden und erzeugen so ein bestimmtes Ergebnis, das sich als Notwendigkeit darstellt. Ein kritisch-reflexiver Blick auf die eigene Biografie kann jedoch deutlich machen, dass sich der Vollzug von historischen Verläufen aus Entscheidungen zusammensetzt, in denen alternative Möglichkeiten zurückgestellt oder verworfen worden sind. Viele Darstellungen von geschichtlichen Abläufen berücksichtigen jedoch diese Pluralität von historischen Möglichkeiten nicht. Stattdessen wird davon ausgegangen, dass ein – nur in der Rückschau bekanntes – Ergebnis sich aus früheren Ereignissen und Handlungsprozessen Schritt für Schritt herausgebildet hat. Diese Vorgangsweise ist reduktionistisch. Sie ignoriert die zahlreichen offenen Entscheidungsmomente, die sich bei jedem einzelnen Schritt eröffnen. Geschichte wird damit im Nachhinein verdinglicht und von Vorstellungen kontrafaktischer Entwicklungen gereinigt.

Zu einer kritischen Auseinandersetzung mit Geschichte gehört, diese Gefahr einer Verdinglichung der Geschichte zu vermeiden. Emanzipatorisch wirkt Erinnerung dann, so Brigitte Rauschenbach (ebd.: 367), wenn in den manifesten Bildern der Erinnerung auch die verschütteten Spuren jener Hoffnungen, Wünsche, Träume zu finden sind, die wir vergessen oder absperren wollen. Dazu ist es erforderlich, in der Vergegenwärtigung der Vergangenheit nicht nur den kulturell legitimierten Traditionslinien zu folgen, die von dem unbedingten Erfordernis der Aufklärung und der moralischen Verurteilung ausgehen. Neue Denk- und Handlungsmöglichkeiten eröffnend wäre es demgegenüber, eine Haltung einzunehmen, die Irritation und Unsicherheit zulässt und die Auseinandersetzung mit der historischen Realität des Holocaust nicht auf ein einziges, feststehendes Urteil verengt. Es geht nicht um Ausschluss von, sondern umgekehrt um Anschluss an moralische Bruchstellen; und diese sind nur erreichbar, wenn auch Schuldfähigkeit in der Geschichte, Mitverantwortung gegenüber dem Anderen und emotionale Belastung zugelassen werden.

Eine mögliche Perspektive für Geschichtskultur

Wir können abschließend holzschnittartig drei generationenspezifische Umgangsformen mit dem Holocaust unterscheiden: Der Kriegsgeneration in Österreich gelang es, die eigene Verstrickung in Krieg, Gewaltregime und Holocaust durch den Opfermythos zu neutralisieren. So war es möglich, die Erfahrungen des Schreckens

zu beschweigen, das Wissen um eigene Mitverantwortung und allenfalls auch Schuld abzusperren und damit vom Denken zu isolieren. Den Begriff der Absperrung übernehmen wir von Mario Erdheim. Er weist auf diese schon bei Sigmund Freud beschriebene, aber oft übersehene Art der Neutralisierung von Erinnerung hin:

»Wissen und Denken werden zweierlei, man kann durchaus etwas wissen, ohne es denkend verarbeiten zu müssen. [...] Indem man das Gewußte nicht denkt, sperrt man es vom Fluß des Lebens ab. Wer auf das Denken verzichtet, kann sich somit auch das Vergessen ersparen. Zwei Fliegen auf einen Schlag: man kann die Mühsal des Denkens ebenso vermeiden wie den psychischen Aufwand des Vergessens bzw. Verdrängens.« (Erdheim 1990: 114)

Die Nachkriegsgeneration hat mit dem traditionellen Opferdiskurs gebrochen, das historische Selbstbild Österreichs kritisch umgearbeitet und ist schließlich mit der Formel einer Mitverantwortung für Beteiligung und Mittäterschaft vieler ÖsterreicherInnen zu einem neuen Konsens in der Erinnerungspolitik gekommen. Formal kommt dieser Konsens auch in der Regierungserklärung unter Bundeskanzler Franz Vranitzky vom Juli 1991 zum Ausdruck (vgl. Vranitzky 1991; erläuternd auch Botz 2008; Ziegler und Kannonier-Finster 2016: 273–274). Wir können nicht davon ausgehen, dass der Konsens stabil ist. Erste offene Brüche ereigneten sich im Zusammenhang mit der Regierungskoalition unter Wolfgang Schüssel ab dem Jahr 2000. Zugleich hat sich seit den 1990er-Jahren der bereits skizzierte Wandel in der Erinnerungskultur durchgesetzt. Das Bemühen um Identifikation mit den Opfern geht einher mit einer Distanzierung von den Tätern. Jörn Rüsen interpretiert diese Praxis als Distanzierung von der Vergangenheit durch Moralisierung (vgl. Rüsen 2012: 151).

Während die zwei skizzierten Umgangsformen empirisch abgestützt sind, lässt sich die dritte in Anlehnung an Rüsen (ebd.: 152) nur spekulativ – und ein wenig zukunftsoptimistisch – im Sinn der Entwicklung einer kritischen Geschichtskultur formulieren: Kommende Generationen stehen vor der Aufgabe, nicht die Opfer, sondern vor allem die Täter in das historische »Wir« der nationalen Identität zu integrieren. Damit würde der Zusammenhang von historischer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ambivalent bleiben. Es werden sich keine einfachen und starken Identitäten stiften lassen. Erinnerung wird sich an Brüchen und Widersprüchen abarbeiten müssen. Ein solches, grundlegend ambivalentes Geschichtsbewusstsein könnte die Aussage »Wir haben die Juden getötet« möglich machen. Wenn für Österreich die Frage gestellt wird, was das Eingeständnis einer Mitverantwortung in der Erinnerungsarbeit praktisch bedeuten könnte, dann ließe sich an diese Überlegungen anknüpfen.

Literatur

- Assmann, Aleida (2013): *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*, München: Beck. DOI: <https://doi.org/10.17104/9783406652110>.
- Bauböck, Rainer (2001): »Grenzziehungen – zur Konstruktion des Volkes durch den österreichischen Nationalpopulismus«, in: Appelt, Erna (Hrsg.), *Demokratie und das Fremde. Multikulturelle Gesellschaften als demokratische Herausforderung des 21. Jahrhunderts*, Innsbruck/Wien/München: StudienVerlag, S. 76–92.
- Botz, Gerhard (2008): »Nachhall und Modifikationen (1994–2007): Rückblick auf die Waldheim-Kontroversen und deren Folgen«, in: Botz, Gerhard und Sprengnagel, Gerald (Hrsg.), *Kontroversen um Österreichs Zeitgeschichte*, 2. erweiterte Auflage, Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 574–635.
- Bude, Heinz (2010): »Soziologie der Generationen«, in: Kneer, Georg und Schroer, Markus (Hrsg.), *Handbuch Spezielle Soziologien*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 421–436. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-531-92027-6_24.
- Burke, Peter (1991): »Geschichte als soziales Gedächtnis«, in: Assmann, Aleida und Harth, Dietrich (Hrsg.), *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Frankfurt am Main: Fischer, S. 289–304.
- Diner, Dan (2007): *Gegenläufige Gedächtnisse. Über Geltung und Wirkung des Holocaust*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Erdheim, Mario (1990): »Kultur der Erinnerung – Kultur des Vergessens. Über den Umgang mit Erinnern und Vergessen von Geschichte«, in: Leimgruber, Walter (Hrsg.), *1. 9. 39. Europäer erinnern sich an den Zweiten Weltkrieg*, Zürich: Chronos, S. 109–125.
- Frölich, Margrit, Jureit, Ulrike und Schneider, Christian (Hrsg.) (2012): *Das Unbehagen an der Erinnerung – Wandlungsprozesse im Gedenken an den Holocaust*, Frankfurt am Main: Brandes & Apffel.
- Giddens, Anthony (1993): »Tradition in der post-traditionalen Gesellschaft«, in: *Soziale Welt*, 44. Jahrgang, Heft 4, S. 445–485.
- Giesecke, Dana und Welzer, Harald (2012): *Das Menschenmögliche. Zur Renovierung der deutschen Erinnerungskultur*, Hamburg: Edition Körber-Stiftung.
- Goffman, Erving (1996): *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Halbwachs, Maurice (1966): *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Berlin/Neuwied: Luchterhand.
- Halbwachs, Maurice (1967): *Das kollektive Gedächtnis*, Stuttgart: Enke.
- Jureit, Ulrike (2010): »Opferidentifikation und Erlösungshoffnung: Beobachtungen im erinnerungspolitischen Rampenlicht«, in: Jureit, Ulrike und Schneider, Christian, *Gefühlte Opfer. Illusionen der Vergangenheitsbewältigung*, Stuttgart: Klett-Cotta, S. 17–103.
- Jureit, Ulrike (2012): »Normative Verunsicherungen. Die Besichtigung einer erinnerungspolitischen Zäsur«, in: Frölich, Margrit, Jureit, Ulrike und Schneider, Chris-

- tian (Hrsg.), *Das Unbehagen an der Erinnerung – Wandlungsprozesse im Gedenken an den Holocaust*, Frankfurt am Main: Brandes & Apsel, S. 21–36.
- Jureit, Ulrike und Schneider, Christian (2010a): *Gefühlte Opfer. Illusionen der Vergangenheitsbewältigung*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Jureit, Ulrike und Schneider, Christian (2010b): »Unbehagen mit der Erinnerung«, in: Jureit, Ulrike und Schneider, Christian, *Gefühlte Opfer. Illusionen der Vergangenheitsbewältigung*, Stuttgart: Klett-Cotta, S. 7–16.
- Kannonier-Finster, Waltraud (1996): »Die nachfolgende Generation – ihr Blick auf die Eltern und auf die Zeitgeschichte«, in: Walter, Hans Jörg (Hrsg.), *1945–1995. Eine Fortsetzungsgeschichte?*, Innsbruck/Wien: StudienVerlag, S. 181–198.
- Kannonier-Finster, Waltraud (2004): *Eine Hitler-Jugend. Sozialisation, Biographie und Geschichte in einer soziologischen Fallstudie*, Innsbruck/Wien: StudienVerlag.
- Mannheim, Karl (1928): »Das Problem der Generationen«, in: Mannheim, Karl (1964), *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, Berlin/Neuwied: Luchterhand, S. 509–565.
- Messerschmidt, Astrid (2012): »Besetzen – Distanzieren – Globalisieren. Ambivalente pädagogische Erinnerungspraktiken in der Migrationsgemeinschaft«, in: Frölich, Margrit, Jureit, Ulrike und Schneider, Christian (Hrsg.), *Das Unbehagen an der Erinnerung – Wandlungsprozesse im Gedenken an den Holocaust*, Frankfurt am Main: Brandes & Apsel, S. 217–239.
- Neitzel, Sönke und Welzer, Harald (2011): *Soldaten. Protokolle vom Kämpfen, Töten und Sterben*, Frankfurt am Main: Fischer.
- Rauschenbach, Brigitte (1998): »Politik der Erinnerung«, in: Rüsen Jörn, und Straub, Jürgen (Hrsg.), *Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zum Geschichtsbewußtsein*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (Erinnerung, Geschichte, Identität, Band 2), S. 354–374.
- Reemtsma, Jan Philipp (2002): »Nationalsozialismus und Moderne«, in: Reemtsma, Jan Philipp, *Die Gewalt spricht nicht. Drei Reden*, Stuttgart: Reclam, S. 87–129.
- Reemtsma, Jan Philipp (2010): »Wozu Gedenkstätten?«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 60. Jahrgang, Heft 25–26: Zukunft der Erinnerung, S. 3–9.
- Rüsen, Jörn (2003): *Kann gestern besser werden? Zum Bedenken der Geschichte*, Berlin: Kadmos.
- Rüsen, Jörn (2012): »Die Menschlichkeit der Erinnerung. Perspektiven der Geschichtskultur«, in: Frölich, Margrit, Jureit, Ulrike und Schneider, Christian (Hrsg.), *Das Unbehagen an der Erinnerung – Wandlungsprozesse im Gedenken an den Holocaust*, Frankfurt am Main: Brandes & Apsel, S. 147–160.
- Schneider, Christian (2010): »Besichtigung eines ideologischen Effekts: Trauer als zentrale Metapher der deutschen Erinnerungspolitik«, in: Jureit, Ulrike und Schneider, Christian, *Gefühlte Opfer. Illusionen der Vergangenheitsbewältigung*, Stuttgart: Klett-Cotta, S. 105–212.
- Sternfeld, Nora (2013): *Kontaktzonen der Geschichtsvermittlung. Transnationales Lernen über den Holocaust in der postnazistischen Migrationsgesellschaft*, Wien: Zaglossus.

- Uhl, Heidemarie (2001): »Das ›erste Opfer‹. Der österreichische Opfermythos und seine Transformationen in der Zweiten Republik«, in: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 30. Jahrgang, Heft 1, S. 19–34.
- Uhl, Heidemarie (2011): »Vom ›ersten Opfer‹ zum Land der unbewältigten Vergangenheit: Österreich im Kontext der Transformationen des europäischen Gedächtnisses«, in: Knigge, Volkhard, Veen, Hans-Joachim, Mähler, Ulrich und Schlichting, Franz-Josef (Hrsg.), *Arbeit am europäischen Gedächtnis. Diktaturerfahrung und Demokratieentwicklung*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau, S. 27–45. DOI: <https://doi.org/10.7788/boehlau.9783412214463.27>.
- Vranitzky, Franz (1991): »Erklärung vor dem Österreichischen Nationalrat vom 8. Juli 1991«, in: Botz, Gerhard und Sprengnagel, Gerald (Hrsg.) (2008), *Kontroversen um Österreichs Zeitgeschichte*, 2. erweiterte Auflage, Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 645–647.
- Wodak, Ruth (2016): »Österreichische Identitäten und österreichische Gedächtnisse«, in: Ziegler, Meinrad und Kannonier-Finster, Waltraud, *Österreichisches Gedächtnis. Über Erinnern und Vergessen der NS-Vergangenheit*, erweiterte Neuauflage, Innsbruck/Wien/Bozen: StudienVerlag, S. 11–21.
- Ziegler, Meinrad (1995): »Erinnern und Vergessen. Zum Umgang mit dem Nationalsozialismus in der Zweiten Republik«, in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*, 6. Jahrgang, Heft 1, S. 41–60.
- Ziegler, Meinrad (2000): *Das soziale Erbe. Eine soziologische Fallstudie über drei Generationen einer Familie*, Wien/Köln/Weimar: Böhlau. DOI: https://doi.org/10.26530/OAPEN_574827.
- Ziegler, Meinrad und Kannonier-Finster, Waltraud (2016): *Österreichisches Gedächtnis. Über Erinnern und Vergessen der NS-Vergangenheit*, erweiterte Neuauflage, Innsbruck/Wien/Bozen: StudienVerlag.

