

Peter Pogany-Wnendt, Elke Horn, Beata Hammerich,
Erda Siebert, Johannes Pfäfflin
Das transgenerationelle Erbe von Schuld und Scham

Forum Psychosozial

Peter Pogany-Wnendt, Elke Horn,
Beata Hammerich, Erda Siebert, Johannes Pfäfflin

Das transgenerationelle Erbe von Schuld und Scham

**Von traumatischer Erstarrung
zum empathischen Dialog**

Mit einem Vorwort von Björn Krondorfer

Psychosozial-Verlag

Im vorliegenden Buch wird das generische Maskulinum verwendet,
es sind jedoch ausdrücklich alle Gender mitgemeint.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Originalausgabe

© 2024 Psychosozial-Verlag GmbH & Co. KG, Gießen

info@psychosozial-verlag.de

www.psychosozial-verlag.de

Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form

(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)

ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert

oder unter Verwendung elektronischer Systeme

verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlagabbildung: Constantia Rosendorfer

Umschlaggestaltung und Innenlayout nach Entwürfen von Hanspeter Ludwig, Wetzlar

ISBN 978-3-8379-3382-6 (Print)

ISBN 978-3-8379-6245-1 (E-Book-PDF)

Inhalt

Empathie wagen	7
Vorwort <i>Björn Krondorfer</i>	
Zur Entstehungsgeschichte des PAKH	27
Einleitung <i>Peter Pogany-Wnendt, Elke Horn, Beata Hammerich, Erda Siebert & Johannes Pfäfflin</i>	
Von gebrochenen Identitäten zur Verbundenheit in der Differenz	39
<i>Johannes Pfäfflin</i>	
Die Macht der Angst und Scham	85
Aus dem Versteck in die Öffentlichkeit <i>Beata Hammerich</i>	
Die Wiederaneignung des Selbst jenseits tradierter Schuld	113
<i>Erda Siebert</i>	
Von den zerbrochenen menschlichen Bindungen zum mitfühlenden Dialog	145
Die generationsübergreifende Wiederherstellung zerstörter zwischenmenschlicher Verbundenheit <i>Peter Pogany-Wnendt</i>	
Gruppenphänomene beim Durcharbeiten der Vergangenheit	179
<i>Elke Horn</i>	

Empathie wagen

Vorwort

Björn Krondorfer

Der Mut zum Mitfühlen des Leids der »Anderen« ist eine Bedingung, um sich mit vergangenem Unrecht in der Gegenwärtigkeit lebendiger Beziehungen auseinanderzusetzen. Mitgefühl mindert die Gefahr, in selbst-exkulpierenden Erklärungen zu erstarren oder das eigene politische und ethische Denken allein vom erlebten Leiden früherer Generationen bestimmen zu lassen. Durch die therapeutische Arbeit mit traumatisierten Menschen und durch die Literatur über transgenerationale Erbschaften kollektiver Traumata wissen wir, dass wir den Folgen der Vergangenheit nicht durch Wegschauen und Verdrängen entkommen können.

Was seltener zur Kenntnis genommen wird, ist die Notwendigkeit eines Dialogs zwischen jenen, die unter vergangenem Unrecht gelitten haben, und jenen, die dieses Unrecht angeordnet oder von ihm profitiert haben. Sowohl kollektive Geschichtsinterpretationen als auch das Aufwachsen mit unhinterfragten Familiengeschichten bilden hermetische Erklärungsmuster (master narratives), die weniger über das moralische und politische Engagement jedes Einzelnen aussagen, dafür umso mehr über unsere automatischen Identifizierungen mit einem Kollektiv. Diese Identifizierungen werden erst in dem Moment hinterfragt, wenn sich Menschen begegnen, die sich aufgrund ihrer nationalen, religiösen, ethnischen, sozialen oder politischen Identifikationen voneinander unterscheiden. Sich auf das »Andere« in der Begegnung mit »Anderen« einzulassen, ist ein erster Schritt, Empathie zu wagen. In dieser Arbeit geht es nicht um Schuldzuschreibungen oder Entschuldungen, sondern um ein gemeinsames Ringen in der Gegenwart. Diese Prozesse sind zuweilen schmerzlich, explosiv, anstrengend und provokativ, aber auch immer ein Versuch des »working through« (Durcharbeiten) statt »acting out« (Ausagieren). In meiner Arbeit habe ich diese prozessorientierten Begegnungen als Momente der »unsettling empathy« beschrieben (Krondorfer, 2020).

Mit Blick auf die Geschichte des genozidalen Antisemitismus in Deutschland und der deutschen Nachkriegsgeschichte mit ihren zahlreichen (teils gescheiterten, teils geglückten) Versuchen der Vergangenheitsbewältigung ist es kein Zufall, dass sich eine Organisation wie PAKH gebildet hat. Gegründet 1995 mit dem Namen Psychotherapeutischer Arbeitskreis für Betroffene des Holocaust wurde der Verein 2006 umbenannt in den Arbeitskreis für intergenerationelle Folgen des Holocaust. In diesem Buch reflektieren fünf langjährige, therapeutisch-aktive Mitglieder von PAKH über ihre Arbeit mit zerstörerischen und heilenden Dynamiken in der Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, sowohl in Bezug auf einen weit-gefassten therapeutischen Rahmen als auch der eigenen Familiengeschichte.

Das hier vorliegende Buch ist eine revidierte, deutsche Fassung des von Pumla Gobodo-Madikizelas herausgegebenen Bandes *History, Trauma and Shame – Engaging the Past through Second Generation Dialogue* (2020). Die Beiträge untersuchen zwischenmenschliche und gesellschaftspolitische Prozesse, in denen die Auswirkungen massiver Gewalt über Generationen hinweg zwischen Angehörigen von Opfergemeinschaften und Angehörigen von Tätergesellschaften nachgezeichnet werden. Die Autoren gehen dieser Aufgabe als klinische Psychologen, Psychotherapeuten und Psychoanalytiker nach, aber sie erzählen auch persönlich von Verletzungen in der Begegnung mit dem »Anderen« und in den eigenen Familienbiografien. Sie setzen sich im Dialog mit der Vergangenheit auseinander, um sozial heilend in Familien- und Kollektivdynamiken einzugreifen.

Dieses Buch hat seine eigene, lange Geschichte, die hier im Detail nicht erzählt werden kann. Sie begann 2009 in Südafrika, als Pumla Gobodo-Madikizela¹ – damals Professorin für Psychologie an der Universität in Kapstadt, heute Institutsleiterin für Violent Histories and Transgenerational Trauma an der Stellenbosch Universität – PAKH-Mitglieder ansprach, um in einem gemeinsamen Buch über die Notwendigkeit von Dialogen in Post-Konflikt-Gesellschaften zu reflektieren. Insbesondere sollten die Situationen in post-Apartheid Südafrika und post-Holocaust Deutschland miteinander ins Gespräch kommen. Es dauerte elf Jahre gemeinsamen Ringens, bis der Band 2020 in einer englischen Ausgabe erschien. Die politische Weltsituation im Jahre 2020 war nicht dieselbe wie 2009 und sie hat sich in den letzten vier Jahren weiterhin drastisch verändert. Die

1 Sie wurde insbesondere durch ihr Buch *A Human Being Died that Night: A South African Woman Confronts the Legacy of Apartheid* (2003) bekannt.

deutsche, revidierte Ausgabe spricht nun in eine Situation hinein, in der es gesellschaftlich wenig Bereitschaft gibt, in den Dialog zu treten. Stattdessen können wir mit Schrecken eine wachsende Radikalisierung beobachten: Menschen weigern sich, dem »Anderen« wirklich zuzuhören; sie missachten jede Perspektive, die nicht mit der eigenen übereinstimmt; sie solidarisieren sich mit Gleichgesinnten, die den »Anderen« missachten, beschimpfen, bedrohen, oder angreifen; sie lassen sich von Kollektivgefühlen manipulieren, die das gewaltsame Vernichten des »Anderen« propagieren. Es wird immer schwieriger, in einem Raum zu verweilen, der unterschiedliche Perspektiven, Erbschaften, Erfahrungen und Erklärungsversuche zulässt. Selbst der Versuch, eine geschützte Zone des gemeinsamen Austauschs zu bilden, wird missachtend als Ausdruck einer kompromittierten Neutralitätsideologie abgelehnt.

Was 2009 damit begann, die Hinterlassenschaften und historischen Traumata von Apartheid und Holocaust miteinander zu verbinden, um nicht die Fehler einer gewalttätigen Vergangenheit zu wiederholen, ist heute brisanter denn je. Furcht vor Krieg, Gewaltherrschaften und unberechenbaren Tyrannen hat die frühere Hoffnung auf friedfertige Transformationsprozesse verdrängt. Es ist gesellschaftlich eine Unlust zu spüren, kollektive Identitäten und Identifikationen ehrlich und kritisch aufzuarbeiten.² Aber gerade dazu lädt dieses Buch ein: Darüber nachzudenken, wie soziale und persönliche Transformationen in ehemaligen Unrechtsgesellschaften, die von Massengewalt gezeichnet sind, möglich werden. Es hofft, die Leser zur Gesprächsoffenheit über die eigene nationale Geschichte und familiären Geschichten zu motivieren, um Unverständnis und Feindseligkeiten angesichts gewaltbedingter Traumata zu überwinden.

Hindernisse und Chancen

Die Autoren dieses Bandes praktizieren einen radikalen Schritt der Selbstoffenbarung. Damit laden sie uns ein, Zeuge ihrer eigenen inneren Kämpfe mit historischen Traumata zu werden. Es ist nicht leicht, sich Fragen der trans-

2 Zur vergleichenden Forschung über den Umgang mit der Vergangenheit Deutschlands und Südafrikas siehe Ralf Wüstenberg (2008; 2009). Zu Fragen von Gerechtigkeit, Heilung und Versöhnung in einer global vergleichenden Perspektive siehe Hayner (2002), Cobban (2007) und Philpott (2006).

generationalen Übertragung historischer Traumata durch eine selbstreflexive Perspektive zu nähern und persönliche Konflikte öffentlich zu machen. Eine derart radikal-selbstprüfende Analyse muss autobiografisch ehrlich sein, darf aber nicht zu persönlich werden, damit intime Offenbarungen nicht die gesamtgesellschaftliche Relevanz verschleiern. Es geht um transformative Wendepunkte, die Menschen in unterschiedlichen sozialen und politischen Kontexten inspirieren, sich auf ähnliche Prozesse einzulassen. Die verwendete Sprache in diesem Buch möchte Verletzlichkeit ohne Selbstmitleid bekunden, um das Gemeinsame an Erfahrungen von Menschen in ihren Familien, beruflichen Netzwerken, Großgruppenidentitäten (Volkan, 2013, S. 75–88) und imaginären Gemeinschaften (Anderson, 2006) hervorzuheben.

Die Autoren weisen darauf hin, dass die Heilung von Kollektiven, Gesellschaften und Nationen davon abhängt, wie erfolgreich sich Begegnungen zwischen Mitgliedern von Opfergemeinschaften und Tätergesellschaften gestalten. Unter »Mitgliedern« werden hier einerseits Überlebende und deren Nachkommen von Gewalt und Gewaltssystemen verstanden als auch jene, die sich dieser Gruppe zugehörig fühlen; andererseits Täter und deren Nachkommen und dies schließt Zeugen von Gewalt, Nebenzeugen, Nutznießer sowie symbolische oder politische Vertreter dieser »Tätergruppen« ein. Extreme Gewalt traumatisiert Menschen nicht nur direkt, sondern hinterlässt auch Spuren, die über Generationen hinweg unschwellig aktiv bleiben. In geschützten, öffentlichen Dialogräumen können transformative Momente entstehen, die den sich wiederholenden Kreisläufen von Misstrauen, Feindschaft, Gewalt und Hass entgegenwirken (Gobodo-Madikizela, 2008).

In den Selbstoffenbarungen und analytischen Reflexionen des Autorenteam erkennen wir, dass selbst die persönlichsten Erfahrungen mit historischen Traumata in Erzählmuster gebündelt werden, die die Individuen in eine soziale und diskursive Gemeinschaft einbinden. In dialogischen Räumen wird dieses oft nicht-bewusste Zugehörigkeitsgefühl durch einen kommunikativen Akt öffentlich gemacht, mit dessen Hilfe es in der Gegenwart des »Anderen« überprüft werden kann. Dadurch entsteht ein komplizierter Tanz in den Begegnungen zwischen Gruppen, geprägt von Neugier und Misstrauen, Klarheit und Blindheit, Introjektionen und Projektionen, verbalen und nonverbalen Signalen, empathischer Identifikation und distanzierter Skepsis.

Sich dem Erbe des Holocaust in Dialoggruppen zu nähern bedeutet, den Opfern (und deren Nachkommen) eine Stimme zu geben und den Tätern (und deren Nachkommen) eine Chance zur Selbstreflexion anzu-

bieten. Dieser Schritt geht sowohl über die engen Grenzen der Therapie als auch über rechtliche Konventionen einer Vergeltungsjustiz hinaus und so können wir die Bemühungen des Autorenteams in den größeren Rahmen einer Versöhnungspraxis und restaurativen Justiz einordnen (Llewellyn & Philpott, 2014). In einem solchen Rahmen kann das Unerwartete – und doch so Notwendige – geschehen: Zeichen des Bedauerns und der Reue; Gesten des Verständnisses; Möglichkeiten einer aufrüttelnden Empathie; ein Überwinden von Misstrauen; das Entdecken gemeinsamer menschlicher Bindungen; selbstkritische Einsicht; Selbstakzeptanz und gelegentlich Vergebung. Diese Momente sind das Resultat harter intra- und interpsychischer Konfrontationen sowie des wachsenden Bewusstwerdens unserer menschlichen Verbundenheit. Nach außen ausstrahlend ermöglichen intime Intergroup-Begegnungen, moralische Emotionen öffentlich zu artikulieren, die dadurch ins politische Vokabular einfließen können.³

Kritiker gehen oft fälschlicherweise davon aus, dass diese Prozesse unbedeutend oder eigennützig sind. Sie vermuten, solche restaurativen Dialoge konstruierten künstliche Instanzen von Mitgefühl, die eine (häufig von Regierungen) gewünschte Versöhnung erzwingen und Opfergruppen moralisch zur Vergebung drängen. Obwohl dieses Buch nicht geschrieben wurde, um solche Missverständnisse zu widerlegen, macht jedes Kapitel deutlich, dass dialogische Prozesse nicht linear verlaufen und keine vordeterminierten Resultate forcieren. Dialoge können keine Verständigung erzwingen, sie können nur Rahmenbedingungen schaffen, in denen das Unerwartete eintreten kann. Wichtig ist: Damit transformative Wendepunkte eintreten können, ist es notwendig, mitmenschliche Intersubjektivität mit der harten emotionalen Arbeit intrapsychischer Konfrontationen zu verbinden.

Metanarrative

Wenn Dialoggruppen nicht auf die Präsenz verwundender Erinnerungen und die Subtilität intrapsychischer Realitäten achten, kann die Dynamik in

3 Das Konzept der »moralischen Emotionen« – seit Aristoteles Teil der Moralphilosophie – ist zu einem Forschungsfeld der Moralphysikologie geworden. Ein gutes Beispiel im Zusammenhang mit der Heilung von unrechtmäßigem Schaden ist die philosophische Arbeit von Margaret Walker (2006). Siehe auch Martha Nussbaums Arbeit über politische Emotionen (2013).

ein seichtes, mitfühlendes Zuhören abrutschen, welches die Komplexität der notwendigen Vergangenheitsaufarbeitung vermeidet. Komplexe Prozesse auf mitfühlendes Zuhören einzuschränken, kann dazu führen, dass Teilnehmende ihre Identitäten mithilfe von wiederkehrenden, metanarrativen Motiven verteidigen. Ein Metanarrativ ist, kurz definiert, die Selbstbeschreibung einer Großgruppe, in der Identitäten festgeschrieben werden; es bestätigt normative Geschichte(n), die ein Kollektiv über sich selbst erzählt. Metanarrative können in mannigfaltigen Variationen von Individuen erzählt werden, sie bleiben aber letztlich einem bestimmten Grundmuster treu. Persönliche Erlebnisse, die auf einem Konglomerat diskreter und fragmentierter Erfahrungen beruhen, werden in einen wiedererkennbaren Rahmen gepresst und gewinnen so an sozialer Bedeutung. Zum Beispiel sind deutsche Erinnerungen an den Zweiten Weltkrieg sehr unterschiedlich in ihrer Spezifität, aber in den ersten Jahrzehnten nach dem Krieg erinnerte sich das kollektive Gedächtnis wesentlich an Geschichten der eigenen Unschuld oder an die Nöte der deutschen Bevölkerung am Kriegsende und in der unmittelbaren Nachkriegszeit (derweil den ehemals verfolgten Gruppen kaum Aufmerksamkeit geschenkt wurde).⁴ Die Botschaft eines metanarrativen Rahmens nichtverfolgter Deutscher in der Nachkriegszeit hieß: »Wir haben auch gelitten!« Dieses Leitmotiv bündelte und organisierte eine Vielfalt von Erfahrungen (auch widersprüchliche Erfahrungen) in eine erzählbare und erkennbare Form.

Wenn sich Dialoggruppen auf den Austausch allgemeiner Metanarrative beschränken, ist es wenig wahrscheinlich, dass sich die Teilnehmenden gegenseitig mit Empathie unterstützen. In deutsch/jüdischen Gruppen können zum Beispiel Nachkommen von Überlebenden mit Abwehrhaltung reagieren, wenn sie eine »Wir-Deutsche-haben-auch-gelitten«-Botschaft spüren oder hören. Selbst wenn die nicht-jüdisch deutschen Gesprächspartner etwas anderes als Selbstmitleid beabsichtigten, wird eine solche metanarrative Botschaft von jüdischen Gesprächspartnern als Versuch wahrgenommen, dass Leid »ihrer« Vorfahren zu verringern. Und so beginnt ein bekannter, unproduktiver Kreislauf: Um der »Wir-

4 Die Kürze dieses Beispiels soll lediglich darauf hinweisen, wie ein Metanarrativ operiert. Ich beabsichtige hier nicht, den Nuancen der diskursiven Struktur deutscher Kriegserinnerungen gerecht zu werden. Für eine Fallstudie einer detaillierten diskursiven Analyse zum Umgang mit der Vergangenheit in deutschen Nachkriegserinnerungen, siehe Krondorfer (2022).

haben-auch-gelitten«-Botschaft etwas entgegenzusetzen, bestehen jüdische Gesprächspartner auf dem unermesslichen Ausmaß traumatischer Erinnerungen ihrer Eltern, und verstärken damit die zentrale Bedeutung des Holocaust als ihr Metanarrativ. Dies wiederum kann die nicht-jüdisch deutsche Seite zum schamvollen Schweigen bringen oder es verstärkt ihr Beharren auf dem eigenen Leiden oder individuell-unschuldigen Familiengeschichten. Emotional blockiert, kommt der Austausch zum Stocken.

Ich kenne diese Dynamiken aus meiner langjährigen Arbeit mit jüdisch/deutschen Begegnungen in den Vereinigten Staaten und Deutschland. Vor allem in den ersten Begegnungen in den 1980er Jahren zwischen amerikanischen Juden und nicht-jüdischen Deutschen, alle nach 1945 geboren, kamen beide Seiten mit Erwartungen aufeinander zu, die die jeweils andere Seite nicht bereit war zu erfüllen. Während beide Seiten Signale am Interesse des Kennenlernens des »Anderen« sendeten und erste Verbindungspunkte knüpften, redeten sie oft aneinander vorbei. Jüdische Teilnehmende, die aus einer Post-Holocaust Mentalität heraus sprachen, hofften, von nachkriegsgeborenen Deutschen ein ausdrückliches Eingeständnis deutscher Schuld zu hören. Junge Deutsche hingegen sprachen, oft unbefangen, aus einer Nachkriegsmentalität heraus, die davon ausging, ihre jüdischen Gesprächspartner teilten mit ihnen eine gemeinsame politische Sensibilisierung für die Lasten einer katastrophalen Vergangenheit. Daher, so die Annahme, bestehe zwischen ihnen eine gemeinsame Verbindung. Zu ihrer Überraschung wurden sie stattdessen als die deutschen »Anderen« empfunden. In den 1980er Jahren lehnten viele junge Juden und Jüdinnen, die in eine Welt nach dem Holocaust hineingeboren waren, die Idee einer gemeinsamen Generationenverbindung mit Nachkriegsdeutschen ab; stattdessen bestanden sie auf einer in der Opfer-Täter-Kluft begründeten Differenz (Kronendorfer, 1995).

Allein der Austausch von persönlichen Geschichten schafft kein wirkliches Vertrauen, sondern kann gegenseitiges Misstrauen erhöhen, vor allem wenn wir den Einfluss von Metanarrativen unterschätzen. Wenn nicht-jüdische Deutsche und Juden persönliche oder familienbiografische Geschichten austauschen, die unterschwellig oder explizit mit Motiven und Botschaften ihrer Metanarrative verbunden sind, wird keine Seite der anderen wirklich zuhören. Nachkommen jüdischer Überlebender mögen solche Begegnungen mit dem Gefühl verlassen, das Leid ihrer Eltern – und stellvertretend ihr eigenes – stieße bei deutschen Dialogpartnern immer noch auf taube Ohren. Jüngere Deutsche hingegen könnten frustriert sein, weil sie

glauben, es gäbe keinen Platz für ihre Erinnerungen an das Elend, welches in nachkriegsdeutschen Familien tradiert wurde. Und so fühlen sich beide Seiten gezwungen – vielleicht mit noch größerer Dringlichkeit als zuvor – in einen Zyklus einzutreten, der ihre Versionen kollektiver Metanarrative wiederholt, statt diese selbstkritisch und konstruktiv durchzuarbeiten.

Ähnliche Dynamiken habe ich auch in friedensfördernden Dialogen mit Palästinensern und Israelis beobachtet, die ich für viele Jahre geleitet und begleitet habe. Beide Gruppen beharren auf ihren jeweiligen Metanarrativen und sie beherrschen das Wiedererzählen zur Perfektion. Was die einzelnen Personen mitteilen, ist erschütternd und traurig, aber die jeweils andere Seite hat Schwierigkeiten, das Mitgeteilte wirklich aufzunehmen und anzuerkennen. Die Gründe dafür sind nicht im moralischen Versagen oder Empathie-Mangel jedes Einzelnen zu suchen. Vielmehr liegt die Ursache darin, dass die Vielzahl menschlicher Erfahrungen in ein gesellschaftlich anerkanntes Muster einer Opfergeschichte gepresst wird, welches der anderen Seite bereits bekannt ist. So kommt es schnell zu Beschuldigungen, etwa, dass Israelis oder Palästinenser herzlos gegenüber dem kollektiven Leiden des jeweils »Anderen« seien oder als kollektives »Ich« Schuld daran trügen. Persönliche Nuancen gehen verloren, wenn Erzählstrukturen einem vereinfachen, wenn auch teilweise wahren, Schema folgen: Wir/Meine Familie kamen/kam als verzweifelte Flüchtlinge aus dem antisemitischen Europa mit zwei Koffern an den Küsten Israels an, wo wir mit arabisch-palästinensischer Feindseligkeit empfangen wurden; wir/meine Familie wurden/wurde aus unseren palästinensischen Dörfern von europäischen Juden vertrieben, die wir zuvor willkommen geheißen hatten, und was wir heute besitzen, sind nur noch Erinnerungen und die Schlüssel zu unseren früheren Häusern. Die tiefe existenzielle Unsicherheit, die der Holocaust hinterlassen hat, und die tiefe Wunde der Entwurzelung, die durch die *Naqba* verursacht wurde, verengen sich in den überlieferten Erzählungen zum Leidwesen aller Beteiligten zu sich wiederholenden Anschuldigungen über Terrorismus und Besatzung. Häufig geht in den ersten Runden eines gemeinsamen Austauschs das Verstehen des persönlichen Leids des »Anderen« verloren, weil es sich nicht vom emotionalen Muster eines Metanarrativs lösen kann; mentale Abwehrkräfte werden mobilisiert, die ein gemeinsames Zuhören verhindern.⁵

5 Metanarrative haben die Funktion, die Komplexität und Mehrdeutigkeit realer Erfahrungen zu vereinfachen. Diese reduktive Version des jeweils »Anderen« wird in bewaffneten,

Die dialogische Arbeit von PAKH ist in Deutschland erfolgreich, weil sie nicht in den Traumata der Großgruppenidentitäten gefangen bleibt (Volkan, 2001, 2013). Wenn Dialoggruppen bewusst und umsichtig mit der Angst arbeiten, sich vor dem Leid der »Anderen« schützen zu müssen, kann ein empathisches Zuhören entstehen, das sich nicht verteidigen muss. Wahre Empathie erschüttert eingefahrene Weltanschauungen, Annahmen und Großgruppenidentifikationen. Diese Form der Empathiearbeit ist auf-rüttelnd und verunsichernd; sie stört die Gewissheiten, mit denen wir uns und unsere Umwelt und Welt erklären; sie bringt ins Schwanken, was wir als allgemeingültige Wahrheit über uns, unsere Familie, unsere Geschichte und unsere Zugehörigkeit zu verstehen glauben. Mehr als bloßes Mitgefühl, das sich frei jeder ethischen Kritik äußern kann, beruht das Erleben einer *unsettling empathy* in der dem »Anderen« behutsam zugewandten Reaktionsfähigkeit. Dies zu praktizieren ist nicht einfach angesichts vergangener und gegenwärtiger Ungerechtigkeiten und asymmetrischer Machtstrukturen. Eine verunsichernde Empathie riskiert Verletzlichkeit gegenüber dem »Anderen«. Als ethische Haltung und Verantwortung gegenüber dem »Anderen« rüttelt sie an den eigenen Grundannahmen über die Welt und drängt uns, die Existenz des »Anderen« anzuerkennen (Krondorfer, 2020).

Loyalität und Mut

Es wird oft unterschätzt, wie stark Gruppenloyalitäten dialogische Begegnungen beeinflussen. Loyalitätskonflikte untergraben dialogische Annäherungsversuche zwischen Menschen, die in gewaltsamen Konflikten verstrickt sind. Wer sich auf dialogische Prozesse einlässt, riskiert, die Unterstützung der eigenen Gruppe, mit der man sich identifiziert, zu verlieren. Keine Dialoggruppe kann isoliert von Großgruppenidentitäten arbeiten. Ein ständiges Wechselspiel zwischen innerpsychischer Arbeit,

militanten oder militärischen Konflikten verschärft (Krondorfer, 2015). Zur »disruptiven Empathie« in Bezug auf den Holocaust und al-Naqba, siehe Bashir und Goldberg (2014). Für eine nuancierte konzeptionelle Studie über persönliche und kollektive Erinnerungen an den Holocaust und al-Naqba, einschließlich einer Alternative zu Metanarrativen, die »meine/deine« Erinnerungen gegeneinander ausspielen, siehe Chaitin und Steinberg (2014), die friedensfördernden Begegnungen organisieren und analysieren.

gruppenspezifischer Dynamik und Außenimpulsen kennzeichnet das Wesen dialogischer Prozesse. Da die Teilnehmenden ermutigt werden, auf den jeweils »Anderen« zuzugehen, kann die Loyalität gegenüber der eigenen Familie, Religion, ethnischen Zugehörigkeit, politischen Partei oder Nation infrage gestellt werden. Teilnehmende, die sich inmitten von Loyalitätskonflikten befinden, müssen Botschaften aushandeln, die sowohl äußere politische Realitäten als auch innere psychische Ängste widerspiegeln. Entwickeln sie in Dialoggruppen Empathie mit der anderen Seite, können sie zu Außenseitern in den eigenen Familien und Sozialstrukturen werden. Sie können gesellschaftlich geächtet oder – schlimmer – als Verräter stigmatisiert werden. Erda Siebert erwähnt in ihrem Beitrag die Angst vor sozialer Ausgrenzung. Als sie sich darum bemühte, die Vergangenheit ihres Nazi-Vaters offenzulegen, musste sie damit rechnen, den Kodex des Familienschweigens zu brechen. Durch ihr Engagement in aktiver Erinnerungsarbeit konnte sie jedoch »Zusammenhänge zwischen ›öffentlichen‹ historischen Ereignissen, Gefühlsstrukturen, Familiendramen [...] nationalen Identitäten und [...] ›persönlichen‹ Erinnerungen« (Kuhn, 1995, S. 4; Übers. BK) herstellen.⁶ Die Erinnerungsarbeit, die Erda mithilfe von PAKH betreiben konnte, war insofern öffentlich, als sie dies in Anwesenheit von Kindern von Holocaust-Überlebenden als auch als Podiumsteilnehmerin auf öffentlichen Veranstaltungen in Deutschland und Südafrika präsentieren konnte.

Fragen zur Loyalität betreffen sowohl Mitglieder der Tätergesellschaft als auch Mitglieder einer Opfergemeinschaft. Seitens der Tätergesellschaft können persönliche Gesten der Reue und der Anerkennung von Schuld als unaufrichtige Geständnisse, Opportunismus, Karrierismus oder strategische Selbsterhaltungsmaßnahmen verunglimpft werden. Seitens der Opfer können Gesten der Vergebung und des empathischen Verständnisses als eine irregeleitete persönliche Versöhnung oder als politischer Opportunismus interpretiert werden. In beiden Fällen wird empathisches Engagement nicht als Zivilcourage, sondern als psychologische, moralische oder politische Schwäche verstanden. Diese Vorwürfe beschränken sich nicht nur auf die Generation der Täter und Opfer, sondern können auch gegen Nachkommen oder politische Repräsentanten, die im Namen von Opfern und Tätern sprechen, erhoben werden. Oft überwachen selbsternannte und

6 Im Original: »explore connections between ›public‹ historical events, structures of feeling, family dramas [...] national identity and [...] ›personal‹ memory« (Kuhn, 1995, S. 4).

öffentliche Hüter von Großgruppenidentitäten das Überschreiten dieser Grenzen. Sie ermutigen nicht, sondern verschmähen Menschen, die in den Grenzgebieten dialogischer Empathie und restaurativer Justiz (*restorative justice*) arbeiten.

Das Autorenteam zeigt in diesem Buch, wie lohnend es ist, gegen diesen Strom normativer Erwartungen zu schwimmen. Die Autoren weisen darauf hin, dass Loyalitätsforderungen nicht immer real sind, sondern im eigenen Kopf ihr Unwesen treiben. Zum Beispiel kann ein vermutlicher Schweigekodex weniger mit einer elterlichen Verfügung als vielmehr mit den eigenen Ängsten zu tun haben. Daher das Bedürfnis des Autorteams, die Ursachen nicht nur in der Gesellschaft zu verorten, sondern diesen auch in intrapsychischen Konfrontationen nachzuspüren. Johannes Pfäfflin etwa schildert seine inneren Kämpfe mit zerbrochenen Identitäten und Rissen in deutschen Familien und versucht, diffuse Gefühle des Unbehagens und verzerrte Schuld erfahrungen von seinem jetzigen Leben zu trennen.

Die Beiträge weisen auch darauf hin, dass der Mut zur Empathie – und damit die Überschreitung von Loyalitätscodes – Veränderungen erwirken kann, selbst in scheinbar unlösbaren Familiendynamiken. Beata Hammerich und Peter Pogany-Wnendt veranschaulichen, wie Beziehungen in ihren Familien neu belebt werden konnten, nachdem sie selbst die ersten Schritte in ein emotionales Neuland gewagt hatten. Wie kompliziert empathisches Engagement sein kann, wird auch in Elke Horns Beschreibung eines Konfliktes zwischen einem jungen Deutschen, der nach 1945 geboren wurde, und einem in Deutschland wohnenden, jüdischen Holocaustüberlebenden nachgezeichnet.

Die Autoren spüren auch eigenen Loyalitätskonflikten nach, etwa wenn sie sich der qualvollen Entscheidung stellen, Familiengeheimnisse preiszugeben. Wir können hier auf die Auseinandersetzungen von Beata Hammerich mit ihrer jüdischen (überlebenden) Mutter und von Erda Siebert mit ihrem deutschen (nationalsozialistischen) Vater verweisen. In beiden Fällen löste die Bereitschaft, ihre Familiengeschichten öffentlich zu machen, intensive Schamgefühle aus. Da Scham vom Individuum als eine existenzverneinende, moralische Emotion erlebt wird, stecken wir viel psychische und soziale Energie in die Vermeidung und Abwehr von Scham. Die innere Bereitschaft, Scham anzuerkennen und von anderen in der eigenen Scham anerkannt zu werden, war genau die Öffnung, die es brauchte, um aus lebens einschränkenden Ängsten herauszukommen, die an Erda und Beata delegiert worden waren.