



Studienabschlussarbeiten

Sozialwissenschaftliche Fakultät

Duetsch, Jonathan:

Deutsches Gestern im postmigrantischen Morgen
Die gemeinschaftsstiftende Erinnerungskultur an den
Holocaust und ihre demokratische Neukonzeption im
Kontext der deutschen Migrationsgesellschaft

Bachelorarbeit, Wintersemester 2020

Sozialwissenschaftliche Fakultät

Ludwig-Maximilians-Universität München

<https://doi.org/10.5282/ubm/epub.73360>



Münchener Beiträge zur Politikwissenschaft

herausgegeben vom
Geschwister-Scholl-Institut
für Politikwissenschaft

2020

Jonathan Duetsch

**Deutsches Gestern im
postmigrantischen Morgen
– Die gemeinschaftsstiftende
Erinnerungskultur an den
Holocaust und ihre
demokratische Neukonzeption
im Kontext der deutschen
Migrationsgesellschaft.**

Bachelorarbeit bei
PD Dr. Christian Schwaabe
2020

Inhalt

1. Einleitung	1
2. Zwischen Vergangenheit und Zukunft: Kollektive Erinnerung und nationale Identität	6
2.1 Das Gestern im Heute: Erinnerungskultur und Identität	6
2.2 Identitätsstiftende Vergangenheit – kollektiv, kulturell, politisch.....	9
2.3 Nationalisierendes Gedächtnis? Zwischen kultureller und politischer Identität.....	12
3. Deutsche Erinnerungskultur – Verbrecherische Vergangenheit als kollektiver Gegenwartsbezug	15
3.1 Erinnerungskultur. Eine historische Rekonstruktion.....	16
3.2 Holocaust. Ein wirkmächtiger Geschichtsbezug deutscher Identität.....	18
3.3 Die Zukunft der Vergangenheit? Kritik und Ungewissheit.....	20
3.4 Deutsches Erinnern vs. migrantische Realität – Ethnisierung und Exklusion	23
4. Postmigrantische Erinnerungskultur – ein deutsches Zukunftsprojekt	26
4.1 Demokratische Anerkennung und gemeinsame Narrationen – Naika Foroutans postmigrantische Gesellschaft.....	26
4.2 Erinnern an den Holocaust – eine postmigrantische Analyse	29
4.2.1 Anerkennung	31
4.2.2 Aushandlung.....	34
4.2.3 Ambivalenzen.....	37
4.2.4 Antagonismen.....	41
4.2.5 Allianzen	44
4.3 Postmigrantische Erinnerungskultur – Zukunftsvision der Inklusion und Demokratie	45
5. Schlussbetrachtung	51
Literaturverzeichnis.....	ii
Eigenständigkeitserklärung	vii

1. Einleitung

„Wir werden alles tun, damit Terror und mörderischer Hass auf Fremde und Fremdes in Deutschland nie mehr Platz haben“¹. Dies waren die Worte des damaligen Bundespräsidenten Christian Wulff auf der *Gedenkstunde zum 70. Jahrestag der Wannsee-Konferenz* am 20. Januar 2012. Im Kontext dieses Staatsakts des Gedenkens an den Massenmord an den europäischen Juden war die hier zitierte Aussage selbst eine Reaktion auf den neonazistischen Terror des NSU. Sie richtete sich an die Hinterbliebenen der Opfer der rechtsextremen Terrorzelle und passt in dieser Form in die opferzentrierte Logik der deutschen Erinnerungskultur. Gleichzeitig wirkt sie in ihrer Aussage wie ein Abbild einer vielfach kritisierten deutschen Erinnerungspraxis, welche für Astrid Messerschmidt in Wulffs Rede in zwei Aspekten zur Geltung kommt. So werden einerseits die verfolgten und ermordeten Juden zu Zeiten des deutschen Nationalsozialismus und andererseits im selben Zug die Opfer von heutigen rassistischen Gewalttaten als „Fremde und Fremdes“ zur deutschen Gesellschaft deklariert. „Im Bemühen um ein angemessenes und zugleich für die Gegenwart relevantes Gedenken reproduziert sich ein Gesellschaftsbild, das jüdische und migrantische Zugehörigkeiten ausgrenzt“, kritisiert Messerschmidt (Messerschmidt 2012, 236-237).

Der präsidiale Staatsakt an sich zeigt jedoch auch, dass Gedenken an den Holocaust zum demokratischen Selbstverständnis Deutschlands gehört. In ihm werden aus der Vergangenheit für die Gegenwart relevante Werte abgeleitet und Handlungsorientierungen gezogen. Es geht dabei um so zentrale Normen wie die Würde des Einzelnen, den Schutz vor Ausgrenzung und den Pluralismus der Gesellschaft (Hertfelder 2017, 382, 387). Diesen abstrakten Werten widerspricht allerdings die deutsche Erinnerungspraxis an den Holocaust selbst. Wie zu sehen sein wird, hat die spezifische Gestaltung der deutschen Erinnerung einen generationell, familiär geprägten Charakter und wirkt dadurch ethnisiert-exkludierend. Die Rede des Bundespräsidenten zeigt dabei beispielhaft, wie die gegenwärtige Erinnerungspraxis das *Outgrouping* von bestimmten Personengruppen aus der deutschen Gesellschaft reproduziert.

Diese asymmetrische Erinnerungspraxis wird im gesellschaftlichen Alltag in Deutschland besonders eklatant, da ein wachsender Teil der Bevölkerung von der Erinnerungsgemeinschaft potenziell ausgeschlossen wird (Foroutan 2019, 216-217). Im Jahr 2018 zählte das Statistische Bundesamt rund 20,8 Millionen in Deutschland lebende Personen mit sogenanntem Migrationshinter-

¹ http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Christian-Wulff/Reden/2012/01/120120-Gedenkstunde-Wannsee-Konferenz.html;jsessionid=F326C25EB8F6EB4B81AF853BFE4373B7.1_cid387.
Zugriffen: 07.01.2020.

grund², was einem Anteil von 25,5 Prozent der Gesamtbevölkerung entspricht³. Bei Kindern und Jugendlichen im schulpflichtigen Alter liegt der Anteil sogar bei circa 40 Prozent (Foroutan 2019, 18-19). Es ist anzunehmen, dass viele dieser Personen Teil eines nicht nur „deutsch“ geprägten Familiengedächtnisses sind. Dennoch sind sie Mitglieder der deutschen Gesellschaft. Letzteres erkannten Politiker_innen schon Anfang der 2000er Jahre, als auch staatliche Stellen in Deutschland „faktisch ein Einwanderungsland“ sahen (Foroutan 2019, 37-38). Die Zahlen sprechen für sich: Das Migrantische ist Teil der deutschen Realität.

In den letzten Jahren wurde diese Realität zunehmend sichtbarer im gesellschaftlichen und politischen Diskurs, denn Personen mit Migrationshintergrund – oder besser gesagt: Personen, die für sich selbst (auch) eine migrantische Identität beanspruchen – fordern vermehrt und offensiver ihre Rechte ein, zur deutschen Gesellschaft dazuzugehören und von der Mehrheit als Mitglieder der Gemeinschaft anerkannt zu werden. Es ist eine migrantische Selbstermächtigung der deutschen Identität, die „symbolische, identifikative und kulturelle“ Teilhabe an den „zentralen Gütern und Ressourcen der Gesellschaft“ fordert und die eigenen soziokulturellen Hintergründe in diesen repräsentiert sehen möchte (Foroutan 2019, 16-17, 69). In dieser Arbeit werden diese Akteure mit Naika Foroutan (2019) und basierend auf Bota et al. (2012) *Neue Deutsche* genannt.

Deren Forderungen erstrecken sich auch auf den deutschen Erinnerungsdiskurs. Sie möchten sich in den Narrationen einer deutschen Erinnerungsgemeinschaft wiederfinden und in dieser ihre eigenen Perspektiven und Vergangenheitsbezüge berücksichtigt wissen (Attia u. Rothberg 2019, S. 46). Kollektive Erinnerung wird damit zum Austragungsort von gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen über Fragen der Zugehörigkeit. Die Forderungen der Neuen Deutschen nach Teilhabe und Repräsentation in der Erinnerungskultur ist ein aktivistisches Eintreten für die gesellschaftliche Realisierung pluralistischer Werte und letztlich für die multikulturelle Öffnung der kollektiven Identität der deutschen Gesellschaft (Kleist 2010, S. 236).

In dieser Arbeit steht dabei der spezifische Bezug zu den Verbrechen des nationalsozialistischen Deutschlands in der deutschen Erinnerungskultur im Mittelpunkt der Untersuchungen. Der Holocaust ist aus dem kollektiven Gedächtnis der deutschen Gesellschaft nicht wegzudenken. Nicht nur weil er den Erinnerungsdiskurs seit Jahrzehnten maßgeblich bestimmt und mittlerweile vielfältige politische und zivilgesellschaftliche Institutionalisierung erfuhr, sondern auch aufgrund der Totalität der moralischen Verbrechen „von so ungeheuren Ausmaßen, dass sie (...) einen bleiben-

² Mit „Migrationshintergrund“ sind gemäß der Definition des Statistischen Bundesamts in dieser Arbeit folgende Personen gemeint: „Eine Person hat einen Migrationshintergrund, wenn sie selbst oder mindestens ein Elternteil nicht mit deutscher Staatsangehörigkeit geboren wurde.“ (<https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Bevoelkerung/Migration-Integration/Glossar/migrationshintergrund.html>. Zugegriffen: 07.01.2020.).

³ https://www.destatis.de/DE/Presse/Pressemitteilungen/2019/08/PD19_314_12511.html. Zugegriffen: 07.01.2020.

den Identitätsbezug zu den Opfern, Tätern und anderweitig mit dieser Geschichte Verbundenen herstellt“ (Assmann 2016, S. 106). Aus diesem Grund besteht für diese Arbeit die Grundprämisse, dass die Aufrechterhaltung der Erinnerung an den Holocaust aus normativer Sicht geboten ist.

Wenn die Erinnerung an die verbrecherische deutsche Vergangenheit zentral im kollektiven Gedächtnis dieser Gesellschaft bestehen bleiben soll und gleichzeitig die normative, demokratische Forderung der Neuen Deutschen nach gleichwertiger Zugehörigkeit als berechtigt angesehen wird, stellt sich in dieser Arbeit die Frage, was dies für die deutsche Erinnerungspraxis an den Holocaust bedeutet. Die Frage nach der Zukunft der Erinnerung in einem multikulturellen, vielfältigen Deutschland ist dadurch zweifach: Wie sieht die Zukunft der Erinnerung aus in Anbetracht gesellschaftlicher migrantischer Realitäten und wie kann diese demokratisch, die Vielfalt anerkennend und damit postmigrantisch gedacht werden? Zusammengefasst: Welche Form könnte ein gemeinschaftsstiftendes postmigrantisches Erinnern an den Holocaust unter der Berücksichtigung dessen tragender Stellung innerhalb deutscher Vergangenheitsbezüge, aber auch der Notwendigkeit der Anerkennung und Inklusion migrantischer Realitäten zukünftig in Deutschland annehmen⁴?

Von der Relevanz dieser Fragestellung zeugt neben der durch Migration veränderten soziokulturellen Zusammensetzung der Gesellschaft und der zunehmenden Sichtbarkeit von Neuen Deutschen im Erinnerungsdiskurs eine breite Diskussion in wissenschaftlicher Forschung und der deutschen Gedenkstättenpädagogik, die schon seit der Jahrtausendwende den Missstand einer exklusiven Erinnerungskultur kritisch begleiten. Ein Teil dieser Kritiker_innen folgert daraus die Ablehnung einer identitätsstiftenden Erinnerung an den Holocaust, denn erst durch diese werden ihrer Ansicht nach ethnischierende, nationalisierende Wirkungen der Erinnerungskultur entfacht (Assmann 2016, 27-28).

Dieser Kritik folgt diese Arbeit nur in Teilen – zumindest jedoch nicht ihrer Conclusio. Vielmehr wird kollektive Erinnerung mit Jan Assmann als explizit identitätsstiftend betrachtet und kollektive Identität selbst als wichtige gesellschaftliche Ressource des sozialen Zusammenhalts gesehen, die nach Naika Foroutan in Demokratien für alle gleichwertig erfahrbar sein muss (Foroutan 2019, 69, 222). Kollektive Identität wird dabei als etwas verstanden, das Individualität erst ermöglicht. Das in der Gruppe lebende Individuum steht in seiner Persönlichkeitsbildung im wechselseitigen Austausch mit dem Kollektiv. Der Einzelne muss daher „an der ‚Operation der Individuation der Gruppe teilhaben‘, um *Individuum* zu werden“ (Delitz 2018, S. 37). Eine pluralistische Ge-

⁴ Die Bachelorarbeit baut auf den Vorüberlegungen zu kollektivem Gedächtnis im Zusammenhang mit der deutschen Holocausterinnerung einer früheren kurzen Hausarbeit im Rahmen eines anderen Seminars am Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft (LMU München) auf.

sellschaft ist daran anschließend eine, in der Individualität in einem gemeinsamen Wir „ergänzt, angereichert und neu akzentuiert“ werden kann (Assmann 2016, S. 27). Die folgenden Ausführungen schließen daran an und sehen die Aufgabe von kollektiver Identität in einer vielfältigen Gesellschaft, die Besonderheiten des Einzelnen zu berücksichtigen und dennoch Teilhabe aller an der Gemeinschaft zu ermöglichen.

Dass kollektive Identität dabei gemeinhin als gesellschaftlich konstruiert, als künstlich aufgefasst wird, ist für diese Arbeit nicht beeinträchtigend. Vielmehr ist Identität trotz ihrer Imagination „zutiefst wirksam, (...) subjekterzeugend und motivierend“. Sie ist damit „realitätserzeugend“ und deshalb relevanter sozialwissenschaftlicher Untersuchungsgegenstand (Delitz 2018, S. 28). Darüber hinaus ist der postfundamentalistische Blick darauf für das Anliegen dieser Arbeit überaus anschlussfähig, denn er ent-essentialisiert Identität und macht sie dadurch offen für Neukonzeptionen – in diesem Falle einer postmigrantischen. Dadurch wird kollektive Identität aber auch zu einem Phänomen, das nie wissenschaftlich abschließend, einheitlich erfasst werden kann. Für die Forschung ist es deshalb nur möglich, einzelne „Mechanismen kollektiver Identitätsbildung“ zu betrachten (Delitz 2018, 132-133). Diese Arbeit selbst beschränkt sich in dieser Hinsicht auf den identitätsstiftenden Charakter der kollektiven Erinnerung im deutschen Selbstverständnis.

Was für Identität gilt, gilt auch für die identitätsstiftende Erinnerung. Es ist nicht das Ziel der Arbeit, jeglichen historischen Bezug eines gesamten deutschen Gedächtnisses⁵ nachzuvollziehen. Neben zentralen politischen und kulturellen Bezugspunkten werden dabei im deutschen Fall gerade auch ökonomische Aspekte für ein starkes Gemeinschaftsgefühl relevant (Möbius 2003, S. 493). Diese sollen aber für die Analyse einer postmigrantischen Erinnerungskultur ausgeblendet werden. Vielmehr geht es explizit um die Erinnerung an den Holocaust, die aus historischer Sicht, aber gerade auch aus moralischen Bestimmungen einer demokratischen Gesellschaft einen wichtigen Platz im deutschen Erinnerungsalltag einnimmt.

Konkret erwähnt sei in diesem Zusammenhang ein wichtiger Teil der jüngeren Vergangenheit, der gerade auch das deutsche Selbstverständnis als Demokratie prägt und dennoch in dieser Arbeit nicht beachtet wird. Die Rede ist von den zwei deutschen Staaten während des Kalten Krieges und den Auswirkungen der Wiedervereinigung auf das deutsche kollektive Gedächtnis. Dass dabei wichtige Vergangenheitsbezüge und zugleich Entwicklungen der deutschen Erinnerungskultur an den Holocaust sowie der heutigen Aktualität der Erinnerung an zwei Diktaturen unberücksichtigt

⁵ Mit „deutschem Gedächtnis“ ist hier nicht zwingend eine exklusiv verstandene Erinnerungsgemeinschaft (wie sie in 3.4 kritisiert wird) gemeint. Vielmehr erhält in der Argumentation dieser Arbeit das „deutsche Gedächtnis“ einen explizit inklusiven, vielfältigen, multikulturellen Charakter.

bleiben, nimmt die Arbeit aufgrund ihres beschränkten Rahmens in Kauf und verweist in diesem Zuge auf Literatur explizit zu diesen Zusammenhängen (z.B. Assmann 2016, 109-123; Hertfelder 2017).

Die vorliegende Untersuchung konzentriert sich dagegen auf die Erinnerungskultur im Kontext der deutschen Migrationsgesellschaft und zielt letztlich darauf ab, in dieser Hinsicht die Erinnerung an den Holocaust im Sinne der vielfältigen Gesellschaft zu öffnen. Die Ausführungen beginnen mit einer Rezeption von Jan Assmanns Gedächtnistheorie, wobei insbesondere der gemeinschaftsstiftende, gegenwartsrelevante und zukunftsgerichtete Charakter von kollektiver Erinnerung betont wird (2.1 und 2.2). Die kritische Rezeption seiner Theorie (2.3) wird in Bezug zur deutschen Erinnerungspraxis an den Holocaust als wirkmächtiger Teil deutscher Vergangenheitsbezüge (3.1 und 3.2) gesetzt, indem diese hinsichtlich ihres exkludierenden Charakters kritisch betrachtet (3.3) und im Kontext der Migrationsgesellschaft für den Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit problematisiert wird (3.4). Ihr wird – legitimiert durch Naika Foroutans Bestimmungen einer postmigrantischen Gesellschaft (4.1) – eine neue, inklusiv gedachte Erinnerungskonzeption entgegenstellt (4.2 und 4.3).

Für solch eine postmigrantische Neuausrichtung ist es nach Foroutan relevant, hinter den Debatten um Migration verdeckte gesellschaftliche Konflikte um gleichwertige Teilhabe an den symbolisch-identifikativen Ressourcen der demokratischen Gesellschaft auszumachen und diese im Sinne auf Anerkennung basierender Werte pluralistisch umzugestalten. Dabei strebt die Arbeit weniger die Erarbeitung eines allgemeingültigen Gegenvorschlags mit normativ eindeutigen Handlungsanweisungen oder gar eines ausgefeilten, praxistauglichen demokratiepädagogischen Programms an. Es ist darüber hinaus auch nicht beabsichtigt, eine allumfassende Ausgestaltung der deutschen Identität aufzuzeigen oder eine einheitliche erinnerungspolitische Programmatik zu etablieren. Dennoch soll diese Arbeit in ihrer Zukunftsvision Anknüpfungspunkte für all diese Punkte liefern. Sie legt eine Möglichkeit offen, wie man Erinnerungskultur in einer multikulturellen deutschen Realität demokratisch neu denken und für alle anschlussfähig gestalten kann. Sie soll für normative und konzeptionelle Probleme innerhalb der deutschen Erinnerungspraxis sensibilisieren und alternativ dazu die Potenziale von postmigrantischem Denken ausloten. Letztlich wird sie argumentieren, dass die Vielfalt der Migrationsgesellschaft in der Erinnerungskultur an den Holocaust mitgedacht werden sollte und dabei zu Anknüpfungspunkten für ein zukünftiges deutsches Selbstverständnis führen kann.

Für dieses Vorhaben argumentiert die Arbeit einerseits klar normativ, indem die Erinnerung an den Holocaust als ein für ein demokratisches Deutschland auch in Zukunft relevanter Bezug betrachtet wird. Gleichzeitig werden mit Foroutan die Versprechen der pluralistischen Gesellschaft demokratietheoretisch auf das Feld der kollektiven Identität und damit des identitätsstiftenden

Gedächtnisses angewandt. Hinzu kommt eine kritisch-dialektische Betrachtungsweise, die die demokratiethoretisch ausgemachten Missstände offenlegt und hinterfragt. Beide Schritte werden in der postmigrantischen Analyse dieser Arbeit mit Literatur aus verschiedenen Forschungsrichtungen unterfüttert. Die Gedächtnisforschung ist ein breit aufgestelltes Feld, das neben sozial-, kultur- und geschichtswissenschaftlichen Arbeiten insbesondere die pädagogische Betrachtung miteinschließt. Gerade weil die Erinnerung an den Holocaust in Deutschland von einer Vielzahl an wissenschaftlich unterstützten Bildungseinrichtungen getragen wird, sind pädagogische Autor_innen von besonderer Relevanz (Messerschmidt 2012, S. 218). Basierend auf den hier angeschnittenen historischen Betrachtungen, Theorien und Disziplinen steht am Schluss dieser Arbeit wiederum ein explizit normativ verstandener, postmigrantischer Gegenvorschlag zur derzeitigen Erinnerungskultur – mit Anschlussmöglichkeiten für alle Disziplinen.

2. Zwischen Vergangenheit und Zukunft: Kollektive Erinnerung und nationale Identität

2.1 Das Gestern im Heute: Erinnerungskultur und Identität

Gedächtnisgemeinschaften

„Was dürfen wir nicht vergessen?“. Für Jan Assmann ist diese Frage existenziell für das Selbstbild von sozialen Gruppen. Dahinter steht die Annahme, dass sich die geteilte Identität eines Kollektivs auf bestimmte Erinnerungen aus der eigenen Vergangenheit gründet. Gesellschaftliche Zusammenschlüsse sind demnach in erster Linie „Gedächtnisgemeinschaften“. Die erinnerte Zeit ist jedoch eine besondere, denn sie spiegelt nicht objektiv-historische Geschehnisse wider, sondern sie wird selbst in der Erinnerung rekonstruiert. Für ihr Selbstverständnis erinnert sich eine Gemeinschaft einer bestimmten gemeinsamen Zeit früherer Generationen, wodurch überhaupt erst eine Vergangenheit „entsteht“ – nämlich indem „man sich auf sie bezieht“ (Assmann 2018b, 31-32). Durch die gemeinsame Erinnerung stellt sich eine Gruppe dem einer fortschreitenden und dadurch vergänglichen Gegenwart inhärenten „Verschwinden“ von Vergangem entgegen (Assmann 2018b, S. 33). Dabei überbrückt kollektive Erinnerung historische Zeitgrenzen, indem sie Vergangenes in das Heute integriert – dem Gestern eine orientierende Funktion in der Gegenwart verschafft. (Assmann 2016, S. 205).

Kollektives Gedächtnis als soziale Konstruktion

Für Jan Assmann entsteht innerhalb jeder Gruppe durch ihr gemeinsames Erinnern ein „kollektives Gedächtnis“. Dieses ist im Kern „sozial bedingt“, denn kollektives Erinnern ist nur im „sozia-

len Rahmen“ der „Kommunikation“ und „Interaktion“ innerhalb der Gemeinschaft möglich (Assmann 2018b, 35-36). In Erinnerungsdiskursen handelt das Kollektiv aus, welche Vergangenheit Bestandteil des identitätsformenden, symbolisch-kulturellen Kanons der Gemeinschaft wird und begründet dadurch die Gruppenexistenz „performativ“ (Krieg 2008, S. 52). In diesem Zusammenhang greift Assmann auf Darstellungen des französischen Soziologen Maurice Halbwachs zurück, der in den „cadres sociaux“ das „raum-zeitliche Ordnungsraster“ jeder Gesellschaft sieht (Assmann 1995, S. 59). Innerhalb dieser Struktur vollzieht sich auch das kollektive Erinnern, das seinen gemeinschaftlichen Charakter durch den Bezug der individuellen Gedächtnisse der Einzelnen auf diesen Rahmen erhält. Erinnerung spielt sich also nur innerhalb des sozialen „Bezugsrahmen[s] einer jeweiligen Gegenwart“ ab und kann nur darin Vergangenheit „rekonstruieren“. Anders gewendet: Es wird also „genau das vergessen, was in einer solchen Gegenwart keinen Bezugsrahmen mehr hat“ (Assmann 2018b, S. 36). Das Individuum erhält dadurch ein der Gegenwart angepasstes „rationalisiertes“ Weltbild und die „chaotische Innenwelt“ einer Gesellschaft Struktur (Assmann 1995, S. 59).

Neben diesem raumzeitlichen Bezug stellt Assmann den im Wesen des kollektiven Gedächtnisses enthaltenen Bezug zur Gruppe heraus. Mit der Teilhabe am gemeinsamen Gedächtnis bekundet der Einzelne seine „Gruppenzugehörigkeit“, wodurch sich in der Summe der einzelnen Bekenntnisse eine „Erinnerungsgemeinschaft“, ein sozialer Zusammenschluss basierend auf gemeinsamer Vergangenheit begründet. Das damit geschaffene und in Erinnerungsdiskursen der Gegenwart beständig reproduzierte und „aktualisierte[]“ „Selbstbild“ der Gruppe verleiht deren Mitgliedern „Sinn und Bedeutung“, kurzum Identität (Assmann 1988, S. 12; Bergem 2003, S. 88; Assmann 2018b, 39-40). Die Erinnerung ist dadurch normativ wirkmächtig im Sinne ihrer „Vermittlung von Identität und Zugehörigkeit“ für den Einzelnen und verpflichtet diesen der eigenen Gemeinschaft (Assmann 1995, S. 52).

Zusammenführend ist festzuhalten, dass sich in der Erinnerung des kollektiven Gedächtnisses nur jene Teile der Vergangenheit wiederfinden, die sich in den jeweiligen präsenten Bezugsrahmen einer Gemeinschaft einfügen lassen. Vergangene Geschehnisse früherer Generationen werden also auf eine den gegenwärtigen sozialen Umständen entsprechende Weise in ein gemeinschaftliches Gedächtnis rekonstruiert und erhalten dadurch erst den spezifischen Identitätsbezug (Assmann 2018b, 41-42). Damit ist Gedächtnis strikt von objektiver Historie zu unterscheiden, welche außerhalb der sinnstiftenden Wirklichkeit der Gruppe steht und damit keinen Einfluss auf Identität und Erinnerung besitzt (Assmann 2018b, S. 44). Eine Gesellschaft konstruiert sich mittels kollektiver Erinnerung eine historisch gesehen künstliche, dagegen kulturell-identifikativ überaus wirkliche Vergangenheit.

Kommunikatives und kulturelles Gedächtnis

Doch nicht jedes kollektive Erinnern ist gleich Ursprung eines latenten sinnhaft strukturierten kollektiven Selbstbilds, einer kollektiven Identität oder anders ausgedrückt eines „kulturellen Gedächtnisses“. Vielmehr gilt es nach Jan Assmann hinsichtlich der zeitlichen Distanz zu vergangenen Geschehnissen zu differenzieren. Vor dem Einsetzen kulturellen Erinnerns ist zunächst ein „kommunikatives Gedächtnis“ relevant, welches sich auf die jüngste Vergangenheit bezieht. Erinnerungen sind dabei für den Einzelnen sehr präsent und wurden persönlich erfahren und kommuniziert. Dieser „Erinnerungsraum“ umfasst ungefähr drei bis vier Generationen. Diese wohl 80 Jahre dauernde Phase geht in eine manifestierte kulturelle Erinnerung mittels einer „floating gap“ über. Letztere meist nach ungefähr vierzig Jahren einsetzende schrittweise Fixierung von „lebendiger Erinnerung“ in „erinnerte“ Geschichte hat prozessualen Charakter. Sie bestimmt abhängig von den gesellschaftlichen Rahmen und ausgehandelt in Diskursen in welcher Form bedeutende Ereignisse schließlich in das kollektive Selbstbild einer Gruppe einfließen (Assmann 2018b, 50-51).

Diese Festschreibung von Vergangenheitserzählungen in das kulturelle Gedächtnis bedarf symbolischer Besetzung (Assmann 1995, S. 56). Vielseitige Formen der Ritualisierung fördern emotionale Bezüge zum Erinnerungsgegenstand und institutionalisieren ihn konstruktiv in inszenierten Bildern (Assmann 2016, 77, 206). Die in gesellschaftliche Selbstverständlichkeit übergegangenen Erinnerungspraktiken zeigen sich besonders an den Orten der Erinnerung (Assmann 2018b, 21, 56, 59). In ihnen bildet sich die kollektive Erinnerung fassbar in der Gegenwart ab (Zifonun 2004, S. 124). Die Grenzen zwischen Vergangenem und Gegenwärtigem verschwimmen an diesen Orten, welche damit aus der Geschichtsschreibung selbst heraustreten. Dadurch ist dort alles Verweis auf „Symbol und Bedeutung“ der geteilten Identität einer Gruppe (Nora 1990, S. 32).

Das kulturelle Gedächtnis bildet somit als „kulturell institutionalisierte[r] Erbgang einer Gesellschaft“ eine tief ins Bewusstsein der sozialen Gruppe eingeprägte, die einfache kommunikative „Alltagsidentität“ überlagernde kollektive Identität (Assmann 2018b, S. 53, 1988, S. 14). Abgebildet in emotional anschlussfähigen, sinnstiftenden Darstellungen vergewissert sich eine Gesellschaft in dem, „was sie ist und worauf sie hinauswill“ (Assmann 1988, S. 16). Durch institutionalisierte kollektive Erinnerung stellt sich die Gemeinschaft als übergenerationelle soziokulturelle Konstante dar, wodurch ihr Wesenskern auch in der Zukunft den Individuen Orientierung bietet (Assmann 2018b, S. 139).

Verbindlichkeit der Erinnerung

Kollektive Erinnerung ist gemeinsam geteilter, symbolisch im kulturellen Gedächtnis einer Gesellschaft manifestierter sozialer Sinn und formt kollektive Identitäten. Dadurch wirkt sie norma-

tiv und besitzt „fundierende Verbindlichkeit“ durch die Losung: „Das darf auf keinen Fall vergessen werden“. Somit schafft sie eine Weltorientierung mit „fortdauernden normativen und formativen“ Implikationen (Assmann 2018b, 52, 76-77). Diese schließen nicht nur die sinnhafte Strukturierung der kollektiven Gegenwart mit ein, sondern gerade auch zukünftige Perspektiven: „Im Medium der Erinnerung setzt man sich in der Gegenwart für die Zukunft gemeinsam Ziele“ (Assmann 2016, S. 21). Dadurch erhält die Gemeinschaft die Möglichkeit eines „verlängerten Identitätsbezugs“, indem die aus der Vergangenheit rekonstruierten Eigenheiten des Kollektivs von diesem auch in Zukunft erwartet und eben nicht vergessen werden (Assmann 2016, S. 12). Dieser muss nicht zwingend als Kontinuum gesehen werden, sondern kann dagegen auch den Bruch mit Vergangem darstellen (Assmann 2018b, 78-79). Erinnerung speist sich in diesem Fall aus einer strikten Abgrenzung zu einer eigenen, aber der gegenwärtigen Identität fremden Vergangenheit und tritt als normative Abgrenzung, als „Gegengeschichte“ auf (Assmann 2018b, S. 83).

Das kulturelle Gedächtnis bildet also ein „Deutungs- und Wertesystem“, dem sich der Einzelne zugehörig fühlt und davon ausgehend sich seine Identität manifestiert (Assmann 2018b, S. 127). Dadurch bietet es konkrete Handlungsorientierungen für die Gegenwart und stellt diese auch in der Zukunft als gesichert dar. Kollektive Erinnerung schafft „Vertrauen und Vertrautheit“ für das in soziale Gefüge eingebettete Individuum (Assmann 2018b, S. 137).

2.2 Identitätsstiftende Vergangenheit – kollektiv, kulturell, politisch

Identität im Bewusstsein

Während die personale Identität eines jeden Menschen konkreter, an den individuellen Lebensumständen des Einzelnen fassbarer Natur ist, gilt dies weniger für die vage Beschaffenheit der kollektiven Identität. Letztere stellt sich vielmehr als „imaginäre“ Einheit, als „soziales Konstrukt“ dar (Assmann 2018b, S. 132). Die Zusammengehörigkeit eines Kollektivs ist dabei, wie schon gezeigt wurde, lediglich symbolisch – eine „symbolische Sinnwelt“ der Kultur (Assmann 2018b, 133, 137). Aufgrund dieses Charakters und ihrer Unnahbarkeit in der Wirklichkeit, wird sie erst relevant, wenn sich die Einzelnen kollektiv ihrer Gemeinschaftlichkeit bewusst werden (Assmann 2018b, S. 134). Erst durch die „Bewußtmachung“ und „Bewußtwerdung“ einer geteilten „symbolischen Sinnwelt“, steigert sich bloße „Zugehörigkeit“ zu „Zusammengehörigkeit“ und es entsteht eine kollektive Identität (Zifonun 2004, S. 91).

In ihrer Gemeinschaftlichkeit bewusst werden sich die Mitglieder eines Kollektivs durch das kollektive Gedächtnis – die „gemeinsame Erinnerung“, die sich in einem „gemeinsamen Symbolsystem“ ausdrückt, welchem sich der Einzelne anpasst und es damit stetig reproduziert (Assmann

2018b, 137, 139). Das innere Bewusstsein des Kollektivs über ihre „Einheit und Eigenart“, getragen von geteilter Erinnerung und verdeutlicht in einem gemeinsamen Symbolsystem von sozialen Normen und Deutungen, schafft „Gemeinsinn“ – schafft kollektive Identität (Assmann 1988, S. 12).

Sie entsteht demnach im Sinne von Halbwachs innerhalb eines sozio-kulturellen Rahmens und bietet – abgestimmt auf diesen – normative „Entscheidungsgrundlagen und Handlungsorientierungen“ für das Leben des Einzelnen (Lüdeker 2012, S. 25). Nach Assmann nimmt dem übergeordnet die „normative Erinnerung“ die Rolle des „Kitt[s], der die Kultur im Innersten zusammenhält“ und „die Gemeinschaft als solche reproduziert“, ein (Assmann 1995, S. 58). Sie verschafft dem kollektiven Handeln „Bedeutsamkeit“, „legitimiert“ und „stabilisiert“ die Gemeinschaft in Gegenwart und Zukunft durch „die Imagination einer in die Tiefe der Zeit zurückreichenden Kontinuität“ (Stephan 2006, S. 52; Assmann 2018b, S. 133). In dieser Weise sind auch Darstellungen zu begegnen, die aus psychologischer Sicht das Fehlen eines bewusst „kognitiven Vorgang[s]“ bei der Ausbildung kollektiver Identitäten herausstellen. Durch das Bewusstwerden einer gemeinsamen Identität – wenn auch mittels einer lediglich symbolischen Sinnwelt – wird sie als solche „kollektiv relevant“ und ist dadurch Teil der Wirklichkeit (Kühner 2008, S. 277).

Politische Großidentität

Auslösend für ein kollektives Bewusstwerden der eigenen Identität ist ein Moment des „Verlusts an Selbstverständlichkeit“ – hervorgerufen durch gesellschaftlichen Wandel im Kontext der *floating gap* (Assmann 2018b, S. 144). Um dem drohenden Vergessen der gemeinsamen Erinnerung beizukommen, verlagert die soziale Gruppe diese in symbolischer Form auf staatliche Strukturen und andere Institutionen, wodurch aus kommunikativer Erinnerung ein „verbindender und verbindlicher kultureller Sinn“ entsteht (Assmann 2018b, 65, 148). Dadurch bildet sich ein weniger körperlich-sinnlicher, dafür aber strukturierter und stabilisierter Rahmen – ein übergeordnetes, normatives Konstrukt, das durch Zwang die Sinnvorgaben der kulturellen Gemeinschaft durchsetzen kann und damit ein Gerüst geordneter Normen für die gemeinsame Gruppe setzt (Assmann 1995, S. 56). Dabei kann politisches Handeln an die wertorientierenden Ansprüche einer kollektiven Erinnerungsgemeinschaft anknüpfen, die zur Grundlage für die Erzeugung „kollektiv bindender Entscheidungen“ werden (Kölsch 2003, 140-141). Der Staat stellt also in seiner Existenz auch eine Ausformung des kulturellen Gedächtnisses der Gruppe dar und legitimiert dadurch die Gemeinschaft selbst (Zifonun 2004, S. 91). Er erlaubt Teilhabe des Einzelnen und stärkt dadurch „performativ“ die Zusammengehörigkeit des Kollektivs (Giesen 2004, S. 25). Nur so erhalten die Verbindlichkeiten der symbolischen Sinnwelt der Gruppe auch einen politischen Sinn (Zifonun 2004, S. 89). Aus kulturellen Normen und Werten werden „explizite kodifizierbare Ge-

setze und Lebensregeln“ – aus einer kulturellen Identität wird auch eine politische (Assmann 2018b, S. 148). Diese wird zum Zeichen, zur symbolhaften Darstellung der kollektiven Zusammengehörigkeit – nicht nur als bloße „äußere Kennzeichnung“, sondern vielmehr als verinnerlichter Gemeinsinn, als eine „er-innerte“ Identität und als ein „normatives und formatives Selbstbild“ (Assmann 2018b, 158-159).

Nationale Identität

In seiner Darstellung betont Jan Assmann nicht nur den „integrativen“ Charakter einer gemeinsamen Erinnerung, sondern auch eine mögliche „distinktive Steigerung“. So konstituiert sich eine kollektive Identität oftmals durch Abgrenzung von einer früheren Kultur, der entgegen die gegenwärtige steht. Distinktion ist aber auch ganz grundlegend im Identitätsbegriff verankert, denn ein bewusstes Wir wird es wohl kaum ohne andere, außenstehende Gruppen geben (Assmann 2018b, 153-155).

In der Moderne ist distinktive Identität eng verknüpft mit Nationalismus, der historisch gesehen maßgeblich auf Abgrenzung zum Fremden beruht (Meseth 2002, S. 127). Assmann selbst erwähnt diesen Zusammenhang nur selten, was auf seinen speziellen Untersuchungsgegenstand der frühen Hochkulturen zurückzuführen ist, wobei auch diesen exklusive und integrierende, der Moderne ähnelnde Mechanismen zugrunde lagen (Delitz 2018, 74-75.). Für andere Forschende zu kulturellem Gedächtnis und Erinnerung spielen die nationalen Identitäten der Moderne dagegen eine entscheidende Rolle in ihren Analysen, wobei es trotzdem kaum Unterschiede zu Assmann und dessen Konstruktion einer politischen Identität gibt (u.a. Meseth 2002; Zifonun 2004; Assmann 2006; Krieg 2008; Lüdeker 2012). So prägen kollektive „Erinnerungsdiskurse[]“ mit ihrer Vergangenheitsrekonstruktion das Zusammengehörigkeitsgefühl als Nation (Lüdeker 2012, S. 59). Nationale Identitäten sind somit ein „Sonderfall kollektiver Identität“, die Gemeinsamkeit durch die Konstruktion eines gemeinsamen nationalen Nenners schafft. Dieser speist sich insbesondere aus der integrativen Kraft der kollektiven Erinnerung der Gruppe und erhält durch den geteilten Willen, im gegenwärtigen soziokulturellen Rahmen „zusammenzuleben“, „besondere Bindekraft“, die sich letztlich in der „politischen Gemeinschaft“ symbolisch ausformt (Zifonun 2004, 96-99).

Dass die Nation gemeinhin als „imagined community“ im Sinne Benedict Andersons gesehen wird, verdeutlicht sich bei Jan Assmann im konstruierten Charakter der kulturellen Identität durch selektive kollektive Erinnerung (Kühner 2008, S. 182). Auch für das Kollektiv der Nation ist deren Gedächtnis konstitutiv. So postulierte der französische Philosoph Ernest Renan schon 1882, dass weniger ethnische oder sprachliche Gemeinsamkeiten, sondern vielmehr eine „Seele“ („soul“) und ein bestimmtes „geistiges Prinzip“ („spiritual principle“) der Nation inhärent seien (Renan 2011, S. 82). Ganz im Sinne Jan Assmanns ist damit als „Seele“ ein generationenübergrei-

fender Bezugspunkt der Nation, also ein kulturelles Gedächtnis gemeint, das, ergänzt durch ein „geistiges Prinzip“, symbolhaft Handlungsvorgaben und Normen für das nationale Kollektiv schafft. Auch Nationen konstruieren sich also ihr Selbstbild, ihren kollektiven Sinn, ihre politische Identität innerhalb der Mechanismen des kulturellen Gedächtnisses.

2.3 Nationalisierendes Gedächtnis? Zwischen kultureller und politischer Identität.

Kulturalisierung bei Jan Assmann

Da der Nationalstaat nicht nur für moderne politische Gemeinschaften, sondern auch für deren Vergangenheitskonstruktionen rahmenbildend ist, ist er auch für eine sozialwissenschaftliche Beschäftigung mit kollektiver Erinnerung zentral. Dennoch folgt daraus nicht zwingend die Annahme seiner selbst als unhinterfragt relevant. In diesem Sinne problematisiert zumindest Claudia Krieg Nationalismus und dessen exklusiven Charakter im Erinnerungsdiskurs. Sie leugnet zwar nicht die Bedeutung von Nationengeschichten, doch folgert sie daraus den Anspruch einer reflektierten, „kritischen Herangehensweise“ an das Sujet (Krieg 2008, 30, 50-51). Daran anschließend fordert auch J. Olaf Kleist, Erinnerungstheorien nach ihrer Kompatibilität mit der sozialen Wirklichkeit zu hinterfragen (Kleist 2010, 224-225).

Kritisch in diesem Sinne wird auch Jan Assmanns Gedächtniskonzeption rezipiert, weshalb gerade solche Stimmen für diese Arbeit als Beitrag zur gegenwärtigen und zukünftigen Entwicklung von kollektiver Erinnerung in Deutschland relevant sind. Nicht wenige Autor_innen kommen dabei zu einer negativen Bewertung von Assmanns Theorie, da sie die soziale Realität von Migration nicht miteinschließt und dadurch zu Exklusion statt Integration neigt. So kritisieren J. Olaf Kleist und Monika Behravesch Assmanns Prämisse von mehr oder weniger klar voneinander abgegrenzten, zuvor definierten sozio-kulturellen Gruppen. In einer nationalstaatlichen politischen Umwelt werden dadurch Nationen zu „vermeintlich festen Ausgangs- und Endpunkten“ (Kleist 2010, S. 230; Behravesch 2017, S. 134). Indem Jan Assmann verschiedene „Kulturen“ mit eigenen über Generationen hinweg tradierten Geschichten untersucht und dabei jeweils eine „Hochkultur“ der „dominierenden Ethnie“ „von höchster Verbindlichkeit“ ausmacht, die in einer „ethnopolitischen Groß-Identität“ ihre Ausformung findet, ist eine kulturalisierende – und das heißt gegenwartspolitisch gewendet oft nationalisierende – Wirkung klar erkennbar (Assmann 2018b, 145, 147, 159). Diese Einwände sind auch durch die meist fehlende Verbindung von Assmanns Theorie zur modernen nationalstaatlichen Gegenwart nicht abzuschwächen, da Assmann einerseits

selbst – wenn auch selten – in Veranschaulichungen diese Bezüge herstellt⁶ und andererseits seine theoretischen Grundlagen durch die Art der wissenschaftlichen Rezeption Aktualität erhalten (Kleist 2010, 224-225).

Problematisch wird dieser kulturell-nationalisierende Charakter des Gedächtnisses bei Assmann insbesondere in multikulturell geprägten Gesellschaften, denn er führt nicht zur Realisierung des integrierenden Potenzials einer gemeinschaftlichen Erinnerung, sondern ganz im Gegenteil zum Ausschluss der Erinnerungsbezüge von Minderheiten (Behravesch 2017, S. 105). So hebt Jan Assmann eine die Gemeinschaft stiftende Erinnerungskultur hervor, die durch ihre übergeordnete Stellung allgemeingültige Ansprüche an das Kollektiv stellt. Indem er diese auf eine letztlich ethnisch verstandene Kultur zurückführt, homogenisiert er gesellschaftliche Selbstbilder einer als einheitlich konstruierten Dominanzkultur. Migrant_innen haben dadurch nur die Möglichkeit sich zu assimilieren oder aber ihre Vergangenheitsbezüge als gegensätzlich zur nationalen Erinnerungskultur darzustellen (Kleist 2010, 235-236). Die Anerkennung ihrer Vergangenheitsbezüge innerhalb des nationalen Gedächtnisses ist dadurch genauso wenig möglich, wie die Integration hybrider, transnationaler Vergangenheitsbezüge in die gemeinsame Erinnerung. Gerade letztere sind es aber, die zunehmend die gesellschaftliche, multikulturelle Realität widerspiegeln (Kleist 2010, S. 238; Behravesch 2017, S. 106).

Politische Identität oder kulturelles Gedächtnis?

Beide hier genannten Kritiker_innen stellen der kulturalisierenden Tendenz von Assmanns Gedächtnistheorie eigene Herangehensweisen entgegen. Gerade J. Olaf Kleist tritt für ein stärker politisch verstandenes kollektives Gedächtnis ein. Er versteht Erinnerungspolitik mit deliberativen, demokratischen Funktionen, indem er kollektive Erinnerung als rationalen Abwägungsprozess „politischer Interessen“ versteht. Der Einzelne wird sich dabei in Bezug zu Vergangenheitserzählungen seines individuellen politischen Interesses bewusst, mit welchem er in den Diskurs der demokratischen Öffentlichkeit eintritt, um dort mit seinen Mitbürger_innen allgemeine Interessen auszuhandeln. Der Staat nimmt hier eine Vermittlerrolle zwischen den unterschiedlichen Positionen und persönlichen Erinnerungen ein. Dadurch entsteht ein rational begründetes, in sich vielfältiges, allgemein ausgehandeltes kollektives Gedächtnis, das vor allem „politische Zugehörigkeiten“ widerspiegelt (Kleist 2010, 240-245). Auch Monika Behravesch sieht die staatlich repräsentierte, übergeordnete Erinnerungskultur als demokratischen Aushandlungsort verschiedener Erinnerungen, wobei sie den Fokus weniger auf den einzelnen *citoyen*, sondern vielmehr auf „Er-

⁶ So stellt er beispielsweise die Bedeutung von kollektiver Erinnerung in den Nationalbewegungen des 18. und 19. Jahrhunderts heraus (Assmann 2018b, S. 83). Außerdem sieht er die Möglichkeit einer auf einem tugendhaften „Antinationalismus“ basierenden kollektiven Erinnerungsgemeinschaft (Assmann 1995, 74-75).

innerungsgemeinschaften“ als zentrale Akteure der erinnerungspolitischen Deliberation setzt (Behravesch 2017, S. 134).

Durch die Betonung politisch-deliberativer Potenziale von kollektiver Erinnerung entgegen der kulturalisierenden Tendenz Assmanns kann dieser Widerstreit in den Kontext einer tief verwurzelten Debatte innerhalb der kollektiven Identitätsforschung gestellt werden. In dieser stehen Vertreter_innen einer explizit politisch verstandenen Identität im Sinne einer rational-reflektierenden, kritischen Konzeption ihren Widerstreiter_innen einer aus ihrer Sicht „gefühlshafte[n]“, kulturalistisch begründeten Gruppenzugehörigkeit entgegen. Teilweise lehnen Autor_innen jegliche Form einer kulturellen Identität ab (Delitz 2018, 51, 81-82).

Die hier rekonstruierte Diskussion um Jan Assmann und Alternativen zu ihm ist – nicht zuletzt aufgrund des beiderseitigen Konsenses der Identitätsrelevanz von Erinnerung – in die weite Debatte zwischen politischen und kulturellen Identitäten einzuordnen. So gilt es an dieser Stelle auch diese Arbeit innerhalb dieser Diskussion zu verorten. Die vor allem rationalistisch, politisch argumentierenden Kleist und Behravesch sind auch für das Projekt des postmigrantischen Erinnerns relevant. So spielt in dieser Arbeit – wie noch zu sehen sein wird – demokratische Aushandlung eine zentrale Rolle für das Ziel eines demokratischen, inklusiven Wir. Gerade Kleist setzt den Schwerpunkt auf das Individuum mit seinen ganz persönlichen, möglicherweise vielfältigen, hybriden Geschichtsbezügen, was auch in einer postmigrantischen Praxis der Anerkennung anknüpfungsfähig wird (Kleist 2010, S. 228).

Dennoch werden in dieser Arbeit kulturell-kollektive Einflüsse nicht außer Acht gelassen, denn es ist nicht zuletzt deren emotionaler, symbolischer Gehalt, welcher konstruierte Identitäten erst „sichtbar und teilbar“ und dadurch wirkmächtig macht. Nach Heike Delitz ist Kultur sogar „konstitutiv“ und für Ben Möbius in einer historisch-empirischen Betrachtung auch nicht von einer „integrationswirksame[n]“ kollektiven Identität wegzudenken (Delitz 2018, S. 29; Möbius 2003, S. 163). Darüber hinaus gilt es, sich in multikulturellen Gesellschaften nicht nur mit rational begründeter Gemeinschaft zu befassen, sondern gerade auch die Möglichkeiten einer symbolisch-kulturellen Integration von anerkannten vielfältigen Geschichtsnarrationen in eine verbindende, gemeinschaftsstiftende Erinnerungskultur auszuloten – wie im 4. Kapitel genauer dargestellt wird. Dafür wird Jan Assmann relevant, denn die symbolische, ritualisierende Tradierung von Erinnerungen in ein kollektives Gedächtnis stellt seine theoretische Erklärung von Gemeinschaftsstiftung im Kontext wirkmächtiger kultureller Vergangenheitserzählungen dar. Hierbei betont Assmann, wie in den vorangegangenen Kapiteln gezeigt, die Gegenwarts- und Zukunftsrelevanz von erinnerter Vergangenheit, deren Mechanismen die theoretische Grundlage der in dieser Arbeit gestellten Frage nach der Zukunft der deutschen Erinnerungskultur bilden. Im Gegensatz zu Kleist sind für ihn darüber hinaus im kollektiven Gedächtnis soziale Gruppen die zentralen Akteure,

denn sie produzieren einflussreiche Vergangenheitserzählungen im *multikollektiven* Kontext der multikulturellen Gesellschaft.

Speziell für den hier gesetzten Untersuchungsgegenstand der Erinnerungspraxis an den Holocaust, kommen Assmanns Ausführungen über die Transition eines kommunikativen Alltagsgedächtnisses in eine identitätsstiftende kulturelle Erinnerung Bedeutung zu. Wie im folgenden Kapitel zu sehen sein wird, können die Wirkung von generationellem Wandel und die derzeitigen kontroversen Debatten um die Zukunft der deutschen Erinnerungskultur in Assmanns Sinne als *floating gap* verstanden werden, an deren Ende ein gesellschaftlich ausgehandeltes, von den gegenwärtigen sozialen Umständen beeinflusstes kulturelles Gedächtnis steht. Dass dabei die derzeitige deutsche Erinnerungspraxis von exklusivem, ethno-nationalisierendem Charakter ist (siehe 3.4), macht Jan Assmanns Theorie mit ihren von vielen kritisierten Implikationen gerade auch für die Kernproblematik dieser Arbeit relevant.

Zusammenfassend soll aber nicht eine gänzliche Entkräftung der Kritik an Assmann stehe. Gerade die berechtigten Zweifel an den Homogenisierungstendenzen einer einheitlich sich ausbildenden Kultur sind für die Konzeption einer postmigrantischen Gesellschaft, in welcher vielfältige kulturelle Bezüge die gesellschaftliche Realität darstellen, problematisch. Deshalb werden im (kritischen) Bewusstsein eines exklusiv nationalisierten Gedächtnisses und der Sensibilisierung für individuelle Vielfalt innerhalb demokratischer Aushandlung – ähnlich zu Kleist und Behravesch – im 4. Kapitel Diversität, Multiperspektivität und Inklusion als Potenziale einer Erinnerungskultur an den Holocaust im Sinne eines zukunftsfähigen, gemeinschaftsstiftenden kollektiven Gedächtnisses untersucht.

3. Deutsche Erinnerungskultur – Verbrecherische Vergangenheit als kollektiver Gegenwartsbezug

Bevor die deutsche Erinnerungskultur im Kontext der Migrationsgesellschaft einer kritischen, zukunftsweisenden Neuausrichtung unterzogen wird, geht es in diesem Kapitel zunächst einen Schritt zurück. So wird eine kurze historische Annäherung an die gegenwärtige deutsche Erinnerungspraxis und deren Bedeutung für das deutsche Selbstbild bis hinein in die Gegenwart geliefert. Außerdem wird sich kritisch mit ihr und ihrer Zukunftsfähigkeit auseinandergesetzt sowie schließlich die für den letzten Teil der Arbeit elementare Kernproblematik eines exklusiven kollektiven Gedächtnisses herausgestellt.

3.1 Erinnerungskultur. Eine historische Rekonstruktion.

Der Umgang mit der nationalsozialistischen Vergangenheit und ihrer Verbrechen durchschritt in der Bundesrepublik mehrere Phasen, deren Ausgestaltung maßgeblich von der jeweilig den gesellschaftlichen Diskurs dominierenden Generation abhing. Jörg Rüsen macht dabei drei sich in ihren Abgrenzungen jedoch stark überlappende Generationen aus: eine „Kriegs- und Wiederaufbaugeneration“, eine „Nachkriegsgeneration“ und deren „Kinder“ als dritte Generation (Rüsen 2001, S. 244). „Generation“ ist in diesem Zusammenhang weniger starr, nicht wörtlich zu nehmen. Volker Knigge spricht vielmehr von ähnlichen „erfahrungsgeschichtliche[n]“ Einflüssen einer gewissen Zeit (Knigge 2010, S. 12).

Diese generationelle Gemeinsamkeit der ersten zwanzig Jahre nach dem Ende des Nationalsozialismus war geprägt vom „kollektiven Beschweigen“ der verbrecherischen Vergangenheit. Mittels einer Dämonisierung der NS-Herrschaft, derer die deutsche Nation angeblich zum Opfer gefallen sei, beteuerten viele die eigene persönliche und nationale Unschuld und zogen einen Schlussstrich (Giesen 2004, S. 34). Die Täter waren die „anderen“, wodurch sich der Einzelne von persönlicher Verantwortung reinwusch und sich dadurch ohne „moralische[] Umkehr“ in das neue demokratische System einfinden konnte (Rüsen 2012, 150-151; Assmann 2016, 44-45). Dem massiven Identitätsverlust durch den Niedergang einer totalitär-ideologisch durchdrungenen Gesellschaft begegnete die Generation der „Mitläufer“ mit Beschweigen (Rüsen 2001, S. 246). Dadurch blieb historische Vergangenheit jedoch explizit präsent, denn Schweigen beinhaltet nicht Vergessen, sondern im Gegenteil die bewusste Entscheidung über bestimmte Ereignisse nicht zu sprechen (Rüsen 2012, S. 150). So war die Zeit des Nationalsozialismus im Sinne Jan Assmanns Teil des kommunikativen Alltagsgedächtnisses, denn das „kommunikative[] Beschweigen“ deutete „nicht auf das, was geheim zu halten war, sondern auf das, was alle wussten“. Was funktional, integrierend und stabilisierend auf die deutsche Nachkriegsgesellschaft wirkte, war jedoch begleitet von moralischen Tiefen und ging in eklatanter Weise zulasten der Opfer des nationalsozialistischen Deutschlands (Assmann 2016, 44-46, 49).

Das „Brechen des Schweigens“ proklamierte die Nachkriegsgeneration, die Ende der 1960er und in den folgenden Jahren zunehmend in die Öffentlichkeit und an die Schalthebel der Gesellschaft trat. Sie hinterfragten die Rolle ihrer Eltern im nationalsozialistischen Deutschland und grenzten sich davon moralisch strikt ab im Sinne eines: „Wir sind anders“ (Assmann 2016, 39, 49). Begleitet von rechtlichen und wissenschaftlichen Diskursen führte der Generationenwechsel zu einer Annahme deutscher Geschichte – wenn auch in radikal negativer Weise. Damit ging eine Moralisierung von Vergangenheitsbezügen einher, die sich im Sinne Jan Assmanns als eine Gegengeschichte zur „Kriegsgeneration“ und deren nationalsozialistischer Vergangenheit äußerte, in

der sich die eigenen ethischen Werte und Handlungsorientierungen aus dem direkten Gegensatz zur Vergangenheit speisten (Rüsen 2012, S. 151; Assmann 2016, S. 50). Der daraus entspringende Konflikt der Generationen führte dabei zu tiefgreifenden Zerwürfnissen zwischen Eltern und Kindern, was einen gesamtgesellschaftlichen Dialog über die eigene Vergangenheit verhinderte (Assmann 2016, S. 47). Darüber hinaus hinterließ er eine massive Leerstelle, denn der Massensoldat an den europäischen Juden spielte auch noch zu dieser Zeit eine untergeordnete Rolle. Die familiäre nationalsozialistische Vergangenheit stand klar im Mittelpunkt (Rüsen 2001, S. 251).

Dies änderte sich ein Jahrzehnt später, als veränderte soziokulturelle Rahmenbedingungen einen breiten gesellschaftlichen Erinnerungsdiskurs anstießen, an dessen Ende neue, geteilte Bezüge zur NS-Vergangenheit standen. Ausgehend von der amerikanischen TV-Serie *Holocaust*, die 1979 mit generationenübergreifend hohen Zuschauerquoten in Deutschland ausgestrahlt wurde, wurden die Verbrechen von Nazideutschland und vor allem der Holocaust zunehmend Teil der öffentlichen Auseinandersetzung (Assmann 2018a, S. 46). Veranschaulicht wird dies zum Beispiel in der zunehmenden Übernahme von Verantwortung durch die Politik – genannt sei hier Richard von Weizsäckers Rede zum 40. Jahrestag der „Befreiung“ –, in der einsetzenden Aufarbeitung durch die wissenschaftliche Forschung polarisiert durch den Historikerstreit 1986/87 oder in der steigenden medialen Aufmerksamkeit des Holocaust (Assmann 2018a, 46-47). Es war der Beginn eines „nachhaltigen gesellschaftlichen Mentalitäts- und Identitätswandel“, der nun den empathischen Blick auf die Opfer des Nationalsozialismus warf (Assmann 2018a, S. 55). Dass dabei insbesondere der wachsende zeitliche, generationelle Abstand eine Rolle spielte, lässt sich auch mit Jan Assmann verdeutlichen. Die in den 1980er Jahren einsetzenden Übergänge stimmen mit seiner Konzeption einer *floating gap* und den entscheidenden Zeitpunkten von 40 beziehungsweise 80 Jahren nach einem historisch prägenden kollektiven Moment überein. Für ihn kommen nach vier Jahrzehnten Zeitzeugen in ein weniger zukunftsbezogenes Alter, in dem die Erinnerung wieder aufblüht und der „Wunsch nach Fixierung und Weitergabe“ anwächst. In den 1980ern und 90ern erreichte dieser Wunsch insbesondere Betroffene der NS-Verbrechen, was zu einem Anstieg in deren Erinnerungsarbeit führte (Knigge 2010, S. 12; Assmann 2018b, S. 51).

Die sich in den 1980er Jahren ausprägenden Verschiebungen im Umgang mit deutscher Vergangenheit mündeten mit der Wiedervereinigung in einer zunehmend gesamtgesellschaftlich geteilten und institutionalisierten – nicht zuletzt auch staatlichen Erinnerungspraxis⁷. Die Debatten der 1990er Jahre waren geprägt von der Erinnerungsarbeit von Zeitzeugen und der historischen Beschäftigung der Nachkriegsgeneration, aber auch deren Kindern mit der NS-Vergangenheit. Dabei

⁷ An dieser Stelle sei erwähnt, dass sich die erinnerungspolitischen Entwicklungen in der DDR und der Bundesrepublik erheblich voneinander unterscheiden. Über die Bedeutung dessen für den Gegenstand dieser Arbeit wird sich in 5. *Schlussbetrachtung* geäußert.

bildete sich innerhalb der Gesellschaft und auf staatlicher Ebene eine institutionalisierte Erinnerungskultur aus – zahlreiche in dieser Zeit begründete gesellschaftliche Initiativen, nun auch staatlich geförderte Gedenkstätten und -tage, aber auch weiterhin kontroverse Diskussionen zeugen hiervon (Knigge 2010, S. 12; Hertfelder 2017, S. 373). Eine Konstellation aus lebendiger Erinnerung von Zeitzeugen, kritischen jungen Generationen und einem zunehmenden mentalen Abstand zu den historischen Ereignissen charakterisiert diese Zeit des fließenden Übergangs hin zur Ausbildung eines kulturellen Gedächtnisses nach Jan Assmann.

Für die Gegenwart ist wohl eine vierte Generation hinzuzufügen. Für sie stellt sich der Holocaust aufgrund staatlicher Erinnerung, politischer Bildung und medialer Verarbeitung durchaus als präsentestes historisches Ereignis dar, doch verblassen lebendige Erinnerungen zunehmend – nur wenige Augenzeugen leben heute noch. Außerdem veränderten sich die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen seitdem erheblich. So treten unter anderem aufgrund der zunehmend multikulturellen Zusammensetzung Deutschlands neue Zukunftsfragen an die Erinnerungskultur heran (siehe 3.3 und 3.4).

Bevor auf diese teils kritischen Fragen der Gegenwart eingegangen wird, wird im Folgenden zunächst erörtert, inwiefern die vor allem in den 1990er Jahren geformte „Erinnerungskultur“ eine konstituierende Rolle im gesellschaftlichen und politischen Selbstbild in Deutschland einnimmt.

3.2 Holocaust. Ein wirkmächtiger Geschichtsbezug deutscher Identität.

Auch wenn die deutsche Erinnerungspraxis eine deutlich sichtbare staatliche Institutionalisierung vorweist, ist sie in erster Linie fest im zivilgesellschaftlichen Selbstverständnis verankert. Dies zeigen die zahlreichen lokalen und überregionalen zivilgesellschaftlichen, wissenschaftlichen, künstlerischen und persönlichen Auseinandersetzungen, welche die frühen gesellschaftlichen Aushandlungen über die deutsche Erinnerungspraxis entscheidend mitprägten und auch heute unter anderem in Gedächtnisorten, „Geschichtswerkstätten“ und lokalen Erinnerungsprojekten wesentlicher Bestandteil der Erinnerungskultur sind (Assmann 2016, S. 78; Hertfelder 2017, S. 374).

Diese vielfältigen zivilgesellschaftlichen Aktivitäten agieren im Sinne eines „bottom up“-Prozesses innerhalb eines staatlichen Rahmens (Assmann 2016, S. 108). In diesem sind die Grundzüge der Erinnerungspraktiken in formelle Strukturen überführt. So bildeten sich seit den 1990er Jahren Gedenkstätten als „institutionalisierte[] Lernorte[]“ heraus, die seitdem in Verbindung mit der ihnen innewohnenden emotionalen und moralischen Reflexionsanforderung eine tragende Rolle in der Auseinandersetzung mit deutscher Geschichte einnehmen (Gstettner 2003, S. 306; Assmann 2006, S. 221). Ergänzt unter anderem durch Denkmäler, Jahrestage und Museen

repräsentieren sie die politische Institutionalisierung der Erinnerung, die durch vielfältige „symbolpolitische Akte“ oder auch im Rahmen des staatlichen Schulunterrichts reproduziert und ritualisiert werden (Eckmann 2013, S. 238; Assmann 2016, 57, 67).

Darüber hinaus ist die NS-Vergangenheit auch abseits von Symbolik und Erziehungskanon fest im deutschen Staat manifestiert, denn die Gründung der Bundesrepublik und die Ausgestaltung ihrer Verfassung fand in direkter politischer Abgrenzung zu zwölf Jahren vorangegangener NS-Diktatur statt. Die fest im Grundgesetz verankerten Menschenrechte oder die in Gesetzesform dargestellte moralische Ächtung der Holocaustleugnung zeugen hiervon (Diner 1998, S. 297; Assmann 2016, 67, 101; Hertfelder 2017, S. 367). Die Erinnerung an den Holocaust ist zur „Staatsräson“ geworden und konstituierend für das deutsche politische Gedächtnis (Zimmer 2003, S. 249; Assmann 2016, S. 16; Delitz 2018, S. 249).

Auch wenn sich die deutsche Erinnerungspraxis seit den Anfängen der 1960er Jahre bis heute erheblich veränderte, ist ihr Grundsatz der strikten moralischen Abgrenzung auch in der gegenwärtigen gesellschaftlich und politisch institutionalisierten Erinnerung nach wie vor gültig. Ausgehend von Adornos „Erziehung nach Auschwitz“ als pädagogische Leitlinie formulierte Forderung entwickelten sich vor 50 Jahren die Losung „Nie wieder!“ und ihr innewohnendes „Du sollst Dich erinnern!“ zum allgegenwärtigen Imperativ der Erinnerung (Messerschmidt 2012, S. 223; Assmann 2016, S. 208). Auschwitz wurde zur negativen, „dauerhaften normativen Instanz, an der sich das Handeln in der Gegenwart messen lassen muss“ (Assmann 2016, S. 192). Die normativen Codes eines spezifisch ethischen Erinnerns an den Holocaust stehen dabei in strikter moralischer Abgrenzung zur Vergangenheit und dies nicht im Sinne eines Schlusstrichs oder eines Wir-Ihr-Gegensatzes, sondern eines „Trennungsstrichs“, welcher die gemeinschaftliche Verantwortungsübernahme als Täternation miteinschließt (Assmann 2016, S. 83, 2018a, S. 53).

Durch die breite Verankerung in Politik und Gesellschaft als eine „normative[] ,Vergangenheit“ ist die Erinnerung an den Holocaust zentraler Bestandteil des historischen deutschen Selbstverständnisses. Viele Autor_innen bescheinigen ihr sogar aufgrund ihrer herausragenden Stellung für die „politisch-moralische Öffentlichkeit“ und „demokratische Kultur“ einen zivilreligiösen Charakter (Diner 1998, S. 302; Georgi 2003, S. 185; Knigge 2010, S. 12; Assmann 2016, S. 90). Auch wenn man dem nicht folgt, ist die hier dargelegte Form der Erinnerung – ausgedrückt in vielfältigen, im gesellschaftlichen Alltag allgegenwärtigen Verbindungen zur eigenen Vergangenheit – als „gesellschaftliche Selbstverständlichkeit“ mehrheitlich akzeptiert (Meseth 2002, S. 126; Zimmer 2003, S. 247; Attia u. Rothberg 2019, S. 46). Der Holocaust ist also zentraler Bezugspunkt einer deutschen „Nationengeschichte“ im Sinne eines kollektiven Gedächtnisses und damit ein identitätsstiftend wirkmächtiger Teil des deutschen Selbstbildes (Meseth 2002, S. 131).

3.3 Die Zukunft der Vergangenheit? Kritik und Ungewissheit.

Die beiden letzten Teile des dritten Kapitels werden die oben rekonstruierte Erinnerungskultur in Deutschland mit kritischen Stimmen und Zukunftsfragen konfrontieren. Die daraus folgenden Ergebnisse sind für das Thema dieser Arbeit in unterschiedlicher Weise, zum Teil in Verbindung mit der dargestellten Kritik an Jan Assmann, relevant und werden im letzten Kapitel in unterschiedlicher Tiefe in die Auseinandersetzung mit einer postmigrantischen Erinnerungskultur eingebracht.

Eine kritische Betrachtungsweise der Erinnerungspraxis an den Holocaust schließt an dieser Stelle jedoch nicht solche Stimmen ein, die die Verbrechen der Deutschen zu Zeiten des Nationalsozialismus relativieren und als wenig erinnerungswürdig halten. Diese „Kritik“ widerspräche der in der Einleitung ausgeführten grundlegenden normativen Prämisse dieser Arbeit, welche den Holocaust als moralisch verstörendes und ethisch verpflichtendes Ereignis ausmacht. Eine Auseinandersetzung mit dieser Art von „Kritiker_innen“ böte deshalb – zumindest in diesem Teil – keine fruchtbaren Anknüpfungspunkte.

Erinnerungspraxis in der Kritik

Die Kritik an der deutschen Erinnerungspraxis entzündet sich in weiten Teilen an deren Zügen einer „staatlich verordnet[]“ wirkenden Form der institutionalisierten Erinnerung (Sternfeld 2013, S. 19). In ihrer staatstragenden Funktion sei sie, aufgeladen „mit Übermaß an Sinn und Moral“, „Pathos und Sentimentalität“ und beinahe zu einer „politischen Religion[]“ stilisiert (Knigge 2010, S. 10; Hertfelder 2017, S. 378). Der Holocaust sei zum „Gründungsmythos“ („foundation-myth“) geworden und würde sich in seinen rituellen Strukturen als „hohl, sinnentleert und (...) grundsätzlich verfehlt“ erweisen (Assmann 2016, S. 107; Seidel-Arpaci 2017, S. 310).

In der Mystifizierung werde vielen Kritiker_innen zufolge „alles Beunruhigende und Verstörende“ des Holocaust kaschiert (Assmann 2016, S. 69). Der erinnerte Gegenstand an sich verliere sein notwendiges kritisches Potenzial, da im staatsbildenden, identitätsstiftenden Ritual der zur Selbstverständlichkeit gewordenen Erinnerung kein Hinterfragen mehr notwendig erscheint. Insbesondere Volker Knigge kritisiert diese mangelnden Reflexionsmöglichkeiten und bemängelt dabei auch die damit einhergehende „Entkopplung von kritischer Geschichtswissenschaft“, da alles ritualisiert erinnerte und nicht mehr wissenschaftlich bearbeitbare Vergangenheit sei (Knigge 2010, 12-13).

Damit gehen auch „Erosionen (...) unmittelbar gegebener lebensweltlicher Relevanz“ einher, denn die eingeübte, unhinterfragte, zum absoluten moralischen Gebot stilisierte Erinnerung erkenne die Herausforderungen der Gegenwart nicht (Knigge 2010, S. 13; Hertfelder 2017, S. 380).

Der ethische Erinnerungsimperativ entleere sich zum inhaltsbefreiten Leitspruch, da er mehr als moralische Selbstvergewisserung eines „Nie wieder!“ und nicht einer tatsächlichen Auseinandersetzung mit der Gegenwart diene (Messerschmidt 2012, S. 225).

Letztlich münden diese Kritikpunkte in der Ablehnung des Konzepts einer identitätsstiftenden Erinnerung an den Holocaust. Die staatlich unterfütterte, unreflektiert selbstvergewissernde Erinnerungskultur verwässere dieser Ansicht nach die eigentliche Substanz von dem moralisch nicht einordbaren, schwer fassbaren, uneindeutigen und deshalb stets zu reflektierenden Verbrechen des Holocaust. Es hätte sich dadurch ein „neue[s] deutsche[s] Selbstbewusstsein“ herauskristallisiert, das mit „Stolz“ auf eine angeblich geläuterte Nation blicke und dabei – so die Kritik – eigene kollektive Verantwortung und gegenwärtige Handlungsoptionen in den Hintergrund rücke. Aus dem Holocaust „deutsche“ Identität zu stiften, scheint für viele eine Unmöglichkeit (Loewy 2000, 242-251; Sternfeld 2013, S. 18).

Diesen Kritikpunkten der derzeitigen Erinnerungspraxis können in Anschluss an die Ausführungen in den vorangegangenen Kapiteln Argumente entgegengestellt werden. So gehen zwar mit einer staatlich institutionalisierten Erinnerungskultur politisch ritualisierte und damit in gewisser Hinsicht auch starre Erinnerungsformen einher, doch zeigt die historische Entwicklung und die Gegenwart der derzeitigen Erinnerungspraxis, dass diese eben nicht von oben verordnet, sondern vielmehr von einer großen Vielzahl und Vielfalt geprägt ist. Neben den circa 118 Gedenkstätten sind es zahlreiche lokale Initiativen, die Erinnerungskultur im lebensnahen Umfeld der Bürger_innen entscheidend gestalten (Assmann 2016, S. 108; Hertfelder 2017, S. 379). Zudem sind schon jetzt die zivilgesellschaftlichen Erinnerungsformen in stetiger Aushandlung und Anpassung an veränderte gesellschaftliche Rahmenbedingungen begriffen (Hertfelder 2017, S. 380).

Der Kritik einer auf der Erinnerung an den Holocaust basierenden deutschen Identität kann in Rückgriff auf Jan Assmann entgegnet werden, dass in einem nationalstaatlichen Rahmen erinnerte Geschichte nicht frei von Formen der Gemeinschaftsbildung sein kann. „Nie wieder eine deutsche Identität!“ wäre insofern nicht funktional, da die innergesellschaftlich ausgehandelte Entscheidung eines Kollektivs eine bestimmte Vergangenheit auch in Gegenwart und Zukunft in Form eines kollektiven Gedächtnisses im Bewusstsein zu erhalten, auch Fragen des Selbstverständnisses der Gruppe berührt (Assmann 2016, S. 28).

Es stellt sich deswegen vielmehr die Frage, wie die Erinnerung an den Holocaust unter derzeitigen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und normativen demokratischen Anforderungen aussehen und damit auch das deutsche Selbstverständnis beeinflussen kann. Dabei werden trotzdem auch einige der hier dargestellten Kritikpunkte relevant, denn – wie noch zu sehen sein wird – stellt eine kritische, reflektierte Herangehensweise an die eigene Geschichte mit konkreten lebensweltlichen Bezügen und nicht nur moralisierenden, sondern vielmehr mit moralisch unterfütterten

Handlungsoptionen in der Erinnerungspraxis einer Migrationsgesellschaft eine mögliche Erinnerungskultur der Zukunft dar.

Ungewisse Zukunft

Abgesehen von der eben dargestellten Kritik, ist die Frage der Zukunft der Erinnerung eine seit der Jahrtausendwende in Deutschland beständig gestellte. Dies liegt an gewichtigen gesellschaftlichen Veränderungen, die im Sinne Jan Assmanns die soziokulturellen Bezugsrahmen der Erinnerung veränderten und damit einen Aushandlungsprozess über die zukünftige kollektive Bezugnahme auf den Holocaust innerhalb des deutschen Gedächtnisses einleiteten. Einhergehend mit dieser Entwicklung beobachtet Aleida Assmann ein wachsendes „Unbehagen“ bezüglich der Zukunftsfähigkeit der deutschen Erinnerungskultur (Assmann 2016, S. 13).

Nach ihr steht diese aufgrund eines „doppelte[n] Generationenwechsel[s]“ in Frage. So gehen mit dem wachsenden zeitlichen Abstand die abnehmende Zahl lebender Zeitzeug_innen einher sowie ein Generationenwechsel, der die „Deutungsmacht der 68er-Generation“ innerhalb des Erinnerungsdiskurses ablöst (Assmann 2016, S. 13). Dadurch entsteht einerseits die Notwendigkeit einer Neubearbeitung der deutschen Erinnerungspraxis, die seit den 1990ern maßgeblich auf lebendigen Erinnerungen und der Auseinandersetzung von jüngeren Generationen mit dieser aufbaute. Andererseits öffnet sich damit auch ein Raum für neue, jüngere Akteure, die in den öffentlichen Diskurs um die Erinnerung mit eigenen Gestaltungsansprüchen und -vorstellungen treten und die für die Zukunft zentrale Frage aushandeln: „Was hat das noch mit mir zu tun?“ (Sternfeld 2013, 16-17; Assmann 2016, 13, 92). Im Sinne Jan Assmanns ist also der Prozess der Ablösung eines kommunikativen Kurzzeitgedächtnisses in ein noch ungewisses kulturelles Langzeitgedächtnis in vollem Gange (Meseth 2002, S. 127).

In dieses gesellschaftliche Umfeld des Wandels fällt insbesondere die wachsende Relevanz deutscher multikultureller Realität, welche nicht nur Ungewissheiten, sondern auch breite Kritik an der derzeitigen Ausgestaltung der deutschen Erinnerungskultur hervorruft und den Gegenstand dieser Arbeit darstellt (Kölbl 2010, S. 30). Gerade Kritiker_innen identitätsbezogener Erinnerungsnarrationen – bestätigt durch die in 2.3 ausgeführten Einwände an einem nach dem Muster Jan Assmanns verstandenen nationalisierenden Gedächtnis – werfen der deutschen Erinnerungspraxis eine ethnisierend-nationalisierende Tendenz vor, wodurch relevante Bevölkerungsteile aus der kollektiven Erinnerung ausgeschlossen werden. Wie im Folgenden zu sehen sein wird, treffen sie damit einen wesentlichen Punkt, der die Zukunftsfähigkeit der Erinnerung erheblich in Frage stellt.

3.4 Deutsches Erinnern vs. migrantische Realität – Ethnisierung und Exklusion

Immer mehr in Deutschland lebende Menschen besitzen kein direktes, „familientradiertes Erfahrungswissen“ an die Zeit des Nationalsozialismus. Die vielzähligen Migrant_innen, die in den letzten Jahrzehnten ihren Lebensmittelpunkt nach Deutschland setzten, tragen zu dieser zunächst generell demographischen Entwicklung entscheidend bei (Georgi 2003, S. 186). Die deutsche Migrationsrealität hat dadurch Einfluss auf die existierenden Vergangenheitsbezüge der Gesellschaft. Sie führt nicht zuletzt zu einer erheblichen Diversifizierung von Erinnerungserzählungen, die von ganz unterschiedlichen Faktoren bestimmt sein und vielfältige Formen annehmen kann (Can et al. 2013, S. 295).

Grundsätzlich ist festzuhalten, dass das Familiengedächtnis, in das jedes Individuum hineingeboren wird, eine nicht zu vernachlässigende Rolle in der Ausbildung der individuellen Geschichtsbezüge spielt (Kölbl 2010, S. 32). Demnach ist anzunehmen, dass Migrant_innen und deren Nachkommen ihre generationell-familiären Vergangenheitserzählungen in einer gewissen Form verarbeiten. Andererseits sind insbesondere die nachkommenden Generationen in der deutschen Gesellschaft sozialisiert und dadurch im lebensweltlichen Umfeld auch mit der oben rekonstruierten deutschen Erinnerungskultur konfrontiert (Georgi 2003, S. 188). Dass sich dadurch verschiedene, sehr individuelle Herangehensweisen insbesondere von Jugendlichen an die Geschichte und speziell den Holocaust herausprägen, bestätigen empirische Untersuchungen (z.B.: Georgi 2003; Eckmann 2007; Kölbl 2008; Jikeli 2013), aus denen Viola B. Georgi und Rainer Ohliger typisierte Formen der Geschichtsbezüge von Neuen Deutschen schließen. Dazu zählen verschiedene Mischformen der Verortung mittels der Orientierung an Geschichten des Herkunftslandes, der Auseinandersetzung und Übernahme von Narrativen aus dem Einwanderungsland, der Geschichten der migrantischen Community im Einwanderungsland und dem gänzlichen Wegfallen von historischen Bezügen (Georgi u. Ohliger 2009, 12-13; Ohliger 2009, S. 111).

Die Zugänge zur Erinnerung speziell an den Holocaust scheinen im Einzelnen sehr unterschiedlich. Sie reichen von Distanziertheit bis hin zu einer intensiven Auseinandersetzung mit diesem Teil der Historie und einer Identifizierung mit der gegenwärtigen Erinnerungspraxis (Georgi 2003; Kölbl 2008; Jikeli 2013). Mit Carlos Kölbl ist an dieser Stelle herauszustellen, dass ein migrantischer Familienhintergrund dabei zwar mehrheitlich in unterschiedlicher Intensität relevant wird, aber keinesfalls stets dominante oder überhaupt eine Erklärungskraft besitzen muss. Diese Heterogenität von Vergangenheitsbezügen von Neuen Deutschen ist auch in der wissenschaftlichen Betrachtung dieser im Sinne einer Sensibilisierung für Gefahren der Kulturalisierung zu berücksichtigen (Kölbl 2008, 169-170). Zudem lässt sich aus bisherigen Studien speziell über Jugendliche mit migrantischen Familienhintergründen generell ableiten, dass nur sehr selten kon-

ketes Desinteresse und nie wirkliche Ablehnung bezüglich Erinnerungsformen an den Holocaust vorhanden sind (Jikeli 2013, 188, 209-210).

Ganz im Gegenteil treten gegenwärtig vermehrt migrantische beziehungsweise postmigrantische Akteure in Deutschland in den erinnerungspolitischen Diskurs ein. Sie bestehen teils als kollektive Repräsentanten von marginalisierten Sprecher_innen, aber auch explizit auf der individuellen Ebene – wie Viola B. Georgis (2003) Untersuchungen mit Jugendlichen zeigen. Sie fordern Sichtbarkeit für ihre spezifischen historischen Bezüge auch in Bezug auf den Holocaust und bemächtigen sich dadurch eines deutschen Gedächtnisses, in welchem auch ihre Geschichten einen Platz finden sollen (Attia u. Rothberg 2019, S. 46). Dadurch werden im Erinnerungsdiskurs in einer multikulturellen Umgebung Fragen von Zugehörigkeit ermittelt – perpetuiert von veränderten sozialen Erinnerungsrahmen und der damit einhergehenden Aushandlung der identitätsstiftenden Bestandteile eines gesellschaftlichen Langzeitgedächtnisses (Georgi 2003, S. 195; Can et al. 2013, S. 295).

Ihre diskursiven, initiativen Beiträge und Positionen stoßen jedoch auf eine deutsche Erinnerungspraxis an den Holocaust, die sie gegenwärtig nicht miteinschließt. Viele der Neuen Deutschen fühlen sich und ihre individuellen Geschichtszugänge darin kaum repräsentiert und erfahren sogar konkreten Ausschluss aus der deutschen Erinnerungsgemeinschaft (Behravesch 2017, 133-134). Beispielhaft für letzteres steht ein deutscher Jugendlicher mit türkischem Migrationshintergrund, von dem Viola B. Georgi berichtet und dem sie das Pseudonym „Bülent“ gab. Seine nach eigenen Aussagen vielfache Identität veranlasst seine Mitschüler_innen im Zuge einer erinnerungskulturellen Bildungsfahrt, ihm ein ernsthaftes Interesse an der verbrecherischen deutschen Vergangenheit und damit auch eine ernstzunehmende, legitime Position im deutschen Erinnerungsdiskurs abzusprechen. Für sein soziales Umfeld scheint Bülent also nicht Teil eines historisch gewachsenen Wir zu sein (Georgi 2003, 192-195).

Diese Möglichkeit eines exklusiven Charakters von Erinnerungskultur wurde schon in der Kritik an Jan Assmann (siehe 2.3) deutlich und ist auch Gegenstand vieler Kritiker_innen, die speziell den nationalen Identitätsbezug der deutschen Erinnerungspraxis an den Holocaust kritisieren (siehe 3.3). Die bis in vergangene Jahrhunderte zurückgehende Tradition einer konstruierten deutschen „Kulturnation“ ist auch heute im soziopolitischen Selbstbild einer deutschen Gemeinschaft wirkmächtig und wird nicht zuletzt in der Bundesrepublik vor allem in einem maßgeblich auf Abstammung beruhendem Staatsbürgerschaftskonzept (*ius sanguinis*) sichtbar (Diner 1998, S. 302; Loewy 2000, S. 240). In diesem exkludierend-kulturalisierenden Kontext erhält auch die Erzählung einer deutschen Nationengeschichte eine ethnische Ordnungskomponente, die all jene von einem historisch gewachsenen Wir ausschließt, „die diese Historizität nicht teilen“ (Meseth 2002, S. 125; Foroutan 2019, S. 220).

Das gilt insbesondere auch für die in der deutschen Erinnerungskultur gängige Vorstellung einer nationalen „Schicksals-, Verantwortungs- oder Haftungsgemeinschaft“ (Meseth 2002, S. 126). Das sich ausgebildete negative Gedächtnis als Abgrenzung zum Holocaust konstruiert sich insbesondere aus einer „starken generationellen Dynamik und (...) engen affektiven Bindungen an deutsche Familiengeschichten“. Damit wird es zur Grundlage einer auf Abstammung basierenden und damit exklusiven nationalen Erinnerung (Hertfelder 2017, S. 384). „Was klingt wie ein Schulbekenntnis ist zugleich eine ethnisierende Form des Nationalismus. Die Stilisierung des deutschen Kollektivs als Schicksalsgemeinschaft“, konstatiert Hanno Loewy (2000, S. 246).

Im multikulturellen Deutschland treffen also multiple, heterogene, teils uneindeutige kollektive Gedächtnisse auf ein ethnisierendes, verschlossenes Erinnerungskonzept der dominanten Gruppe. Ersteren bescheinigt dabei Annette Seidel-Arpaci als marginalisierte Teile der Gesellschaft das Nachsehen, da der deutsche Erinnerungskanon als eine Art „Leitkultur“ fungiere, dem sich alle anderen Gedächtnisse unterzuordnen hätten, wodurch diesen letztlich ihr Wert für die deutsche Gemeinschaft abgesprochen wird (Seidel-Arpaci 2017, S. 309).

Empirische Belege hierfür lassen sich auch in der Literatur finden. Sie bescheinigt der deutschen Geschichtspädagogik erhebliche Exklusivität – wie in diesem Kapitel mit dem Fall „Bülent“ hervorgehoben wurde (Sternfeld 2013, 220-221). Dabei zeigt sie beispielsweise, dass Lehrkräfte Jugendlichen mit Migrationshintergrund ein grundsätzliches Desinteresse bezüglich der nationalsozialistischen deutschen Vergangenheit unterstellen (Can et al. 2013, S. 298). Darüber hinaus kann beispielhaft Monique Eckmanns Bericht über ein interkulturelles universitäres Geschichtsprojekt angeführt werden, in dem sie den erinnerungskulturellen Diskussionen im Zuge des Seminars einen exklusiven Charakter bescheinigt, durch diesen sich die teilnehmenden in Deutschland lebenden ausländischen Studierenden kaum in der Lage sahen, am Diskurs mitzuwirken (Eckmann 2007, S. 100).

Diese in Deutschland offensichtlich vorhandene ethnisierend-exkludierende Erinnerungspraxis steht also in Widerspruch zur multikulturellen gesellschaftlichen Realität. Sie wird zum gesamtgesellschaftlichen Integrationshindernis, denn die Auseinandersetzung innerhalb des Erinnerungsdiskurses ist „entscheidender Faktor im ständigen Aushandlungsprozess von Partizipation, Positionierung und Identität im Kontext der Migrationsgesellschaft“ (Can et al. 2013, S. 295; Assmann 2016, S. 123). Dieser in den bisherigen Ausführungen theoretisch fundierte, historisch rekonstruierte und kritisch betrachtete Zustand der deutschen Erinnerungskultur ist die grundlegende Problematik und der Ausgangspunkt für das folgende Kapitel dieser Arbeit. Darin werden mittels einer normativ begründeten, demokratietheoretisch gestützten Argumentation verschiedene Ansätze zur inklusiven Neugestaltung der gegenwärtigen ethnisierend-exkludierenden Erinnerungspraxis im Sinne eines neuen deutschen Selbstbildes miteinander verbunden.

4. Postmigrantische Erinnerungskultur – ein deutsches Zukunftsprojekt

4.1 Demokratische Anerkennung und gemeinsame Narrationen – Naika Foroutans postmigrantische Gesellschaft

Die Exklusion von Minderheiten aus den Erzählungen einer Gesellschaft über sich selbst ist die Kernproblematik, mit der sich die Berliner Sozialwissenschaftlerin Naika Foroutan in ihren Ausführungen über die *postmigrantische Gesellschaft* beschäftigt. Mit ihrem Terminus „postmigrantisch“ meint Foroutan dabei weit mehr als bloße Realitäten einer Gesellschaft, in welche Migration erfolgte. Dennoch ist ihre Ausgangsbasis die grundsätzliche Anerkennung der in diesem Falle deutschen Gesellschaft als eine von Einwanderung geprägte – die empirischen Zahlen sprechen für sich (siehe Einleitung). Davon ausgehend geht es für Foroutan aber weniger um Beschreibung oder Belege dieser Realität, sondern um ihre konkrete Gestaltung und die damit einhergehende Realisierung grundlegender demokratischer Normen. Dafür möchte sie „postmigrantisch denken“ – das heißt „hinter die Migrationsfrage schauen“ und dabei gleichzeitig die demokratischen Anforderungen an und gesellschaftlichen Auswirkungen auf die deutsche Migrationsgesellschaft herausarbeiten (Foroutan 2019, 14, 19).

Foroutans postmigrantische Methode lässt sie in der deutschen Auseinandersetzung mit Migration chiffrierte Konflikte um gesellschaftliche Ressourcen erkennen, die sie letztlich als eine Auseinandersetzung um handfeste demokratische Werte ausmacht. Sie begründet dies mit der zentralen Rolle von Pluralismus in modernen Demokratien und der damit einhergehenden Norm der Gleichheit aller Mitglieder der demokratischen Gemeinschaft (Foroutan 2019, 13, 17). Pluralistische Demokratien müssen sich demnach am „Grad der Anerkennung, Chancengleichheit und Teilhabe (...) möglichst alle[r] Bürger*innen“ – gerade auch von gesellschaftlichen Minderheiten – messen lassen. Eine postmigrantische Gesellschaft ist also nicht nur charakterisiert durch eine *Anerkennung* der Migrationsrealität, sondern darüber hinaus auch einer *Anerkennung* der „Gleichheit für alle“ – insbesondere auch von Migrant_innen und deren Nachkommen (Foroutan 2019, 22, 30-31).

In Deutschland ist dies derzeit nur bedingt der Fall. So sind zwar pluralistische Grundwerte im Grundgesetz umfassend verankert und erhalten in ihrer Abstraktheit auch in Befragungen der Bevölkerung zunächst breite, widerspruchslöse Zustimmung, doch bröckelt letztere wenn die Werte zur konkreten Anwendung kommen sollen. Bestimmten Individuen, die von einer Mehrheit in Deutschland als „migrantisch“ verortet werden, werden gewisse Gleichheitsrechte von jener gesellschaftlich dominanten Gruppe „emotional[] und affektiv[]“ verwehrt (Foroutan 2019, 22, 43-44). So zeigen beispielsweise empirische Untersuchungen Foroutans, dass muslimische Mitbür-

ger_innen als „outgroup“ aus der Gemeinschaft exkludiert werden, indem eine muslimische Identität von nicht zu vernachlässigenden Teilen der deutschen Bevölkerung in vielseitiger Art und Weise als das „Fremde“, als das „Andere“ imaginiert wird (Foroutan 2019, 108, 134-142, 145-153). Die *Ambivalenz* zwischen grundsätzlicher Anerkennung abstrakter demokratischer Werte und konkreter Abwehr in bestimmten Situationen in der deutschen Migrationsgesellschaft bezeichnet Foroutan als „normatives Paradoxon“ (Foroutan 2019, 42-46).

Dieser demokratische Missstand gewinnt in einer postmigrantischen Gesellschaft an Aktualität und Schärfe durch die zunehmende Sichtbarkeit von migrantischen Akteuren innerhalb der diskursiven deutschen Öffentlichkeit. Individuen und Gruppen, die sich selbst in vielseitiger Form eine migrantische Identität zuschreiben, beanspruchen gleichwertiger Teil der deutschen Gesellschaft zu sein (Foroutan 2019, 16-17, 44, 69, 219). Insbesondere Nachkommen von Migrant_innen in zweiter und dritter Generation fordern zunehmend gesellschaftliche Anerkennung ihrer individuellen, oftmals von *Ambivalenz* geprägten „hybriden Welten“ ein, in denen migrantische Familiengeschichte und soziales Lebensumfeld innerhalb der deutschen Gesellschaft ineinandergreifen (Wetzel 2008; Foroutan 2019, S. 47).

Foroutan sieht in diesem *Aushandlungsprozess* letztlich Fragen der Zugehörigkeit vergegenständlicht. Für sie sind die emanzipatorischen, demokratisch legitimierten Ansprüche marginalisierter migrantischer Gruppen, in ihren vielfältigen Identitäten von der Mehrheitsgesellschaft *anerkannt* zu werden, Ausdruck der Inanspruchnahme einer neu definierten Zugehörigkeit zum deutschen Kollektiv – als Neue Deutsche Teil eines „hybridisiert[en]“ nationalen Wir zu sein (Foroutan 2019, 146-148). Demokratische Gleichheit bedeutet in diesem Fall nicht nur rechtliche und materielle, sondern insbesondere auch „kulturelle und identifikative“ Gleichwertigkeit (Foroutan 2019, S. 69). Dies impliziert, dass gesellschaftliche Zugehörigkeit – und damit auch „Partizipations- und Teilhaberechte“ – maßgeblich symbolisch, kulturell und diskursiv hergestellt wird (Foroutan 2019, 105-106). Sie wird gesamtgesellschaftlich *ausgehandelt* – nach Foroutan vor allem über die erwähnten Narrationen innerhalb einer Gesellschaft. In den kollektiven „Erzählungen bzw. Erzählstrukturen, die Gemeinschaft betreffen“ verbildlicht sich eine Gesellschaft selbst (Foroutan 2014, 177-178, 2019, S. 105). In ihnen imaginiert sich ein Kollektiv eine ihm eigentümliche Identität, deren normative „übergeordnete Idee“ ein leitendes „Metanarrativ“ bildet (Foroutan 2015a, S. 5).

Die exkludierende Seite des normativen Paradoxons findet jedoch auch in den narrativen kollektiven Selbstdeutungen in der deutschen Gegenwart Ausdruck, in welcher trotz widersprechender gesellschaftlicher Realitäten eine „homogen und einheitlich“ imaginierte deutsche Erzählung dominiert (Foroutan 2014, S. 187, 2019, S. 106). Im postmigrantischen Diskurs um Teilhabe von *ambivalenten*, uneindeutigen, hybriden Identitäten an der kollektiven erzählten Gemeinschaft tref-

fen diese Forderungen damit auch auf direkten Widerstand. Es formen sich Gegenbewegungen zu den grundsätzlich demokratischen Forderungen der Neuen Deutschen, die diesen Eindeutigkeit – in extremer Form ethnisch-nationalistische Homogenität – entgegenstellen. Sie versuchen, die von ihnen als „Fremde“ klassifizierten migrantischen Bürger_innen „dauerhaft außerhalb des nationalen Kollektivs“ zu stellen (Foroutan 2019, 14-15, 60, 125, 153). Solche *Antagonismen* sind auch Teil des postmigrantischen *Anerkennungs-* und *Aushandlungsprozesses*.

Mit Foroutans Ziel den demokratischen Missstand des normativen Paradoxons postmigrantisch zu überwinden, geht ihre Forderung nach umfassender gesellschaftlicher Integration einher. Gleichwertige Repräsentation für alle beinhaltet für sie gesellschaftliche „Integration für alle“ (Foroutan 2019, 40-41). Dies führt zur Bildung von *Allianzen*, die Integration als gemeinsames Projekt, als gesamtgesellschaftliche Aufgabe sehen. Solche Bündnisse formen sich nicht nur in der Solidarisierung unterschiedlicher marginalisierter Gruppen miteinander, sondern auch zwischen Mitgliedern der Minderheit und Mehrheit (Foroutan 2019, 42, 69). In einer postmigrantischen Gesellschaft ist Integration also keine „Bringschuld“, derer allein Migrant_innen verpflichtet sind, sondern vielmehr die Realisierung grundsätzlicher demokratischer Werte, für die alle Mitglieder der Gesellschaft gleichwertig verantwortlich sind. Integration in ein gemeinsames Wir, an dem alle teilhaben können, ist der normative Leitfaden der postmigrantischen Gesellschaft Foroutans. Als postmigrantisches „sinnstiftendes Metanarrativ“ könnte sie das gesellschaftlich Trennende des Migrationsdiskurses durch eine „Einheit der Verschiedenen“ ersetzen (Foroutan 2015a, 5-6). Eine inklusive „Großzählung“ der Integration wäre schlichtweg die Einlösung des „Versprechen[s] der pluralen Demokratie“ (Foroutan 2019, 41-42).

Den Kontext der postmigrantischen Gesellschaft beschreibt Foroutan als eine Zeit des umfassenden Wandels durch die Einsicht: „Etwas geht vorbei“. Dieses Etwas ist zwar immer noch deutlich präsent, doch die zukünftigen Umbrüche sind trotzdem im gesellschaftlichen Alltag überall bemerkbar (Foroutan 2019, S. 51). Es sind die letzten Ausläufer einer ethnisch-kulturell homogen gedachten Gesellschaft, die von der sichtbar werdenden deutschen Migrationsrealität eingeholt wird. Wie im vorangegangenen Kapitel gezeigt, stehen auch die Ausschlussmechanismen einer ethnisierend-exkludierenden nationalen Erinnerungspraxis der multikulturellen deutschen Wirklichkeit einer zunehmenden Vervielfältigung individueller Geschichtsbezüge entgegen. Das „Unbehagen“, das Aleida Assmann gegenwärtig bezüglich der Zukunft der deutschen Erinnerungskultur beobachtet, könnte somit im Sinne Foroutans Ausdruck der soziokulturellen Aushandlungsprozesse über das zukünftige Selbstverständnis einer postmigrantischen Gesellschaft sein. Gerade weil Foroutan demokratische Gleichheit auch als Teilhabe aller an den symbolisch-identifikativen Ressourcen einer Gesellschaft auffasst und dabei die entscheidende Rolle von narrativen Selbstbildern hervorhebt, können die Voraussetzungen, Dynamiken, normativen Ansprüche und Lösun-

gen der postmigrantischen Gesellschaft für eine Kritik und Neukonzeption von Erinnerungskultur im multikulturellen Deutschland – wie sie in dieser Arbeit erfolgen soll – dienen. Die von *Anerkennung, Aushandlung, Ambivalenzen, Antagonismen* und *Allianzen* (5 A's) geprägte und oben dargestellte Interaktionsdynamik der postmigrantischen Gesellschaft wird dadurch zur analytischen und argumentativen Grundlage dieser Arbeit. Foroutans postmigrantische Gesellschaft würde zum theoretischen Unterbau eines postmigrantischen Erinnerns.

4.2 Erinnern an den Holocaust – eine postmigrantische Analyse

Die als 5 A's dargestellten „ineinandergreifenden Dimensionen von Akteuren, Prozessen und Effekten“ der postmigrantischen Gesellschaftsanalyse geben dem folgenden Kapitel seine Struktur und Methodik (Foroutan 2019, S. 68). Mit ihrer Hilfe werden gegenwärtige Entwicklungen und zukünftige postmigrantische Chancen der deutschen Erinnerungskultur an den Holocaust herausgearbeitet, welche schließlich in 4.3 ihre zusammenführende Konzeption eines gemeinschaftsstiftenden postmigrantischen Erinnerns der Zukunft finden.

Die fünf Abschnitte dieses Kapitels entsprechen den 5 A's Foroutans. In jedem dieser Unterkapitel werden in unterschiedlicher Tiefe die möglichen postmigrantischen (auch normativen) Implikationen der entsprechenden Dimension für die Erinnerungspraxis an den Holocaust herausgearbeitet sowie davon ausgehend der gegenwärtige Erinnerungsdiskurs und die derzeitige Erinnerungspraxis deskriptiv, aber auch kritisch-problematisierend dargestellt, um letztlich in ausführlichen normativen, teils praxisnahen Schlussfolgerungen für die postmigrantische Zukunft der Erinnerung zu münden.

Den theoretischen und kritischen Vorüberlegungen dieses Kapitels werden eine Vielzahl unterschiedlicher, in ihren Abgrenzungen sich teils stark überschneidende Ansätze der Erinnerungsforschung zur Seite gestellt, welche an dieser Stelle vorab in ihren zentralen Aussagen überblicksartig dargestellt werden und ihre Auswahl dadurch legitimiert wird.

Zentral für zukünftige Potenziale der Erinnerung sind in dieser Arbeit *multiperspektivische* Ansätze, wie sie zum Beispiel von Rainer Ohliger (2009), Michael Rothberg (2009, 2019) und Iman Attia (2019) vertreten werden. Sie gehen von einzigartigen individuellen Geschichtsbezügen aus und schließen daraus auf die Notwendigkeit, Vergangenes aus unterschiedlichen Perspektiven zu betrachten sowie diese als gleichrangig anzuerkennen (Ohliger 2009, S. 112; Attia u. Rothberg 2019, S. 46). Insbesondere in multikulturellen Gesellschaften vervielfältigt sich historisches Bewusstsein enorm, weswegen ein Miteinbezug von verschiedenen Blickwinkeln auf Geschichte im interkulturellen gesellschaftlichen Miteinander besonders relevant erscheint (Borries 2001, S. 138; Behravesh 2017, S. 286).

Andere Ansätze stehen in *kosmopolitischer* Tradition – diese Arbeit stützt sich dabei vor allem auf Daniel Levy und Natan Sznajder (2007). Sie halten aufgrund zunehmend transnationaler Lebenswelten und wachsendem Verlust nationalstaatlicher Deutungskraft die Globalisierung der Erinnerung für unausweichlich und sehen die Erinnerung an den Holocaust für universale Bezüge als besonders anknüpfungsfähig (Levy u. Sznajder 2007, 21-23).

Abgeleitet aus *postkolonialem* und *rassismuskritischem* Denken konzipieren andere Autor_innen ihre Kritik und Forderungen an nationalen Erinnerungspraktiken. Unter ihnen sticht besonders Astrid Messerschmidt (2008, 2012, 2016) hervor, die in einer Vielzahl von Publikationen einen auf Kulturalisierung basierenden alltäglichen Rassismus in Deutschland beklagt, der sich „kolonialer Muster von Über- und Unterordnung bedient“. Umso wichtiger ist es ihrer Meinung nach, die Erinnerung an den Holocaust um eine postkoloniale Perspektive zu erweitern, um vergleichend gesellschaftliche Hierarchisierungsmechanismen pädagogisch zu reflektieren und in Aktualitätsbezügen gemeinsame Werte und Handlungsoptionen zu schaffen (Messerschmidt 2008, 43, 45, 2016, S. 19).

Messerschmidt betont dabei die Notwendigkeit einer gemeinschaftlichen Selbstreflexion, was auch der Kerngedanke einer Reihe *kritisch-pädagogischer* Ansätze ist, die im Hinterfragen eigener Geschichtsbezüge ein für Migrationsgesellschaften einigendes Potenzial sehen (Knigge 2010; Eckmann 2013; Sternfeld 2013). Hierbei sei zum Beispiel die sogenannte *Holocaust-Education* genannt, die die Relevanz der erinnerten Vergangenheit und ihrer normativen Lehren für die Gegenwart herausstellt (Sternfeld 2013, 95-96).

Diese Verteter_innen einer kritischen Erinnerungspädagogik stehen in enger substanzieller Überschneidung zu Ansätzen der *Menschenrechtsbildung*, welche in der Beschäftigung mit dem Holocaust und in Abgrenzung zu diesem allgemeingültige Grundwerte legitimieren und im kollektiven Gedächtnis verankern wollen (Brumlik 2001, 2016; Zimmer 2003; Eckmann 2007). Dabei soll durch historische Bildungsarbeit zukunftsgerichtet „menschenrechtliche[] Sensibilisierung“ geschaffen werden – im Sinne eines transnationalen Universalismus gemäß der ausdrücklich in Abgrenzung zu den Verbrechen der Nationalsozialisten geschriebenen Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (Brumlik 2001, S. 57; Zimmer 2003, 260-261)

Neben diesen hier dargestellten werden auch einige Ansätze berücksichtigt, die starke Überschneidungen aufweisen – wie zum Beispiel Aleida Assmanns Vorschlag eines *Dialogischen Erinnerns*, der im interpersonellen Austausch die Grundlage für gegenseitige Empathie und Anerkennung sieht (Assmann 2016, S. 199).

4.2.1 Anerkennung

Gesellschaftliche Anerkennung ist das grundlegende normative Prinzip Foroutans postmigranti-scher Theorie, wozu explizit auch die interkollektive Anerkennung der verschiedenen Gruppen-gedächtnisse auf symbolisch-kultureller Ebene zählt (Foroutan 2014, S. 188). Das Versprechen nach demokratischer Gleichheit stößt dabei auf Widerstände, wenn bestimmte identitätsstiftende Vergangenheitsbezüge in den Narrativen der Mehrheitsgesellschaft unberücksichtigt bleiben und dadurch in der gesellschaftlichen Erinnerung „soziale[] Ungleichheit“ zementiert wird (Delitz 2018, S. 24). Erinnerung wird somit zum zentralen Austragsort gesellschaftlicher Anerkennungsprozesse und dies in Deutschland ganz besonders im Diskurs um die Erinnerung an den Holocaust (siehe 3.4).

Damit auch diese Erinnerungskultur als „eine Angelegenheit, die alle angeht und die für alle zu-gänglich sein sollte“, die Anerkennung migrantischer Realitäten beinhaltet, bedarf es einerseits der integrativen Öffnung von Partizipationsmöglichkeiten und Anknüpfungspunkten für alle Teile der Gesellschaft sowie andererseits die Berücksichtigung der vielzähligen individuellen Zugänge zur Vergangenheit (Messerschmidt 2012, S. 229; Can et al. 2013, 299-300). Die Anerkennung letzterer bezeichnet Aleida Assmann sogar als ein „Menschenrecht auf eine eigene Erinnerung“ und legitimiert damit auch deren individuelle Unterschiedlichkeit (Assmann 2016, S. 153). Die Anerkennung dieser „authentische[n] Verschiedenheit“ von außen ist letztlich nicht nur für das Gleichheitsversprechen relevant, sondern auch Grundlage zur Ausbildung von „Selbstgefühl, Selbstrespekt und Selbstachtung“ und führt damit zur Würdigung des Einzelnen an sich (Borries 2001, S. 138; Brumlik 2016, S. 34).

Genau diese grundsätzliche würdigende Anerkennung erfahren jedoch bestimmte gesellschaftli-che Gruppen nicht (siehe 3.4). So bleiben migrantische Zugänge zum Holocaust im homogenisier-ten, ethnisierenden Erinnerungsnarrativ unbeachtet und die damit einhergehenden vielfältigen Erinnerungsnarrative sind generell im Selbstverständnis der deutschen Gesellschaft kaum sicht-bar. Fehlende Anerkennung entwickelt sich damit zu einem Zugehörigkeitsproblem (Georgi u. Ohliger 2009, S. 8). Diese Realität kritisieren zunehmend sichtbar werdende migrantische Stim-men. Sie fordern die symbolisch-kulturelle Anerkennung ihrer vielfältigen Vergangenheitsbezüge von einer Gesellschaft, deren Teil sie in der deutschen Migrationsrealität längst sind (Attia u. Rothberg 2019, S. 46).

In Anknüpfung an Foroutan müsste das Ziel einer postmigrantischen Erinnerungspraxis die integ-rationsstiftende Anerkennung aller Gesellschaftsmitglieder sein. Da in Migrationsgesellschaften die individuellen Geschichtsbezüge eine breite Diversifizierung erfahren, bieten für die Anerken-nung dieser Vielfalt insbesondere multiperspektivische Erinnerungskonzeptionen Anknüpfungspunkte (Seidel-Arpaci 2017, S. 302). So zielt Michael Rothberg darauf ab, ein durch die Unter-

schiedlichkeit der individuellen Erinnerung befördertes „Gegeneinander“ der Gedächtnisse zu verhindern und vielmehr in der Verschiedenheit kollektive Gemeinsamkeit zu finden (Assmann 2016, S. 178). An die Stelle eines gerade in der Erinnerung an den Holocaust in Opferkonkurrenzen sichtbaren „Nullsummenspiels“ könnte die gegenseitige Berücksichtigung von den jeweils sehr unterschiedlichen Perspektiven auf Vergangenheit treten. Dadurch würde der Einzelne für die Individualität der jeweiligen Erinnerung sensibilisiert, würde Ähnlichkeiten und Unterschiede zu seiner eigenen feststellen und schließlich Empathie für die Position des Gegenübers entwickeln (Rothberg 2009, S. 19; Attia u. Rothberg 2019, S. 50). Das sich erinnernde Subjekt würde mit seiner individuellen Perspektive in den Mittelpunkt gestellt und als einzigartig anerkannt innerhalb eines gesellschaftlichen Erinnerungsrahmens der „Rücksichtnahme“ und Solidarität (Eckmann 2013, 230, 255; Attia u. Rothberg 2019, S. 52). Dabei ist herauszustellen, dass Anerkennung nicht die Übernahme anderer Erinnerungsnarrative bedeutet, sondern diese in ihrer individuellen „Erfahrung anzuerkennen und ihre Perspektive als legitime Sicht zu sehen“ (Eckmann 2013, S. 229).

Für die Erinnerung an den Holocaust bedeutet diese Berücksichtigung des Blickwinkels anderer, insbesondere migrantischer Perspektiven, dass Formen eines inklusiveren Miteinanders im Heute entstehen könnten, ohne das historische Ereignis selbst aus der Erinnerung zu streichen (Eckmann 2013, 229-230). Iman Attia betont dabei die Potenziale eines geteilten Erinnerungsprozesses unter Berücksichtigung verschiedener historischer Ereignisse aus unterschiedlichen Perspektiven, um mithilfe einer kritisch vergleichenden Sicht zwischen den Ereignissen und in Bezug zur Gegenwart gemeinsame „verwobene Geschichten“ zu schaffen – in der sich eine Vielzahl von Positionen und Personen wiederfinden (Attia u. Rothberg 2019, S. 51). Dadurch löst sich ein Entweder-Oder der Geschichtsbezüge auf, was nicht zuletzt die Erinnerung an den Holocaust zeigt, die als „Brücke zu anderen traumatischen Gewalterinnerungen“ deren sprachliche und moralische Verortung erleichtert (Assmann 2016, S. 179).

Im Umgang mit gesellschaftlichen Ausgrenzungsmechanismen von migrantischen Minderheiten im gegenwärtigen Deutschland stellt auch Juliane Wetzel das Potenzial des „Wissen[s] über den Holocaust als integratives Moment“ heraus. Innerhalb der vielfältigen Zugänge zur Geschichte werden heutige Minderheitserfahrungen zum geteilten Anknüpfungspunkt insbesondere von den Neuen Deutschen mit der Erinnerung an die Verbrechen des Nationalsozialismus der deutschen Erinnerungspraxis (Wetzel 2008). Den heutigen Formen von Diskriminierung und alltäglichem Rassismus liegen Erfahrungen der Ausgrenzung und Marginalisierung als gesellschaftliche Minderheit zugrunde, die auch Kern der opferzentrierten erinnerungspolitischen Bearbeitung des Holocaust sind. Diese grundsätzliche Analogie und inhaltliche Verwandtschaft einer „gruppenbezogene[n] Menschenfeindlichkeit“ mit „selektive[r] Empathie“ im Gestern und Heute könnte damit

zum zentralen Anknüpfungspunkt innerhalb der deutschen Erinnerung an den Holocaust für marginalisierte Minderheiten und ihren Forderungen nach gesellschaftlicher Anerkennung werden (Assmann 2016, 130, 135). Für die deutsche Gesellschaft im Allgemeinen bedeutet dies wiederum, den moralischen Lehren des Erinnerungsimperativs in der Gegenwart Wirkung zukommen zu lassen und heutige gesellschaftliche Über- und Unterordnungsverhältnisse zu erkennen.

Diesen Gegenwartsbezug sieht Astrid Messerschmidt innerhalb der deutschen Erinnerungskultur derzeit nicht ausreichend gegeben. So sei die Auseinandersetzung mit Rassismus im gesellschaftlichen Diskurs lange zu sehr auf seine nationalsozialistische Form konzentriert gewesen, während koloniale Mechanismen noch zu wenig beachtet werden – nicht zuletzt, weil koloniale Geschichte bisher kaum im deutschen Gedächtnis präsent ist. Messerschmidt plädiert dagegen für eine Verbindung von Holocaustgedächtnis und kolonialer Erinnerung, indem Formen gesellschaftlicher Hierarchisierungen – konkret antisemitische und rassistische Ideologie – miteinander in Verbindung, aber auch in Kontrast gesetzt werden. Es würde dadurch eine Beschäftigung mit der Frage nach dem eigenen Umgang mit dem „anderen“ stattfinden (Messerschmidt 2008, 42, 49-50). Die Anerkennung von kolonialer Geschichte und teils traumatisierten, von kolonialer Vergangenheit geprägten Familiengedächtnissen in Verbindung mit der Berücksichtigung von Unterdrückungsmechanismen und Opfererfahrungen während des Nationalsozialismus könnte dadurch zur Offenlegung derzeitiger gesellschaftlicher Diskriminierungsformen und Anerkennung deren Opfer führen.

Die normative Grundlage hierfür und Legitimierung in der Gegenwart bestehender Handlungspotenziale bietet die Losung: Gleichheit für alle. Dahinter stehen seit Ende des Zweiten Weltkrieges vielfach institutionalisierte Grundrechte, die auch der Auseinandersetzung mit dem Holocaust Aktualität verleihen. Der Fokus auf dessen Opfer und die totale Missachtung deren grundlegender Rechte, führt im Sinne der Multiperspektivität zum Hineinversetzen in die Position des Anderen (Brumlik 2016, S. 32). Diese Art von reflektierter, empathischer Erinnerungspraxis an den Holocaust ist damit Teil einer demokratischen Menschenrechtsbildung. Als Erziehung zur Anerkennung von menschenwürdigen Rechten für jeden Einzelnen verschafft sie universelle Anknüpfungsmöglichkeiten. Diese Universalität der Menschenrechte bietet damit nicht nur die normative Unterfütterung von migrantischen Forderungen nach Anerkennung. Vielmehr sind Menschenrechte, ähnlich wie individuelle Erinnerungen, kein Nullsummenspiel – „[n]iemand verliert seine Rechte, wenn sie allen zugesichert werden“ – und deshalb für alle Individuen anschlussfähig (Can et al. 2013, S. 299; Emcke 2016, S. 11). Die menschenrechtliche Dimension der Erinnerungspädagogik an den Holocaust verdeutlicht sich dabei schon in der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, die ihren Inhalt als Antwort auf die Gräueltaten des Zweiten Weltkriegs und

des Nationalsozialismus sieht und ihre Durchsetzung auch zur spezifischen Aufgabe der Pädagogik macht (Zimmer 2003, S. 260).

Auch Volker Knigge hält für eine inklusive pädagogische Auseinandersetzung mit dem Holocaust dessen menschenrechtliche Verpflichtung in der Gegenwart als einer „Grundsolidarität mit dem Menschen als Mensch“ für wegweisend. Diese folge in Form „konkreter Empathie und uneingeschränkter Mitmenschlichkeit“ aus einer reflektierten Herangehensweise an die deutsche Vergangenheit. Die Verbrechen der Deutschen zu Zeiten des Nationalsozialismus sollen seiner Ansicht nach in der Gegenwart in eine „Geschichte der Zivilität“ umgemünzt werden, welche in der gesellschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Holocaust zwischen den sich erinnernden Individuen gegenseitige Anerkennung, gemeinschaftliche Sensibilisierung für die heutige Missachtung von Menschenrechten und dadurch konkrete Mitmenschlichkeit schaffe (Knigge 2010, 15-16).

Zusammenfassend ist damit festzuhalten, dass eine anerkennende Erinnerungskultur einerseits die unterschiedlichen Perspektiven auf Vergangenheit in einer vielfältigen multikulturellen Gesellschaft miteinbezieht sowie deren Inhalte in eine gemeinsame Erzählung der deutschen Gesellschaft hineinwebt, was sich auch in einer inklusiven Auseinandersetzung mit dem Holocaust äußern müsste. Darüber hinaus lassen sich aus den normativen Implikationen der Erinnerungspraxis als Ausdruck eines „Nie wieder!“ auch universale Anschlussmöglichkeiten für alle Mitglieder der Gemeinschaft in Form der universellen Menschenrechte als Ausdruck solidarischer, empathischer Mitmenschlichkeit schaffen.

4.2.2 Aushandlung

In Foroutans Gesellschaftsbild treten immer mehr postmigrantische Akteure im öffentlichen Diskurs für ihre Rechte und ihre gesellschaftliche Miteinbindung ein und stoßen damit einen gesamtgesellschaftlichen Aushandlungsprozess um die Art der Gemeinschaftlichkeit und das eigene kollektive Selbstverständnis an. Auch der kollektive Erinnerungsdiskurs beinhaltet Fragen der Zugehörigkeit und der gemeinschaftsstiftenden Narrative. Erst im gemeinsamen Diskurs erschafft sich ein Kollektiv ein identitätsstiftendes kollektives Gedächtnis und aktualisiert es stetig in seiner gegenwärtigen soziokulturellen Umwelt (Assmann 1988, S. 15; Krieg 2008, S. 52). Die öffentliche Erinnerung wird somit zum Aushandlungsort von Fragen der Anerkennung, an dem Zugehörigkeiten „behauptet, gebildet, in Frage gestellt oder auch zurückgewiesen“ und insbesondere von jüngeren Generationen neu verhandelt werden (Georgi u. Ohliger 2009, 7, 10; Attia u. Rothberg 2019, S. 48).

In der deutschen Migrationsrealität erscheinen Fragen der Zugehörigkeit auch im gegenwärtigen Erinnerungsdiskurs als besonders drängend, denn die zunehmend sichtbar werdenden migranti-

schen, bisher marginalisierten Gruppen treffen auf den Widerstand einer ethnisiert-exkludierenden deutschen Nationengeschichte. Diese neuen Akteure treten in öffentlichen Konflikt mit den Erinnerungsnarrativen der Mehrheitsgesellschaft, setzen sich mit diesen in ihren eigenen Zugängen auseinander, eignen sie sich an, verändern sie und positionieren sich zu ihnen (Georgi u. Ohliger 2009, 7-8; Attia u. Rothberg 2019, 48, 54). Durch ihre Handlungsinitiativen und den von ihnen zunehmend beeinflussten Diskurs um die Zukunft deutscher Erinnerung, eröffnet sich die Chance, Vergangenheit als gesellschaftlich Trennendes mit inklusiven Narrativen abzulösen. Über deren wirkliche Ausgestaltung einigt sich die deutsche Erinnerungsgemeinschaft in gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen – deren Ende freilich offen ist (Georgi u. Ohliger 2009, 10-11). Dass dieser Diskurs ein innergesellschaftlicher, aus der Gemeinschaft heraus geprägter ist, wird bestärkt durch das schwindende nationalstaatliche „Deutungsmonopol“ über Erinnerung. Es wird vielmehr ersetzt durch vielfältige zivilgesellschaftliche und mediale Stimmen, sodass sich derzeit auch die Erinnerung an den Holocaust in Deutschland und dessen zukünftige Ausgestaltung in breiter gesellschaftlicher Aushandlung befindet (Levy u. Sznajder 2007, S. 23). Im Kontext dieser sich öffnenden Gestaltungsprozesse und der mit Foroutan begründeten Notwendigkeit einer Öffnung gesellschaftlicher Identifikationsformen für alle Mitglieder der Gesellschaft ist der innergesellschaftliche Diskurs wichtiger Austragungsort, um die Erinnerungspraxis anschlussfähiger und inklusiver zu gestalten. Gerade für multiperspektivische Erinnerungskonzeptionen spielt die kollektive Aushandlung gemeinschaftlicher Positionen eine entscheidende Rolle in der Entwicklung eines anerkennenden, solidarischen Miteinanders. So bedarf das Hineinversetzen in unterschiedliche Perspektiven nach Viola B. Georgi stets des nachfolgenden „Austausch[s] mit anderen“, um das Erfahrene zum Verhandlungsgegenstand zu machen und sich reflektierend zu ihm positionieren zu können (Georgi 2003, 199-200). Für die bisher im deutschen Gedächtnis kaum repräsentierten Neuen Deutschen bilden sich Anknüpfungspunkte zum Holocaust erst in der Reflexion über Diskriminierung damals und heute. Gesamtgesellschaftlich schafft der Dialog ebenfalls gemeinsame Einsichten über die Situation von Unterdrückung zu Zeiten des Nationalsozialismus – und auch in anderen historischen Kontexten – und verbindet sie mit heutigen Erfahrungen der Ausgrenzung aus unterschiedlichen Perspektiven, wodurch gemeinschaftliche Handlungspotenziale deutlich werden. Im gesellschaftlichen Austausch über unterschiedliche Perspektiven auf die Vergangenheit erfahren Diskursteilnehmende im gemeinsamen Aushandeln Gemeinschaftlichkeit und werden sich zugleich der Einzigartigkeit jeder individuellen Erinnerungsperspektive bewusst (Knigge 2010, S. 14; Assmann 2016, 178-179; Attia u. Rothberg 2019, 50-51). In solch einem Diskurs, aus dem Empathie, Verständnis und Rücksichtnahme folgen, nimmt die Gesellschaft letztlich ihre Migrationsrealität an – denn der Umgang mit dieser würde konkret ausgehandelt (Messerschmidt 2012, S. 232). In diesem Zuge würden vormals starre, homogenisie-

rende Grenzen einer sich erinnernden deutschen „Schicksalsgemeinschaft“ in der „produktiven, interkulturelle, dynamischen“ („productive, intercultural, dynamic“) Interaktion verschiedener historischer Erinnerungen durchbrochen und neue Erinnerungsnarrative ausgehandelt – abhängig von den soziokulturellen Einflüssen auf die gegenwärtige Erinnerungsgemeinschaft (Rothberg 2009, 3, 5). Erinnerung bekäme somit eine handlungsorientierende Dimension für die Gegenwart und Zukunft.

Volker Knigge stellt dabei die Notwendigkeit des Dialogs nicht nur zum gegenseitigen Verständnis unterschiedlicher Geschichtsbezüge heraus. Vielmehr könne der Holocaust als moralisch schwer fassbarer, uneindeutiger Erinnerungsgegenstand erst in einem „reflektierten Geschichtsbewusstsein[]“ in seiner gegenwärtigen und zukünftigen Relevanz erfasst werden. Mit der Erinnerung an den Holocaust gehe nicht bedingungslos eine „gelingende Demokratie- und Menschenrechtserziehung“ einher, sondern es liegt am Einzelnen, sich mit dem historischen Gegenstand auseinanderzusetzen und im gesamtgesellschaftlichen Austausch selbstkritisch zu positionieren (Knigge 2010, 10, 14). Als besonders fruchtbaren Austragungsort dieser Aushandlungen zwischen eigener historischer Reflexion und kollektiven Geschichtsnarrativen macht Knigge die vielfältige Gedenkstättenlandschaft in der deutschen Erinnerungskultur an den Holocaust aus. Als zentrale affektiv besetzte „Orte historisch-politischer, ethischer Bildung“ bieten sie vielfältige Anknüpfungspunkte für eine produktiv-intensive, kritisch-diskursive Auseinandersetzung (Knigge 2010, S. 11).

Im „dialogischen Erinnern“ – geprägt von gegenseitiger Anerkennung durch gemeinsame Reflexion – besteht das Potenzial in einer heterogenen Migrationsgesellschaft ein inklusives, offenes Wir mit Bezug auf Vergangenes zu erzählen und dennoch unterschiedliche, teils widersprüchliche, zumindest in ihrer Individualität höchst vielfältige Bezüge in ihm zuzulassen (Eckmann 2013, S. 249; Assmann 2016, S. 199). Letztere treten in der deutschen Erinnerungskultur neben den ohnehin historisch nicht eindeutigen, moralisch schwer einordbaren Bezugspunkt Holocaust. Aus diesem Grunde sehen Levy und Sznajder aus einer kosmopolitischen Perspektive Erinnerung in Form des zivilgesellschaftlichen Dialogs als unerlässlich zum gegenseitigen Verständnis widerstreitender Gedächtniskonzeptionen an. In ihm werden in Konflikt stehende Vergangenheitsbezüge miteinander konfrontiert, wodurch sich schließlich das Kollektiv seiner Heterogenität bewusst wird und sie in dieser Form als die eigene anerkennt (Levy u. Sznajder 2007, 27, 29).

Das Auflösen von Erinnerungsnarrativen basierend auf nationaler Homogenität ist auch für Nora Sternfeld zentral. Sie sieht eine sich mit der Vergangenheit reflexiv auseinandersetzen Holocausterinnerung als „agonistische Kontaktzone“, in der die Individuen mit ihren heterogenen Geschichtsbildern aufeinandertreffen und die Bedeutung des Holocaust für die Gegenwart aushandeln (Sternfeld 2013, S. 221). Diese *Holocaust-Education* ist dabei weniger geprägt von zuvor

festgelegten, starren moralischen „Lehren“ aus der Vergangenheit und einer intuitiven Analogiebildung zur Gegenwart, sondern wird die Gegenwartsrelevanz mithilfe der unterschiedlichen Perspektiven der Diskursteilnehmenden beständig neu verhandelt (Sternfeld 2013, 223-225). Nach Sternfeld dient die gemeinsame Aushandlung zwar der kommunikativen Anerkennung des Gegenübers, doch überträgt sie ihm im Unterschied zu streng auf Multiperspektivität fokussierten Ansätzen auch die Aufgabe, die Uneindeutigkeit der individuellen Geschichtsidentitäten herauszuarbeiten (Sternfeld 2013, 228-229). Im konfliktreichen Kontakt mit seinen Mitmenschen könne der Einzelne vermeintliche Kontinuitäten hinterfragen, Geschichtsbezüge ent-essentialisieren und „Handlungsräume“ erkennen. Die Einsicht der Widersprüchlichkeit der eigenen Erinnerung führt damit zu einer solidarischen Gemeinschaftlichkeit (Sternfeld 2013, 225-226, 230)

Die in diesem Abschnitt dargestellten Ansätze vertreten trotz teils unterschiedlicher Schwerpunktsetzungen eine ähnliche Auffassung zur Rolle von gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen für eine anerkennende Erinnerungspraxis an den Holocaust. Im dialogischen Austausch der Individuen innerhalb eines gegenwärtigen heterogenen soziokulturellen Rahmens wird sich der Einzelne seinem persönlichen Zugang zur Vergangenheit bewusst, erkennt dadurch den Anderen in seiner „authentische[n] Verschiedenheit“ und erfährt dadurch Gemeinschaftlichkeit zu seinen Mitmenschen – genauso wie sie ihm von diesen zuteilwird. In einem offenen Prozess erinnerungskulturellem „Verhandelns“ auf Augenhöhe reproduziert sich die Erinnerungsgemeinschaft in ihrer Vielfalt im Heute und Morgen (Georgi 2003, 199-200).

4.2.3 Ambivalenzen

Die postmigrantische Gesellschaft ist von vielseitigen Ambivalenzen durchzogen, welche im gegenwärtigen postmigrantischen Erinnerungsdiskurs und in einer zukünftigen postmigrantischen Erinnerungspraxis in ähnlicher Weise beobachtbar und voraussehbar sein müssten. Grundsätzlich ist dabei schon kollektive Erinnerung an sich stets von Uneindeutigkeiten und Widersprüchen charakterisiert, denn durch das In-die-Gegenwart-Holen von Vergangenem kann „Erinnerung als andauernde Beunruhigung in der Gegenwart“ gesehen werden (Messerschmidt 2012, S. 225). Hinzu kommt die Uneinheitlichkeit individueller Erinnerungen an „dasselbe historische Ereignis“, sodass trotz des als homogen konstruierten Gedächtnisses die individuelle Ausgestaltung dessen höchst „unterschiedlich oder gar widersprüchlich“ ist (Eckmann 2013, S. 229).

In multikulturellen Gesellschaften wird diese Individualität durch eine Vielzahl hybrider Identitäten und transnationaler Familiengedächtnisse verstärkt diversifiziert. Selbst wenn ein historisches Ereignis – in diesem Fall der Holocaust – Teil mehrerer Erinnerungsgemeinschaften ist oder sich gar nach Levy und Sznajder auf globaler Ebene erstreckt, ist die konkrete Erinnerung je nach so-

ziokulturellem und individuellem Hintergrund höchst verschieden. Dabei vermischen sich die verschiedenen Vergangenheitsbezüge und Ebenen der Erinnerung (individuell, national-kulturell, global), sodass vielfältige „Hybridbildungen“ von Gedächtnis entstehen (Levy u. Sznajder 2007, S. 26). Auch in Deutschland existiert eine Vielzahl von ambivalenten, hybriden Vergangenheitsbezügen und Mehrfachidentitäten, die insbesondere die jüngeren Nachkommen von Migrant_innen in ihrer Auseinandersetzung mit dem Holocaust beeinflussen (siehe 3.4). Dass sie dabei in ihren neuen Bezügen von einer ethnisierend-exkludierenden deutschen Erinnerungspraxis abgewiesen werden, steht, wie mit Foroutan gezeigt wurde, in Widerspruch zu zentralen Versprechen der Demokratie – insbesondere zur symbolisch-kulturellen Gleichwertigkeit aller Gesellschaftsmitglieder.

Auch die derzeitige deutsche Erinnerungskultur besitzt in ihrem Selbstverständnis eine demokratielegitimierende und -begründende Funktion (siehe 3.2). Diese abstrakten Werte, die gerade auch hinter dem Erinnerungsimperativ stehen und dadurch moralische Wirksamkeit entfalten, werden jedoch in der konkreten Praxis der Erinnerung an den Holocaust selbst nicht vertreten. Mit den Worten Foroutans besteht damit ein erinnerungspolitisches „normatives Paradoxon“, das demokratischen Versprechen entgegensteht. So erfahren viele von der Mehrheitsgesellschaft als „migrantisch“ klassifizierte Mitbürger_innen im Alltag der deutschen Erinnerungskultur die Zuweisung, nicht am „deutschen“ Thema Holocaust interessiert zu sein (Messerschmidt 2012, S. 230). Sie werden damit aufgrund ihrer migrantischen Identität „durch ein klassisch koloniales Muster“ als „Fremde“ im deutschen Erinnerungsdiskurs eingestuft (Messerschmidt 2008, S. 53).

Das von Foroutan kritisierte einseitige Verständnis einer einbahnigen Integration findet auch in der Erinnerungskultur Ausdruck, wenn im deutschen Erinnerungsdiskurs der Umgang mit dem Holocaust als vorbildlich und für die „deutsche“ Mehrheitsgesellschaft erfolgreich abgeschlossen dargestellt wird. Migrant_innen und alle, die als solche gesehen werden, müssten diesen Schritt der demokratischen Läuterung nachholen – so eine verbreitete Auffassung in der deutschen Integrationsdebatte (Messerschmidt 2008, 52-53). Dass in der Erinnerung an eine Vergangenheit, in welcher bestimmte gesellschaftliche Minderheiten totale Exklusion erfuhren, heute ebenfalls bestimmte Gruppen ausgeschlossen werden, spiegelt die hohe Ambivalenz der derzeitigen deutschen Erinnerungspraxis wider (Eckmann 2007, S. 100).

Dieser ambivalente Umgang mit der Vergangenheit und die Reduzierung der eigenen Auseinandersetzung mit der Erinnerung auf die „Migrationsfrage“ ruft demokratische Defizite der Erinnerungskultur hervor, welche in Kontrast zu den hybriden, vielfältigen Geschichtsbezügen der multikulturellen Gesellschaft stehen. Eine Konzeption postmigrantischen Erinnerns kommt daher nicht aus, sich mit Ambivalenz auseinanderzusetzen und den Umgang mit dieser zentral in ihre Ausgestaltung miteinzubinden. Im Sinne Foroutans müsste dies innerhalb umfassender Integrati-

on als demokratischen Anknüpfungspunkt aller und der Überwindung von exklusiven Zugehörigkeiten geschehen – eine inklusiv gestaltete, offene Erinnerungspraxis an den Holocaust könnte damit gesellschaftliche Gräben überwinden und trotzdem multikulturelle Uneindeutigkeiten in sich aufnehmen.

Der erste Schritt für eine breite Öffnung der deutschen Erinnerungskultur ist die grundsätzliche Annahme gesellschaftlicher Vielfalt und Uneindeutigkeit der individuellen und kollektiven Erinnerungen, wodurch Erinnerungsräume und Anknüpfungspunkte für alle Gesellschaftsmitglieder geschaffen würden (Borries 2001, S. 138; Georgi u. Ohliger 2009, S. 20). Darüber hinaus könnte die von Konflikten und Unsicherheiten begleitete gemeinsame Auseinandersetzung im deutschen Erinnerungsdiskurs als „produktive Herausforderung“ gesehen werden (Georgi 2003, S. 199). Die in der gemeinschaftlichen postmigrantischen Aushandlung erfahrene „Irritation“ des Einzelnen in seinen Vergangenheitsbildern würde dadurch einen dialogischen, gemeinsam reflektierenden, selbstkritischen Umgang begünstigen und Ambivalenz als der Erinnerung eigentümlich darstellen (Messerschmidt 2012, S. 226).

Wie in der Bedeutung der Aushandlung schon gesehen, scheint gemeinsame, kritische Reflexion auch im Umgang mit ambivalenten Geschichtsbezügen zentral zu sein. Erst im Austausch mit den sich erinnernden Anderen wird den Individuen neben gegenseitigem Verständnis und erfahrener Gemeinschaftlichkeit die Komplexität historischer Ereignisse und deren Erinnerung bewusst – insbesondere die des Holocaust (Messerschmidt 2008, 56-57, 2016, S. 20). Vormalig homogene, eindeutige Geschichtsbilder können dadurch gemeinschaftlich revidiert und Erinnerung als ein für alle zur „Gestaltung“ offener, lebensweltlicher „Bezugs- und Orientierungspunkt[]“ angesehen werden (Knigge 2010, 15-16).

Die „migrationsgesellschaftliche[] Öffnung der Erinnerungsarbeit“ stößt dabei jedoch auch selbst – wie es für eine postmigrantische Emanzipation nach Foroutan charakteristisch ist – auf eine dilemmatische Situation. So könnte in der Abkehr von einer „national exklusiv[]“ gedachten Erinnerung als mögliche problematische Folge die „kollektive[] Entlastung von einer historischen Verantwortung“ der deutschen Nation stehen – was bis heute ein präsenes „Bedürfnis“ in der erinnerungspolitischen Auseinandersetzung mit dem Holocaust in Deutschland ist. Um letzteres zu verhindern, sieht Astrid Messerschmidt es als zentral, den „besonderen Verantwortungszusammenhang“ Deutschlands in der inkludierenden Öffnung der Erinnerung weiterhin klar anzunehmen (Messerschmidt 2012, S. 229). Im Sinne eines gesamtgesellschaftlichen Integrationsparadigmas müsste diese sowohl für Mehrheit als auch für Minderheiten erfahrbar und für Partizipation offen sein (Borries 2001, 138-139).

Den Holocaust als zentrales historisches Ereignis im deutschen Gedächtnis festzuhalten und ihn gleichzeitig für vielfältige Bezüge zu öffnen, zeigte sich bisher insbesondere in der Möglichkeit

der multiperspektivischen Erinnerung. Zwischen Vergangenheitserzählungen, aber auch in Bezug zur Gegenwart eröffnen sich „Parallelen, Metaphern und Analogien“, die sich in der Auseinandersetzung mit dem Holocaust als einschneidendem, zentralem Geschichtsbezug entfalten (Assmann 2016, S. 179). So führt die Einsicht in die Individualität der Erinnerung des Gegenübers und der Ambivalenz von Geschichtsbezügen in der gemeinschaftlichen Erfahrung dieser zu einem inklusiven historischen Wir (Georgi u. Ohliger 2009, 10-11). Innerhalb dessen sollten wiederum Widersprüche und Uneindeutigkeiten nicht geglättet werden, sondern die „Brüche“ offengelegt und als solche angenommen werden (Messerschmidt 2008, S. 55). Gerade das Hineinversetzen in die Perspektive des Anderen ist hierbei entscheidendes Mittel in der Bewusstwerdung der inneren Heterogenität der Erinnerungsgemeinschaft und dem „Ertragen von Ambivalenz und Unterschieden“ (Kölbl 2010, S. 34; Eckmann 2013, S. 236).

Carlos Kölbl stellt hierbei aus einer pädagogischen Sicht die Schule als zentralen erinnerungspolitischen Aushandlungsort der Zukunft heraus. Gerade an diesen Orten ist die multikulturelle Realität Deutschlands besonders sichtbar – „Heterogenität ist der schulische Normalfall“. Dadurch sind Kinder und Jugendliche täglich mit Unterschieden und Ambivalenzen konfrontiert, sodass Schule als besonders fruchtbarer Ort für die Sensibilisierung von Vielfalt in der gemeinsamen Auseinandersetzung mit dem Holocaust und anderen Geschichtsbezügen gelten kann (Kölbl 2010, 30-31).

Die pädagogische Beschäftigung mit dem Holocaust findet dabei nicht nur an Schulen, sondern insbesondere auch an den zahlreichen Gedenkstätten an die Verbrechen der Nationalsozialisten statt. Als Gedächtnislandschaften, an denen die Vergangenheit im Kontext und Blick der Gegenwart wahrgenommen wird, konfrontieren sie durch die Verbindung von historisch-reflektierenden und affektiv-verunsichernden Eindrücken die Besucher_innen mit radikaler Uneindeutigkeit und können einen selbstreflektierenden, nicht festgelegten Lernprozess beim Einzelnen eröffnen (Knigge 2010, 10-11; Assmann 2016, S. 22).

Die fortwährende Offenheit für neue Bezüge und „Unabschließbarkeit“ dieser Auseinandersetzung spiegelt dabei die tiefgreifende moralische Verstörung in der Erinnerung des Holocaust als ein totales Menschheitsverbrechen wider. Ambivalenz ist daher der Holocausterinnerung zutiefst eigentümlich. Die „Verunsicherungen im Zugang zu dem Gegenstand“ gilt es deshalb nicht zu verschweigen oder durch einheitliche Vergangenheitsnarrative zu homogenisieren, sondern vielmehr offenzulegen, konkret zu benennen und kollektiv zu reflektieren (Messerschmidt 2012, 219-220). Dahingehend könnte die gemeinsame Auseinandersetzung mit der höchst wendungs- und widerspruchsreichen deutschen Geschichte der Erinnerung an den Holocaust selbst, zur Einsicht und Annahme der auch zukünftig währenden Ambivalenz und nie „auch nur annähernden Erledigung“ führen (Sternfeld 2013, S. 7; Hertfelder 2017, 388-389).

Die Erinnerung an den Holocaust verpflichtet also letztlich aufgrund ihres Gegenstandes an sich zu uneindeutigen Herangehensweisen und schafft damit zusammen mit Perspektivenwechseln und vielfältigen zeitlich-historischen Anknüpfungspunkten die Möglichkeit für eine reflektierende, inklusive Integration vielfältiger Vergangenheitsbezüge. Letztere könnten schließlich die gegenwärtigen ambivalenten, exkludierenden Erinnerungsansprüche und -praktiken innerhalb der deutschen Gesellschaft ablösen.

4.2.4 Antagonismen

Diese Arbeit versteht kollektive Erinnerung als identitätsformierenden Prozess einer Gruppe. Damit geht jedoch nach üblicher Auffassung der sozialen Identitätstheorie die Abgrenzung zu einem Anderen, außerhalb der eigenen Gruppe stehenden einher (Foroutan 2019, S. 105). In diesem Sinne ist im multikulturellen Kontext durch die enorme Diversifizierung von Vergangenheitsbezügen ein Aufeinandertreffen der Narrative der verschiedenen Erinnerungsgemeinschaften unvermeidbar und gesellschaftlicher Alltag. Diese „*Clashes of Memory*“ verlaufen nicht zwingend harmonisch und respektvoll. Vielmehr können sich aus ihnen konfliktreiche „Gedächtniskonkurrenzen“ ausbilden, durch die sich Gruppen in der Erinnerung als gegensätzlich, als einander fremd konstruieren (Messerschmidt 2008, S. 54; Knigge 2010, S. 11).

Diese Mechanismen der antagonistischen Bezugnahme zwischen Erinnerungsgemeinschaften zeigen sich auch in der Erinnerung an den Holocaust. Die zunehmend selbstbewusst in den Erinnerungsdiskurs eintretenden Neuen Deutschen haben mit ihrer Forderung nach Anerkennung pluralistischer Vergangenheitsbezüge zu einer „Intervention in hegemoniale Geschichtsschreibung“ („intervention in hegemonic historiography“) geführt, womit „Interessenkonflikte und Machtkämpfe“ („conflicts of interest and struggles for power“) zwischen Mehrheit und Minderheiten einhergehen (Attia u. Rothberg 2019, S. 48). Ihnen entgegen steht die Konstruktion eines typisch „deutschen“ Weges der Erinnerung, der in seinen ethnisierend-exkludierenden Folgen bestimmte Personengruppen als „Fremde“ aus dieser Erinnerung ausschließt und gleichzeitig Assimilation in die hegemoniale Nationengeschichte von ihnen fordert (Messerschmidt 2008, S. 53).

In postmigrantischen Erinnerungszusammenhängen bilden sich gesellschaftliche Antagonismen in der Abwehr der allgegenwärtigen Ambivalenz, um die Hybridität und Unsicherheit der postmigrantischen Realität mit angeblicher Eindeutigkeit und klaren Zuweisungen zu überdecken. Foroutan sieht dabei die Reduktion auf die „Migrationsfrage“ als gesellschaftliche Abwehrreaktion mit Ordnungsfunktion, um die Vielfalt und damit auch die Ungewissheiten nicht annehmen zu müssen (Foroutan 2019, 61, 123). Auch im deutschen Erinnerungsdiskurs schieben Teile der Mehrheitsgesellschaft ein dualistisches Wir-Ihr-Narrativ vor die eigentliche Auseinandersetzung mit

dem Erinnerungsgegenstand selbst. Damit negieren sie die postmigrantische Realität einer „Erinnerungslandschaft, die unübersichtlich und multiperspektivisch ist“. Die „Unerträglichkeit der Ambivalenz“ und die „Abwehr jeder inneren gesellschaftlichen Diversität“ findet Ausdruck in einer exkludierenden, essentialisierenden nationalen deutschen Erinnerungsgemeinschaft, in der „Migrant_innen“ mit einseitigen Anpassungsanforderungen und gesellschaftlicher Exklusion konfrontiert sind (Messerschmidt 2016, 17-18).

In ihrer ethnisierenden Form greifen insbesondere rechtspopulistische Akteure die deutsche Erinnerungspraxis auf, um im Einklang mit ihrer politischen Programmatik die multikulturelle Vielfalt abzulehnen und einem angeblich homogenen Deutsch-Sein entgegenstellen (Borries 2001, S. 139; Levy u. Sznajder 2007, S. 247; Emcke 2016, S. 12; Foroutan 2019, S. 153). Der Rückgriff auf die deutsche Erinnerungsgemeinschaft dient hierbei lediglich dazu, migrantisierte⁸ Personen aus der nationalen Gemeinschaft auszuschließen, wohingegen eine wirkliche, reflektierende Auseinandersetzung mit dem historischen Gegenstand kaum Beachtung findet. Ganz im Gegenteil waren es „rechtskonservative[] Kreise[]“, die sich von Beginn an gegen eine konsequente Beschäftigung mit der nationalsozialistischen Vergangenheit und kollektiver Verantwortungsübernahme stellten. Auch heute vertreten vor allem rechtspopulistische, nationalistische Akteure die Ansicht einer angeblich schädlichen Erinnerung eines negativen deutschen Gedächtnisses und fordern einen erinnerungspolitischen „Schlussstrich“ (Messerschmidt 2012, S. 235; Assmann 2016, S. 136).

Diese Instrumentalisierung der Holocausterinnerung äußert sich vor allem im gesellschaftlichen Diskurs um Antisemitismus, welcher zentraler Gegenstand der Erinnerung ist und moralische Anforderungen an die Gegenwart setzt, einen solchen „nie wieder“ zuzulassen. Diese Debatte ist seit der Jahrtausendwende insbesondere durch den israelisch-palästinensischen Konflikt geprägt und wird von rechtspopulistischer Seite genutzt, um von diesen migrantisierte Personen aus den nationalgemeinschaftlichen Narrativen auszuschließen. Indem sie „Migrant_innen“ in Deutschland vor allem als „Muslime“ konstruieren und diesen im selben Zug eine antisemitische Einstellung unterstellen, setzen sie diese gesellschaftlichen Gruppen in einen Gegensatz zu einer in ihrem Selbstverständnis antisemitismusbekämpfenden Erinnerungsgemeinschaft (Seidel-Arpaci 2017, 308-310). Diese rechtspopulistischen Narrative verschleiern dabei die eigenen antipluralistischen Inhalte und externalisieren das Problem des alltäglichen Antisemitismus auf ein angeblich fremdes, „nicht-deutsches“ Außen. So verbinden sie ihre auf der Abwehr innergesellschaftlicher Vielfalt ausgerichtete Ideologie mit der Abkehr von einer selbstkritischen Auseinandersetzung mit der

⁸ Der Ausdruck „migrantisiert“ ist hier als eine von der Mehrheitsgesellschaft konstruierte Klassifizierung anzusehen, welche einer bestimmten Person oder Gruppe „migrantische“ Eigenschaften zuschreibt – ganz gleich ob die Person sich wirklich als „migrantisch“ identifiziert, einen sogenannten Migrationshintergrund hat oder ob andere Personen mit einem solchen nicht als „Migrant_innen“ klassifiziert werden (Seidel-Arpaci 2017, S. 308; Foroutan 2019, S. 15).

eigenen Vergangenheit. In der Warnung vor einem angeblich „importierten“ Antisemitismus reduzieren sie das Problem auf die „Migrationsfrage“ und zeigen darin ihre ethnonationalisierende Haltung. Dass dabei einerseits Antisemitismus in Deutschland in allen gesellschaftlichen Schichten und politischen Lagern zu finden ist und gerade antisemitische Straftaten vor allem von Rechtsextremen begangen werden, wird bewusst verschwiegen⁹ (Seidel-Arpaci 2017, S. 312). Dadurch wird eine selbstkritische Auseinandersetzung mit den Kontinuitäten von Antisemitismus in Deutschland – die insbesondere Gegenstand einer kritisch-reflektierenden Erinnerungspraxis sein könnte – verhindert und deutsche Verantwortung abgewiesen. Die damit einhergehende „Banalisation“ des Holocaust und seiner Erinnerung ist dadurch selbst Ausdruck eines „Schuldabwehrantisemitismus“ (Messerschmidt 2008, 47-48).

Diese Annahme bestärken auch empirische Untersuchungen antisemitischer Einstellungen von Menschen mit Migrationshintergrund. Sie kommen zu dem Ergebnis, dass hinter diesen oftmals aus der deutschen Mehrheitsgesellschaft übernommene strukturelle, narrative Grundmuster eines spezifisch auf der Abwehr der Holocausterinnerung basierenden sekundären Antisemitismus stehen (Messerschmidt 2008, 47-48). Antisemitismus – auch im Kontext des Nahost-Konflikts – ist also mitnichten „importiert“, sondern maßgeblich Ausdruck einer Ablehnung deutscher Erinnerungskultur (Seidel-Arpaci 2017, S. 313). Rechtspopulistische Akteure verstärken dabei als besonders sichtbare gesellschaftliche Antagonisten eine ethnischierend-exkludierende Nationengeschichte, stehen damit in Widerspruch zu demokratisch-pluralistischen Werten und verhindern letztlich eine selbstkritische Auseinandersetzung mit der deutschen Vergangenheit.

Eine inklusive, postmigrantische Erinnerungspraxis an den Holocaust würde ihnen dadurch in vielerlei Hinsicht missfallen, denn ihre selbsthinterfragende, Vielfalt in sich aufnehmende Ausrichtung nimmt einerseits die verbrecherische Vergangenheit als negatives Gedächtnis an und bezieht gleichzeitig migrantische Bezüge mit ein. Sie müsste dabei auch auf die Prävention von antisemitischen Einstellungen bei allen – mit und ohne migrantischem Hintergrund – setzen und sich in Abgrenzung zu diesen positionieren, denn erst dies ermöglicht eine „ressentimentfreie Sicht auf den Holocaust und Empathie für die jüdischen Opfer“ (Jikeli 2013, S. 223).

Abseits dieser grundsätzlichen Antagonismen zur Erinnerung an den Holocaust selbst und seiner multikulturellen Öffnung gilt es sich innerhalb einer postmigrantischen Gesellschaft den Konflikten von einander widerstreitenden Erinnerungen zu stellen. In Anlehnung an die vorangegangenen Ausführungen zur Bedeutung von gemeinschaftlicher Aushandlung können Identitätskonflikte – so wenn sie denn reflektierend und respektvoll ausgetragen werden – sogar ein kreatives Potenzial

⁹ https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/veroeffentlichungen/2019/pmk-2018-hasskriminalitaet-2001-2018.pdf;jsessionid=3F48A8B55050EC7A154D427E7F39573A.2_cid373?__blob=publicationFile&v=4. Zugegriffen: 07.01.2020.

entfalten (Levy u. Sznajder 2007, S. 232). Innerhalb Nora Sternfelds „agonistischer Kontaktzone“ würden in Widerspruch stehende Vergangenheitsbezüge zum Hinterfragen des Selbst und der eigenen Bilder des Anderen führen und dadurch den Grundstein für eine neue Gemeinschaftlichkeit der Erinnerung legen (Sternfeld 2013, S. 227).

4.2.5 Allianzen

Foroutan betont die Notwendigkeit eines gesamtgesellschaftlichen inklusiven Miteinanders, in dem sich die Hybridität moderner Gesellschaften abbildet und in der Anerkennung dieser Vielfalt Gemeinschaftlichkeit entwickelt. Integration für alle als zentrale Richtschnur, als Metanarrativ der postmigrantischen Gesellschaft ist eine gemeinschaftliche Aufgabe. Es bilden sich postmigrantische Allianzen, die gemeinsam im Sinne einer umfassenden gesamtgesellschaftlichen Integration für das Gleichheitsversprechen der Demokratie eintreten. Damit wird die Berücksichtigung der individuellen Einzigartigkeit zu einer gemeinsamen Aufgabe des Kollektivs (Foroutan 2019, S. 42).

Eine postmigrantische Erinnerungspraxis müsste demnach ihren exkludierend-ethnisierenden Charakter überwinden und vielmehr Anknüpfungspunkte für alle Teile der Gesellschaft beinhalten. Die Erinnerung an den Holocaust bietet vielfältiges Potenzial für die Erfahrung von Gemeinsamkeit, denn im kollektiven Eintreten für erinnerungskulturelle Offenheit können sich Erinnerungsallianzen bilden. So entstehen einerseits durch die Berücksichtigung von vielfältigen Perspektiven auf Vergangenheit von „Empathie und Solidarisierung“ geprägte Allianzen (Assmann 2016, S. 179). Darüber hinaus und anders gewendet sensibilisieren gesellschaftliche, auf demokratische Integration abzielende Bündnisse ihre Mitglieder in ihren persönlichen, zwischenmenschlichen Beziehungen für die Alterität der individuellen Erinnerungen (Ohliger 2009, 123-124).

Über den Bezug zur Gegenwart, die Verbindung mit universellen Menschenrechten oder die reflektierte Verknüpfung verschiedener historischer Ereignisse kann die kollektive Auseinandersetzung mit dem Holocaust zu gemeinsamen Anknüpfungspunkten führen. So könnten sich insbesondere Allianzen zwischen verschiedenen migrantischen Akteuren bilden, die – trotz möglicherweise gegensätzlicher Vergangenheitsbezüge – ihre Erfahrungen als gesellschaftliche Minderheiten als gemeinsame Basis im Kampf für demokratische Anerkennung und Teilhabe nutzen (Wetzel 2008). Michael Rothberg bezeichnet solche Allianzen als „cross-minority solidarities“, die in der Holocausterinnerung insbesondere Anknüpfungen über historische Kontinuitäten der gesellschaftlichen Ausgrenzung finden (Attia u. Rothberg 2019, S. 50).

Auch gesamtgesellschaftlich könnte sich innerhalb der Erinnerung an den Holocaust durch gegenseitige Anerkennung und Sensibilisierung für Diskriminierungen als Gegensatz zu demokratischen Werten Vielfalt als gemeinsames Metanarrativ und dem kollektiven Selbstverständnis inhärent ausbilden. Indem beispielsweise Menschenrechte als normative Basis zivilgesellschaftlichen Handelns und Sinnbild der pluralistischen Demokratie mit eigenen alltäglichen multiperspektivischen Erfahrungen der Hybridität verknüpft werden, könnte eine breite gesellschaftliche Allianz für eine offene Erinnerungsgemeinschaft und damit auch eine offene und vielfältige Gesellschaft eintreten (Eckmann 2007, S. 99). Aus kosmopolitischer Perspektive würde dies nationale Erinnerungsgrenzen verflüssigen, denn die Erinnerungskultur an den Holocaust beruft sich vor allem auf global anschlussfähige, universelle Werte, wodurch die Chance für eine besondere Form transnationaler gemeinschaftlicher Solidarität entstünde (Assmann 2016, 123, 196).

Allianzen im Kampf für ein demokratisch-gleichwertiges Miteinander ermöglichen also einerseits eine multiperspektivische, empathische Auseinandersetzung mit den eigenen gesellschaftlichen Vergangenheiten und gehen gleichzeitig auch aus einer Erinnerungskultur, die auf gegenseitiger Achtung und Gemeinschaftlichkeit beruht, selbst hervor.

4.3 Postmigrantische Erinnerungskultur – Zukunftsvision der Inklusion und Demokratie

In der Kritik an Jan Assmanns Erinnerungskonzeption wurde schon zu Beginn dieser Arbeit deutlich, dass kollektive Erinnerung kulturalisierende und damit ethno-nationalisierende Ausschlussmechanismen beinhalten kann. Auch in der gegenwärtigen deutschen Erinnerungskultur an den Holocaust ist solch ein ethnisiert-exkludierender Charakter als einer vor allem auf das generationelle Familiengedächtnis bezogenen deutschen Erinnerungsgemeinschaft zu beobachten. Dies wurde im Kontext eines von zunehmender Vielfalt geprägten multikulturellen Deutschlands mit Naika Foroutan als demokratisches Defizit problematisiert. Demnach findet das demokratische Versprechen nach Anerkennung und Teilhabe aller Gesellschaftsmitglieder bezogen auf die kollektive Erinnerung an den Holocaust keine oder nur eine unzureichende Umsetzung für bestimmte, vom deutschen Erinnerungskollektiv migrantisierte Personengruppen.

Diesem asymmetrischen, demokratischen Missstand der fehlenden soziokulturellen Gleichwertigkeit aller Bürger_innen stellt Foroutan die Forderung nach gesamtgesellschaftlicher Integration entgegen, welche im normativen Anspruch dieser Arbeit, die Möglichkeiten einer „Erinnerungskultur für alle“ aufzuzeigen, aufgegriffen wurde. Gerade die deutsche Erinnerungspraxis an den Holocaust mit ihrem demokratiepädagogischen Selbstverständnis, gepaart mit zunehmend sichtbaren migrantischen Akteuren im Erinnerungsdiskurs, hätte damit das Potenzial, den Anforderun-

gen einer demokratischen, postmigrantischen Gesellschaft gerecht zu werden. Sie könnte selbst eine zentrale Narration eines vielfältigen, inklusiven deutschen Selbstverständnisses – einer demokratischen, multikulturellen deutschen Identität sein.

Kollektive Erinnerung kann inklusiv gedacht werden – so zumindest die Auffassung dieser Arbeit. Mit Michael Rothberg ist dementsprechend zu argumentieren, dass Erinnerungen – auch wenn sie als homogene Nationengeschichte imaginiert werden – höchst individuelle, zu vielfältigen Erinnerungsnarrativen ausgeformte Bezüge sind (Rothberg 2009, S. 5). Gerade in von Migration geprägten Gesellschaften diversifizieren und individualisieren sich Vergangenheitsbezüge, indem „alte“ und „neue“ Erzählungen in vielfältigen Austauschprozessen stehen. Die Herausforderung für bereits institutionalisierte, als kollektiv relevant empfundene Erinnerungsformen besteht nun in der Wahrung ihres gemeinschaftsstiftenden Charakters bei gleichzeitiger Berücksichtigung individueller Vielfalt und Öffnung von vormals starren Grenzen.

Mit Foroutan spricht sich diese Arbeit für die Notwendigkeit gemeinsam geteilter Grundwerte als gemeinschaftsstiftende Basis für eine inklusive Auseinandersetzung mit dem Holocaust aus. Die Realisierung dieses demokratischen Minimalkonsenses impliziert die freie Ausgestaltung der persönlichen Erinnerung des Einzelnen und die Anerkennung dieser Individualitäten als untereinander gleichwertig. Eine postmigrantische Erinnerungsgemeinschaft berücksichtigt damit „individuelle Vielfalt“ und zugleich „normative Gleichheit“. Aus beiden erwächst die Erkenntnis eines gemeinsamen „Wirs“ (Emcke 2016, S. 11). Genau diese Einheit in der Vielfalt meint Rosa Fava, wenn sie von „Multikulturalismus“ in der Erinnerungskultur spricht (Fava 2015, 239-240).

Das postmigrantische Metanarrativ gemeinsam geteilter demokratischer Werte für alle äußert sich nach Foroutan in seiner gemeinschaftsstiftenden Wirkung in den Narrationen einer Gesellschaft über sich selbst – sofern diese inklusiv gestaltet sind. Für Carolin Emcke sind es die vielzähligen Geschichten der multikulturellen Gesellschaft, die in der Anerkennung ihrer Individualität zu einer neuen postmigrantischen Erzählung geformt werden (Emcke 2016, S. 13). Diese Arbeit ist als Versuch zu sehen, solch ein gemeinschaftliches Narrativ in der gemeinsamen Erinnerung an den Holocaust auszumachen. So besteht in der kollektiven Beschäftigung mit dem Gestern unter der Berücksichtigung individueller, vielfältiger Perspektiven auf Vergangenheit und Gegenwart die Möglichkeit, Gemeinsamkeit zu erfahren. Es würde sich eine Erinnerungsgemeinschaft konstituieren, die in der Anerkennung der eigenen Vielfalt ihr spezifisch eigentümliches demokratisches Ziel ausmacht und sich damit als Kollektiv neu erzählt. Die vorangegangenen Kapitel gaben einen Überblick über die vielseitigen Herangehensweisen für solch eine narrative Neukonzeption der Erinnerungskultur an den Holocaust.

Dafür müssen jedoch nicht nur grundsätzliche Möglichkeiten eröffnet sein, als Kollektiv in seinem in sich vielfältigen Gedächtnis Einheit zu finden. Vielmehr muss das Gemeinsame für den

Einzelnen auch konkret erfahrbar sein, denn das Bewusstwerden von Gemeinschaftlichkeit vollzieht sich ausschließlich beim Individuum (Delitz 2018, S. 91). Der praktische Erfolg der kollektiven Erinnerung hängt demnach maßgeblich davon ab, inwiefern das sich erinnernde Subjekt in seiner Lebenswirklichkeit Anschluss zum Erinnerungsgegenstand und zum postmigrantischen Metanarrativ der Erinnerung findet (Levy u. Sznajder 2007, S. 29; Fava 2015, 260-261). In einer postmigrantischen Gesellschaft muss einer breiten Zustimmung zu abstrakten demokratischen, pluralistischen Werten auch deren konkrete Umsetzung im gesellschaftlichen Alltag folgen, so dass der Bezug zur Lebenswelt jedes einzelnen Gesellschaftsmitglieds unerlässlich ist.

Gerade die in dieser Arbeit aufgegriffene pädagogische Literatur berücksichtigt die praxistaugliche Notwendigkeit von erinnerungspolitischen Neuausrichtungen. So stellt insbesondere für Menschen mit migrantischer Biographie die Möglichkeit einer reflektierenden Verknüpfung von eigenen Diskriminierungserfahrungen mit Mechanismen der Ausgrenzung von Minderheiten zu Zeiten des Nationalsozialismus einen besonders wirkmächtigen Alltagsbezug dar. Genauso begünstigt die diskursive Form der hier konzipierten Erinnerungspraxis die lebensweltliche Anschlussfähigkeit der Erinnerung an die NS-Verbrechen. Im dialogischen Austausch mit anderen setzt sich das Individuum selbstkritisch mit den eigenen Vergangenheitsbezügen auseinander und erfährt – ermöglicht durch eine Praxis der Anerkennung – konkrete Gemeinsamkeit mit seinem Gegenüber. Mit Schulen und Gedenkstätten als zentrale Orte der deutschen Erinnerungspraxis liegen die äußeren Umstände für solch eine lebensnahe Auseinandersetzung in der Erinnerung günstig.

Der konkrete Lebensweltbezug der Erinnerungskultur erleichtert zudem deren Anpassungsfähigkeit an gesellschaftliche Veränderungen der Gegenwart. Indem „lebensweltliche Erfahrungen“ beständig in den Erinnerungsdiskurs eingebracht werden und damit das kollektive Gedächtnis kontinuierlich aktualisieren, verschwimmen die vormals starren Grenzen einer ethnisiert-exkludierenden Erinnerungskultur und öffnen sich für die vielfältigen Vergangenheitsbezüge innerhalb der Migrationsgesellschaft (Knigge 2010, 15-16). Eine postmigrantische Erinnerungspraxis wäre gerade deswegen praxistauglich, da das Migrantische längst gesellschaftlicher Alltag ist. So sind immer mehr Menschen in ihrem persönlichen Umfeld mit der multikulturellen Realität konfrontiert, womit sich lebensnahe Anschlussmöglichkeiten für alle auch in der gemeinschaftlichen Erinnerung bieten. Die postmigrantische Erinnerungspraxis ist damit „gelebte historische Interkulturalität“ (Georgi u. Ohliger 2009, 10-11).

Die Kritiker_innen von Jan Assmann werfen ihm vor, genau dieses Potenzial einer heterogenen Erinnerungskultur nicht mitzudenken. Dem Vorwurf der kulturellen Homogenisierung schließt J. Olaf Kleist seinen Alternativvorschlag einer verstärkt politischen Erinnerung an (siehe 2.3). Diese ermögliche individuelle Freiheiten und werde als stellvertretender staatsbürgerlicher Diskurs um allgemein politische Fragestellungen kollektiv relevant. Hier bestehen deutliche Anknüpfungs-

punkte für die postmigrantische Gedächtniskonzeption. Indem der derzeitige kulturalisierend-ethnisierende Charakter der deutschen Erinnerungspraxis an den Holocaust als politisches Problem und der postmigrantische Aushandlungsprozess über die Zukunft der Erinnerung als Aushandlung von zentralen demokratischen Werten – die gleichwertige Zugehörigkeit aller zum demokratisch verfassten deutschen Kollektiv – gesehen wird, werden im Erinnerungsdiskurs allgemeine Interessen verhandelt. Dadurch werden in diesem letztlich auch politische Zugehörigkeiten sichtbar – wie sie auch für Kleist aus dem Erinnerungsdiskurs hervorgehen. So bezieht der Einzelne in der postmigrantischen Aushandlung Position – als Teil einer demokratischen, multikulturellen Allianz oder in antagonistischer Haltung zu dieser.

Dennoch sind es nicht nur individuelle politische Interessen, die in einer hier konzipierten postmigrantischen Erinnerungskultur hervortreten. Vielmehr steht die Anerkennung der vielfältigen individuellen Perspektiven auf Vergangenheit, welche auch durch das eigene Familiengedächtnis und kulturelle Einflussfaktoren geprägt werden, im Vordergrund. Sie sollen eben nicht von politischen Verortungen der Individuen abgelöst werden, sondern wird die soziokulturelle Individualität jedes Einzelnen beibehalten und kollektiv anerkannt. Für Foroutan stellt die rationale Aushandlung demokratischer Werte zwar auch die Basis des postmigrantischen Diskurses dar, doch bedürfe die Abstraktheit dieser Werte auch deren konkrete Anschlussfähigkeit. Dies leisten symbolisch-kulturelle Narrationen, in denen Gemeinschaft erfahren wird – so zum Beispiel gemeinsame Erzählungen über die Vergangenheit (Foroutan 2014, 177-178, 188). Eine solche könnte eine inklusive Erinnerung an den Holocaust sein, die sich für vielfältige erinnerungskulturelle Bezüge öffnet.

Jan Assmanns Theorie liefert dabei die theoretische Voraussetzung der hier dargestellten postmigrantische Vergangenheitsnarration, denn sie betont die Möglichkeit für die Erinnerungsgemeinschaft, im Akt der Erinnerung selbst Gemeinsamkeit zu erfahren. Erst in der gemeinschaftlichen Auseinandersetzung mit der Vergangenheit wird diese kollektiv relevant. Durch vielfältige Anschlussmöglichkeiten für alle Teilnehmenden am Erinnerungsdiskurs, wird sich das Kollektiv seiner Heterogenität bewusst und nimmt diese als die eigene an – so die Idee der postmigrantischen Erinnerungskultur.

Die Beschäftigung mit der Vergangenheit beeinflusst dabei die kollektive Selbstwahrnehmung der Gegenwart und das normative Selbstbild der gemeinschaftlichen Zukunft. Diese Verbindung von drei Zeitformen in der kollektiven Erinnerung ist der Gedächtniskonzeption von Jan Assmann inhärent und für eine postmigrantische Erinnerungskultur zentral. Erinnerung ist stets eine in den soziokulturellen Bezugsrahmen der Gegenwart eingebettete zukunftsleitende Erzählung einer Gesellschaft. In der Erinnerung an den Holocaust wird dies verdeutlicht in der staatlichen Geschichtspolitik und der pädagogischen Bildungsarbeit, die beide in der gesellschaftlichen Gegen-

wart ihre Wirkung erzielen. Beide setzen derzeitige gesellschaftliche Herausforderungen und öffentlich diskutierte Themen in Bezug zur Vergangenheit (Sternfeld 2013, S. 221). In der postmigrantischen Analyse dieser Arbeit wurde unter Bezugnahme auf *Holocaust Education* und Menschenrechtsbildung die Aktualitätsrelevanz einer postmigrantischen Erinnerungspraxis hervorgehoben. In der reflektierten Auseinandersetzung mit dem Holocaust und der Einbindung von vielfältigen individuellen Erfahrungen der Gegenwart handelt sich die postmigrantische Erinnerungsgemeinschaft die ihr eigentümlichen Werte – namentlich die Anerkennung der Individualität des Gegenübers und der Vielfalt der Gemeinschaft – aus. Die sich in der kollektiven Erinnerung formierende normative Erzählung der postmigrantischen Gemeinschaft geht über die moralische Losung eines „Nie wieder!“ hinaus, denn sie schafft im konkreten Miteinander der Erinnerung Handlungsorientierungen in der Gegenwart und schreibt mit den ihr zugrundeliegenden überzeitlichen Werten eine „Geschichte der Zivilität als Zivilgeschichte der Zukunft“ (Knigge 2010, 10, 15).

Dafür ist die kontinuierliche diskursive Auseinandersetzung mit der Vergangenheit notwendig, um aktuelle gesellschaftliche Herausforderungen miteinzubinden und die Erinnerung zukunftsfähig zu gestalten (Assmann 2016, S. 92). Eine postmigrantische Erinnerungskultur in diesem Sinne ließe die multikulturelle Gegenwart als „Angelpunkt“ zwischen gestern und morgen „mehrdeutig“ werden (Eckmann 2007, S. 99). Sie wäre die „Gegenwart der Vergangenheit“ und zugleich die „Gegenwart der Zukunft“ (Levy u. Sznajder 2007, S. 230). Sie wäre einerseits mahnendes Erinnern an eine eigene, dem heutigen gesellschaftlichen Selbstverständnis widersprechende Geschichte und andererseits Zukunftsvision eines auf pluralistischen Werten beruhenden inklusiven Wir.

Den gedächtnispolitischen „Referenzrahmen“, in denen sich das kollektive Gedächtnis ausbildet, stellt auch in einer multikulturell geprägten Gesellschaft weiterhin vor allem die Nationengeschichte dar (Rothberg 2009, S. 20). In Bezug zu dieser findet im Erinnerungsdiskurs die Aushandlung einer postmigrantischen Konzeption von Erinnerung statt. Diese ist weniger als Angriff auf diesen nationalen Rahmen zu sehen, sondern vielmehr als erweiternde Neuerzählung der vorhandenen Vergangenheitsbezüge (Ohliger 2009, S. 113). Gerade aufgrund des lebensweltlichen Bezugs äußert sich diese Neuerzählung der Erinnerung in der Praxis in lokal gefärbten Erinnerungsnarrativen. Gleichzeitig formen sich im postmigrantischen Erinnerungsdiskurs innerhalb des nationalen Gedächtnisrahmens neue Vergangenheitsbezüge heraus, die letztlich auch ideell transnationalen Charakter haben können (Levy u. Sznajder 2007, 23, 28; Rothberg 2009, S. 20). Der Nationalstaat steht damit weiterhin in Verhältnis zur Erinnerung, doch ist dieses „offener, vielfältiger und weniger genealogisch zu bestimmen“ (Assmann 2016, S. 130).

Die deutsche Nationengeschichte ist aus heutiger Sicht vor allem geprägt durch die nationalsozialistische Vergangenheit, in dessen Abgrenzung sich nach dem Zweiten Weltkrieg beide deutsche Staaten positionierten und das wiedervereinigte Deutschland diese Rolle nach wie vor einnimmt. Die Erinnerung an den Holocaust ist politisch tief im deutschen Staat verankert, zivilgesellschaftlich breit institutionalisiert und seit Jahrzehnten relevanter Teil der gesellschaftlichen Erinnerungsdiskurse (siehe 3.1 und 3.2). Hinzu kommt die moralische und politische Verantwortlichkeit der deutschen Gesellschaft als Täternation und des deutschen Staates als Nachfolgestaat – eine Beschäftigung mit dem Holocaust ist daher auch in Zukunft unumgänglich (Meseth 2002, S. 132). Es stellt sich somit weniger die Frage, *ob* überhaupt an den Holocaust erinnert wird, sondern vielmehr *wie* dies geschieht – exklusiv oder inklusiv.

Wenn die Erinnerung an den Holocaust auch in Zukunft für alle relevant bleiben soll, dann ist es unerlässlich, Anknüpfungspunkte in der Erinnerung für alle Mitglieder der Gesellschaft zu schaffen. Diese sind nicht abhängig von der Herkunft des Individuums, sondern ob der Einzelne in der Erinnerung an den Holocaust die Relevanz des Themas für seine Gegenwart und Zukunft erfassen kann (Assmann 2016, S. 20). Wenn der Holocaust für vielfältige Bezüge geöffnet wird, heißt dies jedoch nicht zwingend, dass dessen historische Einzigartigkeit angezweifelt wird. Es ist möglich, andere Geschichten zu erzählen und diese in Bezug zum Holocaust zu setzen und gleichzeitig dessen Singularität hervorzuheben. Erinnerung ist eben kein Nullsummenspiel – eine inklusive Erinnerungspraxis in ihrer reflektierenden, kritischen Form ist vielmehr offen für verschiedene Geschichtsbezüge und bestärkt im Fokus auf das Individuum die Einzigartigkeit der einzelnen historischen Ereignisse (Rothberg 2009, S. 6). Es geht dabei nicht um Relativierung, sondern um Berücksichtigung der individuellen Gedächtnisse und zugleich dem Erfahren von Gemeinsamkeit in der kollektiven Reflexion von Vergangenheit in der Gegenwart (Attia u. Rothberg 2019, S. 50). Werden in einer postmigrantischen Erinnerungskultur in der Beschäftigung mit dem Holocaust universelle Lehren gezogen, entsteht ein normativer Code zum Umgang mit Minderheiten, zur Sensibilisierung gegenüber Diskriminierungen, zum Erinnern an traumatische Gewalterfahrungen und zum zivilgesellschaftlichen „Gegenhandeln“ (Knigge 2010, S. 14). Dadurch wird die Erinnerung anschlussfähig für alle und hält zugleich nach wie vor den Holocaust als einzigartiges Ereignis und zentralen Vergangenheitsbezug für das deutsche Selbstverständnis aufrecht (Meseth 2002, S. 131; Zimmer 2003, S. 264; Rothberg 2009, S. 11; Assmann 2016, S. 129). Indem die deutsche Gesellschaft sich selbst als vielfältig versteht, öffnet sich auch die Erinnerung an den Holocaust selbst. Diese postmigrantische Erinnerungskultur bietet Anknüpfungspunkte für alle und befördert gleichzeitig ein inklusives deutsches Selbstbild.

Auch eine postmigrantische Erinnerungskultur stiftet demnach Zugehörigkeiten. In der Anerkennung der eigenen Vielfalt, Hybridität und dem gemeinschaftlichen Metanarrativ der Integration

für alle bildet sich „ein Begehren nach einem *bestimmten* Kollektiv“ ab (Delitz 2018, 8-9). Es entwickelt sich eine von allen erfahrbare, postmigrantisch gedachte Identität der deutschen Gesellschaft. Dabei wird der Vorwurf an eine identitätsstiftende deutsche Erinnerungskultur an den Holocaust, einen unreflektierten, selbstvergewissernden, staatlich verordneten Zugang zur Geschichte zu reproduzieren (siehe 3.3), in der postmigrantischen Erinnerung entkräftet. Diese beruht vielmehr auf kollektiver Selbstreflexion, wirkt inklusiv und sichert in ihrem lebensweltlichen, zivilgesellschaftlichen Zugang stets neu im Diskurs aktualisierte und dadurch gegenwartsrelevante Narrationen.

Die postmigrantische Erinnerungskultur eines inklusiven deutschen Gedächtnisses bildet damit eine im Verständnis von Heike Delitz zutiefst demokratische Identität, denn „als latente, immer neue Debatten erzeugende kollektive Identifizierung“ bleibt sie „streitbar, strukturell und institutionell“ stets offen (Delitz 2018, S. 138). Damit gehen multikulturelle Gesellschaften nicht, wie von manchen vermutet, „an ihrer Pluralität zugrunde“, sondern bilden eine auf Vielfalt und gegenseitiger Anerkennung beruhende Gemeinsamkeit (Foroutan 2019, S. 221).

5. Schlussbetrachtung

Die Erinnerungskultur an den Holocaust wurde in dieser Arbeit einer postmigrantischen Analyse unterzogen, an deren Ende der Vorschlag einer inklusiven Neuausrichtung der kollektiven Erinnerung in Deutschland stand. Dabei konnte den normativen Widersprüchen einer sich selbst als demokratiestiftend verstehenden Erinnerungskultur postmigrantisch begegnet werden. Es wurden Möglichkeiten für vielfältige Anknüpfungspunkte in der Holocausterinnerung aufgezeigt und für alle Mitglieder der deutschen Gesellschaft geöffnet. Die Erinnerung an den Holocaust bleibt dadurch auch im multikulturell geprägten Deutschland wichtiger Bestandteil des kollektiv sinnstiftenden Gedächtnisses. In der postmigrantischen Erinnerung wird sich die Gesellschaft ihrer heterogenen Realität bewusst. Sie erkennt die eigene Vielfalt an und findet genau darin Gemeinschaftlichkeit.

Trotz ihres vielfältig anknüpfungsfähigen Ansatzes lässt die Arbeit auch Leerstellen. Eine besonders gewichtige betrifft die DDR-Vergangenheit. So waren die ehemaligen DDR-Bürger_innen nach 1989 durch die Abkehr vom sozialistischen Staatenverbund und den Eingang in das bundesrepublikanische, wiedervereinigte Deutschland mit einer „doppelte[n] Identitäts-Wende“ konfrontiert, die als prägendes Ereignis in ein spezifisch ostdeutsches Gedächtnis Einzug fand (Assmann 2016, S. 110). Dass dabei gegenwärtig auch viele Deutsche mit DDR-Biographie sich nicht ausreichend in den ihrem Gefühl nach westdeutsch geprägten Geschichtsnarrationen der Gesellschaft

wiederfinden, ist ein ähnlicher Missstand der soziokulturellen Ungleichwertigkeit wie der Ausschluss von migrantischen Geschichtsbezügen (Hertfelder 2017, S. 391). Umso folgenreicher ist das Ausklammern der deutschen DDR-Vergangenheit in dieser Arbeit – sowohl für die Entwicklung der gegenwärtigen Erinnerungspraxis an den Holocaust, als auch deren Miteinbezug in ein inklusives Erinnerungskonzept. Weiterführende Forschung könnte sich daher diesem Aspekt der innergesellschaftlichen Inklusion annehmen. Naika Foroutan bietet auch hierfür erste Anknüpfungspunkte. So sieht sie die Möglichkeit von „ost-migrantischen Allianzen“, die im Kampf für die Anerkennung ihrer spezifischen Identitäten sowie mittels „geteilte[r] Erfahrung des Heimatverlustes“ Gemeinsamkeit erfahren könnten (Foroutan 2019, S. 207).

Ein weiterer streitbarer Punkt an dieser Arbeit ist das Festhalten an dem hier als Bezugsgröße der Erinnerung definierten nationalen Rahmen. Auch wenn transnationale Bezüge explizit in die Argumentation aufgenommen wurden, liegt das Ziel dennoch in der Neuausrichtung der nationalstaatlichen Erinnerungspraxis an den Holocaust. Dieser Fokus könnte in Zeiten globalisierender, kosmopolitischer Tendenzen der Erinnerung obsolet erscheinen (Zimmer 2003, S. 266). Doch wurde bereits herausgestellt, dass noch immer wirkmächtige nationale Geschichtsbezüge einem rein transnationalen Ansatz entgegenstehen. Hinzu kommt der besondere Verantwortungszusammenhang der deutschen Gesellschaft bezüglich der Erinnerung an den Holocaust – mittels einer Universalisierung des Holocaustgedenkens ginge die Gefahr der nationalen Exkulpation einher (Meseth 2002, S. 132). Darüber hinaus schließen nationale Vergangenheitsbezüge nicht eine globale Perspektive aus. Levy und Sznajder betonen dies mit der Existenz von lokalen Ausformungen der Erinnerung innerhalb globaler Gedächtnisfiguren (Levy u. Sznajder 2007, S. 22-23). Aleida Assmann sieht dahingehend die Chance, dass auch zwischen nationalen Erinnerungskulturen Gemeinsamkeit in Form eines transnationalen Gedächtnisses geschaffen wird (Assmann 2018a, S. 81-82). Die national inklusiv wirkenden Mechanismen einer postmigrantischen Erinnerungspraxis könnten hierfür entscheidende Impulse liefern.

Die vorangegangenen Ausführungen verstanden sich von Beginn an als postmigrantische Gegenidee zur derzeitigen deutschen Erinnerungspraxis und weniger als umfangreiche erinnerungspolitische Programmatik. Es wurde dadurch bewusst hingenommen, dass sich aus den normativ legitimierten und theoretisch fundierten Schlüssen dieser Arbeit nicht zwingend eine konkret umsetzbare Erinnerungspraxis ableiten lassen würde. Dennoch bietet der hier vorgeschlagene Ansatz Anknüpfungspunkte für die erinnerungspolitische Praxis und dabei nicht zuletzt die pädagogische Forschung. Schon im Vorfeld ist dabei eine Schwierigkeit in der praktischen Übertragbarkeit dieser Ausführungen auszumachen. So bleibt der Umgang mit antagonistischen Bewegungen zum postmigrantischen Erinnerungskonzept vakant. Offener und sekundärer Antisemitismus, Rassismus und Antipluralismus, sei es von politisch extremer Seite oder aus der „Mitte der Gesell-

schaft“, bereiten einer demokratischen, multikulturellen Erinnerungspraxis Schwierigkeiten, denn solche Ideologien und Ressentiments stehen einer auf anerkennender Mitmenschlichkeit basierenden kollektiven Erinnerung an den Holocaust entgegen (Foroutan 2019, S. 196). Der Verweis auf das Potenzial von Empathie und Solidarität mit dem Gegenüber innerhalb eines inklusiven Erinnerns erscheint dabei im gesellschaftlichen Alltag nicht zwingend als ausreichend.

Naika Foroutan setzt für eine gelingende Zukunft der postmigrantischen Gesellschaft ihre Hoffnungen in die Jugend. Deren Lebensrealität sei weitaus diverser, migrantischer, transnationaler als die der anderen Generationen – und so sind auch ihre Einstellungen „weniger stereotyp“ (Foroutan 2015b). Auch die postmigrantische Erinnerungskultur versucht in ihrem pädagogisch orientierten, auf die aktuellen Lebensrealitäten der Jugendlichen eingehenden Ansatz, die Zukunft einer möglicherweise diskriminierungssensiblen jungen Generation aufzugreifen. Doch bis diese den öffentlichen Diskurs entscheidend mitgestaltet, wird das deutsche kollektive Gedächtnis weiterhin Gegenstand intensiver, konfliktreicher Aushandlungen sein. Der Ausgang dieser ist nach wie vor offen.

Literaturverzeichnis

- Assmann, Aleida. 2006. *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München: Beck.
- Assmann, Aleida. 2016. *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*, 2. Aufl. C.H.Beck Paperback, Bd. 6098. München: C.H.Beck.
- Assmann, Aleida. 2018a. *Der europäische Traum. Vier Lehren aus der Geschichte*. C.H. Beck Paperback, Bd. 6343. München: C.H. Beck.
- Assmann, Jan. 1988. Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In *Kultur und Gedächtnis*, hrsg. Jan Assmann und Tonio Hölscher, 9–19. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 724. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Assmann, Jan. 1995. Erinnern, um dazuzugehören. Kulturelles Gedächtnis, Zugehörigkeitsstruktur und normative Vergangenheit. In *Generation und Gedächtnis: Erinnerungen und kollektive Identitäten*, hrsg. Kristin Platt und Mihran Dabag, 51–75. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Assmann, Jan. 2018b. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, 8. Aufl. C.H. Beck Paperback, Bd. 1307. München: C.H.Beck.
- Attia, Iman und Michael Rothberg. 2019. Multidirectional Memory and Verwobene Geschichte(n). *TRANSIT* 12 (1): 46–54.
- Behravesch, Monika. 2017. Migration und Erinnerung in der deutschsprachigen interkulturellen Literatur. Dissertation, AISTHESIS Verlag GmbH & Co. KG.
- Bergem, Wolfgang. 2003. Barbarei als Sinnstiftung?: Das NS-Regime in Vergangenheitspolitik und Erinnerungskultur der Bundesrepublik. In *Die NS-Diktatur im deutschen Erinnerungskurs*, hrsg. Wolfgang Bergem, 81–104. Opladen: Leske + Budrich.
- Borries, Bodo von. 2001. Interkulturelle Dimensionen des Geschichtsbewusstseins. In *"Erziehung nach Auschwitz" in der multikulturellen Gesellschaft: Pädagogische und soziologische Annäherungen*, hrsg. Bernd Fechner, 119–139, 2. Aufl. Veröffentlichungen der Max-Traeger-Stiftung, Bd. 32. Weinheim: Juventa-Verl.
- Bota, Alice, Khuê Pham und Özlem Topçu. 2012. *Wir neuen Deutschen. Wer wir sind, was wir wollen*, 1. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Brumlik, Micha. 2001. Erziehung nach "Auschwitz" und Pädagogik der Menschenrechte: Eine Problemanzeige. In *"Erziehung nach Auschwitz" in der multikulturellen Gesellschaft: Pädagogische und soziologische Annäherungen*, hrsg. Bernd Fechner, 47–58, 2. Aufl. Veröffentlichungen der Max-Traeger-Stiftung, Bd. 32. Weinheim: Juventa-Verl.
- Brumlik, Micha. 2016. Globales Gedächtnis und Menschenrechtsbildung. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 66. (3-4): 29–37.
- Can, Mehmet, Karoline Georg und Ruth Hatlapa. 2013. Überlegungen zur pädagogischen Überlegungen zur pädagogischen Auseinandersetzung mit der Shoah in der deutschen Migrationsge-

- sellschaft. In *Umstrittene Geschichte: Ansichten zum Holocaust unter Muslimen im internationalen Vergleich*, hrsg. Günther Jikeli, Kim Robin Stoller und Joëlle Allouche-Benayoun, 289–310. Frankfurt am Main: Campus-Verl.
- Delitz, Heike. 2018. *Kollektive Identitäten*, 1. Aufl. Einsichten. Themen der Soziologie. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Diner, Dan. 1998. Nation, Migration, and Memory: On Historical Concepts of Citizenship. *Constellations* 4 (3): 293–306. doi: 10.1111/1467-8675.00056.
- Eckmann, Monique. 2007. Vielfalt (be)achten: Unterschiedliche Bezüge und Narrative zur Geschichte des Nationalsozialismus. In *Der Umgang mit der Zeit des Nationalsozialismus: Perspektiven des Erinnerns : Dokumentation Gesprächsreihe des Kulturreferats der Landeshauptstadt München im Rahmen der Projektvorbereitung für ein NS-Dokumentationszentrum München*, hrsg. Angelika Baumann, 95–104. München.
- Eckmann, Monique. 2013. Geschichte und Narrative der »Anderen«: Ein Begegnungsprojekt mit jüdischen Ein Begegnungsprojekt mit jüdischen und palästinensischen Multiplikator_innen aus Israel, das neue Wege geht. In *Umstrittene Geschichte: Ansichten zum Holocaust unter Muslimen im internationalen Vergleich*, hrsg. Günther Jikeli, Kim Robin Stoller und Joëlle Allouche-Benayoun, 227–257. Frankfurt am Main: Campus-Verl.
- Emcke, Carolin. 2016. *Dankesrede zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*, Frankfurt am Main, 23. Oktober 2016.
- Fava, Rosa. 2015. Die Neuausrichtung der „Erziehung nach Auschwitz“ in der Einwanderungsgesellschaft. Dissertation, Universität Hamburg.
- Foroutan, Naika. 2014. Narrationen von Nationen - oder: Wie erzählt man nationale Identität in Deutschland neu? In *Vielfältiges Deutschland: Bausteine für eine zukunftsfähige Gesellschaft*, hrsg. Bertelsmann-Stiftung, 176–199. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.
- Foroutan, Naika. 2015a. Die Einheit der Verschiedenen: Integration in der postmigrantischen Gesellschaft. In *focus Migration* 28. *Kurz Dossier*, hrsg. Bundeszentrale für politische Bildung. *focus Migration*, Bd. 28. Bonn.
- Foroutan, Naika. 2015b. *Deutschlands Einstellungen zur postmigrantischen Gesellschaft*, Nürnberg, 16. April 2015.
- Foroutan, Naika. 2019. *Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie*. X-Texte zu Kultur und Gesellschaft. Bielefeld: Transcript.
- Georgi, Viola B. 2003. Zwischen Erinnerung, Verantwortung und Zukunft: Jugendliche aus Einwandererfamilien und die Geschichte des Nationalsozialismus. In *Erinnern - Bildung - Identität*, hrsg. Hans-Jochen Gamm, 185–205. Jahrbuch für Pädagogik, Bd. 2003. Frankfurt am Main: Lang.
- Georgi, Viola B. und Rainer Ohliger. 2009. Geschichte und Diversität: Crossover statt nationaler Narrative? In *Crossover Geschichte: Historisches Bewusstsein Jugendlicher in der Einwanderungsgesellschaft*, hrsg. Viola B. Georgi und Rainer Ohliger, 7–21. Hamburg: Ed. Körber-Stiftung.

- Giesen, Bernhard. 2004. Das Tätertrauma der Deutschen. Eine Einleitung. In *Tätertrauma: Nationale Erinnerungen im öffentlichen Diskurs*, hrsg. Bernhard Giesen, 11–53. Historische Kulturwissenschaft, Bd. 2. Konstanz: UVK-Verl.-Ges.
- Gstettner, Peter. 2003. Bevor die Glut verlöscht. Die Erinnerungsarbeit an NS-Tatorten als ein politisches Lernprojekt. In *Erinnern - Bildung - Identität*, hrsg. Hans-Jochen Gamm, 305–325. Jahrbuch für Pädagogik, Bd. 2003. Frankfurt am Main: Lang.
- Hertfelder, Thomas. 2017. Opfer, Täter, Demokraten. *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 65 (3): 365–393. doi: 10.1515/vfzg-2017-0023.
- Jikeli, Günther. 2013. Wahrnehmungen des Holocaust unter jungen Muslimen in Berlin, Paris und London. In *Umstrittene Geschichte: Ansichten zum Holocaust unter Muslimen im internationalen Vergleich*, hrsg. Günther Jikeli, Kim Robin Stoller und Joëlle Allouche-Benayoun, 185–226. Frankfurt am Main: Campus-Verl.
- Kleist, J. Olaf. 2010. Grenzen der Erinnerung: Methoden des Vergangenheitsbezugs und ihre Implikationen für Migrationspolitik. In *Migration und Erinnerung: Konzepte und Methoden der Forschung ; [... Beiträge zu einem Kolloquium, das im Sommer 2008 an der Universität Luxemburg abgehalten wurde] = Migration et mémoire*, hrsg. Elisabeth Boesen und Fabienne Lentz, 223–255. Soziologie / Forschung und Wissenschaft, Bd. 28. Berlin: Lit.
- Knigge, Volker. 2010. Zur Zukunft der Erinnerung. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 25-26: 10–16.
- Kölbl, Carlos. 2008. Auschwitz ist eine Stadt in Polen: Zur Bedeutung der NS-Vergangenheit im Geschichtsbewusstsein junger Migrantinnen und Migranten. In *Aufklärung, Bildung, "Historiantiment"?: Zeitgeschichte in Unterricht und Gesellschaft heute ; [... Tagung am Friedrich-Meinecke-Institut für Geschichtswissenschaften der Freien Universität Berlin ... im März 2007*, hrsg. Michele Barricelli und Julia Hornig, 161–173. Frankfurt am Main: Lang.
- Kölbl, Carlos. 2010. Historisches Erinnern an Schulen im Zeichen von Migration und Globalisierung. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 25-26: 29–35.
- Kölsch, Julia. 2003. Politik und Gedächtnis: Die Gegenwart der NS-Vergangenheit als politisches Sinnstiftungspotenzial. In *Die NS-Diktatur im deutschen Erinnerungsdiskurs*, hrsg. Wolfgang Bergem, 137–150. Opladen: Leske + Budrich.
- Krieg, Claudia. 2008. *Dimensionen der Erinnerung. Geschichte, Funktion und Verwendung des Erinnerungsbegriffs im Kontext mit den NS-Verbrechen*. PapyRossa-Hochschulschriften, Bd. 74. Köln: PapyRossa-Verl.
- Kühner, Angela. 2008. *Trauma und kollektives Gedächtnis*. Zugl.: München, Univ., Diss., 2008 u.d.T.: Kühner, Angela: Wessen Trauma? Psyche und Gesellschaft. Gießen: Psychosozial-Verl.
- Levy, Daniel und Natan Sznaider. 2007. *Erinnerung im globalen Zeitalter. Der Holocaust*, 1. Aufl. Suhrkamp Taschenbuch, Bd. 3870. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Loewy, Hanno. 2000. Deutsche Identitäten vor und nach dem Holocaust. In *Jüdisches Leben und jüdische Kultur in Deutschland: Geschichte, Zerstörung und schwieriger Neubeginn*, hrsg. Hans Erler und Ernst Ludwig Ehrlich, 240–251. Frankfurt/Main: Campus-Verl.

- Lüdeker, Gerhard Jens. 2012. *Kollektive Erinnerung und nationale Identität. Nationalsozialismus, DDR und Wiedervereinigung im deutschen Spielfilm nach 1989*. Zugl.: Bremen, Univ., Diss., 2011. Forschungen zu Film- und Medienwissenschaft. München: ed. text + kritik.
- Meseth, Wolfgang. 2002. Auschwitz als Bildungsinhalt in der deutschen Einwanderungsgesellschaft. In *Erinnerungskulturen im Dialog: Europäische Perspektiven auf die NS-Vergangenheit*, hrsg. Claudia Lenz, 125–133. Reihe antifaschistischer Texte. Hamburg: Unrast-Verl.
- Messerschmidt, Astrid. 2008. Postkoloniale Erinnerungsprozesse in einer Postkolonialen Erinnerungsprozesse in einer postnationalsozialistischen Gesellschaft – vom Umgang mit Rassismus und Antisemitismus Umgang mit Rassismus und Antisemitismus. *PERIPHERIE* 28 (109/110): 42–60.
- Messerschmidt, Astrid. 2012. Besetzen - Distanzieren - Globalisieren: Ambivalente pädagogische Erinnerungspraktiken in der Migrationsgesellschaft. In *Das Unbehagen an der Erinnerung: Wandlungsprozesse im Gedenken an den Holocaust*, hrsg. Margrit Frölich und Gudrun Brockhaus, 217–237, 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Brandes & Apsel.
- Messerschmidt, Astrid. 2016. Geschichtsbewusstsein ohne Identitätsbesetzungen: kritische Gedenkstättenpädagogik in der Migrationsgesellschaft. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 66 (3-4): 16–22.
- Möbius, Ben. 2003. *Die liberale Nation. Deutschland zwischen nationaler Identität und multikultureller Gesellschaft*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Nora, Pierre. 1990. *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. Kleine kulturwissenschaftliche Bibliothek, Bd. 16. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.
- Ohliger, Rainer. 2009. "Am Anfang war ...": Multiperspektivische Geschichtsvermittlung in der Einwanderungsgesellschaft. In *Crossover Geschichte: Historisches Bewusstsein Jugendlicher in der Einwanderungsgesellschaft*, hrsg. Viola B. Georgi und Rainer Ohliger, 109–127. Hamburg: Ed. Körber-Stiftung.
- Renan, Ernest. 2011. From „What Is a Nation?“. In *The collective memory reader*, hrsg. Jeffrey K. Olick, Vered Vinitzky-Seroussi und Daniel Levy, 80–83. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Rothberg, Michael. 2009. *Multidirectional memory. Remembering the Holocaust in the age of decolonization*. Cultural memory in the present. Stanford, Calif: Stanford University Press.
- Rüsen, Jörn. 2001. Holocaust, Erinnerung, Identität: Drei Formen generationeller Praktiken des Erinnerns. In *Das soziale Gedächtnis: Geschichte, Erinnerung, Tradierung*, hrsg. Harald Welzer, 243–259, 1. Aufl. Hamburg: Hamburger Ed.
- Rüsen, Jörn. 2012. Die Menschlichkeit der Erinnerung: Perspektiven der Geschichtskultur. In *Das Unbehagen an der Erinnerung: Wandlungsprozesse im Gedenken an den Holocaust*, hrsg. Margrit Frölich und Gudrun Brockhaus, 147–160, 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Brandes & Apsel.
- Seidel-Arpaci, Annette. 2017. Swept Under the Rug: Home-grown Anti-semitism and Migrants as „Obstacles“ in German Holocaust Remembrance. In *Migration, memory, and diversity: Germany from 1945 to the present*, hrsg. Cornelia Wilhelm, 297–322. Studies in contemporary European history, volume 21. New York, Oxford: Berghahn.

- Stephan, Karsten. 2006. *Erinnerungen an den Zweiten Weltkrieg. Zum Zusammenhang von kollektiver Identität und kollektiver Erinnerung*. Zugl.: Gießen, Univ., Diss., 2003, 1. Aufl. Nomos-Universitätsschriften Geschichte, Bd. 15. Baden-Baden: Nomos-Verl.-Ges.
- Sternfeld, Nora. 2013. *Kontaktzonen der Geschichtsverantwortung. transnationales Lernen über den Holocaust in der postnazistischen Migrationsgesellschaft*. Wien.
- Wetzel, Juliane. 2008. *Erinnern unter Migranten: Die Rolle des Holocaust für Schüler mit Migrationshintergrund*. <http://www.bpb.de/geschichte/zeitgeschichte/geschichte-und-erinnerung/39851/erinnern-unter-migranten?p=all>. Zugegriffen: 27. September 2019.
- Zifonun, Dariuš. 2004. *Gedenken und Identität. Der deutsche Erinnerungsdiskurs*. Zugl.: Konstanz, Univ., Diss., 2002. Wissenschaftliche Reihe des Fritz-Bauer-Instituts, Bd. 12. Frankfurt: Campus-Verl.
- Zimmer, Hasko. 2003. *Erinnerung im Horizont der Menschenrechte: Perspektiven der Erinnerungsarbeit im Rahmen der Globalisierung*. In *Erinnern - Bildung - Identität*, hrsg. Hans-Jochen Gamm, 247–270. Jahrbuch für Pädagogik, Bd. 2003. Frankfurt am Main: Lang.