

3. Aleida Assmann: Ausgedehnte Besinnungsräume – Zeug_innenschaft am Ort der Gedächtnisse

»Dialogfähigkeit steht und fällt mit dem Wissen um den eigenen Anteil an den Traumata der Anderen« (NU 198), schreibt Aleida Assmann und bringt damit einen zentralen Aspekt ihres Denkens im Kontext des Phänomens der (sekundären) Zeug_innenschaft auf den Punkt. Wer nämlich »im politischen und sozialen Rahmen von Vergessen auf Erinnern« (NU 201) umstellen will, müsse verstehen, dass individuelle Zeugnisse nur dann ihren kollektiven Wert haben und ihre gesellschaftlich-politische Funktion erfüllen können, wenn die Abhängigkeit des bezeugenden Ichs zum hörenden Wir – und umgekehrt – anerkannt wird. Diese Abhängigkeit versteht Assmann denn auch als anthropologische Grundkonstante: »Jedes ›Ich‹ ist verknüpft mit einem ›Wir‹, von dem es wichtige Grundlagen seiner eigenen Identität bezieht.« (LS 21) Sich mit der Vorstellung eines kollektiven Gedächtnisses auseinanderzusetzen, sich also zu fragen, wie das durch Zeugnisse gewonnene Wissen Bedeutung für ein Kollektiv hat bzw. erlangt, heißt, sich der Durchquerung, Vermischung und Überlagerung unterschiedlicher Ebenen und Dimensionen des Erinnerns und ihrer Funktionen und Dynamiken bewusst zu werden. »Das Gedächtnis des Individuums umfasst [...] weit mehr als den Fundus unverwechselbar eigener Erfahrungen; in ihm verschränken sich immer schon individuelles und kollektives Gedächtnis.« (LS 23)¹ Zeug_innenschaft versteht Assmann sodann als eine gerade

1 Über wissenschaftlich-disziplinäre Grenzen hinweg und im gesellschaftlichen Reden über die sog. Erinnerungskultur haben sich in den vergangenen Jahren vor allem die Begriffe von kollektivem, kulturellem und kommunikativem Gedächtnis etabliert (zur Einführung und für einen Überblick vgl. Erll, Kollektives Gedächtnis). Wengleich die in diesen Termini angelegten Wissenschaftskonzepte unterschiedliche theoretische Zugänge wählen und darstellen, so nehmen sie alle explizit oder implizit ihren Ausgang bei den Überlegungen des Soziologen Maurice Halbwachs. Dieser wurde kurz nach seiner Berufung als Professor für Sozialpsychologie ans Collège du France deportiert und 1945 in Auschwitz ermordet. Sein Buch *Das kollektive Gedächtnis*, das eine Fortführung seines anderen Buches *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* ist, wurde denn erst posthum veröffentlicht. Im Geleitwort dieses Buches gibt Heinz Maus zu bedenken, dass Halbwachs mit dieser Arbeit den Begriff des Kollektivbewusstseins seines Lehrers Emile Durkheim präzisiert habe (vgl. Maus, Geleitwort, VI). Durkheim kritisierte mit diesem Begriff die Vorstellung, wonach der gesellschaftliche Zusammenhalt von Gruppen und Individuen ausschließlich auf Verträge zwi-

in dieser Hinsicht zugespitzte Form des Erinnerns. Einerseits, weil Erinnern »keineswegs eine rein subjektive und innerliche Angelegenheit« (VG 34) ist. Andererseits, weil es im Falle des Bezeugens »überhaupt erst der Adressat [ist], der die Erinnerung zu einem Zeugnis macht« (VG 34). Was Erinnern und Bezeugen bei Assmann verbindet, sind die Rahmenbedingungen, die darüber entscheiden, welche Erfahrungen der Vergangenheit zur Sprache gebracht werden. Das *Wo* dieses Erinnerns nimmt darum im Kontext der Zeug_innenschaft »institutionelle Formen« an:

»Weit mehr noch als beim Erinnern handelt es sich beim Zeugen um einen *performativen Akt*, der eingebunden ist in spezifische kulturelle Rahmenbedingungen, die im Vorhinein bestimmte ›scripts‹ festlegen für die Rollen dieser Interaktion sowie die Auswahl dessen, was zur Sprache gebracht wird, und die Art und Weise, wie dies zu geschehen hat und zu deuten ist.« (VG 34)

Wenngleich Erinnern und Bezeugen Zeug_innen voraussetzen, so kann sich das Erinnern in seinem Vollzug letztlich von den Zeug_innen lösen, weil es einerseits innerhalb eines öffentlichen Raumes allem voran darum bemüht ist, die Unbetroffenen zur Rechenschaft zu ziehen. Und andererseits, weil es die Form ist, in der ein Zeugnis auch über den Tod der Zeug_innen hinaus bewahrt wird. Erinnern lässt sich denn als eine Form sekundärer Zeug_innenschaft verstehen. Mehr noch: Der politische Ort der Zeug_innenschaft ist das Gedächtnis. Wer darum nach jenen genannten Rahmenbedingungen fragt, sieht sich sodann vor die gleiche Herausforderung gestellt wie im Falle des Erinnerns: Durchquerungen, Vermischungen und Überlagerungen sind nicht auszuschließen. Trotzdem hält Assmann es nicht für müßig, diese Aspekte erst einmal nach »Kriterien von Raum- und Zeitradius, Gruppengröße sowie nach Flüchtigkeit und Stabilität« (LS 23) voneinander abzugrenzen. Denn die alltagssprachlich eingebürgerte Gegenüberstellung von individuellem und kollektivem Gedächtnis greift gemäß Assmann zu kurz.

schen ihnen zurückzuführen sei. Der Begriff des Kollektivbewusstseins steht demgegenüber für eine »überindividuell moralisch-normative Größe« (Elm, Zeugenschaft, 24), die es für den sozialen Zusammenhalt braucht (vgl. Ritsert, Gesellschaft, 52f.). Diese Vorstellung hat Halbwegs auf den Aspekt des Erinnerns angewandt und damit wichtige Grundlagen für gegenwärtige Gedächtnistheorien geschaffen. Zu ihren prominentesten Vertreter_innen gehören Aleida und Jan Assmann. Dass in den Zeug_innenschafts-Debatten stärker auf Aleida denn auf Jan Assmann rekurriert wird, hat meines Erachtens mindestens zwei Gründe. Zum einen geht auf Aleida Assmann die Systematisierung, die in den genannten Debatten Karriere gemacht hat, zurück, nämlich zwischen vier Grundtypen der Zeug_innenschaft zu unterscheiden. Und zum anderen greift Aleida Assmann, im Unterschied zu Jan Assmanns (freilich nicht ausschließlicher) Konzentration auf Ägypten und dessen Sinngeschichte, immer wieder sehr unterschiedliche Formen des Erinnerns nicht nur in der Antike und der frühen Neuzeit, sondern auch in der Moderne auf (vgl. Langenohl, Aleida und Jan, 547). Ihre Überlegungen sind damit stärker anschlussfähig für die vielfältigen Formen der (sekundären) Zeug_innenschaft. Die interdisziplinäre Rezeption von Aleida Assmanns Werk ist kaum überschaubar. Assmann hat neben der genannten vierfachen Typologisierung der Zeug_innenschaft kein eigenständiges Konzept der Zeug_innenschaft erarbeitet. Die Rolle und Funktion von Zeug_innen tauchen in ihrem Werk aber immer wieder implizit und explizit auf. Assmanns Beitrag zur Zeug_innenschafts-Debatte lässt sich darum an der Schnittstelle zwischen explizitem und implizitem Bezug situieren.

Sie votiert darum dafür, zwischen dem individuellen, sozialen, politischen und kulturellen Gedächtnis zu unterscheiden. Diese vier Gedächtnisformationen, die im Verständnis Assmanns immer zugleich Orte sind, und die Rahmenbedingungen des Bezeugens sowie der sich darin zeigende Aushandlungsprozess des aus Zeugnissen gewonnenen Wissens werden im Folgenden anhand ausgewählter Aspekte in Assmanns Werk dargestellt und interpretiert.

3.1. Moralische Zeug_innenschaft als retrospektive Erinnerung der Vergangenheit und prospektive Sicherung für die Zukunft

In ihrem interdisziplinär breit rezipierten Essay *Vier Grundtypen von Zeugenschaft* hat Assmann eine Systematisierung unterschiedlicher Arten von Zeug_innen vorgelegt.² Sie unterscheidet zwischen juristischen, religiösen, historischen und moralischen Zeug_innen. Diese vier Grundformen versteht sie im Max Weber'schen Sinne als Idealtypen.³ Es sind »abstrakte Generalisierungen von historischen Fällen, die in der Realität meist nicht in dieser Trennschärfe vorzufinden sind« (VG 35). Die Typologisierung dient nach Assmann der Rekonstruktion von Rahmenbedingungen, unter denen Zeug_innenschaft institutionell stattfinden kann. Wengleich Assmann alle vier Formen ausführlich behandelt, so wird den moralischen Zeug_innen eine besondere Aufmerksamkeit zuteil. Das hat programmatische Gründe, erkennt Assmann in deren Bezeugen doch den »obligatorischen Charakter« des Erinnerns, weil bei diesen »Erinnern als »moralisch« und Vergessen als »unmoralisch« (VG 47) gilt. Worin unterscheiden sich die moralischen Zeug_innen aber von den juristischen, religiösen und historischen Zeug_innen?

Die *juristischen Zeug_innen* sind Assmanns Variante der Augen- und Ohren-Zeug_innen. Wie ihr Name sagt, haben sie ihren Ort vor Gericht. Dabei unterscheidet Assmann zwischen dem *testis*, der im *Strafprozess* als Opfer selbst vor Gericht auftritt, und dem *terstis*, der im *Zivilprozess* »als ein Dritter zwischen den Urheber des Schadens und den Geschädigten tritt« (VG 35). Weil juristische Zeug_innen vor Gericht auftreten, ist ihr Bezeugen »Teil eines hoch formalisierten Verfahrens« (VG 36). Sie sprechen denn auch nicht im eigentlichen Sinne für sich selbst, sondern sie sollen unparteiisch, unmittelbar, zuverlässig und glaubwürdig bezeugen, was sie gehört oder gesehen haben. »Im Zentrum steht immer das Verfahren selbst, nicht das Individuum.« (VG 36) Dabei ist das Format des Bezeugens für Assmann zwar interaktiv, aber nicht dialogisch, es gleiche in seiner »asymmetrischen Verteilung von Fragen und Antworten« (VG 36) darum eher der Inquisition oder dem Examen.

2 Ausführlich kritisiert wird die Typologisierung von Kalisky, *Jenseits*, 193–200.

3 Vgl. Weber, *Die Objektivität*, 65: »Er [sc. der Idealtypus] wird gewonnen durch einseitige Steigerung eines oder einiger Gesichtspunkte und durch Zusammenschluß einer Fülle von diffus und diskret, hier mehr, dort weniger, stellenweise gar nicht, vorhandenen Einzelercheinungen, die sich jenen einseitig herausgehobenen Gesichtspunkten fügen, zu einem in sich einheitlichen Gedankenbilde. In seiner begrifflichen Reinheit ist dieses Gedankenbild nirgends in der Wirklichkeit empirisch vorfindbar, es ist eine Utopie, und für die historische Arbeit erwächst die Aufgabe, in jedem einzelnen Falle festzustellen, wie nahe oder wie fern die Wirklichkeit jenem Idealbilde steht [...]«

Die *religiösen Zeug_innen* sind die traditionellen Märtyrer_innen. Ihr Ort ist die Religion bzw. sind ihre Institutionen. Zwar sind auch diese Zeug_innen wie die *testes* Opfer, sie sind aber »von der Möglichkeit abgeschnitten«, mit ihrem Zeugnis »vor einem irdischen Gericht Gehör zu finden« (VG 37).

»Das liegt daran, dass in diesem Fall die Gewalt nicht von einem einzelnen Menschen ausgeht und der Staat sich zum Anwalt der Wiederherstellung von Ordnung macht, sondern der Staat selbst die Quelle dieser Gewalt ist, was irdische Appellationsinstanzen ausschließt.« (VG 37)

Indem Märtyrer_innen an eine religiöse Instanz appellieren, kodieren sie »den physischen Tod in einen symbolischen Akt« (VG 37) um. Aus der *victima* wird ein *sacrificium*, aus dem passiven Opfer eine aktive Opferhandlung, weshalb Assmann diese Art des Bezeugens als Performativ versteht.⁴ Der Ort dieser Zeug_innenschaft oszilliert gleichsam zwischen Immanenz und Transzendenz. Diese radikale Inversion ist nur möglich aufgrund des »kulturellen Rahmens, in dem dieses Geschehen erlebt, erzählt, interpretiert, bewertet wird« (VG 37). Wie dem juristischen Bezeugen eignet dem religiösen Zeugnis darum eine Nachträglichkeit, insofern das Martyrium sich »nicht allein im gewaltsamen Tod, sondern erst im Bericht über diesen Tod« (VG 37) konstituiert.

Die *historischen Zeug_innen* versteht Assmann als die Nachfolger_innen der klassischen Bot_innen. Auch sie sind wie die juristischen Zeug_innen Weiterlebende und »Noch-Lebende« (VG 40). Was sie von jenen unterscheidet, ist, dass ihr Zeugnis »immer schon eine beglaubigte, autorisierte Aussage« (VG 39) ist, insofern ihre Funktion nicht ausschließlich aus der Augenzeug_innenschaft resultiert, sondern aus der »zuverlässige[n] Memorierfähigkeit« (VG 39). Bot_innen traten klassisch mit der Formel auf: »Ich habe nichts hinzugefügt, nichts weggenommen und nichts umgestellt.« (VG 39)⁵ Historische Zeug_innen sind nicht im Sinne Schmidts auf die Verquickung objektiven und personalen Glaubens aus, setzen sie Ersteren doch voraus. Das Zeugnis der historischen Zeug_innen dient sodann nicht der »Beweisführung des Richters«, sondern »der Rekonstruktion des Geschichtsschreibers« (VG 40). Der Ort dieser Zeug_innenschaft sind die Geschichtsschreibung und ihre entsprechenden Institutionen wie Universitäten, Nachrichtendienste und andere Bildungsanstalten. Der Status von historischen Zeug_innen bleibt jedoch, obwohl und weil sie für die Gerichtsschreibung unverzichtbar sind, »für die professionelle Historiografie kontrovers« (VG 40).⁶ Das hängt für Assmann damit zusammen, dass historische Zeug_innen »von Schauplätzen der Ungerechtigkeit und Gewalt nicht nur Informationen, sondern auch Botschaften mit einer besonderen Appellfunktion zurücksenden« (VG 40). Allerdings: Bei den historischen Zeug_innen handelt es sich um eine »aussterbende Spezies«:

»Dass das Ableben der älteren Generation, an sich das Natürlichste auf der Welt, heute überhaupt zum Thema geworden ist, hängt mit dem epochalen Ereignis des Zweiten Weltkriegs und des Holocaust und ihrer besonderen Zeugenrolle zusammen.« (VG 41)

4 Vgl. Galle, Vom Zeugnis, 186.

5 Zu dieser Formel vgl. ausführlicher Quecke, Ich habe. Die Formel taucht später bei den Kopist_innen wieder auf, vgl. dazu Assmann, Fiktion.

6 Vgl. ausführlicher Kraushaar, Der Zeitzeuge.

Insofern die Shoah ein »historisches Novum« (VG 41) darstellte, hätte sie, so Assmann, auch die Einführung eines neuen Typus von Zeug_innen hervorgerufen: die moralischen Zeug_innen. Obwohl diese Zeug_innen »Züge von allen anderen Zeugen in sich aufgenommen« haben, so unterscheiden sie »sich gleichzeitig von ihnen allen grundlegend« (VG 41).

Assmanns Bestimmung der *moralischen Zeug_innen* geht sowohl begrifflich als auch inhaltlich auf Avishai Margalit zurück.⁷ Für ihn spielt der *moral witness* eine Schlüsselrolle für das, was er *The Ethics of Memory* nennt. Mit den religiösen Zeug_innen haben die moralischen Zeug_innen für Assmann gemeinsam, dass sie die Rollen der Opfers und der Zeug_innen vereinen. Was den moralischen Zeugen allerdings von den Märtyrer_innen unterscheidet, ist erstens, »dass er nicht durch sein Sterben, sondern durch sein Überleben zum Zeugen wird« (VG 42). Und zweitens bezeugen moralische Zeug_innen »nicht eine positive Botschaft [...], wie die Macht eines überlegenen Gottes, für die es sich zu sterben lohnt«, sondern:

»Im strikten Gegensatz zu solcher sakrifiziellen Semantik offenbaren er und sie ein kolossales Verbrechen, künden sie von dem Bösen schlechthin, das sie in Form einer organisierten verbrecherischen Gewalt unmittelbar am eigenen Leibe erfahren haben.« (VG 42)⁸

Was moralische Zeug_innen sodann partiell mit religiösen Zeug_innen verbindet und sie von historischen Zeug_innen maßgeblich unterscheidet, ist, dass sie »auf einen sekundären Zeugen angewiesen« (VG 42) sind: »Ohne Aufnahme der Botschaft des moralischen Zeugen wäre sein Überleben, das ihm die zwingende Verpflichtung zur Zeugen-schaft auferlegte, sinnlos geworden.« (VG 42) Das verbindet moralische Zeug_innen mit juristischen, aber was bei Letzteren gleichsam im Gerichtssaal beginnt, setzt sich im Falle Ersterer außerhalb dieser Institution fort:

7 Vgl. Margalit, *The Ethics*, 147–182. Sowohl in VG als auch in LS, wo Assmann ihre vierfache Typologisierung von Zeug_innen ausführlich begründet, verweist sie auf Margalit und paraphrasiert sein Werk *The Ethics of Memory* implizit, gibt aber abgesehen von einer anfänglichen Fussnote keine Zitate wieder und belegt auch ihre Paraphrasen nicht. Wenngleich ich Assmanns Systematisierung von Margalits Konzept teile, so sei dies erwähnt, weil damit gesagt ist, dass es sich einerseits um eine Interpretation handelt, andererseits die deutschen Begrifflichkeiten Assmanns keine Übersetzung aus dem englischen Original sind, sondern ihre eigenen Schöpfungen. Letzteres trifft insbesondere auf die Begriffe »öffentliche Arena einer moralischen Gemeinschaft« und »Wahrheitsmission« zu.

8 Vgl. a.a.O., 170: »What we expect from a moral witness is an elucidation of the dark and sinister character of human sacrifice and of the torture and humiliation inflicted by evil regimes.« Der Unterschied zwischen moralischen Zeug_innen und Märtyrer_innen liegt meines Erachtens bei Margalit allerdings noch stärker in der eschatischen Dimension des Martyriums begründet, die dem moralischen Zeugnis fehlt: »The religious witness, through his suffering and ultimate sacrifice, expresses in times of trial his confidence in a world that against all appearances is still governed by a moral authority and a supreme and just judge, that is, by God. The hope is that at the end of days an everlasting perfect moral universe will be installed on earth.« (A.a.O., 152.)

»Auf Urteil und Schuldspruch folgt die sekundäre Zeugenschaft der Gesellschaft in Form einer Erinnerungskultur, die von der Empathie und Solidarität mit den Opfern getragen ist und historische Verantwortung übernimmt.« (LS 90)

Der Ort der moralischen Zeug_innenschaft ist darum die Kultur bzw. das kulturelle Gedächtnis. Margalits Typus der_des moralischen Zeugin_Zeugen zeichnet sich denn gemäß Assmann wesentlich durch drei Aspekte aus: »die Verkörperung des Zeugnisses, die Konstruktion einer moralischen Instanz und die Wahrheitsmission« (LS 90).

Moralische Zeug_innen sind insofern eine *Verkörperung ihres Zeugnisses*, als sie eine »Personalunion von Opfer und Zeuge« (VG 44) darstellen. Anders als die juristische Zeugin, die ihr Zeugnis durch den Eid verbürgt, und der historische Zeuge, der sein Zeugnis durch eine Beteuerungsformel bekräftigt, liegt die »Wahrheit und Autorität« der moralischen Zeug_innen »allein in der Teilhabe am Trauma [...] durch eine unmittelbare und unveräußerliche [...] Erfahrung« (VG 44).

Der zweite Aspekt, der moralische Zeug_innen insbesondere auszeichnet, ist, dass sie – im Unterschied zu juristischen Zeug_innen – ihr Zeugnis »in der viel allgemeineren *öffentlichen Arena einer moralischen Gemeinschaft*« (VG 44) ablegen. Dabei betont Assmann, dass Moral kein Ersatz, wohl aber »eine Ergänzung des Rechts« (VG 45) sei. Indem nämlich Zeug_innen außerhalb des Gerichts bezeugen, »bringen sie performativ und interaktiv eine moralische Gemeinschaft hervor, die selbst keine feste Gestalt oder Institution hat« (VG 45).⁹

Das dritte Merkmal moralischer Zeug_innen liegt in dem von Assmann als *Wahrheitsmission* bezeichneten Umstand begründet:

»Die Wahrheitsmission setzt eine Welt voraus, in der das Zeugnis des [...] Opfers ignoriert, verleugnet, verdrängt, vergessen, verfälscht oder sonst irgendwie beschönigt wird. Die Wahrheitsmission des moralischen Zeugen steht in unmittelbarem Gegensatz zum Verschleierungsbedürfnis des transkriminellen Täters.« (VG 45)

Während die Täter_innen, aber auch unbeteiligte Dritte einen Wunsch nach Vergessen haben – aus je unterschiedlichen Gründen, bei Ersteren ist der Wunsch in der Regel bewusst, bei Letzteren unbewusst –, so haben Opfer und Zeug_innen für Assmann einen »Wunsch [...] nach moralischer Zeugenschaft« (VG 46). Warum aber spricht Assmann von einer *moralischen*, nicht einer *ethischen* Gemeinschaft? Das hängt mit dem Werk zusammen, auf das sich Assmann hier bezieht: Margalits *Ethics of Memory*.

Margalits Theorie speist sich maßgeblich aus der jüdisch religiösen und kulturellen Vorstellung, wonach Erinnerung (hebr. זָכוֹר/*zakhor*)¹⁰ Bedeutung für das eigene Selbstverständnis und die Integrität hat: Ob jemand oder etwas erinnert wird, zeigt an, wel-

9 Assmann anerkennt an dieser Stelle, dass das Rechtssystem durchaus bemüht ist, »moralischen Fragen eine Rechtsform zu geben« (VG 45). So weist Assmann etwa auf sog. Erinnerungsgesetze hin, die die Leugnung der Shoah sowie anderer historischer Traumata wie beispielsweise die Leugnung der Verschleppung und Ausbeutung von Schwarzen als Sklav_innen und des Genozids an den Armenier_innen unter Strafe stellen. Im Anschluss an Henne, Zeugenschaft, misst Assmann diesen Gesetzen aber »einen eher symbolischen Status« (VG 45) zu.

10 Mit diesem *Erinnerungsgebot (zakhor!)* beschäftigt sich, auch im Kontext der Frage nach einer entsprechenden Erinnerungsgemeinschaft, Yerushalmi, *Zachor*.

chen Stellenwert diese Person oder Sache für die Erinnernden hat – ganz im Sinne von Schmidts Vorstellung der Vertrautheit. Erinnern ist für Margalit eine besondere Form des Sorgens (engl. *caring*) mit *ethischem* Wert:

»Memory is the cement that holds thick relations together, and communities of memory are the obvious habitat for thick relations and thus for ethics.«¹¹ Und: »When we care about another, we find it natural to expect the other to be one with whom we share a common past and common memories.«¹²

Das aber bedeutet, dass Sorge einerseits stets eine gemeinsame Vergangenheit impliziert und die Sorge andererseits zur Ethik gehört. *Moral* hingegen kommt für Margalit dort zum Tragen, wo Menschen sich gerade nicht aus *ethischen* Gründen um andere sorgen: »[W]e need morality precisely because we do *not* care.«¹³ Im Verständnis Margalits ergänzen sich sodann Ethik und *Moral*. Während die Ethik den Umgang mit einander vertrauten Menschen betrifft, weil eine gemeinsame Vergangenheit sie verbindet, so bedarf es dort der *Moral*, wo das einzige verbindende Element die jeweilige Menschlichkeit ist. *Moral* ist folglich nötig, wenn Menschen anderen Menschen indifferent gegenüberstehen:

»We need morality to overcome our natural indifference to others. Indeed, we need morality not so much to counter evil as to counter indifference. Evil, like caring, is a scarce commodity. There is not so much banality of evil as banality of indifference.«¹⁴

Wenn aber Erinnern eine zentrale Bedingung ethischer Gemeinschaften ist, gibt es dann auch eine *moralische* Gemeinschaft? Hat eine ethische Gemeinschaft eine moralische Pflicht, Menschen und Ereignisse zu erinnern? Margalit bejaht diese Frage und nennt in der Folge vor allem das Erinnern von »radical evil« wie Versklavung, Deportation und Genozid, weil diese »undermine the very foundation of morality itself«¹⁵. Diese Verbrechen zielen darauf, Menschen ihr Menschsein abzusprechen, weshalb es umso nötiger ist, die Opfer dieser Verbrechen *als Menschen* zu erinnern, ihr individuelles Zeugnis folglich hörbar zu machen:

»Collective memory has agents and agencies entrusted with preserving and diffusing it. One sort of agent should be of particular concern for those who are interested in the questions of what we should remember and what, if anything, we should forget – that is, for those who are interested in the ethics of memory. The agent I have in mind is the moral witness.«¹⁶

11 Margalit, *The Ethics*, 8.

12 A.a.O., 35. Margalits Verständnis von Sorge ist eine explizite Absage an den Heidegger'schen Sorge-Begriff (vgl. Heidegger, *Sein*, Teil 1.2.): Während bei Heidegger sich die Sorge auf die ungewisse Zukunft richtet, betont Margalit die Bedeutung der Vergangenheit für die Sorge.

13 Margalit, *The Ethics*, 32. Damit dreht Margalit die traditionelle Vorstellung, wonach Sorge zur *Moral* gehört, gar ihren Kern darstellt, in ihr Gegenteil.

14 A.a.O., 33f.

15 A.a.O., 79.

16 A.a.O., 147.

Das ist der Grund, warum die Gedächtnis-Theoretikerin Assmann den moralischen Zeug_innen so viel Raum in ihrer Typologisierung zuweist, weil diese mit ihrem Zeugnis nicht nur in die Vergangenheit, sondern insbesondere in die Zukunft weisen und dafür ein Kollektiv verantwortlich machen:¹⁷

»Beim moralischen Zeugen geht es [...] nicht nur um *retrospektive* Erinnerung einer traumatischen Erfahrung, sondern ganz wesentlich auch um die andere Dimension der *prospektiven* Sicherung dieses Zeugnisses für die Zukunft: um das Etablieren einer Wahrheit, an der festgehalten werden muss, um eine Erinnerung zu bewahren, die obligatorischen Charakter hat, weil in ihrem Lichte Erinnern als ›moralisch‹ und Vergessen als ›unmoralisch‹ erscheinen.« (VG 47)

Die moralischen Zeug_innen verweisen auf das *Wer* der Voraussetzung für ein kollektives Gedächtnis, insofern ihr Zeugnis einen entscheidenden Beitrag dazu leistet. Doch *wie* kommt es von ihrem individuellen Zeugnis zu einem kollektiven Erinnern? Oder anders gefragt: Wie konstituiert sich das kollektive Gedächtnis als Ort der sekundären Zeug_innenschaft und wodurch zeichnet sich dieser Ort aus?

3.2. Individuell und sozial: Zeug_innenschaft im Gedächtnis der Generationen

Um zu verstehen, wie individuelles Bezeugen zu kollektivem Erinnern führt, schlägt Assmann vor, die weitläufige Gegenüberstellung von individuellem und kollektivem Gedächtnis durch vier Gedächtnisformationen zu ersetzen, nämlich »das Gedächtnis des Individuums, der sozialen Gruppe, des politischen Kollektivs der Nation und der Kultur« (LS 23).

Für das *individuelle Gedächtnis* gilt, dass es sich in Freud'scher Manier grundsätzlich aus verfügbar und unverfügbar vorbewussten Erinnerungen und unzugänglich unbewussten Erinnerungen zusammensetzt. Das Vorbewusste umfasst die Erinnerungen, die entweder durch aktive Aufmerksamkeit in das Bewusstsein gebracht werden. In dem Falle handelt es sich um *verfügbare* vorbewusste Erinnerungen. Diesen Modus individuellen Erinnerns nennt Assmann auch das »Ich-Gedächtnis«, insofern es »verbal und deklarativ ist« (LS 120): Aus dem »unsortierten Vorrat« (LS 120) autobiografischer Erinnerungen wird eine Erzählung konstruiert.¹⁸ Oder die vorbewussten Erinnerungen werden »durch einen äußeren Anlass ›geweckt‹« (LS 24). In diesem Falle ist die Erinnerung insofern *unverfügbar*, als sie sich stärker passivisch ins Bewusstsein drängt.¹⁹ Diesen Modus versteht Assmann auch als »Mich-Gedächtnis«, das »flüchtig und diffus, dabei jedoch

17 Vgl. Widmann/Honke, *Prosthetic Witnesses*, 114.

18 Das Ich-Gedächtnis weist Assmann dem psychotherapeutischen Konzept *story* zu, wonach das Selbstverständnis sich dadurch konstituiert, dass bewusste und vorbewusste Erfahrungen in eine sinnstiftende Erzählung gefasst werden. Vgl. dazu Randall, *The Stories*, 180–207.

19 Vgl. LS 123: »Wir dürfen also zwei verschiedene Systeme innerhalb des autobiographischen Gedächtnisses unterscheiden: das auf bewusster Re-Konstruktionsarbeit beruhende Ich-Gedächtnis und das nicht organisierte und nicht organisierbare vorbewusste Mich-Gedächtnis.«

nicht ohne Prägnanz« (LS 120) ist. Dieses wird gleichsam durch »Erinnerungstrigger«²⁰ wie Orte, Düfte, Geschmäcker und Gegenstände aktiviert. Dem Ich- und Mich-Gedächtnis gegenüber heißen die »Torwächter« der unzugänglich unbewussten Erinnerungen »Verdrängung oder Trauma« (LS 24). Alle drei Formen zeichnen sich dabei durch vier Merkmale aus: Sie sind perspektivisch, vernetzt, fragmentarisch und flüchtig.

Die *Perspektivität* meint, dass die Erinnerungen eines Individuums sich einem »eigenen Platz mit einer je spezifischen Wahrnehmungsposition« (LS 24) verdanken. Wenn gleich individuelle Erinnerungen sich immer mit denen anderer überschneiden und sich darin ihre *Vernetzung* zeigt, so sind sie doch »unaustauschbar und unübertragbar« (LS 24). Die Vernetzung mit den Erinnerungen anderer ist außerdem produktiv, weil das perspektivische Erinnern dadurch nicht nur an »Kohärenz und Glaubwürdigkeit« gewinnt, sondern auch »verbindend und gemeinschaftsbildend« (LS 24) wirkt. Diese gedächtnistheoretische Vorstellung steht gleichsam in Analogie zu Schmidts Verständnis, wonach sozial vermitteltes und von anderen übernommenes Wissen die Lernfähigkeit vervielfältigt. Die Erinnerungen sind sodann *fragmentarisch*, insofern sie in der Regel keine »Form und Struktur« (LS 25) haben. Und die Erinnerungen sind letztlich *flüchtig*, weil sich viele von ihnen »im Lauf der Zeit mit der Veränderung der Person und ihrer Lebensumstände« ändern, »verblässen« oder gar »ganz verloren« (LS 25) gehen. Diese vier Merkmale bestimmt Assmann als »das dynamische Medium subjektiver Erfahrungsverarbeitung« (LS 25). Dabei betont Assmann insbesondere den Aspekt der Vernetzung, zumal Menschen überhaupt keine Erinnerungen bilden könnten, wenn sie nicht »im sprachlichen Austausch mit Mitmenschen [...] aufgebaut und verfestigt« (LS 25) würden. Assmann hält darum die Sprache für die »wichtigste Stütze« des individuellen Gedächtnisses. Die sprachliche und damit kommunikative Situation weist zudem darauf hin, dass persönliche Erinnerungen »in einem spezifischen Zeithorizont« (LS 25) existieren. Dieser ist abhängig vom Wechsel der Generationen, wobei Assmann von einem »Drei-Generationen-Gedächtnis« (LS 26) ausgeht, d.h., nach achtzig bis hundert Jahren kommt es zu einem Einschnitt des gemeinsam durch Kommunikation der Generationen Geteilten. Das individuelle Gedächtnis lässt sich sodann auch als »*Kurzzeitgedächtnis* einer Gesellschaft« (LS 26) verstehen.

Für das Phänomen der Zeug_innenschaft am Ort des individuellen Gedächtnisses bedeutet dies: Hier »überleben« Zeugnisse für maximal drei Generationen. Außerdem setzt die Tradierung von Zeugnissen den Schmidt'schen Vertrauensvorschuss im Sinne einer gegenseitigen Vertrautheit voraus, weil das individuelle Gedächtnis durch die Kommunikation von »Familiengenerationen« (LS 26), also Eltern, Kindern, Enkel_innen, konstituiert wird.²¹ Davon abgesehen, dass dieses tendenziell biologistische Verständnis Assmanns nicht unkritisch zu übernehmen ist – Familie ist keine ausschließlich biologische Kategorie –,²² so zeigt sich hier erneut das Problem epistemischer Ungerechtigkei-

20 Ullmann, *Generationscapes*, 105.

21 Dass Assmann'sche soziale Gedächtnis wird denn auch als *Familiengedächtnis* verstanden. Vgl. dazu Welzer et al., *Opa*, sowie Reiter, *Die Generation*, 18, welche das Familiengedächtnis als ein Gedächtnis versteht, das »durch Kommunikation und Interaktion der einzelnen Familienmitglieder entsteht und somit eine Erinnerungsgemeinschaft verschiedener Generationen ist«.

22 Im Zusammenhang mit dem Altern von Weiterlebenden der Shoah prägte Hirsch, *The Generation*, 115, den Begriff »post-memory«, der für das Weitergeben von Erinnerungen und Traumata an die

ten: Das individuelle Gedächtnis integriert erst einmal tendenziell nur, wovon es selbst (existentiell) betroffen ist.

Während sich das individuelle Gedächtnis durch die Kommunikation von Familiengenerationen konstituiert, spielen im *sozialen Gedächtnis* »soziale und historische Generationen, die die Zeiterfahrung einer Gesellschaft rhythmisieren« (LS 26), eine Rolle.²³ Dieses Gedächtnis ist von »bestimmten historischen Schlüsselerfahrungen« und »Überzeugungen, Haltungen, Weltbilder[n], gesellschaftliche[n] Wertemaßstäbe[n] und kulturelle[n] Deutungsmuster[n]« (LS 26) geprägt.²⁴ Der Zeithorizont des sozialen Gedächtnisses ist damit wesentlich kürzer und beschränkt sich auf ca. dreißig Jahre. Das hängt damit zusammen, dass auch für diese Art des Gedächtnisses die Kommunikation der Individuen entscheidend ist, sie aber gerade nur zwischen denen stattfindet, welche die gleiche historische Situation und Erfahrung teilen.²⁵ Zwar anerkennt Assmann, dass Medien wie Bücher, Photoalben und Tagebuchaufzeichnungen dieses Gedächtnis gleichsam verlängern können, doch wenn das »Netz [der] [...] lebendigen Kommunikation zerreißt«, haben die Erinnerungen nur noch den »Charakter eines Schattens« (LS 28), der mit der Gegenwart mitläuft.²⁶ Auch das soziale Gedächtnis versteht Assmann darum als ein »Kurzzeitgedächtnis« einer Gesellschaft« (LS 28). Entsprechend unterschiedlich kann sich denn auch die Zeug_innenschaft einer sozialen Gruppe gestalten, was sich beispielsweise anhand politischer Zeugnisse von Bi- und Homosexuellen in Bezug auf die Institution Ehe in der Schweiz zeigen lässt.

1983 hatte die LGBTQIA⁺-Community am Christopher Street Day in Luzern provokativ und symbolträchtig die »Institution Ehe« in einem schwarzen Sarg in den Vierwaldstättersee versenkt.²⁷ Das aktivistische Zeugnis stand ganz im Zeichen der 1968er-Bewegung: Die Queere Community forderte nicht die Ehe für alle, sondern die rechtliche Anerkennung anderer, von der Ehe abweichender Beziehungsformen. Als Ergebnis dieser Forderung lässt sich die 2007 in der Schweiz eingeführte »eingetragene Partnerschaft« verstehen. Eine Generation später – genau dreißig Jahre nach der Aktion am Vierwaldstättersee, nämlich 2013 – bemühten sich Homo- und Bisexuelle nicht mehr um die Anerkennung alternativer, sondern gleicher Rechte – ein politischer Kampf, der bis heute

Kinder der Opfer steht. Hirsch löste den Begriff in der Folge aus dem familiären Kontext heraus und wandte ihn auch auf Nachgeborene an, die im persönlichen Kontakt zu Weiterlebenden stehen und damit zu »witness by adoption« werden und eine »affiliative post-memory« ausbilden. Zur Kritik dieser Weitergabe vgl. van Alphen, *Second-Generation*, 482.

23 Das soziale Gedächtnis ist weitgehend identisch mit dem, was Assmann an anderen Stellen als *kommunikatives* Gedächtnis bezeichnet (vgl. zur Einführung Erll, *Kollektives Gedächtnis*, 27–29).

24 Vgl. Schelsky, *Generationen*, 178, der schreibt, dass Generationen »eine Gemeinsamkeit der Weltauffassung und Weltbemächtigung« teilen.

25 Vgl. dazu auch Bude, *Generationen*, 65, der betont, dass »sich die Kommunikation zwischen den Generationen immer neu um eine Grenze des Verstehens [dreht], die mit der Zeitlichkeit des Erlebens zu tun hat. Das Alter trennt auf eine ganz existentielle Weise, weil man seiner Zeit nicht entgegen kann«.

26 Im Gegensatz zu Welzer, *Das soziale Gedächtnis*, 15–18, der das soziale Gedächtnis auf unbewusste und damit nicht intentional kommunizierte Vermittlung und Tradierung von Erinnerungen ausdehnt.

27 Vgl. Trechsel/Müller, *Ehe*, 8f.

andauert. Entsprechend bezeugt Jan Müller, Jahrgang 1998 und Vorstandsmitglied von Pink Cross, der Dachorganisation der Schwulen und Bisexuellen Männer in der Schweiz:

»Die eingetragene Partnerschaft bietet deutlich weniger Rechte und zwingt dazu, sich ständig zu outen. Damit werden Hunderttausende Lesben, Schwule und Bisexuelle weiterhin diskriminiert.«²⁸

Wenngleich beide Generationen für politische Rechte kämpf(t)en, so ist ihre Zeug_innenschaft aufgrund des sozialen Gedächtnisses eine je unterschiedliche. Sie ist geprägt von der historischen Situation, den gesellschaftlichen Wertemaßstäben und ihren Deutungsmustern. Die Queere Community, verstanden als Familie, verbindet sich auf der Ebene des individuellen, unterscheidet sich aber auf der Ebene des sozialen Gedächtnisses. Am Ort dieser beiden Gedächtnisse verschränkt sich damit primäre und sekundäre Zeug_innenschaft. Vor allem aber: Orte der Zeug_innenschaft sind damit stets zeitabhängig. Wer nach ihnen fragt, muss darum das, was sich alltagssprachlich als individuelles Gedächtnis eingebürgert hat, in ein individuelles *und soziales* Gedächtnis unterteilen. Dass diese Unterteilung für Assmann zentral ist, zeigt sich spätestens dann, wenn sie in der Folge zu bedenken gibt: So »einfach und unvermeidlich der Übergang vom individuellen zum sozialen Gedächtnis ist, so problematisch, ja kontrovers [...] der vom sozialen zum kollektiven Gedächtnis« (LS 29) sei. Darum schlägt sie vor, das kollektive Gedächtnis in ein politisches und kulturelles Gedächtnis zu unterteilen.²⁹

»Denn kollektive Anteile sind sowohl im sozialen Gedächtnis enthalten, das als Nahgruppen- und Familiengedächtnis ja notwendig über das Individuum hinausgeht, als auch im kulturellen Gedächtnis, das eine Vergemeinschaftung ermöglicht, die nicht nur über das Individuum, sondern auch über Generationen und Epochen hinausgreift.« (LS 35f.)

An der Schwelle, an der sich entscheidet, ob und, wenn ja, wie individuelle und soziale Erinnerungen – kurz: Zeugnisse – Teil einer kollektiv sekundären Zeug_innenschaft werden, schlägt Assmann darum vor, zwischen neuronalen, sozialen und kulturellen Dimensionen des Gedächtnisses zu unterscheiden. Alle drei Dimensionen sind voneinander abhängig. Die neuronale Dimension trägt dem Umstand Rechnung, dass die Grundvoraussetzung von Gedächtnis und Erinnerung »der Organismus mit dem Gehirn und zentralem Nervensystem« (LS 32) ist. Diese *neuronale* Basis funktioniert indes nicht autonom, sondern aufgrund eines *sozialen* und *kulturellen* Interaktionsfeldes.

28 A.a.O., 10.

29 Damit reagiert Assmann auf die bis heute verbreitete Skepsis gegenüber dem Begriff des kollektiven Gedächtnisses. Vgl. etwa besonders prominent Koselleck, *Gebrochene Erinnerungen*, 20: »Es gibt keine kollektive Erinnerung, wohl aber kollektive Bedingungen möglicher Erinnerungen.« Kritiker_innen des Begriffs wollen mit solchen Aussagen darauf hinweisen, dass das, was in den 1960er und 1970er Jahren unter den Begriffen »Mythen« und »Ideologie« verhandelt wurde, in den 1990er Jahren mit dem Begriff des kollektiven Gedächtnisses getauft wurde: Kollektives Glauben, Fühlen und Meinen seien von Menschen *gemacht* und hätten damit stets das Verdachts-Etikett der Manipulation.

»Das *neuronal* Netzwerk verknüpft sich ständig mit diesen beiden Dimensionen: dem *sozialen* Netz und dem *kulturellen* Feld. [...] So wie sich das biologische Gedächtnis in Wechselwirkung mit anderen Menschen formt und erweitert, so formt und erweitert es sich auch in Wechselwirkung mit kulturellen Artefakten und Handlungen.« (LS 32)

Auch wenn die drei Dimensionen³⁰ zusammenspielen, so haben sie im Verständnis Assmanns doch jeweils unterschiedliche Träger_innen, Milieus und Stützen:

	<i>Neuronale Dimension</i>	<i>Soziale Dimension</i>	<i>Kulturelle Dimension</i>
<i>Träger_in</i>	Individuelles Gehirn	Soziale Kommunikation	Symbolische Medien
<i>Milieu</i>	Soziale Kommunikation	Individuelles Gehirn	Soziale Kommunikation
<i>Stütze</i>	Symbolische Medien	Symbolische Medien	Individuelles Gedächtnis

Der Träger der neuronalen Dimension ist das individuelle Gehirn, das jedoch im Milieu der sozialen Kommunikation zur Anwendung kommt und durch »Strategien der Memorierung wie Wiederholung, »Anekdotalisierung« und medialen Aufzeichnungen« (LS 33) gestützt wird. In Bezug auf die soziale Dimension des Gedächtnisses ist die Trägerin die soziale Gruppe, »die sich durch einen gemeinsamen, regelmäßig reaktualisierten Erinnerungsfundus stabilisiert« (LS 33). Das Milieu dieser Dimension sind die einzelnen Individuen und damit ihr individuelles Gehirn, das durch symbolische Medien gestützt wird. Im Falle der kulturellen Dimension »kehrt sich das Verhältnis zwischen den drei Komponenten noch radikaler um« (LS 33): Trägerinnen dieser Dimension sind Symbole, Artefakte, Medien und Praktiken »sowie deren Institutionen« (LS 33). Auf der Ebene des Milieus kommen zwar Menschen ins Spiel, jedoch als »Gruppe, die sich über diese Symbole identifiziert, indem sie diesen Fundus immer wieder verändert, erneuert und belebt« (LS 33). Erst auf der Ebene der Stütze bedarf es bezüglich der kulturellen Dimension einzelner Individuen. Mit dieser Unterscheidung zwischen neuronalen, sozialen und kulturellen Dimensionen des Gedächtnisses zeigt sich nun aber, warum für Assmann der Übergang vom individuellen zum kollektiven Gedächtnis in der Wissenschaft so kontrovers diskutiert wird: Der Übergang von der neuronalen zur sozialen Dimension ist gleichsam fließend, weil sie beide durch symbolische Medien gestützt werden und sich Trägerin und Milieu jeweils spiegelverkehrt entsprechen. Der Übergang von der sozialen zur kulturellen Dimension führt hingegen »über einen Bruch und Abgrund« (LS 34).

30 Obwohl Assmann die neuronalen, sozialen und kulturellen Aspekte anfänglich als *Dimensionen* des Gedächtnisses einführt, ist sie im Fortgang ihrer Argumentation begrifflich unscharf, insofern sie letztlich vom neuronalen, sozialen und kulturellen *Gedächtnis* spricht. Sachlich ist das unproblematisch, es führt aber begrifflich zu Verwirrung, weil Assmann später das kollektive Gedächtnis in ein kulturelles und *politisches* Gedächtnis unterteilt. Ich halte darum an der anfänglichen Begrifflichkeit von *Dimensionen* fest.

Zwischen ihnen »klafft [...] eine Lücke, ein mitwanderndes *floating gap*«³¹, was nun für das Phänomen der Zeug_innenschaft besonders aufschlussreich ist. Denn diesen Bruch versteht Assmann als »enorme Horizonterweiterung« (LS 34), und das aus drei Gründen.

Erstens sind die Trägerinnen der kulturellen Dimension des Gedächtnisses »externalisiert und objektiviert« (LS 34). Bezogen auf Zeugnisse, die im kulturellen Erinnern gleichsam als Symbole gelten, heißt das: »Sie repräsentieren eine »entkörperte« Erfahrung, die von anderen wahrgenommen und angeeignet werden kann, die diese Erfahrung nicht selbst gemacht haben.« (LS 34) Dass sich die heutige Schweizer LGBTQIA⁺-Community für eine Ehe für alle einsetzt, geschieht trotz ihres anderen sozialen Gedächtnisses nicht isoliert von demjenigen der Community der früheren Generation: »Die im Vierwaldstättersee versenkte Ehe ist aus den Fluten auferstanden. Aber mit einem neuen Gesicht.«³² *Zweitens* kann damit die zeitliche Reichweite – im Unterschied zur achtzig bis hundertjährigen Familiengeneration und dreißigjährigen sozialen Generation – »potentiell unendlich gestreckt werden« (LS 34). Allerdings müssen diese *drittens* »immer wieder neu mit lebendigen Gedächtnissen verkoppelt und von diesen angeeignet werden« (LS 34). »Mit der Übernahme dieser Inhalte, die in einer freien Identifikation mit ihnen geschieht, gewinnt das Individuum neben personaler und sozialer seine kulturelle Identität.« (LS 34) Das bedeutet: Sekundäre Zeug_innenschaft wird dort möglich, wo der Bruch zwischen individuellem und kollektivem Gedächtnis überwunden wird, die Verarbeitung symbolischer Medien gelingt.

Diese Brücke versucht beispielsweise die im April 2021 im Naturhistorischen Museum Bern (CH) eröffnete Sonderausstellung »Queer – Vielfalt ist unsere Natur« zu schlagen und damit eine größere Öffentlichkeit für Queeres Denken und Leben zu sensibilisieren. Die Ausstellung spannt einen Bogen zwischen biologischen Erkenntnissen und aktuellen gesellschaftlichen Debatten. Sie tut es mit einer Vielzahl von Medien: mit Fotografien, Filmen, Musik, Kunst-Installationen und Zeugnissen – sowohl aus der Vergangenheit als auch aus der Gegenwart. In diesem Falle geschieht die Verarbeitung symbolischer Medien kollektiv, die Aneignung hingegen individuell: Eine Institution – das Museum – erinnert bzw. bezeugt sekundär anhand von Medien, die das Denken von Individuen verändern können.

Ob die Aneignung stärker kollektiv oder individuell geschieht, entscheidet für Assmann darüber, ob es sich dabei um ein politisches oder ein kulturelles Gedächtnis handelt.³³ Während nämlich im kulturellen Gedächtnis »die Vergangenheit primär »aufbewahrt« wird, so wird im politischen Gedächtnis »Vergangenheit »instrumentalisiert« [...], um eine klar definierte Wir-Identität herauszubilden«³⁴. Denn: »Erinnern ist [...] nicht nur eine Funktion der Gesellschaft, sondern Gesellschaft auch eine Funktion des Erinnerns.«³⁵

31 Erll, Kollektives Gedächtnis, 28.

32 Trechsel/Müller, Ehe, 9.

33 Vgl. LS 58: »Die Formen der Aneignung werden beim politischen Gedächtnis mit Vorliebe kollektiv zelebriert, während bei der Aneignung des kulturellen Gedächtnisses die individuelle Auseinandersetzung im Mittelpunkt steht.«

34 Klein, Schülerinnen, 65.

35 Kibel, Hoffnung, 52.

3.3. Gesicherte Gedächtnisorte in Raum und Zeit: das politische und kulturelle Gedächtnis

Das politische Gedächtnis³⁶ ist für Assmann ein Gedächtnis »von oben« (LS 37). Während sich das individuelle und soziale Gedächtnis im Wechsel der Generationen »von unten« immer wieder auflösen und sich durch eine starke Vielstimmigkeit auszeichnen, »ist das auf überlebenszeitliche Dauer angelegte« politische Gedächtnis eine stärker vereinheitlichte Konstruktion,³⁷ weil es »in politischen Institutionen verankert ist« (LS 37). Assmann nennt das politische Gedächtnis denn alternativ auch »nationale[s] Gedächtnis« (LS 37). Nationen werden, verallgemeinernd betrachtet, nach Assmann durch zwei Arten gebildet: durch »*Modernisierung*« und »*Mythisierung*« (LS 41). Modernisierungen meinen »evolutionäre[] Errungenschaften« (LS 41) wie etwa Buchdruck und Alphabetisierung. Über die »Dimension der Nation als Identitätskonstrukt« sagen diese Errungenschaften aber »nur wenig aus« (LS 41), weshalb sich Assmann ganz auf den Aspekt der Mythisierung konzentriert. Mythos versteht sie dabei nicht im ideologiekritischen Sinne als eine Verfälschung von historischen Tatsachen, sondern als eine »*affektive Aneignung* der eigenen Geschichte«:

»Mythos in diesem Sinne ist eine fundierende Geschichte, die nicht durch Historisierung vergeht, sondern mit einer andauernden Bedeutung ausgestattet wird, die die Vergangenheit in der Gegenwart einer Gesellschaft präsent hält und ihr eine Orientierungskraft für die Zukunft abgewinnt.« (LS 40)

Assmann plädiert darum für eine gedächtnisperspektivierte Geschichtsschreibung: Entgegen dem sich vor allem im 19. Jahrhundert durchsetzenden Antagonismus zwischen Geschichte, mit dem Etikett der Objektivität, und Gedächtnis, mit dem Etikett der Subjektivität, versteht Assmann das politische Gedächtnis als Wechselbeziehung zwischen

36 Das politische Gedächtnis ist über weite Strecken Assmanns Fassung des von ihr und Jan Assmann ursprünglich als »kollektives Bindungsgedächtnis« bezeichneten Gedächtnisses. Dieser Terminus taucht erstmals explizit in J. Assmann, *Religion*, 15f., auf. Der Begriff stützt sich auf Nietzsches »Gedächtnis des Willens« (ders., *Zur Genealogie*, 800), in welches sich eine Gesellschaft mit Normen und Werten einschreibt. Im Gegensatz zu »naturwüchsigen« Formen des Gedächtnisses hat der Mensch sich dieses »angezüchtet«, um im kulturellen Konstrukt der Gesellschaft leben zu können« (J. Assmann, *Das kulturelle* [2002], 201).

37 Vgl. Novick, *Nach dem Holocaust*, 14: »[E]s [sc. das politische Gedächtnis] sieht die Ereignisse aus einer einzigen, interessierten Perspektive; duldet keine Mehrdeutigkeit; reduziert die Ereignisse auf mythische Archetypen.«

Historisierung und Erinnern.³⁸ Im Anschluss an Ernest Renan³⁹ weist Assmann darauf hin, dass eine Nation »einen in die Zukunft gerichteten gemeinsamen Willen« haben muss, um wirksam zu werden, jedoch muss dieser »durch die Konstruktion einer gemeinsamen Vergangenheit untermauert werden« (LS 42).⁴⁰ Diese Vergangenheit speist sich aus dem individuellen und sozialen Gedächtnis, in dem Subjektivität das maßgebliche *Movens* ist. Denn sowohl individuelle als auch kollektive Erinnerungen sind »auf ein bestimmtes Handlungssubjekt bezogen und stärken dessen Selbstverständnis« (LS 45). Das aber bedeutet, dass die Zeugnisse von Individuen der Auslöser für Geschichtsschreibung sind.⁴¹ Drei Dinge ergänzen darum im Sinne Assmanns die klassische Geschichtsschreibung und konstituieren das politische Gedächtnis: »die Betonung der Dimension der Emotionalität und des individuellen Erlebens, [...] der memorialen Funktion von Geschichte als Gedächtnis« und »die Betonung einer ethischen Orientierung« (LS 50). Hier kehrt wieder, was Assmann im Anschluss an Margalit als Wahrheitsmission bezeichnet. Außerdem wird klar, warum der öffentliche Raum nicht nur historischer und juridischer, sondern insbesondere moralischer Zeug_innen bedarf. Ergänzend zur »heroischen [...] und kritisch aufklärenden [...] Funktion« der Geschichtsschreibung gibt es für Assmann nämlich »noch eine dritte Funktion [...], die wir die ›moralische‹ nennen können« (LS 50). Moralisch ist diese Funktion insofern, als in ihr eine Gesellschaft Rechenschaft ablegt von ihrer Vergangenheit. Für die Konstituierung des politischen Gedächtnisses braucht es denn für Assmann im Anschluss an Peter Burke den »Remembrancer«⁴²: *Remembrancer* waren im spätmittelalterlichen England Schuldeintreiber, welche die Bürger_innen einer Stadt an das erinnerten, »was sie am liebsten vergaßen« (LS 50): ihre Schuld. Wird Assmanns Wahrheitsmission mit diesem Aspekt verbunden, zeigt sich, dass heutige *Remembrancer_innen* moralische Zeug_innen sind. Das Konkurrenzverhältnis von Geschichte und Gedächtnis wird dort überwunden, wo moralischen Zeug_in-

38 Dieser historische Antagonismus lässt sich bezweifeln. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, 204f., hat darauf hingewiesen, dass eine Geschichtsschreibung mit hermeneutischem Interesse nie von objektiven Quellen ausgehen kann, sondern erst die Interpretation sie zu Quellen macht: »Es geht in der geschichtlichen Erkenntnis immer um mehr als um das, was in den Quellen steht. Eine Quelle kann vorliegen oder gefunden werden, aber sie kann auch fehlen. Und doch bin ich genötigt, Aussagen zu riskieren. [...] Jede Quelle, genauer jeder Überrest, den wir erst durch unsere Fragen in eine Quelle verwandeln, verweist uns auf eine Geschichte, die mehr ist oder weniger, jedenfalls etwas anderes als der Überrest selber. Eine Geschichte ist nie identisch mit der Quelle, die von dieser Geschichte zeugt.«

39 Vgl. Renan, *What is*.

40 Historische Quellen werden damit gleichsam zu Versprechen. Vgl. dazu auch Derrida, *Dem Archiv*, 57.60.65, der das Archiv mit dem Versprechen und der Zukunft in Verbindung bringt.

41 Assmann bezieht diesen Konnex von Zeug_innenschaft und Geschichtsschreibung expressis verbis nur auf die Shoah (vgl. LS 47–51); er scheint mir aber auf andere Phänomene der Zeug_innenschaft an den Grenzen des Verstehbaren anwendbar.

42 Burke, *History*, 110.

nen eine konstitutive Rolle für den Vergangenheitsbezug zugewiesen wird.⁴³ Denn: »Die historische Forschung ist angewiesen auf das Gedächtnis für Bedeutung und Wertorientierung, das Gedächtnis ist angewiesen auf historische Forschung für Verifikation und Korrektur.« (LS 51) Insofern das politische Gedächtnis sich auf *eine* Nation bezieht, legt es allerdings im Verständnis Assmanns immer nur Rechenschaft über seine »eigene Vergangenheit, und nicht über jede beliebige andere« (LS 50)⁴⁴ ab. Im politischen Gedächtnis ist darum erlaubt, was in der Zeug_innenschaft als unmoralisch gilt: Vergessen.

»Wie im Kopf des Einzelnen muss auch in der Gesellschaft ständig vergessen werden, um sich von schmerzhaften Erfahrungen zu lösen, um Konflikte zu überwinden, um Neuem Platz zu machen und sich den Aufgaben der Gegenwart stellen zu können.« (LS 51)

Vergessen ist für Assmann jedoch nicht gleichbedeutend mit verlorengehen. Dem wirkt das andere kollektive Gedächtnis entgegen: das kulturelle.

Im *kulturellen Gedächtnis* findet die symbolische Vermittlung eher individuell statt, d.h., hier sind die Loyalitätsbindungen weniger stark und die Vereinheitlichung einer Wir-Identität ist nicht das oberste Ziel. Wie für das politische Gedächtnis gilt für das kulturelle, dass sein Träger materiell und entfristet ist. Es will ebenso »Erfahrungen und Wissen über die Generationenschwelle [...] transportieren und damit ein soziales Langzeitgedächtnis« (LS 57) ausbilden. Damit das Wissen aus Zeugnissen im kulturellen Gedächtnis angeeignet werden kann, müssen die Zeugnisse als solche aufbewahrt werden. Es braucht »kulturelle Orte, an denen eine Gesellschaft die Überreste und Spuren der Vergangenheit aufbewahrt, nachdem diese ihre lebendigen Bezüge und Kontexte verloren haben« (LS 54). Kurzum: Der Stoff des kulturellen Gedächtnisses ist an Orten verbürgt. Dabei unterscheidet Assmann zwischen einem Speicher- und einem Funktionsgedächtnis, weil das kulturelle Gedächtnis nicht nur dadurch entsteht, dass im Nachhinein Erinnerungen gesammelt und konserviert werden, sondern es konstituiert sich auch »zielstrebig als Auswahl einer Botschaft und Sammlung eines Erbes für die Nachwelt ei-

43 Das ist der Grund, warum zunehmend mehr Stimmen laut werden, die den inflationär gebrauchten Begriff der Erinnerungskultur zu revidieren vorschlagen. Vgl. besonders pointiert Knigge, Zur Zukunft, 10, der festhält, dass nur mithilfe der Zeug_innenschaft von Opfern »empfindliche Lücken der Überlieferung geschlossen werden« können und die »zu Opfern gemachte[n] Menschen [...] zugleich ihren Subjektstatus zurückerobern und festigen«.

44 Mit einem Gedächtnis, in das mehrere Nationen verstrickt sind, beschäftigt sich Assmann in NU 195–203. Dabei schlägt sie ein Modell des *dialogischen Erinnerens* vor, welches »das den Nachbarn zugefügte Leid ins eigene Gedächtnis« (NU 199) mit aufnimmt. Dieses Modell zeichnet sich Assmanns Einschätzung nach erst ab und ist »noch keine zuverlässig praktizierte Form der Erinnerungspolitik« (NU 202). Vgl. dazu auch Ullmann, Generationscapes, die mit ihrem mehrdimensionalen Modell von Generationscapes aufzeigt, inwiefern sowohl zeitliche als auch räumliche Dimensionen zu einer Globalisierung von Gedächtnissen führen.

ner unbestimmten Zukunft« (LS 55).⁴⁵ Die sekundäre Zeug_innenschaft hat darum im kulturellen Gedächtnis gleichsam einen doppelten Ort.

Im *Speichergedächtnis* werden alle Erinnerungen gesammelt, »die ihre Stunde hinter sich oder noch vor sich haben« (LS 55). Es sind materielle Rückstände aus früheren Epochen, die nicht mehr gebraucht und integriert, zuweilen unbewusst vergessen werden, aber doch noch vorhanden sind. Kürzer: »Das Speichermagazin ist das kulturelle Archiv [...]« (LS 57)⁴⁶ Es ist ein Erinnerungsort für das Vergangene und deswegen »bis zum Bersten angefüllt« (LS 57).

Demgegenüber herrscht im *Funktionsgedächtnis* »notorischer Platzmangel« (LS 56). Was sich hier findet, verdankt sich einem »Verfahren der ›Kanonisierung‹« (LS 56), d.h., die Erinnerungen wurden ausgewählt und aufbereitet, um einer größeren Öffentlichkeit zugänglich zu sein.⁴⁷ Während die Medien im Speichergedächtnis nur einen passiven Platz im kulturellen Gedächtnis haben, sichern sich die Medien des Funktionsgedächtnisses aufgrund der Kanonisierung »einen Platz im aktiven [...] kulturellen Gedächtnis einer Gesellschaft« (LS 56).⁴⁸ Gehören Erinnerungen zum Funktionsgedächtnis, haben sie eine Aufgabe:

»Was einen Platz im Funktionsgedächtnis einer Gesellschaft hat, hat Anspruch auf immer neue Aufführung, Ausstellung, Lektüre, Deutung, Auseinandersetzung. Solche beständige Pflege und Auseinandersetzung führt dazu, dass bestimmte kulturelle Artefakte nicht fremd werden und gänzlich verstummen, sondern über Generationen hinweg revitalisiert werden durch die Vermittlung mit einer immer anderen Gegenwart.« (LS 56)

Bezogen auf das Phänomen der Zeug_innenschaft trägt Assmanns Unterscheidung des kulturellen Gedächtnisses in ein Speicher- und Funktionsgedächtnis mindestens ein Zweifaches aus, nämlich im Hinblick auf die zeitliche und örtliche Bedeutung von Zeug_innenschaft. Diese vollzieht sich im Speichergedächtnis als »materiale Repräsentation«, im Funktionsgedächtnis durch »symbolische Praktiken« (LS 58). Werden Zeugnisse im Speichergedächtnis bewahrt, kann nicht nur das, was im individuellen und sozialen Gedächtnis ins Vergessen geraten ist, noch einmal an die Oberfläche einer Gesellschaft treten, sondern das politische Gedächtnis kann sich wandeln, wenn Zeugnisse aus dem Speicher- ins Funktionsgedächtnis transferiert werden und dort aufgrund ihrer individuellen Aneignung ins Bewusstsein der politischen Akteur_innen geraten. Denn: »So wie das Speichergedächtnis verifiziert, kann erst das Funktionsge-

45 Der Unterscheidung von Speicher- und Funktionsgedächtnis korrespondiert Assmanns Unterscheidung des Gedächtnisses als *ars* bzw. *vis* (vgl. ER 27–32). Das Gedächtnis als *ars* geht auf das Modell der antiken Mnemotechnik zurück und versteht das Gedächtnis als ein »Verfahren des Speicherns« (ER 29). Demgegenüber meint das Gedächtnis als *vis* gleichsam eine anthropologische Kraft, nämlich den »Prozeß des Erinnerens« (ebd.).

46 Zu Assmanns Verständnis des Archivs vgl. ausführlicher ER 343–347, sowie dies., Archive.

47 Vgl. Rothstein, *The Last*, 210.

48 Vgl. Schneider, *Das ist sehr schwer*, 277: »Das im Speichermedium Geborgene spricht nicht für sich selbst und aus sich selbst. Man muss ihm [...] Bedingungen schaffen, in denen es für sich selbst sprechen kann.«

dächtnis normative Orientierung stiften.«⁴⁹ Die politische Bedeutsamkeit von Zeugnissen hängt dann nicht nur von dem von Schmidt konstatierten Vertrauensvorschluss und der ethischen Verpflichtung gegenüber Zeug_innen *in der Gegenwart* ab. Sondern: Zeug_innenschaft wird durch das kulturelle Gedächtnis zu einem transgenerationalen Phänomen. Diese Transgenerationalität ist allerdings von der Intergenerationalität des individuellen und sozialen Gedächtnisses abhängig. Nur wer Zeug_innen im Hier und Heute Gehör schenkt, leistet einen Beitrag, dass ihre Zeugnisse auch zukünftig, eben sekundär, gehört werden können. Im Anschluss an Assmann lässt sich darum sagen: Die »besondere Aufgabe« sekundärer Zeug_innenschaft ist, »eine bestimmte Vergangenheit in die Gegenwart hereinzuholen« (LS 217). Diese Aufgabe vollzieht sich im Verständnis Assmanns an »Gedächtnisorten im Raum und Zeit« (LS 217). Dabei spielen auf der Ebene der Politik, der Nation und der Gesellschaft für Assmann insbesondere Institutionen eine wichtige Rolle, weil sie »soziale Einrichtungen in Gestalt von Gebäuden, Organisationen, Hierarchien, Bürokratien und besoldetem Personal [sind], mit deren Hilfe kulturelle Entscheidungen auf Dauer gestellt werden« (LS 238). Institutionen sind der prädestinierte Ort sekundärer Zeug_innenschaft.

Die Vergegenwärtigung von Zeugnissen der Vergangenheit in der Gegenwart, also in der Zeit, geschieht durch »Sicherungsformen der Wiederholung« (LS 217)⁵⁰. Es ist ein im wortwörtlichen Sinne Wieder-Holen. Beispiele für Institutionen, die auf die Sicherung der Wiederholung ausgerichtet sind, »sind lebendiges Brauchtum, verkörperte Traditionen, Riten, Zeremonien und ihre Anlässe in Jahrestagen und Gedenkjahren« (LS 238f.). Jahrestage hält Assmann dabei wegen ihrer drei Funktionen für besonders effektiv für das Erinnern. Die *erste Funktion* von Jahrestagen liegt in ihrer »Interaktion und Partizipation« (LS 233) begründet. An Jahrestagen vollzieht sich das Wieder-Holen performativ: »Erinnern ist Wieder-Holen mittels Wiederholung, so dass das, was wiederholt wird, letztlich die Wiederholung selbst ist.« (LS 233) Durch Reaktivierung einer Erinnerung wird die Möglichkeit geschaffen, dass neue und gemeinsame Erfahrungen gemacht werden können. Einen Jahrestag versteht Assmann denn als »Zeit-Raum der organisierten Wiederkehr von Vergangenheit« (LS 233). Dieser Raum bietet die »Gelegenheit für Wir-Inszenierung« (LS 233), was Assmann als die *zweite Funktion* von Jahrestagen versteht:

»Gemeinschaften wie Nationen, corporate identities wie Universitäten, Firmen und Städte, Interessengruppen wie Atomkriegsgegner oder Heimatvertriebene brauchen eine Bühne und ein Zeitfenster, in dem sie sich von Zeit zu Zeit als das darstellen und wahrnehmen können, was sie zu sein beanspruchen: eine kollektive Identität mit einem wahrnehmbaren Profil in der Anonymität der individualisierten demokratischen Gesellschaft.« (LS 233)

49 Kibel, Hoffnung, 96.

50 Die Terminologie »Sicherungsform der Wiederholung« geht auf Luhmann, Gleichzeitigkeit, 104, zurück und taucht im Kontext seiner Überlegungen zur Zeitmessung auf. Vgl. auch]. Assmann, Das kulturelle (2018), 16f., der davon ausgeht, dass die Konstituierung des kulturellen Gedächtnisses in Form »kultureller Kontinuierung« geschieht, nämlich indem Vergangenheitsbezüge in doppeltem Sinn »konnektiv« wirken: Einerseits verbinden sich durch Wiederholung die drei Zeitdimensionen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Andererseits werden auch Personen untereinander zu einer Gruppe verbunden.

Als *dritte Funktion* von Jahrestagen nennt Assmann den »Anstoß zur Reflexion« (LS 234). Insofern auch für Jahrestage gilt, dass sie trotz ihrer Wiederkehr und Ritualisierung durch Individuen vollzogen werden, erfordern sie immer wieder neue Pflege und Auseinandersetzung.

Als ein solcher Zeit-Raum der organisierten Wiederkehr von Vergangenheit und damit als (sekundärer) Zeug_innenschafts-Ort lässt sich der internationale *Pride Month* der Queeren Community verstehen.⁵¹ Jedes Jahr im Monat Juni wird der LGBTQIA⁺ Pride Month in Erinnerung an den Stonewall-Aufstand von 1969 in Manhattan begangen.⁵² Am 28. Juni 1969 führte die Polizei im New Yorker Schwulenclub Stonewall Inn eine Razzia durch. Nicht nur widersetzte sich bei dieser Razzia erstmals eine signifikant große Gruppe an »drag queens, butch lesbian, and queers of all varieties«⁵³ einer Verhaftung, sondern die Razzia führte zu großen Protesten: Unter der Führung der Schwarzen, Trans und Bisexuellen Marsha P. Johnson protestierte die LGBTQIA⁺-Community während sechs Tagen gegen die ihnen widerfahrende und anhaltende Diskriminierung. Ein Jahr später marschierten im Gedenken an diesen Aufstand zwischen fünf- und zehntausend Menschen vom Greenwich Village zum Central Park und begründeten damit die Tradition des Christopher Street Day. Aus diesem entwickelte sich in den folgenden Jahren der internationale Pride Month: Mit diversen Veranstaltungen wie Umzügen, Workshops, Symposien, Partys und Konzerten feiert die Community für jeweils einen Monat ihr Selbstverständnis – und lädt die Gesellschaft ein, daran teilzunehmen. Es ist die jährliche und öffentlich wirksame Gelegenheit der Wir-Inszenierung von Queers. Für einen Monat sind sie, entsprechend Assmanns zweitem Aspekt, »eine kollektive Identität mit einem wahrnehmbaren Profil in der Anonymität der individualisierten demokratischen Gesellschaft« (LS 233). Während dieses Monats finden auch Gedenkfeiern statt, die nicht nur an den Stonewall-Aufstand erinnern, sondern auch derjenigen gedenken, die den zahlreichen anderen Hassverbrechen gegen LGBTQIA⁺-Menschen zum Opfer fielen oder an AIDS starben.⁵⁴ Darin zeigt sich die erste Funktion von Jahrestagen, insofern die Anlässe zu Interaktion und Partizipation einladen, sich als Teil einer internationalen und historisch weit in die Vergangenheit reichenden Community zu verstehen. Dass der Pride Month auch die dritte von Assmann genannte Funktion hat und damit gleichsam in die Zukunft weist, zeigt sich darin, dass die Demonstrationsumzüge in der Regel politisch motiviert sind und zum Dialog innerhalb einer Gesellschaft anregen wollen.

51 Vgl. auch Damians, *LGBT Film*, 158–183, der nachweist, inwiefern Queere Filmfestivals »exemplify some of the modalities through which we access, visually, gay and lesbian *cultural memory*« (a.a.O., 158, Hervorhebung MK). Damians orientiert sich dafür an Sturken, *Tangled*, 3, die das kulturelle Gedächtnis als »shared outside of the avenues of formal historical discourses yet [...] entangled with cultural products and imbedded with cultural meaning« versteht. Sturken entwickelt ihr Konzept einer Erinnerungspolitik anhand des Vietnam-Krieges und der AIDS-Pandemie.

52 Vgl. auch D'Emilio, *The World*, 146–153, welcher »Myth and Meaning« des Stonewall-Aufstandes im Hinblick auf das kulturelle Gedächtnis untersucht.

53 Smith, *Introduction*, xiii.

54 Vgl. Dronsch, *Das medikalisierte Aids-Gedächtnis*, die im Anschluss an Assmann und Margalit für ein ethisch motiviertes Gedächtnis der an AIDS Erkrankten plädiert, das sich auch in einer sekundären Zeug_innenschaft konkretisiert.

So steht etwa die Zurich Pride 2021 unter dem Motto »Trau Dich! Ehe für alle jetzt!«⁵⁵. Obwohl das Schweizerische Parlament Ende 2020 »Ja« zur Ehe für alle gesagt hat, haben konservative und evangelikale Kreise das Referendum ergriffen, sodass das Geschäft nun vor das Schweizer Stimmvolk kommt. Die Zurich Pride soll Anstoß zur Reflexion für die Bürger_innen der Schweiz sein, die darüber abstimmen werden, ob zukünftig auch Homosexuelle heiraten dürfen. Insofern der Pride Month immer auch mit Zeugnissen Betroffener früherer Generationen arbeitet, treten sie aus dem Speichergedächtnis an die Oberfläche einer Gesellschaft, werden also aus dem Speicher- ins Funktionsgedächtnis transferiert. Dort geraten sie aufgrund ihrer individuellen Aneignung ins Bewusstsein der politischen Akteur_innen.

Dieser Transfer ist nur möglich, weil im Speichergedächtnis die Vergegenwärtigung von Vergangenheit durch »Sicherungsformen der Dauer« (LS 217) geschieht, nämlich an Orten. Institutionen, die auf diese Sicherungsform ausgerichtet sind, »sind Denkmäler, Museen, Bibliotheken, Archive, Gedächtnisorte und Gedenkstätten« (LS 238). In Museen, Bibliotheken und Archiven werden Zeugnisse durch Bücher, Bilder, Filme und zahlreiche andere Medien aufbewahrt. Das ist ein Ort der Zeug_innenschaft. Doch das kulturelle Gedächtnis ruht für Assmann nicht nur in Museen, Bibliotheken und Archiven, sondern es ist auch an konkreten Orten selbst verankert. Letztere nennt Assmann *Erinnerungsorte*, die zu *Erinnerungsräumen* werden können.⁵⁶ Die Unterscheidung zwischen Räumen und Orten ist für Assmann zentral.⁵⁷ Während nämlich in ihrem Verständnis *Räume* »erforscht, durchmessen, kolonisiert, annektiert, vernetzt« sind, »bewahren [Orte] noch ein Geheimnis« (ER 300). Anders formuliert: Räume sind von Menschen geschaffen, Orte finden Menschen vor. Das zeigt sich bei Assmann etwa auch, wenn sie zwischen einem »Gedächtnis der Orte« und dem »Gedächtnis der Monumente« unterscheidet: »Während sich im ersten Falle die Aussagekraft des Monuments auf das deiktische »Hier« konzentriert, wird im zweiten Falle der Gedenkinhalt mit den Mitteln künstlerischer Repräsentation gestaltet.« (ER 326)⁵⁸ Das bedeutet: In der Assmann'schen Logik ist das Denkmal,

55 Vgl. Verein Zurich Pride Festival, Medienmitteilung.

56 Auch diesbezüglich ist Assmanns Terminologie nicht einheitlich. Im gleichnamigen Werk (ER) taucht der Begriff des Erinnerungsraumes bzw. der Erinnerungsräume gut zwanzigmal explizit auf, ansonsten spricht Assmann vor allem von »Örtern des Gedächtnisses« (ER 298 u.a.), die zu Erinnerungsorten werden (Letztere müssten konsequenterweise als Räume bezeichnet werden).

57 Assmann versteht sich dabei explizit nicht in der Tradition des sog. *spatial turn* stehend. Mit diesem wird die wissenschaftliche Einsicht verbunden, dass historische Geschehnisse sich nicht nur im Räumen vollziehen, sondern massgeblich von diesen mitbestimmt sind (vgl. für einen Überblick über die unterschiedlichen Entwicklungen Bachmann-Medick, *Cultural*, 284–328). Weil dieser Diskurs in der Wahrnehmung Assmanns »zur Grundlage der stark politisch orientierten kolonialen und postkolonialen Studien« (Assmann, *Geschichte*, 15) wurde, orientiert sie sich am Raumdiskurs im Anschluss an Pierre Nora und seiner *lieux de mémoire*, weil sich dieser stärker »auf den inneren Zusammenhang von Geschichte und Nation« (ebd.) konzentrierte (vgl. zur Einführung Erll, *Kollektives Gedächtnis*, 23–26).

58 Vgl. auch Assmann, *Das Gedächtnis*, 73. Kibel, *Hoffnung*, 106, schlägt darum vor, Assmanns »Gedächtnis der Orte« als *genitivus objectivus* zu verstehen: »Gedächtnisorte [bestehen] immer als Erinnerungen an die Orte im Sinne eines genitivus objectivus, da ein Gedächtnis der Orte nicht unabhängig von menschlichen Riten, Interessen und Deutungen bestehen kann [...]. Es ist genau dieses Erinnern an die Orte und an den Orten, welches verschiedene Räume entstehen lässt.«

aber auch die Gedenkstätte ein Raum. Damit Orte zu Medien des kulturellen Gedächtnisses werden, müssen sie gleichsam konserviert, d.h. als Räume gestaltet werden. Sekundäre Zeug_innenschafts-Räume entstehen dadurch, dass Kunst, Kultur und Religion durch ihre vielfältigen Möglichkeiten der Repräsentation die Zeugnisse pflegen und neu zur Aufführung bringen und sie so darstellen. Das hält Assmann insofern für notwendig, als an Orten *vor Ort* »menschliche Schicksale, Erfahrungen, Erinnerungen« (LS 218) haften. Denkmäler können diese transportieren, sind dafür aber, wie auch Museen und Archive, ortsunabhängig – das *Denkmal für die im Nationalsozialismus verfolgten Homosexuellen* steht eben beispielsweise nicht am Ort des Konzentrationslagers Auschwitz, wo viele von ihnen ermordet wurden, sondern im Großen Tiergarten in Berlin. Auch Gedenkstätten werden nicht notwendigerweise am Ort des Geschehens errichtet, auf das sich die Stätte bezieht.⁵⁹ Anders als Denkmäler und Gedenkstätten versperren sich Erinnerungsorte nämlich »einer affirmativen Sinnbildung« (LS 220). »Als historische Schauplätze mit ihren kärglichen materiellen Überresten sind sie bei aller symbolischen Ausdeutung und Ausbeutung immer noch etwas anderes als ein Symbol, nämlich sie selbst.« (ER 337) Das gilt insbesondere für die Erinnerungsorte, welche Assmann als traumatische Orte bezeichnet:

»Anders als Denkmäler auf neutralem Boden und errichtete Orte des Gedenkens sind diese traumatischen Orte vielschichtig, uneindeutig, von unterschiedlichen Erinnerungen und Deutungen besetzt. Die diskursiven Strategien der Sinnstiftung, der Historisierung, der Relativierung stoßen hier an ihre Grenzen. Sie sorgen deshalb für Verlegenheit, Konflikte und Irritationen.« (LS 221)

Traumatische Orte sind gleichsam das räumliche Pendant zum sprachlichen Unsagbarkeits-topos. Während nämlich für Assmann Gedenkorte solche sind, »an denen Vorbildliches geleistet oder exemplarisch gelitten wurde« (ER 328), der Gedenkort darum »durch die Geschichte, die von ihm erzählt wird, [stabilisiert wird]« (ER 329), so »kennzeichnet den traumatischen Ort, daß seine Geschichte nicht erzählbar ist«: »Der traumatische Ort hält die Virulenz eines Ereignisses als Vergangenheit fest, die nicht vergeht, die nicht in die Distanz zurückzutreten vermag.« (ER 329) Dabei zeichnen sich für Assmann traumatische Orte, die zu Erinnerungsräumen werden, vor allem dadurch aus, dass sie »in einem Zwischenraum zwischen Authentizität und Inszenierung, zwischen Retention und Rekonstruktion« (LS 224) existieren.⁶⁰ Sie unterliegen folglich einem Paradox:

»Die Konservierung dieser Orte im Interesse der Authentizität bedeutet unweigerlich einen Verlust an Authentizität. Indem der Ort bewahrt wird, wird er bereits verdeckt und ersetzt. Das geht gar nicht anders. [...] Die Authentizität wird sich mit der Zeit immer mehr von den Relikten auf das schiere ›Hier‹ der Örtlichkeit zurückziehen.« (ER 333)

59 Ein prominentes Beispiel dafür ist der »Ehrenhain Buchenwald«. Diese Gedenkstätte wurde ca. fünf Kilometer entfernt vom Konzentrationslager auf dem Ettersberg bei Weimar errichtet.

60 Daran schließt sich ein breiter Fachdiskurs an, der nach »Authentisierungsstrategien« (Hattendorf, Dokumentarfilm, 19) fragt. Bezeichnenderweise besteht die Besonderheit zahlreicher Gedenkstätten und Denkmäler jedoch darin, dass sie gerade nicht um eine »ästhetische[] Angleichung von Medium und (vergangener) Realität« (Klein, Schülerinnen, 117) bemüht sind.

Hinzu kommt, dass traumatische Orte sich nicht nur auf »erlittene«, sondern auch »auf begangene und zu verantwortende Gewaltakte« (LS 220) beziehen. Diese Orte appellieren wie die moralischen Zeug_innen an die Verantwortung einer Gesellschaft, fordern geradezu dazu auf, sie zu Erinnerungsräumen zu machen. Weil aber Erinnerungsräume – anders als Sicherungsformen der Wiederholung – »nicht aufgebaut und wieder abgetragen werden, verpflichtet die Persistenz von Orten auf ein Langzeitgedächtnis« (LS 226). Gilt das für alle traumatischen Orte? Assmann bedenkt in ihren Überlegungen insbesondere Orte des Schreckens der Shoah. Doch was ist mit anderen Opfergruppen, für die es ebenso traumatische Orte gibt, eben weil dort durch eine Nation Gewaltakte an jenen begangen wurden? Ein Beispiel für einen solchen traumatischen Ort, der zwar ebenso auf ein Langzeitgedächtnis setzt, dieses aber gleichsam immer wieder erneuert, auch und weil die Anerkennung der traumatischen Bedeutung erst später zum bereits errichteten Gedenkort hinzutrat, ist die *Harvey Milk Plaza* in San Francisco, die sich explizit nicht als *monument*, sondern als *memorial* versteht.

Harvey Milk war der erste öffentlich geoutete Schwule Politiker der USA.⁶¹ Es ist unter anderem seinem politischen Engagement für die Rechte von Homosexuellen und Trans Menschen zu verdanken, dass der Castro District San Franciscos bis heute als LGBTQIA⁺-Viertel der Stadt gilt. Nach mehreren Anläufen errang Milk 1977 ein Mandat als Stadtrat. Er hatte das Amt allerdings nicht lange inne: Neun Monate nach seiner Wahl, im Jahr 1978, wurde er durch ein Attentat auf ihn und den damaligen Bürgermeister George Moscone vom ehemaligen Stadtrat Dan White ermordet. White wurde zu gerade mal sieben Jahren Gefängnis wegen fahrlässiger Tötung verurteilt, obwohl er das willentliche Attentat ursprünglich gestanden hatte. Im Mai 1979 kam es deshalb vor der City Hall San Franciscos zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen der LGBTQIA⁺-Community und der Polizei: den *White Night Riots*.⁶² Die Polizei stürmte als Folge davon das Castro-Viertel und zerstörte zahlreiche Queere Einrichtungen. Die geschaffene Oase einer einigermaßen ungestörten Subkultur wurde zum Ort des Traumas, den sich die Community erst über die Jahre wieder zurückeroberte.⁶³ Zum Gedenken Milks wurde – gut zwei Kilometer von der City Hall entfernt und im Castro-Viertel selbst – sechs Jahre nach dem Attentat, 1985, die Harvey Milk Plaza errichtet: ein in den Hang hineingebauter Eingang zur U-Bahn-Station Castro Street. Bis 1997 erinnerte indes nur vermittelt über Milks Namen der Gedenkort an die genannten Ereignisse. 1997 wurde dieser um

61 Eine instruktive Einführung in das Leben und Wirken Milks bietet Fadermann, *Harvey Milk*. Vgl. auch den achtfach nominierten und mit zwei Oscars ausgezeichneten Film »Milk« von D. Lance Black. Milks erste Kundgebung wird im Film an der Harvey Milk Plaza inszeniert.

62 Vgl. Martinez, *The San Francisco*.

63 Die ganze Angelegenheit gestaltet sich freilich äußerst komplex, weil es eine Spannung zwischen den Ausschreitungen vor der City Hall und dem Polizei-Einsatz im Castro-Viertel gibt. Martinez, *The San Francisco*, 39f., argumentiert, dass die Zerstörungen im Castro-Viertel durch die Polizei gleichsam ein Racheakt waren, insofern die Queere Community vor der City Hall die Überhand hatte und dort selbst erheblichen Schaden anrichtete. Inwiefern die Riots und ihre Folgen darum traumatisch auf die Betroffenen wirkten, wird unterschiedlich beurteilt, zumal die Ausschreitungen vor der City Hall auch gemeinschaftsbildend auf die Community wirkten, da sie sich zum ersten Mal durch Gewalt zur Wehr setzte. Charles, *A Jury*, 262, hält den »social change« aber für durchaus beachtlich in Bezug auf »the collective memory«.

die Regenbogen-Flagge, das Wahrzeichen der Queeren Community, und 2006 mit einer permanenten Photoausstellung ergänzt. Doch erst 2017 wurde von der Gruppierung *The Friends of Harvey Milk Plaza* die Umgestaltung des Gedenkortes lanciert, und zwar mit folgendem Ziel:

»While the architecture itself is not considered historically significant, the planned renovation will be sensitive to the history of gathering at the site and the neighborhood context« – namentlich »the candlelight vigil from the Castro to Civic Center that took place on November 27, 1978, the night that Harvey Milk and George Moscone were assassinated, and the White Night Riot that took place on May 21, 1979«⁶⁴.

Die *Harvey Milk Plaza* ist nicht nur ein Beispiel für den sich wandelnden Erinnerungsraum traumatischer Orte, sondern sie lässt sich auch als eine räumliche Manifestation und Überwindung epistemischer Ungerechtigkeit verstehen.⁶⁵ Die räumliche sekundäre Zeug_innenschaft wurde erst knapp vierzig Jahre nach dem zu bezeugenden Widerfahrnis möglich. Durch die *Institution* der *Friends of Harvey Milk Plaza* verschaffte sich das Zeugnis eines individuellen und sozialen Gedächtnisses den Weg ins kulturelle Gedächtnis. Das ist durchaus im Assmann'schen Sinne, entscheidet sich bei ihr doch alles daran, ob die Zeugnisse des Speichergedächtnisses »immer wieder neu vermittelt werden« (LS 58). Das bedeutet, dass die »beständige Pflege und Auseinandersetzung« (LS 56) mit Zeugnissen immer wieder jener Orte im öffentlichen Raum bedarf, die in der Zeit das politische und kulturelle Gedächtnis konstituieren und damit sekundäre Zeug_innenschaft praktizieren. Dieser Institutionalisierung »geht ein Deutungsprozess und Deutungskampf voraus, denn es bedarf zunächst einer Entscheidung, welche Erinnerung auf die Stufe der Institutionalisierung zu heben ist« (LS 240). Wie werden solche Entscheidungen getroffen bzw. anhand welcher Regeln wird entschieden, dass Zeugnisse erneut gehört werden?

3.4. Das (be)streitbare Zeugnis: zu den Regeln, Gefahren und Räumen sekundärer Zeug_innenschaft

Den »kleinen, zeitlich begrenzten Erinnerungsraum [des Individuums, MK] [...] gegen den großen, der Intention nach zeitlich unbegrenzten Erinnerungsraum eines Kollektivs einzutauschen« (ER 43), ist sowohl eine Frage des Individuums als auch des Kollektivs. Für das kulturelle Gedächtnis, in dem die Aneignung von aus Zeugnissen gewonnenem Wissen stärker individuell geschieht, bestimmt Assmann keine expliziten Regeln, die darüber bestimmen, welche Zeugnisse gleichsam das Licht der Öffentlichkeit erblicken. Anders gestaltet es sich hinsichtlich des politischen Gedächtnisses. Weil dieses »in

64 The Friends of Harvey Milk Plaza, *The Memorial*.

65 Vgl. Jung, *Bouncing*, 167: »[E]ven forty years after Milk's death, hope still emanates from these queer urban spaces and propels forward the communities who constantly remake them.« Jung versteht das Castro-Viertel grundsätzlich als einen kulturellen Gedächtnisort, insofern »Milk could only achieve what he did achieve by being part of and operating from an emerging queer space like the Castro; at the same time he was an instrumental figure in the shaping of the Castro as a queer space« (a.a.O., 166).

einem Zwischenbereich zwischen dem Politischen und dem Psychischen« (LS 266) entsteht, nennt Assmann sieben Regeln »für einen verträglichen Umgang mit nationalen Erinnerungen« (LS 264). Alle sieben Regeln laufen darauf hinaus, dass die multiperspektivischen und polyphonen Zeugnisse hinsichtlich ihres nationalen Wertes und ihrer politischen Funktion hierarchisiert werden: Für Assmann liegt die »Lösung des Problems der Heterogenität der Erinnerungen [...] in ihrer *Hierarchisierung*« (LS 202). Denn auf der Ebene der Politik sind für Assmann »normative Festlegung und Entscheidungen« (LS 202) nötig, wohingegen es auf der individuellen und sozialen Ebene keiner Homogenisierungen von Zeugnissen bedarf:

»Es gibt eine *nationale* Ebene, auf der die Koordinaten des Gedächtnisrahmens normativ abgesteckt sind, und eine *soziale* Ebene, auf der heterogene Erinnerungen von Leid, Schuld und Widerstand nebeneinander bestehen können, ohne das gesamte Gefüge zu verschieben.« (LS 203)

Wenngleich am Ende dieses Aushandlungsprozesses auf der Ebene der Politik die Repräsentationen von Zeugnissen zu »Vereinnahmung tendieren«, so markieren diese für Assmann »auch Differenzen und machen sichtbar, wo die Grenzen zwischen Erfahrungen, Loyalitäten, Solidaritäten und Zuschreibungen verlaufen« (LS 202). Während einige Regeln auf die Gefahren des Erinnerns verweisen, versuchen andere, ihnen entgegenzuwirken. Für Assmann besteht die grundsätzliche Gefahr der Zukunft des Erinnerns nämlich »nicht im Vergessen, sondern in der Verflachung und Verengung der Erinnerung« (LS 246). Dem kulturellen Gedächtnis – und seinen Institutionen – kommt darum die Aufgabe zu, dem politischen Gedächtnis gleichsam immer wieder ins Wort zu fallen, nicht nur trotz, sondern wegen dieser Regeln. Denn die »Fähigkeit zur Erneuerung« (LS 249) von Erinnerungen ist Aufgabe der Kultur. Sie hat darum, wie sich im Anschluss an Assmann und über sie hinaus argumentieren lässt, Räume sekundärer Zeug_innenschaft bereitzustellen. Welche sieben Regeln also nennt Assmann, welche Gefahren sind damit verbunden und wie können Zeug_innenschafts-Räume dagegen angehen?

Die erste Regel lautet: »*Unterscheidung von Erinnerung und Argument*: Es besteht ein Unterschied zwischen einer Erinnerung und dem Argument, das man mit dieser Erinnerung verbindet.« (LS 266) Teil des politischen Gedächtnisses können nur »Deutung, Bewertung, Ansprüche[] oder Konsequenzen« (LS 267) aus dem Erlebten sein, nicht aber die individuelle und soziale Erinnerung selbst. Das begründet Assmann vor allem mit dem malignen Potential von Erinnerungen – etwa Rache, Hass und Ressentiment –, da dieses den politischen Zusammenhalt gefährden würde. Für das Phänomen der Zeug_innenschaft bedeutet dies, dass die Emotionalität, der ethische Anspruch und moralische Appell eines Zeugnisses zwar gehört und für die Geschichtsschreibung berücksichtigt, für das politische Gedächtnis aber gleichsam exkarniert werden. Die Gefahr dieser Regel liegt in der »*Trivialisierung*« (LS 247) von Zeugnissen: Werden Erinnerungen zu stark entemotionalisiert, kommt es zu einem Bruch zwischen dem kulturellen und dem politischen Gedächtnis.⁶⁶ Der nicht selten emotional transportierte moralische Appell von

66 Trivialisierung kann allerdings auch das Gegenteil des hier Beschriebenen meinen, nämlich wenn traumatische Zeugnisse durch Kommerzialisierung und Verkitschung trivialisiert werden. Das bestand etwa Novick, Nach dem Holocaust, für die Erinnerung an die Shoah in den USA.

Zeugnissen muss darum immer wieder hörbar gemacht werden. Die Kultur muss dafür *Räume der Ent-Trivialisierung* schaffen, in denen das Zeugnis und sein Argument, seine Bewertung, Ansprüche und Konsequenzen nicht voneinander getrennt sind.

»*Verbot der Schuldaufrichtung*« nennt Assmann die zweite Regel: »Eine verbreitete und gänzlich unhaltbare Logik im Kampf der Erinnerungen ist die Aufrechnung.« (LS 267) Während bei einer fehlenden Unterscheidung von Erinnerung und Argument das Zeugnis tendenziell instrumentalisiert wird, »führt die Aufrechnung zu einer Relativierung der eigenen Schuld« (LS 267). Zeugnisse, die von Ungerechtigkeiten der *eigenen* Geschichte und Politik erzählen, dürfen nicht durch einen Nachweis der Schuld *anderer* gemindert oder getilgt werden.

Im Falle der dritten Regel »*Verbot der Opferkonkurrenz*« (LS 267)⁶⁷ dreht sich die zweite Regel gleichsam in ihr Gegenteil um: Indem unterschiedliche Opfergruppen hierarchisiert werden, rivalisieren sie miteinander. Zwar anerkennt Assmann, dass Hierarchisierungen von Opfer »eine wichtige Übergangsstufe in der historischen Aufarbeitung von historischen Traumata und deren Anerkennung« (LS 268) sein können, aber politisch ist ein Gedächtnis nur dann, wenn es *alle* seine Bürger_innen und ihr Unrecht berücksichtigt: »[J]eder Einzelne [hat] ein Menschenrecht auf Erinnerung und [...] auch auf die Anerkennung erlittenen Leids [...].« (LS 268) Für Zeugnisse an den Grenzen des Verstehbaren bedeutet dies, dass sie sich bezüglich ihres Wertes und ihrer Funktion für das politische Gedächtnis nicht qualitativ unterscheiden dürfen. Diese Regel versucht der Gefahr der »*Verengung*« (LS 248) entgegenzuwirken. So bemerkt Assmann etwa, dass die Shoah heute zwar »das am besten dokumentierte Menschheitsverbrechen« (LS 246) sei, es zukünftig aber darauf ankäme, »auch anderen Opfergruppen im öffentlichen Bewusstsein zur Anerkennung zu verhelfen wie den Sinti und Roma, den Homosexuellen, den religiös und politisch Verfolgten« (LS 248). Diesbezüglich braucht es immer wieder *Räume der Multimedialität*« (LS 249):

»Die vielen Sprachen der Erinnerung und ihre unterschiedlichen Medien [...] entwickeln je eigene Perspektiven und zeigen eine je andere Ansicht auf die traumatischen Ereignisse. Das führt zu Ergänzungen und Überschneidungen, aber auch zu Konkurrenzen und Reibungen, die ein erstarrtes und vereinheitlichtes Bild von dieser Vergangenheit verhindern.« (LS 249)

Mit der vierten Regel »*Von der Exklusivität zur Inklusivität von Erinnerungen*« wird festgehalten, dass »Erinnerungen, die eine kollektive Identität stützen, nicht nur selektiv [sind], sondern auch als Schutzschild gegen andere Erinnerungen [wirken]« (LS 268). Das Problem solcher Erinnerungen ist, dass sie dazu tendieren, andere gleichsam aus dem politischen Gedächtnis zu katapultieren, bzw. dass sich eine Gesellschaft vor anderen Erinnerungen immunisiert. In dieser Hinsicht verdienen darum gerade die Zeugnisse von Personen und Gruppen, die nicht zur Dominanzgesellschaft gehören, besondere Aufmerksamkeit, weil ihre Vertreter_innen auch quantitativ am Ort der Politik unterrepräsentiert sind. Dafür braucht es, gleichsam im Anschluss an Fricker, *Räume der asymmetrischen Reziprozität von Ethik und Episteme*.

67 Vgl. für das Folgende ausführlicher NU 142–180.

Auch Assmanns fünfte Regel »Von der trennenden zur gemeinsamen Erinnerung« (LS 268) zielt darauf, Erinnerungen zum Bestandteil des politischen Gedächtnisses zu machen, die aufgrund ihrer Fremdheit dazu neigen, Gesellschaften zu trennen. Damit das, was Zeugnisse transportieren, erinnert wird, braucht es darum »der einführenden Übernahme einer fremden Opfererinnerung« (LS 269). Diese Regel versucht die Gefahr der »Delegierung« (LS 247) zu unterlaufen: Insofern Erinnern im kulturellen und politischen Gedächtnis institutionalisiert ist, läuft die Erinnerung von Zeugnissen Gefahr, an Spezialist_innen delegiert zu werden: »Erinnern wird dann zu einer Aufgabe, die in guten und kompetenten Händen ist, aber an der Bevölkerung weitgehend vorbeigeht, womit sich die Individuen entlastet fühlen können.« (LS 247) Dafür, dass dies nicht eintritt, können Räume der »Rückkoppelungen« (LS 248) helfen. Sind Zeugnisse des Speichergedächtnisses durch den Transfer ins Funktionsgedächtnis zu anonym und abstrakt, vermögen sie keine Koppelung mit den Hörer_innen und Betrachter_innen im Hier und Heute herzustellen. »Die entkontextualisierte Erinnerung bedarf des Kontakts zu individuellen Lebensgeschichten, des Bezugs zur eigenen Existenz, der Brücke zur Gegenwart, der konkreten Lebenswelt in Raum und Zeit.« (LS 248)⁶⁸

Die sechste Regel trägt den Titel »Kontextualisierung: Eine weitere Entschärfung der malignen Energien von Erinnerung besteht in der Fähigkeit, das Erlebte und Erinnerte in größere Zusammenhänge einzuordnen.« (LS 269) Erinnerungen zu kontextualisieren ist für Assmann eine »kognitive Leistung der historischen Bildung« (LS 269). Indem individuelle und soziale Erinnerungen nachträglich in einen historischen Zusammenhang gesetzt werden, zeigen sie ihre Stellung innerhalb einer Nation. Mit dieser Regel werden folglich Räume der Rückkoppelung gleich wieder kritisch infrage gestellt. Für Zeugnisse sei das insofern wichtig, als sie damit ihren »unversöhnlichen Solipsismus« verlieren und »auf diese Weise mit anderen Erinnerungen kompatibel gemacht werden; das hat nichts mit nachträglicher Umfälschung zu tun« (LS 269). Zeugnisse verlieren damit zwar ihren individuellen Wert, erhalten aber ihre kollektive Funktion. Diese Regel versucht darüber hinaus, die Gefahr des »Leerlauf[s]« (LS 247) nicht aus den Augen zu verlieren:⁶⁹ Werden Zeugnisse nicht immer wieder neu kontextualisiert, wird Erinnerung routinisiert, was zu einer »Entleerung durch Überangebot« (LS 247) führt. Damit es im Erinnern nicht zu Leerläufen kommt, braucht es Räume der »Skandale«: »Nichts belebt den Erinnerungsdiskurs so nachhaltig wie Skandale.« (LS 248) Das Potenzial von Skandalen liegt darin begründet, dass es durch Berührung von Tabus »immer wieder zu Eruptionen« (LS 248)

68 Als Beispiel nennt Assmann die Aktion »Stolpersteine« von Gunter Demnig, jene Messingtafeln mit den eingravierten Daten von Opfern der Shoah, die ins Trottoir der Wohnorte eingelassen werden, welche die Opfer vor ihrem Tod gewählt hatten.

69 In Assmanns Thematisierung der Gefahr vor Leerläufen ist ihre sonst tendenziell pessimistische Einschätzung von Massenmedien positiv gewendet, sei doch die Entleerung durch Überangebot »keinesfalls als ein pauschales Argument gegen die Aushöhlung der Erinnerung durch Massenmedien« (LS 247) zu verstehen. An anderer Stelle (LS 241–243) äußert sich Assmann kritisch zu Massenmedien und bestimmt sie tendenziell nicht als Medien des kulturellen Gedächtnisses, was sie vor allem damit begründet, dass ihnen keine Sicherung auf Dauer zukommt: »Die Massenmedien verbünden sich mit der Aufmerksamkeit, die flüchtig ist, nicht mit dem Gedächtnis, das nachschmeckt und wiederkaut.« (LS 242) Diese verkürzte Sicht auf und Beurteilung von Massenmedien müsste anderorts ausführlicher diskutiert und kritisiert werden.

kommt. Sie können insofern »eine wichtige Ressource für die Stabilisierung der Werte einer Gesellschaft und der öffentlichen Meinung sein« (NU 91), als Skandale sich im Zwischenraum von Tabus und Normen bewegen.

Die siebte und letzte Regel lautet »*Rahmung*: [...] Der gemeinsame Rahmen steht für die Bereitschaft, sich auf einen Kanon von Werten und Zielen zu verständigen.« (LS 269f.) Indem Erinnerungen gerahmt werden, verlieren sie das Trennende. Denn sie werden damit innerhalb des Wertehorizontes »nicht nur eingeordnet« (LS 270). Für ein politisches Gedächtnis ist das insofern wichtig, als sich auf diese Weise »Vergangenheitsbewahrung und Vergangenheitsbewältigung« (LS 270) berühren. Weil im politischen Gedächtnis die symbolische Vermittlung *kollektiv* geschieht, liegt der Fokus auf den Aspekten einer Erinnerung, die eine Gesellschaft verbindet, nicht trennt. Zeugnisse werden darum »in ihrer Tendenz zur Ausuferung und malignen Steigerung heilsam eingeschränkt« (LS 270). Die Gefahr dieser Regel liegt in der »*Verfestigung*« (LS 247) begründet. Rahmungen sind von den jeweils aktuellen Wertmaßstäben abhängig. Werden darum Zeugnisse als gespeichertes Wissen nicht »in lebendiger Auseinandersetzung mit den jeweiligen Gegenwartsproblemen« (LS 247) erneuert, drohen sie sich zu verfestigen. Erneuerungen finden vor allem in *Räumen der »Kontroversen«* statt: »Erinnerung wird in der demokratischen Streitkultur gerade auch durch Konflikte und Debatten erneuert.« (LS 248)⁷⁰ Indem Deutung, Bewertung, Ansprüche und Konsequenzen von Zeugnissen immer wieder kontrovers diskutiert werden, wirken sie ihrer Verfestigung entgegen.

Im »politischen und sozialen Rahmen von Vergessen auf Erinnern« (NU 201) umzustellen bedeutet folglich, kulturelle Räume zu schaffen, die den sieben Regeln der Hierarchisierung und Homogenisierung entgegenwirken. Im besten Falle sind diese kulturellen Räume darum Kooperationen von Historiker_innen und Künstler_innen, deren Stoff die Zeugnisse in Raum und Zeit sind:

»Wir brauchen die Historiker, die uns diese Vergangenheit *rekonstruieren*, und wir brauchen die Künstler, die sie uns *re-konkretisieren*. Vor allem bedarf es einer Rückbindung an konkrete Lebensgeschichten und authentische Orte, um diese Erinnerung vor Verallgemeinerung, Delegation an Spezialisten und fortschreitender Entwicklung zu schützen.« (LS 249)

Soll sich sekundäre Zeug_innenschaft im öffentlichen Raum vollziehen, sind Räume vonnöten, welche »die historische Imagination erweitern« und »Formen der Vergegenwärtigung von Vergangenheit erfinden« (LS 249). Sekundäre Zeug_innenschaft wird so zu einem »weit in die Vergangenheit ausgedehnten *Besinnungsraum*«⁷¹. Denn für Assmann gilt: »[E]ine traumatische Vergangenheit, die nicht erinnert wird, fängt an zu spuken.« (LS 249) Was Assmann damit letztlich fordert, sind Räume der Ambiguität. Das Problem ist nur, dass Menschen, wie Thomas Bauer festhält, »von Natur aus mehrdeutige, unklare, vage, widersprüchliche Situationen tendenziell meiden. Menschen sind

70 Vgl. dazu Paris, Vergangenheit, die den Konnex von Vergangenheitsbewahrung und Vergangenheitsbewältigung anhand der Trias von »Wahrheit«, Lügen und Erinnerungen erörtert und dabei Kontroversen besondere Aufmerksamkeit schenkt.

71 Assmann/J. Assmann, Schrift, 267.

[...] tendenziell ambiguitätsintolerant«⁷². Was aber bedeutet das, nicht nur für Räume sekundärer Zeug_innenschaft, sondern per se für die Orte der Zeug_innenschaft im öffentlichen Raum?

72 VW 15.