

MEMORY IN MOTION

Lern- und Erinnerungsorte des deutschen Kolonialismus

Wie, was und vor allem an wen wir uns erinnern,
sagt viel darüber aus, wer dazugehören soll
und wer nicht. Erinnerung gestaltet und manifestiert die
Teilhabe am gesellschaftlichen Kollektiv.

Dadurch werden Zugänge zu materiellen sowie
immateriellen Ressourcen gewährt und geregelt.
Dementsprechend dient Erinnerung beziehungsweise
das, was nicht erinnert wird, als Orientierung dafür,
wer aus der Gesellschaft auf diskursiver, praktischer
und politischer Ebene ausgeschlossen,
unsichtbar gemacht oder bewusst marginalisiert wird.

Wie eine Gesellschaft erinnert, beeinflusst sowohl
ihre Sicht auf sich selbst als Ganzes als auch auf ihre
einzelnen Mitglieder.

[transcript]

**MEMORY IN MOTION – Lern- und Erinnerungsorte des
deutschen Kolonialismus**

Beatrace Angut Oola, Iris Rajanayagam, Emmanuel Asare,
Mèhèza Kalibani, Eric Otieno Sumba, Ibou Coulibaly Diop (Hg.)

Durch Erinnerungen wird die Teilhabe
am Kollektiv gestaltet und manifestiert.

Wie eine Gesellschaft erinnert, beeinflusst
ebenso ihre Sicht auf sich selbst als Ganzes
als auch auf ihre einzelnen Mitglieder.

MEMORY IN MOTION

Lern- und Erinnerungsorte des deutschen Kolonialismus

[transcript]

INHALT

Begrüßung	10
Meryem Choukri	
Memory in Motion	14
Die Herausgeber*innen	
Aufbruch	22
Iris Rajanayagam im Gespräch mit Suy Lan Hopmann	
REFLEXIONEN	35
Der Genozid an den Nama und Ovaherero	36
Sima Luipert	
Erinnern radikal inklusiv denken	42
Maisha Auma	
Globale Erinnerungen zwischen De- und Reterritorialisierung	54
Jie-Hyun Lim	
Kuratorische Reflexionen: Erinnerung als Prozess	68
Anja Saleh	

INHALT

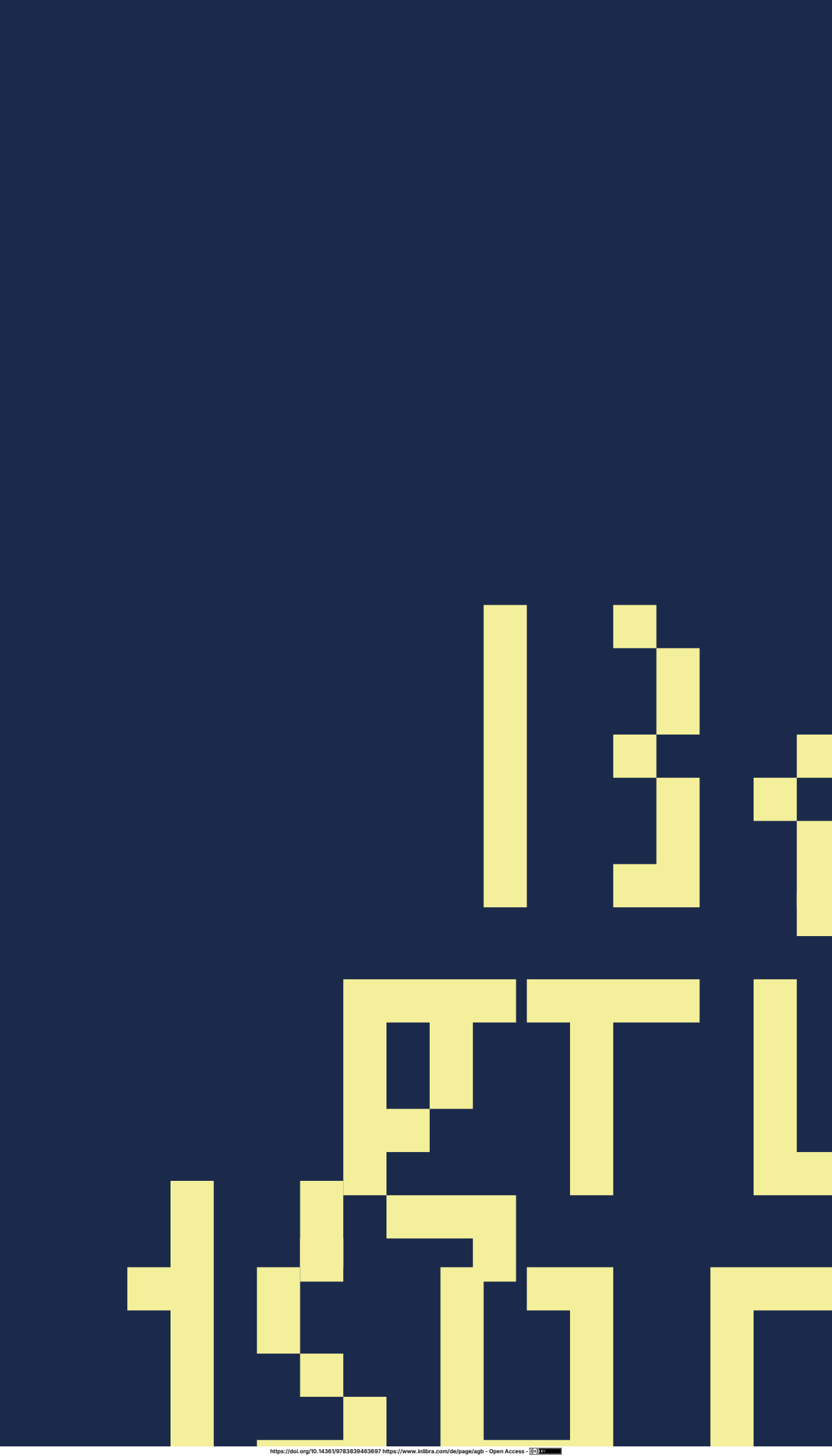
- 78** **In Allianzen erinnern**
Mirjam Zadoff
- 86** **Politiken der Erinnerung**
Chana Mamani
- 100** **Die Dekolonialisierung
neu gestalten**
Sénamé Agbodjinou
- 108** **Hamburger Orte der Erinnerung**
- 120** **MEMORY IN MOTION I**
- 147** **ERINNERUNGSBLITZE**
- 148** **für Soumadau en Sokehs & seine
Mitkämpfer*innen**
Emelihter Kihleng
- 155** **AUS DER PRAXIS**
- 156** **Erinnerung als
Selbstermächtigung**
Beatrace Angut Oola im Gespräch mit Maseho

INHALT

Doing Memory Ibrahim Mahama	166
Das Palais de Lomé Sonia Lawson	172
Gedanken zu einem dekolonialen Stadtrundgang Lino Agbalaka & Jessica Ziada Korp	176
Lernen durch Praxis Beatrace Angut Oola im Gespräch mit Millicent Adjei	182
ERINNERUNGSWERKSTATT	191
Wie Ari zu uns kam	192
Institutionalisierung und Verstetigung von Koordinierungsstellen	196
Mapping Shark Island	200

INHALT

- 204 Verkörperte Schauplätze
kolonialer Erinnerung
- 208 Memory in a World to Become
- 212 Sieben Prinzipien
der *restorative justice*
- 218 Forschen über
historische Biografien
- 222 Annäherung an ein (de)zentrales
Raumkonzept
- 226 Afrikanischer Akzelerationismus
und dekoloniale Visionen
für Orte des Erinnerns
- 232 Berliner Orte der Erinnerung
- 240 MEMORY IN MOTION II



BEGRÜßUNG

MERYEM CHOUKRI

*Zu Beginn des zweitägigen nicht-öffentlichen Workshops vom 26. bis 28. Januar 2023 im Community Space Eeden in Hamburg im Rahmen von Memory in Motion begrüßte Meryem Choukri die Teilnehmenden – nationale und internationale Expert*innen aus den Bereichen Wissenschaft, Kunst, Architektur und Stadtplanung sowie zentrale Akteur*innen aus Institutionen und der Zivilgesellschaft.*

Mein Name ist Meryem Choukri und es ist mir eine große Freude, Sie alle im Namen des Beirats zur Dekolonisierung Hamburgs willkommen zu heißen. Vor so vielen angesehenen internationalen Expert*innen auf dem Gebiet der Dekolonialisierung und der Erinnerung an den Kolonialismus sprechen zu dürfen, ist aufregend. Besonders freue ich mich aber, meine Kolleg*innen begrüßen zu können, die sich für ein verantwortungsvolles Erinnern hier in Hamburg einsetzen.

Deshalb möchte ich den Arbeitskreis Hamburg Postkolonial begrüßen, der heute durch Hanni Jokinen, Anke Schwarzer und Madeline Danquah vertreten wird. Auch möchte ich weitere Mitglieder des Beirats nennen, etwa die heute hier Anwesenden Aileen Puhlmann, Kodjo Valentin Glaeser und Beatrice Angut Oola. Gern hätte ich noch mehr meiner Kolleg*innen, die sich aktiv für die Dekolonisierung in Hamburg und Deutschland im Allgemeinen engagiert haben und weiterhin engagieren, heute hier unter uns gesehen. Ich bin zuversichtlich, dass wir Wege finden werden, sie in kommende Treffen einzubeziehen.

Wir setzen uns seit langem mit einem verantwortungsvollen Erinnern an die koloniale Vergangenheit dieser Stadt auseinander, noch bevor es cool und trendy war, sich mit Dekolonialisierung zu beschäftigen. In Gang gesetzt wurde dieser Prozess vor Jahrzehnten durch zahlreiche von Schwarzen Menschen, Migrant*innen und People of Colour gegründete Initiativen sowie andere zivilgesellschaftliche Gruppen, die sich auf nationaler und regionaler/lokaler Ebene kritisch mit der Kolonialgeschichte Deutschlands auseinandersetzen.

Die Dekolonialisierung ist kein Prozess, der von oben nach unten verläuft, und sie sollte auch nicht aus leeren Worten bestehen. Es geht um mehr als die bloße Anbringung einer kritischen Gedenktafel an der Bismarck-Statue. Die Dekolonialisierung wurde stets von Unten angeführt, die Herrschenden geben ihre Macht nie freiwillig auf. Aus diesem Grund muss jedes Gespräch über die Dekolonisierung und das Erinnern an den Kolonialismus im Dialog mit der Zivilgesellschaft geführt werden, insbesondere mit rassifizierten Menschen, die im Mittelpunkt dieser Diskussionen stehen müssen. Kein Ort kann ‚dekolonisiert‘ werden ohne die Beteiligung jener, die von Rassismus und Kolonialismus betroffen waren und sind. Wir müssen den historisch marginalisierten und unterdrückten Menschen

zuhören, um der Vergangenheit Deutschlands angemessen zu gedenken. Darüber hinaus dürfen wir die Basisarbeit, die in spezifischen lokalen Kontexten geleistet wurde, nicht ignorieren. Ich kann nachvollziehen, dass der Kontakt mit einer Vielzahl an Akteur*innen, die in losen Netzwerken und Gruppen organisiert sind, von einem institutionellen Standpunkt aus schwierig sein kann. Doch ich möchte hier unterstreichen, dass diese Dezentralisierung eine Stärke und keine Schwäche darstellt. Um uns auf ernsthafte Weise mit der kolonialen Vergangenheit auseinanderzusetzen, müssen wir so viele Perspektiven wie möglich einbeziehen. Es ist wichtig, dass dieser Dialog von Anfang an auf Augenhöhe stattfindet, denn auch das stellt einen entscheidenden Faktor bei der Dekolonialisierung dar. Mehr noch: Es ist die Voraussetzung dafür, dass dieser Prozess glaubwürdig und nachhaltig ist.

Wir alle wissen, dass Dekolonialisierung kein einfacher Prozess ist. Sie ist auch keine Marketingkampagne. Es handelt sich um eine schwierige, unbequeme Arbeit. Wir wenden uns der Vergangenheit zu, aber nicht ausschließlich um der Vergangenheit willen oder zur Aufrechterhaltung des Rufs Deutschlands als ‚Erinnerungsweltmeister‘. Diese historischen Ungerechtigkeiten gehen wir vielmehr an, um nach und nach eine immer noch bestehende Mentalität zu verändern. Wie viele andere hier widme auch ich mich all dem, um die Gegenwart und Zukunft zu verändern und auf eine Gesellschaft hinzuarbeiten, in der Schwarze, PoC- und andere marginalisierte Körper sich sicher fühlen können. Hier geht es nicht nur um Straßennamen, sondern um eine absolut existenzielle Notwendigkeit. Bevor ich abschließe, lassen Sie mich drei Forderungen an das *Memory-in-Motion*-Netzwerk wiederholen. Sie spiegeln Forderungen wider, die auch aus der Hamburger Zivilgesellschaft kommen:

1. Ich bin mir durchaus bewusst, dass diese Konferenz nicht ausdrücklich der Erinnerung an die Kolonialzeit in Hamburg gewidmet ist. Doch wir sind gerade in Hamburg, und diese Veranstaltung wurde von institutionellen Akteur*innen Hamburgs entwickelt. Wir sollten nicht vergessen, wo wir uns befinden. Dekoloniale Debatten haben eine globale Geschichte, sind aber auch in lokale Strukturen eingebettet. Aus diesem Grund habe ich zuerst meine Mitstreiter*innen aus Hamburg begrüßt, denn ohne ihre jahrzehntelange Arbeit in diesen Feldern würde unser Treffen hier und heute nicht stattfinden.
2. In diesem Sinne richte ich die dringende Bitte an Sie, lokale Organisationen und Individuen, vor allem Schwarze Menschen, People of Colour und migrantische sowie diasporische Gruppen und Graswurzelinitiativen in das Gespräch miteinzubeziehen. Was für Menschen, die nicht in die lokalen Debatten eingebunden sind, auf

den ersten Blick wie eine fantastische Idee wirken mag, kann unwissentlich anhaltende lokale Diskussionen ignorieren. Lassen Sie uns gemeinsam darüber nachdenken, wie wir solche Stimmen in die Arbeit dieses Netzwerks – im Rahmen dieser Konferenz aber auch in Zukunft – einbeziehen können.

3. Ich hoffe, dass wir diesen Raum dafür nutzen, ein Netzwerk der Solidarität zwischen unterschiedlichen, sich der Dekolonialisierung und des verantwortungsvollen Erinnerns an den Kolonialismus widmenden zivilgesellschaftlichen Akteur*innen, Gruppen, Künstler*innen und Wissenschaftler*innen aufzubauen. Ich habe die Vision, dass wir in diesem solidarischen Netzwerk nicht nur voneinander lernen, sondern uns auch aktiv füreinander in unseren jeweiligen lokalen Kämpfen für ein verantwortungsvolles Erinnern einsetzen.

Lassen Sie mich dem kuratorischen Team von *Memory in Motion* für ihre unermessliche Arbeit danken. Ich und andere haben gesehen, wie viel Arbeit ihr reingesteckt habt, wie schwierig es für euch war, euch in diesen weißen institutionellen Räumen zu bewegen, während ihr unterschiedliche Erwartungen und Wünsche an diese Konferenz und das Netzwerk jonglieren und dabei gleichzeitig gegen Tokenismus standhalten musstet. Danke an Nana Asafu-Adjei, Ibou Coulibaly Diop, Suy Lan Hopmann, Mèhèza Kalibani, Eric Otieno Sumba and Iris Rajanayagam.

Vielen Dank für Ihre Aufmerksamkeit!

Ich freue mich sehr auf die kommenden Gespräche mit Ihnen in den nächsten Tagen!

Aus dem Englischen von Asal Dardan



MEMORY IN MOTION
Erinnerung in Bewegung

BEATRACE ANGUT OOLA,
IRIS RAJANAYAGAM,
EMMANUEL ASARE,
MÈHÈZA KALIBANI,
ERIC OTIENO SUMBA,
IBOU COULIBALY DIOP

In der Tat kann man sagen, dass die Erinnerung für Gruppen und Einzelpersonen eine ‚existenzielle Bedeutung‘ hat. Doch während sie die Gegenwart und die Zukunft prägt, werden die Erinnerung, die Bedeutungen der Vergangenheit(en) und die Praktiken des Erinnerns ihrerseits von den gegenwärtigen Kontexten, Wünschen, Kämpfen und Bestrebungen geprägt. Diese sind besonders wichtig in Kontexten vergangener und anhaltender Gewalt und Ungleichheit, im Kampf um Befreiung und das Recht auf Selbstbestimmung und beim Aufbau des Narrativs einer Nation, in der die Erinnerung als moralischer Diskurs und politisches Werkzeug dient.

Rosa Cordillera A. Castillo¹

Wie, was und vor allem an wen wir uns erinnern, prägt Vorstellungen von Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit und hat unmittelbare Auswirkungen auf deren Verhandlung in Politik und Gesellschaft. Durch Erinnerungen wird die Teilhabe am Kollektiv gestaltet und manifestiert. Hiermit einhergehend werden Zugänge zu materiellen sowie immateriellen Ressourcen gewährt, geregelt und verteilt. Dementsprechend fungiert Erinnerung beziehungsweise das, was erinnert oder nicht erinnert wird, als Orientierung für die Imaginationen dessen, wer aus diesem Kollektiv auf diskursiver sowie praktischer Ebene ausgeschlossen, unsichtbar gemacht oder bewusst marginalisiert wird. Wie eine Gesellschaft erinnert, beeinflusst ebenso ihre Sicht auf sich selbst als Ganzes als auch auf ihre einzelnen Mitglieder.

Die Erinnerungskultur in Deutschland bewegt sich in einem Spannungsfeld zwischen der Aufarbeitung des nationalsozialistischen Unrechts als ihrem zentralen Bezugspunkt und den Anforderungen einer sich wandelnden Gesellschaft. Zugleich zeigt sich am Kolonialrevisionismus der Nationalsozialisten, am SED-Antikolonialismus und an der Geschichte der DDR, dass plurale Erinnerungskultur(en) die Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Verflechtungsgeschichten und Unrechtskontexten erfordert. Die Erinnerung an die Unrechts- und Gewaltgeschichte(n) des deutschen Kolonialismus und die damit einhergehende Entmenschlichung hatte in Deutschland (und vorher in der BRD) bis in die 2000er Jahre einen

1 Rosa Cordillera A. Castillo, aus „The Past, Present, and Future Entangled. Memory-Work as Decolonial Praxis“, in: Shose Kessi, Mohammed Seedat und Shahnaaz Suffla (Hg.), *The Decolonial Enactments of Community Psychology*, Cham: Springer International, 2021, DOI:10.1007/978-3-030-75201-9_13 (Übersetzung durch die Autor*innen).

äußerst geringen Stellenwert. Bis zu diesem Zeitpunkt war die erinnerungs-politische Landschaft weitgehend von der Leugnung und Verdrängung dieser Geschichte und ihrer Auswirkungen auf lokaler wie globaler Ebene geprägt. Häufig wird in diesem Zusammenhang von „kolonialer Amnesie“ gesprochen. Diese Pathologisierung des Phänomens ist jedoch nur bedingt geeignet, einen Mechanismus zu beschreiben, dessen Protagonist*innen teilweise bewusst und strategisch, teilweise aus Unwissenheit oder Gleichgültigkeit handelten.

Seit Beginn der 2000er Jahre gewinnen transnationale Perspektiven und das Bewusstsein, deutsche Geschichte in einem globalen Zusammenhang zu betrachten, auch in öffentlichen und politischen Diskursen an Bedeutung. Parallel dazu ist eine stetige Pluralisierung der Gesellschaft zu beobachten, die sich auf die Erinnerungsarbeit und -praxis auswirkt. Vor diesem Hintergrund sind auch die anschließenden langsamen und teilweise zögerlichen Bemühungen der Bundesrepublik um eine Anerkennung und Aufarbeitung des Kolonialismus und ein damit verbundener Richtungswechsel in der nationalen Erinnerungspolitik zu sehen.² Die hier beschriebene Verlagerung spiegelt sich nicht nur diskursiv auf politischer und wissenschaftlicher Ebene wider, sondern auch konkret in der Art und Weise, wie Ressourcen zur Verfügung gestellt werden. So ist deutschlandweit der Auf- und Ausbau zahlreicher Projekte, Stellen, oder Referate zu verzeichnen und auch die Errichtung eines zentralen und dezentralen Lern- und Erinnerungsortes Kolonialismus ist beabsichtigt. In diesem Kontext wurde im letzten Koalitionsvertrag festgehalten: „Aus der deutschen Kolonialgeschichte resultiert eine besondere historische Verantwortung. Ein wichtiges kulturpolitisches Anliegen der Bundesregierung ist es daher, sich kritisch mit der deutschen Kolonialvergangenheit auseinanderzusetzen, im partnerschaftlichen Dialog mit den Herkunftsländern und -gesellschaften die internationale Zusammenarbeit zu stärken und Objekte aus kolonialen Kontexten zurückzugeben.“³

Vom Auswärtigen Amt heißt es: „Nur wer seine Vergangenheit kennt und reflektiert, kann Lehren für die Zukunft ziehen und starke globale Partnerschaften gestalten. Nicht nur deshalb ist die umfassende Aufarbeitung der deutschen Kolonialvergangenheit wichtiges Thema für die

- 2 Siehe hierzu auch Sebastian Conrad, „Rückkehr des Verdrängten? Die Erinnerung an den Kolonialismus in Deutschland 1919–2019“, *Aus Politik und Zeitgeschichte* (27.09.2019), <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/297599/rueckkehr-des-verdraengten>
- 3 Der Beauftragte der Bundesregierung für Kultur und Medien, *Aufarbeitung des Kolonialismus*, <https://kulturstaatsministerin.de/aufarbeiten-und-erinnern/kolonialismus>, zuletzt aufgerufen am 17. Oktober 2025.

Bundesregierung und das Auswärtige Amt.⁴ Diese Entwicklungen sind durchaus positiv hervorzuheben. Prozesse dieser Art müssen auf verschiedenen Ebenen entwickelt und begleitet werden, um die im Bereich Dekolonisierung notwendigen partizipativen Beteiligungsmechanismen zu gewährleisten. Diese müssen transnationale Perspektiven und Stimmen einbeziehen, die oft aus den Diskussionen und Verhandlungen zum Thema ausgeschlossen werden, was insbesondere von zivilgesellschaftlicher Seite immer wieder kritisch angemerkt wurde. Hier setzt das Projekt *Memory in Motion* an. In der Auseinandersetzung mit dem Vorhaben, Lern- und Erinnerungsorte zum Kolonialismus zu schaffen, wurden Formate umgesetzt, die lokale und globale Dimensionen, Diskurse und Stimmen in der theoretischen und praktischen Reflexion miteinander verknüpfen und in Austausch bringen.

Der Auftaktworkshop zu *Memory in Motion* wurde im Januar 2023 von der Stiftung Historische Museen Hamburg (SHMH), der Behörde für Kultur und Medien Hamburg (BKM Hamburg) und dem Beirat für die Dekolonisierung Hamburgs in Kooperation mit der Bundeszentrale für politische Bildung/bpb, Decolonize Berlin e. V., Dekoloniale – Erinnerungskultur in der Stadt sowie dem Stadtmuseum Berlin initiiert und in Hamburg durchgeführt. Es fand ein erster Austausch zu grundlegenden Fragen der Entwicklung und Einrichtung eines oder mehrerer Lern- und Erinnerungsorte zum Kolonialismus in Deutschland statt.

In dreitägigen Workshops wurden verschiedene Aspekte und Formen post- und dekolonialer Erinnerung und Gedenkkultur transnational und interdisziplinär diskutiert.

Daran anknüpfend fand im Dezember 2024 eine öffentliche Veranstaltung des aus dem Auftaktworkshop hervorgegangenen transnationalen Arbeitsnetzwerks zu Lern- und Erinnerungsorten zum Kolonialismus in Deutschland in Berlin statt. Expert*innen aus Wissenschaft, Kunst, Architektur und Stadtplanung sowie zentrale Stakeholder aus Institutionen und Zivilgesellschaft kamen hier über Formen und Inhalte des Erinnerns und Gedenkens in Bezug auf den deutschen Kolonialismus ins Gespräch. Die Veranstaltung diente als Raum für eine erste Bilanz des zweijährigen gemeinsamen Denk- und Arbeitsprozesses zu den Themen Kolonialismus, Kolonialität und dekoloniale Erinnerungskulturen. Ideen, Utopien und Visionen wurden gebündelt, aufbereitet und präsentiert. Vor dem Hintergrund aktueller erinnerungspolitischer Debatten wurde ein Raum

4 Auswärtiges Amt, *Aufarbeitung der deutschen Kolonialvergangenheit*, <https://www.auswaertiges-amt.de/de/aamt/geschichte-des-auswaertigen-amts/2660906-2660906>, zuletzt aufgerufen am 17. Oktober 2025.

geschaffen, in dem Formen, Inhalte, Affekte und Politiken dekolonialer Erinnerung reflektiert und ausgetauscht werden konnten.

Wie der Titel des Projekts bereits andeutet, wird Erinnern hier als gelebte Praxis, als in Bewegung, als dynamisch, multivalent und sich verändernd verstanden. Dies umfasst sowohl das Erinnern an koloniale Gewalt- und Unrechtsgeschichte als auch an Bewegungsgeschichte sowie an Theorien und Praktiken des Widerstands. Dies aufgreifend fokussiert sich ein wichtiger Diskussionsstrang auf die (abstrakten) Orte, an denen Erinnerungsarbeit stattfindet beziehungsweise von denen aus sie geleitet und gestaltet wird.

Bei der Annäherung an die Thematik spielen verflechtungs- und globalgeschichtliche Ansätze eine zentrale Rolle. Historische Ereignisse des Kolonialismus wurden in ihrer Spezifität, aber gerade auch im Hinblick auf Schnittstellen, wechselseitige Bedingtheiten und Beziehungen analysiert. Die relationale Linse wird nicht nur auf die Geschichte als solche angewandt, sondern auch auf die Erinnerungsarbeit und -praktiken in diesem Kontext sowie auf die Ansätze zur Konzeption und Gestaltung des Ortes beziehungsweise der Orte der Erinnerung. Diese theoretisch-praktische Rahmung ermöglicht es, jenseits hegemonialer Klassifikationen und Einteilungen zu denken und intersektionale Dimensionen stärker zu berücksichtigen.

Die teilnehmenden Aktivist*innen, Künstler*innen, Praktiker*innen, Wissenschaftler*innen und Vermittler*innen ließen sich bei ihrer Arbeit von der Annahme leiten, dass eine entsprechende Erweiterung der erinnerungspolitischen Landschaft es ermöglicht, Geschichte jenseits nationaler Grenzen zu erzählen und in einen globalen Kontext zu stellen. Damit werden sowohl die Verwobenheit von Geschichten über geografische und zeitliche Räume hinweg als auch die genannte Kontextgebundenheit sichtbar und die Erinnerung wird einer sich stetig verändernden und pluralisierenden Gesellschaft gerecht. Der Blick auf diese Interdependenzen und Schnittstellen ermöglicht es, kolonial geprägte Konturen von Identität und Gemeinschaft zu verschieben, neu zu definieren, aufzulösen und zeigt Wege auf, sich von starren und essenzialisierenden Kategorisierungen und Hierarchisierungen zu lösen. Durch das Zusammendenken von Geschichte_n und deren Analyse jenseits eurozentrischer Narrative werden somit auch Möglichkeiten eröffnet, communityübergreifende Solidaritäten weiterzudenken. Der verflechtungsgeschichtliche Ansatz von *Memory in Motion* gibt somit Impulse für die (Weiter-)Entwicklung von Zukunftserzählungen in einer pluralen und demokratischen Gesellschaft. Die Anthropologin Rosa Castillo beschreibt die Wechselwirkungen, die in einem Erinnerungsort zusammenfließen, treffend als „[the] entanglement of memory and imagination, which are both evocative of ideas, emotion,

and action. Imagination and memory are closely related“ (Verwobenheit von Erinnerung und Imagination, die beide Ideen, Emotionen und Aktionen herbeiführen und anregen. Imagination und Erinnerung sind nah verwandt).⁵ Auf diesen Überlegungen aufbauend, beschäftigt sich ein weiterer wichtiger Strang innerhalb der Diskussionen mit der Gestaltung konkreter und materieller Orte als Räume der Aktivierung, der Begegnung und des Zusammenkommens.

Was können solche Orte bei Besucher*innen auf körperlicher, emotionaler, intellektueller, affektiver oder auch spiritueller Ebene hervorrufen? Welche Funktionen haben die Orte? Wo sollen sie geografisch verortet werden? Wer wird als Zielgruppe der Orte imaginiert? Wie können solche Orte konkret (auch architektonisch) gestaltet werden und in welcher Beziehung stehen sie zu ihrer unmittelbaren Umgebung? Wie sollte eine Topografie des Erinnerns aussehen, wenn es die Pluralität der Gesellschaft als Ausgangspunkt hat und diesem Anspruch gerecht werden will?

Die Publikation erscheint in einer Zeit, in der der Druck auf post- und dekoloniale Perspektiven, sowohl national als auch international, spürbar zunimmt. Kolonialkritische Ansätze werden nicht nur vermehrt angegriffen, sondern auch delegitimiert und fortwährend infrage gestellt. Diese Entwicklungen spiegeln sich in der Verschärfung von rassistischen Diskursen sowie in einer generellen Zunahme migrationsfeindlicher Rhetoriken wider. Amnesty International und Expert*innen der Vereinten Nationen weisen in diesem Zusammenhang auf die politische und gesellschaftliche Diskreditierung, mitunter sogar Kriminalisierung kritischer Stimmen hin und warnen vor den damit einhergehenden Repressionen.⁶

Weltweit zeigt sich, dass die Auseinandersetzung mit kolonialen Kontinuitäten und den daraus hervorgehenden Strukturen von Gewalt und Unrecht notwendiger denn je

5 Castillo, „The Past, Present, and Future Entangled“; Übersetzung durch die Autor*innen.

6 Siehe hierzu „UN experts urge Germany to halt criminalisation and police violence against Palestinian solidarity activism“, *OHCHR* (16.10.2025), <https://www.ohchr.org/en/press-releases/2025/10/un-experts-urge-germany-halt-criminalisation-and-police-violence-against>; und insbesondere zu den Repressionen gegenüber palästinasilidrischen Stimmen und solchen, die sich kritisch gegenüber Israels Kriegshandlungen äußern: „Einschränkung der Versammlungsfreiheit in Deutschland: ‚Jetzt ist der Moment, um aktiv zu werden‘, *Amnesty International* (13.11.24), <https://www.amnesty.de/aktuell/deutschland-proteste-palaestina-gaza-israel-einschraenkung-meinungsfreiheit-interview-rechtswissenschaftlerin-nahed-samour>.

ist. Daraus erwächst die dringende Aufgabe, die Diskursräume einer vielfältigen, dekolonial orientierten Zivilgesellschaft und Wissenschaft zu schützen und weiterzuentwickeln. Es gilt, Formen einer differenzierten und zugleich solidarischen Erinnerungsarbeit zu fördern, die das Lokale und das Globale miteinander verbinden, mit analytischer Präzision und in der Anerkennung ihrer Vielheit.

Erinnern bedeutet dabei folglich nicht nur den Blick auf Vergangenes zu richten. Es bedeutet auch die Beschäftigung mit Kontinuitäten kolonialer und imperialer Strukturen und Denks-traditionen und der damit einhergehenden Ent-menschlichung, die Gesellschaft, Politik und Wissenschaft bis heute prägen und in der aktuellen geopolitischen Situation deutlich zu Tage treten. Erinnern bedeutet vor diesem Hintergrund, Räume zu öffnen, in denen Analyse, Austausch, Lernen, Kritik und Reflexion möglich sind. Dieser Band versammelt Beiträge transdisziplinärer Expert*innen die in den Prozess von *Memory in Motion* involviert waren und hier ihre Perspektiven auf das Vorhaben schildern, Lern- und Erinnerungsorte zum Kolonialismus in Deutschland aufzubauen.

Die in dieser Publikation dargestellten Perspektiven zeigen, dass der beständige Austausch sowie die aktive Einbeziehung und Beteiligung transnationaler Stimmen substanziell für die Etablierung von Lern- und Erinnerungsorten sowie einer konsequenten und genuinen Auseinandersetzung mit Kolonialismus und dessen Nachwirkungen in all seinen Facetten sind. Dies war ein vorrangiges Ziel von *Memory in Motion*. Wir möchten uns herzlich bei allen bedanken, die an der erfolgreichen Umsetzung des Projektes sowie an dem Erstellen dieses Bandes beteiligt waren.



AUFBRUCH

IRIS RAJANAYAGAM
IM GESPRÄCH MIT
SUY LAN HOPMANN

Suy Lan Hopmann war Mitinitiatorin von *Memory in Motion*. Iris Rajanayagam spricht als Teil des kuratorischen Teams mit ihr über die Entwicklungen in den Jahren 2020 bis 2025, dem Zeitraum, in dem *Memory in Motion* ins Leben gerufen wurde und stattgefunden hat.

IRIS: Zum Einstieg möchte ich dich fragen, was du mit dem Titel *Memory in Motion* assoziierst. Was beinhaltet dieser für dich, beziehungsweise was sollte er idealerweise transportieren?

SUY LAN: In *Memory in Motion* stecken zwei zentrale Begriffe: Erinnerung und Bewegung. Erinnerung – mit all ihren Facetten – meint für mich Erinnerungsarbeit, Erinnerungskultur, individuelles und kollektives Erinnern. Sie ist nie abgeschlossen, sondern ein Prozess, der immer wieder neu verhandelt werden muss.

Und dann ist da Bewegung. Bewegung bedeutet für mich einerseits Aufbruch – diese Anfangsenergie, die entsteht, wenn etwas in Gang kommt, wenn Menschen sich zusammentun, um etwas zu verändern. Gleichzeitig steht *motion* aber auch für das Beständige, das Langsame, das, was im Fluss bleibt. Es geht also nicht nur darum, etwas zu beginnen, sondern auch darum, es fortzuführen, am Leben zu halten, weiterzutragen. Das ist für mich der Kern von *Memory in Motion*: Erinnerung als etwas zu begreifen, das in Bewegung bleibt – das bewegt wird und andere in Bewegung bringt. Denn Erinnerung geschieht nicht von selbst. Sie braucht Menschen, die sie tragen, die sie weiterdenken und immer wieder neu in die Gegenwart holen.

IRIS: Du warst Ende 2021 Mitinitiatorin von *Memory in Motion*. Wie ist die Idee hierfür entstanden?

SUY LAN: In dieser Zeit ist tatsächlich einiges passiert. Der eigentliche Ausgangspunkt für *Memory in Motion* war die Entscheidung der damals neu gewählten Bundesregierung, einen Lern- und Erinnerungsort zum Thema Kolonialismus zu schaffen. Damit wurde zum ersten Mal anerkannt, dass jahrzehntelange zivilgesellschaftliche und wissenschaftliche Arbeit in diesem Bereich Teil der deutschen Geschichte ist – und dass man politisch Verantwortung übernehmen und damit weiterarbeiten muss.

Ich selbst habe im Oktober 2021 in der Kulturbehörde in Hamburg angefangen. Das war die erste Stelle innerhalb einer Behörde, die sich ausschließlich mit Kolonialgeschichte befassen sollte – auf Landesebene auf jeden Fall, wahrscheinlich sogar bundesweit. Die Position war befristet, und in diesem Herbst fanden die Bundestagswahlen statt. Als ich meine Arbeit aufnahm, stand also noch gar nicht fest, ob es diese neue Bundesregierung überhaupt geben würde – geschweige denn die Entscheidung für einen Lern- und Erinnerungsort. Erst später wurde das Vorhaben in den Koalitionsvertrag aufgenommen.

In der Behörde für Kultur und Medien habe ich schnell gemerkt, dass dort kaum jemand mit entsprechender Expertise arbeitete. Das lag auch daran, dass meine Stelle die einzige ihrer Art war. Und so stellte sich mir die Frage: Wer sollte dieses Thema in den deutschen Behörden eigentlich voranbringen? Gleichzeitig war mir bewusst, dass meine Position zeitlich begrenzt war – wie vieles in der Politik. Da meine Tätigkeit von vornherein befristet war, habe ich den Moment als außergewöhnliche Chance begriffen, mich mit ganzer Kraft in eine politisch zentrale Aufgabe einzubringen und etwas voranzubringen.

Aus meiner vorherigen Arbeit, sowohl im Museum am Rothenbaum. Kulturen und Künste der Welt (MARKK) als auch im aktivistischen und zivilgesellschaftlichen Bereich, wusste ich, dass es in Deutschland viele Menschen gibt, die sich seit Jahren und Jahrzehnten mit Kolonialgeschichte und Erinnerungskultur beschäftigen. Die Expertise war da – sie musste allerdings für die Entwicklung des Lern- und Erinnerungsorts zusammengebracht werden. Also stellte sich mir die Frage, wie wir uns vernetzen und gemeinsam Empfehlungen oder Vorschläge erarbeiten könnte, die wirklich aus der Praxis und Erfahrung heraus entstehen – und nicht von außen.

Noch bevor ich offiziell in der Behörde anfang, war ich beim zweiten *Dekoloniale Festival* und habe dort erste Gespräche geführt – mit Nadja Ofuatey-Alazard, mit Christian Kopp – darüber, wie Hamburg und Berlin stärker zusammenarbeiten könnten. Das war die Vor-Vorgeschichte. Kurz darauf sprach ich mit Eric Otieno Sumba, der mir sofort als ideale Person erschien, um ein erstes Konzept für dieses Netzwerk zu entwickeln und es aufzubauen.

Es dauerte dann allerdings noch eine ganze Weile, bis tatsächlich Mittel freigegeben und politische Entscheidungen getroffen wurden. Uns war

von Anfang an klar, dass eine solche Initiative auf mehreren Ebenen getragen werden müsste – von Bund und Ländern gemeinsam. In dieser Phase sprach ich mit vielen unterschiedlichen Personen, unter anderem mit der Dekoloniale und deinem Fachbereich in der Bundeszentrale für politische Bildung. Schließlich kamen die Gespräche zwischen dir und mir zustande, und von der Dekoloniale wurde dann Ibou Coulibaly Diop als Ansprechperson benannt. So entstand unsere Vierer-Gruppe – bestehend aus dir, Ibou Coulibaly Diop, Eric Otieno Sumba und mir.

IRIS: Was waren deine anfänglichen Gedanken in der ersten Konzeptionsphase des Projektes?

SUY LAN: In der frühen Konzeptionsphase habe ich *Memory in Motion* als einen Arbeitszusammenhang gedacht, als ein Netzwerk von Expert*innen, das sich über einen Zeitraum von zwei Jahren hinweg mit der Entwicklung eines transnationalen Lern- und Erinnerungsorts zum Thema Kolonialismus in Deutschland beschäftigen sollte. Wichtig war mir dabei, nicht auf ein einzelnes Format zu setzen, sondern unterschiedliche Arbeitsweisen zu ermöglichen – etwa in Form von Workshops, gemeinsamen Denk- und Diskussionsräumen oder auch einer Buchproduktion.

Memory in Motion I war als mehrtägiges Treffen zum Auftakt dieses Prozesses geplant. Es sollte der erste Schritt einer bewusst als Wunschproduktion angelegten Arbeit sein. Am Ende dieses Zeitraums standen mir weniger abgeschlossene Antworten als vielmehr konkrete Ideen, Vorschläge und ein gemeinsamer Fahrplan vor Augen – und idealerweise auch erste Personen und Gruppen, die sich für bestimmte Aspekte verantwortlich fühlen und den Prozess weitertragen.

IRIS: Im Januar 2023 wurde *Memory in Motion I* in Hamburg und im Dezember 2024 *Memory in Motion II* in Berlin durchgeführt. Ein erstes Ergebnis dieser beiden Veranstaltungen ist diese Publikation. Bei *Memory in Motion II* warst du organisatorisch nicht mit dabei, jedoch als Gast mit einer inhaltlich konzeptionellen Rolle eingeladen. Wie würdest du die Entwicklung von *Memory in Motion I* zu *Memory in Motion II* beschreiben? Und wie könnte es aus deiner Sicht weitergehen?

SUY LAN: *Memory in Motion* war ursprünglich für einen eher geschlossenen Kreis konzipiert, aus dem sich anschließend Arbeitsgruppen entwickeln sollten. Inzwischen hat sich das Projekt jedoch deutlich geöffnet – und das empfinde ich als große Bereicherung. Heute sind wesentlich mehr Menschen beteiligt, die Perspektiven sind vielfältiger geworden, und die

Initiative ist insgesamt breiter aufgestellt. Zwar liegt der Schwerpunkt derzeit stark auf Hamburg und Berlin, was ursprünglich nicht beabsichtigt war, da wir von Beginn an bundesweit agieren wollten, doch die inhaltliche und personelle Erweiterung ist ein wichtiger Schritt.

Besonders erfreulich finde ich, dass beim zweiten Mal viel stärker zivilgesellschaftliche Akteur*innen vor Ort mitgewirkt haben – Menschen, die nicht nur eingeladen waren, sondern wirklich mitgestaltet haben. Beim ersten Durchgang waren noch viele Vertreter*innen aus Behörden beteiligt, was auch daran lag, dass das Projekt damals eng an die Kulturbehörde angebunden war und meine eigene Stelle dort eine Art Dreh- und Angelpunkt bildete. Diese Verschiebung hin zur hiesigen Zivilgesellschaft sehe ich als sehr positive Entwicklung. Mein Anliegen war von Anfang an, solche Prozesse ein Stück weit von der politischen Ebene zu lösen, um ihnen mehr Unabhängigkeit und Eigenständigkeit zu geben.

Ich halte es weiterhin für wichtig, den Dialog mit den Behörden aufrechtzuerhalten – etwa, wenn es um strukturelle Fragen oder um die Finanzierung geht. Entscheidend ist jedoch, dass der Impuls, die inhaltliche Richtung und die Gestaltung von der Zivilgesellschaft ausgehen.

Ich hätte mir für dieses zweite Treffen gewünscht, dass Vertreter*innen aus Politik und Verwaltung stärker präsent gewesen wären – in einer zuhörenden Rolle, auch wenn sie nicht aktiv eingebunden oder offiziell eingeladen waren, sondern aus echtem Interesse an dem, was hier passiert. Solche Formen des Zuhörens, des Dabeiseins ohne Agieren, sind für mich Ausdruck einer veränderten erinnerungskulturellen Landschaft – einer, in der es nicht nur ums Reden, sondern auch ums Verstehen und Mittragen geht.

IRIS: Die Frage nach den gesamtgesellschaftlichen Veränderungen in Bezug auf Erinnerungskultur beziehungsweise -kulturen ist einer der Aspekte, die uns von Anfang an in diesem Projekt begleitet haben. *Memory in Motion* fiel in eine Zeit, in der erinnerungspolitisch und -kulturell sowohl in Deutschland als auch international einige Verschiebungen zu verzeichnen waren. Parallel dazu oder auch damit verbunden, nahmen in Deutschland und darüber hinaus rechte und rechtsextreme Tendenzen weiter zu.

Zunächst aber jenseits des Gesellschaftspolitischen: Hier gab es zusätzlich anders gelagerte Herausforderungen, sowohl bei *Memory in Motion I* als auch bei *Memory in Motion II*, die eher auf konzeptionelle Überlegungen und teilweise auch Leerstellen darin zurückzuführen waren. Viele Fragen, die bei *Memory in Motion I* aufkamen, wurden von den internationalen Gästen an uns gerichtet. Vornehmlich gab es eine Unklarheit bis hin zur Irritation hinsichtlich ihrer Rolle im

Prozess und es stand die Frage im Raum, wohin dieser konkret führen soll. Welche Herausforderungen siehst du in Bezug auf den Transfer zwischen sehr lokalen spezifischen und den globalen transnationalen Diskursen?

SUY LAN: Du meinst also das Verhältnis zwischen lokal und global?

IRIS: Richtig. Für uns war die transnationale Perspektive von entscheidender Bedeutung, da die Bearbeitung und der Austausch zu Erinnerungskulturen in Deutschland diese häufig nicht berücksichtigt. Um dem entgegenzuwirken, haben wir sehr bewusst Stimmen aus ehemals kolonialisierten Regionen eingebunden. Gerade das kritisierte die lokale Zivilgesellschaft. „Unsere Stimmen werden konstant überhört und jetzt werden hier teuer internationale Gäste eingeladen.“ Hinzu kamen lokale Diskurse, Auseinandersetzungen und auch Konflikte; das alles irgendwie zusammenzubringen, war meines Erachtens keine leicht zu bewältigende Aufgabe.

SUY LAN: Die zivilgesellschaftlichen Akteur*innen vor Ort, die mit ganz unterschiedlichen Schwerpunkten und Perspektiven seit Jahren arbeiten, sind lange übergangen worden – und das hat zu einem gewissen Miss-trauen gegenüber Behörden und Politik geführt. Wenn dann plötzlich Fördermittel bereitstehen und internationale Gäste eingeladen werden, kommt schnell die Frage auf: „Warum sind wir nicht Teil davon? Warum werden wir nicht einbezogen?“ Diese Dynamik war in Hamburg besonders spürbar, ist aber, glaube ich, ein grundsätzliches Problem vieler Städte. Die Kritik an der Geschlossenheit des ersten Treffens war meiner Meinung nach also weniger inhaltlicher Natur, sondern hatte mit diesen strukturellen Erfahrungen zu tun.

IRIS: Die transnationale Perspektive kann einen hilfreichen Impuls von außen geben, wenn sich hiesige Diskurse im Kreis drehen oder sich wiederholen. Es ist sinnvoll, mitzubekommen, dass an anderen Orten der Diskurs gegebenenfalls weiter oder auch einfach anders ist. Zugleich ist es natürlich wichtig, eine Verbindung zu den spezifischen lokalen Diskursen herzustellen, und lokale Akteur*innen, die teilweise schon seit dreißig Jahren oder länger engagiert sind und oft mit sehr wenig Ressourcen an den Themen arbeiten, nicht auszuklammern, sondern aktiv miteinzubeziehen. Hier ist es die Verbindung und das in Beziehung-zueinander-Setzen, das für

das Nachdenken und die Weiterentwicklung in diesem Kontext fruchtbar gemacht werden kann.

Wenn wir sagen, in Deutschland soll ein Lern- und Erinnerungsort Kolonialismus entstehen – ob in Hamburg, Berlin oder anderswo –, dann macht es Sinn, von den lokalen Gegebenheiten auszugehen, von den spezifischen Geschichten, die an diesen Orten verankert sind. Vielleicht liegt das an meiner langjährigen Arbeit im Museumssektor, aber ich bin überzeugt, dass Orte selbst eine Bedeutung haben. Auch wenn sich die Geschichte nicht mehr unmittelbar in der Architektur ablesen lässt, bleibt etwas davon im Raum. Es macht etwas mit einem, an einem bestimmten Ort zu sein, zu wissen, was dort geschehen ist, und dort etwas über diese Geschichte zu lernen – das ist etwas anderes, als dies nur digital oder abstrakt zu tun.

SUY LAN: Gleichzeitig sind solche Orte nie isoliert. Sie stehen in Verbindung, sind in Bewegung, kommen in Geschichten von Menschen vor, die von dort weggegangen oder dorthin gekommen sind. Diese Verflechtungen lassen sich gut von einem konkreten Punkt aus erzählen – irgendwo muss man ja anfangen, um eine Geschichte zu entfalten. Für mich liegt genau darin die Verbindung zwischen dem Lokalen und dem Transnationalen, und auch die Notwendigkeit, diesen Austausch lebendig zu halten.

Aus meiner eigenen Position heraus hat sich der Blick auf *Memory in Motion* ab 2023 verändert, da ich die Kulturbehörde verlassen und mich aus dem Projekt zurückgezogen habe. Die Anfänge des Projekts fielen in eine erinnerungspolitische Phase, in der vieles gleichzeitig in Bewegung war. Wir konnten auf wichtige Errungenschaften blicken, die maßgeblich von der Zivilgesellschaft erkämpft und anschließend von der Politik aufgegriffen wurden: neue Stellen, langfristige Projekte zur kolonialen Aufarbeitung und die Entscheidung der Bundesregierung, einen Lern- und Erinnerungsort Kolonialismus zu schaffen.

Gleichzeitig zeichnete sich ein deutlicher Shift im öffentlichen Diskurs ab, der de- und postkoloniale Ansätze zunehmend in Frage stellte. Als Otieno und ich 2022 über die Konzeption von *Memory in Motion* sprachen, hatten wir von Beginn an die Sorge, dass das Thema angegriffen oder politisch instrumentalisiert werden könnte. Die Mbembe-Debatte von 2020 lag noch nicht lange zurück, die Documenta-Kontroverse rund um Antisemitismus im Kulturbereich entbrannte während der Vorbereitungen zu *Memory in*

Motion I, und die Postcolonial Studies standen im Zentrum polarisierender öffentlicher Diskussionen.

Vor diesem Hintergrund würde mich interessieren, wie du die weitere Entwicklung von *Memory in Motion* wahrgenommen hast – insbesondere mit Blick auf die konzeptionellen Überlegungen für *Memory in Motion II*?

IRIS: Der Prozess der verstärkten Delegitimierung de- und postkolonialer Ansätze ist meines Erachtens im hiesigen Kontext seit einigen Jahren zu beobachten, hat aber mittlerweile – insbesondere seit dem 7. Oktober 2023 – insgesamt an Spürbarkeit und an damit einhergehenden Auswirkungen deutlich zugenommen. Sebastian Conrad beschreibt und analysiert diese Entwicklung anschaulich in seinem kürzlich erschienen Artikel „Postkoloniale Theorie und Antisemitismus“.¹ In unserer Einleitung gehen wir ebenfalls darauf ein, wie im Zusammenhang mit diesen Angriffen rassistische Narrative perpetuiert, Antimigrationsdiskurse befördert und hiermit verbunden kritische Stimmen aus Wissenschaft und Zivilgesellschaft diskreditiert, zum Schweigen gebracht oder teilweise gar kriminalisiert werden.² Dies geschieht aktuell in verstärktem Maße gegenüber palästinensolidarischen und auch solchen Stimmen, die sich gegen die israelische Regierung und die von ihr geführten, von zahlreichen Wissenschaftler*innen und Menschenrechtsorganisationen als Genozid eingestufteten Kriegshandlungen³ aussprechen.

- 1 Vgl. Sebastian Conrad: „Postkoloniale Theorie und Antisemitismus“, in: *Merkur: Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 916 (2025), S. 22–37.
- 2 Vgl. Conrad: „Postkoloniale Theorie und Antisemitismus“.
- 3 Etwa Francesca Albanese, „Anatomy of a Genocide. Report of the Special Rapporteur on the situation of human rights in the Palestinian territory occupied since 1967“, *ONHCR* (25. März 2024), <https://www.ohchr.org/sites/default/files/documents/hrbodies/hrcouncil/sessions-regular/session55/advance-versions/a-hrc-55-73-auv.pdf>; “‘You Feel Like You Are Subhuman’: Israel’s Genocide Against Palestinians in Gaza”, *Amnesty International* (5. Dezember 2024), <https://www.amnesty.org/en/documents/mde15/8668/2024/en/>; “A Regime of Jewish Supremacy from the Jordan River to the Mediterranean Sea: This Is Apartheid”, *B’Tselem* (12. Januar 2021), http://www.btselem.org/publications/full-text/202101_this_is_apartheid; „Extermination and Acts of Genocide: Israel Deliberately Depriving Palestinians in Gaza of Water“, *Human Rights Watch* (19. Dezember 2024), <https://www.hrw.org/report/2024/12/19/extermination-and-acts-genocide/israel-deliberately-depriving-palestinians-gaza>; Melanie O’Brien, „Is Genocide Happening in Gaza?“, *Opinio Juris* (4. August 2025), <https://opiniojuris.org/2025/08/04/is-genocide-happening-in-gaza/>; Omer Bartov, „As a former IDF soldier and historian of genocide, I was deeply disturbed by my recent visit to Israel“, *The Guardian* (13. August 2024), <https://www.theguardian.com/world/article/2024/aug/13/israel-gaza-historian-omer-bartov>, vgl. auch Felix Anderl u. a., „All Eyes on Gaza / Zusammen für Gaza – Profil der Solidaritätsproteste am 27. September 2025“, *ipb-working papers* (2025), S. 1 f. und S. 11 ff.

SUY LAN: Wenn wir diesen Befund ernst nehmen: In welchem politischen und diskursiven Klima hat sich dann in den letzten zwei Jahrzehnten überhaupt die Auseinandersetzung mit dem deutschen Kolonialismus entwickeln können?

IRIS: Ab den 2000er Jahren wuchs in Politik und Gesellschaft langsam das Bewusstsein für die Notwendigkeit, sich stärker mit dem deutschen Kolonialismus und den Auswirkungen bis in die Gegenwart auseinanderzusetzen und dies aufzuarbeiten. Und zwar Aufarbeitung nicht nur im Sinne von Überwindung und Vergessen, sondern tatsächlich Aufarbeitung auch mit Blick auf mögliche nachholende Gerechtigkeit. Im Zuge der Black-Lives-Matter-Bewegung gab es in diese Richtung einen besonders starken Schub. Es wurden Türen, Räume und Möglichkeiten eröffnet. Und vor allem auch Ressourcen zur Verfügung gestellt. In der erinnerungspolitischen Landschaft Deutschlands veränderte sich demnach etwas. Heute ist die Realität eine andere.

SUY LAN: War vor diesem Hintergrund die Zeit, in der *Memory in Motion* entstanden ist, in deinen Augen bereits eine Phase des Übergangs?

IRIS: Mein Eindruck ist, dass die Idee zu *Memory in Motion* 2021 in den Ausläufern einer Zeit entstand, in der gerade noch ein Diskurs möglich und eine potenzielle (wenn auch abnehmende) Offenheit für die Thematik in all seinen Facetten vorhanden war. Dies beispielsweise auch in Bezug auf Konzepte für plurale Erinnerungskulturen, verflechtungsgeschichtliche Ansätze und die des relationalen Erinnerns, Konzepte und Ansätze, die bei *Memory in Motion I* für uns zentral waren. Für einen verflechtungsgeschichtlichen Ansatz wurde ein Raum eröffnet, in dem auch die Fragen „Was wird erinnert und was nicht? Wie sind Gewalt- und Unrechtsgeschichten miteinander verbunden? Was sind Spezifika und Schnittstellen?“ reflektiert und diskutiert werden konnten. Dies spiegelte sich in der Bandbreite der Gäste, die wir eingeladen und in den Themensetzungen, die wir vorgenommen haben, wider.

Wenn wir nun wieder zu deiner Perspektive zurückkehren: Welche Rolle spielten für dich, Suy Lan, Ideen eines relationalen Erinnerns sowie verflechtungsgeschichtliche globalhistorische Ansätze – auch mit Blick auf Fragen von Community-übergreifenden Solidaritäten – in der Konzeption von *Memory in Motion*?

SUY LAN: Von Anfang an standen verflechtungsgeschichtliche und intersektionale Ansätze im Zentrum unserer Arbeit. Sie bilden den Kern dessen, wie wir Geschichte verstehen und wie wir die Prozesse von *Memory in Motion* angelegt haben. Gerade vor diesem Hintergrund müssen wir bedauernd feststellen, dass sowohl bei *Memory in Motion I* als auch bei *Memory in Motion II* eine starke und explizite queerfeministische Perspektive fehlte. Zwar wurde sie inzwischen diskutiert, und bei der Abschlussrunde von *Memory in Motion II* wurde sie sogar ausdrücklich angesprochen, doch insgesamt blieb sie bisher unzureichend integriert.

IRIS: Es wurde viel darüber diskutiert, ob der Ort dezentral sein sollte oder teilweise digital. Auch wurde ausgiebig über die Zielgruppen gesprochen. Was mich allerdings insbesondere interessieren würde, ist, wie so ein Lern- und Erinnerungsort auch zu einem Community-übergreifenden Raum werden kann. Also ein Raum in dem diese Strukturen sich entwickeln und gestärkt werden können. Isidora Randjelović schreibt dazu, wie Gedenkorte lebendige Orte sind, an denen Austausch stattfindet und mit denen interagiert wird. Wie könntest du dir einen Lern- und Erinnerungsort Kolonialismus vorstellen, der dies berücksichtigt?

SUY LAN: Ich glaube, dass gerade die genannten global-historischen, verflechtungsgeschichtlichen und intersektionalen Ansätze grundlegend sind – nicht nur dafür, wie wir Geschichte verstehen, sondern auch dafür, wie wir als Gesellschaft miteinander umgehen. Sie schaffen die Voraussetzung dafür, dass überhaupt Community-übergreifende Solidarität möglich wird, weil sie eine gemeinsame Basis herstellen, von der aus wir aufeinander zugehen können. Selbst an Stellen, an denen wir wenig Erfahrungen teilen, gibt es Anknüpfungspunkte, um einander zu verstehen. Dafür braucht es ein Mindset, das Intersektionalität in den Mittelpunkt stellt und Verflechtungen erkennt.

Für den Ort selbst gilt Ähnliches. Ich finde immer noch, dass wir mit dem ursprünglichen Programm zentrale Fragen aufgeworfen haben, die weiterhin relevant sind und fortgeführt werden sollten. Eine dieser Fragen betraf die Funktion des Ortes. Schon damals haben wir unterschiedliche Dimensionen eines Lern- und Erinnerungsortes in den Blick genommen – etwa Erinnern und Gedenken, Forschen und Aufarbeiten sowie Lernen und Begegnen.

Außerdem ist es wichtig, vom Ort selbst auszugehen und von dort aus Verflechtungen thematisch und räumlich weiterzudenken. Deshalb wäre es spannend, noch stärker mit Menschen aus Museen und Gedenkstätten zu kommunizieren – aber auch mit Akteur*innen aus dem Denkmalschutz oder der Stadtplanung, die solche Orte planen und betreiben. Denn die Architektur, die Kunst, die Ästhetik eines Ortes, die Menschen, die Angebote, der Zugang zu Geschichten, Büchern, Filmen oder Archiven – all das prägt, wie ein Ort erfahrbar wird. Wie sich all das in einen Raum übersetzt, ist aus meiner Sicht nach wie vor zentral und es lohnt sich, das weiter aufzudröseln.

IRIS: Die Frage der Archive finde ich sehr spannend. Hier vornehmlich auch mit Blick auf sogenannte transformative Archive. Also Archive, die konventionelle Formen der Dokumentation und Bereitstellung von Geschichte_n⁴ und somit auch der Herstellung von Geschichte_n⁵ irritieren. Vielleicht könnte dieser Gedenkort unter anderem auch ein Ort sein, an dem marginalisiertes Wissen archiviert wird und an dem transformative Archive entstehen könnten.

Abschließend möchte ich die naheliegende Frage stellen: Zum jetzigen Zeitpunkt und mit Blick auf die aktuelle Politik und Gesellschaft, wie siehst du die Perspektiven für die tatsächliche Errichtung eines Lern- oder Erinnerungsortes Kolonialismus – oder mehrerer – in Deutschland. Was wären deine Wünsche in dieser Hinsicht?

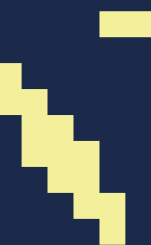
4 Sowohl Geschichte im Sinne von Historie als auch im Sinne von Geschichten, Erzählungen, Narrative (*stories*) etc.

5 Jacques Derrida: „Archive Fever: A Freudian Impression“, übers. v. Eric Prenowitz, in: *Diacritics* 25/2 (Sommer 1995), S. 9–63; Michel Rolph Trouillot: *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Boston 1995.

SUY LAN: Mein Wunsch ist, dass die Menschen genug Kraft haben, weiterzumachen – oder dass wir es schaffen, immer wieder Orte zu herzustellen, an denen wir diese Kraft schöpfen oder einander geben können. Letzten Endes sind es einzelne Personen und Gruppen, die solche Prozesse bewegen – da sind wir wieder beim Thema ‚Bewegung‘, das wir am Anfang hatten. Der zentrale Punkt ist das Zusammenkommen. Freude und Energie entwickeln, einander erzählen, was einem wichtig ist. Manchmal funktioniert das eher im Verborgenen und mit wenig Ressourcen, manchmal gibt es mehr: große Häuser, gute Ausstattung, Geld. Das ist zwar schön, aber entscheidend bleibt, dass wir zusammenkommen. Die Bewegung hört auf, wenn wir aufhören, uns zu treffen.

REFLECTION

LEXI-





DER GENOZID AN DEN NAMA
UND OVAHERERO

Erinnerung als Erfahrung von
Nachfahr*innen der Opfer und
retraumatisierende Interpretationen von
Nachfahr*innen der Täter*innen

S I M A L U I P E R T

Im heutigen Namibia wird die deutsche Kolonialzeit des zu jener Zeit Deutsch-Südwestafrika genannten Landes als kurze Episode erzählt, ohne angemessen zu würdigen, wie tiefgreifend diese Periode seine rechtlichen, wirtschaftlichen, politischen und sozialen Strukturen geprägt hat, die nun die Grundlage der namibischen Staatsführung bilden. Das offizielle Narrativ Namibias hat außerdem die lange, gewaltsame Epoche der Apartheid genutzt, um die koloniale Brutalität Deutschlands zu verdecken, ungeachtet der Tatsache, dass Deutschland dem Apartheid-Regime eine solide Grundlage zur Weiterführung seiner rassistischen Unterdrückung und institutionellen Enteignung lieferte. In Deutschland selbst nimmt das Gedenken an den Holocaust nicht zuletzt wegen des industriellen Ausmaßes des gezielten Massenmords, den größten Raum in der Erinnerungs- und Gedenkkultur ein. Andere extreme Formen der staatlichen Gewalt müssen ebenfalls ins gesellschaftliche Bewusstsein gerückt werden.

Im Fall des Genozids an den Nama und Ovaherero wird die Erinnerungskultur in erster Linie durch eurozentristische Narrative diktiert. Im Laufe der gesamten deutschen und südafrikanischen Kolonialherrschaften wurde der Genozid an den Nama und Ovaherero mithilfe der Bildungssysteme der Siedlergesellschaften als Akt der Selbstverteidigung gegen aufständische Indigene dargestellt und legitimiert. Bis in die Gegenwart bestehen Nachkommen weißer deutscher sowie weißer südafrikanischer Siedler*innen darauf, dass ihre Vorfahr*innen das bis heute von ihnen bewohnte Land erworben hätten, lassen dabei allerdings die historische Tatsache außer Acht, dass beiden rassistischen Kolonialregimen der Völkermord sowie rassifizierende politische Programme und Rechtssysteme zur Enteignung von Afrikaner*innen dienten. Dieses verfälschte Narrativ wird auch heute noch durch eine rassistische europäische Lesart reproduziert, in der die Erfahrungen und Interpretationen der Nachkommen der Täter*innen auf Kosten der Erfahrungen und Interpretationen der Nachkommen der Opfer in den Vordergrund gestellt werden.

Dies zeigt sich besonders deutlich im Ergebnis der Verhandlungen zwischen der deutschen und der namibischen Regierung, die 2021 mit einer finanziellen Geste der Versöhnung seitens Deutschlands, jedoch ohne rechtlich bindende Reparationszahlungen, abgeschlossen wurden. Es wird besonders deutlich, dass die wirtschaftliche Ausbeutung und Plünderung von Ressourcen in der deutschen Kolonialzeit zu einer scheinbar unüberbrückbaren Gedächtnislücke zwischen den Nutznießenden und den Opfern der Kolonialisierung geführt haben. Folglich werden in dem Ergebnis von 2021 – weithin als Gemeinsame Erklärung bezeichnet, obwohl sie bislang nicht ratifiziert wurde – die rechtlichen Verpflichtungen Deutschlands gegenüber den Nama und Ovaherero gelehnet, und die Stimmen sowie die Erinnerungen der Nachkommen durch die trügerische Illusion von gemeinschaftlichen Konsultationen und symbolischer Repräsentation, bei denen staatliche Behörden anstelle der unmittelbar betroffenen Gemeinschaften das letzte Wort haben, zum Schweigen gebracht.

In jüngeren forensischen Kurzdokumentationen über den Genozid, realisiert durch Nachkommen der Opfer aus den Nama- und Ovaherero-Gemeinschaften in Zusammenarbeit mit Forensic Architecture und Forensis (Goldsmiths University of London), rekonstruieren die betroffenen Gemeinschaften die Schrecken der deutschen Kolonialzeit aus ihrer eigenen Erinnerung und Erfahrung heraus. Kontrastiert mit dem Inhalt des Verhandlungsergebnisses der beiden Regierungen wird deutlich, wie die Auslöschung dieser lebendigen, von den Nachkommen der Opfer getragenen Erinnerung eine retraumatisierende Wirkung entfaltet. Bereits die Ergebnisse dieses Prozesses zu feiern, wirkt traumatisierend auf die Nachkommen, die hierin eine Infragestellung und Entwertung der Erinnerungen und Erfahrungen von Nama und Ovaherero im Besonderen und ihrer Gemeinschaft im Allgemeinen erleben. Zugleich wird die Bedeutung von Reparationen auf kaum mehr als eine freiwillige Entwicklungshilfe reduziert – ein Schlag ins Gesicht für die Nama und Ovaherero. Besonders traumatisch und in gewisser Weise gewaltsam ist, dass das namibische Kabinett dieses Dokument gebilligt hat, das eine Beleidigung der eigenen Bevölkerung darstellt.

Shark Island ist, wie viele ähnliche Orte in Namibia, an denen deutsche Imperialist*innen Vernichtungs- und Konzentrationslager errichteten, Schauplatz einer Tragödie unermesslichen menschlichen Leids. Die Erinnerung an dieses Vermächtnis ist allerdings ausschließlich auf die Arbeit der betroffenen Gemeinschaften zurückzuführen. Die Bemühungen der Nama und Ovaherero – qua Geburt zu Menschenrechtsaktivist*innen

geworden – bringen eine Erinnerungsarbeit hervor, die sowohl die Gräueltaten als auch die anhaltenden, generationsübergreifenden und vererbten Auswirkungen auf die Gemeinschaften ernsthaft berücksichtigt. Man kann nur hoffen, dass mit der Sichtbarwerdung dieser Erinnerungen auch eine neue Geschichtsschreibung und dekolonialisierte Wissensproduktion entstehen, die nicht mehr von den Vorurteilen der gegenwärtigen Forschung in diesem Feld dominiert werden: Das heißt, dass die Erinnerung an die gelebten Erfahrungen des deutschen Kolonialismus gebührend berücksichtigt werden, gerade weil diese Erfahrungen die psychische Verfassung und die soziale Selbstwirksamkeit der Nama und Ovaherero auf einschneidende Weise geprägt haben.

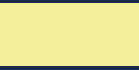
Solche gemeinschaftsorientierten, afrozentrischen Ansätze zur Wissensproduktion werden einen wichtigen Beitrag zur Verbesserung der derzeitigen Lebensumstände der Nachkommen betroffener Gemeinschaften leisten – Umstände, die zum größten Teil ein Produkt ihrer Kolonialgeschichte sind. Die eigentliche Aufgabe sollte darin bestehen, die Wunden und Stigmatisierungen zu heilen und die aktuellen Lebensbedingungen der Menschen in jeglicher Hinsicht zu verbessern, gerade angesichts der enormen Verluste, die sie erlitten haben, das betrifft ihr psychisches Wohlbefinden, ihren Zugang zu Dienstleistungen, ihre politische Stimme und ihren durch den Genozid demografisch zerstörten Zugang zu Macht, ihre wirtschaftlichen Kapazitäten und ihr Recht auf Zugang zu den natürlichen Ressourcen und Vermögenswerten, die ihnen von der deutschen Kolonialherrschaft brutal entrissen wurden. Ein auf Gemeinschaft aufbauendes Gedächtnis wird einen wertvollen Beitrag zum Prozess der Dekolonialisierung des Gedenkens und der Überlieferung von Erinnerung leisten. Hätten die Regierungen Deutschlands und Namibias das Wissen, die Erinnerungen und die generationsübergreifenden Erfahrungen der Nama und

Ovaherero tatsächlich respektiert, wäre aus diesen bilateralen Verhandlungen nicht die verpasste Chance geworden, die sie nun ist. Zentral sind deshalb jene Bemühungen, Vorurteile zu überwinden, die in den wissenschaftlichen Disziplinen der im Globalen Norden verankerten Institutionen vorherrschen. Ein kollektives afrikanisches Wissen muss

Hinweise auf unsere gemeinsame Vergangenheit und Zukunft liefern und diese Informationsbestände müssen uns dabei helfen, unsere Geschichte zu befragen und ein eigenes Bewusstsein zu entwickeln. Die westliche und eurozentrische Zivilisation hat die traditionellen Wertesysteme von Afrikaner*innen stark kontaminiert. Lange vor dem Kolonialismus hatten unsere afrikanischen Vorfahr*innen eine Vorlage für einheimische politische Systeme und Regierungsprozesse geliefert. Sie sorgten dafür, dass wir dynamische Fortschritte für unsere eigene Zivilisation erreichten, etwa in Great und Little Namakhoeland¹, genauso wie sie für ein selbstbestimmtes Tempo bei technologischen Entwicklungen sorgten.

Es ist ermutigend, zu beobachten, dass neue Netzwerke von Menschen afrikanischer Herkunft, wenngleich ihnen häufig die Mittel entzogen werden, in der Literatur zu sozialen Bewegungen wahrgenommen werden und sie an einem ontologischen Pluralismus arbeiten, der die kostspieligen, ererbten psychologischen Auswirkungen des Kolonialismus auf Kolonisierende wie auch Kolonisierte sichtbar macht. Diese Kritik und dieser erinnerungspolitische Aktivismus entwerfen eine Zukunft globaler Gleichheit und Gerechtigkeit durch sozioökonomische, politische und rechtliche Systeme der Transformation und Umverteilung – für eine Welt jenseits des weißen imperialistischen Blicks, der weiterhin die Bedeutung der Wissenssysteme des Globalen Südens leugnet. Wir müssen neue Wissenssysteme kultivieren, die imperialistische Formen des Wissens nicht autorisieren und reproduzieren, sondern vielmehr transzendieren. Denn letztlich hängt von ihnen die Zukunft der Erinnerungsarbeit ab.

1 Auch als Namaqualand bekannt.



ERINNERN RADIKAL
INKLUSIV DENKEN

MAISHA AUMA

In diesem kurzen Beitrag skizziere ich drei reflexive Impulse für die Konzeptualisierung von kolonialismuskritischem Lernen, Erinnern und Gedenken in postmigrantischen, hyperdiversen Gesellschaften. Der Text entstand in einer Zeit wachsender gesellschaftspolitischer Polarisierungen, in der sich geopolitische Konflikte um Ressourcenverteilung, nationale und globale Machtordnungen sowie neo-imperialistische Bestrebungen mit Kämpfen um Geschlechtergerechtigkeit und der Sorge um den Erhalt demokratischer Strukturen überlagern. Die im Vorfeld des Symposiums *Memory in Motion II* für unser Keynote-Gespräch formulierten Leitfragen¹ spiegeln dieses Ringen um Klarheit mit Blick auf Deutungskämpfe, Geschichtspolitik und Erinnerungskulturen wider:

1. Welche Implikationen eröffnet eine dezidiert globalgeschichtliche, dezentralisierte Perspektive auf die Kolonialgeschichte, und welche Bedeutung hat sie für dekoloniale Erinnerungspraxis sowie für (dezentrale) Lern- und Erinnerungsorte?
2. Welche spezifische Funktion könnte oder sollte ein (zentraler) Lern- und Erinnerungsort Kolonialismus innerhalb der deutschen Erinnerungskultur einnehmen?
3. Wie sollte dieser zentrale Lern- und Erinnerungsort Kolonialismus sich im Vergleich zu anderen Orten positionieren – sei es im nationalen oder transnationalen Kontext – oder intersektionale Verknüpfungen herstellen, auch in seiner materiellen und gestalterischen Form?
4. In welche und wessen Gegenwart interveniert ein solcher Ort – zentral oder dezentral gedacht?
5. Wer erinnert wo an wen oder was? Für wen sollte dieser Ort sein? Wofür steht er? Was müssen wir verlernen, welche Praxis vertiefen und welche Methoden und Theorien helfen dabei?

Mit meinem Beitrag setze ich insbesondere bei der fünften Frage an: Ich knüpfe an die einführenden Überlegungen von Anna Yeboah von der

1 Diese Leitfragen wurden uns von der Moderatorin unseres Keynote-Gesprächs „Theorien und Methoden dekolonialer Erinnerungspraktiken – intersektionale und globalgeschichtliche Ansätze im Kontext eines Lern- und Erinnerungsortes Kolonialismus“, Minu Haschemi Yekani, vorab bereitgestellt.

Dekoloniale – Erinnerungskultur in der Stadt, Berlin, an. Anna Yeboah formulierte in ihrem eröffnenden Impuls einen eindringlichen Appell: Demokratische Institutionen tragen die Verantwortung, Erinnerungsorte aktiv zu gestalten, anstatt sie dem Vergessen oder der Kommerzialisierung zu überlassen. Anna Yeboah verwies insbesondere auf den Gedenkort Wilhelmstraße – den historischen Standort der Berliner Kongokonferenz² 1884/85 (sowie des Reichskolonialamts) –, dessen Widmung zu einem dekolonialen Lern- und Erinnerungsort durch fehlende politische Unterstützung gefährdet ist. Zum Zeitpunkt des Symposiums war dieser Standort aus der Finanzierung gefallen, und es gab keine konkreten Pläne von Seiten der Berliner Landesregierung oder des zuständigen Bundesressorts, ihn als Lern- und Erinnerungsort des deutschen Kolonialismus zu erhalten. Stattdessen droht eine kommerzielle Nutzung – ein herber Rückschritt für das Bemühen, mit Lindqvist gesagt, dort zu graben, wo wir stehen³. Mein Beitrag ist in drei Abschnitte gegliedert: Ich hinterfrage im ersten Abschnitt die Normalisierungsmacht konventioneller Archiv-, Erinnerungs- und Gedenkkonzepte und plädiere für radikal inklusive Perspektiven, die geopolitische und körperpolitische Marginalisierungen in Gedenk- und Archivkonzeptionen sichtbar machen und gegenhegemoniale Narrative stärken. Im zweiten Abschnitt reflektiere ich die materielle Grundlage für radikal inklusives Erinnern. Im Zentrum steht die Frage, wie geopolitische und körperpolitische Diversität in Konzepten des Lernens, Erinnerns und Gedenkens durch kollektivorientierte Geschichtsarbeit sowie macht- und gesellschaftskritische Praktiken des Archivierens erhöht werden kann. Mein dritter und letzter Abschnitt widmet sich der Frage, wie sich radikal inklusive Konzeptionen langfristig verstetigen lassen – sei es durch Investitionen in nachhaltige Strukturen oder durch Formen der Institutionalisierung von Kolonialismuskritik.

A: DIE NORMALISIERUNGSMACHT KONVENTIONELLER ARCHIVE HINTERFRAGEN

Die Konzeption von Erinnern und Gedenken ist eng mit der Frage verknüpft, wer Kontrolle über Quellenpflege, Dokumentieren und Archivierung übt, wer Archivgüter sammelt und kuratiert sowie welche Narrative

2 <https://yinkashonibare.com/artwork/scramble-for-africa-2003/>, (zuletzt abgerufen am 29. Oktober 2025).

3 Vgl. Sven Lindqvist, „Grabe, wo Du stehst. Die ‚Barfußhistoriker‘ in Schweden“, in: *Demokratie und Arbeitergeschichte. Jahrbuch 3* (1983), S. 9–13, siehe auch: ders., *Grabe, wo du stehst. Handbuch zur Erforschung der eigenen Geschichte*, Bonn: Dietz, 1989 (1978).

dadurch legitimiert und zur Norm erhoben werden.⁴ Konventionelle Archive – von Nationalbibliotheken bis hin zu staatlichen Museen – sind selektiv und strukturell exklusiv. Sie privilegieren häufig dominante Geschichtsschreibungen und machen dadurch marginalisierte Perspektiven unsichtbar.

Kritik an elitenbasierten Geschichtskulturen und an der Kolonialität von Archiven

Wie Brenda Nyandiko Sanya und Anne Namatsi Lutomia in *Feminist Africa* betonen: „Conventional history-making privileges dominant narratives and silences marginalized others.“ (Dominanzgesellschaftliche Geschichtskonstruktionen neigen dazu, hegemoniale Erzählstrukturen zu reproduzieren, während sie alternative Perspektiven und Lesarten der sozialen Welt ausgrenzen.)⁵ Archive sind dabei nicht nur Speicher von Wissen, sondern auch Instrumente institutioneller Macht, die festlegen, was als geschichtswürdig gilt und was nicht.⁶ Die koloniale Dimension von Archiven zeigt sich nicht nur in der Auswahl dessen, was gesammelt wird, sondern auch in der Art und Weise, wie Wissen organisiert, zugänglich gemacht, marginalisiert oder bewusst verschlossen wird. Konventionelle Archive gewähren privilegierten Gruppen – insbesondere jenen mit gesellschaftlicher, politischer oder wirtschaftlicher Macht – überproportional Raum und Sichtbarkeit.⁷ Frauen*, LGBTQIA*-Personen, Arbeiter*innen oder rassistisch vulnerabilisierte Gruppen bleiben mit ihren Beiträgen zur gesellschaftlichen Entwicklung dabei oft unberücksichtigt.⁸ Stattdessen stabilisieren staatlich anerkannte Geschichtspolitik und Archive weiterhin hegemoniale Erzählungen.

Archive sind somit nicht neutrale Orte der Bewahrung, sondern vielmehr epistemische Regime, die partikulär und oft interessensgebundene

4 Vgl. Brenda Nyandiko Sanya und Anne Namatsi Lutomia, „Archives and Collective Memories. Searching for African Women in the Pan-African Imaginary“, in: *Feminist Africa* 20 (2015), S. 69–76, online: https://feministafrica.net/wp-content/uploads/2019/10/fa20_web-entire_journal.pdf

5 Ebda., S. 70.

6 Vgl. Johanna Heide, „Archiv“, in: *Gender Glossar* (2020), <https://gender-glossar.de/a/item/104-archiv>, (zuletzt abgerufen am 21. Februar 2025).

7 Vgl. ebda.

8 Vgl. Awino Okech, „African Feminist Epistemic Communities and Decoloniality, Critical African Studies“, in: Shose Kessi, Zoe Marks, Elewani Ramugondo (Hg.), *Critical African Studies. Special Issue: Decolonizing African Studies* 12/3 (2020), S. 313–329; siehe auch OluTimehin Adegbeye, „Who Belongs in a City“ [video], TED, August 2017, online: https://www.ted.com/talks/olutimehin_adegeye_who_belongs_in_a_city

Wissensformen normalisieren und andere delegitimieren.⁹ Normative Archive – und dazu zählen nicht nur Bibliotheken, Museen oder Tageszeitungen und Nachrichtensendungen, sondern auch wissenschaftliche Zeitschriften und Lehrpläne – fungieren insofern als eingeschränkte und einschränkende Instrumente.¹⁰ Sie erzeugen ein verzerrtes und oft lückenhaftes Bild von Gesellschaft, das bestehende Machtverhältnisse weiter zementiert. So bleibt die Kontrolle über Archive in den Händen jener Gruppen, die bereits gesellschaftliche Privilegien genießen, und ihre historische Deutungshoheit zentralisieren.¹¹

Radikal inklusive Erinnerungskonzeptionen als kontrapunktische Gegenstrategie

Eine dekoloniale Erinnerungspraxis muss radikal inklusiv ausgerichtet sein. Sie darf sich nicht allein auf bestehende Archivierungslogiken verlassen, sondern muss sich aktiv der Perspektiven marginalisierter Gruppen bedienen.¹² Subalterne Geschichtsschreibungen sind nicht nur ergänzend, sondern ausschlaggebend für eine kritische Auseinandersetzung mit Vergangenheit und Gegenwart.¹³ Eine dekoloniale Geschichtspraxis kann nicht allein auf institutionelle Reformen warten. Gegen elitenbasierte Geschichtskonstruktionen¹⁴ treten kollektiv organisierte Geschichtsgruppen, Geschichtsbewegungen und lokale Geschichtswerkstätten an.¹⁵ Solche Archivierungskollektive dokumentieren soziale Kämpfe, widerständige Praktiken und marginalisierte Narrative, zum Beispiel durch ihre digitale

9 Vgl. Sanya und Lutomia, „Archives and Collective Memories“; vgl. Maisha M. Auma, Katja Kinder und Peggy Piesche, „Kontrapunktische Studien zu Schwarzsein und Schwarzem Europa – Das Schwarze queer-feministische Magazin Afrekete als Wissensarchiv“, in: *Femina Politica – Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft* 2 (2021), S. 106–119, <https://doi.org/10.3224/feminapolitica.v30i2.09>

10 Siehe Heide, „Archiv“.

11 Vgl. ebda.

12 Vgl. Auma, Kinder und Piesche, „Kontrapunktische Studien“.

13 Vgl. Alfred G. Frei, „Geschichte aus den ‚Graswurzeln‘? Geschichtswerkstätten in der historischen Kulturarbeit“, in: *APuZ* 2 (1988), <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/archiv/534341/geschichte-aus-den-graswurzeln-geschichtswerkstaetten-in-der-historischen-kulturarbeit/#skip-nav-target>; siehe auch Corinna Bittner und Lukas Doil, „Für eine neue Geschichte von unten. Utopia. Die Zukünfte der Geschichtswissenschaft. Visionen und Positionen“, in: Gerda Henkel Stiftung, *L.I.S.A. Wissenschaftsportal* (24. August 2023), https://lisa.gerda-henkel-stiftung.de/visionengeschichte_bittner_doil

14 Bittner und Doil weisen auf den wichtigen Beitrag von Lokalinitiativen hin, die sich dem Aufbau und der Pflege von Regionalarchiven widmen. Diese wirken als Korrektiv zur Praxis von Historisierung als „wohlmeinendes Elitenprojekt“, siehe Bittner und Doil, „Für eine Geschichte von unten“.

15 Vgl. Okech, „African Feminist Epistemic Communities and Decoloniality“.

Vernetzungsarbeit. Sie sind nicht bloße Speicher von Dokumenten, sondern lebendige Orte der Produktion von Resilienzwissen.¹⁶

B: BEWEGUNGSARCHIVE UND IHRE ARCHIVIERUNGSPRAXEN

*Die historischen Spuren von Themen, die die Bürger*innen interessieren, werden vor der eigenen Haustür gesucht: Straßennamen, Friedhöfe, Dorfplätze, Bahnhöfe. Das Alltägliche und Vertraute kann so nach Migration, postkolonialen Verstrickungen, queeren Lebenswelten oder ökologischen Entwicklungen befragt werden.*¹⁷

Die Geschichtswerkstattbewegung der 1970er Jahre folgte mit Sven Lindqvists Motto „Grabe, wo du stehst“ der Idee der Standortgebundenheit. Geschichte wird demnach nicht lediglich dokumentiert, sondern vielmehr gemeinschaftlich erschlossen und vergegenwärtigt.¹⁸ Der eigene Standort und die eigene Eingebettetheit in der sozialregionalen Struktur wird zum Ausgangspunkt für historische Spurensuche. Aktivistinnen der zweiten Frauenbewegung griffen diesen Ansatz der Situierung auf. Sie dehnten ihn aus, um feministische und intersektional-klassenkritische Perspektiven einzubeziehen.¹⁹ Feministisch inspirierte Akteur*innen verstanden Archivarbeit nicht als bloße Bewahrung historischer Zeugnisse, sondern als politische Praxis der Sichtbarmachung marginalisierter Narrative. Diese Tradition der Wissens- und Archivbildung wurde von queeren Bewegungen sowie von dekolonialen und intersektional-rassismuskritischen Bewegungen weiterentwickelt. Sie etablierten widerständige Kollektivpraktiken, die hegemoniale Wissensordnungen herausfordern und verschieben.²⁰

- 16 Vgl. Maisha M. Auma, Katja Kinder und Peggy Piesche, „Rassismus, Rassismuskritik und Resilienz: Neue Ansätze der Zusammenarbeit zwischen Schwarzen, afrikanischen und afrodiasporischen Akteur*innen der Zivilgesellschaft und öffentlichen Verwaltungen durch die Implementierung der UN-Dekade für Menschen afrikanischer Herkunft 2015–2024“, in: *Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung* 10908 (2024), <https://www.bpb.de/shop/buecher/schriftenreihe/545183/rassismus-rassismuskritik-und-resilienz/>; vgl. Kemi Fatoba, „Die Initiative Adefra zeigt Schwarzen Frauen* in Deutschland, was Mut bedeutet“, in: *Vogue* (23. Mai 2019), <https://www.vogue.de/lifestyle/artikel/interview-adebra-frauen-die-mut-zeigen>
- 17 Vgl. Bittner und Doil, „Für eine Geschichte von unten“; Hervorhebung durch die Verfasser:innen.
- 18 Vgl. Frei, „Geschichte aus den ‚Graswurzeln‘?“, vgl. Bittner und Doil, „Für eine Geschichte von unten“.
- 19 Vgl. Helga Grubitzsch, „Frauen machen Geschichte. Aspekte einer feministischen Geschichtsforschung“, in: Hannes Heer und Volker Ullrich (Hg.), *Geschichte entdecken. Erfahrungen und Projekte der neuen Geschichtsbewegung*, Reinbek: Rowohlt, 1985, S. 150–164.
- 20 Vgl. ebda.; siehe auch Okech, „African Feminist Epistemic Communities and Decoloniality“.

Die Archive dieser Bewegungen verstehen sich als Gegenentwurf oder als Korrektiv zu institutionellen Archiven. Sie kritisieren nicht nur die fehlende Multiperspektivität offizieller Archivgüter und Sammlungen, sie intervenieren in die Archivlandschaften durch ihre Einblicke in verflochtene Geschichten.²¹ Sie setzen auf partizipative, kollektive und erfahrungsbasierte Dokumentationsansätze.²² Indem sie gezielt marginalisierte Erzählungen sammeln, kuratieren und zugänglich machen, tragen sie aktiv zur Demokratisierung der Geschichtsschreibung bei.²³ Die Archivgüter, die von Erinnerungsaktivist*innen gemeinschaftlich gesammelt, sortiert und ausgewertet werden, können niedrigschwelliger ansetzen als offizielle Archive. Haushaltsbücher, Fotoalben, Veranstaltungsflyer, Poster, Korrespondenzen und Briefe (ehemaliger) Protagonist*innen (beispielsweise von rassistisch vulnerabilisierten Gruppen auf beiden Seiten der Berliner Mauer, als sie 1989 fiel) werden in den Privatarchive rassismuskritischer Initiativen anders und umfangreicher ausfallen als in offiziellen Archiven.²⁴ Diese Arbeiten machen deutlich, dass Archivierung kein neutraler Akt ist, sondern bestehende Machtverhältnisse entweder stabilisieren oder infrage stellen kann. Gerade in communitybasierten Forschungs- und Arbeitsfeldern zeigt sich, dass sich Archivarbeit nicht auf das bloße Sammeln und Katalogisieren beschränkt, sondern gesellschaftliche Debatten prägt. Kollektiv geführte Archive und Geschichtswerkstätten fungieren als Räume der Wissensproduktion, in denen alternative Erinnerungsarbeit entstehen. Ihre Initiator*innen – häufig unbezahlte Aktivist*innen oder lokal verankerte Gruppen – leisten eine grundlegende gesellschaftsverändernde Arbeit, indem sie neue Formen des Archivierens erproben und tradierte Vorstellungen von Geschichtsschreibung herausfordern.²⁵

21 Vgl. Auma M. Maisha, Eric Otieno Sumba und Peggy Piesche, "'Reclaiming our time' in African Studies, Conversations from the perspective of the Black Studies Movement in Germany", in: *Journal of Critical African Studies* 12/3 (2020), S. 330–353.

22 Vgl. Fatoba, „Die Initiative Adefra“.

23 Vgl. Heide, „Archiv“.

24 Vgl. Frei, „Geschichte aus den ‚Graswurzeln‘?“, „Migrant*innen in der DDR“, De-Zentralbild, <https://dezentralbild.net/de/>; DOMiD – Dokumentationszentrum und Museum über die Migration in Deutschland, <https://domid.org/news/vertragsarbeit-in-der-ddr/>

25 Vgl. Auma, Kinder und Piesche, „Kontrapunktische Studien“.

Aktivistische Archivierungsinitiativen sind bedeutend für die Dekonstruktion hegemonialer Archive. Informelle Archive oder digital vernetzte Sammlungen entstehen oft aus der Notwendigkeit heraus, marginalisierte Erinnerungen vor dem Verschwinden zu bewahren.²⁶ Viele dieser Archive lagern in Kellern, Privathaushalten oder bei unabhängigen Initiativen.²⁷ Diese Archivarbeit geht über die historische Rekonstruktion hinaus: Sie ist Teil einer politischen Strategie des Widerstands gegen epistemische Gewalt und hegemoniale Formen der Wissensproduktion.²⁸ Bewegungsarchive spielen daher eine entscheidende Rolle bei der Diversifizierung und Dekolonisierung von Archivlandschaften. Sie bewahren gezielt die Geschichten und Erinnerungen jener Gruppen, die in staatlichen und akademischen Archiven nicht oder nur unzureichend repräsentiert sind.²⁹ Dabei sind sie oft räumlich und institutionell prekariert.³⁰ Durch ihre Themensetzungen und partizipativen Methoden stellen Bewegungsarchive einen Gegenhorizont zu dominanzgeprägten Archivstrukturen dar.³¹ Sie legitimieren Wissensformen, die in traditionellen Archiven marginalisiert oder abgewertet werden, darunter mündliche Überlieferungen, Performances und alternative Medienformate.³² Auf diese Weise entstehen eigenständige, oft nichtstaatlich organisierte Wissenslandschaften, die marginalisierte Geschichten nicht nur dokumentieren, sondern auch aktiv in gesellschaftliche Aushandlungsprozesse einbringen.³³

26 Vgl. Bittner und Doil, „Für eine Geschichte von unten“; vgl. Fatoba, „Die Initiative Adefra“.

27 Vgl. Bittner und Doil, „Für eine Geschichte von unten“.

28 Vgl. Auma, Kinder und Piesche, „Kontrapunktische Studien“; vgl. Fatoba, „Die Initiative Adefra“.

29 Vgl. Heide, „Archiv“; vgl. Bittner und Doil, „Für eine Geschichte von unten“.

30 Vgl. Diane Izabiliza, „Afrekete. Zeitschrift für Afrodeutsche und Schwarze Frauen“, *FFBIZ. Das feministische Archiv*, <https://www.das-feministische-archiv.de/wir-haben-sie-noch-alle/afrekete-zeitung-fuer-afro-deutsche-und-schwarze-frauen> (abgerufen am 19. Februar 2025); siehe auch Bittner und Doil, „Für eine Geschichte von unten“.

31 Vgl. Peggy Piesche, „Inscriptions into the Past, Anticipations of the Future: Audre Lorde and the Black Woman's Movement in Germany“, in: Stella Bolaki und Sabine Broeck (Hg.), *Audre Lorde's „Transnational Legacies“*, Amerherst: University of Massachusetts Press, 2016, S. 222–226.

32 Vgl. Heide, „Archiv“.

33 Vgl. Okech, „African Feminist Epistemic Communities and Decoloniality“.

Die Zeitschrift *Afrekete* als Bewegungsarchiv

We see the archive as a location for women to document their lived experiences, and we argue that archiving has great potential to build more inclusive records, histories, and also futures, bringing the “margin to the centre”.³⁴

Ein eindrucksvolles Beispiel für ein bewegungsbasiertes Archiv ist die Schwarze queer-feministische Zeitschrift *Afrekete*, die zwischen 1988 und 1990 in Deutschland erschien.³⁵ Die *Afrekete* funktionierte als geteiltes Wissensarchiv afrodeutscher/Schwarzer Frauen und Lesben und dokumentierte in nur sechs Ausgaben intersektional-rassismuskritische und machtkritische Perspektiven, die in dominanten Archiven meist übersehen oder systematisch marginalisiert wurden.³⁶ Wie Eva von Pirch in der zweiten Ausgabe betonte, war die Zeitschrift Ausdruck einer bewussten, kollektiven Auseinandersetzung mit der historischen Marginalisierung Schwarzer queer-feministischer Wissensbestände.³⁷ Die Formulierung „im Schatten der Geschichtsbücher zu überleben“ verdichtet diese Gesellschaftskritik eindrücklich.³⁸ Die *Afrekete* war damit weit mehr als ein Medium – sie war ein lebendiges Archiv, das Wissen speicherte, politische Bildungsarbeit leistete und als zentrale Plattform für Selbstverortung, Debatten und Vernetzung innerhalb der Bewegung diente. Jede Ausgabe von *Afrekete* repräsentierte transnationale afrodiasporische Feminismen nicht nur auf inhaltlicher, sondern auch auf visueller Ebene.³⁹ Lokal in Deutschland produziert, war die Zeitschrift gleichzeitig transnational ausgerichtet – ein Hinweis auf die weitreichenden Verflechtungen Schwarzer queer-feministischer Bewegungen.⁴⁰ Dennoch führte die strukturelle Prekarität bewegungsbasierter Archive – insbesondere begrenzte materielle und zeitliche Ressourcen – schließlich

34 „Wir betrachten das Archiv als einen Ort, an dem Frauen ihre Lebenserfahrungen dokumentieren können, und wir sind der Meinung, dass das Archivieren ein großes Potenzial hat, um inklusivere Aufzeichnungen, Geschichten und auch Zukunftsvisionen zu schaffen und so „die Randbereiche ins Zentrum zu rücken“. Sanya und Lutomia, „Archives and Collective Memories“, S. 70.

35 Vgl. Izabiliza, „Afrekete“.

36 Vgl. Auma, Kinder und Piesche, „Kontrapunktische Studien“.

37 Vgl. „Kunst, Politik u.s.w.“, in: *Afrekete. Zeitung von afro-deutschen und schwarzen Frauen* 6 (1990). Herausgeberinnen der *Afrekete* waren Adefra Bremen, Elke Jank und Eva von Pirch c/o Frauenbuchladen Hagazussa e. V. Bremen.

38 Eva von Pirch, „Schwarzer Feminismus“, in: *Afrekete. Zeitung von afro-deutschen und schwarzen Frauen* 2 (1988), S. 34–36.

39 Vgl. Katharina Oguntoye, „Die Schwarze Deutsche Bewegung und die Frauenbewegung in Deutschland“, in: *Afrekete. Zeitung von afro-deutschen und schwarzen Frauen* 4, S. 3–5 und S. 33–37.

40 Vgl. Auma, Kinder und Piesche, „Kontrapunktische Studien“.

zur Einstellung der Zeitschrift nach nur zwei Jahren.⁴¹ Diese kurze, aber intensive Publikationsgeschichte der *Afrekete* verdeutlicht die Fragilität nicht-institutioneller Archive.⁴² Sie sind oft auf das langfristige Engagement nicht-staatlicher Akteur*innen angewiesen und unterliegen damit vulnerablen Bedingungen. Gleichzeitig leisten sie einen entscheidenden Beitrag zur Erweiterung gesellschaftlicher Archivlandschaften, indem sie alternative Erinnerungskulturen schaffen und sichtbar machen, wer und was erinnert werden soll und kann.

C: RADIKAL INKLUSIVES ERINNERN ALS INSTITUTIONALISIERTE ANERKENNUNGSPOLITIK?

Erinnern bedeutet nicht zuletzt auch die Frage, wer sich auf der Grundlage gesellschaftlich bereitgestellter Anerkennungsressourcen (Straßenamen etc.) zugehörig fühlen darf. Welche Erinnerungsorte im Alltag sichtbar und zugänglich sind – und für wen – bleibt eine umkämpfte Frage. Das Fehlen eines dekolonialen Gedenk- und Lernorts an der Wilhelmstraße verdeutlicht, dass die institutionelle Verankerung kolonialismuskritischer Erinnerungspolitik in Deutschland weiterhin aussteht. Eine postmigrantische und postkoloniale Gesellschaft muss sich der Herausforderung stellen, Ressourcen- und Identitätskonflikte sowie Anerkennungsprozesse in transnationalen Spannungsfeldern neu auszuhandeln. Die Visionen von „shared cities und shared memories“, wie sie OluTimehin Adebeye in ihrem TED-Talk „Who Belongs in a City?“⁴³ formuliert, liefern Impulse für die prinzipielle Aufteilung gesellschaftlicher Anerkennungsressourcen und für eine diversifizierte und dekolonisierte Erinnerungspraxis. Es geht um eine geteilte Verantwortung und eine gerechte Verteilung der Möglichkeit, sich als aktiven und wertgeschätzten Teil einer Gesellschaft zu fühlen. Zentral für diese Aushandlungsprozesse ist die

41 Vgl. Izabiliza, „Afrekete“.

42 Vgl. Okech, „African Feminist Epistemic Communities and Decoloniality“.

43 Adebeye, „Who Belongs in a City?“.

Kontrolle über symbolische Ressourcen. Adegbeyew sowie Sanya und Lutomia plädieren für eine Neuausrichtung der Steuerung und Gestaltung von Erinnerung, Archivierung und Gedenken. Sie fordern eine Praxis, die bewusst von denjenigen geleitet wird, deren Geschichten bisher marginalisiert wurden – *African-led, female-led und subaltern-led imaginaries*.⁴⁴ In diesem Sinne könnte die beginnende Institutionalisierung der Intersectional Black European Studies⁴⁵ – auch wenn sie derzeit prekär bleibt – als Grundlage für einen radikalen Paradigmenwechsel dienen.⁴⁶

Erinnerung muss als dynamischer, konfliktbehafteter Prozess verstanden werden, der über nationale Grenzen hinausgeht. Sie erfordert Räume, die intersektionale Verknüpfungen ermöglichen, geopolitische und körperpolitische Diversität sichtbar machen und pluralisierte Geschichtsschreibungen fördern. Radikal inklusive Erinnerungsarbeit fordert daher nicht nur institutionelle Reformen, sondern auch das bewusste Verlernen hegemonialer Wissensordnungen. Archive dürfen nicht bloß als Speicherorte historischer Dokumente betrachtet werden, sondern müssen als aktive Foren der Auseinandersetzung fungieren. Sie sollten Räume sein, in denen verschiedene gesellschaftliche Gruppen ihre Narrative artikulieren, Wissen teilen und alternative Erinnerungskulturen entwickeln können. Erst durch diese prozesshafte und partizipative Gestaltung von Archiv- und Erinnerungspolitik können die volle soziale Mitgliedschaft historisch exkludierter Gruppen gesichert und koloniale Kontinuitäten in der Geschichtspolitik aufgebrochen werden.

Eine institutionalisierte Anerkennungspolitik darf sich dabei nicht in symbolischen Akten erschöpfen, sondern muss strukturelle Veränderungen anstreben. Dazu gehören eine kritische Reflexion über Ressourcenverteilung, die nachhaltige Unterstützung zivilgesellschaftlicher

44 Vgl. Sanya und Lutomia, „Archives and Collective Memories“, S. 70.

45 *Intersectional Black European Studies. InBEST*, <https://intersectionalblackeuropeanstudies.com/>

46 Vgl. Auma, Otieno und Piesche, „Reclaiming our time‘ in African Studies.“

Geschichtsinitiativen und eine demokratische Geschichtskultur, die marginalisierte Perspektiven nicht nur einbezieht, sondern als konstitutiven Bestandteil kollektiver Erinnerung anerkennt. Eine ‚Geschichte von unten‘ erfordert materielle und infrastrukturelle Ressourcen – finanzielle Mittel für Räume, Materialkosten und Konservierung –, um widerständige Erinnerungskulturen langfristig zu sichern und eine geteilte, gerechtere Geschichtsschreibung zu ermöglichen.



Globale Erinnerungen
 Zwischen De- und
 Reterritorialisierung

JIE-HYUN LIM

Einführung:**Entstehung des globalen Erinnerungsraums**

Der Schwerpunkt des Globalismus hat sich zunehmend von der Imagination zur Erinnerung verschoben.¹ Bei der Globalisierung des Erinnerns handelt es sich jedoch nicht um ein neues, aus diesem Jahrhundert stammendes Phänomen, sondern vielmehr um den Ausdruck eines allmählichen Prozesses, der unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg einsetzte. Als sich nach dem Krieg *displaced persons* über die Lande verstreut neu ansiedelten, migrierten ihre Erinnerungen an Holocaust, kolonialen Genozid, Stalinismus und andere Gräueltaten mit ihnen. In ihren neuen Lebenskontexten begannen Menschen im Angesicht von Ereignissen auf fernen Kontinenten über ihre eigenen Vergangenheiten nachzudenken – und brachten so transnationale Erinnerungsräume hervor, in denen sich Erinnerungen über Grenzen hinweg miteinander verknüpften.² Inzwischen werden weltweit lokale und institutionalisierte Formen des Erinnerns an vergangene Traumata durch Debatten geprägt, die nationale, regionale und zivilisatorische Grenzen überschreiten. Erinnerungen, die einst auf bestimmte lokale, regionale oder nationale Enklaven begrenzt waren, sind nun durch Praktiken der gegenseitigen Bezugnahme, der adaptiven Imagination, der unilateralen Aneignung, des aktiven Dialogs, der Übersetzung und der Opferkonkurrenz miteinander verwoben.

Die Globalisierung des Erinnerns hat bemerkenswerte Verflechtungen zwischen scheinbar disparaten Geschichtsnarrativen hervorgebracht. Die Erinnerung an den Holocaust hat sich mit der Erinnerung an den transatlantischen Sklavenhandel verknüpft, anschaulich illustriert durch W.E.B. Du Bois' Reise nach Polen und insbesondere seines Besuchs im Warschauer Ghetto im Jahr 1949, der ihm dabei half, „die Lage der Schwarzen umfassender zu verstehen.“³ Umgekehrt evozieren Erinnerungen an koloniale Gewalt den Holocaust

- 1 Aleida Assmann und Sebastian Conrad (Hg.), *Memory in a Global Age*, Palgrave Macmillan: London 2010, S. 1.
- 2 Astrid Erll, „Travelling Memory“, *Parallax* 17/4 (2011).
- 3 W. E. B. Du Bois: „The Negro and the Warsaw Ghetto“, in: *The Oxford W. E. B. Du Bois Reader*, hrsg. von Eric. J. Sundquist, Oxford University Press: Oxford, 1996, S. 470. Diese Verflechtung lässt sich bis zum Jahr 1868 zurückverfolgen, als die jiddische Version von *Onkel Toms Hütte* von Eisik Meir Dick unter dem Titel *Di shklaveray oder di laybeygnshaft* (Sklaverei oder Leibeigenschaft) in Vilnius veröffentlicht wurde.

und die transatlantische Versklavung. Beispielsweise hat die systematische sexuelle Ausbeutung der sogenannten Trostfrauen durch das japanische Militär das Nachdenken über die sexuelle Gewalt in den nationalsozialistischen Konzentrationslagern neu angestoßen. Entsprechend schärften spätere Enthüllungen über die sexuelle Gewalt während der Jugoslawienkriege das globale Bewusstsein für die Problematik der ‚Trostfrauen‘.⁴

Das Aufkommen postkolonialer Erinnerungsräume im Rahmen der Globalisierung des Erinnerns forderte den mnemonischen Eurozentrismus anhand eines vielschichtigen Erinnerungsarchivs heraus: transatlantischer Handel mit versklavten Menschen, koloniale Gewalt, Ethnozid und genderbasierte Gewalt auf den drei Kontinenten Asien, Afrika und Südamerika. Das Ende des Kalten Krieges beschleunigte diesen Prozess und ebnete den Weg für globale Erinnerungsformationen. Vor allem verwobene Erinnerungen an Holocaust, Kolonialgenozide und stalinistischen Terror prägten die Erinnerungslandschaft in der Ära nach dem Kalten Krieg.⁵ Die Gedenkinsel am Bergen County Justice Center in New Jersey veranschaulicht das Entstehen dieser globalen Erinnerungsformation.

Bergen County weihte im Rahmen der Feierlichkeiten zum Weltfrauentag 2013 eine Gedenktafel für die sogenannten Trostfrauen ein, die nun neben den dort errichteten Denkmälern für die Opfer der amerikanischen Versklavung, der Großen Hungersnot in Irland, des Genozids an den Armenier*innen und des Holocausts steht.⁶ Diese Mahnmale repräsentieren weitaus mehr als eine physische Ansammlung national gebundener Erinnerungen. Vielmehr wurden die verstreuten Erinnerungen der Eingewanderten – die meist abgesehen von der transatlantischen Versklavung

4 Vgl. Michael Rothberg, *Multidirektionale Erinnerung. Holocaustgedenken im Zeitalter der Dekolonisierung*, übers. von Max Henninger, Metropol: Berlin 2021.

5 Assmann und Conrad, *Memory in a Global Age*; Jie-Hyun Lim, „Triple Victimhood. On the Mnemonic Confluence of the Holocaust, Stalinist Crime, and Colonial Genocide“, *Journal of Genocide Research* (April 2020); A. Dirk Moses, „Conceptual Blockages and Definitional Dilemmas in the ‚Racial Century‘. Genocides of Indigenous Peoples and the Holocaust“, *Patterns of Prejudice* 36/4 (2020), S. 7–36.

6 „美정부 1호 위안부기림비 뉴저지서 제막식“ (Erstes Trostfrauen-Denkmal der USA soll in New Jersey eingeweiht werden), *Choson Ilbo* (9. März 2013).

keine direkte Verbindung zu diesen Tragödien hatten – durch eine mnemonische Interaktion im Gastland miteinander verflochten, wodurch sie als Teil einer neu verorteten, global konstituierten Gedenkverantwortung neue Bedeutung erhielten. Dieser Prozess zeigt, wie globale Erinnerungsformationen sich herausbilden, wenn entfernte Erinnerungen aufeinandertreffen, miteinander konkurrieren, sich miteinander versöhnen, sich aufeinander beziehen und gegenseitig bestätigen. Der globale Erinnerungsraum funktioniert nach einer Logik, die sich grundlegend von der einfachen Anhäufung separater nationaler Erinnerungen unterscheidet.

Die ethischen Auswirkungen globaler Erinnerung

Global verwobene Erinnerungen haben eine entscheidende Einsicht geweckt: „Auch mir kann tragische Geschichte widerfahren, selbst wenn sie mir bisher noch nicht widerfahren ist.“ Diese Erkenntnis dient als Warnung wie auch als ethisches Gebot. Sie vermittelt ein beunruhigendes Bewusstsein für die Tatsache, dass unter bestimmten historischen Umständen wir alle – statt nur zu unschuldigen Opfern – zu willigen Täter*innen werden könnten. Das Zukunftsbild der anhaltenden Komplizenschaft könnte apokalyptisch sein.⁷ In diesem Deutungsrahmen fungiert der Holocaust als ‚globale Zivilreligion‘, die auf der erschütternden Einsicht beruht, dass Gräueltaten immer möglich bleiben. Die Holocausterinnerung ist trotz ihres mnemonischen Eurozentrismus zur Trägerin universeller ethischer und politischer Prinzipien geworden, die willkürliche Aneignung und mnemonischen Missbrauch überwinden.⁸ In der Tat hat sich der Holocaust weltweit zu einer allgemeingültigen Schablone für Genozide und menschliches Leid entwickelt.⁹ Viele nichteuropäische Erinnerungen beziehen sich heute auf den Holocaust als Prüfstein für das absolut Böse – eine Metonymie für jegliches Verbrechen gegen die Menschlichkeit.

- 7 In meiner Beschäftigung mit den moralischen Implikationen der globalen Erinnerungsformation hallt immer wieder Zygmunt Baumanns Warnung nach, dass die historische Lehre aus dem Holocaust nicht war „daß ‚so etwas‘ auch uns widerfahren könne, sondern, daß jeder von uns es tun könnte“, und Christopher Brownings Erkenntnis, dass sich im Gesicht eines Nazis nicht der gewöhnliche ‚Deutsche‘, sondern der gewöhnliche ‚Mensch‘ abbildete. Zygmunt Bauman, *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, übers. von Uwe Ahrens, Europäische Verlagsanstalt: Hamburg 2002, S. 166; Christopher R. Browning, *Ordinary Men. Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland* (mit neuem Nachwort), Harper Perennial: New York 1993, S. 189, S. 222–223; Michael Mann, *The Dark Side of Democracy. Explaining Ethnic Cleansing*, Cambridge 2005, S. 9.
- 8 Jean-Marc Dreyfus und Marcel Stoetzler, „Holocaust memory in the twenty-first century. Between national reshaping and globalisation“, *European Review of History* 18/1 (2011), S. 75.
- 9 Daniel Levy und Natan Sznaider, *Erinnerung im globalen Zeitalter. Der Holocaust*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2001.

Das Jahr 2000 markiert einen Meilenstein in der Kritik am territorialisierten Gedächtnis und läutet dessen Deterritorialisierung ein. Die Entstehung der globalen Erinnerungskultur beweist Empathie für das Leid anderer Nationen – einschließlich früherer Gegner. Diesen Wandel illustriert das Internationale Forum über den Holocaust, das zwischen dem 26. bis 28. Januar 2000 in Stockholm stattfand, auf eindrückliche Weise. Das beispiellose Treffen politischer Führungspersonen aus 46 Ländern – darunter Staatschef*innen und stellvertretende Regierungschef*innen – widmete sich einem einzigen Thema: der Holocaust-Erziehung, -erinnerung und -forschung. Mit der Deklaration, dass der Holocaust „von universeller Bedeutung“ sei und „für immer in unserem kollektiven Gedächtnis verankert bleiben“ müsse, etablierte die Stockholmer Erklärung die Holocausterinnerung als global wirkende Ziviltugend.¹⁰ Wenn die Erklärung der Menschen- und Bürger*innenrechte der Französischen Revolution universelle historische Bedeutung verlieh, so hat die Stockholmer Erklärung die Erinnerung an den Holocaust als globale Blaupause für das Gedenken fixiert.

Doch die in Stockholm vorgegebene globale Erinnerungsformation traf umgehend auf gravierende Herausforderungen. Bereits vier Monate später veröffentlichte Jan T. Gross *Nachbarn*, ein Werk, das die dominante Erinnerungskultur nachhaltig erschütterte und bis heute heftige Kontroversen in Polen auslöst. Gross, ein polnischer Soziologe und Historiker, der aufgrund seiner Beteiligung an den Studierendenprotesten von 1968 Jahrzehnte im US-amerikanischen Exil verbrachte, deckte auf, dass das Pogrom von Jedwabne am 10. Juli 1941 nicht von der nationalsozialistischen Besatzung sondern von polnischen Nachbar*innen begangen worden war. Diese Enthüllung setzte eine tiefgreifende Verschiebung in der polnischen Erinnerungskultur in Gang und brachte etablierte Narrative auf epistemischer, ontologischer und ethischer Ebene ins Wanken. Durch die Veröffentlichung dieser unliebsamen Wahrheit, dass gewöhnliche Pol*innen aktiv an der Gewalt des Holocaust beteiligt waren, wurde das

10 Stockholmer Erklärung des Internationalen Forums über den Holocaust vom 28. Januar 2000: <https://holocaustremembrance.com/resources/stockholmer-erklaerung> (zuletzt abgerufen am 17. Januar 2026).

polnische Selbstbild als ‚gekreuzigte Nation‘ unwiederbringlich zerstört, was sich weit über die Grenzen Polens auswirkte.

Gleichwohl war die Notwendigkeit, sich in Osteuropa solchen Wahrheiten zu stellen, bereits formuliert worden. 1992 warnte der polnische Emigrant und Philosoph Leszek Kołakowski vorausschauend, dass ein ‚Historikerstreit‘ – eine kritische historische Aufarbeitung vergleichbar mit den westdeutschen Debatten von 1986/87 – von entscheidender Bedeutung für Osteuropa sein würde, um sich mit seiner kommunistischen Vergangenheit auseinanderzusetzen.¹¹ Kołakowski mahnte, dass die osteuropäische Erinnerungskultur sich systematisch der Verantwortung für den Holocaust entzogen habe, indem sie sich hinter Opfererzählungen versteckt hielt.¹² Seine Einsicht war ihrer Zeit tatsächlich voraus.

Das Jahr 2000 brachte weitere Entwicklungen mit sich, die zu einer Neugestaltung des globalen Erinnerungsraums führten. Am 2. August verabschiedete der Deutsche Bundestag ein Gesetz über Entschädigungszahlungen für ausländische Staatsangehörige, die vom nationalsozialistischen Regime zur Zwangsarbeit eingesetzt worden waren. Das Gesetz zur Errichtung der entsprechenden Stiftung, in dem die politische und moralische Verantwortung deutscher Wirtschaftsakteure und des deutschen Staates für die Ausbeutung von Zwangsarbeiter*innen festgeschrieben wurde, stellte einen entscheidenden Wendepunkt dar. Zum ersten Mal erhielten Zwangsarbeiter*innen aus Polen, der Ukraine, Russland, Weißrussland, Litauen, Lettland, Estland, Moldawien, der Tschechischen Republik und anderen osteuropäischen Ländern sowie jüdische und nichtjüdische Gefangene und Kriegsgefangene aus der Sowjetunion, Frankreich, Serbien und Italien Zugang zu Entschädigungszahlungen. Das Entschädigungsprogramm, das am 12. August 2000 in Kraft trat, lieferte, was zuvor verweigert worden war: eine Art ‚mnemonische Staatsbürgerschaft‘ in Deutschland für dreizehn Millionen Opfer – darunter etwa 8,4 Millionen ausländische Arbeiter*innen und 4,6 Millionen Kriegsgefangene.¹³ Trotz berechtigter

11 Michael Rothberg definiert den Historikerstreit wie folgt: „1986 und 1987 wurde die westdeutsche Öffentlichkeit zum Schauplatz einer dramatischen Debatte über Vor- und Nachteile des Vergleichens. In der Debatte, die als Historikerstreit bekannt werden sollte, diskutierten einige der prominentesten Intellektuellen und Journalist*innen – darunter Jürgen Habermas, Ernst Nolte, Michael Stürmer, Andreas Hillgruber, Rudolf Augstein und viele andere – in führenden Zeitungen über die – so der Untertitel der ersten Dokumentation über die ‚Kontroverse‘ – *‚Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung‘*.“ <https://geschichtedergegenwart.ch/vergleiche-vergleichen-vom-historikerstreit-zur-causa-mbembe/> (zuletzt abgerufen am 17. Januar 2026).

12 Leszek Kołakowski, „Amidst Moving Ruins“, *Daedalus* 121/2 (1992), S. 56.

13 Diese Zahl stammt aus dem offiziellen Bericht der Stiftung, siehe Michael Jansen und Günter Saathoff (Hg.), *Gemeinsame Verantwortung und moralische Pflicht, Abschlussbericht zu den Auszahlungsprogrammen der Stiftung „Erinnerung, Verantwortung und Zukunft“*, Göttingen 2007. Diese Zahl ist inzwischen auf zwanzig Millionen gestiegen, einschließlich der Zwangsarbeiter*innen in den besetzten Gebieten.

Kritik an der Höhe der Entschädigungszahlungen und den Kriterien der Anspruchsberechtigung bleibt das Gesetz von erheblicher Bedeutung, da es führende deutsche Unternehmen – Deutsche Bank, Allianz, Daimler-Benz, Bayer, BMW und Volkswagen – dazu zwang, ihre Verantwortung für die Zwangsarbeit anzuerkennen, öffentlich ihre Mitschuld anzuerkennen und Mittel für Wiedergutmachungsprogramme bereitzustellen.

Vom 8. bis 12. Dezember 2000 fand in Tokio schließlich das Women's International War Crimes Tribunal on Japan's Military Sexual Slavery (WIWCT) statt, ein aus Frauen zusammengesetztes inoffizielles Kriegsverbrechertribunal zur Untersuchung der sexuellen Versklavung durch das japanische Militär. Nach dem Vorbild des Russell-Tribunals der 1960er-Antikriegsbewegung (Vietnam-Kriegsverbrechen-Tribunal) übte das WIWCT, wenngleich es keine rechtswirksamen Entscheidungen treffen konnte, einen erheblichen politischen Einfluss auf die globalen Erinnerungsstrukturen aus. Aktivist*innen aus aller Welt kamen zusammen, um zehn führende japanische Politiker und Militärs, darunter Kaiser Hirohito, wegen Verbrechen gegen die Menschlichkeit zu verurteilen. Auf der Grundlage von Aussagen von 35 überlebenden Frauen, die sexueller Gewalt durch das Militär ausgesetzt waren, Indizienbeweisen aus Geständnissen ehemaliger Soldaten und Offiziere, Eingeständnissen des japanischen Staates, Expert*innenaussagen, Berichten des UN-Sonderberichterstatters über sexuelle Versklavung und Archivmaterial des Internationalen Militärgerichtshofs für den Fernen Osten stellte das WIWCT fest, dass das japanische Kaiserreich und sein Militär einen systematischen Apparat der sexuellen Versklavung institutionalisiert hatten.¹⁴

Das Urteil des Tribunals – schuldig des Verbrechens gegen die Menschlichkeit wegen Vergewaltigung und sexueller Versklavung im Rahmen des Trostfrauen-Systems – stellte über seine formale rechtliche Autorität hinaus einen bedeutenden Eingriff in die globale Erinnerungskultur dar. Die Liste der Anwältinnen, die am WIWCT teilnahmen, veranschaulicht, wie sich die Empörung der Weltgemeinschaft über die sexuelle Gewalt in Jugoslawien und Ruanda auf die Anerkennung des japanischen Militärsystems der ‚Trostfrauen‘ als Verbrechen gegen die Menschlichkeit ausweitete. Zu ihnen zählten Gabrielle Kirk McDonald, die frühere Präsidentin des ICTY (Internationaler Strafgerichtshof für das ehemalige Jugoslawien), und Patricia Viseur-Sellers, die frühere Rechtsberaterin für geschlechtsspezifische Verbrechen am ICTY und am ICTR (Internationaler

14 Englischsprachiges Transkript der mündlichen Urteilsverkündung durch die Richterinnen des Internationalen Kriegsverbrechertribunals über die sexuelle Versklavung durch das Militär, Artikel 16–26, 27–28, 30–31, *Frauenausschuss für Geschlechtergerechtigkeit*, 4. Dezember 2001, <http://iccwomen.org/wigdraft1/Archives/oldWCGJ/tokyo/summary.html> (zuletzt abgerufen am 17. Januar 2026).

Strafgerichtshof für Ruanda).¹⁵ Ihre Beteiligung legt nahe, dass das System der ‚Trostfrauen‘ während des Pazifikkriegs und die systematische sexuelle Gewalt während der Bürgerkriege in Ruanda und Jugoslawien vor dem Internationalen Strafgerichtshof zur selben Kategorie des Verbrechens gegen die Menschlichkeit zählen.

Die globale Erinnerungskultur ist trotz ihrer deterritorialisierenden Impulse zunehmend zwischen widerstreitende Dynamiken geraten.

Da der Holocaust einen zentralen Bezugspunkt bildet, haben sich Erinnerungen aus dem globalen Osten und Süden häufig über vergleichende Rahmungen, wechselseitige Bezugnahmen und kalkulierte Gegenüberstellungen artikuliert, sei es in Anlehnung oder Abgrenzung von Holocaustnarrativen. Viele nichtwestliche Erinnerungsaktivist*innen haben diese vergleichenden Strategien bewusst als taktisches Mittel eingesetzt, um ihre eigene Position innerhalb globaler Erinnerungsformationen zu etablieren. Das Erinnern an Menschenrechtsverletzungen im globalen Osten und Süden hat international vor allem dann Anerkennung gefunden, wenn es mit dem Holocaustgedenken als ethischem Prüfstein des Erinnerns an sich in eine wechselseitige Beziehung und Verflechtung trat. Es besteht ein gewisses Maß an Kontingenz darin, wie das Gedenken an den transatlantischen Handel mit versklavten Menschen, das Nanjing-Massaker, die Atombombenabwürfe auf Hiroshima und Nagasaki und die ‚Trostfrauen‘ auf die Sprache des Holocaust Bezug genommen hat.¹⁶ Dennoch besitzt dieses scheinbar zufällige diskursive Geflecht eine genuine imaginative Kraft, insofern es zur Förderung deterritorialisierter Erinnerungen beiträgt.

Gleichzeitig bleibt die Erinnerung an den Holocaust, obwohl sie zunehmend dezentriert wurde, sowohl im Westen als auch außerhalb, anfällig für nationalistische Aneignungen. Auschwitz ist zu einem Ort umstrittener Erinnerung geworden, wie der polnisch-jüdische Streit um das Kreuz in Auschwitz

15 Maki Kimura, *Unfolding the „Comfort Women“ Debates. Modernity, Violence, Women's Voices*, Springer Nature: Basingstoke 2016, S. 6–8; Rumi Sakamoto, „The Women's International War Crimes Tribunal on Japan's Military Sexual Slavery. A Legal and Feminist Approach to the ‚Comfort Women‘ Issue“, *New Zealand Journal of Asian Studies* 3 (2001), S. 49–50.

16 Jie Hyun Lim, *Victimhood Nationalism. History and Memory in a Global Age*, Columbia University Press: New York 2025, Kapitel „globalization“ und „nationalization“, S. 77–140; deutsche Übersetzung von Utku Mogultay erschienen unter dem Titel *Opfernationalismus, Erinnerung und Herrschaft in der postkolonialen Welt*, Wagenbach: Berlin 2024.

und den benachbarten Karmel zeigen.¹⁷ Die Reterritorialisierung des Holocaustgedenkens durch nationalistische Aneignung ist allerdings keine polnische Besonderheit. Der Schritt, der eine Vulgarisierung von der Kosmopolitisierung der Holocausterinnerung trennt, erweist sich als beunruhigend international. Der Kult um Anne Frank in Japan und die nationalistische Aneignung des Holocaustgedenkens in Serbien illustrieren beispielhaft, wie der Holocaust weltweit zur nationalen Selbstexkulpation herangezogen wird und Täterstaaten ermöglicht, von ihrer eigenen Verantwortung für Kriegsverbrechen und ethnischen Genoziden abzulenken.¹⁸

Postkoloniale Kritik des Opfernationalismus

Eine auf dem Opferstatus basierende Aneignung des Holocaust ist nicht uneingeschränkt gerechtfertigt. Das offizielle Gedenken in Israel zeigt, wie oft politisches Kalkül seinen Weg in das Erinnern an den Holocaust findet, offenbar um die ethnische Vertreibung von Palästinenser*innen zu rechtfertigen. So verteidigte Menachem Begin, Gründer des Likud, die israelische Aggression: Der Schutz „unseres Volkes, von dem eineinhalb Millionen Kinder von den Nazis in den Gaskammern ermordet wurden“, rechtfertige notwendige Verteidigungsmaßnahmen. Als Antwort auf internationale Kritik erklärte Begin, dass „kein Volk auf Erden unserem Volk Moralpredigten halten kann.“¹⁹

Weltweit rechtfertigte der Opfernationalismus die nationalistische Aneignung des Holocausts. Der Opfernationalismus dient als narrative Vorlage, die Nationen, die sich auf einen ‚ererbten Opferstatus‘ berufen – das vermeintliche, in der historischen und kollektiven Erinnerung verankerte Erbe des Leids ihrer Vorfahr*innen – eine moralische Überlegenheit und politische Legitimität verleiht.²⁰ Diese Erinnerungspraxis leidet an einer katastrophalen Begrenzung: Sie erstickt grundlegende Kritik an Kolonialismus, Genozid und Holocaust durch ein reduktionistisches binäres Denken. Die Prämisse einer ererbten Opferschaft, tief im populären Gedächtnis verankert, verfestigt die binäre Dichotomie zwischen Täter*innen und Opfern, zwischen kollektiver Schuld und kollektiver Unschuld.

17 Geneviève Zubrzycki, *The Crosses of Auschwitz. Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*, The University of Chicago Press: Chicago 2006, S. 112.

18 Rotem Kowner, „Tokyo recognizes Auschwitz. The rise and fall of Holocaust denial in Japan, 1989–1991“, *Journal of Genocide Research* 3/2 (2001); Lea David, „Holocaust Discourse as a Screen Memory. The Serbian Case“, in: Srdan M. Jovanovic und Veran Stancetic (Hg.), *History and Politics in the Western Balkans. Changes at the Turn of the Millenium*, The Center for Good Governance Studies: Belgrad 2013, S. 65–69.

19 Tom Segev, *The Seventh Million. The Israelis and the Holocaust*, übers. von Haim Watzman, Picador: New York, 2000, S. 399; deutsche Übersetzung von Jürgen Peter Krause und Maja Ueberle-Pfaff unter dem Titel *Die siebte Million. Der Holocaust und Israels Politik der Erinnerung*, Rowohlt: Reinbek bei Hamburg 1995.

20 Lim, *Opfernationalismus*, S. 18.

Statt die strukturellen Verhältnisse zu verändern, die historische Tragödien hervorgebracht haben, weckt der Opfernationalismus den gefährlichen Wunsch, Hierarchien umzukehren – der Siegerposition, dem Vorteil der Täter*innen, zuvorzukommen –, während gleichzeitig genau jene Logik beibehalten wird, die zu den Gräueltaten führte. Emotional mündet der Opfernationalismus in Reue und Anklage nationaler Viktimisierung; zugleich akzeptiert er bereitwillig die strukturellen Regeln des Kolonialismus und des Genozids, solange die jeweiligen Positionen prinzipiell als umkehrbar gedacht werden können. Erforderlich ist stattdessen eine Praxis historischer Selbstreflexion – die Fähigkeit, das eigene Potenzial zur Viktimisierung anderer zu erkennen und sich dadurch aus dem ideologischen Gefängnis eines ererbten Opferstatus zu befreien. Solch eine historische Introspektion sollte den normativen Bezugsrahmen kultureller Erinnerung im 21. Jahrhundert bilden. Doch der Opfernationalismus, tief in das nationale kollektive Gedächtnis eingeschrieben, blockiert solch eine kritische Bewusstseinsbildung grundlegend.

Die düstere Lehre aus dem Holocaust ist nicht, dass es auch uns widerfahren kann, sondern dass auch wir in der Lage sind, solch ein Verbrechen zu begehen.²¹ Die eigentliche Gefahr liegt nicht im Opfersein per se, sondern in der moralischen Selbstgerechtigkeit, die fast automatisch mit einem ererbten Opferstatus einhergeht. Die eskalierenden Erinnerungskriege, die unsere globale Gegenwart prägen, deuten darauf hin, dass die Globalisierung der Erinnerungen zunehmend durch eine Reterritorialisierung erfolgt, die im Opfernationalismus als Organisationsprinzip verankert ist. Aus der Perspektive der Erinnerungspraxis ist es unerlässlich, sich kritisch mit diesem globalen Erinnerungsregime des Opfernationalismus auseinanderzusetzen. Die Geschichte zeigt, dass politische Regimewechsel ohne korrespondierende Transformation der Erinnerungsregime grundlegend oberflächlich bleiben. Die Strategie, internationale politische Transformationen anzustreben, während territorial verankerte Erinnerungskulturen unangetastet fortbestehen, hat ihre historischen Möglichkeiten bereits ausgeschöpft.

Die Zeit ist gekommen, den Opfernationalismus zu problematisieren – ihn als Machtform sichtbar zu machen, die innerhalb globaler Erinnerungsformationen Wahrheitsproduktion strukturiert. Erst die bewusste ‚Opferung‘ des Opfernationalismus kann den ersten tatsächlich transformativen Schritt hin zu einem veränderten globalen Erinnerungsregime eröffnen.²² Die

21 Bauman, *Modernity and the Holocaust*, S. 152.

22 Wenn man bedenkt, dass der Opfernationalismus an dieser mnemonischen Schnittstelle wirkt, an der sich Imperium und Nation, kollektive Schuld und Unschuld treffen, ist Deutschlands anmaßender Täternationalismus mit dem Opfernationalismus seiner historischen Opfer verstrickt. Insbesondere wenn er eine Hierarchie unter seinen Opfergruppen aufbaut, wird der Wettbewerb zwischen den Opfernationalismen noch wüster.

Territorialisierung von Erinnerung bleibt als zentrale Machtfrage bislang allerdings weitgehend unbearbeitet. Territorialisierte Erinnerungen sind nicht ausschließlich an Nationalstaaten gebunden. Der mnemonische Eurozentrismus illustriert, dass die

Territorialisierung von Erinnerungen oftmals transatlantische Regionen und Kontinente umspannt. Damit stellt sich die Frage, wie der Eurozentrismus der Erinnerung an den Holocaust durch die Sichtbarmachung von multidirektionalen Erinnerungen an Kolonialismus, Holocaust und stalinistische Verbrechen im globalen Erinnerungsraum provinzialisiert werden kann. Diese Herausforderung bleibt nach wie vor gewaltig.

Die Kontroversen rund um Achille Mbembe, die 2020 in Deutschland entfacht wurden, zeigen einen Paradigmenwechsel von einer nationalen Geschichte des Historikerstreits von 1986/87 hin zu einer transnationalen Geschichte des Historikerstreits 2.0 in der Ära nach dem Kalten Krieg an.²³ Aus einer postkolonialen Perspektive zeigt die Affäre um Mbembe, wie das deutsche nationale Gewissen – verwurzelt in der Verantwortung für den Holocaust – paradoxerweise hemmend auf das transnationale Gewissen wirken kann, das essenziell für die Aufarbeitung des globalen Kolonialismus ist. Der Bruch mit dem Tabu der Unvergleichbarkeit des Holocaust bleibt untrennbar mit der Entprovinzialisierung der deutschen Erinnerungskultur verknüpft. Ein neu konzipiertes Verständnis des globalen Kolonialismus ermöglicht, den Holocaust in den Kontext der fortlaufenden Entwicklung genozidaler Kampagnen Deutschlands in Afrika zu stellen und die deutsche Invasion und Besetzung des slawischen Ostens fest im westeuropäischen Kolonialismusprojekt zu verorten.²⁴

Letztlich hat die Globalisierung der Holocausterinnerung eine nicht-hierarchische Anerkennung der Vergleichbarkeit historischer Traumata ermöglicht und die Erinnerungsforschung über einen mnemonischen Eurozentrismus hinausgeführt. Unter Berufung auf die Anwendbarkeit der postkolonialen Kritik auf die Erinnerungsforschung hat das postkoloniale Erinnerungsregime die eurozentrische Selbstreflexion grundsätzlich infrage gestellt – also jene Vorstellung, der Holocaust fungiere als immerwährender Bezugspunkt, über den sich die westliche Zivilisation ihrer humanistischen Werte stets aufs Neue vergewissert. Angelehnt an

23 Per Leo und Kolja Unger, „Historikerstreit 2.0 über Shoah. Historiker Per Leo fordert globale Perspektive auf NS-Verbrechen“, *Deutschlandfunk*, 11. Juli 2021, <https://www.deutschlandfunk.de/historikerstreit-2-0-ueber-shoah-historiker-per-leo-fordert-100.html> (zuletzt abgerufen am 18. Januar 2026).

24 Jie-Hyun Lim und Eve Rosenhaft, „Introduction“, in: dies. (Hg.), *Mnemonic Solidarity – Global Interventions*, Springer Nature: Basingstoke, 2021, S. 6.

Zygmunt Bauman lässt sich sagen, dass die westliche Zivilisation und die vom Westen geprägte globale Moderne nicht im Widerspruch zum Holocaust stehen, sondern die strukturelle Möglichkeit des Holocaust vielmehr in sich bergen. So hat die postkoloniale Erinnerungskultur eine „uralt[e] und höchst hartnäckig[e] Selbst-Entschuldungsstrategie“²⁵ durchbrochen; und die bequeme Gegenüberstellung zwischen den Verbrechen der Nazis und der Unschuld der westlichen liberalen Demokratie bricht zusammen. Wenn der Holocaust und der koloniale Genozid ein Risiko darstellen, das der globalen Moderne selbst innewohnt, dann wird der Holocaust zu einer globalen Frage, die über spezifische ethnische und nationale Grenzen hinausgeht. Die post-eurozentrische Erinnerung ermöglicht uns, die Geschichte der globalen Moderne anhand eines kritischen Deutungsrahmens zu problematisieren, der den Westen als mitverantwortlichen Akteur des kolonialen Genozids und des Holocausts anerkennt. Dieser kritische Blickwinkel ermöglicht zugleich eine Kritik des tief verwurzelten ‚Orientalismus‘, der unter den ‚minderwertigen Weißen‘ in der osteuropäischen und russischen Peripherie präsent ist. Tatsächlich waren die ‚minderwertigen Weißen‘ Osteuropas nicht nur Opfer der rassifizierenden Hierarchien des Westens, sondern wirkten an der Konstruktion und Aufrechterhaltung des globalen Weißseins aktiv mit.²⁶ Allerdings flammen in globalen Erinnerungslandschaften weiterhin Konflikte zwischen dem mnemonischen Eurozentrismus und postkolonialen Erinnerungsräumen auf.

Hannah Arendt, Frantz Fanon und Achille Mbembe

Die Paradoxien gegenwärtiger Erinnerungspolitik traten nach dem Ausbruch des Kriegs in Gaza im Jahr 2023 deutlich zutage. Bei der Vollversammlung des UN-Sicherheitsrats am 30. Oktober 2023 trugen israelische Diplomaten*innen den gelben Davidstern, um den Anschlag der Hamas zu verurteilen. Auf der anderen Seite des Pazifiks verglichen palästinensische Diplomaten in Tokio die israelischen Waffen mit Little Boy, der am 6. August 1945 auf Hiroshima abgeworfenen Atom-bombe, und zogen damit eine direkte Parallele zwischen Israels militärischer Aggression und den amerikanischen

25 Aleida Assmann, „Zur (Un-)Vereinbarkeit von Leid und Schuld in der deutschen Erinnerung“, *Zeitgeschichte* 33/2 (2006), S. 68–77, hier S. 73.

26 Siehe James Mark u. a. (Hg.), *Off-White. Central and Eastern Europe and the Global History of Race*, Manchester University Press: Manchester 2024; Piotr Puchalski, *Poland in a Colonial World Order. Adjustments and Aspirations, 1918–1939*, Routledge: London und New York 2021; Elżbieta Kwiecińska, „An ‚India of Europe‘. Stanisław Szczepanowski (1846–1900) and Galician–Indian Parallels in ‚The Misery of Galicia‘“, *Artha Journal of Social Sciences* 20/2 (2021), S. 57–73.

Atombombenabwürfen. Gleichzeitig legten drei palästinensische Jugendliche Kränze am Friedensdenkmal für die Opfer der Atombombe in Hiroshima nieder.

Dort endete der mnemonische Konflikt nicht. Die Universität Köln gab bekannt, dass sie ihre Einladung der jüdisch-amerikanischen Philosophin Nancy Fraser im Rahmen der Albertus-Magnus-Gastprofessur 2024 widerrufe und begründete dies mit dem von ihr unterschriebenen Aufruf „Philosophy for Palestine“ – eine Erklärung, die der Universität zufolge den Angriff der Hamas vom 7. Oktober 2023 „in rechtfertigender Weise relativiert“.²⁷ Als Masha Gessen im Dezember 2023 beinahe nicht mit dem Hannah-Arendt-Preis ausgezeichnet worden wäre, kommentierte der *Guardian* dies sarkastisch: „Hannah Arendt selbst würde sich nicht für den Hannah-Arendt-Preis qualifizieren. Heute würde sie aufgrund ihrer politischen Haltung zu Israel und ihrer Meinung zum zeitgenössischen Zionismus, den sie von 1942 bis zu ihrem Tod 1975 kritisch sah, in Deutschland geächtet werden.“²⁸

Am Schwarzen Sabbat beriefen sich zahlreiche Hamas-Sympathisant*innen in den sozialen Medien auf Frantz Fanons revolutionäre Theorie, um den Angriff als „direkte und unvermeidliche Reaktion auf die koloniale Unterdrückung durch Israel“ zu deuten.²⁹ Fanons Überlegungen zur antikolonialen Gewalt stellten jedoch niemals eine pauschale moralische Rechtfertigung willkürlicher Gewalt gegen Zivilist*innen dar. Im Gegenteil: Fanon kämpfte im Namen universeller Menschenrechte gegen Nationalsozialismus und Kollaboration und seine Vision von Dekolonisierung reflektiert grundsätzlich die wesentliche Verflechtung von kolonialer Herrschaft, Antisemitismus und Rassismus.³⁰ Nichts veranschaulicht das

27 Universität zu Köln, Absage der Albertus-Magnus-Professur 2024, <https://www.uni-koeln.de/universitaet/aktuell/meldungen/meldungen-detail/absage-der-albertus-magnus-professur-2024> (zuletzt abgerufen am 19. Januar 2026).

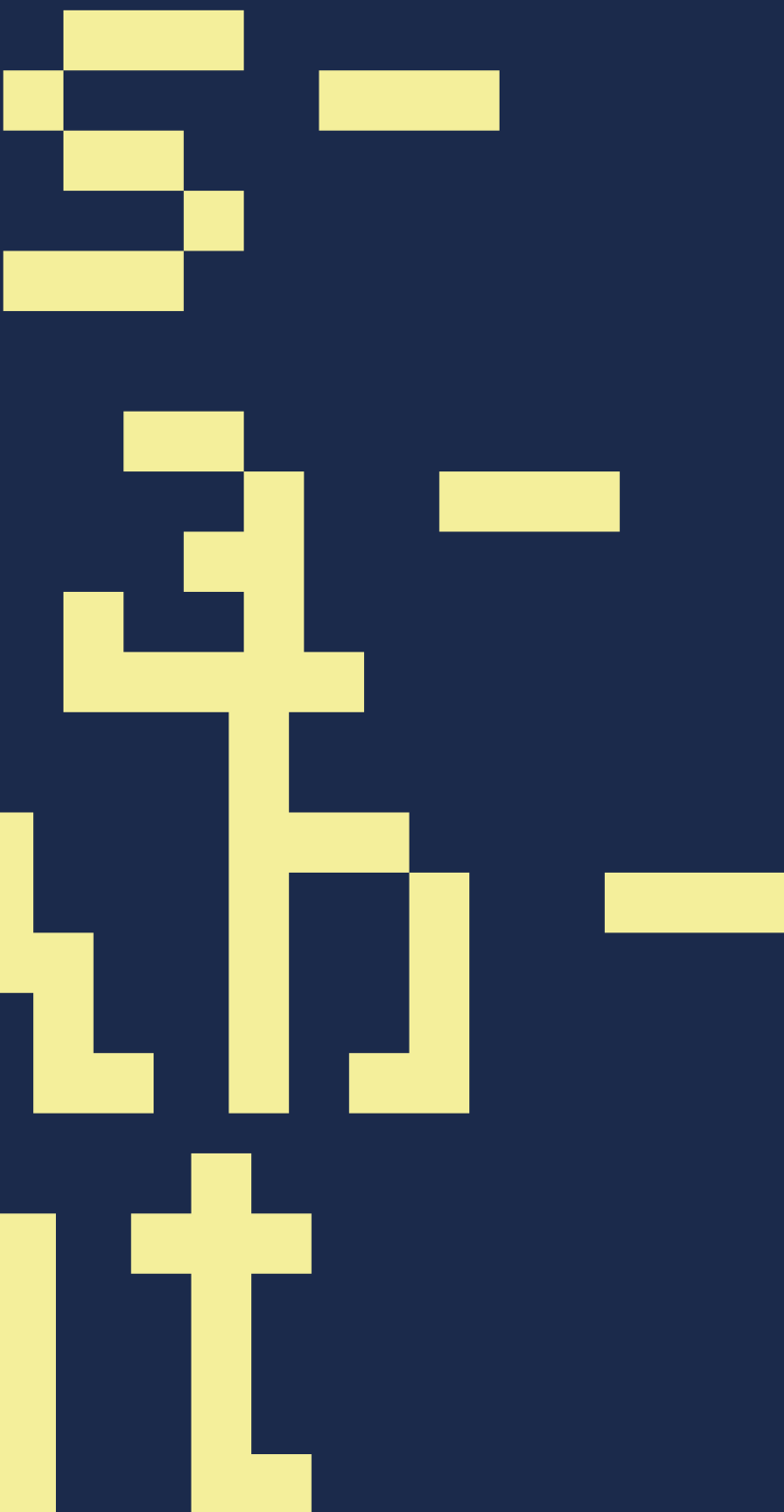
28 Samantha Hill: „Hannah Arendt would not qualify for the Hannah Arendt prize in Germany today“, *Guardian* (18. Dezember 2023), <https://www.theguardian.com/commentisfree/2023/dec/18/hannah-arendt-prize-masha-gessen-israel-gaza-essay> (zuletzt abgerufen am 19. Januar 2026).

29 Etan Nechin, „Would Frantz Fanon Have Supported the Oct. 7 Massacre? His Biographer Isn't So Sure“, *Haaretz* (2. Februar 2024), <https://www.haaretz.com/life/books/2024-02-02/ty-article-magazine/.premium/would-frantz-fanon-have-supported-the-oct-7-massacre-his-biographer-isnt-so-sure/0000018d-63eb-d480-adbd-ebfbaa3a0000> (zuletzt abgerufen am 19. Januar 2026).

30 Danilo Schulz: „Der Algerienkrieg als Matrix für den Nahost-konflikt? (I)“, *Merkur* 78/904 (August 2024), S. 28–32.

Paradox der heutigen globalen Erinnerungskultur besser als die Erkenntnis, dass weder Hannah Arendt noch Frantz Fanon heute noch in ihren jeweiligen Feldern als intellektuelle und politische Leitfiguren gelten würden. Die Erinnerungskulturen, die sich auf ihr Vermächtnis berufen, verraten oft die kritischen Prinzipien, die ihr tatsächliches Werk auszeichneten. Erinnerung verläuft nicht linear. Kritische Relativierung und radikale Gegenüberstellung eröffnen Möglichkeiten, die hegemonialen Hierarchien zu dekonstruieren, die globalen Erinnerungsformationen eingeschrieben sind. Mnemonische Solidarität zwischen konkurrierenden Erinnerungen entsteht nicht, indem man einer linearen Erzählung eine hierarchische Ordnung aufzwingt. Vielmehr erhält sie sich durch eine kritische Spannung innerhalb der Kakophonie einzelner Erinnerungen, die sich im globalen Erinnerungsraum begegnen, konfrontieren und miteinander verschränken.³¹ Erst wenn Erinnerung an erlittene Viktimisierung das Nullsummenspiel der Opferschaft verlässt – indem sie den reterritorialisierenden Impuls aufgibt, der das eigene nationale Leid privilegiert und das Leid anderer als nachgeordnet einstuft – und schließlich den Opfernationalismus überwindet, können vielfältige, ja sogar widersprüchliche Erinnerungen in dem zusammenfinden, was als aufrichtige mnemonische Solidarität bezeichnet werden kann.

31 Für einen alternativen Ansatz der mnemonischen Solidarität, der nicht auf antagonistischen, aus internationalen Konflikten entstandenen Erinnerungen oder auf kosmopolitischen, Leid homogenisierenden Erinnerungen aufbaut, siehe Anna Cento Bull und Hans Lauge Hansen, „On agonistic memory“, *Memory Studies* 9/4 (2015), S. 390–404.



KURATORISCHE REFLEXIONEN:
ERINNERUNG ALS PROZESS

Von statischen Denkmälern
zu lebendiger Praxis

ANJA SALEH

Die Etymologie des englischen Begriffs *remembrance* führt uns zu seinen lateinischen Wurzeln: *memorare* bedeutet ‚sich erinnern‘ und *re-* deutet auf eine Rückkehr hin. Beim Gedenken geht es nicht nur darum, sich an die Vergangenheit zu erinnern, sondern sich ihr mit einem bestimmten Ziel, einer bestimmten Absicht und einem aktiven Engagement für Veränderung wieder zuzuwenden. Dieses Verständnis von Erinnerung bildet die Grundlage meines Beitrags. Jenem Gedanken folgend ist das Erinnern kein passiver, sondern ein aktiver Vorgang: Es schließt ein, die Vergangenheit zu befragen, sich mit ihrem bleibenden Erbe auseinanderzusetzen und sicherzustellen, dass das historische Bewusstsein sowohl gegenwärtige wie auch zukünftige Handlungen beeinflusst.

Im Jahr 2022 äußerte die deutsche Regierung die Absicht, eine Gedenk- und Bildungsstätte zur deutschen Kolonialgeschichte in Betracht zu ziehen. Seitdem wurden jedoch kaum Fortschritte erzielt. In der Zwischenzeit haben Initiativen wie das Netzwerk *Memory in Motion* damit begonnen, Konzepte für die Gestaltung eines solchen Ortes zu entwickeln. Dieser Text befasst sich mit der Frage, wie eine kuratorische und künstlerische Praxis zu einer vielfältigeren und inklusiveren Erinnerungskultur beitragen kann und welche Lehren Deutschland aus anderen Kontexten ziehen könnte, wobei die aus der eigenen historischen und politischen Landschaft hervorgehenden spezifischen Herausforderungen selbstverständlich beachtet werden müssen.

Grenzen traditioneller Archive. Notwendigkeit alternativer Räume

Erinnerungsarbeit muss über die Einrichtung physischer Räume oder die Akkumulation institutioneller Archive hinausgehen. Wie der Historiker für Transnationale Geschichte Professor Lim Jie-Hyun¹ betont, erfordern traditionelle Archive sowohl finanzielle Ressourcen wie auch politische Macht – beide sind ungleich verteilt und werden jenen, die am stärksten von kolonialen Vergangenheiten betroffen sind, häufig verwehrt.

Wie gelingt es, ohne Zugriff auf diese Ressourcen, alternative, nicht-traditionelle Archive aufzubauen, gerade mit Blick darauf, dass Erinnerung nicht statisch, sondern vielschichtig, umkämpft und lebendig ist? Erforderlich ist, dass wir aufmerksam auf das Schweigen, die Auslöschung und

1 Siehe den Beitrag von Jie-Hyun in diesem Band.

die Zensur achten, die unsere Narrative und letztlich unsere Geschichte prägen. Zuhören ist ein aktiver, künstlerischer und politischer Akt. Dem Schweigen zuzuhören bedeutet, es zu interpretieren, zu fragen: Was sagt uns dieses Schweigen? Wessen Interessen dient es? Welche Wahrheiten verbirgt es? Diese Fragen sind insbesondere wichtig in einem Kontext, in dem das koloniale Erbe auf aktuelle Probleme wie systemischen Rassismus, und dem Erstarken antidemokratischer Bewegungen trifft. Diese Verflechtungen zu adressieren, bedeutet nicht nur, sich mit der Vergangenheit, sondern auch, mit den in der Gegenwart fortbestehenden Strukturen der Gewalt auseinanderzusetzen. Deutschlands Mitschuld an heutigen globalen Ungerechtigkeiten spiegelt sich in historischen Ausbeutungsmustern wider. Auch wenn sich konkrete Kontexte unterscheiden mögen, bleiben die zugrunde liegenden Mechanismen systemisch bedingten Leids beunruhigend beständig.

Die Vorstellung von Erinnerung als Nullsummenspiel, bei der die Betrachtung eines historischen Moments auf Kosten eines anderen geht, stellt ein erhebliches Hindernis für inklusive Erinnerungsprozesse dar. Wie Michael Rothberg und andere argumentieren, bietet das Konzept der multidirektionalen Erinnerung einen alternativen Rahmen, der die Verflechtungen der Geschichte und insbesondere historischer Ungerechtigkeiten anerkennt.² Dieser Ansatz erfordert dynamische Räume des Denkens, die in der Lage sind, koloniale Geschichte zu thematisieren und gleichzeitig auf aktuelle gesellschaftspolitische Realitäten zu reagieren. Wichtig ist, dass solche Räume nicht auf urbane Zentren oder elitäre Kulturinstitutionen beschränkt bleiben dürfen. Periphere und ländliche Gebiete werden in nationalen Erinnerungsprojekten oft übersehen. Doch auch sie tragen die Last historischer Gewalt und müssen in die Bemühungen um eine inklusive Erinnerung einbezogen werden. Die Herausforderung geht jedoch über die geografische Repräsentation hinaus. Eine sinnvolle Auseinandersetzung mit diesen Geschichten erfordert eine Neubewertung der Strukturen, die Erinnerung definieren und weitergeben.

Institutionen, die sich als Bewahrer*innen von Kunst und Gedächtnis sehen, müssen Verantwortung für ihre Rolle in der Aufrechterhaltung ausgrenzender Strukturen übernehmen, die uns, die von kolonialen Kontinuitäten in der Vergangenheit oder auch der Gegenwart Betroffenen, nicht einbezieht. Statt etablierte Institutionen lediglich mit neuen Gesichtern zu besetzen und deren Strukturen zu imitieren, müssen neue Formen des Organisierens, Teilens und Erinnerns entwickelt werden, die sich der Kommerzialisierung widersetzen. Dieser Wandel erfordert ein Bekenntnis

2 Michael Rothberg, *Multidirektionale Erinnerung, Holocaustgedenken im Zeitalter der Dekolonisierung*, aus dem Englischen von Max Henninger, *Schriftenreihe der bpb* 10745, 2021.

zu menschen- und gemeinschaftsorientierten Ansätzen, die gelebten Erfahrungen Priorität vor bürokratischer Effizienz einräumen / geben.

Herausforderungen eines eigenen Raums

Die Idee eines dem Gedenken an die Kolonialzeit gewidmeten Orts klingt wie ein längst überfälliges Unterfangen, wirft jedoch entscheidende Fragen auf: Welchem Zweck dient er? Wessen Stimmen stehen im Mittelpunkt? Welche Risiken birgt er?

Ein solcher Ort bietet zwar das Potenzial, unterdrückten Geschichten Anerkennung zukommen zu lassen wie auch zum Nachdenken anzuregen, doch besteht bei einem Ort des (Ent-)Lernens auch die Gefahr, zu einem Endpunkt statt einem Ausgangspunkt zu werden. Ein statisches Monument, das Schuld evoziert, statt als Antrieb für systemische Veränderungen zu dienen. Ein auf einen einzigen Raum beschränktes Gedenken birgt die Gefahr, dass Narrative erstarren und von den anhaltenden Realitäten struktureller und in kolonialen Hinterlassenschaften wurzelnder Ungleichheiten entkoppelt werden. Ohne eine Aufnahme der Kolonialgeschichte in das allgemeine deutsche Bildungssystem und ohne die Verknüpfung mit konkreten Maßnahmen, könnte solch ein Ort eher eine symbolische Geste als eine transformative Kraft sein.

Diese Sorge wird durch die prekäre Lage der institutionellen Förderung noch verstärkt. Die jüngste Ankündigung, dass der Raum der *Dekoloniale* in Berlin geschlossen werden muss, ist ein Zeichen für die Angreifbarkeit; eine Entscheidung, die verdeutlicht, wie sehr dem kolonialen Gedenken gewidmete Räume von staatlicher Finanzierung und damit von wechselnden politischen Prioritäten abhängig sind. Da diese Finanzierung aus öffentlichen Steuergeldern stammt, handelt es sich nicht um ein Geschenk, sondern um eine Pflicht. Dennoch werden bei Entscheidungen über die Mittelvergabe gegenwärtige politische Entwicklungen oftmals höher gewichtet als ein nachhaltiges Engagement für Gerechtigkeit und Verantwortung.

Die Rolle von Kunst und (künstlerischer) Bildung

Kunst und Bildung spielen in diesem Prozess der Umgestaltung eine zentrale Rolle. Alternative pädagogische Modelle, die sich auf orale Traditionen, handwerkliches Wissen und gemeinschaftsbasiertes Lernen stützen, haben das Potenzial, vorherrschende Epistemologien in Frage zu stellen und die kritische Befragung zu einem wesentlichen Werkzeug der Erinnerung zu machen.

Meine Arbeit *The Herders and The Weavers Were The First To Know* möchte Hirt*innen und Weber*innen mitsamt ihrer

charakteristischen Handwerkskunst als Träger*innen von Bildungswissen anerkennen. Eng verwurzelt mit ihrer Umgebung, ist ihr jeweiliges Handwerk als erstes von ökonomischen und klimatischen Veränderungen betroffen. Dies wirft dringende Fragen zu wirtschaftlichen Umbrüchen und ihren Auswirkungen auf Kulturlandschaften und das handwerkliche Kulturerbe auf. Mit den Veränderungen ihrer Landschaften stellt sich auch die Frage nach dem Überleben ihres Handwerks, was dazu führt, dass Hirt*innen und Weber*innen zu den ersten und am stärksten Betroffenen werden, aber auch zu jenen, die als Erste über diese Veränderungen Bescheid wissen. Indem diese Wissensformen in den Mittelpunkt gestellt werden, hinterfragt die Arbeit herkömmliche Hierarchien des Lernens und hebt die gegenseitige Abhängigkeit von Kultur, Ökologie und Wirtschaftsstrukturen hervor. Sie präsentiert ein seit langem bestehendes alternatives Wissenssystem, das jenseits des westlichen Kanons besteht und dessen Wurzeln tief verbunden sind mit Herkunftsort, Tradition und generationsübergreifender Weitergabe. Dabei ist dies nicht auf eine einzelne Region (hier: Burkina Faso und Ägypten) beschränkt, sondern beispielhaft dafür, wie jeder Ort über seine eigenen Wissenstraditionen verfügt, die wertvolle Einblicke in Nachhaltigkeit, Anpassung und Resilienz bieten. Von diesen Praktiken lässt sich viel lernen, nicht nur in Bezug auf Techniken, sondern auch in Bezug auf ihren Einfluss darauf, wie wir Wissen erwerben, uns erinnern und mit der Welt in Beziehung treten.

In direkter Verbindung mit künstlerischer Praxis und künstlerischem Denken, unterstreicht dies die entscheidende Rolle, die der Kunst im Prozess der Dekolonialisierung von Erinnerung zukommt. Kunst kann jedoch weder von den materiellen Bedingungen ihrer Produktion losgelöst werden noch eine Entpolitisierung erfahren, um in kapitalistische Rahmenbedingungen des Kulturkonsums zu passen. Anzuerkennen, dass Kunst auch eine monetäre Institution ist, bedeutet, die strukturellen Ungleichheiten anzuerkennen, die ihre Entstehung, Verbreitung und Zugänglichkeit prägen. Wenn wir von der transformativen Kraft der Kunst sprechen, muss diese sich mit Klassenbewusstsein und einem tiefen Engagement für Fragen der Bildung, des Zugangs, der Inklusion und der Teilhabe auseinandersetzen. Ohne dieses kritische Engagement laufen wir Gefahr, eine ästhetisierte Version

der Geschichte weiterzuführen, die die Realitäten systemischer Unterdrückung verschleiert. Die Gedenkarbeit erfordert eine kontinuierliche Auseinandersetzung damit, wie sowohl physische als auch konzeptuelle Räume Erinnerung und Macht weitertragen. Meine kuratorische und künstlerische Praxis verortet sich in diesem kritischen Raum und hinterfragt nicht nur, woran erinnert wird, sondern auch, *wie* und von *wem*. Sie stehen in dieser Hinsicht in einer Linie mit internationalen Beispielen wie Sonia Lawsons Arbeit im Palais de Lomé, wo zeitgenössische künstlerische Interventionen sich mit der kolonialen Vergangenheit Togos auseinandersetzen, und Ibrahim Mahamas Savannah Center for Contemporary Art (SCCA) in Ghana, das historische Narrative durch innovative Ansätze in Bezug auf Raum, kollektives Gedächtnis und künstlerische Produktion neu konfiguriert.³ Solche Räume erinnern uns daran, dass Erinnerungsarbeit nicht isoliert von den Gemeinschaften existieren kann, denen sie dienen soll. Stattdessen muss sie in einen Prozess des (Neu-)Denkens eingebettet sein – einen Prozess, der sowohl der Geschichte als auch den gegenwärtigen Machtstrukturen kritisch gegenübersteht. Diese Formen des Lernens betonen Erinnerung als lebendige, verkörperte Praxis und nicht als statische Dokumentation. Sie erinnern uns daran, dass Bildung nicht nur eine Wissensanhäufung bedeuten kann, sondern auch Verbindungen aufbauen, kritisches Engagement fördern und vorherrschende Narrative in Frage stellen sollte. Nicht zuletzt ist es unerlässlich, zu hinterfragen, welche Auswirkungen die Demokratisierung der Erinnerung mit sich bringt. Echte Demokratie und damit auch sinnvolle Erinnerung erfordern, dass die Teilnahme sowohl freiwillig wie auch widerrufbar ist. Neulich stieß ich auf einen Instagram-Beitrag, in dem es hieß, dass „jede*r in den Vereinigten Staaten

3 Siehe die Beiträge von Lawson und Mahama in diesem Band.

einen nicht einvernehmlichen Vertrag mit dem Genozid eingegangen ist“, und ich glaube, dass diese Aussage gleichermaßen für Deutschland gilt, wo historische und zeitgenössische Ungerechtigkeiten strukturell verankert sind – und wir alle sind Teil davon. Aber was bedeutet es, einem solchen System die Einwilligung zu entziehen? Ist Widerstand – unregierbar zu werden – nicht selbst ein demokratischer Akt? Demokratie in ihrer wahrhaftigsten Form bricht Hierarchien auf, rückt Vielfalt ins Zentrum und schafft Raum für sowohl Dissens als auch Zustimmung.

Auf dem Weg zu einer transformativen Erinnerungskultur

Allein in der Region Berlin-Brandenburg gibt es derzeit siebzehn physische Orte, die der Erinnerung an die nationalsozialistische Vergangenheit und den Holocaust gewidmet sind. Diese Orte haben zwar zu einer nationalen Erinnerungskultur beigetragen, machen aber auch ein Ungleichgewicht deutlich: das Fehlen einer institutionalisierten Erinnerung an koloniale Gewalt. Ein umfassender Ansatz zur Erinnerungsarbeit muss die Kontinuitäten zwischen verschiedenen Formen staatlicher Gewalt anerkennen, anstatt sie wie getrennte und unabhängige Geschichten zu behandeln.

Seit Jahren wird in Deutschland über den Begriff ‚Rechtsruck‘ diskutiert, also der vermeintlich plötzlichen Verschiebung des politischen Diskurses nach rechts. Der Begriff ‚Ruck‘ suggeriert jedoch eine abrupte Bewegung, während die Realität eher durch Kontinuität als einen Bruch geprägt ist. Diese Fehlinterpretation lässt die Illusion des Fortschritts weiterbestehen, obwohl es nach wie vor strukturelle Ungleichheiten gibt. In diesem Zusammenhang stellt sich die dringende Frage: Was fehlte in unseren Ansätzen zur Erinnerungsarbeit, damit solche Rückschritte möglich wurden?

Der anhaltende Anstieg rechtsextremer Straftaten in Deutschland unterstreicht, dass bestehende Institutionen des Gedenkens an ihre Grenzen stoßen, wenn es darum geht, solche Ideologien einzudämmen. Trotz zahlreicher Holocaust-Gedenkstätten und Bildungsprogramme konnten sie den Aufstieg extremistischer Aktivitäten allein nicht verhindern.

Im Jahr 2024 verzeichneten die deutschen Behörden 33.963 politisch motivierte rechtsextreme Straftaten (bis November 2024), was einen deutlichen Anstieg gegenüber den Vorjahren darstellt.⁴ Dieser alarmierende Trend wirft kritische Fragen hinsichtlich der Wirksamkeit der derzeitigen Ansätze zur Erinnerung auf. Sind diese Einrichtungen lediglich symbolisch und dienen sie vor allem einer Pflichtübung, oder beziehen sie die Gesellschaft aktiv in einen kollektiven Prozess der Reflexion und des Handelns ein? Der Begriff Rechtsruck wird der Kontinuität dieser extremistischen Entwicklungen nicht gerecht: Es handelt sich nicht um einen überraschenden Einbruch, sondern um eine anhaltende Herausforderung.

Sollten wir einen eigenen Raum für die Kolonialgeschichte und ihre anhaltenden Auswirkungen schaffen, müssen wir dessen Potenzial für eine echte Transformation kritisch bewerten. Wird er nur ein weiterer abzuhakender Punkt auf der nationalen To-do-Liste sein oder zu genuinem Verständnis und Wandel führen? Die steigende Zahl rechtsextremer Straftaten zeigt, dass physische Räume allein nicht ausreichen, um tief verwurzelte Ideologien zu bekämpfen.

Aus diesem Grund müssen wir uns Orte der Erinnerung vorstellen, die zugänglich, inklusiv und gemeinschaftsorientiert sind. Diese Räume sollten ein vielfältiges Publikum willkommen heißen und eine sichere Umgebung für Trauer, Diskussion und kollektives Lernen bieten. Wichtig ist, dass sie unabhängig von staatlichen Mitteln betrieben werden, um sowohl Stabilität als auch Freiheit von staatlichem Einfluss zu gewährleisten. Ein solcher Ansatz erfordert eine kollektive Verantwortung, über unsere Geschichte nachzudenken und uns für eine gerechtere Zukunft einzusetzen.

4 „Rechtsextremismus“, *Bundesamt für Verfassungsschutz*, https://www.verfassungsschutz.de/DE/themen/rechtsextremismus/rechtsextremismus_node.html (zuletzt abgerufen am 26. Mai 2025).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Anstieg von Rechtsextremismus und rechtsextremen Ideologien trotz einer umfangreichen Gedenkinfrastruktur die Notwendigkeit eines dynamischeren und partizipativeren Ansatzes für die Erinnerungskultur und Gedenkstättenlandschaft deutlich macht. Das Gedenken muss weg von statischen Denkmälern hin zu aktiven, inklusiven Prozessen entwickelt werden, die alle Bereiche der Gesellschaft einbeziehen, um eine Auseinandersetzung mit und ein Lernen aus den Ungerechtigkeiten der Vergangenheit zu ermöglichen.

Gerechtigkeit ist kein Endpunkt, sondern ein Prozess. Das Gleiche gilt für das Gedenken. Es erfordert die Bereitschaft, sich mit Unbehagen auseinanderzusetzen, schwierige Gespräche zu führen und gegenüber denjenigen Verantwortung zu übernehmen, deren Geschichte lange Zeit marginalisiert wurde. Das Ziel darf nicht darin bestehen, etablierte Strukturen mit neuem Antlitz zu reproduzieren, sondern neue Strukturen zu entwickeln, die die Vielfalt der gelebten Erfahrungen widerspiegeln.

James Baldwin sagte einmal sinngemäß: „Der Zweck der Kunst besteht darin, jene Fragen offenzulegen / bloßzulegen, die durch Antworten verdeckt wurden.“ Fragen zu stellen, die Kunst der Befragung, sind beständiger Teil meiner Praxis, zu der ich alle einlade. Die Erinnerungsarbeit erfordert, dass wir schwierige Fragen stellen, nicht als rhetorische Übung, sondern als Mittel, um neue Wege für die Zukunft zu erschließen. Unsere Aufgabe ist es, kritisch zu hinterfragen, was wir in Räumen der Erinnerung brauchen und wie wir Strukturen schaffen können, die nicht einfach diejenigen nachahmen, die uns nicht gerecht geworden sind. Erinnerung muss, wenn sie sinnvoll sein soll, eine aktive, beständige und ehrliche Praxis sein.

Aus dem Englischen von Asal Dardan

IN ALLIANZEN

ERINNERN

IN ALLIANZEN
ERINNERN

MIRJAM ZADOFF

Die ‚deutsche Erinnerungskultur‘ hat ihre Wurzeln an vielen Orten, viele davon liegen nicht in Deutschland. Einer dieser Orte ist beispielsweise Amsterdam, wo der Publizist Alfred Wiener 1933 Interviews mit Menschen führte, die wie er aus Deutschland geflohen waren. In London, wohin Wiener nach Ausbruch des Zweiten Weltkrieges weiter flüchtete, gründete er 1939 die Wiener Library. Dort werden seither Unterlagen, Objekte, Interviews und vieles mehr gesammelt, um die Geschichte der nationalsozialistischen Verbrechen zu dokumentieren.

Ein anderer Ort, an dem die ‚deutsche Erinnerungskultur‘ ihre Anfänge hatte, ist Warschau, wo sich der Historiker Emmanuel Ringelblum mit siebzig Aktivist*innen zusammenschloss. Die Gruppe mit dem Namen Oneg

Shabbat, die Freude des Shabbat, traf sich immer samstags und trug im Geheimen und unter Lebensgefahr alles zusammen, was die Geschichte des polnischen Judentums festhielt. Eingesperrt hinter den Mauern des größten Nazi-Ghettos, fertigten sie außerdem Statistiken über das Leben im Ghetto an, die hohen Todeszahlen, den Hunger, die Krankheiten und schließlich die Deportationen in die Vernichtungslager. Vor der Niederschlagung des Ghettoaufstands und der vollkommenen Zerstörung des Viertels vergruben sie das Archiv in Milchkannen und Metallkisten unter einer jüdischen Schule. Fast alle Mitglieder von Oneg Shabbat wurden ermordet, und nur ein Teil der Sammlung wurde nach dem Krieg gefunden. Diese 30.000 Dokumente bilden jedoch heute die Basis unseres Wissens über das Ghetto und den Holocaust in Polen.

Die ‚deutsche Erinnerungskultur‘ hat ihre Wurzeln in einem vielsprachigen Potsdam, wo sich 1945 die alliierten Streitmächte trafen und eine folgenschwere Entscheidung trafen: Alle Symbole des Nationalsozialismus auf und in öffentlichen Gebäuden, alle Denkmäler und Statuen sollten zerstört oder entfernt werden. Heute

bevölkern zwar immer noch Skulpturen und Bauten aus der NS-Zeit den öffentlichen Raum, aber mit wenigen Ausnahmen sind alle Hakenkreuze und Hitlerbüsten entfernt worden.

Etwa zur gleichen Zeit taten sich Überlebende in den Lagern der *displaced persons* zusammen, um Historische Kommissionen einzurichten. Diese führten Interviews und sammelten Dokumente und Aussagen von anderen Überlebenden. Ihre Arbeit sollte die Basis für die kommenden Kriegsverbrecherprozesse bilden. Andere Überlebende der Lager gründeten zusammen internationale Komitees, die jedes Jahr Teilnehmer*innen aus ganz Europa zurück an die Orte der Verbrechen brachten, um der Toten zu gedenken und die Verbrechen anzumahnen. Wieder andere Überlebende schrieben Gedichte, Romane und Memoiren über ihre Erfahrungen und veröffentlichten sie, häufig im

Selbstverlag, in Paris, Buenos Aires, Madrid oder Jerusalem – Texte, die erst Jahrzehnte später oder niemals ins Deutsche übersetzt wurden. Überall dort liegen Wurzeln der ‚deutschen Erinnerungskultur‘, ebenso wie in den zahlreichen lokalen Initiativen, die seit achtzig Jahren fordern, dass an den Holocaust, an die Ermordung von Romn*ja und Sinti*zze, von Homosexuellen, an die Opfer der Krankenmorde und viele andere erinnert wird, dass Verbrechen anerkannt, Entschädigungen bezahlt und Dokumentationszentren, Museen und Denkmäler errichtet werden.

Die Grundlage der ‚deutschen Erinnerungskultur‘ liegen auch in der riesigen, imaginären Bibliothek über den Nationalsozialismus und seine Verbrechen, die sich aus Büchern in vielen Sprachen überall auf der Welt zusammensetzt. Heute ist weitgehend vergessen, wie groß die Widerstände waren, gegen die sich manche Autor*innen durchsetzen mussten. Einer davon war Raul Hilberg, der vor den Nazis aus Österreich in die USA geflohen war und später als amerikanischer GI das KZ Dachau befreite. Zurück in Amerika wertete Hilberg zahllose in Europa sichergestellte Unterlagen aus. 1954 beendete er die Arbeit an seinem umfangreichen Manuskript *The Destruction of the European Jews*, das bis heute als Standardwerk der Holocaustforschung gilt. Doch Hilberg fand keinen Verlag und konnte nur mit Hilfe von privaten Fördergeldern eine kleine Auflage

veröffentlichen. Die israelische Gedenkstätte Yad Vashem lehnte eine Publikation ab aufgrund des umstrittenen Themas der jüdischen Räte und ihrer erzwungenen Zusammenarbeit mit den Unterdrückern. Auch der deutsche Verlag, der ursprünglich die Rechte gekauft hatte, entschied sich dagegen. Andere deutsche Verlage wiesen eine Veröffentlichung zurück, nachdem Gutachter*innen des Münchner Instituts für Zeitgeschichte sich zum ersten Mal in den 1960er Jahren und ein zweites Mal Anfang der 1980er Jahre dagegen aussprachen. Erst 1982 konnte die deutsche Übersetzung unter dem Titel *Die Vernichtung der europäischen Juden* in einem kleinen Berliner Verlag erscheinen. Das Buch wurde für 128 Mark zum Verkauf angeboten.

Diese vielen heterogenen und transnationalen Projekte bildeten die Struktur dessen, was in den 1980er und frühen 1990er Jahren zu dem wurde, was heute als die besondere deutsche Form der Erinnerung an Gewalt gilt. In diesen Jahren erreichten sowohl Bücher und Filme zum Holocaust, als auch Zeitzeug*innengespräche zum ersten Mal ein großes Publikum. Außerdem wurde 1999 mit dem Gedenkstättenkonzept die Basis für eine staatliche Förderung von erinnerungskulturellen Einrichtungen gelegt. Damals bezeichnete der britische Historiker Timothy Garton Ash den deutschen Umgang mit der NS-Vergangenheit halb ironisch, halb bewundernd als DIN-Norm des Erinnerns.¹

Deutsche Institutionen wurden in der Folge immer wieder sowohl zu inhaltlichen als auch zu architektonischen Beispielen für ein vorbildliches Erinnern erklärt. Das im Süden der USA gelegene Memorial for Peace and Justice, eine private Einrichtung, die sich seit 2018 der Erinnerung an die bis in die 1950er Jahre praktizierte Lynchjustiz widmet, ist hier nur eines von vielen Beispielen. Journalist*innen und Autor*innen aus den USA reisten in den vergangenen fünf bis zehn Jahren immer wieder nach Deutschland, um sich die unterschiedlichen Formen des Gedenkens aus der Nähe anzuschauen. Bei aller Zustimmung äußerten die Reisenden auch Kritik an den Leerstellen des deutschen Erinnerns im Besonderen an der Kolonialgeschichte, aber auch an der fehlenden Weitergabe der Erinnerung an

1 Vgl. Timothy Garton Ash, „Vier Wege zur Wahrheit. Eine Zwischenbilanz“, in: *Die Zeit* (3. Oktober 1997), S. 44, online: https://www.zeit.de/1997/41/Vier_Wege_zur_Wahrheit

den Nationalsozialismus innerhalb der Familien der Täter*innen und Mitläufer*innen.

Dieser transatlantische Austausch kam in einem für die USA wichtigen Moment: Die Leerstellen der eigenen Geschichte sollten gefüllt werden, insbesondere die der afroamerikanischen Minderheit. Initiativen wie das *1619 Project* der *New York Times* wollten die amerikanische Geschichte um neue Erzählungen und Mythen erweitern. So setzte das *1619 Project* den Beginn der Besiedlung Amerikas auf das Jahr 1619 fest, als das erste Schiff mit versklavten Menschen amerikanische Ufer erreichte, ein Jahr vor der Ankunft der Mayflower. Dieses Projekt löste in vielen Gemeinden in den USA große Begeisterung aus, erlebte jedoch einen fast unmittelbaren Backlash, als noch in der ersten Amtszeit von Donald Trump ein nationalistisches und rassistisches Gegennarrativ entwickelt wurde. Seitdem werden revisionistische Geschichtsbilder gestärkt; historische Bücher, die unbequeme, wenig heroische Aspekte untersuchen, werden infrage gestellt und oder nach und nach verboten.

Zwar kann die Geschichte der Sklaverei und des strukturellen Rassismus auch von Seiten der MAGA-Bewegung nicht negiert werden, jedoch entbindet sie die heutigen Generationen von jedweder Verantwortung. Besonders prägnant wird diese Haltung in kurzen Videos für Kinder und Jugendliche der privaten Prager University Foundation, kurz PragerU – eine NGO und nicht, wie der Name vermuten lässt, eine Hochschuleinrichtung. Diese Comic-Clips zur amerikanischen Geschichte verfügen über eine große Reichweite in konservativen Kreisen. Themen wie der Genozid an Native Americans, die Geschichte der Versklavung oder der weitverbreitete strukturelle Rassismus begleiten zwei weiße Kinder auf ihren Zeitreisen durch die Geschichte. Auf einer dieser Reisen treffen die Kinder den afroamerikanischen Pädagogen Booker T. Washington, der Ende des 19. Jahrhunderts zuerst eine Schule und später eine Universität gründete. Washington berichtet den Kindern über den Rassismus und die Einschränkungen, die er erlebt, worauf ihn die Kinder bedauern und sich bei ihm entschuldigen. Darauf antwortet der Pädagoge, fast schon empört, dass sie keine Schuld tragen würden: „Future generations are never responsible for the sins of the past“, lautet der zentrale Satz, der Booker T. Washington in den Mund gelegt wird und den er selbstverständlich niemals gesagt hat. Die Verbrechen an der Indigenen Bevölkerung,

an den Afroamerikaner*innen und an anderen Minderheiten, ebenso wie der fortdauernde Rassismus sind in diesem Geschichtsbild lediglich ein trauriger Umstand, für den niemand Verantwortung trägt.

Die inneramerikanischen Kämpfe um die Deutung der Geschichte werden in Deutschland erst seit einigen Jahren wahrgenommen. Wie weitreichend diese Kämpfe sind, zeigen die Verbote, die in den ersten Wochen der zweiten Trumpf-Administration erlassen wurden. Sie stellen die Geschichtserzählungen von Minderheiten, Frauen und Queers unter Generalverdacht und entziehen ihnen öffentliche Förderungen. Diese revisionistische Geschichtspolitik und ihr Einfluss auf das weltweit bedeutendste Universitätssystem wird auch Europa und Deutschland verändern. Im Gespräch mit Alice Weidel erklärte Elon Musk im Januar 2025 auf X, es gebe in Deutschland zu viel Fokussierung auf vergangene Schuld, man müsse nun endlich nach vorne schauen. Ähnlich argumentierte einen Monat später der amerikanische Vizepräsident JD Vance auf der Münchner Sicherheitskonferenz: Genug mit den Brandmauern, Deutschland solle sich endlich auf die Zusammenarbeit mit den extremen Rechten einlassen, erklärte Vance, einen Tag nachdem er mit seiner Frau die KZ-Gedenkstätte Dachau besucht hatte. Vance folgt den Strategien der extremen Rechten in den USA, die den Freiheitsbegriff immer wieder aufs Neue in sein Gegenteil verkehren. So erklärte er, die Europäer würden die Meinungsfreiheit bekämpfen, wenn sie Hass und Hetze in den sozialen Medien kriminalisierten. Ein Vorgänger im Amt von Vance, Mike Pence, hatte 2015 als Gouverneur von Indiana ein Gesetz mit dem Titel „Religious Freedom Bill“ erlassen, das es jedem Bewohner und jeder Bewohnerin des Bundesstaates erlaubt, andere aus religiösen Gründen zu diskriminieren, wenn dies seinen oder ihren religiösen Überzeugungen entspricht: also etwa einen schwulen Kunden nicht zu bedienen, weil Homosexualität gegen die eigene – evangelikale – Überzeugung verstößt. Die Meinungsfreiheit in den USA wird 2025 in einen massiven Kulturkampf von rechts umgedeutet. In jüngerer Zeit sind Hitlergrüße, Mäntel, die SS-Uniformen imitieren, und andere Formen der Wertschätzung für die Ästhetik und Politik Nazi-Deutschlands wiederholt zu einem Zeichen dieses Wandels geworden.

Die Einmischung aus den USA in den deutschen Wahlkampf, aber auch in die hiesige Erinnerungskultur hat in Deutschland große Irritationen ausgelöst. Dabei war eigentlich genau das von ihm zu erwarten. Das Ziel der autoritären MAGA-Bewegung ist das Ende der amerikanischen

Demokratie und jeglicher Form von Gleichberechtigung – auch im Sinn einer historischen Verantwortung der Täter*innen. Viele Aspekte des Erinnerns in Deutschland sind ihr ein Dorn im Auge. „Ihr seid nicht verantwortlich für das, was geschah. Aber dass es nicht wieder geschieht, dafür schon“, hatte der Überlebende Max Mannheimer 2016 in einem Appell an die Jugend erklärt – ein Satz, den sich viele Schulen zum Motto gemacht haben. Diese Form der historischen Verantwortung entspricht dem, was Musk abfällig als „past guilt“² bezeichnete.

Die Verschlechterung der transatlantischen Beziehungen ist auch Ausdruck dafür, dass das Lernen aus den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts keine Priorität mehr hat. In Europa werden die zentralen Errungenschaften nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs – wie das allgemeine Recht auf Asyl oder die im deutschen Grundgesetz formulierte Würde des Menschen – immer öfter infrage gestellt. In einem Papier der Bundesregierung aus dem Jahr 2023 zur Asyl- und Migrationspolitik taucht die Menschenwürde nur einmal auf, nämlich im Titel: „Humanität und Ordnung“³. Nun sorgt eine gemeinsame europäische Asylpolitik dafür, dass Lager an Europas Außengrenzen Hilfsbedürftige, unter ihnen Kinder und Jugendliche, davon abhalten, zu uns zu kommen und um unsere Hilfe zu bitten; oder dass unsichere Drittstaaten wie Ruanda immer wieder im Gespräch sind, diese Menschen aufzunehmen. Für die Wiener Migrationsforscherin Judith Kohlenberger ist das wenig überraschend. Ein Gürtel aus Gewalt umgebe Europa schon heute, schreibt sie, eine Gewalt und Härte, die sich gegen Schutzsuchende richte, und die langsam, Schritt für Schritt von den Grenzen in die Mitte unserer europäischen Gesellschaften hinein vordringe und sich dort ausbreite.⁴

Heute leben mehr und mehr Menschen in Deutschland, deren Familien den Zweiten Weltkrieg in einem anderen Teil Europas oder der Welt erlebt haben. Es leben Menschen in Deutschland, die andere Kriege

2 Vgl. ebda.

3 Humanität und Ordnung: Umgesetzte Maßnahmen der Bundesregierung zur Begrenzung und Steuerung der irregulären Migration, <https://www.bundesregierung.de/resource/blob/975228/2331634/2922ba270f80997ace0ffe32075bd866/massnahmen-irregulaere-migration-data.pdf?download=1> (zuletzt abgerufen am 27. Mai 2025).

4 „Die Gewalt an den Grenzen“, *Der Pragmaticus* (27. März 2024), <https://www.derpragmaticus.com/r/asyl-demokratie>

überstanden haben oder vor ihnen geflohen sind, die Erinnerungen mitbringen aus Vietnam, Kambodscha, Korea, Bosnien, dem Nahen Osten oder der Ukraine; und Menschen, deren Familien deutsche Verbrechen anderswo überlebt haben, in Namibia oder in Tansania. Und nicht zuletzt leben Menschen in Deutschland, deren Angehörige oder Freunde zu den Opfern von rechtsextremem und antisemitischem Terror – in direkter Kontinuität des Nationalsozialismus – wurden.

Dieses komplexe Erinnerungskollektiv hat in den vergangenen Jahren viele Spaltungen und Brüche erlebt. Das „Rahmenkonzept Erinnerungskultur“ der Bundesregierung hat einmal mehr diese Leerstellen – die Geschichte von Migration, Kolonialismus und Demokratie – aufgezeigt, sein Scheitern hat jedoch zu einem Vertrauensverlust in vielen Communitys geführt.

Dabei könnten gerade die Erfahrungen der transnationalen und transkulturellen Erinnerungsarbeit dem Gedenken an den Holocaust helfen, die Allianzen zu bilden, die jetzt notwendig sind. In diesem Moment, in dem sich nur mehr vereinzelte Überlebende öffentlich zu Wort melden, sollte ihren Texten und Berichten größere Wichtigkeit beigemessen werden. Lektionen in Menschlichkeit, Universalismus aber auch in Zuversicht und Klarheit werden dringend gebraucht.



POLITIKEN DER ERINNERUNG
De-/Entkolonisierung kolonialer Erinnerungen
an Indigene-braunen Körpern

CHANA MAMANI

In diesem Beitrag schlage ich eine kritische und zugleich aktive Reflexion über die Politiken der Erinnerung im Zusammenhang mit dem europäischen kolonialen Erbe seit 1492 im Globalen Süden vor. Um diese Analyse zu strukturieren, verwende ich drei Leitfragen: Erstens, wie verstehen Sie Erinnerung und das Gedenken an den Kolonialismus? Zweitens, wie fließt der Aspekt der Erinnerung in Ihre Arbeit ein? Und drittens, was gilt es zu berücksichtigen, wenn in Deutschland ein Lern-

und Erinnerungsort zum Kolonialismus geschaffen wird? Anhand dieser Fragen beabsichtige ich, eine Analyse und ein vertieftes Verständnis von Vergangenheit, Erinnerung und Kolonialismus zu entwickeln und gleichzeitig ihre Auswirkungen auf indigene und braune Körper¹ im Globalen Süden sichtbar zu machen. Abschließend schlage ich Perspektiven und Strategien vor, die zur akademischen

Forschung, zu kuratorischen Praktiken und zu Räumen des Lernens über die koloniale Vergangenheit beitragen können – mit dem Ziel, zukünftige dekoloniale Handlungsräume zu eröffnen.

1 Mit dem Begriff ‚Indigen-braun‘ beziehe ich mich auf eine politische Konstruktion des braunen Körpers mit Indigener Abstammung, um den strukturellen Rassismus in Argentinien und Lateinamerika sichtbar zu machen und historisch zu Kontextualisieren.

Erinnerungen und Kolonialismus: 1492

Erinnerung, verstanden als die Fähigkeit, die Vergangenheit in die Gegenwart zu rufen, ist kein linearer oder statischer Prozess. Die Erinnerungen und individuellen Erfahrungen, aus denen sie sich zusammensetzt, sind subjektiv und selektiv – sie werden geformt durch Emotionen, Wahrnehmungen sowie soziale, politische und kulturelle Faktoren². In diesem Zusammenhang erläutert die Autorin Elizabeth Jelin in ihrem Werk *Los trabajos de la memoria*:

Die Erinnerung – selbst die individuelle – ist als Wechselwirkung zwischen Vergangenheit und Gegenwart kulturell und kollektiv gerahmt. Sie ist nichts, was einfach vorhanden wäre und abgerufen werden könnte, sondern wird von aktiven Subjekten hervorgebracht, die eine Kultur und ein Ethos teilen.³

Folgt man dieser Perspektive, so sind individuelle Erinnerungen sozial konstruierte, komplexe und dynamische Gebilde. Daraus ergibt sich die Frage: Wie werden diese Erinnerungen konstruiert?

Die Konstruktion von Erinnerungen gründet auf einem Geflecht von Symbolen und kulturellen Praktiken wie Ritualen, Denkmälern, Plätzen, Museen und Gedenktafeln. Diese Elemente rufen durch Interaktion und Wiederholung die Vergangenheit hervor und verleihen ihr eine im jeweiligen sozialen Kontext geteilte Bedeutung. In diesem Sinne argumentiert Jelin in ihrem Artikel „La lucha por el pasado, cómo construimos la memoria social“ (Der Kampf um die Vergangenheit. Wie wir soziale Erinnerung konstruieren)⁴ dass Erinnerung eine Form darstellt, mit der Subjekte den Sinn der Vergangenheit herstellen – eine Vergangenheit, die durch das Wechselspiel mit der Gegenwart und durch Zukunftserwartungen aktualisiert wird. Dies vollzieht sich über aktives Erinnern, Vergessen und Zum-Schweigen-Bringen. Dieser Prozess umfasst die Ausarbeitung

2 Ergänzend hierzu ist die Arbeit des Philosophen Paul Ricoeur hervorzuheben, der in seinem Werk *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München: Wilhelm Fink Verlag, 2004, die Interaktion von Individuen mit Erinnerung und Vergangenheit analysiert. Er untersucht darin die Verbindungen zwischen individueller Erfahrung sowie sozialem Kontext und benennt zwei fundamentale Dimensionen: Einerseits die Erinnerung als persönliche Erfahrung, bei der sich Erinnerungen mit Emotionen und Wahrnehmungen verweben und in persönlichen Narrativen Ausdruck finden; andererseits das kollektive Gedächtnis, das durch soziale, kulturelle und historische Kontexte geprägt ist und sich in gemeinsamen Erzählungen, Ritualen und Praktiken manifestiert. In diesem Spannungsfeld wird das Gedächtnis zu einem Ort der Auseinandersetzung und der Verhandlung.

3 Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria*, Madrid: Siglo XXI Editores, 2002, S. 89 (Übersetzung von Manyakhálé Diawara).

4 Elizabeth Jelin, „La lucha por el pasado, cómo construimos la memoria social“, *Revista Tres Puntos. Agencia Informativa UDEM* (3. Oktober 2024), <https://www.revistatrespuntos.com/la-lucha-por-el-pasado-c%C3%B3mo-construimos-la-memoria-social>

von Erzählungen – das heißt die Repräsentation der Vergangenheit und ihre Interpretation in der Gegenwart durch Narrative und Diskurse. Dadurch erhält Erinnerung außerdem eine identitätsstiftende Bedeutung und stellt Zugehörigkeit her, denn sie ermöglicht es uns, zu bestimmen, wer wir sind, und gibt uns Orientierung, wohin wir gehen wollen – oder eben nicht.

In diesem Sinne ist Erinnerung ein Prozess der Interaktion und des Handelns zwischen Vergangenheit und Gegenwart, der Narrative produziert: sowohl die überlieferten als auch jene, die den vorherrschenden Erzählungen entgegengesetzt sind. Somit existiert eine Vielfalt von Erinnerungen, die Identitäten und Zugehörigkeiten konstituieren. Dennoch erhalten nicht alle Erinnerungen dieselbe Sichtbarkeit oder Anerkennung, woraus sich die Frage ergibt: Sind manche Erinnerungen legitimer als andere?

Ausgehend von Jelin's These verfügt eine Gesellschaft nicht über eine einheitliche Erinnerung an die Vergangenheit.⁵ Zwar lässt sich in bestimmten historischen Momenten größerer gesellschaftlicher Konsens in Bezug auf eine hegemoniale Sichtweise der Vergangenheit feststellen, die oftmals der Narration der ‚Sieger*innen‘ entspricht. Gleichzeitig entstehen aber auch andere Geschichten, andere Erinnerungen, die dieser dominanten Sichtweise widerstehen. In Jelin's Worten: „Der Erinnerungsraum verwandelt sich zu einem Schauplatz politischer Auseinandersetzung.“⁶

Die hegemoniale Deutung neigt zur Ausgrenzung, indem sie die Vergangenheit selektiv rekonstruiert und dabei Narrative wiederholt, die von Vorurteilen und Glaubenssätzen über bestimmte Gruppen und Individuen durchdrungen sind. Ein illustratives Beispiel dafür ist die historische und erinnerungspolitische Konstruktion rund um Christoph Kolumbus und seine Ankunft in Amerika im Jahr 1492. Während in Spanien am 12. Oktober 1992 die ‚Feierlichkeiten‘ zum 500-jährigen Jubiläum dieses Ereignis propagierten, wählten andere Länder bewusst die Bezeichnung ‚Begegnung zweier Welten‘. Diese

5 Jelin, *Los trabajos de la memoria*.

6 Ebda, S. 6.

unterschiedlichen Interpretationen der kolonialen Vergangenheit verdeutlichen, wie die hegemoniale Perspektive dazu neigt, den Genozid an den Indigenen Bevölkerungen Amerikas zu verschweigen oder gar zu leugnen. In Übereinstimmung mit dem zuvor Gesagten weist Aníbal Quijano in seinem Essay *¡Qué tal Raza!* darauf hin, dass die Kolonisierung und der Kapitalismus des 15., 16. und 17. Jahrhunderts die europäische, moderne und kapitalistische Kolonialherrschaft in Amerika etablierten.⁷

Der quechuaymaranische⁸ Denker Fausto Reinaga argumentiert in seinem grundlegenden Werk *La revolución india*, dass das europäische Herrschaftssystem der Welt eine einzige Sichtweise auf Geschichte, Kultur und *raza* („race“) aufgezwungen habe –mittels Gewalt, Unterdrückung und Plünderung in Asien, Afrika und Lateinamerika:⁹

Die Universalgeschichte ist die Geschichte Europas: In seinem Ethnozentrismus gelten seine *raza* und Kultur als die einzig gültigen. Seine klassische Einteilung in Antike, Mittelalter und Neuzeit basiert auf europäischen Ereignissen. Die übrigen Völker, außerhalb dieses geografischen Raums, werden zu Marginalisierten, folglich zu Barbaren [...]. Es gibt sogar noch herabwürdigendere Bezeichnungen: Wilde, Primitive, Naturvölker, Eingeborene. Immer mit der Konnotation minderwertiger Wesen, Untermenschen.¹⁰

In seinem wegweisenden Werk *1492 – El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad* (1492 – Die Verdeckung des Anderen. Zum Ursprung des Mythos der Moderne) legt Enrique Dussel dar, dass der Begriff der ‚Moderne‘ auf einem Gründungsmythos basiert. Dieser wiederum stützte sich auf die Annahme einer weißen, europäischen, religiösen Überlegenheit und legitimierte somit die vermeintliche Notwendigkeit, die indigenen Völker zu ‚zivilisieren‘, denen der Status von ‚Wilden‘ und ‚Barbaren‘ zugeschrieben wurde.¹¹

Dieses Narrativ legitimierte die europäische Herrschaft, Ausbeutung und Plünderung der indigenen Nationen im Rahmen der Kolonialisierung und der Errichtung von Nationalstaaten in Amerika. Darüber hinaus entstand

7 Aníbal Quijano, „¡Qué tal Raza!“, *América Latina en Movimiento* 320 (2011), <https://antropologiadeoutraforma.files.wordpress.com/2013/04/quijano-anibal-que-tal-raza.pdf>; dekoloniale Autor*innen wie Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel, Walter Mignolo und andere legen den Fokus auf die Erfindung von ‚race‘ und Rassismus sowie auf die Auswirkungen der sogenannten Modernität auf indigene Gemeinschaften in Lateinamerika.

8 Diese Bezeichnung verweist auf die nationale Zugehörigkeit zu den indigenen Nationen der Quechua und Aymara.

9 Fausto Reinaga, *La revolución india*, 2010 (1970).

10 Ebda., S. 81.

11 Enrique Dussel, *1492 – El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz: Plural Editores, 1994, online: <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>

diese universalisierte und dominante historische Sichtweise auf die koloniale Vergangenheit Amerikas – insbesondere im Hinblick auf Indigene und afrodiasporische Bevölkerungen – aus der Wissensproduktion der Sozial- und Geisteswissenschaften. Die Autorin Genera Pulido Tirado bezeichnet dies als epistemische Gewalt und bezieht sich dabei auf die Entstehung einer Reihe systematischer, regelmäßiger und wiederholter Diskurse, die alternative Epistemologien nicht dulden und darauf abzielen, die Andersheit und Subjektivität der Anderen zu leugnen – auf eine Weise, die die Unterdrückung ihrer Wissensformen perpetuiert und ihre Dominierung rechtfertigt.¹²

Erinnerungen im Streit: Macht, Wissen und Sein

Um die Konstruktion dieser Erinnerungen und Narrative des Kolonialismus im Globalen Süden kritisch zu verstehen, erscheint es mir notwendig, die drei Formen kolonialer Herrschaft zu berücksichtigen, die – wie bereits erwähnt – seit 1492 etabliert wurden. So lässt sich zunächst die „Kolonialität der Macht“¹³ anführen. Sie beschreibt, wie der Kolonialismus ein hierarchisches Machtssystem durchsetzte, das die Weltbevölkerung entlang rassifizierter Linien einteilte – auf einer Skala von ‚Überlegenheit‘ (weiß-europäisch) bis ‚Unterlegenheit‘ (nicht-europäisch, afrodiasporisch, indigen). Zweitens verweist die Kolonialität des Wissens¹⁴ auf die Durchsetzung des westlich-europäischen Wissenssystems als einzig gültige Form des Wissens, wobei nicht-westliche Wissensformen abgewertet und als ‚minderwertig‘ oder ‚primitiv‘ klassifiziert wurden. Dies manifestiert sich

12 Genera Pulido Tirado, „Violencia epistémica y descolonización del conocimiento“, *Sociocriticism* XXIV/1 und 2 (2009), S. 177, online: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4637301.pdf>

13 Aníbal Quijano, „¿Qué tal Raza!“.

14 Der Begriff der Kolonialität wurde in seinen unterschiedlichen Ausprägungen von Walter Mignolo, Enrique Dussel, Nelson Maldonado-Torres und Genera Pulido Tirado entwickelt und geprägt.

exemplarisch in der Hegemonie der westlichen Sozial- und Geisteswissenschaften, die die Erfahrungen und Wissenssysteme indigener und afrodiasporischer Völker ignorieren:

Die Sozialwissenschaften, die seit ihrer Entstehung eurozentrisch geprägt sind, zeichneten das Bild eines autonomen Europas, das sich historisch unabhängig von anderen Kulturen entwickelt habe und dabei die kolonialen Beziehungen zwischen Europa einerseits und Afrika, Asien sowie Amerika andererseits vollständig ausblendete.¹⁵

Drittens umfasst die „Kolonialität des Seins“¹⁶, ein Konzept von Nelson Maldonado-Torres, die Verweigerung der Menschlichkeit gegenüber den kolonisierten Gemeinschaften. Diese werden somit auf eine Position der ‚Unterlegenheit‘ und ‚Irrationalität‘ reduziert. Diese Entmenschlichung diene nicht nur zur Legitimation der Gewalt und des Genozids in Amerika, sondern bildet zugleich das Fundament für eine historische, koloniale und dominante Erinnerungsproduktion.

In diesem Zusammenhang stellt Enzo Traverso in seinem Werk *Gebrauchsanleitungen für die Vergangenheit. Geschichte, Erinnerung, Politik* fest, „dass es offizielle Erinnerungen gibt, die von Institutionen, ja sogar von Staaten genährt werden, und subterrane – verborgene oder verbotene – Erinnerungen“.¹⁷ Damit verweist er auf sogenannte „starke Erinnerungen“ und „schwache Erinnerungen“, die das gegenwärtige Bewusstsein beeinflussen und Identitäten sowie Zugehörigkeiten prägen.

Er erklärt, dass „starke Erinnerungen“ gesellschaftliche Anerkennung genießen und institutionell verankert sind. Sie manifestieren sich durch „Erinnerungsträger“¹⁸ wie Denkmäler und offizielle Gedenkveranstaltungen und stützen damit ein dominantes Narrativ. Ein Beispiel dafür sind die offiziellen Narrative der Nationalstaaten über die sogenannte Entdeckung Amerikas – ein Erinnerungsdiskurs, der die Koloni(al)isierung und den Genozid an den indigenen Nationen negiert. Im Gegensatz dazu

15 Pulido Tirado, „Violencia epistémica y descolonización del conocimiento“, S. 183.

16 Nelson Maldonado-Torres, „La descolonización y el giro des-colonial“, *Tabula Rasa* 9 (2008), S. 61–72.

17 Enzo Traverso, *Gebrauchsanleitungen für die Vergangenheit. Geschichte, Erinnerung, Politik*, München: Unrast, 2007, S. 48.

18 Jelin, *Los trabajos de la memoria*, S. 37.

finden die „schwachen Erinnerungen“ kaum gesellschaftliche Anerkennung und bleiben aus den offiziellen Erzählungen ausgeschlossen. Sie stammen häufig von ethnischen ‚Minderheiten‘ und marginalisierten Gruppen, wie etwa die Erinnerungen an die Versklavung, den Kolonialismus, Diktaturen und Genozide.

Beide Erinnerungsformen sind dynamisch und konfliktgeladen, daher besteht durchaus die Möglichkeit, dass „schwache Erinnerungen“ die „starken“ unterlaufen und Räume für Gerechtigkeit und Wiedergutmachung eröffnen. Traverso verdeutlicht dies am Beispiel der Shoah:

Die Erinnerung an die Shoah, deren Status heute so universell ist, dass sie im Westen fast als Zivilreligion fungiert, illustriert sehr gut diesen Wandel von einer schwachen zu einer starken Erinnerung.¹⁹

Laut diesen Autor*innen zeigen die seit 1492 etablierten Herrschaftsstrukturen – die Kolonialität der Macht, des Wissens und des Seins – auf, wie der Kolonialismus ein rassifiziertes hierarchisches System durchgesetzt hat. Dieses entwertete nicht-westliches, nicht-europäisches Wissen, verweigerte den kolonisierten Gemeinschaften den Status als ‚Personen‘. Diese Unsichtbarmachung und Negierung wurden über dominante historische Narrative fortgeschrieben, die in offiziellen Erinnerungsformen wie Staatsfeiern und Gedenktagen Ausdruck fanden.

Dennoch betonen sowohl Jelin als auch Traverso, dass die Konstruktion der Erinnerung „ein politisch umkämpfter Raum ist“, da auch „subterrane Erinnerungen“ entstehen, die – wenn auch selten – in der Lage sein können, diese Hegemonie umzukehren, wie es Traverso am Beispiel der Erinnerung an die Shoah beschreibt.²⁰

Aus dem Spanischen von Manyakhalé Diawara

19 Traverso, *Gebrauchsanleitungen für die Vergangenheit*, S. 49.

20 Vgl. Jelin, *Los trabajos de la memoria* und Traverso, *Gebrauchsanleitungen für die Vergangenheit*.

Dekolonisierung der Erinnerung und des kolonialen Narrativs

Ich werde nicht mehr zulassen, dass man mir das Gefühl gibt, mich dafür schämen zu müssen, dass ich existiere. Ich werde meine Stimme haben: indigen, spanisch, weiß. Ich werde meine Schlangenzunge haben – meine Stimme als Frau, meine sexuelle Stimme, meine Stimme als Dichterin. Ich werde die Tradition des Schweigens überwinden.²¹

Meine Erinnerung, die Zugehörigkeit und Identitäten stiftet, ist von der kolonialen Vergangenheit durchzogen und geprägt – oder, wie Gloria Anzaldúa es nennt, von der „kolonialen Wunde“²². Diese Wunde zeigt sich in meinem Gesicht, meinem Nachnamen, meiner Muttersprache, meiner Herkunftsnation, meiner Sexualität – allesamt unauslöschliche Zeichen eines Vergangenen, das mit den Jahren zunehmend in meinen Erinnerungen bewusst und sichtbar wurde. In diesem Sinne möchte ich auf das autobiografische Werk *Zami. Eine neue Schreibweise meines Namens* von Audre Lorde verweisen, in dem sie über ihren Prozess der Selbstfindung reflektiert.²³ Lorde offenbart, sie habe im Laufe ihres Lebens gelernt, dass ihr Gefühl der Zugehörigkeit nicht darin bestünde, sich einer bestimmten, homogenen Identität anzupassen, sondern in der Fähigkeit, die Komplexität ihrer vielfältigen Differenzen anzunehmen. Anders gesagt: Sie fand ihr Zuhause in der Akzeptanz ihrer Unterschiedlichkeit, anstatt Sicherheit in der Konformität zu suchen. Vor diesem Hintergrund stellen sich Fragen, die Teil dieses gesamten erinnerungspolitischen Prozesses sind: Welche Handlungen sind möglich, um diesem Auslöschen, dieser Negation zu widerstehen? Wie manifestiert sich Erinnerung, wenn es ihr an einem spezifischen Raum mangelt? Und aus welcher politischen, kulturellen und künstlerischen Position heraus lässt sich eine „subterrane Erinnerung“ transformieren? Um diesen Fragen nachzugehen, halte ich es für notwendig,

21 Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La frontera. The New Mestiza*, Madrid: Capitán Swing Libros, 1987, S. 111.

22 Ebda., S. 112

23 Audre Lorde, *Zami. Eine neue Schreibweise meines Namens*, München: Hanser, 2002 (1982).

die dekoloniale/entkolonisierende²⁴ Perspektive, sowie das indigene Zeit- und Erinnerungsverständnis einzubeziehen. Hierzu greife ich auf folgendes aymarische Sprichwort meiner Herkunftsnation zurück: „Quipnayra uñtasis sarnaqapxañani“²⁵, was mit „Indem wir zurück- und nach vorne blicken, können wir in der gegenwärtigen Zukunft gehen“ übersetzt werden kann. Daraus ergibt sich ein Verständnis von Vergangenheit, das sie nicht nur als Ursprungsmoment auf einer Zeitlinie begreift, sondern als die Art und Weise, die Vergangenheit in der Zukunft zu verorten – eine unbekannte Zukunft, die in die Gegenwart hineinbricht. Dies zeigt sich beispielsweise in jenem erinnerungspolitischen Prozess, in dem Identität und Zugehörigkeit entstehen: ein Prozess, der Momente von Scham, Verleugnung, Akzeptanz und Transformation durchschreitet, um schließlich eine spirituelle, innere und selbstbestimmte Reparatur zu ermöglichen. Diese Entwicklung eröffnet die Möglichkeit für politische, öffentliche, bildungsbezogene und kulturelle Aktivitäten, die sich in literarischen Formen (wie Gedichtbänden oder Essays), in öffentlichen Interventionen (zum Beispiel Plakaten oder Performances) sowie in institutionellen Formaten (unter anderem Museen) materialisieren. Dieser Prozess der De-/Entkolonisierung der kolonialen Vergangenheit, mit dem Ziel, sie aus einer eigenen, singulären Perspektive heraus in eine Praxis der *racial justice* zu überführen, wird auch unter dem Begriff „dekoloniale Ästhetiken“²⁶ gefasst. Damit ist ein Ansatz gemeint, der darauf abzielt, Kunst und Ästhetik von den durch den Kolonialismus auferlegten Konzepten zu befreien. Da Kunst auf unsere Sinne, unsere Emotionen und unseren Intellekt einzuwirken vermag, und die ästhetische Philosophie bestrebt ist, diesen Einfluss zu verstehen, schlagen die dekolonialen Ästhetiken vor, dass sowohl die künstlerische Produktion als auch deren Rezeption damit beginnen müssen, die „koloniale Wunde“ anzuerkennen und sichtbar zu machen. Dies ist ein Aspekt, den die westlich-europäische

24 ‚Entkolonisieren‘ und ‚Dekolonialität‘ sind in kritischen Studien und Praktiken eng miteinander verknüpft, weisen jedoch wichtige Nuancen auf. ‚De-/Entkolonisieren‘ verweist auf den aktiven Prozess der Transformation von Macht- und Wissensstrukturen, die vom Kolonialismus geerbt wurden. Im Zentrum steht hierbei die Selbstbestimmung der betroffenen Gemeinschaften. ‚Dekolonialität‘ hingegen zielt darauf ab, die in der westlichen Moderne verankerten Hierarchien und Machtstrukturen grundlegend zu hinterfragen und Veränderungen von unten her zu fördern – insbesondere durch die Widerständigkeit des ‚Populären‘, beispielsweise aus Indigenen und afrodiasporischen Gemeinschaften heraus, einschließlich ihres situierten Wissens.

25 Diese Perspektive der Kolonialität des Seins wurde unter anderem von der bolivianischen Autorin Silvia Rivera Cusicanqui aufgegriffen und weiterentwickelt.

26 Pablo P. Gómez und Walter Mignolo, *Estéticas decoloniales*, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, 2012, <https://adelajusic.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/10/decolonial-aesthetics.pdf>

Kunst-, Kultur- und Ästhetiktradition häufig ausgeblendet hat – nicht immer bewusst, sondern oft durch schlichtes Verschweigen oder Bestärken einer bestimmten Sichtweise auf Kunst und ihre Entstehung.

Vor diesem Hintergrund halte ich es für zentral, die eurozentrischen und rassistischen Narrative, wie sie etwa in Ausstellungen moderner und zeitgenössischer Kunst oder in musealen Darstellungen der kolonialen Vergangenheit zum Ausdruck kommen, einer kritischen Revision zu unterziehen. Eine solche kritische Auseinandersetzung ist grundlegend, um dominante, hegemoniale und weiße Repräsentationen herauszufordern. Neue Formen des Ausstellens vorzuschlagen, die die Perspektiven der kolonisierten Völker – insbesondere indigener Gemeinschaften – anerkennen, bedeutet, sich mit einer unbequemen Vergangenheit auseinanderzusetzen und erfordert eine sorgfältige Reflexion über die den Erinnerungsräumen inhärenten Spannungen.

Ich bin der Auffassung, dass die Sichtbarmachung der „kolonialen Wunde“ einen notwendigen Schritt auf dem Weg zu einer historischen Gerechtigkeit und *racial justice* darstellt. Ebenso wird die kreative Praxis zu einem

unverzichtbaren Werkzeug, um die Bedeutung von Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft der Erinnerungen zu vermitteln.

In diesem Sinne bedeutet die Konstruktion einer dekolonisierten Erinnerung sowie das Initiieren entkolonisierender Handlungen, bewusst durch die Zeitlichkeit und Erinnerung des Kolonialismus zu gehen.

Unbequeme Erinnerungen:

Kritische de-/entkolonisierende Praktiken

Im Einklang mit dem zuvor Dargelegten bedeutet es aus dekolonialer/entkolonisierender Perspektive, die Unbequemlichkeit bewusst zu bewohnen – als Ausdruck eines Denkens, Fühlens und Handelns, das auf kritische und transformative Praktiken abzielt. Ich verstehe eine dekoloniale, kritische Auseinandersetzung mit Kunst und den darin vermittelten Narrativen – etwa in Museen oder in der Literatur – als Einladung, über die bloße Rückschau auf die Vergangenheit hinauszugehen. Es

gilt, Fragen aufzuwerfen und die Sichtbarkeit von Künstler*innen, Aktivist*innen, Forscher*innen und Kurator*innen infrage zu stellen sowie die Anerkennung verschiedener Kunstformen und deren Zugänglichkeit kritisch zu beleuchten: Was gilt als Kunst – und für wen? Wer hat Zugang zu kulturellen Räumen wie Museen – und weshalb? Wer erzählt und zeigt ‚dekoloniale Kunst‘ – und wer repräsentiert tatsächlich die Dekolonisierung? Diese Fragen fordern dazu auf, die Machtverhältnisse zu analysieren, die die Kunstwelt strukturieren. Ich verstehe sehr wohl, dass es nicht angenehm ist, sich mit der Vergangenheit auseinanderzusetzen – insbesondere nicht mit einer kolonialen Vergangenheit, die auch heute noch in den Kontexten des Globalen Südens und Nordens präsent ist. Es handelt sich um einen schmerzhaften und unbequemen Erinnerungsprozess, der durchlebt werden muss, um die „kolonialen Wunden“ der Geschichte zu heilen. Ein Beispiel für diese schmerzhaft Unbehaglichkeit sind die frühen Reisen und Berichte von Persönlichkeiten wie dem Seefahrer Christoph Kolumbus (1451–1506), dem Chronisten Ulrich Schmidl (1510–1580) oder dem Unternehmer Carl Hagenbeck (1844–1913). Diese Personen waren – in ihren je eigenen Rollen – an der Erforschung, Ausbeutung, Plünderung und Verschleppung indigener Bevölkerungen beteiligt und trugen zur Entstehung von Narrativen bei, die ihre Rassifizierung und den Raub ihres Landes legitimierten. So beschrieb beispielsweise Schmidl, der die erste Expedition von Pedro de Mendoza in den Süden Amerikas begleitete, in seiner Chronik der Reise zum Río de la Plata²⁷ die indigenen Frauen auf abfällige sowie hypersexualisierte Weise und reduzierte sie auf ‚exotische‘ Objekte. Carl Hagenbeck hingegen wurde für die Organisation und Vermarktung der sogenannten Völkerschauen bekannt. Er stellte indigene Familien aus, auch bekannt als die ‚Feuerländer‘, die aus dem Süden Argentinien und Chiles verschleppt worden waren. Sie wurden in große europäische Städte wie Berlin, Hamburg und Paris gebracht und dort als ‚wilde Kannibalen‘ präsentiert. Diese bis Anfang des 20. Jahrhunderts andauernden Ausstellungen waren Ausdruck des europäischen kolonialen Rassismus und Ethnozentrismus. Sie trugen zur Verbreitung von Stereotypen bei, die den indigenen Bevölkerungen ihre Menschlichkeit absprachen.

27 Das Werk von Ulrich Schmidl erschien ursprünglich unter dem Titel *Reise nach Süd-Amerika in den Jahren 1534 bis 1554* und wurde 1567 auf Deutsch veröffentlicht. Die erste Übersetzung ins Spanische erfolgte 1731 unter dem Titel *Derrotero y viaje de España y las Indias*.

Diese Beispiele illustrieren eine ‚koloniale Erinnerung‘, die von Gewalt und Entmenschlichung durchzogen ist und bis in die Gegenwart fortwirkt. Aus diesem Grund lade ich dazu ein, sich der Unbequemlichkeit der kolonialen Geschichte und des Kolonialismus, wie er von Spanien und Deutschland in Amerika betrieben wurde, zu stellen. Zugleich darf nicht unerwähnt bleiben, dass Deutschland nicht nur als eine der führenden wirtschaftlichen und politischen Mächte Europas gilt, sondern auch (wieder) bekannt ist für eine verhängnisvolle koloniale und moderne Vergangenheit. Diese ist geprägt von Verfolgung, Raub, Verschleppung, Menschenhandel, öffentlicher Zurschaustellung bis hin zur Anwendung und Ausweitung eugenischer Politik und Methoden, die bestimmten Körpern rassifizierende Zuschreibungen von Relevanz und Irrelevanz auferlegten. Frantz Fanon bezeichnete dies als Trennung zwischen den „Zonen des Seins“ und „Zonen des Nicht-Seins“²⁸ – also, die Grenzziehung zwischen dem, was als menschlich gilt, und dem, was systematisch entmenschlicht wird.

Auch hier, in Deutschland, innerhalb des Globalen Nordens, existieren solche Orte des Widerstands oder „subterrane Erinnerungen“. Es ist von entscheidender Bedeutung, unsere heutige Zeit mit der Vergangenheit zu konfrontieren, denn die Akteur*innen der Vergangenheit waren ebenfalls Ärzt*innen, Forscher*innen, Entdecker*innen, Fotograf*innen, Chronist*innen und Kurator*innen. Deshalb schlage ich vor, diese dekolonisierende Perspektive bei jeder Art der künstlerischen, literarischen und historischen Produktion, performativen Praxis oder musealen Installation einzubeziehen und mitzudenken – nicht zuletzt, um aufmerksam gegenüber jenen Tendenzen zu bleiben, die das koloniale Erbe, das es zu dekolonisieren gilt, in exotisierende oder folklorisierende Narrative zurückzuzwingen drohen. Es bleibt schwer zu bestimmen, ob diese Vorschläge tatsächlich verändern können, wie wir einander gegenseitig sehen – und wie wir uns selbst sehen. Doch ich bin überzeugt, dass es notwendig ist, den Körper in Bewegung zu setzen, um diese Vergangenheit, Gegenwart, und Zukunft zu bewohnen,

28 Frantz Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, Wien: Turia + Kant, 1952/2013, S. 8.

die – in meinem Fall – durch indigenes Ahnengedächtnis nachhallt. Es gilt, ausgehend von der Macht des Erotischen (Audre Lorde), zukünftige Erinnerungen und Narrative zu schaffen – geprägt von Reparation, Partizipation, Spiritualität und Repräsentation – im Sinne einer rassismuskritischen Gerechtigkeit.

Aus dem Spanischen von Manyakhalé Diawara



DIE DEKOLONIALISIERUNG
NEU GESTALTEN

Sich vom Naturalismus lösen

SÉNAMÉ AGBODJINOU

Wer spricht für die Natur?

Die Frage erscheint peripher. Sie ist jedoch von zentraler Bedeutung. Jedes Mal, wenn von Wiedergutmachung für kolonialen Schaden die Rede ist, sollte man fragen: Wer spricht im Namen der Natur? Denn sie, die Natur, war die erste, die unter der großen Enteignungs-/Aneignungsaktion geschädigt wurde. Nicht weil sie materiell geplündert, sondern weil sie konzeptionell konfisziert wurde. Dank des Naturalismus, jenem Wertesystem, das den Menschen von der Natur trennt und ihm gebietet, sie zu beherrschen – konnte sich Europa tatsächlich zum Zentrum des Guten, der Vernunft, der Wahrheit, der Geschichte, der Ordnung und so weiter erheben und den Rest des Lebendigen als zu regierende Materie betrachten.

Der Naturalismus, Matrix des Kolonialismus

Der Kolonialismus ist nicht in erster Linie ein wirtschaftliches oder politisches Abenteuer: Er ist das unvermeidliche Scheitern eines metaphysischen Projekts, das sozusagen konstitutiv mit ihm verbunden ist. Der Naturalismus ist in der Tat die Voraussetzung für die Möglichkeit des kolonialen Unterfangens.

Noch bevor Europa die Völker unterwarf, trennte es zunächst den Menschen vom Lebendigen. Indem es die Natur radikal zu seinem Außen erklärte und sie folglich als verfügbar betrachtete, vermag Europa fortan nur noch ihren prinzipiellen Nutzen wahrzunehmen. Ausgeblendet blieben jene Vorsicht, Sorgfalt sowie die Rücksichtnahme und Kompensationen. Überall sonst in dem, was Europa bald als undifferenziertes Amalgam organischer, ahistorischer Gesellschaften – als ‚weites Reich des Teufels‘, ‚Grab des Geistes‘ – zur immensen Peripherie des Zentrums der Welt erklären wird – schreibt

die Zugehörigkeit Vorsicht, Pflege, Schonung und Kompensationen vor. Europa hat unterdessen bestimmte Menschen zu Naturwesen gemacht und sie damit legitimerweise seiner Herrschaft unterworfen.

Dieselbe Denkbewegung, die Subjekt und Objekt, Geist und Materie, Vernunft und Körper unterscheidet, begründet die Hierarchie zwischen Kolonisierenden und Kolonisierten. Der Disput von Valladolid, der die Sklaverei institutionalisiert, ist nicht nur eine theologische Kontroverse: Sie ist die Eröffnungsszene des ontologischen Kolonialismus auf naturalistischer Grundlage. Hier wurde dekretiert, dass manche der Natur und nicht der Geschichte angehören, dass jene eher dem Schweigen als der Stimme zugehören.

Von Valladolid nach Berlin:

Die Trennung wird zum System

Von Jian Ginés de Sepúlveda zu René Descartes hat sich der Abstand in Wirklichkeit nicht weiter vertieft. Er hat sich verfeinert. Mit Georg Wilhelm Friedrich Hegel wird er die Reinform erreichen, wobei sich Europa um seine Weigerung windet, die Welt zu umarmen. Der Erste rechtfertigt die Eroberung durch die ‚Natürlichkeit‘ der Völker; der Zweite, ein Jahrhundert später, proklamiert die Beherrschung der Natur als Bestimmung des Menschen. Zwischen beiden kehrte sich die Metaphysik um: Nicht mehr Gott ist der Herr der Welt, sondern die Vernunft. Der Naturalismus wird epistemologisch. Die Aufklärung universalisiert diese Logik: Den Menschen von der Natur zu befreien – das ist das zivilisatorische Programm. Die Geschichte wird zur Skala, an der der Grad der Entkörperlichung der Völker gemessen wird. Doch mit dem dialektischen Laster erreicht die Trennung ihren Höhepunkt: Europa wird zum Subjekt des Weltgeistes, die anderen Welten zu seiner Kindheit. Afrika befindet sich ‚außerhalb der Geschichte‘, weil es noch ‚natürlich‘ ist.

Dann kommt Berlin 1885: Der Naturalismus wird zur Karte. Was die Metaphysik ersonnen hatte, findet in der Geopolitik seine Vollstreckung. Die Befriedung des europäischen Kontinents besiegelt sich gegen einen neu erklärten Feind: die Natur. Auf sie sind fortan die Kanonen gerichtet, die zwischen verfeindeten Brüdern verstummt sind – im Rahmen eines vereinigenden Krieges, unter dem Doppelnamen ‚Zivilisation‘ für die Industrie in Afrika und ‚Fortschritt‘ für dessen Auswirkungen in Europa. Doch es handelt sich nach wie vor, im strengen Sinne, um Naturalismus. Europa hat Frieden geschlossen auf Kosten der Natur und der kolonisierten Völker. Das ist in Wirklichkeit ein und dasselbe. Die Erde, die Wälder, die Völker werden zu ‚Ressourcen‘; die Aufteilung, die Grenze, die Verwaltung, die Bürokratie vollenden die Trennung. Die Karte wird zum Territorium; das Reale gerät unter die Souveränität der Repräsentation.

Die Spirale der Ausbeutung und die Falle des immanenten Kolonialismus

Die Moderne hat keinen Fortschritt gemacht: Sie dreht sich im Kreis und vertieft die Geste der Beherrschung durch Enteignung. Von der religiösen zur wissenschaftlichen Mission, von der militärischen zur digitalen Eroberung, windet sich dasselbe Paradigma, das im Wesentlichen kolonial ist. In Wirklichkeit sollte man keine seiner Transmutationen isolieren. Sonst läuft man Gefahr, es zu einem Kulturgut zu machen, sogar im Herzen der Maßnahmen, die angeblich zu seiner Wiedergutmachung dienen. Wenn man dieses Projekt verfolgt, muss man naturalistischen Erscheinungsformen besondere Aufmerksamkeit schenken. Der Kapitalismus zum Beispiel ist nur die ökonomische Umsetzung desselben Paradigmas, verstanden als die systematische Verwertung der Distanz, die der Mensch zu den Dingen hergestellt hat, mit denen er einst verflochten war: zur Natur, zur Gemeinschaft, ..., zum Körper. Jeder neue unorganische Bruch vergrößert nicht die Domäne des Marktes, sondern verfeinert diese.

Wie recycelt sich der Naturalismus in seiner eigenen Kritik? Als Paradigma, als Betriebssystem der Moderne! Auch ökologische und dekoloniale Diskurse sind unbewusst davon durchdrungen, wenn sie behaupten, „für die Natur zu sprechen“. Damit machen sie sie wieder zum Diskursgegenstand und nicht zum System der Zusammengehörigkeit. Der westliche Neo-Animismus beispielsweise, der vorgibt, sich von Indigener Weisheit inspirieren zu lassen, führt eine exotische Sentimentalität fort: Er feiert die ‚Natur‘, enteignet aber weiterhin die Völker, die ihren lebendigen Ausdruck darstellen. Ebenso schließt ‚wildnisorientierte‘ Naturschutzpolitik lokale Gemeinschaften im Namen des Naturschutzes aus: Dies stellt eine koloniale Ökologie dar, die die Geste der Vertreibung abermals wiederholt. Selbst das Nachhaltige, ein moralischer Begriff, bleibt in der Logik des Profits verfangen. Es ist kolonisiert. Reparieren, ohne das Paradigma zu verändern, bedeutet, die Schuld zu verlängern. Reparieren sollte nicht Teil einer Reform, sondern einer Revolution sein. Und die Revolution ist antinaturalistisch.

Das Reale umwerten

Sich vom Naturalismus zu lösen, bedeutet, den Ort der Enunziation zu verlagern. Radikaler ausgedrückt bedeutet es, nicht von der Trennung ausgehend zu denken, sondern von der Beziehung. Nicht ‚die Natur reparieren‘, sondern die Welt bewohnen.

Die Indigenen Völker (fünf Prozent der Menschheit), Hüter*innen von achtzig Prozent der terrestrischen Biodiversität, verkörpern diese Politik der Kontinuität. Sie verteidigen keine abstrakte ‚Natur‘: Ohne ‚Schutz‘ bewahren sie eine Weltordnung, die auf Gabe und Gegengabe, der Einbeziehung von Dritten, der Unveräußerlichkeit des Landes und so weiter basiert. Ihr Existenzmodus – in dem Fürsorge, Kampf und Welt eins

sind – konstituiert die wahre ökologische Avantgarde. Also dekolonial.

Dort wo die Kolonialität verschwindet, atmet die Erde auf. Das ist das Gesetz der Gleichwertigkeit des Lebendigen. Die ortsgebundenen Revolutionen und die nicht-romantischen Ökologien, die sie neu formulieren, sind eine Politisierung des Zusammengehörigkeitsgefühls und des verantwortungsvollen Anthropozentrismus, die jede Geste der Erinnerung inspirieren sollte.

Die Architektur der lebendigen Erinnerung

Ein Ort der Erinnerung an den Kolonialismus, der aus dieser Aussage heraus gedacht ist, sollte weder als Denkmal noch als Museum im klassischen Sinne wirken: kein geschlossenes Objekt, das der Grammatik der Vergangenheit gewidmet ist, sondern ein Raum der Wieder-Bewohnung der Welt, durchlässig für die Komplexität des Kolonialismus, damit dieser keinen Einfluss auf den Ort hat.

Seine architektonische Gestaltung sollte die starre Geste des Gedenkens ablehnen – die die Betrachter*innen von der Geschichte isoliert und trennt – und stattdessen eine ökotonale Form annehmen, das heißt eine Form, die sich im Schwellenraum befindet: zwischen Gebäude und Boden, zwischen Materie und Erinnerung, zwischen Mensch und Natur.

Dieser Ort würde weniger vom Kolonialismus erzählen als vielmehr von der Vermeidung seiner Fortdauer, einschließlich seiner Vorausdeutungen: Er würde Regeneration, Bepflanzung, Klang und Sprache beherbergen. Er würde aus reversiblen Materialien, durchlässigen Böden und Räumen bestehen, die eher der Nutzung als der Verehrung dienen. Er wäre natürlich.

Die Wiedergutmachung würde die Form eines architektonischen Beziehungsverhältnisses annehmen – ein Gebäude, das mit der Erde atmet, das Raum für das Wort der Gemeinschaften und die Kontinuität des Lebens schafft. So würde jede Monumentalität aufhören, vertikal zu sein; jede Musealisierung, jede Erstarrung: Es wird zu einem Fragment der Welt, das der Erinnerung der Welt zurückgegeben wird. Es wäre bewohnbar.

Fazit

Der Kolonialismus hat nicht nur Gebiete erobert: Er hat die Gegebenheiten der Welt nachhaltig durcheinandergebracht. Es würde nicht ausreichen, den Kolonialismus zu beseitigen. Man muss sich mit der Kolonialität auseinandersetzen. Die harte Linie ist hier naturalistisch. Die Natur wird nicht durch den Menschen bedroht, sondern durch den entwurzelten Menschen, dessen Dynamik das ‚Kolonisieren‘ ist. Ebenso ist der Naturalismus der metaphysische Hintergrund des Kolonialismus und nicht nur ein bloßes epistemisches Regime. Die Mensch-Natur-Trennung geht sowohl der rassifizierenden als auch der wirtschaftlichen Hierarchisierung voraus. Sie ist deren Möglichkeitsbedingung.

Kolonialität setzt eine Umkehr der Aufmerksamkeit voraus, einen Schritt heraus aus dem Naturalismus, weg vom Projekt eines getrennten Menschen. Die dekoloniale Geste beginnt, wenn wir aufhören, anstelle der Natur zu sprechen, um aus ihr heraus zu sprechen. Prosaischer ausgedrückt geht es darum, die dekoloniale Kritik von einem moralischen oder politischen in einen ontologischen Bereich zu verlagern. Indem wir diese andere Essenz des Kolonialismus hervorheben, legen wir die Scheuklappen ab und berühren einen grundlegenden Punkt: die Struktur des westlichen Modells selbst, die aus den selten artikulierten Abstammungslinien (Sepúlveda, Descartes, Immanuel Kant, Adam Smith, Hegel, Otto von Bismarck, Elon Musk) hervorscheint und die nur der Naturalismus zu beleuchten erlaubt. Ohne diese Aufmerksamkeit würden wir systematisch an der Geopoetik der Welt scheitern, die jeder Ort, der sich der Wiedergutmachung der Kolonialisierung verschrieben hat, zum Prototyp nehmen sollte.

Aus dem Französischen von Manyakhalé Diawara



HAMBURGER ORTE
DER ERINNERUNG

Das Bismarck-Denkmal

Stiftung Historische Museen Hamburg

Das Bismarck-Denkmal im Alten Elbpark in Hamburg wurde zu Ehren des ersten deutschen Reichskanzlers Otto von Bismarck (1815–1898) errichtet. Schon unmittelbar nach dessen Tod setzte sich ein Komitee aus Personen der großbürgerlichen Oberschicht Hamburgs, darunter Senatoren, Bankiers, Kaufleute, Reeder, Architekten, Museumsdirektoren, für ein Denkmal in Hamburg ein. Mit einer enormen Höhe von 34 Metern wurde es 1906 errichtet. Es war und bleibt das größte Bismarck-Denkmal überhaupt.

Zwischen 1939 und 1941 wurde in dem Hohlraum des Rundbaus ein Bunker für neunhundert Personen eingebaut, der ungewöhnliche Wand- und Deckenmalereien mit Bismarck-Zitaten, seinem Familienwappen sowie völkischen und NS-Ornamenten (unter

anderem preußischer und NS-Reichsadler, Hakenkreuze) erhielt.

Aus gesellschaftspolitischer Perspektive verlangt das Denkmal im Hinblick auf die Debatte über Kolonialismus eine eingehende Neubetrachtung: Anlass geben dazu sowohl die Person und der

Politiker Otto von Bismarck, der zur Berliner Konferenz 1884/85 eingeladen war und damit zur Aufteilung des afrikanischen Kontinents unter den europäischen Kolonialmächten beigetragen hatte, als auch die Förderer des Denkmals, die als Reeder und Kaufleute oft dem von kolonialer Ausbeutung profitierenden Milieu entstammten.

Heute wird das Denkmal von vielen als Ausdruck einer autoritären und kolonialen Tradition verstanden. Eine Neurahmung des weithin sichtbaren Denkmals ist notwendig, weil es in Setzung, Nutzung und Bedeutung komplexe Bezüge zu Kolonialismus, Nationalsozialismus, Diskriminierung und Fragen der sozialen Gerechtigkeit aufweist, die bislang unsichtbar bleiben. Dieser Prozess zur kritischen Auseinandersetzung mit dem Denkmal und zur künstlerischen Kontextualisierung wurde angestoßen, nachdem es aus Zivilgesellschaft und Wissenschaft Proteste gegen die unreflektierte, Millionen kostende Sanierung des Denkmals und die mangelnde Auseinandersetzung mit der kolonialen Vergangenheit Hamburgs gegeben hatte.

2021 fanden mehrere Workshops statt, in denen gemeinsam mit internationalen Expert*innen über Möglichkeiten des zukünftigen Umgangs mit dem Denkmal diskutiert wurde. Darauf folgte 2023 ein internationaler offener Ideenwettbewerb, der Künstler*innen und Architekt*innen dazu aufforderte, im Rahmen eines Wettbewerbes Ideen zur Kontextualisierung des Denkmals zu entwickeln. Die Wahrnehmung des Denkmals sollte gebrochen werden, um ihr Spannungsverhältnis zu den Vorstellungen von Demokratie, Diskurs und Pluralität in unserer offenen



Gesellschaft, stellvertretend für hunderte weitere Bismarck-Denkmäler in Deutschland, zu verdeutlichen. Damit sollte ein Zeichen für die notwendige Weiterentwicklung von Erinnerungskultur gesetzt werden.

In der ausführlichen Auseinandersetzung mit den Wettbewerbsbeiträgen kam die Jury im eigenen Wortlaut zur Auffassung, dass durch eine einzelne künstlerische Intervention die Aufgabe in ihrer Komplexität und mit all ihren Facetten nicht erfüllt wurde. Sie empfahl, in einem darauf aufbauenden nächsten Verfahrensschritt den Schwerpunkt auf Vermittlung und gesellschaftlichen Diskurs zu verlagern, um die zwingend notwendige Kontextualisierung des Ortes darzustellen.

Der Tansania-Park in Jenfeld

Salon International e. V.

Am sogenannten Tansania-Park zeigt sich exemplarisch, wie schwer sich Hamburg mit seiner kolonialen Vergangenheit tut. Denkmalgeschützt und abgeschlossen hinter einem Zaun stehen in Hamburg-Jenfeld das Deutsch-Ostafrika-Kriegerdenkmal (fälschlicherweise ‚Askari-Reliefs‘ genannt) und das Schutztruppen-Ehrenmal, in direkter Nähe zum Gelände der ehemaligen Lettow-Vorbeck-Kaserne mit sieben kolonialen Porträtreliefs an den Gebäudefassaden. Die beiden in der NS-Zeit errichteten Reliefs, die einst den Kaserneneingang flankierten, würdigen Deutschlands koloniale Vergangenheit und propagieren die angebliche „Treue der Askari“. Das Wort ‚Askari‘ bezeichnete afrikanische Soldaten in der deutschen ‚Schutztruppe‘, in diesem Fall in der Kolonie ‚Deutsch-Ostafrika‘. Eng damit verbunden ist der Mythos um den General Paul von Lettow-Vorbeck, der hier zum unbesieigten kolonialen Kriegshelden verklärt wird. Das

Denkmalensemble wurde 2003 ohne Genehmigung auseinandergerissen und im neu geschaffenen Tansania-Park aufgestellt. Nach zwei Jahrzehnten einer anhaltenden Debatte über Hamburgs Umgang mit seiner kolonialen Vergangenheit und trotz massiver Kritik steht das Ensemble weiterhin, in seiner problematischen Bildsprache ungebrochen, nahe seinem ursprünglichen Ort.



Gemeinsam mit Nachbar*innen will das partizipative Projekt Tansania-Park auf koloniale Spurensuche gehen und fragen: Wie kann ein Stadtteil mit seinem kolonialen Erbe umgehen?

Und welche Teile der Geschichte verschweigt der Park? Das Projekt ist ergebnisoffen, will möglichst vielen Perspektiven Raum und Gehör geben und strebt nach gemeinsamem Lernen, Diskutieren und Nachdenken über die Zukunft des Stadtteils Jenfeld.

Der Name Tansania-Park wirft viele kritische Fragen auf, insbesondere zu seiner Entstehung und den beteiligten Akteuren. Die Tatsache, dass er ohne Einbeziehung tansanischer Partner*innen oder Mitglieder der tansanischen Diaspora in Deutschland gewählt wurde, gibt berechtigten Anlass zu Bedenken. Zudem hat der Name eine koloniale Konnotation.



Trotz dieser Kritik wird der Begriff ‚Tansania-Park‘ in diesem Zusammenhang weiterhin als Eigenname verwendet, um seinen Stellenwert in der aktuellen Debatte zu verdeutlichen und die Diskussion über die Notwendigkeit einer sensiblen und respektvollen Namensgebung in der öffentlichen Wahrnehmung zu fördern. Zudem wird der Name umgangssprachlich im Stadtteil verwendet und verstanden. Deshalb entschieden sich die Projektträger*innen (Salon International e. V.), den Begriff weiterhin im Prozess des Projekts zu verwenden.

Der Baakenhafen

Jan Kawlath

Der Baakenhafen in Hamburg ist ein zentraler Erinnerungsort für die Kolonialgeschichte Hamburgs und Deutschlands. Als Hafenbecken und Logistikzentrum, von dem aus die wichtigsten deutschen Afrika-Reedereien (Woermann-Linie und Deutsche-Ostafrika-Linie) operierten, nahm er eine Schlüsselposition in der kolonialen Infrastruktur des deutschen Kolonialreichs ein. Gleichzeitig war er der zentrale Hafen für den Kolonialkrieg gegen die Ovaherero, Nama und Damara und den an ihnen begangenen Völkermord (1904–1908).

Der Baakenhafen verband nicht nur die Kolonien mit Hamburg, sondern trug auch den Kolonialkrieg in die Metropole zurück. Auf Seiten der Deutschen kämpften ungefähr 23.000 weiße Kolonialsoldaten. Es gab über 290 Truppentransporte während des Kolonialkriegs, von denen mehr



als neunzig Prozent im Baakenhafen abfuhr oder dort ankamen. Zusätzlich wurden von dort Waffen und fast die gesamte benötigte Ausrüstung verschifft, die auch über 11.000 Pferde aus Deutschland umfasste. Diese historischen Ereignisse und Strukturen zeigen die zentrale Bedeutung des Ortes, als ‚Drehscheibe der kolonialen Kriegsl Logistik‘ für die deutsche und Hamburger Kolonialgeschichte. Zusätzlich zu dieser militär-logistischen Bedeutung, war der Baakenhafen auch ein Ort der kolonialen Inszenierung, mit der die Kolonialsoldaten als Kriegshelden und ehrenhafte Kämpfer bejubelt wurden. Obwohl der Baakenhafen eigentlich im abgetrennten Hafengebiet lag, kamen teilweise tausende Menschen mit Eintrittskarten, um die Soldaten zu verabschieden oder zu begrüßen. Es waren Vertreter von Militär, Politik und Wirtschaft

vor Ort, die in ihren Reden die Einsätze glorifizierten und in ein rassistisches und koloniales Weltbild einordneten. Die Hamburger Zeitungen übernahmen die verklärende Sichtweise in ihrer Berichterstattung und trugen dazu bei, den Krieg als notwendige ‚zivilisatorische Mission‘ zu deuten. Alle Soldaten erhielten vom Hamburger Senat kleine Geschenke als sogenannte Liebesgaben und wurden mit Essen und Getränken bewirtet. Aus heutiger Sicht lassen sich die Feiern im Baakenhafen als ‚Events‘ verstehen, bei denen ein großes Publikum gemeinsam mit verschiedenen offiziellen Vertretern die Soldaten und ihren Kriegseinsatz begeistert feierten. Ein Ereignis, das die Unterstützung von Senat und Reedereien besonders verdeutlicht, war die Rückkehr des Kommandeurs Lothar von Trotha im Dezember 1905. Obwohl er in den Augen des Kaisers und der obersten Militärleitung versagt hatte, da er nicht den als sicher erwarteten Sieg erlangt hatte, kamen in Hamburg die höchsten Repräsentanten aus Politik, Wirtschaft und Militär zu seinem Empfang in den Baakenhafen: Bürgermeister Johann Burchard und Reeder Adolph Woermann begrüßten ihn persönlich. Weder das unterkühlte Interesse aus Berlin noch die Veröffentlichung seiner notorischen ‚Vernichtungsbefehle‘ nur kurz vorher in deutschen Zeitungen hielten die Vertreter davon ab, ihn mit ‚Liebesgaben‘ und Handschlag zu empfangen.

Der Baakenhafen ist heute von zentraler Bedeutung für die gesellschaftliche Auseinandersetzung mit Hamburgs kolonialem Erbe und der Rolle im Kolonialkrieg gegen die Ovaherero, Nama und Damara, da er sowohl als militärisches Logistikzentrum als auch für koloniale Inszenierungen diente. Zusätzlich bietet er wie wahrscheinlich kein zweiter Ort in Deutschland die Möglichkeit, den Kolonialkrieg und den Genozid als einen Teil der namibischen und der deutschen Geschichte zu begreifen. Seine Geschichte ermöglicht ein besseres Verständnis dafür, wie Politik, Wirtschaft und die Zivilgesellschaft in der Kolonialmetropole Hamburg sich zu dem Krieg und dem Genozid verhielten. So lässt sich eine öffentliche Debatte darüber führen, was dies für unsere heutige Gesellschaft bedeutet und wie dieser Geschichte an diesem Ort gedacht werden sollte.

MEMO IN MOTIVATION

ORY

Januar 2023 in Hamburg

ON I





2

- 1 Von links nach rechts:
Carsten Brosda, Suy Lan Hopmann, Uta Schnell
- 2 Gruppenfoto bei *Memory in Motion I*, Hamburg 2023. Von links nach rechts.
Hintere Reihe: Jürgen Zimmerer, Ciraj Rassool, Malick Ndiaye,
Thiago Sant'Ana, Verena Westermann, Manuela Bauche, Johanna Schulze,
Mèhèza Kalibani, Talya Lubinsky, Tendai Sichone, Nana Asafu-Adjei,
Rehema Busch, Beatrice Angut Oola, Meryem Choukri, Suy Lan Hopmann,
Madeline Danquah, Lorena Díez Arias, Elisabeth Kaneza
Mittlere Reihe: Anna Yeboah, Sénamé Agbodjinou, Daniela Vizgarra,
Jessica Ziada Korp, Michael Küppers-Adebisi, Renée Eloundou,
Eleonore Wiedenroth-Coulibaly, Njoki Ngumi, Memory Biwa,
Syowia Kyambi, Zoé Samudzi, Iris Rajanayagam, Sima Luipert
Vordere Reihe: Aïcha Diallo, Eric Otieno Sumba, Ibou Coulibaly Diop,
Chana Mamani, Ángela Amarilla

123



3



4



5

- 3 Eric Otieno Sumba
- 4 Von links nach rechts:
Simon Salzmann, Sima Luipert,
Anna Yeboah, Madeline Danquah,
Iris Rajanayagam, Manuela Bauche
- 5 Peggy Piesche



MEMORY IN MOTION I

7



- 6 Exkursion im sogenannten Tansania-Park und Führung in der Lettow-Vorbeck-Kaserne in Hamburg
- 7 Renée Eloundou
- 8 Anke Schwarzer

6



8



9



MEMORY IN MOTION I



10



11

9 + 10

Exkursion im
sogenannten Tansania-
Park und Führung in der
Lettow-Vorbeck-Kaserne
in Hamburg

11 Ibou Coulibaly Diop
vor den sogenannten
Askari-Reliefs

12 Teilnehmende im
sogenannten Tansania-
Park



12



13

- 13 Teilnehmende im Community-Space Eeden in Hamburg
- 14 Von links nach rechts:
Eleonore Wiedenroth-Coulibaly
und Ibou Coulibaly Diop







15

- 15 Von links nach rechts:
Renée Eloundou und
Kodjo Valentin Glaeser
- 16 Millicent Adjei
- 17 Von links nach rechts:
Peggy Piesche,
Beatrace Angut Oola,
Rehema Busch



17





- 18 Von links nach rechts:
Karen Taylor, Zoé Samudzi
- 19 Von links nach rechts.
Hintere Reihe: Memory Biwa,
Mèhèza Kalibani, Simon Salzmänn,
Nadine Seidou
Vordere Reihe: Michael Küppers-Adebisi,
Adetoun Küppers-Adebisi



19





- 20 Jessica Ziada Korp
- 21 Beatrace Angut Oola
- 22 Nana Asafu-Adjei

21



22

- 23 Von links nach rechts:
Malick Ndiaye, Uta Schnell
- 24 Jessica Ziada Korp, Paul Spies,
Samson Kambalu, Ohiniko Toffa





23



24

139





26



27

- 25 Keynote von Noa Ha
- 26 Von links nach rechts: Mèhèza Kalibani,
Sénamé Agbodjinou
- 27 Von links nach rechts:
Mèhèza Kalibani, Sename Agbodjinou,
Rehema Busch, Noa Ha im Gespräch



28



29

- 28 Talya Lubinsky tauscht sich mit Mirjam Zadoff über die Erinnerung in der Praxis aus.
- 29 Besprechung der Ergebnisse der Gruppenarbeiten bei *Memory in Motion I*, Eric Otieno Sumba
- 30 Noa Ha





31

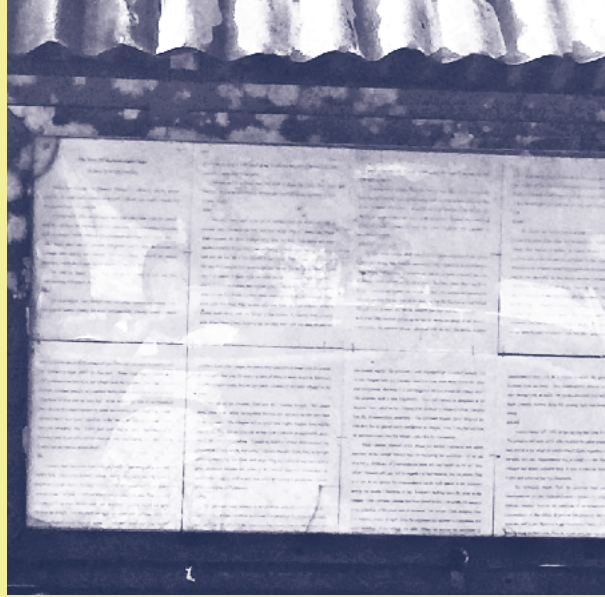
32



- 31 Sima Luipert spricht bei *Memory in Motion I* über die Erinnerung aus der Sicht der Nachfahren der Herero und Nama. Von links nach rechts: Sima Luipert, Talya Lubisnky, Mirjam Zadoff
- 32 Elisabeth Kaneza

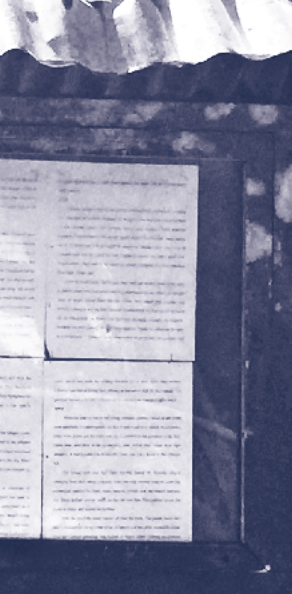
ERIN RUNO BLIT

NE- GS- ZE



FÜR SOUMADAU EN SOKEHS & SEINE MITKÄMPFER*INNEN

EMELIHTER KIHLENG



**NICHT-SO-FERNE-ERINNERUNG, 2017
SCHAUPLATZ DES MASSAKERS VON 1911,
KUMWUNLAID**

ein drahtzaun umgibt ein quadrat aus beton
gebaut auf stein
im inneren des quadrats liegt
was aussieht wie ein rechteckiges betongrab,
seltsam,
eine tafel wurde dort aufgestellt mit aushängen
unter etwas, das aussieht wie glas
oder ist es plastik?

mein spiegelbild wird mir zurückgespiegelt
pfirsichoberteil, zusammengekniffene augen,
glühende sonne
eingeengt, unbequem
dieser schauplatz der brutalität
hätten wir ihn nicht schöner machen können?
er ist ungeliebt

ein haus steht am zaun
koloumw wasah, denke ich mir
ich würde nicht neben diesen wütenden eni
wütenden eni, fünfzehn von ihnen
getötet von einem erschießungskommando
sokehs kriegler
sounkawad
ohl tohroar

spät in der nacht
 bläst die sewi
 und ihre augen öffnen sich
 durchstechen die nacht
 die untoten sind ruhelos
 wollen noch immer rache
 tragen noch immer ihre koahl
 tragen ihre macheten

dort wächst ein weipwul
 die jungen blätter fehlen



GRÄBERFELD:
DEUTSCHER FRIEDHOF
HINTER DER KEPINLE KIRCHE,
KOLONIA

nicht weit vom schauplatz des massakers
 liegt der deutsche friedhof
 hinter der kepinle kirche
 wie die meisten ponapes*innen war ich noch nie dort

ich wusste noch nicht einmal von diesem Ort
und, wie die meisten ponapes*innen, besuchte ich ihn nur
weil wir besuchende mitnahmen,
kolleg*innen aus den anderen denkmalpflege-
büros in mikronesien und amerikanisch-samoa

gustav boeder, auf dem grabstein des deutschen
bezirksamtmanns steht

(auf deutsch):

Hier ruht in Gott

Mein inniggeliebter Mann

Unser guter Vater

Gustav Boeder

Geb. am 11. Sep. 1860

Gest. am 18. Okt 1910

Die Liebe überlebt den Tod.

grabstein aus basalt

eine glänzende, wahrscheinlich aus marmor gefertigte
gedenktafel

wäre sie von ponapes*innen verfasst, würde sie lauten:

Iei Gustav Boeder

Kepina nan mwehin Sehmen o

Soumadau en Sokehs me kasikihdi

E lemei oh e kasarohwehdi ohlen Pohnpei kei

E sohte wahuniki tiahk en Pohnpei

Hier liegt Gustav Boeder

Gouverneur während der deutschen Besatzungszeit

Soumadau en Sokehs hat ihn erschossen

Er war grausam und er hat mehrere Männer Pohnpeis
gedemütigt

Er hat die Kultur Pohnpeis nicht respektiert

wir betrauern und ehren

soumadau en sokehs

unseren mutigen kriegler

dessen leichnam im anonymen massengrab liegt

indigene erinnerung überlebt den tod



2019: WIR ERINNERN UNS

ke mihmi sehmen???
du lebst in deutschland???
ke sohte masak mehn sehmen kan?
du hast keine angst vor diesen deutschen?
mehn sehmen kan sohte kamasopwehk?
diese deutschen sind nicht bedrohlich?

sie fragen immer wieder
überrascht, dass ich in sehmen lebe
in deutschland
weit weit weg, im land jener,
die uns einst kolonisierten
sie möchten wissen, was ich hier tue
i doadoak
ich arbeite
i pahn mihmihki sounpar ehu.
ich verbringe dort ein jahr.
ke komwad.
du bist abgehärtet, sagen sie mir.
vielleicht bin ich das ...
re mwahu sang mehn amerika. re mehlel.
sie sind besser als amerikaner*innen. sie sind aufrichtig.
ich versichere freund*innen und familie, dass ich sicher bin
in diesem land, das eine ferne erinnerung der brutalität ist

pahpa und ich fahren herum
 mit meinen laminierten hambruch-fotos
 aufgenommen 1910
 ich zeige sie gästen auf der ersten geburtstagsfeier von
 neileens enkel.
 zeige sie beamten der fsm national police bei den
 vorbereitungen zur
 amtseinführung des neuen fsm präsidenten
 zeige sie sahngoro und likende u
 zeige sie den alten, den jungen
 zeige sie jedem, der in unsere vergangenheit sehen möchte
 pahpa maiko dene re mesen eni
 nohno mi zieht ihre brille auf
 untersucht behutsam jedes foto
 schwarz-weiß fotos
 unbekannte gesichter
 die ihrem ähneln
 nohno möchte jemanden erkennen
 tut es aber nicht

leute wollen fotos von soumadau en sokehs sehen,
 der mutig gegen die spanier kämpfte
 soumadau, der später auf den bezirksamtmann geschossen
 hat,
 gustav broeder
 in den kopf
 soumadau, dessen name nihwe lautete,
 hingerichtet von einem erschießungskommando
 melanesischer soldaten
 gemeinsam mit den vierzehn anderen kämpfern aus sokehs
 soumadau, verewigt in dem lied

soumadau eri sapeng
 kumwail mahkeng kiht pwe sen
 kapwatada oh sahpw mehla

ich habe sein foto nicht mitgebracht

*Kalahngan an Hinemoana Baker; die einen Entwurf dieses
 Gedichts gelesen hat. Alle Fotos aufgenommen von der
 Autorin. Aus dem Englischen von Asal Dardan*

AUS PRAX

DER KIS

ERINNERUNG ALS
SELBSTERMÄCHTIGUNG

BEATRACE ANGUT OOLA
IM GESPRÄCH
MIT MASEHO

Geboren in Hamburg, bewegt Maseho sich als Schwarze deutsche multidisziplinäre Künstlerin und Kuratorin seit dreißig Jahren an der Schnittstelle von Kunst, Community und kultureller Selbstermächtigung. Maseho steht für Haltung, Stil und spirituelle Tiefe – und für eine Form des Erinnerns, die Räume und kollektive, sowie spirituelle Heilung ernst nimmt.

BEATRACE ANGUT OOLA: Maseho, schön, dass du da bist. Wenn du an Erinnerung denkst – woran erinnerst du dich zuerst und wie würdest du deine persönliche Geschichte mit Hamburg beschreiben?

MASEHO: Im allegorischen Sinne wäre Hamburg für mich eine attraktive, aber skrupellose ehemalige Edelhure – mittlerweile zur gutbürgerlich etablierten Oberschicht-Hanseatin aufgestiegen, die alles daransetzt, ihre unrühmliche Vergangenheit zu vertuschen. Dieses Bild beschreibt mein gespaltenes Verhältnis zu meiner Geburtsstadt sehr gut. Als ich Anfang der 1980er Jahre – noch minderjährig – allein nach Hamburg zurückkehrte, war ich massivem Rassismus und Sexismus ausgesetzt, auf allen Ebenen. Ich fühlte mich

verloren. Erst mit der Zeit begegnete ich Menschen, die mir halfen, dieses Leben hier auszuhalten. Vor allem die Schwarzen Clubs jener Zeit bedeuteten mir viel – sie waren nicht bloß Orte zum Ausgehen, sondern kulturelle Zufluchtsorte, eine Art informelle Kulturzentren, in denen ich mich verstanden und gesehen fühlte. Durch meine Reisen, meine Töchter, und meine kulturelle wie auch – notgedrungen – soziopolitische Arbeit, habe ich mit den Jahren gelernt: Ich bin vielleicht keine Hamburgerin im klassischen Sinne, aber ich kann mich guten Gewissens als ‚Afrohanseatin‘ bezeichnen.

Was mir jedoch bis heute fehlt, ist künstlerische Inspiration – denn Hamburg, ja Deutschland insgesamt, ist im Hinblick auf Afro- und Schwarze Kultur mindestens dreißig Jahre im Rückstand. Das zeigt sich sowohl in den Diskursen als auch in der kreativen Vielfalt der Schwarzen Communitys. Es mangelt an Raum, an Anerkennung, an Vernetzung – aber vor allem an Mut, sich mit Schwarzen kulturellen Ausdrucksformen ernsthaft auseinanderzusetzen.

Für uns als Afrodiaspora ist Erinnerung nichts, das man akademisch verortet oder in Akten lagert – Erinnerung ist etwas, das man lebt. Wir sind, wie es die namibische Nama-Aktivistin Sima Luipert einmal so treffend formulierte, „lebende Archive“. Weiße Menschen – und auch viele eurozentrisch sozialisierte People of Color – verstehen unter einem Archiv primär eine Sammlung von Dokumenten, Akten, Objekten: materiellen Dingen. In afrikanischen und afrodiasporischen Kulturen hingegen sind Erinnerungen auch in Geschichten verankert, in Tänzen, Liedern, in bestimmten Gegenständen, in Gebräuchen und in der mündlichen Weitergabe von Wissen über Generationen hinweg.

Natürlich führen auch wir Archive im westlich verstandenen Sinne. Aber weil jeder einzelne von uns ein gelebtes Archiv ist – weil Erinnerung bei uns körperlich, sinnlich, lebendig

ist – können wir elitäre Strukturen leichter durchbrechen. Zumindest für einen Moment, wenn wir uns gemeinsam auf ein Ziel verständigen.

BEATRACE: Du bewegst dich zwischen verschiedenen kulturellen und politischen Räumen und in deiner Arbeit spielt kollektives Erinnern eine große Rolle. Wie hat Hamburg dich geprägt – als Stadt, als Bühne, als Widerspruch?

MASEHO: Ich glaube, vielen jungen Menschen ist gar nicht bewusst, dass wir in Deutschland zum ersten Mal überhaupt eine ältere Schwarze Generation haben. Als ich jung war, hat es mich immer gewundert, dass es kaum ältere Schwarze Menschen gab, mit denen wir über ihre Erfahrungen sprechen konnten. Ich selbst bin bei meiner Großmutter aufgewachsen und habe auch meine Urgroßmutter gekannt. Auf meinen Reisen habe ich stets bewusst das Gespräch mit älteren Schwarzen Menschen gesucht – Menschen zwischen 70 und 100 Jahren. Diese Begegnungen haben mir unglaublich viel gegeben.

In Deutschland erleben wir eine massive Altersdiskriminierung, insbesondere gegenüber Frauen – trotz oder vielleicht gerade wegen der zunehmenden Vergreisung der Gesellschaft. Das betrifft uns Schwarze ganz genauso. Wir sollten uns ernsthaft fragen, ob dieser Hype um Generationskonflikte wirklich unser Thema ist – oder ob er uns vielmehr übergestülpt wurde. Vielleicht brauchen wir angesichts unserer besonderen Geschichte sogar eigene Einteilungen in Generationen. Denn

unsere politische Arbeit ist von einem aufoktroyierten Infantilismus durchzogen, der uns klein hält und voneinander trennt. Jede neue Dekade scheint den Schwarzen Kampf von Grund auf neu zu erfinden, weil oft schlicht das Wissen darüber fehlt, was vor

zehn oder zwanzig Jahren schon alles getan wurde.

Viele wissen zum Beispiel nicht, dass Katharina Oguntoye und May Ayim an ihren Universitäten auf massive Ablehnung stießen, weil sie es wagten, die Geschichte Schwarzer Menschen in Deutschland wissenschaftlich zu erforschen; dass die Großschreibung von ‚Schwarz‘ bereits 1992 von Eleonore Coulibaly vorgeschlagen wurde. Es gibt unzählige solcher Beispiele – man könnte ein ganzes Buch darüber schreiben. Für mich persönlich ist es immer noch ungewohnt, eine alte Frau zu sein. Gerade als Schwarze Frau wirst du schnell abgeschrieben. Du bist einfach weg vom Fenster. Alle – wirklich alle – erwarten, dass du schweigst oder stirbst. Aber ich werde nicht schweigen, solange meine Stimme nicht gehört wird. Auch wenn meine Kräfte altersbedingt nachlassen: Der Kampf beginnt für mich jetzt erst richtig. Denn das Positive am Altwerden ist – du lässt dich nicht mehr einschüchtern. Du hast nichts mehr zu verlieren außer deinem Leben. Und wenn manche mich deswegen als alten Drachen bezeichnen – dann sei es so.

BEATRACE: Du sprichst oft von Schwarzen Frauenbewegungen. Welche Rolle spielen sie für dich, wenn es um die Würdigung Frauen afrikanischer Herkunft in Deutschland geht?

MASEHO: Nein, in keiner Weise werden die Leistungen Schwarzer Frauen in Deutschland gewürdigt – und das ist kein Einzelfall, sondern ein strukturelles Problem, das sich im gesamten Westen zeigt. Deutschland ist in diese Dynamik nahtlos eingebunden. Gelegentlich erhält eine Schwarze Frau mediale Aufmerksamkeit – meist als sogenannte Vorzeigemigrantin. Doch eine kollektive Anerkennung Schwarzer Frauen und ihrer Beiträge bleibt aus. Dabei waren es gerade Schwarze Frauenbewegungen, die zentrale Impulse für die

Auseinandersetzung mit Critical Whiteness, White Supremacy und Intersektionalität – verstanden als Verschränkung multipler Unterdrückungsformen – gegeben haben. Auch wenn die Begriffe sich im Laufe der Zeit verändert haben: Die analytische und politische Pionierarbeit Schwarzer Frauen bleibt unbestritten.

Selbst wenn ich mich seit Jahren von der Initiative Schwarzer Menschen (ISD) entfernt habe, erwähne ich stets, dass sie von Schwarzen Frauen und Lesben gegründet wurde – das wird heute viel zu selten anerkannt. Ich erinnere mich an die afrikanischen Frauen in Hamburg, die es leid waren, in den männerdominierten afrikanischen Vereinen lediglich für Protokollführung und Catering zuständig zu sein. Sie gründeten kurzerhand den Verein AWAH – die African Women Association Hamburg e. V. Leider existierte dieser nicht lange. Und doch war er ein Zeichen: In Deutschland wird mit Begriffen wie ‚migrantisch‘, ‚Schwarz‘ oder ‚afrikanisch‘ in erster Linie Männlichkeit assoziiert. Ich habe zahlreiche Veranstaltungen besucht, bei denen weder den meist weißen Veranstalter*innen noch den Teilnehmenden auffiel, dass Schwarze Frauen als Expertinnen fehlten – nicht einmal dann, wenn es um afrikanische Kunst oder Mode ging.

Gerade deshalb habe ich die Ukubona-Initiative ins Leben gerufen – als Plattform für Schwarze Künstlerinnen und Designerinnen. Denn egal, was wir Schwarze Frauen tun: Wenn wir uns nicht öffentlich als ‚mehrfach Diskriminierte‘ präsentieren und unser Leid ausstellen, kämpfen wir weiterhin um Sichtbarkeit.

Schon 1929 eröffneten die Nardal-Schwestern in Paris den Salon de Clamart, einen Ort, an dem sich Schwarze Intellektuelle aus aller Welt versammelten. Inmitten von Kolonialismus, Rassismus und gesellschaftlicher Ausgrenzung bot der Salon Raum für Austausch, Vernetzung und Selbstermächtigung. Zu den Gästen zählten Persönlichkeiten wie Marcus Garvey, Jean-Price Mars, Marian Anderson und René Maran. Auch Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor und Léon-Gontran Damas – später als Begründer der Négritude-Bewegung gefeiert – fanden dort ein intellektuelles Zuhause. Heute wird der Salon de Clamart zurecht als Nährboden jener Ideen anerkannt, die die Négritude begründeten. Und doch gerät oft in Vergessenheit, wer diesen Raum überhaupt erst möglich gemacht hat: Es waren die Nardal-Schwestern – allen voran Paulette Nardal, die mit der von ihr gegründeten Zeitschrift *La Revue du Monde Noir* wesentliche Debatten über Schwarze Identität, Diaspora und die Rolle Schwarzer Frauen angestoßen hat. Auch wenn die Zeitschrift nur ein Jahr bestand, bleibt ihr Einfluss spürbar – ein Vermächtnis, das wir in unserer heutigen Arbeit weitertragen.

BEATRACE: In Hamburg gibt es viele blinde Flecken, wenn es um koloniale Geschichte und Schwarze Präsenz geht. Was braucht es, damit Erinnerung als gelebte Praxis erlebbar wird?

MASEHO: In Hamburg existieren noch immer zahlreiche blinde Flecken, wenn es um die koloniale Vergangenheit und die historische wie gegenwärtige Präsenz Schwarzer Menschen geht. Erinnerung als gelebte Praxis erfordert dabei weit mehr als punktuelle Projekte oder symbolische Gesten – es braucht Kontinuität und strukturelle Nachhaltigkeit. Viel zu häufig betreiben Institutionen ein selektives *cherry picking*, bei dem einzelne afrikanische Stimmen eingeladen werden, während andere systematisch ausgeschlossen bleiben. Ein ganzheitlicher Zugang fehlt. So werden etwa die Perspektiven aus der Karibik, Lateinamerika oder den USA kaum berücksichtigt – obwohl gerade diese Regionen zentrale Bezugspunkte für afrodiasporische Geschichte, Widerstand und Erinnerungskultur darstellen.

Was es stattdessen braucht, ist eine stärkere finanzielle und strukturelle Unterstützung für afrodiasporische und afroasiatisch-karibische Aktivist*innen in Deutschland – insbesondere, um sich mit Netzwerken in anderen europäischen Ländern zu verbinden. Der deutsche Diskurs ist oft abgeschottet, ihm fehlen die Inspiration und die Impulse aus transnationalen Kämpfen. Ein Blick auf Widerstandsbewegungen in anderen Kontexten könnte dringend notwendige Perspektiverweiterungen ermöglichen.

Zudem sollten Veranstaltungsreihen und Workshops nicht nur einem akademischen oder kuratorisch privilegierten Milieu vorbehalten bleiben, sondern offen und zugänglich für alle sein. Nur durch inklusive Formate kann eine breitere gesellschaftliche Auseinandersetzung entstehen. Zentral ist dabei auch das Mitspracherecht der lokalen Communitys – insbesondere der Nachfahr*innen aus jenen Ländern, die durch den direkten und indirekten Kolonialismus Hamburgs geschädigt wurden. Ihre Stimmen und Erfahrungen müssen nicht nur gehört, sondern aktiv in Entscheidungsprozesse einbezogen werden.

Nicht zuletzt sollte der Zugang zu bestehenden Dokumentationen und Publikationen erleichtert werden – etwa zu den Materialien aus den 1990er Jahren im Kontext von *500 Jahre Conquista* oder zu Archivbeständen von Stiftungen wie der Heinrich-Böll-Stiftung und städtischen Behörden. Viele dieser Materialien sind nach wie vor relevant, aber schwer zugänglich. Erinnerungskultur braucht also nicht nur neue Impulse, sondern auch die Sichtbarmachung bereits vorhandener Wissensquellen, um kollektives Erinnern als lebendige, widerständige Praxis erfahrbar zu machen.

BEATRACE: Wenn du in die Zukunft blickst – welche Erinnerungen sollen von uns bleiben?

MASEHO: Ich wünsche mir, dass von uns bleibt:

Wir waren da.

Wir haben geliebt.

Wir haben geträumt.

Wir haben triumphiert.

Wir haben nicht nur überlebt, sondern Räume geschaffen, in denen wir aufblühen, mitgestalten und Narrative kontrollieren konnten. Ich wünsche mir, dass unsere Freude und Resilienz erinnert wird – nicht nur unser Schmerz.

DOING MEMORY
Zeugnisse kollektiver Erinnerung in
der künstlerischen Praxis

IBRAHIM MAHAMA

„A Short Century“ (Ein kurzes Jahrhundert) ist ein Vortrag, der die Entstehung meiner künstlerischen Praxis und Poetik nachzeichnet. Der Vortrag wurde bereits an zahlreichen internationalen Kulturinstitutionen gehalten und zielt darauf ab, einige meiner prägendsten Werke zu analysieren. Darüber hinaus befasst sich der Vortrag insbesondere auch mit meinem sozialen Engagement und meiner kollektiven Tätigkeit im Red Clay Studio in Tamale, Ghana, wo ich in den letzten Jahren anhand sozial verankerter künstlerischer Praktiken die sozialen und wirtschaftlichen Probleme Westafrikas untersucht habe. Ghana, das erst seit etwa sechzig Jahren unabhängig ist, trägt noch immer die Narben seiner kolonialen Vergangenheit, deren

Auswirkungen sowohl im Wirtschaftssystem als auch in der sozialen Struktur des Landes deutlich zu spüren sind. In diesem Sinne sind das historische Gedächtnis und wie sich nachfolgende Generationen zu ihm verhalten von Bedeutung. Themen wie Mobilität, ‚Gewicht‘ und die Beziehung zwischen Körper und Objekt stehen im Mittelpunkt dieser Diskussion und bilden die Bezugspunkte meiner Reflexion darüber, wie Objekte Spuren der Geschichte in sich tragen und zu Zeugnissen des kollektiven Gedächtnisses werden.

Oft beginne ich diesen Vortrag mit einer Schwarz-Weiß-Fotografie, die zum Ende des 19. Jahrhunderts in Ghana aufgenommen wurde, zwischen 1893 und 1920, als das Britische Kolonialreich ein nationales Eisenbahnnetz aufbaute, das damals Gold Coast Railways genannt wurde und heute

als Ghana Railway bekannt ist. Das Projekt, das im Süden des Landes begann, schuf sofort neue Beschäftigungsmöglichkeiten und löste eine Migrationsbewegung von Arbeitskräften vom Norden in den Süden aus. Allerdings wurde das Netz nie nach Norden erweitert, und tatsächlich haben viele Menschen in Ghana noch nie einen Zug mit eigenen Augen gesehen. Ich begann mich zu fragen, was es bedeuten würde, dieses historische Gebilde an einen neuen geografischen Ort und in einen anderen Kontext zu verlagern. Welche Auswirkungen hätte dies auf das kollektive Gedächtnis? Wie können Alltagsgegenstände sich verändern, wenn sie transformiert und in ein anderes wirtschaftliches Werte- und Machtsystem übertragen werden, etwa den Kunstmarkt?

Die ersten Objekte, mit denen ich mich im Zusammenhang mit dieser Idee der Mobilität beschäftigte, waren zeitgenössische Waren, nämlich die Rohjutesäcke, die ursprünglich in Südostasien, vor allem in Indien und Bangladesch, hergestellt werden. Diese werden in der Regel vom Ghana Cocoa Board über die Grenze nach Westafrika importiert, um Kakao zu transportieren. Nach ihrer offiziellen Verwendung werden die Stoffe an Zwischenhändler verkauft, die sie zum Transport aller Arten von Waren wie etwa Mais, Holzkohle und anderer Produkte verwenden. Auf dem Stoff, der sich allmählich abnutzt und reißt, sammeln sich verschiedene Spuren und Beschriftungen an, die von ihrer anhaltenden Reise von Ort zu Ort zeugen und erzählen. Diese sich anhäufenden Spuren überlagern sich und verleihen dem Stoff ein neues historisches Gedächtnis.

Während meiner Reise nach Burkina Faso begann ich mich für dieses Material zu interessieren. Stundenlang hielt ich mich an der Grenze auf und sah viele große Lastwagen, die verschiedene Waren über die Grenze transportierten. Ich war fasziniert von der Vorstellung, dass ein Material,

das in direktem Kontakt mit Menschen steht und in gewisser Weise die Gesellschaft repräsentiert, beim Überqueren von Grenzen unterschiedliche Formen annehmen kann. Tatsächlich symbolisiert dieses Material Handel, Arbeit und Kapital. Hierin liegt ein politisch-wirtschaftliches Thema und ich betrachte es als bedeutendes Material, mit dem sich arbeiten lässt. Mich interessiert, was mit diesen Säcken geschieht, wenn sie ausgedient haben, wenn sie das Ende ihres Lebenszyklus erreichen, wenn die Gesellschaft sie für zu alt und kaputt für eine Wiederverwendung erklärt und sie ersetzt. Wenn Objekte dieses Stadium erreichen, treten sie in eine neue Phase ein, die man als transzendental bezeichnen kann; sie beginnen, fast ‚spirituelle‘ Eigenschaften zu entwickeln. Objekte erhalten eine neue Tiefe und bieten neue Bedeutungen an. Indem ich diese Jutesäcke wiederverwende, verändere ich auch ihren Objektstatus und erkunde, was aus ihnen werden kann.

Für meine Kompositionen verwende ich eine Vielzahl an Materialien, darunter genannte Jutesäcke, Archivdokumente, Karten aus der Kolonial- und Unabhängigkeitszeit, Nähmaschinen, Schuhkartons, alte Eisenbahnschienen und Holztüren. Hinzu kommen Lokomotivwagen und Flugzeugrümpfe. Diese Objekte stehen aufgrund ihrer Struktur und ihres Erscheinungsbildes sowohl für politische wie auch wirtschaftliche Macht. Wenn ich mich mit einem Objekt auseinandersetze, verbringe ich viel

Zeit damit, es konzeptionell zu analysieren, es fotografisch und zeichnerisch zu erkunden und mir vorzustellen, wie sich sein Potenzial und sein Material zum Ausdruck bringen und transformieren lassen. Was mich interessiert, ist der Punkt, an dem das Abstrakte und das Materielle sich treffen, und was Objekte über meine ursprüngliche Idee hinausgehend eröffnen können. Ein Kernaspekt meiner künstlerischen Recherche liegt in der Bergung und dem Transport dieser Objekte von ihrem Ursprungsort bis zu meinem Atelier. Manchmal handelt es sich bei den Objekten um Eisenbahnwaggons oder sogar ganze Flugzeuge, für deren Transport Lastwagen und Kräne sowie zahlreiche Mitwirkende erforderlich sind. Einige dieser Beförderungen, die ich während des gesamten Prozesses intensiv begleite und mit Fotos und Videos dokumentiere, können bis zu einer Woche dauern. Während dieser Arbeitsphase ist es interessant, nicht nur

die Interaktionen zwischen den Objekten und den Orten, die sie passieren, zu beobachten, sondern auch die Reaktionen der Gemeinden vor Ort, von denen viele beispielsweise noch nie ein Flugzeug zu sehen bekommen haben. Insbesondere die jüngeren Generationen begegnen dieser Technologie oft zum ersten Mal. Die Reise selbst mit all ihren Implikationen und logistischen Herausforderungen ist daher ein wesentlicher Bestandteil meiner Praxis, die sich nicht auf das bloße Endergebnis beschränkt, sondern jede Phase der Entwicklung und Recherche umfasst, vom Finden und Sammeln über den Transport bis hin zur Manipulation von Objekten und Materialien.

Wenn diese Gegenstände im Studio ankommen, werden sie zu alternativen Räumen, die besetzt und erlebt werden können. Die Idee, die Nutzung von Räumen neu zu imaginieren, geht auf meine Studienzeit zurück, als ich mich urbanen Erkundungen des städtischen Randgebiets widmete, in der viele von der postkolonialen Gemeinschaft nicht mehr genutzte Gebäude stehen. Gegen Ende des Kolonialismus und mit der Wahl des ersten Präsidenten Ghanas, Kwame Nkrumah, im Jahr 1957 förderte die Regierung landesweit zahlreiche

Bauprojekte. Unter dem Einfluss der Sowjetunion wurden viele imposante brutalistische und modernistische Monumente errichtet. Diese rasante Entwicklung wurde vom Bestreben der Regierung vorangetrieben, die Industrialisierung in Ghana zu fördern, insbesondere im Norden des Landes, wo die Wirtschaft überwiegend landwirtschaftlich geprägt war und auf dem Anbau von Lebensmitteln wie Mais und Tomaten basierte. Um diese Ziele zu erreichen, setzte die Regierung einen Bauplan für Fabriken, Werkstätten und Silos um. Trotz dieser Bemühungen konnte Nkrumah die Erwartungen der Bevölkerung nicht erfüllen und wurde abgesetzt. Bald darauf wurden diese in den urbanen Gebieten des Landes verstreut liegenden Anlagen aufgegeben und vergessen. Sie wurden zu leeren Hüllen – zu Symbolen für das kollektive Scheitern eines Projekts der Neugeburt, für unerfüllte Hoffnungen und unvollendete Utopien. Mein Interesse an Architektur beschränkt sich nicht nur auf die physische Struktur, sondern erstreckt sich auch auf die Interaktion zwischen Objekt und Raum, den Materialien und den Ökosystemen.

Mein Fokus auf das Thema Arbeit beeinflusst auch meine Haltung zu meinem Atelier. Ich habe einen großen Komplex gebaut, der wie ein Museum funktioniert, in dem Menschen die künstlerische Arbeit in ihrem jeweiligen Kontext erleben können. Mein Studio ist, wie auch andere Bereiche meiner Praxis, stark von meiner eigenen Vorstellung von dem geprägt, was künstlerische Arbeit leisten sollte. Ich habe einen großen architektonischen Komplex umgebaut und ‚aktiviert‘, der als Museum, als Ort der Begegnung und des Austauschs fungiert. Hier können ortsansässige Gruppen und alle anderen an der Gestaltung von Installationen mitwirken. Ich bin besonders daran interessiert, verschiedene Generationen einzubeziehen, die hier einen Raum zum Experimentieren, Erkunden und Schaffen finden können. Häufig kommen Schulklassen ins Atelier, in dem sie zeichnen oder mit vorgefundenen Objekten spielen. Sie interagieren mit den Materialien. Die Arbeiten sind durch die Art, wie sie sich auf Politik im aktuellen Kontext der Nationenbildung bezieht, inhärent politisch. Dies in meiner Kunst hervorzuheben, ist eine Möglichkeit, den vergangenen wie auch heutigen Beitrag unzähliger Menschen zu würdigen, die das Arbeiten erst möglich machen.

DAS PALAIS DE LOMÉ
Natur- und Kulturerbe neu entdecken
in Wertschätzung togolesischer und
afrikanischer Talente

SONIA LAWSON

Einst ein Symbol der Macht, zwanzig Jahre lang verwaist, wurden der ehemalige Gouverneurspalast und der angrenzende Park restauriert und zum Palais de Lomé umgestaltet. Das Projekt ist eine klare Affirmation einer in die Zukunft blickenden togolesischen Identität an einem Ort, der tief in der Kolonialgeschichte verhaftet ist. Das ehemalige Kolonialgebäude zeigt sich heute neu und von seiner ausgrenzenden Vergangenheit als Verwaltungsgebäude gelöst, indem es der Öffentlichkeit das Beste aus

der togolesischen und afrikanischen Kreativszene präsentiert.

Das Palais entstand auf Wunsch des deutschen Gouverneurs August Köhler, der wollte, dass die neue Kolonialhauptstadt vom Meer aus sichtbar ist. Innerhalb von sieben Jahren, zwischen 1898 und 1905, unter der Leitung des Ingenieurs Ferdinand Furtkamp erbaut, war es ein Symbol der Macht und des Wohlstands der deutschen Kolonie. Zunächst diente das Gebäude als Residenz der deutschen und später der französischen Gouverneure. Nach der Dekolonisierung war es bis 1970 Sitz der togolesischen Präsidentschaft. Von 1976 bis 1991 diente es als Unterkunft für diplomatische Gäste der Republik Togo, bevor es ab Oktober 1991 als Residenz des Premierministers genutzt wurde. Im Laufe der letzten zwei Jahrzehnte stand das Gebäude jedoch leer und verfiel in erheblichem Maße. Nach zwei Jahrzehnten der Vernachlässigung, ist der einst verbotene Sitz der Macht 2019 zum ersten Mal in seiner Geschichte für Besucher*innen aus Togo und dem Ausland zugänglich gemacht worden.

Die Grundpfeiler der Mission des Palais de Lomé sind: Förderung der Kultur, sei es im künstlerischen, kulinarischen, wissenschaftlichen oder

technischen Bereich; Bewahrung des historischen Erbes; Teilen des Reichtums der außergewöhnlichen Naturlandschaft im Herzen der Hauptstadt; Mitwirkung daran, kommende Generationen zu bilden und zur Weiterentwicklung des togolesischen Wirtschafts- und Tourismussektors einen Beitrag zu leisten. Das Palais de Lomé zeigt Ausstellungen und Live-Shows (Tanz, Musik, Theater, Erzählkunst, Puppenspiel, Zirkus) und lädt Künstler*innen aus ganz Afrika und seiner Diaspora ein. Aus dem Umkreis stammende Gemeinschaften werden gezielt in das Programm des Palais de Lomé einbezogen, um ein Forum für Handwerkskunst und lokales Wissen zu bilden, was sich in unseren Aktivitäten niederschlägt. Beispielsweise wurde die erste Ausstellung *Togo of the Kings* von 2019, die die Vergangenheit feierte und zugleich in der Gegenwart verankert war, gemeinsam mit den lokalen Häuptlingstümern und Königreichen entwickelt. Die meisten der ausgestellten Artefakte hatten ihre ursprünglichen Gebiete noch nie zuvor verlassen. Ihre derzeitigen Besitzer*innen erteilten eine Sondergenehmigung für die öffentliche Ausstellung der Artefakte, um das nationale Erbe einem breiten Publikum zugänglich zu machen. Das Team des Palais verwendete unkonventionelle Methoden (zumindest im Vergleich zu westlichen Museen), um einige dieser Objekte auszustellen. Etwa das spirituelle Schutz- und Machtattribut Nassiet daml des traditionellen Vorsteher von Djanguenan im Norden Togos, das der Ausstellung exklusiv zur Verfügung gestellt wurde. Für fünfzehn Tage wurde dieses Objekt für gewisse rituelle Zeremonien an seine Gemeinschaft zurückgeschickt und dann für den Rest der Ausstellung wieder ins Palais gebracht.

Das Palais hat auch seine lokalen Wurzeln gefestigt: Dank eines generationsübergreifenden Ansatzes besteht das lokale Publikum sowohl aus jungen Erwachsenen (meist zwischen 20 und 35 Jahren) wie auch älteren Menschen. Wir fördern den Austausch und Dialog zwischen den Generationen. Einmal stieß eine junge Frau, die das Palais de Lomé besuchte, auf ein Bild ihrer Großmutter aus den 1960er Jahren. Sie kehrten gemeinsam zurück, um die Ausstellung zu besuchen, wo die Großmutter vor dem Bild faszinierende Geschichten über ihre Jugend und diese Zeit erzählte.

Der Park rund um das Palais ist der einzige urbane Park an der Küste Westafrikas, der sich im Stadtzentrum direkt am Meer befindet. Die Mitarbeiter*innen des Palais bemühen sich, die

reiche Flora und Fauna des Parks einem breiteren Publikum zugänglich zu machen, insbesondere durch Workshops. Auch stärken sie die Beziehungen zur Universität, vor allem in den Bereichen Botanik und Entomologie. So beherbergt der Park beispielsweise Bienenstöcke mit stachellosen Bienen, einer in Afrika und Südamerika heimischen, aber der togolesischen Öffentlichkeit wenig bekannten Art. Außerdem werden Einführungskurse in die traditionelle Verwendung von Pflanzen (Medizin, Färben, Seifen) angeboten. Ornithologische Spaziergänge durch den Park bieten die Gelegenheit, viele Vogelarten zu bewundern – bisher haben Ornitholog*innen einundvierzig Arten gezählt.

Im Einklang mit unserer Mission, Kinder über Kunst und Biodiversität aufzuklären, begrüßen wir Tausende von Schüler*innen. Der freie Zugang für öffentliche Schulen und die Tatsache, dass das Palais die Reisekosten übernimmt, ermöglicht uns, Zugangsbarrieren abzubauen. Diese Zusammenarbeit stößt auf Unterstützung und sogar Begeisterung bei den Lehrer*innen, die das Wissen ihrer Schüler*innen über Themen erweitern konnten, die im Lehrplan oft nur am Rande behandelt werden, insbesondere im Hinblick auf den Kunstunterricht und die Entdeckung von Biodiversität.

SONIA LAWSON

GEDANKEN ZU EINEM
DEKOLONIALEN
STADTRUNDGANG

LINO AGBALAKA &
JESSICA ZIADA KÖRPER

Ein dekolonialer Stadtrundgang wirft einen anderen Blick auf Stadtgeschichte: Er verwebt historische Fragmente, Erinnerungen und dekoloniale Vermächtnisse und macht diese für Geschichtsinteressierte und Flaneur*innen zugänglich. Gegenerzählungen und kritische Kartografien sind längst überfällig – und die Zeit ist reif, diese Perspektiven einer breiten Öffentlichkeit näherzubringen. Nicht zuletzt sehen wir darin auch einen Beitrag zur Erweiterung schulischer Geschichtsvermittlung und zur Förderung junger Menschen im kritischen Denken.

Welche kolonialen Kontinuitäten lassen sich im Stadtraum ablesen? Welche Formen des Widerstands stellen sich dem Vergessen entgegen und machen ein mehrdimensionales Erinnern möglich? Welche lokalen Erscheinungen verweisen auf die komplexen Verflechtungen kolonialer Aktivitäten? Diesen und weiteren Fragen möchten wir nachgehen – und in mehreren deutschen Städten Antworten anhand konkreter Orte und Beispiele erfahrbar machen.

Im Zentrum stehen dabei koloniale Spuren, die in unseren Städten eingeschrieben sind, ebenso wie die Sichtbarkeit dekolonialer Widerstände und Errungenschaften. Erinnern bedeutet für uns nicht nur zu bewahren, sondern aktiv Räume zu schaffen, in denen Geschichte neu gelesen werden kann und wir uns dem Gedenken und der Auseinandersetzung mit der pluralistischen Vergangenheit widmen können.

Erinnerung als Ausgangspunkt

Als wir die Idee zu einem dekolonialen Stadtrundgang entwickelten, haben wir uns gefragt, was den Diskurs zur Erinnerungskultur in Deutschland bestimmt, was sie leisten soll und mit welchen Mitteln. Wir sind zuerst zu der Erkenntnis gekommen, dass es nicht eine, sondern viele, sich zum Teil überschneidende Erinnerungskulturen gibt, unter anderem persönliche und familiäre, lokale, berufs- und spartenspezifische und eben staatliche. Erinnern erfüllt dabei unterschiedliche Funktionen: Es kann erzeugen, stabilisieren oder erhalten – insbesondere im Hinblick auf Institutionen des Wissens, der Bildung und der politischen Ordnung. Diese Funktionen prägen maßgeblich, wie und was erinnert wird – und vor allem, was nicht erinnert wird. Genau hier setzt unser Projekt an: Es will nicht nur Leerstellen sichtbar machen,

sondern auch die Geister des Kolonialismus benennen, die unseren Alltag bis heute – mal offen, mal im Verborgenen – heimsuchen. Erinnerungskultur ist selbst historisch verortet und unterliegt eigenen Traditionen, auf die heute und in Zukunft zurückgegriffen werden kann.

Erinnern als Praxis der Sichtbarmachung, Teilhabe und Zugänglichkeit

Wir wollten mit unserem Projekt einen bleibenden Eindruck hinterlassen, die Rezipient*innen über ihr unmittelbares Lebensumfeld und dessen koloniale Geschichte informieren und zugleich eine kritisch-fragende Haltung zur Rolle Deutschlands im historischen Kolonialismus fördern. Wir fragten uns, wie unsere Ziele und Methoden in Beziehung zu dem, was gemeinhin unter ‚deutscher Erinnerungskultur‘ verstanden wird, stehen. Auch wichtig war die Frage, welche Zielsetzungen sie verfolgt, und ob diese umgesetzt werden. Antworten suchten wir nicht primär im akademischen Diskurs, sondern durch konkrete Praxis – durch unser eigenes Erleben und die Reaktionen in unserem Umfeld. Dabei haben wir erkannt, dass Erinnerungskultur nicht nur der öffentlichen Bildung und Identitätsbildung dient, sondern darüber hinaus auch auf das konkrete Verhalten der Menschen einwirkt, die mit ihr in Berührung kommen.

Die erinnerungskulturellen Inhalte reichen von positiv besetzten Themen wie kulturellen Errungenschaften oder historischen Jubiläen bis hin zu den oft verdrängten Kapiteln von Gewalt, Krieg und kolonialer Unterdrückung. Neben der Zugänglichkeit von Wissen geht es dabei um aktive Teilhabe – sowohl der Öffentlichkeit als auch der beteiligten Akteur*innen – an der gemeinsamen Gestaltung dekolonialer Erinnerung.

Uns ist bewusst, dass auch wir nicht frei sind von Mechanismen des Ausschlusses. Deshalb stellen wir uns immer wieder die Fragen: Wessen Erinnerung wird verhandelt? Wer spricht? Wer wird gehört – und wer hört zu? Dekoloniale Erinnerung folgt keiner linearen Logik – sie ist fragmentiert, vielstimmig, widersprüchlich.

Stadtraum als Erinnerungsträger: Gehen, sehen, kontextualisieren

Ein zentraler Bestandteil dekolonialer Erinnerungspraxis ist für uns die bewusste Bewegung durch den Stadtraum – das Begehen, Innehalten und Beobachten konkreter Orte, an denen Wissen/Erinnerungen sichtbar oder bewusst unsichtbar gemacht wurden. Unsere Stadtrundgänge bestehen aus sechs Stationen pro Stadt, an denen in jeweils drei bis vier Minuten grundlegende Fragen beantwortet werden: Was ist hier zu sehen? Und welche Relevanz hat dieser Ort im Hinblick auf eine dekolonisierte Stadtgeschichte? In Anlehnung an historische Praktiken der Erinnerung – etwa durch Straßennamen, Repräsentationsbauten oder Begräbnisstätten – greifen wir auf bestehende Formen der Ortsmarkierung zurück, um diese kritisch zu kontextualisieren. Dabei ist uns wichtig, nicht an der Community vorbei zu agieren, sondern lokale Akteur*innen einzubeziehen, Bündnisse zu knüpfen und durch Fachgespräche oder Workshops Räume des Austauschs zu schaffen. Diese können als Peer-to-peer-Review verstanden werden – ein gemeinsamer Abgleich, der nicht nur die Inhalte überprüft, sondern auch die thematischen Wiederholungen zwischen Städten fruchtbar macht, wie etwa die an verschiedenen Orten in Deutschland wiederkehrenden Spuren von Anton Wilhelm Amo. Auf diese Weise wird Erinnerung zu einer kollektiven, sich bewegenden Praxis – offen für Perspektivenvielfalt, Kontextualisierung und Widerspruch.

Offene Fragen, offener Prozess

Unser Stadtrundgang versteht sich als Versuch, Räume für das Erarbeiten und Diskutieren einer aktiven Erinnerungskultur im öffentlichen Raum herzustellen. Durch das gemeinsame Begehen des Stadtraums und das Sichtbarmachen kolonialer Spuren wollen wir Erinnerung nicht nur als kognitive, sondern auch als körperlich-räumliche Praxis erfahrbar machen. Dabei orientieren wir uns nicht an einem erinnerungspolitischen Konsens, sondern begreifen Erinnerung als umkämpftes Terrain – und damit als Möglichkeit, Fragen zu stellen, statt einfache Antworten zu geben.

Unsere Reflexion über bestehende deutsche Erinnerungskulturen, insbesondere im Kontext der Shoa, hat uns darin bestärkt, nicht auf Schock, Trauer oder moralische Überwältigung zu setzen, sondern auf Kontextualisierung, historisch-materielle Verknüpfung und auf aktive persönliche wie gemeinschaftliche Auseinandersetzung. Denn wenn Erinnerung vor allem über staatlich bestimmte Erzählungen, Denkmäler oder offizielle Gedenktage vermittelt wird, aber kaum Raum für kollektive Selbstbefragung und gesellschaftliche Praxis jenseits einer offiziellen Erinnerungspolitik lässt, bleibt ihr transformierendes Potenzial begrenzt.

Staatliche Erinnerungskultur ist seit jeher eine hochpolitische Praxis, die sich weniger in die Vergangenheit richtet, als dass sie unser heutiges Handeln und unsere Zukunft mitprägt. Das bedeutet für uns auch, die politische Positionierung von Projekten wie unserem kritisch zu hinterfragen: Welche Haltung nehmen staatliche Akteure heute zum europäischen Kolonialismus ein? Welche Verantwortung übernehmen wir als Projektinitiator*innen? Und was folgt daraus ganz konkret für die Umsetzung, Vermittlung und Weiterentwicklung unserer Arbeit?

Die Antworten auf diese Fragen sind offen – und genau darin liegt unsere Aufgabe: Erinnerung nicht als abgeschlossenes Narrativ zu betrachten, sondern als Prozess, der von vielen Stimmen, Erfahrungen und Konflikten getragen wird. Wir hoffen, dass unser Beitrag dazu ermutigt, Erinnerung als etwas Gemeinsames, Bewegliches und auch Unvollkommenes zu begreifen sowie Räume zu schaffen, in denen Lernen möglich ist.

LINO AGBALAKA & JESSICA ZIADA KORP

LERNEN DURCH PRAXIS
Aufbau einer Black Library

BEATRACE ANGUT OOLA
IM GESPRÄCH MIT
MILLICENT ADJEI

BEATRACE ANGUT OOLA:

Was hat den Anstoß zur Gründung des Afrikanischen Bildungszentrums (ARCA) und der Fasiathek gegeben?

MILLICENT ADJEI: Den gemeinnützigen Verein haben wir 2010/11 in Hamburg mit dem Fokus auf Empowerment und der kritischen Auseinandersetzung mit dem Begriff der Integration gegründet. Unsere Frage lautete, ob Integration wirklich Teilhabe bedeutet – oder ob es vielmehr um Assimilation in die Mehrheitsgesellschaft geht. Wir haben verschiedene Formate entwickelt, etwa Diskussionsrunden, politische Veranstaltungen und Ausstellungen, die genau diese Themen aufgriffen und den Menschen erlaubt haben, sich aktiv einzubringen. Außerdem haben wir mit anderen afrikanischen Organisationen und Initiativen in Hamburg zusammengearbeitet. Im

Rahmen der UN-Dekade für Menschen afrikanischer Herkunft (2015–2025) wollten wir anhand unserer Perspektiven die vorherrschende Geschichtsdarstellung aufbrechen. Die ursprüngliche Idee war, ein Schwarzes Archiv zu gründen – ein Archiv Schwarzer Autor*innen in Hamburg. Anfangs hatten wir weder die finanziellen Mittel noch unseren eigenen Raum. Aber wir begannen, systematisch Bücher Schwarzer Autor*innen zu sammeln und unser Vorhaben mithilfe unserer persönlichen Netzwerke bekannter zu machen.

2020 bot sich die Gelegenheit, einen Raum der fux Genossenschaft (ehemals Viktoria-Kaserne) zu nutzen. Die Finanzierung ist nach wie vor schwierig, aber Dank der Unterstützung von Freiwilligen und ein paar Gruppen ist es uns gelungen, das Archiv aufzubauen.

Die Fasiathek ist eine niedrigschwellige Präsenzbibliothek, die sich zum Ziel gesetzt hat, für alle zugänglich zu sein. Wir konzentrieren uns bewusst

auf Schwarze Perspektiven und alternative Wissenssysteme, statt die klassischen Kategorisierungen herkömmlicher Bibliotheken zu übernehmen. Unsere Sammlung umfasst Bücher in vielen europäischen und afrikanischen Sprachen, und wir legen Wert auf die Vielfalt unserer Formate: Romane, Sachbücher, Multimedia-Werke, Übersetzungen. Für uns steht im Mittelpunkt, Schwarze Geschichtsschreibung von innen heraus sichtbar und greifbar zu machen – ohne dass sie verallgemeinert, objektiviert oder von anderen erzählt wird.

BEATRACE: Wie arbeitet ihr in der Fasiathek mit Erinnerungen, kulturellem Erbe, Biografien und Alltagswissen? Welche Rolle spielen Oralität, künstlerische Praktiken oder auch kollektive Erinnerungen in euren Formaten?

MILLICENT: Es liegt ein entscheidender Unterschied darin, ob ich selbst meine Geschichte erzähle und meine Perspektive repräsentiere oder ob jemand anderes dies an meiner Stelle tut. Genau das ist der Grund, weshalb wir es zentral fanden, Schwarze Perspektiven hervorzuheben und sichtbar zu machen. Vieles, das ich aus einer weißen europäischen Perspektive über Schwarze Geschichte(n) gelernt habe, war entweder falsch oder unvollständig. Mit der Fasiathek haben wir einen Raum erschaffen, in dem Schwarze, afrodiasporische und afrikanische Stimmen im Zentrum stehen. Alle können vorbeikommen, lesen, vergleichen und sich mit Schwarzen Sichtweisen auseinandersetzen.

Unsere Sammlung spiegelt die Vielsprachigkeit des afrikanischen Kontinents und seiner Diasporen wider. Viele Schwarze Autor*innen schreiben auf Französisch, Englisch, Portugiesisch, Spanisch oder Deutsch – von der kolonialen Geschichte geformte Sprachen. Gleichzeitig werden immer mehr Werke aus afrikanischen Sprachen übersetzt oder direkt in diesen Sprachen verfasst. Das ist unseres Erachtens besonders wichtig: Die Fähigkeit, in der eigenen Muttersprache zu lesen, eröffnet neue Wege Wissen zu erweitern.

Außerdem lehnen wir bewusst die klassischen Kategorisierungen herkömmlicher Bibliotheken ab, da Schwarze Autor*innen Wissen oft in Romane oder hybride literarische Formen einflechten. Wir ordnen die Bibliothek also ausschließlich nach Autor*innennamen, und setzen damit ein klares Zeichen für ein alternatives Wissenssystem.

Neben dem Lesen spielen mündliche Überlieferungen und künstlerische Praktiken eine zentrale Rolle. Wir veranstalten Lesungen sowie Veranstaltungen rund um Lyrik, Musik und Storytelling. Wir betrachten Podcasts als moderne Erweiterung der mündlichen Überlieferung: Menschen erzählen und nehmen ihre Geschichten auf, die dann anderen zugänglich gemacht werden. Am wichtigsten ist jedoch, dass nicht nur eine einzelne Stimme zu hören ist, sondern viele verschiedene. Auf diese Weise wird deutlich, dass wir heterogen sind und dennoch einiges teilen. Auf diese Weise vermeiden wir die Gefahr einer „einzelnen Geschichte“, wie es Chimamanda Ngozi Adichie beschreibt. Jede Geschichte ist subjektiv und einzigartig, und genau in dieser Diversität liegt die Stärke der Schwarzen Erinnerungskultur.

BEATRACE: Inwiefern steht eure Arbeit im Zusammenhang mit Erinnerungs- und Archivpraktiken auf dem afrikanischen Kontinent oder in anderen Diasporagemeinschaften, und welche Formen des Wissens zirkulieren zwischen diesen Räumen? Welchen Einfluss haben sie auf eure Arbeit in Deutschland?

MILLICENT: Es hat eine besondere Bedeutung, wenn Autor*innen, deren Leben und Sozialisation im afrikanischen Kontinent verwurzelt sind, uns in Deutschland besuchen und sich kritisch mit historischen und gegenwärtigen Themen auseinandersetzen. Diese Stimmen sind von unschätzbarem Wert. Sie inspirieren uns, eröffnen neue Perspektiven und erinnern uns daran, dass niemand von uns frei vom Einfluss seiner eigenen Sozialisation hier in Deutschland ist. Es ist entscheidend, vielen Stimmen Gehör zu verschaffen und Raum für vielfältige Erzählungen zu bieten. Nicht eine einzelne Stimme zählt, sondern alle zusammen. Die Stärke liegt im Zuhören, in der wechselseitigen Inspiration und im kollektiven Erzählen von Geschichten.

Gleichzeitig wollen wir mit dem weit verbreiteten Vorurteil aufräumen, dass die Menschen auf dem afrikanischen Kontinent kein Interesse an ihrer Kolonialgeschichte hätten. Das ist schlichtweg falsch. Wer sich mit Literatur afrikanischer Autor*innen auseinandersetzt, erkennt schnell, dass diese Geschichten Gegenstand intensiver kritischer Reflexion sind. Und doch hält sich diese falsche Darstellung hartnäckig. Wir müssen auch

anerkennen, dass Menschen unter unterschiedlichen Bedingungen leben. Wer Hunger hat, kann sich nicht mit Politik beschäftigen, sondern widmet sich dem Überleben. Das gilt überall.

Es ist also selbstverständlich, dass nicht jede*r über denselben Wissensstand verfügt oder das gleiche Bedürfnis verspürt, sich intensiv mit einem Thema auseinanderzusetzen. Doch genau deshalb ist unsere Arbeit so wichtig: Wir schaffen Räume, in denen unterschiedliche Perspektiven Gehör finden – Stimmen, die mehr erzählen als die offiziellen, pauschalisierenden Erzählungen, die in Schulbüchern stehen oder von vermeintlichen Autoritäten verbreitet werden. Es ist keine leichte Aufgabe – aber sie bildet unsere Motivation und kennzeichnet unsere Haltung.

BEATRACE: Vor welchen strukturellen Hürden stehen Schwarze Institutionen, die in der Erinnerungssarbeit tätig sind? Was müsste sich ändern, damit Schwarze, afrodiasporische und afrikanische Erinnerungsarbeit ernstgenommen wird und sich etablieren kann?

MILLICENT: Jedes Mal, wenn wir Autor*innen vom afrikanischen Kontinent einladen, wird deutlich, wie stark systemische Ungleichheiten wirken. Während manche Menschen problemlos reisen können, sehen sich andere mit enormen Hindernissen konfrontiert: teure Visaanträge, komplizierte bürokratische Abläufe – und oft wird das Visum am Ende doch nicht ausgestellt. Das Geld ist weg. Für mich ist dieses System Ausdruck eines kapitalistischen Mechanismus, der Ungleichheit zementiert. Als Institution ist man ständig gezwungen, sich zu profilieren und seine Legitimität unter Beweis zu stellen, um ernst genommen zu werden. Der Kern des Problems ist folgender: Es besteht nach wie vor die Annahme, dass nur die Stimmen derjenigen zählen, die gewisse akademische Titel tragen. Dadurch werden andere Perspektiven automatisch abgewertet. Wenn beispielsweise die Meinung einer Hausfrau abgetan wird, weil es sich ‚nur‘ um eine Hausfrau handelt, dann ist das inakzeptabel. Denn sie kann politische Argumente einbringen, die für die Gesellschaft als Ganzes von großer Bedeutung sind. Jede Stimme, die Erfahrungen teilt oder neue Wege aufzeigt, ist wichtig und bereichernd. Diese Form der Abwertung müssen wir beenden.

Selbstverständlich ist es bequemer, sich an das zu halten, was schon immer gemacht wurde: Professor X hat diese Forschung durchgeführt, also zählen nur seine Ergebnisse. Aber wir wissen sehr genau, dass Forschung grundsätzlich subjektiven Standpunkten entspringt – es gilt sie zu bestätigen oder zu widerlegen. Ich kann Bücher finden, die meine These stützen, und andere, die ihr widersprechen. Dass dann nur eine Position als objektiv behandelt und dadurch als gültig angesehen wird, ist äußerst problematisch. Dies verwehrt Menschen außerhalb des akademischen Systems die Gelegenheit ihr Wissen, ihre Erfahrung und ihre Deutungshoheit einzubringen, und impliziert, dass diese unfähig seien.

Ich halte unsere Erfahrungen, Perspektiven und Erzählungen für unermesslich wertvoll. Sie führen die mündliche Tradition fort, die ein zentrales Element afrikanischer Wissenssysteme darstellt. Wissen wird nicht nur in Büchern oder Vorträgen weitergegeben, sondern auch durch das Erzählen von Geschichten und das Teilen von Lebenserfahrungen – manchmal in alltäglichen Situationen, wie zum Beispiel beim gemütlichen Sitzen unter einem Baum oder während eines ungezwungenen Gesprächs.

Und genau hier zeigt sich ein interessanter narrativer Bruch: Früher wurden Afrikaner*innen als ‚faul‘ abgetan, weil sie unter Bäumen saßen. Heute lese ich in Manager-Zeitschriften, wie wichtig es sei, Pausen einzulegen, innezuhalten und zu *niksen* (niederländisch für ‚nichts tun‘), um wieder klar denken zu können. Was einst abgewertet wurde, wird nun in den USA oder Europa zum Hype. Dieses Beispiel zeigt, dass Wissenssysteme hierarchisiert und verzerrt werden und warum es essenziell ist, unsere eigenen Formen des Wissens und der Erfahrung ernst zu nehmen und sichtbar zu machen.

BEATRACE: Welche Rolle spielt die Dekolonisierung öffentlicher Räume in der Erinnerungsarbeit?

MILLICENT: Öffentliche Räume zu dekolonisieren ist genauso entscheidend wie notwendig. Straßen umzubenennen kann ein Anfang sein, ein erkennbares Zeichen für die Diversität der Gesellschaft. Im Kern geht es dabei um einen Perspektivwechsel. Die betroffenen Gemeinschaften müssen aktiv in diesen Prozess einbezogen werden, da sie über Wissen und gelebte Erfahrungen verfügen. Auf diese Weise kann das Andenken antikolonialer Widerstandskämpfer*innen gewürdigt und popularisiert werden.

Beispielsweise sollte eine Informationstafel angebracht werden, die erklärt, wie die Straße früher hieß, warum sie umbenannt wurde, wem sie nun gewidmet ist und wer die Umbenennung initiiert hat. Solche sichtbaren Hinweise sorgen dafür, dass jede*r – auch Besucher*innen und Tourist*innen – die Möglichkeit hat, sich mit dieser Geschichte auseinanderzusetzen, Fragen zu stellen und eigene Nachforschungen anzustellen.

Straßenumbenennungen signalisieren, dass die Gesellschaft bereit ist, sich kritisch mit ihrer kolonialen Vergangenheit und Gegenwart auseinanderzusetzen. In ihnen äußern sich Verantwortungsübernahme und Anerkennung. Für die betroffenen Gemeinschaften können solche Momente außerdem in vielfältiger Hinsicht zur Heilung beitragen. Wie der britische Soziologe und Kulturtheoretiker Paul Gilroy festgehalten hat, kann die Umbenennung von Straßen als eine Form „symbolischer Wiedergutmachung“ verstanden werden, die politisches und historisches Bewusstsein weckt und zu einer breiteren Sensibilisierung beiträgt.

ERIN

RUNO

WER

STAT

NE-

GS-

K-

T

Im Rahmen von *Memory in Motion* fanden Workshops mit Expert*innen statt, in denen sich die Teilnehmenden anhand von multiperspektivischen Diskussionen, aber auch gelungenen und verhinderten Praxisbeispielen mit dem Thema Lern- und Erinnerungsorte Kolonialismus auseinandersetzen. Hier folgen einige Workshopberichte.

WIE ARI ZU UNS KAM

Workshop mit
NHU Y NGUYEN
& NATALY JUNG-HWA HAN

Die AG „Trostrfrauen“ im Korea Verband leistet seit 2009 Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit und führt politische Kampagnen mit dem Ziel durch, die Problematik der ‚Trostrfrauen‘ in Deutschland bekannt zu machen. Die Mitglieder kommen aus Deutschland, Japan, Korea, Kongo, den Philippinen und anderen Ländern. Im Asien-Pazifik-Krieg (1931–1945) verschleppte das japanische Militär schätzungsweise 200.000 Mädchen und Frauen aus seinen damaligen Kolonien und besetzten Gebieten in die Kriegsschauplätze und zwang sie für seine Soldaten in die sexuelle Versklavung. Erst 1991 brach Kim Hak-Soon, eine Überlebende des ‚Trostrfrauen‘-Systems aus Südkorea, öffentlich das Schweigen. Ihrem Beispiel folgten über 1.000 Betroffene aus 14 Ländern und erhoben ihre Stimme. Hierdurch entstand eine globale Bewegung, die auch heute noch Gerechtigkeit für die ‚Trostrfrauen‘ fordert. In Seoul findet seit 1992 jeden Mittwoch vor der japanischen Botschaft eine Demonstration statt, im Dezember 2011 gab es bei der tausendsten Demonstration die Enthüllung der ersten Friedensstatue.

In Berlin führte ein längerer Prozess zur Aufstellung der Friedensstatue Ari. Am 19. Februar 2020 wurde der Antrag gestellt, der am 6. Juli bewilligt wurde. Der geplante Aufstellungstermin am 14. August musste wegen eines Trinkbrunnenbaus und einer Gasleitungsreparatur verschoben werden. Am 10. August wurde nach einem Änderungsantrag ein neuer Zeitraum festgelegt und die Enthüllung am Weltfriedenstag, 21. September, geplant. Dieser Termin wurde verschoben auf den 28. September, um dem Bezirksamt die Teilnahme zu ermöglichen. An diesem Tag fand

die Enthüllung statt. Jedoch wurde am 7. Oktober die Ausnahmegenehmigung widerrufen und die Statue wurde am 14. Oktober 2020 entfernt.

Warum fiel die Wahl auf den Namen Ari? Ari bedeutet auf armenisch ‚die Mutige‘. Der Kampf der Armenier*innen für Anerkennung des Genozids durch die Türkei weist Parallelen zum Aktivismus der

„Trostfrauen“-Bewegung auf. Somit steht der Titel für weltweite aktivistische Vernetzung.

Die Ablehnung des Antrags auf Verlängerung der Sondernutzung für die Friedensstatue vom 30. September 2024 zeichnet sich durch seine bürokratische bis gewaltvolle Sprache aus, die das Engagement Berliner Bürger*innen verdeckt. Die AG „Trostfrauen“ sammelte 3.000 Unterschriften im Bezirk für den Erhalt der Friedensstatue, es gab fünf BVV-Beschlüsse für den Erhalt. In diesem Prozess konnten sich die zuständigen Stellen das Wissen der Community für städtische Ausschreibungen von Kunstwettbewerben aneignen.

Der Bescheid schiebt, anstatt außenpolitische Begründungen (das heißt, die Beziehungen zwischen Deutschland und Japan) zu benennen, behelfsweise Sondernutzungsgesetze für den öffentlichen Raum vor. Gesetze werden vom Bezirksamt ‚erfunden‘, wie plötzlich rückdatierte Gesetze bezüglich maximal zweijähriger Sondernutzung für Kunst im öffentlichen Raum auf der Website des Bezirksamts, die vorher nicht öffentlich bekannt waren. Außerdem gibt er vor, drei alternative Standorte vorgeschlagen zu haben, die angeblich von der Antragstellerin abgelehnt wurden; allerdings waren diese Orte der Antragstellerin nie mitgeteilt worden.



Die Sprache des Ablehnungsbescheids ist gewaltvoll („Planungshoheit“, „Wille des Gesetzgebers“). In der Kontrastierung mit „universell“ wird die Friedensstatue als Partikularinteresse dargestellt; mit der Betonung von ‚privat‘ versus ‚öffentlich‘ wird Nataly Han als Einzelperson der deutschen Öffentlichkeit als Kollektiv gegenübergestellt; „Duldung“ ist der rassistischen Migrationsgesetzgebung entnommen; dass „Vielfalt“ nur durch einen Wettbewerb hergestellt werden kann, ist neoliberale Sprache.

In all dem findet einerseits eine Rezentrierung auf die Perspektive der Mehrheitsgesellschaft, in der dieses Thema weiterhin relativ unbekannt bleibt, statt, andererseits wird die deutsche Kriegsverantwortung für den Zweiten Weltkrieg unsichtbar gemacht.

Das Bildungsprojekt der AG „Trostfrauen“ wurde nicht weiter finanziell durch den Bezirk gefördert. Die AG hat daraufhin zwei Gerichtsverfahren angestrengt gegen die Kürzung des Bildungsprojekts und den Ablehnungsbescheid.

Bericht von Marc Sebastian Eils

INSTITUTIONALISIERUNG
UND VERSTETIGUNG VON
KOORDINIERUNGSSTELLEN
Chancen und Hürden in Aufarbeitungsprozessen

Workshop mit
BRENDA DAVINA

Immer mehr deutsche Städte setzen sich mit ihrer kolonialen Vergangenheit auseinander. Ein zentraler Ansatz dabei ist die Einrichtung von Koordinierungsstellen, die Aufarbeitungsprozesse organisatorisch und inhaltlich steuern. Koordinierungsstellen bieten die Möglichkeit, dekolonisierende Prozesse in Verwaltung und Gesellschaft langfristig zu verankern. Sie fördern Sichtbarmachung marginalisierter Perspektiven, insbesondere von BPoC und leisten wichtige Beiträge zur Erinnerungskultur. Außerdem sind Sie Anlaufstellen für Akteur*innen aus der Zivilgesellschaft, Verwaltung und Wissenschaft. Der Workshop bot Raum, um Erfahrungen zu teilen, Herausforderungen zu diskutieren und Leitlinien sowie Handlungsmöglichkeiten für die Implementierung von Koordinierungsstellen zu entwickeln. An dem Workshop nahmen Vertreter*innen aus dem Beirat, der Koordinierungsstelle, zivilgesellschaftlichen Initiativen, Museen und Verwaltung teil, unter anderem Decolonize Berlin, Afrotopia, der Arbeitskreis Postkolonial, Salon International, das Museum am Rothenbaum – Kulturen und Künste der Welt (MARKK), Kulturstiftung des Bundes und das Afrikanische Bildungszentrum (ARCA).

Hannover: Koordinierungsstelle Koloniales Erbe

Die Koordinierungsstelle Koloniales Erbe in Hannover wurde nach einer Anhörung im Jahr 2022 und einem Antrag von SPD und Grünen im Jahr 2023 eingerichtet. Sie ist im Bereich Erinnerungskultur der Stadtverwaltung angesiedelt und als unbefristete Stelle konzipiert. Ihr Hauptziel ist die Entwicklung eines umfassenden Erinnerungskonzepts zur Dekolonisierung Hannovers. Seit letztem Jahr koordiniert die Stelle einen Beirat, der sich aus Vertreter*innen aus Zivilgesellschaft, Politik und Verwaltung zusammensetzt. Die Arbeit der Koordinierungsstelle gliedert sich in drei Schwerpunkte: afrikanische Geschichte, Empowerment, Museen und öffentlicher Raum. Ein zentraler Fokus liegt auf dem Wissenstransfer in die Zivilgesellschaft Hannovers, um Aufmerksamkeit für die Arbeit der Koordinierungsstelle zu schaffen und Communitys aktiv einzubinden. Gleichzeitig wird eine Netzwerkgründung angestrebt, die Initiativen aus städtischen und ländlichen Regionen in Niedersachsen miteinander verbindet und so Synergien schafft. In Berlin ist

die Koordinierungsstelle in der Zivilgesellschaft verankert, während sie in Hannover in der Verwaltung angesiedelt ist. Herausforderungen einer Einbettung der Koordinierungsstelle innerhalb der Verwaltung sind zum Beispiel die Skepsis innerhalb der Zivilgesellschaft, dass Forderungen abgeschwächt oder nicht umgesetzt werden, komplexe Verwaltungssprache und langwierige Prozesse. Verantwortliche in der Verwaltung müssen sich ihres Mandats bewusst sein und Sensibilität für die Thematik mitbringen. Gleichzeitig bedarf es eines größeren Verständnisses für die Komplexität von Verwaltungsprozessen innerhalb der Zivilgesellschaft.

Zielgruppenadressierung von Koordinierungsstellen

Die Arbeit von Koordinierungsstellen zur Dekolonisierung erfordert die gezielte Identifikation und Ansprache verschiedener Zielgruppen aus Communitys, Diaspora, Unternehmen, Institutionen, Museen, Gedenkstätten, Politik, Verwaltung und der deutschen Mehrheitsgesellschaft. Sie verlangt außerdem eine stärkere Adressierung von Gedenkstätten als Kooperationspartnern, die Förderung multiperspektivischer Erinnerungskultur, und das gemeinsame Überlegen, wie Antisemitismus und Rassismus gemeinsam bekämpft werden können. Insbesondere junge Menschen aus afrikanischen Ländern, die nach Deutschland kommen, um zu studieren oder zu arbeiten, stehen einer Auseinandersetzung mit der deutschen Kolonialgeschichte kritisch gegenüber, da sie diese als wenig relevant für ihre eigene Lebensrealität empfinden und sich ganz anderen Herausforderungen und Hürden innerhalb des deutschen Systems gegenübersehen. Eine stärkere diskursive Verknüpfung der Kolonialgeschichte mit den tatsächlichen Lebensrealitäten ist notwendig, um diese Zielgruppe zu erreichen.

Wirkungsmacht der Koordinierungsstellen

Verantwortlichkeiten und Zuständigkeitsgrenzen müssen klar definiert sein, um festzulegen, inwieweit politische Entscheidungsprozesse und Gesetze beeinflusst werden können, und um sicherzustellen, dass es nicht nur bei Gesprächen ohne konkrete Ergebnisse bleibt. Nur so können die Koordinierungsstellen ihre Ziele effektiv umsetzen und nachhaltige Veränderungen anstoßen. Eine weitere zentrale Herausforderung besteht in der Aufgabendelegation zwischen Verwaltung und Zivilgesellschaft. Oft wird die Verantwortung an die Zivilgesellschaft abgegeben, in der Annahme, dass der Prozess damit abgeschlossen sei. Hier muss nachhaltige und effiziente Zusammenarbeit zwischen zivilgesellschaftlichen Initiativen, Koordinierungsstelle und Verwaltung sichergestellt werden. Transparenz

und die Sichtbarmachung von Fortschritten und Prozessen sind notwendig, um politische und zivilgesellschaftliche Erwartungen zu erfüllen, Vertrauen in Communitys aufzubauen und den Prozess für alle Beteiligten nachvollziehbar zu gestalten, außerdem die Bildung eines bundesweiten Koordinierungsnetzwerks, um einheitliche Leitlinien zu entwickeln und die Sprechfähigkeit auf Bundesebene zu stärken.

Wissenstransfer und Vernetzung

Universitäten, Zivilgesellschaft und Verwaltung müssen Wissen austauschen und sich vernetzen, um die Auseinandersetzung mit der kolonialen Geschichte zu intensivieren und die Perspektiven von BPoC in den Wissenstransfer einzubeziehen. Zur Förderung von Perspektivwechseln und partizipativen Prozessen wurde die Schaffung von Dialogräumen erwähnt, um verschiedene Communitys und die Mehrheitsgesellschaft aktiv in Dekolonisierungsprozesse einzubinden. Dies gilt insbesondere in Bezug auf Institutionen wie Museen und Gedenkstätten. Beispiele sind städtische Speed-Dating-Formate mit Initiativen und Akteur*innen aus der Zivilgesellschaft. Außerdem sind die Entwicklung zielgruppenspezifischer Formate zur Dekolonisierung in Bereichen wie Verwaltung, Politik und Unternehmen wichtig, um Wissenslücken zu schließen und Inhalte an die jeweiligen Kontexte anzupassen. In der Wissenschaft sind bereits Decolonize-Academia-Initiativen aktiv, die um die Sichtbarmachung, Erforschung und Aufhebung von kolonialen sowie rassistischen Strukturen und Denkweisen in der Wissenschaft bemüht sind.

Dekolonisierung von Städtepartnerschaften

Nur durch die Entwicklung gemeinsamer Ansätze, wie die Geschichte in ehemaligen Kolonien rezipiert wird und wie ein gegenseitiger Lernprozess gestaltet werden kann, durch Wissensaustausch und den Austausch von Expertise statt traditioneller Entwicklungshilfe und symbolischen Gesten, können die strukturellen Asymmetrien verändert werden.

Bericht von Donata Langenbacher

MAPPING SHARK ISLAND

Workshop mit
**MARK MUSHIVA &
ASHKAN CHEHELTAN**

Der Workshop „Mapping Shark Island“ begann mit einer kurzen Vorstellung des Films *Shark Island*, produziert von Forensis und Forensic Architecture in Zusammenarbeit mit der Nama Traditional Leaders Association (NTLA) und der Ovaherero Traditional Authority (OTA). Ziel des Films war die Unterstützung aktivistischer Initiativen, die sich der Anerkennung und Erinnerung der deutschen Kolonialverbrechen während des Genozids in Namibia, insbesondere auf Shark Island (Naminus), widmen. Anhand forensischer Methoden und digitaler Rekonstruktion möchte der Film sowohl die historische Gewalt des Genozids als auch die aktuellen Kämpfe der betroffenen Communitys beleuchten.

Auf die Einführung folgte die Filmvorführung, ein visuelles und eindringliches Erlebnis für die Teilnehmenden, um sich der brutalen Geschichte von Shark Island anzunähern. Die Insel diente zwischen 1905 und 1907 als Todeslager für Tausende von Herero und Nama. Der Film gibt auch einen Einblick in den anhaltenden Kampf um Gerechtigkeit und Anerkennung und zeigte sowohl Archivmaterial als auch persönliche Zeugnisse von Nachkommen der Überlebenden.

Der Film schildert die historischen Ereignisse, die sich auf Shark Island zugetragen haben und konzentriert sich dabei auf den Genozid von 1905–1907. Er beleuchtet die unmenschliche Behandlung der Herero und Nama durch die deutschen Kolonialmächte und beschreibt detailliert Zwangsarbeit, Hunger, Hinrichtungen und den systematischen Raub von sterblichen Überresten ihrer Verstorbenen. Die Insel wurde zu einem Ort der Vernichtung, an dem Opfer ins Meer geworfen oder in flachen Gräbern verscharrt wurden, während ihre Geschichten bewusst von den Kolonialmächten vergessen wurden.

Forensic Architecture nutzt digitale Modellierung und räumliche Analysen, um die vielschichtige Geschichte von Orten der Gewalt wie Shark Island aufzudecken. Diese Methodik ermöglicht die Rekonstruktion sowohl der physischen Strukturen als auch der Erfahrungen der Menschen, die diese Schrecken erlebt haben. Insbesondere der immersive Stil des Films trug dazu bei, dass die Teilnehmenden die Insel so erlebten, als könnten sie die gewalttätige Vergangenheit selbst bezeugen. Durch die Betrachtung digitaler Modelle der Insel konnten sie sich mit den räumlichen Aspekten der Geschichte des Ortes auseinandersetzen. Das immersive Erlebnis wurde durch das Sounddesign des Films noch verstärkt. Hierzu

gehörten Geräusche wie Wind, Donner und tosende Wellen, die die rauen Bedingungen auf der Insel und die den Ort durchdringende, überwältigende Präsenz von Gewalt und Tod evozierten. Dieser sensorische Ansatz ließ die historischen Ereignisse unmittelbar körperlich erfahrbar werden und versetzte die Vergangenheit in die Gegenwart.

Wessen Erinnerungen zählen?

Der Film bietet den betroffenen Communitys eine wichtige Plattform, um ihre Geschichte aus ihrer eigenen Perspektive erzählen zu können. Indem er den Nachfahr*innen der Opfer und Überlebenden eine Stimme gibt, stellt der Film ihre Erfahrungen in den Mittelpunkt und verdeutlicht die Präsenz der Vergangenheit in ihrem anhaltenden Kampf um Gerechtigkeit und Anerkennung. Dieser Ansatz schafft die Grundlage für eine dekolonisierte Erinnerungskultur, die das koloniale Narrativ umschreibt und auf eine Zukunft der Erinnerung abzielt, in der die Ungerechtigkeiten und Gewalttaten des deutschen Kolonialismus anerkannt werden.

In einer kritischen Auseinandersetzung mit der Gegenwart befasste sich der Workshop auch mit der aktuellen Entwicklung der Infrastruktur für erneuerbare Energien (*green energy*) in Namibia, insbesondere den deutsch-namibischen Projekten zur Wasserstoffproduktion. Dieser Ausbau, der auch die Erweiterung von Häfen und Industriegebieten einschließt, wird als Fortsetzung der kolonialen Ausbeutung betrachtet, da er nicht nur die Biodiversität des Landes, sondern auch den Erhalt von Stätten wie Shark Island gefährdet. Die wirtschaftlichen Triebkräfte hinter diesen Projekten werfen Fragen darüber auf, wessen Interessen priorisiert werden und ob die namibischen Gemeinden wirklich von der grünen Energiewende profitieren werden. Gleichzeitig drohen diese Projekte, die schmerzhaften Geschichte des Genozids noch weiter auszulöschen, indem die Gedenkstätten und die historische Bedeutung der Insel zugunsten des industriellen Wachstums in den Hintergrund gedrängt werden. Diese Gleichzeitigkeit von Geschichtsauslöschung und wirtschaftlichem Gewinnstreben ist ein zentraler Konfliktpunkt in der Debatte darüber, wie Namibias Vergangenheit in Erinnerung bleiben soll – und wer diese Erzählung kontrolliert.

Nach der Vorführung des Films, wurden Sima Luipert und Maboss Ortmann auf die Bühne gebeten, die beide intensiv am Projekt mitgewirkt haben. Sie betonten, dass es sich um einen langen Prozess der Zusammenarbeit mit den Gemeinden und nicht bloß um das Sammeln von Informationen gehandelt habe. Sowohl Luipert als auch Ortmann sprachen darüber, wie wichtig es sei, Geschichte aus einer nicht-eurozentrischen Perspektive zu erzählen, und betonten, dass die

Nachfahr*innen der Opfer und Überlebenden die Möglichkeit haben müssen, ihre Geschichten zu ihren eigenen Bedingungen zu erzählen. Ihre Botschaft unterstrich den anhaltenden Kampf für Gerechtigkeit.

Die Diskussion befasste sich anschließend mit mehreren kritischen Themen, beginnend mit dem Erbe der deutschen Kolonialgeschichte. Die Teilnehmenden hoben hervor, welche wichtige Rolle digitale Rekonstruktionen und virtuelle Räume bei der Bewahrung von Erinnerung und der Schaffung einer Lernplattform spielen. Digitale Modelle wie jenes von Shark Island bieten eine neue Methodik zur Auseinandersetzung mit Kolonialgeschichte und sind überzeugende Werkzeuge, um der gewalttätigen Vergangenheit nicht nur zu gedenken, sondern auch über sie aufzuklären.

Einen zentralen Diskussionspunkt stellten die konkurrierenden kulturellen Ökonomien in Namibia dar, insbesondere die Art und Weise, wie sowohl die namibische als auch die deutsche Regierung mit dem Erbe des Genozids umgehen. Während die namibische Regierung den Befreiungskampf betont, wird der Genozid selbst oft überschattet, was zu einer komplexen Dynamik zwischen der Erinnerung an die Vergangenheit einerseits und der Förderung nationaler Erzählungen andererseits führt. Diese Spannung wird weiter verstärkt durch die Zurückhaltung der deutschen Regierung, sich umfassend mit ihrer Kolonialgeschichte auseinanderzusetzen.

In der Diskussion wurden koloniale Kontinuitäten ebenfalls angesprochen, wobei erneut die Entwicklung von Projekten im Bereich der erneuerbaren Energie erwähnt wurde. Wenn gleich diese Projekte als umweltfreundlich dargestellt werden, fragten die Teilnehmenden, ob sie nicht eine weitere Form von Ausbeutung sind, in der koloniale Praktiken fortgesetzt werden. Deutsche Unternehmen treiben in Zusammenarbeit mit der namibischen Regierung groß angelegte Industrieprojekte voran. In der Diskussion wurde gefragt, wer wirklich von diesen Projekten profitiert und ob die namibische Bevölkerung von Entscheidungsprozessen, die ihr Land und ihre Ressourcen betreffen, ausgeschlossen wird. Im Mittelpunkt des Gesprächs stand die Frage nach der Verantwortung: Wie können beide Regierungen – die deutsche und die namibische – in die Pflicht genommen werden, damit sie das Gedenken an den Genozid bewahren und sicherstellen, dass die Stimmen marginalisierter Gemeinschaften in die Gestaltung ihrer Zukunft einbezogen werden?

*Bericht von Raphael Steinwandel,
aus dem Englischen von Asal Dardan*

VERKÖRPERTE SCHAUPLÄTZE
KOLONIALER ERINNERUNG
Staatsbürgerschaft und das feminisierte Andere

Workshop mit
MANUELA BOATCĂ,
ISABELLE IHRING,
TANJA OSTOJIĆ,
JULIA ROTH

Nach einer kurzen Vorstellung führten die Referent*innen in Inhalt und Ablauf des Workshops ein, der aus vier kurzen Einzelpräsentationen und einer Diskussion mit den Teilnehmenden bestand.

In ihrem Input sprach Manuela Boatcă über die Ungleichheiten von Staatsbürgerschaft oder „Kolonialität der Staatsbürgerschaft“, dem von Anibal Quijano in den 1990er Jahren entwickelten Konzept der „Kolonialität der Macht“ entlehnt, um koloniale Kontinuitäten zu diskutieren: Auch nachdem Länder ihre Unabhängigkeit von der Kolonialherrschaft erlangt haben, bestehen die durch den Kolonialismus geschaffenen Hierarchien fort. Sie sind mit Arbeitsregimen, Geschlecht und Rassifizierung verknüpft und haben weitreichende Auswirkungen. Kolonialität lebt in unterschiedlichen Formen der Ungleichheit weiter, einschließlich der Staatsbürgerschaft. Der Henley Passport Index zeigt beispielsweise, wie gespalten die Welt hinsichtlich der Hierarchie von Pässen ist. Der Index veröffentlicht jährlich eine Rangliste der fünf besten und fünf schlechtesten Pässe. In einigen Ländern wird die Staatsbürgerschaft heute an Menschen ‚verkauft‘, die es sich leisten können, vor allem wohlhabende Männer. Der Workshop konzentrierte sich vor allem auf Frauen und andere feminisierte Personen, die seit jeher zu den gefährdetsten Migrant*innen zählen, insbesondere wenn sie nicht über eigene finanzielle Mittel verfügen. Wenn Frauen und feminisierte ‚Andere‘ Grenzen überschreiten möchten, setzen sie für ihre Bewegungsfreiheit oftmals ihren Körper ein, entweder um ihren Kindern die Möglichkeit zu bieten, in einem Land zur Welt zu kommen, das ihnen eine Staatsbürgerschaft gewährt, oder indem sie den Bedingungen einer anderen, an ihrem Körper interessierten Person folgend migrieren; dies bedeutet nicht zwingend Sextourismus, aber dass eine Transaktion auf Grundlage sexueller Gefälligkeiten letztendlich die Voraussetzung ihrer Migration darstellt.

Julia Roths Beitrag widmete sich der Migration und Staatsbürgerschaft in Nord-, Mittel- und Südamerika mit einem Schwerpunkt auf gegenderte Aspekte, die Quijano zu adressieren versäumt. Es bestehen Kontinuitäten im Menschenhandel mit Frauen, im Tausch von Frauen zwischen Kolonialisten und kolonisierten Männern, dem sogenannten Sex- und Romantiktourismus sowie einer auf erotischem Kapital oder Geburt aufbauenden Mobilität. Im letzteren Fall wird die Bewegungsfreiheit der nächsten Generation ermöglicht: Wenn ein Kind auf US-amerikanischem

Boden auf die Welt kommt, erhält es gewisse staatsbürgerliche Rechte. Außerdem können Personen ab dem 21. Lebensjahr ihre Staatsangehörigkeit an ihre Eltern weitergeben. Dagegen richtet sich Trumps Plan, das sogenannte Geburtsortprinzip (*ius soli*) abzuschaffen, wozu er am ersten Tag seiner zweiten Amtszeit eine Executive Order erließ.

Die Künstlerin Tanja Ostojić präsentierte ihre seit Anfang der 2000er Jahre entstandenen radikalen Kunstwerke, die sich mit Migration, nicht registrierten Grenzübertritten und Eheschließungen zur Erlangung von Aufenthaltspapieren auseinandersetzten. Eine Erfahrung, die die Künstlerin als Halterin eines nicht-europäischen Passes im Jahr 2000 selbst gemacht hat und als Grundlage für ihr Projekt *Looking for a Husband with EU Passport* (Auf der Suche nach einem Ehemann mit EU-Pass) nutzte. Ihre Beiträge unterstrichen die genderbasierte Verletzlichkeit im Kontext der Migration, selbst in nicht klassisch kolonialen Zusammenhängen. Eine am Workshop teilnehmende Person, die an dem Projekt interessiert war, wollte wissen, ob Ostojić sich mit der Frage des Begehrens auseinandergesetzt hatte. Wer hatte auf die Anzeige geantwortet, in der Ostojić sich als Braut für eine Person mit EU-Pass anbot? Ostojić Antwort lautete, dass das Thema auch politisch betrachtet werden muss, es diene unterschiedlichen Menschen als Plattform, um ihre unterschiedlichen Erfahrungen in visueller oder textlicher Form zu teilen. Die Ehe wurde schließlich mit einer Person geschlossen, die sehr genau wusste, worum es bei dem Projekt ging und die ihr Recht auf Bewegungsfreiheit unterstützen wollte.

Isabelle Ihring sprach über die Verstümmelung von weiblichen Genitalien als genderspezifischem Asylgrund. Im Workshop äußerte sich eine als männlich gelesene Person kritisch. Einerseits sei die Person aufgrund ihres EU-Passes nun privilegiert, andererseits habe sie sich zur Erlangung des Passes einer Zwangssterilisation unterziehen müssen, da sie eine trans* Person ist. Obwohl diese Person einen ‚privilegierten‘ Pass besitzt, bedeuten Reisen nach Mexiko ein schreckliches Problem, weil der Name im Ausweis nicht dem Geschlecht des Geburtsnamens entspricht. Dieser Aspekt fehle im Vortrag und im Rahmen der Konferenz im Allgemeinen. Trans* Menschen sollten einbezogen werden und das binäre Genderdenken, bei dem es nur Frauen und Männer gibt, sollte nicht weiter verfestigt werden. In Bezug auf die Situation in den USA fragte eine Person aus dem Workshop, ob es eine Steuerklasse gebe, in der das Geschlecht irrelevant sei, bei der sich mit Geld das Privileg kaufen lasse, sich nicht um Geschlecht kümmern zu müssen.

Andere Teilnehmende, die sich als argentinische Aktivist*innen zu Wort meldeten, sagten, dass Konzepte von Gender und ‚race‘ Produkte der

Moderne seien und weiße Staatsbürgerschaft seit jeher binär gewesen sei. Staatsbürgerschaft müsse aber wesentlich lokaler gedacht werden. Die Herausforderung sei, Staatsbürgerschaft aus antikolonialer, antirassistischer und genderdiverser Perspektive zu betrachten.

Es ist grundlegend, die unterschiedlichen Perspektiven transversal miteinander zu verschränken und Barrieren auf intersektionale Weise zu überwinden. Die Neubewertung unserer Praktiken geht von unserem privilegierten Standpunkt aus. Dies geschieht durch Empathie. Um uns sicher zu fühlen, müssen all diese Perspektiven einbezogen werden.

Andere Teilnehmende stimmten zu, dass es sehr wichtig sei, all die verschiedenen Energien und Veränderungsmöglichkeiten unseres Denkens über Zugehörigkeit zu bündeln. Bei der Staatsbürgerschaft sollte es darum gehen, an einem Ort zu sein und dort zu existieren, statt darum, einbezogen zu werden. Solange wir jedoch mit einer Institution verhandeln müssen, die darauf ausgelegt ist, einige einzubeziehen und andere auszuschließen, wird es immer Spannungen geben.

Wir müssen uns international mit einer Institution auseinandersetzen, die seit ihrer Etablierung im Zuge der Französischen Revolution nur vermögende, gebildete Männer einbezog. Alle anderen mussten ihre Staatsbürgerschaft aus ihrer Beziehung zu diesen Männern ableiten. All diese Beziehungen wurden rund um die Staatsbürgerschaft geschaffen, um deren Logik der Ausgrenzung zu stützen. Solange Staatsbürgerschaft besteht, wird es keine ausreichend fortschrittliche Politik geben. Nicht zuletzt gibt es in den meisten Ländern keine besonders progressiven Maßnahmen, die es ermöglichen, offiziell unterschiedliche Geschlechtsidentitäten in Pässen anzuerkennen. Aus diesem Grund plädieren sie dafür, die Staatsbürgerschaft als Institution zusammen mit den Grenzen abzuschaffen, aber das ist eine andere Diskussion.

*Bericht von Melissa Makele,
aus dem Englischen von Asal Dardan*

MEMORY IN A WORLD
TO BECOME

Erinnerungsarbeit in einer
mittelfristigen Zukunft

Workshop mit
ANUJAH FERNANDO

Der auf Deutsch abgehaltene Workshop widmete sich der Frage, wie sich die Erinnerungsarbeit zu Migration, Kolonialismus und Rassismus angesichts des zunehmenden rechtskonservativen Drucks für nationale Erinnerungsnarrative mittelfristig positionieren muss. Ziel war es, die von der Zivilgesellschaft über Jahre erkämpften Ansätze transnationaler Perspektiven und internationaler Netzwerke nicht aufzugeben. Die freischaffende Kulturwissenschaftlerin und Kuratorin Anujah Fernando eröffnete den Raum nach einer kurzen Selbstvorstellung für einen ersten Austausch in Kleingruppen, in denen die Teilnehmer*innen sich gegenseitig vorstellten. Dabei sollten sie insbesondere auf eine zentrale Ressource eingehen, die sie in die dekoloniale und antirassistische Erinnerungsarbeit und Erinnerungskämpfe einbringen können. Die aus Berlin, Hamburg, Hannover und München kommenden Teilnehmer*innen nannten sowohl sehr individuelle Fähigkeiten wie Empathie, ihre Netzwerke oder die Stärkung von Kindern und Jugendlichen als auch die starke Einbindung vieler in kulturellen, kulturfördernden und politischen Institutionen sowie zivilgesellschaftlichen Gruppen.

In der anschließenden großen Runde wurde die Frage erörtert, welche diskursiven und politischen Bedrohungen sowie Herausforderungen die Teilnehmenden aktuell für die Erinnerungsarbeit sehen. Dabei standen die bereits existierende oder drohende Unterfinanzierung der Arbeit und die an vielen Orten beschlossenen Kürzungen in der Kulturförderung stark im Fokus der meisten Wortmeldungen. Insbesondere die Produktion kritischen Wissens leidet unter den Kürzungen, gesetzlich vorgeschriebene Stellen für Gleichstellung und gegen Diskriminierung bleiben unbesetzt und beschlossene Gesetze können mangels finanzieller Ressourcen nicht umgesetzt werden. Hinter den Haushaltskonsolidierungen wurde auch ein konservativ-reaktionäres politisches Programm vermutet. Dies führte zu der Befürchtung, dass die Kürzungen auch innerhalb der eigenen Netzwerke den Kampf um Ressourcen verschärfen könnten. Die in den vergangenen Jahren erkämpften Fortschritte erscheinen somit prekär, und die persönlichen Bedrohungen verbaler und körperlicher

Art nehmen angesichts des wachsenden Rassismus und Antisemitismus zu. Neben diesen existenziellen Herausforderungen diskutierten die Teilnehmer*innen auch die Frage, ob durch die Schaffung von Erinnerungsorten und die Umbenennung

von Straßen eine Entpolitisierung der dekolonialen Erinnerungsarbeit stattfindet. Es besteht die Gefahr, dass diese Erinnerungsorte so zentral für die Erinnerungskultur werden, dass andere Formen weniger Beachtung finden.

In der folgenden Gesprächsrunde wurden die Fragen behandelt, an wen sich Erinnerungskultur überhaupt richtet, mit welchem Gegenüber wir es in der Erinnerungsarbeit zu tun haben und was uns in unserem Tun bestärken kann. Angesichts der begrenzten Zeit war die Diskussion der Ergebnisse zwar kurz, jedoch dennoch erkenntnisreich. Ohne eingehend zu klären, ob es überhaupt eine klare Unterscheidung zwischen Adressat*innen und Sender*innen in der Erinnerungskultur geben kann, betonten die Teilnehmer*innen, dass sich Erinnerungskultur an alle Menschen richtet – sowohl an die gegenwärtigen als auch an die zukünftigen Generationen, wenn nicht sogar an bereits Verstorbene. Durch das Verständnis und die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit können wertvolle Lektionen für unsere Zukunft gezogen und den Stimmen vergangener Generationen Gehör verschafft werden.

Bei der Auseinandersetzung mit der Frage, wer das Gegenüber dekolonialer Erinnerungsarbeit ist, erschien es zunächst wichtig zu betonen, dass dies nicht dasselbe ist wie die Vorstellung von *allies*. Verbündete Aktivist*innen und Organisationen der Zivilgesellschaft können als Verstärker fungieren, indem sie die Bedeutung der eigenen Anliegen unterstreichen oder eine intensivere Auseinandersetzung einfordern. Es bleibt entscheidend, die Macht von Institutionen der Erinnerungskultur zu nutzen, auch wenn dies oft mit Herausforderungen verbunden ist. Sich bewusst zu sein, wo Entscheidungen getroffen werden und wie man selbst Einfluss darauf nehmen kann, hilft bei der Realisierung eigener Projekte. Ebenso können der Kontakt zu Medien und eine effektive Lobbyarbeit von großer Bedeutung sein. In manchen Fällen können auch juristische Auseinandersetzungen die dekoloniale Erinnerungskultur voranbringen. Um die dekoloniale Erinnerungsarbeit zu stärken, sollte es keine Konkurrenz zwischen verschiedenen Aspekten der Erinnerungskultur geben. Vielmehr gilt es, gemeinsame Räume zu schaffen, in denen ein empathischer Umgang miteinander gepflegt wird. Dabei sollten transkulturelle, intersektionale und multiperspektivische Ansätze nicht nur in der dekolonialen und antirassistischen Erinnerungsarbeit, sondern grundlegend in der Bildung etabliert werden, um eine inklusive Gesellschaft zu fördern. Angesichts knapper Mittel und offensichtlich

politisch motivierter Kürzungen sahen viele Teilnehmende es als wichtig an, sich unabhängiger von staatlichen Mitteln zu machen. Der Aufbau und die Stärkung eigener autonomer Finanzierungsmodelle und (Infra-) Strukturen wurden als Möglichkeiten betrachtet, um konkrete Visionen langfristig umzusetzen. Dafür sind Bündnisse und die Institutionalisierung der unterschiedlichen Stimmen im Erinnerungsdiskurs in Verbänden und zivilgesellschaftlichen Organisationen notwendig.

Der Workshop verdeutlichte, dass die Entwicklung einer Erinnerungsarbeit für die mittelfristige Zukunft vor enormen Herausforderungen steht. Gleichzeitig trug der offene Austausch dazu bei, sich bundesweit und transnational stärker zu vernetzen und gemeinsame Strategien zu entwickeln, um die bereits existierende dekoloniale Erinnerungskultur weiter mit Leben zu füllen.

Bericht von Simon Goeke

SIEBEN PRINZIPIEN DER
RESTORATIVE JUSTICE
OvaHerero People's Memorial and
Reconstruction Foundation

Workshop mit
JEPHTA NGUHERIMO

1. Eine umfassende offizielle Entschuldigung

Die hartnäckige Leugnung des Genozids an den OvaHerero durch die deutsche Regierung wirkt retraumatisierend auf die Nachfahr*innen der Opfer und Überlebenden des Genozids von 1904–1908. Damit ihre Wunden heilen können, muss Deutschland eine offizielle und unmissverständliche Entschuldigung direkt an die Nachfahr*innen der Opfer und Überlebenden des Genozids richten. Der deutsche Staat muss aufhören, mit einer in den historischen Kontext eingebetteten Entschuldigung zu drohen. Eine solche Erklärung würde dem Heilungsprozess nicht dienen und könnte die Trauer der Nachfahr*innen der Opfer und Überlebenden des Genozids vertiefen. Deshalb fordert die OPMRF, dass Deutschland eine umfassende und unmissverständliche Entschuldigung direkt an die Nachfahr*innen der Opfer und Überlebenden des Genozids von 1904–1908 richtet. Die Entschuldigung muss offiziell vom Deutschen Bundestag verabschiedet werden und sollte eine deutliche Darstellung der begangenen Verbrechen beinhalten.

2. Reparationen

Die deutsche Kolonialverwaltung zerstörte die kulturellen und sozialpolitischen Institutionen des Volks der OvaHerero und verhinderte in der Nachkriegszeit deren gesellschaftliche Wiederherstellung, indem sie den OvaHerero das Recht verweigerte, über Grund und Boden, Vieh und andere Besitztümer zu verfügen oder sich in Gruppen und Gemeinschaften zu versammeln. Außerdem konfiszierte die deutsche Kolonialverwaltung auf gewaltsame Weise Länderreien, Rinder, Ziegen und Pferde der OvaHerero und übergab diese an deutsche Siedler*innen. Deshalb fordert die OvaHerero People's Memorial and Reconstruction Foundation (OPMRF), dass die Nachfolgeregierung Deutschlands dem Volk der OvaHerero Entschädigungen für den Verlust ihres Rechts an ihrem Eigentum, ihrem Grund und Boden sowie ihrem Vieh in Höhe des aktuellen Marktwerts der ihnen enteigneten Besitztümer zahlt.

3. Restitution

Die Kolonialbeamt*innen, Siedler*innen und Besucher*innen aus Deutschland plünderten Kulturgüter und heilige Friedhöfe, töteten und verstümmelten Menschen und exportierten deren sterbliche Überreste, die sich heute in Universitäten und Museen in Deutschland, Großbritannien, Frankreich und anderen Ländern befinden.

Deshalb fordert die OPMRF, dass sich die deutsche Regierung zur Rückführung der gestohlenen Kulturgüter und sterblichen Überreste verpflichtet, die ohne Einwilligung des Volkes der OvaHerero entwendet wurden.

4. Umsiedlung

Die deutschen Kolonialtruppen erklärten dem Vernichtungsbefehl von Lothar von Trotha folgend wortwörtlich: „Innerhalb der deutschen Grenzen wird jeder Herero mit und ohne Gewehr, mit oder ohne Vieh erschossen.“ In der Folge flohen viele OvaHerero in Richtung Osten nach Angola, Botswana und Südafrika. Sie lebten in den Aufnahmeländern als Geflüchtete, die der Verfolgung entkommen waren.

Viele Überlebende und Nachfahr*innen hegen bis heute den Wunsch, in ihr Heimatland, das heutige Namibia, zurückzukehren.

Deshalb fordert die OPMRF, dass die deutsche Regierung sich finanziell zur Förderung eines Programms zur Umsiedlung der in den genannten Ländern ansässigen Nachkommen, die nach Namibia zurückkehren möchten, verpflichtet. Darüber hinaus muss sie sich verpflichten, ein gemeinschaftliches Programm zur finanziellen Rehabilitation der zurückkehrenden Nachfahr*innen der Überlebenden umzusetzen. Hierdurch sollen Gesundheitseinrichtungen, Schulen und landwirtschaftliche Programme (einschließlich der Finanzierung und Bohrung von Brunnen) geschaffen werden, die ihnen als Bürger*innen eine sinnvolle Tätigkeit ermöglichen.

5. Ökonomische Rehabilitation

Das Volk der OvaHerero wurde durch deutsche Kolonialtruppen vertrieben, und ein Großteil des weiten Gebiets, das für die Wiederansiedlung der Diaspora zur Verfügung steht, muss saniert werden, damit es bewohnbar und wirtschaftlich nutzbar wird und die Wiederkehrenden dort sinnvollen und produktiven ökonomischen Tätigkeiten nachgehen können.

Deshalb fordert die OPMRF, dass jedes Umsiedlungsprogramm zwingend von finanzieller, rechtlicher und wirtschaftlicher Unterstützung begleitet wird, die unter anderem die Bohrung von Brunnen, die Einzäunung der Gebiete sowie den Ausbau des Verkehrsnetzes in den Gebieten einschließt.

Die deutsche Regierung muss sich dem Gedanken der *Reparatory Justice*, also der ausgleichenden Gerechtigkeit, verpflichten, der einen umfassenden und gemeinsam mit den betroffenen Gemeinschaften entwickelten Rehabilitationsprozess einschließt.

6. Inklusive multilaterale Verhandlungen

Die bilateralen Verhandlungen zwischen den Regierungen Deutschlands und Namibias fanden unter Ausschluss der Nachkommen der Opfer und Überlebenden in Namibia, Botswana, Südafrika und anderen Ländern statt. Die Verfolgung und der ausdrückliche Befehl von General von Trotha, das Volk der OvaHerero aus dem sogenannten deutschen Gebiet zu vertreiben, führten zur Flucht der überlebenden OvaHerero nach Botswana, Südafrika und Angola. Bis zur Unabhängigkeit war es ihnen nicht gestattet, zurückzukehren. Die Nachfahr*innen der Opfer und Überlebenden leben weiterhin in den genannten Ländern, allerdings nach wie vor ohne klar definierten völkerrechtlichen Status. In Botswana werden viele als Bürger*innen angesehen, verfügen aber nicht über die vollen staatsbürgerlichen Rechte.

Deshalb fordert die OPMRF, dass sich die deutsche Regierung im Sinne der Versöhnung multilateralen Verhandlungen verpflichtet, die die Nachfahr*innen der Opfer und Überlebenden des Genozids von 1904–1908, ungeachtet ihres geografischen Aufenthaltsorts, miteinbeziehen. Im Rahmen solcher multilateralen Verhandlungen sollten die Afrikanische Union, die Vereinten Nationen und die regionalen Menschenrechtsorganisationen in beobachtender Funktion am Prozess teilnehmen

7. Rahmenbedingungen und Modalitäten für *Reparatory Justice*

Die Regierungen Deutschlands und Namibias führten ihre Verhandlungen über den Genozid ohne transparenten Rahmen. Den Verhandlungen fehlte es an einer grundlegenden Struktur, um die Communitys einzubeziehen und ihnen zu ermöglichen, dass sie ihre Anliegen und Stimmen auf angemessene Weise einbringen konnten. Außerdem mangelte es an einer ernstzunehmenden historischen Einordnung des Genozids, da das Verständnis der Materie nicht die notwendige Tiefe aufwies. Hieraus ergab sich 2021 eine gemeinsame Erklärung der beiden Regierungen, die von den Communitys und dem namibischen Parlament mit überwältigender Mehrheit abgelehnt wurde.

Deshalb fordert die OPMRF, dass sich die deutsche Regierung gemeinschaftlichen Rahmenbedingungen und Modalitäten für einen Prozess der ausgleichenden Gerechtigkeit verpflichtet, die die betroffenen Gruppen, die Vereinten Nationen, die Afrikanische Union sowie andere Interessengruppen und Akteur*innen miteinbezieht. Ein solcher Rahmen wird dazu beitragen, gerechte und einvernehmliche Grundsätze und Wege für konstruktive Verhandlungen zu schaffen.

Aus dem Englischen von Asal Dardan

Anmerkung der Redaktion: Anstelle eines Berichts stellen wir hier die Grundsätze vor, nach denen die Ovaherero People's Memorial and Reconstruction Foundation (OPMRF), der Nguherimo angehört, arbeitet.

FORSCHEN ÜBER
HISTORISCHE BIOGRAFIEN
Anton Wilhelm Amo & Kwasi Boachi

Workshop mit
ANDREA - VICKY
AMANKWAA - BIRAGO

Der Workshop befasste sich mit Ansätzen zur Aufarbeitung kolonialer Vergangenheit, insbesondere im Hinblick auf Erinnerungsorte. Im Fokus standen Fragen zur Gestaltung von Erinnerungskulturen und der Sichtbarkeit kolonialer Geschichte im öffentlichen Raum. Der Workshop regte an, über verschiedene Wissenszugänge bei der Aufarbeitung der Kolonialen Geschichte nachzudenken und die Herausforderungen bei der Präsentation kolonialer Geschichte in öffentlichen Institutionen zu reflektieren.

Im Mittelpunkt standen zwei afro-deutsche Persönlichkeiten: einer der ersten afrikanischen Philosophen in Europa, Anton Wilhelm Amo, und ein adeliger Aktivist im Kampf um schwarze Rechte, Kwasi Boachi, die als Vorkämpfer für die Rechte Schwarzer Menschen in Europa und im kolonialen Kontext in Deutschland gewürdigt wurden. Amankwaa-Birago gab Einblicke in ihre Forschungen zum Leben der beiden Männer und teilte Überlegungen zur Bedeutung einer damit verbundenen Erinnerungskultur. Die beiden wurden als Schlüsselfiguren vorgestellt, deren Geschichte bisher nicht genügend gewürdigt wurde. Die Teilnehmer*innen diskutierten, wie man das öffentliche Gedenken an diese Persönlichkeiten weiterentwickeln und deren Platz in der Erinnerungskultur sichern kann.

***Sankofa* und Gemeinschaftliches Wissen**

Ein Leitkonzept im Rahmen dieser Überlegungen war *Sankofa*, ein Symbol aus der Akan-Kultur, das für den Blick in die Vergangenheit steht, um die Zukunft zu gestalten. Für Amankwaa-Birago ist *Sankofa* eine Metapher für den Prozess des Erinnerns und des Lernens. Amankwaa-Birago betonte, dass Erinnerungsarbeit nicht nur auf institutionellen Archiven oder offiziellen Gedenkinitiativen beruhen sollte, sondern vor allem die Geschichten der betroffenen Gemeinschaften in den Mittelpunkt stellen müsse. Eine dekoloniale Betrachtungsweise erfordert einen kontextabhängigen Wissenszugang, da dieser historisch bedingt ist und immer mit einer Positionierung dazu einhergeht.

Erinnerung und Repräsentation: Die Herausforderung der Vereinheitlichung

Die Frage der Repräsentation kolonialer Geschichte stand im Zentrum der Diskussion. Amankwaa-Birago erklärte, dass Forschung zu Erinnerungsorten nicht nur historische Rekonstruktion sei, sondern eine transformative Praxis darstelle. Es wurde die Gefahr einer Vereinheitlichung von Erinnerung in einem dekolonialen Kontext betont, die den komplexen Erfahrungen der betroffenen Gemeinschaften nicht gerecht würde. Ein

wichtiger Begriff in diesem Zusammenhang war das Konzept der ‚Biographèmes‘ – eine Sichtweise auf Biografien, die ihre Fragmentierung und die Rekonstruktion historischer Ereignisse anerkennt.

Neue Lern- und Erinnerungsorte:

Praktische Beispiele

Die Praxis der Umbenennung von Straßen und Plätzen wurde als Beispiel für neue Lern- und Erinnerungsorte in Deutschland genannt. Besonders hervorgehoben wurde die Umbenennung eines Platzes und einer Straße in Berlin nach Anton Wilhelm Amo als gelungenes Beispiel für die Umsetzung einer aktiven Erinnerungskultur. Amankwaa-Birago berichtete zudem von Projekten wie der Library of Africa and The African Diaspora (LOATAD) in Ghana, die als Plattformen für transnationale Erinnerungskulturen dienen und den Widerstand gegen die Homogenisierung von Geschichte fördern. Diese Initiativen wurden als Beispiele für die erfolgreiche Integration dekolonialer Perspektiven in die öffentliche Erinnerung genannt.

Erinnerungspolitik und die Ökonomie der Erinnerung

Die Diskussion betonte auch, wie Erinnerungspolitik und die ökonomischen Bedingungen von Erinnerungskultur miteinander verknüpft sind. Es wurde die Rolle von ‚afro-diasporischen‘ Archiven und gemeinschaftlichen Initiativen hervorgehoben, die neue Räume für Erinnerung schaffen und der Vereinheitlichung von Geschichtserzählungen entgegenwirken. Solche Erinnerungsinitiativen sind nicht nur als akademische Projekte zu verstehen, sondern auch als Aktivismus, der die Gesellschaft herausfordert, bestehende Narrative zu hinterfragen und zu verändern.

Forschungsprozesse und Praktiken:

Forschung als Widerstand

Amankwaa-Birago erklärte ihre Herangehensweise an die Forschung. Dabei ging es nicht nur um das Sammeln von Archivmaterial, sondern auch um die Zusammenarbeit mit anderen, um eine neue Perspektive auf die Vergangenheit zu gewinnen. In ihren Recherchen zu Amo und Boachi stieß sie auf eine Vielzahl von Fragmenten und geschichtlichen Lücken, die eine klare und einheitliche Erzählung verhinderten. Diese Komplexität wurde als Stärke der Forschung und als Chance, eine differenzierte Erinnerungskultur zu entwickeln, angesehen.

Bericht von Raphael Steinwandel

ANNÄHERUNG AN EIN
(DE)ZENTRALES RAUMKONZEPT

Workshop mit
ANNA YEBOAH

Am Anfang des Workshops mit Anna Yeboah stand eine kurze Vorstellungsrunde, in der jede*r sich sowie die eigene Perspektive und Expertise vorstellen sollte, anhand der Leitfrage: Was sind Erwartungen an den Lern- und Erinnerungsort deutscher Kolonialismus?

Expertise bedeutet hier keine reine Sachperspektive! Es gibt viel vorhandenes – verkörpertes, aktivistisches, praktisches, theoretisches – Wissen in uns allen, aus dem wir schöpfen können und das zu teilen wertvoll ist, um gemeinsam ins Gespräch zu kommen.

Anna Yeboah ordnete die verschiedenen Perspektiven ein: Die Kurator*innen von *Memory in Motion* haben zum Teil bereits eine sehr konkrete Vorstellung, wie so ein Lern- und Erinnerungsort konkret räumlich skizziert werden könnte mit Fragen, wie: Welche Atmosphäre hat der Ort? Aus welchen Materialien wird das Gebäude bestehen? Wer soll Architekt*in des Gebäudes sein?

Der Workshop diente dazu, noch einmal einen Schritt zurückzugehen und sich dem Lern- und Erinnerungsort (gegebenenfalls können es auch mehrere sein) sehr grundsätzlich sowohl von seinen Funktionen, Nutzungen und Praktiken als auch von den verschiedenen zivilgesellschaftlichen Akteur*innen, die darin Platz haben sollen, her anzunähern; nach dem Motto: *Form follows function*.

Diskussion

Was für einen Charakter sollte dieser Ort haben? Einerseits bestand Einigkeit darin, dass es ein transformativer Ort sein soll, der fluide und offen – ‚prekär‘ – und partizipativ bleibt, dass man ihn sich aneignen kann und dass bewegliche Formate darin Platz finden müssen. Es ist auch klar, dass das nicht nur ein einzelner Ort leisten kann und soll. Zugleich scheinen eine gewisse Zentralität des Standorts und Monumentalität wichtig: „Der Ort muss so groß sein, dass es zu teuer ist, ihn einfach wieder abzubauen.“ Denn: Kulturpolitik bediente sich in den letzten Jahren genau dieser ‚fluiden Sprache‘, um solche Orte zu zersetzen, auszuhöhlen, eben nicht halten zu müssen; das dürfen wir bei aller Richtigkeit dieses programmatisch ‚fluiden‘ Ansatzes auf keinen Fall aus dem Blick verlieren. Es ist also wirklich wichtig, einen festen Ort zu haben. Es geht dabei um Anerkennung von kolonialer Verantwortung. In diesem Zusammenhang wird die

These formuliert, dass es keine richtigen Reparationszahlungen gibt, weil es (noch) keine Anerkennung gibt!

Arbeitsgruppen

Um die möglichen und gewünschten Funktionen für den Lern- und Erinnerungsort Kolonialismus herauszuarbeiten, werden in Arbeitsgruppen Cluster bearbeitet anhand von Orten in Deutschland, die schon die jeweiligen Funktionen erfüllen.

1. Lernen und Dokumentation/Archiv

Die Beispielsammlung von existierenden Orten in Bezug auf Archiv und Wissen ist vielfältig: African Futures Institute (Ghana), Anti-Apartheid-Museum (Südafrika), Museum in Georgia, Washington, Black Archive Amsterdam, Black Institute, Privatarhive, zivilgesellschaftliche Bibliotheken wie Each One Teach One e. V. (EOTO), Fasiathek, Talking Objects Archive, in verschiedenen Bundesinstitutionen verteilte Teilarchive, die auch antikolonialen Widerstand abbilden, auch wenn er so nicht lesbar ist, Beispiel: Paul-Robeson-Archiv in der Akademie der Künste, Berlin.

2. Vernetzung, Begegnung, Austausch

Benötigt werden kleine und mittelgroße Räume, in denen sich Initiativen treffen können, aber auch große Räume für diverse Veranstaltungen, die eine möglichst offene Raumstruktur anbieten und so weder eine bestimmte Form des Zusammenkommens noch Hierarchien vorschreiben, zum Beispiel durch Lichtführung oder eine frontale Tonausstattung. Es braucht Räume, die es ermöglichen, Zusammenkommen neu zu definieren. Gute Beispiele hierfür sind: Savvy Contemporary, EOTO, Haus der Kulturen der Welt (HKW), Fasiathek, Afrotopia, Rote Fabrik Zürich.

3. Praktiken: Reflektieren und Fühlen

Man kann nicht politisch korrekte Orte schaffen, ohne mit den alten Zeichen zu arbeiten. Es gibt die Chance, diese zu dekonstruieren und partizipativ, zum Beispiel Schulklassen und Künstler*innen aus den ehemaligen deutschen Kolonien in Duo- und Teamarbeit (über Kontinente hinweg) zusammenzubringen. Das spielt hier eine wichtige Rolle: Man darf die deutsche Mehrheitsgesellschaft nicht aus ihrer Verantwortung entlassen.

Es sollte bei dem Projekt um das Kreieren und um andere Wahrnehmungsprismen gehen, also darum, statt tradierte Erinnerung abzuspielen, andere Formen einzubeziehen – Kunst, Literatur, Dialog und Zusammensein durch die Erforschung unterschiedlicher Traumata. Außerdem ermöglicht ein Archiv von Zeitzeugeninterviews, neue (Gegen-)Narrative im Erinnern herzustellen.

Bericht von Melissa Makele

AFRIKANISCHER
AKZELERATIONISMUS UND
DEKOLONIALE VISIONEN FÜR
ORTE DES ERINNERNS

Workshop mit
MARK MUSHIVA

Afrikanischer Akzelerationismus (AA) beschreibt einen konzeptionellen Rahmen, der es erlaubt, die soziopolitischen Dynamiken dessen zu verstehen, was Mark Mushiva als die „Gravitationen des Anti-Schwarzseins“ beschrieben hat: unterschiedliche, die Welt durchziehende Erscheinungsformen von Gewalt, zu denen Rassismus, Kolonialismus und institutioneller Rassismus (wie die Schichten der Troposphäre, Stratosphäre und Mesosphäre) zählen, die sich zu Anti-Schwarzen-Gravitation(en) zusammenfügen. Der Vorschlag lautet, AA als eine Art Vehikel (etwa eine Rakete) zu verwenden, dem es bei ausreichender Energie gelingt, den Gravitationen des Anti-Schwarzseins zu trotzen. Die Unabhängigkeitsbewegung auf dem afrikanischen Kontinent oder die antikolonialen transnationalen Solidaritäten im Allgemeinen (zum Beispiel im Kontext der Bandung-Konferenz) können als Vorboten dieses Afrikanischen Akzelerationismus verstanden werden. Beides sind historische Beispiele, in denen eine beträchtliche Energie generiert wurde, mit dem Ziel, den Gravitationen des Anti-Schwarzseins zu entkommen. Dem Verständnis des AA gemäß fürchteten die europäischen Mächte diese Energie und sabotierten dessen Bewegungen durch Coups gegen Patrice Lumumba, Thomas Sankara und Kwame Nkrumah, drei Führungsfiguren der Afrikanischen Unabhängigkeitsbewegungen.

Der AA befindet sich im Wettstreit mit zwei weiteren ‚interstellaren Vehikeln‘: dem Panafricanismus und dem Afrofuturismus. Letzterer wurde mehr oder weniger durch eine monolithische Repräsentation britischer und US-amerikanischer Kontexte eingeebnet. Im Panafricanismus gab und gibt es vielfältige Ansätze: Der senegalesische Politiker und Autor Cheikh Anta Diop verfolgte beispielsweise einen afrozentrischen Ansatz und rief zur Einheit der Afrikaner*innen unter einem föderalen System aller afrikanischen Länder auf. Diop entwickelte außerdem in den 1960er die erste afrikanische Energie-Doktrin. Darin legte er dar, wie sich der Kontinent durch eine Formel des Energie-Pluralismus selbstständig mit Strom versorgen kann, indem die vielfältigen auf dem afrikanischen Kontinent vorhandenen Energiequellen komplementär miteinander kombiniert werden.

Was kann Afrikanischer Akzelerationismus für das koloniale Gedenken leisten?

Interessant sind Denkmäler, die nach der Befreiung entstanden und die mutigen Ziele der Unabhängigkeitsbewegungen feiern, beispielsweise das Agostinho-Neto-Mausoleum in Luanda, Angola (auch bekannt als ‚angolanischer Sputnik‘), das 2012 durch das nordkoreanische Bauunternehmen

Mansudae Overseas Projects realisiert wurde. Der kosmische, brutalistische Baustil verweist auf die Sowjetunion, dem im Bürgerkrieg wichtigsten Verbündeten der Volksbewegung zur Befreiung Angolas (Movimento Popular de Libertação de Angola, MPLA). Betrachtet man das Denkmal durch die Linse von AA, wird deutlich, wie es die ‚bleibende und quälende‘ Energie verkörpert, die nicht nur aus der Trauer über die Verbrechen der Kolonialzeit generiert wird, sondern zugleich afrikanische Unabhängigkeitsbestrebungen bündelt.

Weitere Beispiele sind:

- Mushiva, *Turbo Summation* (2025): Musikvideo, in dem am Ende ein 3D-Modell des Agostinho-Neto-Mausoleums in die namibische Landschaft eingefügt wird
- The Lockward Collective, *EarthNest* (2024): ein dekoloniales Denkmal in Berlin
- The Kinfolk: US-amerikanisches Start-up, das 3D-Denkmäler durch Augmented Reality kreiert (zum Beispiel am Karpfenteich, Treptower Park, Berlin, siehe unten)

Zu vielen Fallstudien fehlen Denkmäler der kolonialen Erinnerung noch, darunter folgende drei Beispiele:

1. Die Shinkolobwe-Mine, Demokratische Republik Kongo

Der Abbau von Uran wurde durch die koloniale Ausbeutung der Demokratischen Republik Kongo ermöglicht. Der Tod Patrice Lumumbas etwa wurde auch geplant, um den weiteren Uran-Raubbau in der postkolonialen Ära sicherzustellen. Das Uran aus der Mine von Shinkolobwe wurde für die Atombomben verwendet, die über Nagasaki und Hiroshima abgeworfen wurden. Die Minen existieren zwar noch, aber es gibt keine Gedenkstätte, die auf diesen Ort verweist. Die meisten Menschen, auch Umweltschützer*innen, wissen daher nichts von der gewalttätigen Geschichte, die diese Orte im Kongo und in Japan miteinander verbindet.

2. Swakopmund, Namibia

In Swakopmund befinden sich Massengräber aus der deutschen Kolonialzeit. Kurz nachdem Herero-Communitys den Bau markierter Gräber in Swakopmund gefordert hatten, fuhren Deutschnamibier 2006 mit Motorrädern über die unmarkierten Gräber. Darüber hinaus werden weiterhin Häuser auf diesen unmarkierten Grabstätten

in wohlhabenden (weißen) Wohngebieten errichtet. So tragen die Anwohner*innen fortlaufend zur Zerstörung der Gräber bei, um das Land weiterhin ausbeuten und sich der Verantwortung entziehen zu können. Die Herero-Community reagierte mit der Errichtung eines Denkmals in einem Gebiet, das oft von Vandalismus betroffen ist. Inzwischen wurde das Denkmal ebenfalls mutwillig beschädigt, vermutlich ein Akt, der auf weiße Anwohner*innen zurückgeht. In diesem Zusammenhang ist auch auf jüngere Fälle, in denen kolonialgeschichtliche Erinnerungsorte beschädigt wurden, hinzuweisen, wie auf einem Platz in Chemnitz, der dem Massaker von Hornkranz (Namibia) gewidmet ist.

3. Treptower Park, Berlin, Deutschland

Bis heute wird im Treptower Park nicht offiziell an die Völkerschau im Rahmen der Kolonialausstellung 1896 gedacht, bei der in erster Linie Menschen aus Namibia rund um den Karpfenteich zur Schau gestellt wurden

Beiträge von Teilnehmer*innen des Workshops

1. Müssen Denkmäler in Deutschland stehen? Können wir die Standorte solcher Denkmäler anders denken und ihre jeweiligen kolonialen Kontexte berücksichtigen? Deutschland ist der Lebensmittelpunkt und die Heimat vieler Schwarzer Menschen. Denkmäler werden sowohl in den Ländern der Kolonialmächte wie auch in den früheren Kolonien benötigt.
2. Wenn man über Gedenkstätten nachdenkt, sollte der Fokus auf Jugendlichen liegen, denn sie brauchen die an diesen Stätten vermittelten Informationen. In Deutschland lebt eine Vielzahl Kinder afrikanischer Herkunft, weshalb der Bau von Gedenkstätten ausschließlich auf dem afrikanischen Kontinent für künftige Generationen nur von Nachteil sein kann.
3. Könnte man neben dem Schwarzsein als Identität auch das Schwarzsein als Methode verstehen? Wie baut man Verbindungen zu anderen unterdrückten Gruppen auf, damit festgefahrene Gruppenzugehörigkeiten nicht reproduziert werden? Wie können wir das Verständnis von Identität und Gruppenzugehörigkeit komplexer gestalten?

Zusammenfassung des Workshopleiters

Viele zukünftige Generationen afrikanischer Herkunft werden im Westen auf die Welt kommen. Das Gedenken sollte demnach auch die Energie der Bevölkerungsgruppen in der globalen Diaspora bündeln, die ein Bewusstsein für die Kämpfe auf dem Kontinent geweckt haben. Denkmäler und Statuen sind kein vorkoloniales Phänomen Afrikas. Es besteht eine Notwendigkeit, die patriarchalen Verzerrungen und das anti-koloniale Gedenken zu problematisieren. „Das Gedenken zu beschleunigen,“ schließt auch mit ein, die Weltbevölkerung an koloniale Kontinuitäten zu erinnern, denn Gedenken beschränkt sich nicht nur auf Namibia, den Kongo und die Elfenbeinküste in den 1960er Jahren; vielleicht sollte das Gedenken der Tatsache kolonialer Kontinuitäten gerecht werden.

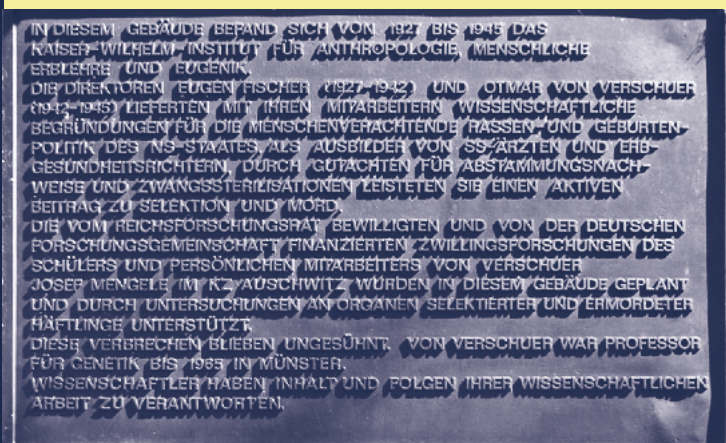
*Bericht von Luca Tamara Yaa Amponsah,
aus dem Englischen von Asal Dardan*

BERLINER ORTE
DER ERINNERUNG

Der Erinnerungsort Ihnestraße

Manuela Bauche

Am 15. Oktober 2024 eröffnete am Otto-Suhr-Institut der Freien Universität Berlin der Erinnerungsort Ihnestraße. Als dezentrale Ausstellung konzipiert beleuchtet er kritisch die Geschichte des ehemaligen Kaiser-Wilhelm-Instituts für Anthropologie, menschliche Erblehre und Eugenik (KWI-A). Er thematisiert die Verbindung von Wissenschaft und Unrecht am historischen Ort und erinnert an deren Opfer. Das Gebäude in der Ihnestraße 22 in Berlin-Dahlem, in dem sich heute ein Teil des Otto-Suhr-Instituts für Politikwissenschaft befindet, war von 1927 bis 1945 Sitz des KWI-A. Das KWI-A avancierte bald nach seiner Gründung zum prominenten Institut für Humangenetik, rassistische Forschung und Eugenik. Dieses Institut vertrat bereits in der Weimarer Republik eugenische Ideen. Einzelne Wissenschaftler*innen griffen auf ältere kolonialanthropologische Forschung zurück. Während des Nationalsozialismus unterstützten Forscher*innen die rassistische, antisemitische und behindertenfeindliche Verfolgungs- und Vernichtungspolitik der Nazis und waren an Verbrechen beteiligt. Der Erinnerungsort Ihnestraße wurde von dem im Januar 2019 eingerichteten Projekt *Geschichte der Ihnestraße 22* entwickelt. Dazu bündelte das Projektteam die umfangreiche Forschung zur Geschichte des KWI-A und zur Geschichte der Eugenik in Deutschland und recherchierte zu Forschungslücken. In Absprache mit Selbstorganisationen der relevanten Opfergruppen und einem wissenschaftlichen Beirat wurden Formate und Inhalte für eine sensible Sichtbarmachung und Auseinandersetzung mit der Geschichte des KWI-A und des damit verbundenen Unrechts erarbeitet. Seit 2024 ist der Erinnerungsort Ihnestraße anteilig an die Arbeitsstelle Universitätsgeschichte angegliedert.



Denkmal für die im Nationalsozialismus ermordeten Sinti**z*ze und Rom*nja Europas

Stiftung Denkmal für die Ermordeten Juden Europas

1992 beschloss die Bundesregierung die Errichtung eines nationalen Denkmals in Erinnerung an die Ermordung der verfolgten europäischen Sinti**z*ze und Rom*nja. Das Denkmal des Künstlers Dani Karavan besteht aus einem Brunnen mit einem versenkbaren Stein, auf dem täglich eine frische Blume liegt. Darüber hinaus informieren Tafeln über Ausgrenzung und Massenmord an dieser Minderheit während der nationalsozialistischen Terrorherrschaft. Das Denkmal wurde am 24. Oktober 2012 feierlich der Öffentlichkeit übergeben. Über das Denkmal schrieb der Architekt Dani Karavan folgende Worte:

Eine Lichtung im Tiergarten, gesäumt von Bäumen und Büschen, nahe dem Reichstagsgebäude. Ein kleiner, unscheinbarer Platz, der sich dem Lärm der Großstadt entzieht. Ein Ort innerer Anteilnahme, ein Ort, den Schmerz zu fühlen, sich zu erinnern und die Vernichtung der Sinti und Roma durch das nationalsozialistische Regime niemals in Vergessenheit geraten zu lassen. Ist ein solcher Ort überhaupt möglich? Ist das Mögliche vielleicht die Leere, das Nichts? Habe ich in mir die Kraft, einen Ort des Nichts zu erschaffen? An dem es nichts gibt. Keine Worte, keine Namen, kein Metall, keinen Stein. Nur Tränen, nur Wasser, umringt von den Überlebenden, von jenen, die sich des Geschehenen erinnern, von denen, die das Grauen kennen, und anderen, die es nicht kannten. Sie alle spiegeln sich hier, auf dem Kopf stehend, im Wasser der tiefen, schwarzen Grube, während der Himmel sie bedeckt – das Wasser, die Tränen. Nur ein einzelner kleiner Stein, der versinkt und emporsteigt, wieder und wieder, Tag



für Tag. Und auf ihm jeden Tag eine neue kleine Blüte, um sich jedes Mal aufs Neue zu erinnern, in Erinnerung zu rufen, unentwegt, bis in alle Ewigkeit. Das Wasser umfängt den Himmel, den blauen, den grauen, den schwarzen Himmel. Die Wolken, das Licht, das Dunkel. Alles wird verschlungen vom wirbelnden Wasser. Allein der Klang einer einsamen Geige ist geblieben von der gemordeten Melodie, schwebend im Schmerz.



BERLINER ORTE DER ERINNERUNG

Wilhelmstraße 92

Dekoloniale – Erinnerungskultur in der Stadt

Der Projektraum von Dekoloniale – Erinnerungskultur in der Stadt befand sich in der Wilhelmstraße 92 in Berlin zwischen den ehemaligen Standorten der Reichskanzlei und des Auswärtigen Amtes, an dem die Gesandten der europäischen Mächte, der USA und des Osmanisches Reichs auf Einladung des Deutschen Reichs und der Republik Frankreich 1884/85 zur Berliner Kongokonferenz zusammenkamen. Unter dem Vorsitz des Reichskanzlers Otto von Bismarck verständigten sie sich dort über die Regeln für die koloniale Aufteilung und Ausbeutung des afrikanischen Kontinents. Durch einen glücklichen Zufall ergab sich für das Projekt Dekoloniale – Erinnerungskultur in der Stadt bereits im Jahr 2020 die Möglichkeit, direkt

am historischen Ort der Berliner Afrika-Konferenz in der Wilhelmstraße 92 einen Arbeits-, Seminar- und Veranstaltungsraum anzumieten. Die Rückgewinnung dieses historischen Ortes war für Dekoloniale – Erinnerungskultur in der Stadt von größter Bedeutung und Ausgangspunkt für eine neue, kollaborative und dezentrale Auseinandersetzung mit dem deutschen Kolonialismus. Die Räume in der Wilhelmstraße 92 wurden gemeinsam mit dem Bündnis Decolonize Berlin e. V. genutzt. Im Laufe des Projekts konnte sich dieser Raum am Ort der ehemaligen Reichskanzlei als ein Zentrum der kritischen Auseinandersetzung mit der kolonialen Vergangenheit etablieren. In Schaufensterausstellungen wie *Erinnern. Entschuldigen. Entschädigen.* (2024) und zahlreichen öffentlichen Veranstaltungen wurden die Geschichten dieses symbolträchtigen Ortes sichtbar gemacht und Forderungen nach Anerkennung des Widerstands gegen deutsche und europäische Kolonialverbrechen unterstützt. Leider ist es der Berliner Senatsverwaltung für Kultur und Gesellschaftlichen Zusammenhalt und der Stiftung Stadtmuseum Berlin nicht gelungen, den symbolträchtigen Raum über die Projektlaufzeit hinaus zu sichern. Auf Forderung des privaten Besitzers der Immobilie musste der Projektsitz zum Jahreswechsel 2024/25 geräumt werden, nachdem der Eigentümer einer Vertragsverlängerung nicht zugestimmt hatte. Mit dem Modellprojekt Dekoloniale – Erinnerungskultur in der Stadt endet damit auch die geschichtspolitische Nutzung des Ortes, der wie kein anderer für Europas koloniale Unrechtsherrschaft in Afrika steht. Sein Verlust reißt eine tiefe Lücke in die postkoloniale Erinnerungslandschaft Berlins.

Wedding – Afrikanisches Viertel

Noël Schepp

Das Viertel im Berliner Stadtteil Wedding befindet sich durch die Umbenennung von Straßennamen im Wandel vom kolonialen Flächendenkmal zu einem Lern- und Erinnerungsort an den antikolonialen Widerstand und die Unabhängigkeit afrikanischer Nationen. Die Entstehungsgeschichte des Afrikanischen Viertels zeigt, dass der Kolonialismus in der deutschen Öffentlichkeit ein prominenter Gegenstand gewesen war, bevor er in der Nachkriegszeit verdrängt wurde. In dem vierzigjährigen Entstehungszeitraum von 1899 bis 1939 spiegelt das Viertel die Entwicklungen und die Prominenz des deutschen kolonialen Geistes wider, der in der politisch wechselhaften Zeit ein stetes Element bildete.

Der Auftakt für ein solches Viertel, das in der Folge von anderen Städten (unter anderem in München, Köln und Düsseldorf) kopiert werden sollte, erfolgte im Jahre 1899. Im noch wesentlich unbebauten Nordrand

der Hauptstadt oberhalb der Seestraße wurden zwei Straßen nach den damaligen deutschen Kolonien Togo und Kamerun in Westafrika benannt. Über die konkreten Urheber dieses Vorhabens gibt es unter Historiker*innen unterschiedliche Meinungen. Während Ulrich van der Heyden¹ davon spricht, dass jenes auf Geheiß von Kaiser Wilhelm II. persönlich veranlasst wurde, weisen Kopp und Krohn² nach, dass die Initiative für die Benennung des Areals vom damaligen Dezernenten für Straßenbenennungen, dem Stadtrat Ernst Friedel ausging, der sich für deutsche Kolonien einsetzte. Manche gehen davon aus, dass der ‚Tier- und Menschaussteller‘ Carl Hagenbeck, mit den Plänen, den heute angrenzenden Volkspark Rehberge neben einem Zoo mit sogenannten Völkerschauen zu bespielen, das Afrikanische Viertel als solches geprägt habe³. Diese Pläne legte Hagenbeck jedoch wesentlich später, im Jahre 1912, vor; sie wurden aufgrund des beginnenden Ersten Weltkriegs dort nie verwirklicht.

Nacheinander wurden die Benennungen analog zur Aneignung der deutschen Kolonien vorgenommen. Aber auch nach der Zeit der eigentlichen Kolonialherrschaft führte die populäre kolonialrevisionistische Strömung der Weimarer Republik dazu, dass die Bezeichnungspraxis

- 1 Ulrich van der Heyden, „Das Afrikanische Viertel“. In *Kolonialmetropole Berlin*, hrsg. von Ulrich van der Heyden und Joachim Zeller. 261–263. Berlin Edition: Berlin 2002, S. 261.
- 2 Christian Kopp und Marius Krohn, „Blues in Schwarz-Weiß: Berlins Black Community im Widerstand gegen kolonialrassistische Straßennamen“. In *Black Berlin: die deutsche Metropole und ihre afrikanische Diaspora in Geschichte und Gegenwart*, hrsg. von Oumar Diallo und Joachim Zeller, 219–231. Berlin: Metropol 2013, S. 223.
- 3 Alexander Honold, „Afrikanisches Viertel – Straßennamen als kolonialer Gedächtnisraum“. In *Phantasiereiche. Zur Kulturgeschichte des deutschen Kolonialismus*, 305–321, hrsg. von Birthe Kundrus, Frankfurt am Main: Campus 2003, S. 314.



sogar noch ausgeweitet wurde. Durch den Verlust der Kolonien nach dem Ersten Weltkrieg wurde das Thema deutlich präsenter in der deutschen Öffentlichkeit.

Den einzigen Zwischenton in der kolonialen Logik der Straßennamen des Viertels bildet die den nördlichen Teil abschließende Ghanastraße. Sie wurde im Jahre 1958 anlässlich des Besuchs des ghanaischen Staatsoberhauptes der erst kürzlich unabhängig gewordenen westafrikanischen Nation gewidmet. Initiativen für eine Umbenennung der besonders problematischen Straßennamen, die nach direkt am kolonialen Unrecht beteiligten Männern benannt waren, gab es bereits in der Nachkriegszeit und vermehrt seit den 1980er Jahren.

Seit der Jahrtausendwende wurden Proteste von Menschen aus der Schwarzen Community beziehungsweise Menschen afrikanischer Herkunft vermehrt wahrgenommen, die in den kolonialen Straßennamen eine andauernde rassistische Provokation sahen. Nach verschiedenen Anläufen, geeignete Alternativen für die belasteten Straßennamen zu finden, wurde sich 2018 auf politischer Ebene auf antikoloniale Widerstandsgrößen als neue Namenspat*innen geeinigt.

Der zentrale Platz im nördlichen Teil des Viertels wurde im Jahre 1910 zu Ehren des 25. Todestages von Gustav Nachtigal (1834–1885) benannt. Dieser gilt als der ‚Begründer‘ der Kolonien Togo und Kamerun. Der Platz erinnert seit 2024 an Emily (1881–1936) und Rudolf Duala Manga Bell (1873–1914), der sich als Herrscher der Duala im heutigen Kamerun, ausgebildet in Deutschland, aufgrund seiner Kenntnisse der Sprache und des Rechtssystems mit der Obrigkeit der deutschen Kolonisation angelegt hatte und darauf von jener wegen ‚Hochverrats‘ hingerichtet wurde. An der feierlichen Einweihung der neuen Straßenschilder im Dezember 2022 nahm neben dem Botschafter Kameruns auch der amtierende Duala-König Jean-Yves Eboumbou Douala Bell teil.

Die in der südlichen Hälfte des Viertels parallel zur Müllerstraße verlaufende Lüderitzstraße wurde um das Jahr 1902 nach dem Sohn eines Bremer Tabakhändlers Adolf Lüderitz (1834–1886) benannt. Zusammen mit der Swakopmunder Straße und der Windhukstraße stellte sie den Bezug zur Inbesitznahme der flächenmäßig größten deutschen Kolonie her, Deutsch-Südwestafrika.

Der Bezirk Mitte beschloss 2018, die Lüderitzstraße in Cornelius-Fredericks-Straße umzubenennen. Dieser war Kapitän der Nama und führte zeitweise den Widerstandskampf gegen die deutsche Kolonialmacht im heutigen Namibia an. Die Volksgruppe der Herero hatte sich 1904 unter Samuel Maharero gegen die deutschen ‚Schutztruppen‘ aufgelehnt. Dieser Aufstand wurde brutal niedergeschlagen und endete in der Vernichtung eines Großteils der Herero-Bevölkerung.

Cornelius Fredericks galt danach in dem über Jahre andauernden Guerillakrieg als gefährlichster Gegner des Kolonialregimes. Er starb schließlich im Jahre 1907, ein Jahr nach dem Ende des Nama-Aufstands, an den unmenschlichen Bedingungen der Gefangenschaft im Konzentrationslager an der Lüderitzbucht.

Bei der Einweihung des Straßenschilds im Jahr 2022 forderte der namibische Botschafter eine echte Anerkennung des Völkermords an den Herero und Nama. Dieser gilt als erster Genozid des 20. Jahrhunderts und kostete schätzungsweise bis zu 100.000 Menschen das Leben. Er brach letztlich den Widerstand gegenüber der deutschen Kolonialherrschaft.

Die Petersallee wurde nach dem Beschluss der Bezirksverordnetenversammlung Mitte von 2018 in Maji-Maji-Allee und Anna-Mungunda-Allee umbenannt. Die Maji-Maji-Allee soll an den größten Aufstand gegen die Kolonialherrschaft der Deutschen in Ostafrika erinnern. Im Jahre 1905 erhoben sich Menschen besonders im Süden der Kolonie gegen die ‚Kaiserliche Schutztruppe für Deutsch-Afrika‘. Dies geschah in Reaktion auf die horrenden Erhöhung der Kopfsteuer.

Das Wort *maji* auf Kiswahili bedeutet übersetzt ‚Wasser‘; jenes wurde mit Mais und Hirse vermischt und in einem Ritual den Kämpfer*innen als Medizin verabreicht. Dies sollte nicht nur die Einheit der Aufständischen stärken, sondern jene auch unverwundbar gegenüber den Schüssen der Kolonialherren machen.

Als Resultat des Aufstands, in dem die Deutschen Schutztruppen jedoch mithilfe von afrikanischen Söldnern, den sogenannten Askari, die Oberhand behielten, fanden weit über 75.000 Menschen den Tod. Die Folgen des Konflikts waren laut dem Historiker Horst Gründer „ähnlich verheerend“ wie der Aufstand der Herero und Nama in ‚Deutsch-Südwestafrika‘⁴.

Der zweite Teil der Petersallee wurde nach Anna ‚Kakurukaze‘ Mungunda (1932–1959) benannt. Sie war Angehörige der Herero, eine prominente Kämpferin für die Unabhängigkeit Namibias und wurde mit einem nationalen Ehrengrab in Windhoek bedacht. Als erste Frau beteiligte sie sich an den Protesten gegen die südafrikanische Fremdherrschaft. Sie wurde dort daraufhin von der Polizei erschossen und gilt als Nationalheldin in Namibia. Die Umbenennungen der Straßennamen sind Resultat des Engagements von zahlreichen Gruppen und Einzelpersonen, wie dem Bündnis Decolonize Berlin e. V. oder der Initiative Schwarzer Menschen in Deutschland. Das Gedenken an antikoloniale Widerstandskämpfer*innen ist ein weiterer Schritt für die Dekolonisierung – und dass nicht nur im Berliner Stadtraum, sondern auch in der Erinnerungskultur in Deutschland.

4 Alexander Honold, „Afrikanisches Viertel – Straßennamen als kolonialer Gedächtnisraum“. In *Phantasiereiche. Zur Kulturgeschichte des deutschen Kolonialismus*, 305–321, hrsg. von Birthe Kundrus, Frankfurt am Main: Campus 2003, S. 314.

MEMO IN MOTI

DRY

Dezember 2024 in Berlin

ON II



33



34



35

33 Miriam Siré Camara

34 Von links nach rechts:

Miriam Siré Camara, Ibou Coulibaly Diop,
Beatrice Angut Oola, Emmanuel Kwasi
Asare, Iris Rajanayagam, Jonas Prinzleve
und Mèhèza Kalibani

35 Erste Reihe: Madeline Danquah,
Brenda Davina, Sonia Octavio und andere
Workshopteilnehmende im Haus der
Kulturen der Welt

243





37



38



36

- 36 Workshopteilnehmende bei „Mapping Shark Island“ mit Mark Mushiva und Ashkan Cheheltan
- 37 Eliza-Maïmouna Sarr
- 38 Von links nach rechts:
Daniela Vizgarra, Tanja Ostojčić





40



41

- 39 Von links nach rechts: Mnyaka Sururu Mboro, Rama Thiaw, Joseph Gaï Ramaka bei der Führung durch das Afrikanische Viertel in Berlin-Wedding
- 40 Mnyaka Sururu Mboro leitet eine Führung durch das Afrikanische Viertel
- 41 Straßenschilder an der Maji-Maji-Allee und auf dem Manga-Bell-Platz



42



43



44



45

- 42 Fogha Mc Cornilius Refem
- 43 Julien Enzanza
- 44 Rehema Busch
- 45 Teilnehmende von *Memory in Motion II*
bei einer Führung durch das Afrikanische
Viertel geleitet von Mnyaka Sururu Mboro



46



47



48



49



46 Von links nach rechts:

Louis Henri Seukwa, Sonia Lawson

47+ 48

Keynotegespräch: „Erinnerung in außerschulischen Lernorten – Ansätze aus künstlerischer und erziehungswissenschaftlicher Praxis“ mit Sonia Lawson, Ibrahim Mahama, Louis Henry Seukwa, Anja Saleh.
Moderation: Suy Lan Hopmann

49 Simon Goeke



51

52





50

- 50 Von links nach rechts:
Anja Saleh und
Ibrahim Mahama
- 51 Anujah Fernando
- 52 Teilnehmende bei
Memory in Motion
- 53 Teilnehmende bei
Memory in Motion



53







55

- 54 Von links nach rechts:
Andrea-Vicky Amankwaa Birago
und Julien Enzanza
- 55 Von links nach rechts:
Sewodo Koudzo Komlanvi,
Jonas Prinzleve
- 56 Rama Thiaw
- 57 Rehema Busch

54



56

57



255



58

- 58 Von links nach rechts: Eric Otieno Sumba,
Renée Eloundou, Beatrace Angut Oola
59 Ashkan Cheheltan
60 Akuma Saningong



59



60



13.12—
14.12
Berlin

Memory in Motion II

Transnationales Netzwerk für
einen Ort des Lernens und
der Erinnerung an den
Kolonialismus in Deutschland

Transnational Network for
a Place of Learning and
Memory of Colonialism in
Germany

61

MEMORY IN MOTION II



62



- 61 Von links nach rechts:
Iris Rajanayagam,
Ibou Coulibaly Diop,
Miriam Siré Camara,
Beatrace Angut Oola,
Emmanuel Kwasi Asare,
Eric Otieno Sumba,
Jonas Prinzleve und
Mèhèza Kalibani
- 62 Maisha Auma
- 63 Rehema Busch



63



64

- 64 Von links nach rechts:
Peggy Piesche und Katja Kinder
- 65 Von links nach rechts:
Renée Eloundou und Miriam Siré Camara
- 66 Von links nach rechts:
Maisha Auma und Jie-Hyun Lim
- 67 Beatrace Angut Oola



65

66



MEMORY IN MOTION II

260



- 68 Von links nach rechts:
Sandra Condori Mamani,
Daniela Vizgarra,
Eliza-Maïmouna Sarr
- 69 Nataly Jung-Hwa Han
- 70 Von links nach rechts:
Hildegard Titus und
Rehema Busch
- 71 Von links nach rechts:
Emmanuel Kwasi Asare
und Louis Henri Seukwa



68

70





69

71



263



72

74



- 72 Von links nach rechts:
Brenda Davina, Mable Sarkodie,
Ndey Bassine Jammeh-Siegel,
Mimi Harder
- 73 Von links nach rechts:
Memory Biwa, Brenda Boateng
(DJ Nomi), Ibou Coulibaly Diop
- 74 Von links nach rechts:
Nhu Y Nguyen, Nataly Jung-Hwa Han
- 75 Von links nach rechts:
Ibou Coulibaly Diop,
Millicent Adjei



73

75



13.12—
14.12
Berlin

Memory in Mot

Transnationales Netzwerk für
einen Ort des Lernens und
der Erinnerung an den
Kolonialismus in Deutschland

Transnational Network for
a Place of Learning and
Memory of Colonialism in
Germany





77



78

- 76 Von links nach rechts:
Noa Ha, Nathalie Vairac, Hildegard Titus
- 77 Von links nach rechts:
Nathalie Vairac, Hildegard Titus
- 78 Von links nach rechts:
Noa Ha, Nathalie Vairac,
Hildegard Titus, Sima Luipert



79



80

- 79 Von links nach rechts:
 Elisabeth Kaneza,
 Eliza-Maïmouna Sarr
- 80 Teilnehmende bei einem
 Panelgespräch im Safi
 Faye Saal des HKW
- 81 Performance von
 Nathalie Vairac im
 Safi Faye Saal des HKW

81



TEILNEHMER*INNEN IN HAMBURG UND BERLIN

Millicent Adjei
ARCA-Afrikanisches Bildungs-
zentrum / AK Hamburg Postkolonial

Sénomé Kofi Agbodjinou
Woelab Togo

Josua Kwesi Aikins
medienkunstpolitik GbR

Cornelius Antwi
Fotograf/Filmemacher. Hamburg

Lorena Diez Arias
Freie Kuratorin

Nana Asafu-Adjei
Stiftung Historische Museen
Hamburg (SHMH)

Emmanuel Asare
Beirat zur Dekolonisierung Hamburgs

Nigel Asher
Black History Month Hamburg

Kevin Asher
Black History Month Hamburg

Tanja Aminata Bah
Stiftung Historische Museen
Hamburg (SHMH)

Manuela Bauche
Erinnerungsort Ihnestraßel

Memory Biwa
Freischaffende Künstlerin

Rehema Busch
Freie Kuratorin

Felisha Carénage
Freischaffende Künstlerin

Tammy Chou
Studio Marshmallow

Meryem Choukri
Kulturwissenschaftlerin/Aktivistin

Hans-Jörg Czech
Stiftung Historische Museen
Hamburg (SHMH)

Dieter Daniels
AICA (Internationale Kunstkritik-
verband)

Madeline Danquah
AK Hamburg Postkolonial / ARCA-
Afrikanisches Bildungszentrum

Lizza David
Korientation e.V.

Brenda Davina
Wissenschaftliche Koordinatorin
„Koloniales Erbe“ Hannover

Kaya De Wolff
Goethe Universität Frankfurt

Tahir Della
ISD/Decolonize Berlin e.V.

Aicha Diallo
Freie Kuratorin, Wissenschaftlerin

Ibou Coulibaly Diop
Stiftung Stadtmuseum Berlin /
Dekoloniale – Erinnerungskultur in
der Stadt

Renee Eloundou
Decolonize Berlin e.V.

Gisela Ewe
AK Hamburg Postkolonial

Ania Faas
Freie Redakteurin

Annekattrin Fahlke
Übersetzerin

Anujah Fernando
Die Beauftragte des Berliner Senats
für Partizipation, Integration und
Migration

Manuel Ricardo Garcia
Beyond Colour

Kodjo Valentin Glaeser
Afrotopia e.V. / ISD Bund

Noa Ha
Deutsche Zentrum für Integrations-
und Migrationsforschung (DeZIM)

Aissa Halidou
Beirat zur Dekolonisierung Hamburgs

Mimi Harder
Boldly e.V.

Manuela Holzner (Maseho)
Aktivistin / Freischaffende Künstlerin

Suy Lan Hopmann
Kuratorin / Aktivistin

Nelson Imo
Freischaffender Künstler

Ndey Jammeh-Siegel
Afrokids Germany

Hannimari Jokinen
AK Hamburg Postkolonial

Mèhèza Kalibani
Stiftung Historische Museen
Hamburg (SHMH)

Samson Kambalu
Freischaffender Künstler

Elisabeth Kaneza
Aktivistin / Rechtswissenschaftlerin /
UN-Dekade für Menschen Afrikani-
scher Herkunft

Katja Kinder
RAA Berlin e.V.

Steph Klinkenborg
Salon International e.V

Islem Knani
Deutsches Zentrum für Integrations-
und Migrationsforschung (DeZIM)

Lena Koch
Salon International e.V.

Koudzo Sewodo Komlanvi
Afrotopia e.V.

Christian Kopp
Berlin Postkolonial

Jessica Ziada Korp
medienkunstpolitik GbR

Hans Kundnani
Chatham House

Michael Küppers-Adebisi
Decolonize Berlin

Syowia Kyambi
Freischaffende Künstlerin

Jie-Hyun Lim
Sogang University, Seoul

Christopher Loy

Talya Lubisnky
Freischaffende Künstlerin

Sima Luipert
Nama Genocide Technical Commit-
tee / Riruako Centre for Genocide
and Memory Studies

Oloruntoye Mainly-Spain
Arrivati Black Feminist Movement

Melissa Makele
Dekoloniale

Sandra Condori Mamani
Collective Identidad Marrón

Mnyaka Sururu Mboro
Berlin Postkolonial

Mirja Memmen
Dekoloniale

Malick Ndiaye
Museum Theodor Monod, Dakar

Mwayemudza Ndindah
Arrivati Black Feminist Movement

Njoki Ngumi
Nest Collective, Nairobi

Jeanne Nzakizabandi
Freie Kuratorin

Sonia Octavio
Ossara e.V.

Nadja Ofuatey-Alazard
Aktivistin/ Freie Kuratorin

Rena Onat
weißensee kunsthochschule berlin

Beatrace Angut Oola
Fashion Africa Now / Beirat zur
Dekolonisierung Hamburgs

Johannes Ortmann
Nama Genocide Technical
Committee / Riruako Centre for
Genocide and Memory Studies

Piesche Peggy
Bundeszentrale für Politische Bildung
(bpb)

Mable Preach
Kurator / Politikwissenschaftler

Jonas Prinzleve
Behörde für Kultur und Medien
Hamburg

Aileen Puhmann
LemonAid & Charitea e.V.

Iris Rajanayagam
Bundeszentrale für politische Bildung
(bpb)

Ciraj Rasool
University of the Western Cape

Sabine Rutar
Universität Potsdam

Zoé Samudzi
Rhode Island School of Design

Aziz Sandja
Museum am Rothenbaum
Kulturen und Künste der Welt
(MARKK)

Akuma Saningong
Kamerun4AfrikaClub e. V.

Tiago Sant'Ana
Freischaffender Künstler

Gabriel Schimmeroth
Museum am Rothenbaum
Kulturen und Künste der Welt
(MARKK)

Uta Schnell
Kulturstiftung des Bundes

Anke Schwarzer
AK Hamburg Postkolonial

Nadine Seidu
Erinnerungskultur Stadt Stuttgart

Tendai Sichone
AK Hamburg Postkolonial / Stiftung
Historische Museen Hamburg
(SHMH)

Eric Otieno Sumba
Kurator / Politikwissenschaftler

Nina Szogs
Stiftung Historische Museen
Hamburg (SHMH)

Karen Taylor
Each One Teach One e.V.

Hildegard Titus
Freischaffende Künstlerin

Ohiniko M. Toffa
Zentralarchiv der Staatlichen
Museen zu Berlin

Daniela Vizgarra
Collective Identidad Marron

Verena Westermann
Behörde für Kultur und Medien
Hamburg

**Eleonore Wiedenroth-
Coulibaly**
Aktivistin

Frauke Zabel
Freischaffende Künstlerin

Mirjam Zadoff
NS-Dokumentationszentrum
München

Jürgen Zimmerer
Forschungsstelle (Post-)Koloniales
Erbe, Universität Hamburg

IMPRESSUM

Memory in Motion Lern- und Erinnerungsorte des deutschen Kolonialismus

HERAUSGEBER*INNEN

Beatrace Angut Oola, Iris Rajanayagam,
Emmanuel Asare, Mèhèza Kalibani,
Eric Otieno Sumba, Ibou Coulibaly Diop

REDAKTION

Eric Otieno Sumba

REDAKTIONELLE KOORDINATION

Mèhèza Kalibani

LEKTORAT

Finn Dittmer, Neila Kemmer

ÜBERSETZUNG

Asal Dardan, Manyakhalé Diawara

KORREKTORAT

Neila Kemmer

BILDNACHWEISE

Bilder 1 – 32: Kerstin Seipt
Bilder 33 – 80: Thabo Thindi
Seiten 148 – 152: Emelihter Kihleng
Seiten 111, 114, 116, 194, 233, 234, 235, 237:
Wikimedia Commons

DESIGN & LAYOUT

bueroklass.eu

DRUCK & BINDUNG

Reset St. Pauli

© 2026 Autor*innen, Übersetzer*innen, Foto-
graf*innen, CC BY 4.0 (Attribution)

Die Herausgeber*innen danken allen Rechtein-
haber*innen für die Erlaubnis zur Nutzung ihres
Materials.

ISBN: 978-3-8376-8070-6

transcript Verlag
Roswitha Gost & Dr. Karin Werner GbR
Hermannstraße 26
33602 Bielefeld
Germany

www.transcript-verlag.de

Vertrieb:
info@transcript-verlag.de

BIBLIOGRAFISCHE INFORMATION DER DEUTSCHEN NATIONALBIBLIOTHEK

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<https://dnb.dnb.de/> abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz BY 4.0 lizenziert.
Für die ausformulierten Lizenzbedingungen besuchen Sie bitte die URL
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.
Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial.
Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit
Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert
ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

© Beatrace Angut Oola, Iris Rajanayagam, Emmanuel Asare, Mèhèza Kalibani,
Eric Otieno Sumba, Ibou Coulibaly Diop (Hg.)

transcript Verlag | Hermannstraße 26 | D-33602 Bielefeld | live@transcript-verlag.de
<https://doi.org/10.14361/9783839463697>
Print-ISBN: 978-3-8376-8070-6 | PDF-ISBN: 978-3-8394-6369-7
Buchreihen-ISSN: 2700-8193 | Buchreihen-eISSN: 2703-1357

Die Publikation wird gefördert von der Behörde für Kultur und Medien Hamburg und der Kulturstiftung des Bundes. Die Kulturstiftung des Bundes wird gefördert vom Beauftragten der Bundesregierung für Kultur und Medien.



Der Beauftragte der Bundesregierung
für Kultur und Medien

Memory in Motion ist ein gemeinsames Projekt der Stiftung Historische Museen Hamburg, der Behörde für Kultur und Medien, des Beirats zur Dekolonisierung Hamburgs, der Bundeszentrale für politische Bildung/bpb, Decolonize Berlin e. V., Dekoloniale, Erinnerungskultur in der Stadt und der Stiftung Stadtmuseum Berlin.



STIFTUNG
HISTORISCHE MUSEEN
HAMBURG



Hamburg

Behörde für
Kultur und Medien

Beirat zur
Dekolonisierung
Hamburg



Bundeszentrale für
politische Bildung



Dekoloniale

Erinnerungskultur
in der Stadt
Memory Culture
in the City
Culture de la Mémoire
dans la Ville

STIFTUNG
STADTMUSEUM
BERLIN