

5. Kosmopolitisierung und Anerkennung

Unter welchen (veränderten) Voraussetzungen werden post-/koloniale Erinnerungsdiskurse in der gegenwärtigen Medienkultur verhandelt? Was zeichnet erinnerungskulturelle Auseinandersetzungen im globalen Zeitalter aus? Welche Bedeutung kommt dabei speziell dem globalisierten Diskurs um den Holocaust zu? Ausgehend von diesen Fragestellungen richtet sich der Fokus in diesem Kapitel auf das Zusammenspiel von Erinnerungsdiskursen, Kosmopolitisierung und Anerkennung in gegenwärtigen Medienkulturen. In Kapitel 5.1 werde ich an den *transcultural turn* in der Erinnerungskulturforschung anknüpfen. In Kapitel 5.2 wende ich mich Ansätzen des Neuen Kosmopolitismus bzw. der kosmopolitischen Medienforschung und deren Leitprinzip der »Anerkennung der Anderen« zu. Das Paradox von Recht und Gerechtigkeit aus postkolonialer Perspektive diskutiere ich in Kapitel 5.3 und gehe dabei v.a. auf die Kritik an völkerrechtlichen Grundlagen, die globale Politik der Menschenrechte und speziell die UN-Definition von Genozid, den Diskurs der neuen internationalen Moral und der Politik der »Wiedergutmachung« ein. Diese Diskussion ergänze ich in Kapitel 5.4 um anerkennungs- und gerechtigkeitstheoretische Überlegungen sowie feministische Öffentlichkeitstheorien und führe die verschiedenen Dimensionen schließlich für die nachfolgende Analyse zusammen.

5.1 Globalisierte Erinnerung im Zeichen des Holocaust

Die Beschäftigung mit Konzepten von Transkulturalität, Transnationalität und Globalisierung ist etwa seit der Jahrtausendwende zu einem neuen Konvergenzfeld der Memory Studies geworden (vgl. Erll 2011a: 57ff.). Dabei können grob drei Richtungen der aktuellen Debatten unterschieden werden, die in vielfacher Hinsicht miteinander verbunden sind, wenn sie sich auch durch unterschiedliche Zugriffe auszeichnen: »Erinnerung im globalen Zeitalter«, »Transkulturalität der Erinnerung« und »globalisierte Gedächtnisforschung« (Erll 2011a: 58). Für die vorliegende Untersuchung sind v.a. die ersten beiden Stränge wichtig, wenn-

gleich aus postkolonialer Perspektive auch die wissenspolitische Frage nach der westlichen Dominanz innerhalb der Memory Studies relevant ist.

Mit Blick auf Prozesse der ›Vergangenheitsbewältigung‹ im globalen Zeitalter stellen Aleida Assmann und Sebastian Conrad fest: »Today, nations no longer construct their past in a totally self-contained fashion. Instead, they find themselves increasingly under the observation and subject to the criticism of other nations« (Assmann/Conrad 2010: 4f.). Wie Aleida Assmann an früherer Stelle feststellt, werden im Zuge einer ethischen Wende Erinnerungen an historisches Unrecht in verschiedenen lokalen Kontexten befördert; diese Erinnerungsdiskurse werden dabei aber auch in einen globalen Rahmen integriert (vgl. Assmann 2006: 79f.). Diese Entwicklung führt sie zum einen zurück auf Globalisierungsprozesse, durch die die »nationalen Gedächtniskonstruktionen nicht mehr so selbstzentriert und abgeschottet ausfallen« (ebd.: 115); zum anderen auf eine »ethische Wende in der kulturellen Praxis des Erinnerns, bei der Begriffe wie Anerkennung und Verantwortung eine besondere Rolle spielen« (Assmann 2005: 29). Relevant ist ihrer Ansicht nach insbesondere, dass zwischen die Figuren der Opfer und Täter*innen eine dritte Figur getreten ist, die Assmann als »Weltöffentlichkeit« (Assmann 2006: 115) bezeichnet. »Diese auf einer Globalisierung der Medien beruhende Weltöffentlichkeit verbindet sich mit einem neuen ›Weltethos‹, das gegen die eingeschränkten Perspektiven nationaler Kollektivegoismen [...] universalistische Normen und interkulturelle Standards verbreitet« (ebd.: 115f.). Eine solche Tendenz beobachten die Soziologen Ulrich Beck, Daniel Levy und Nathan Sznajder in der Erinnerung an bestimmte historische Ereignisse, die mit großem menschlichem Leid verbunden sind: »In einer Welt der nationalen Geschichten und Erinnerungen sind es die Erinnerungen an Krieg und Völkermord, die (unter besonderen Bedingungen) den nationalen Rahmen aufheben, entgrenzen« (Beck/Levy/Sznajder 2004: 442). In dieser Hinsicht kann auch von einer »Kosmopolitisierung« (Beck 2002) von Erinnerungsdiskursen gesprochen werden.

Die Diskussion um eine transkulturelle Wende oder Kosmopolitisierung von Erinnerungskulturen findet auf zwei Ebenen statt: zum einen auf der Ebene des wissenschaftlichen Diskurses im Sinne einer Selbstkritik der dominanten Forschungsperspektive innerhalb der Memory Studies, zum anderen auf der Ebene von gesellschaftlichen (medialen) Erinnerungsdiskursen bspw. in Hinblick auf Bezugnahmen in der journalistischen Berichterstattung innerhalb eines globalen oder transnationalen Rahmens.

Zur Kontextualisierung meiner theoretischen Perspektive auf post-/koloniale Erinnerungsdiskurse in der gegenwärtigen globalisierten Medienkultur werde ich im Folgenden zunächst einen knappen Überblick über den *transcultural turn* in der Erinnerungskulturforschung bieten (5.1.1). Dann werde ich zentrale theoretische Konzeptionen von »kosmopolitischem Gedächtnis« (Levy/Sznajder 2001) und »multidirectional memory« (Rothberg 2009) vorstellen sowie die Kritik daran

diskutieren (Kapitel 5.1.2 und 5.1.3). Zuletzt stelle ich das Konzept des »agonistic memory« (Bull/Hansen 2016) vor und beziehe dieses auf transkulturelle Medienöffentlichkeiten (5.1.4).

5.1.1 Zum *transcultural turn* in den Memory Studies

Während die grundlegenden Konzepte von kollektivem Gedächtnis an national-staatlichen Bezugsrahmen orientiert waren – dies betrifft sowohl die Konzeption von Halbwachs und im Anschluss an ihn u.a. diejenigen von Pierre Nora sowie Aleida und Jan Assmann –, werden im Zuge des »transcultural turn« (Erll 2012: 146) oder »transnational turn« (De Cesari/Rigney 2014: 3) seit Anfang der 2000-Jahre zunehmend grenzüberschreitende Erinnerungsprozesse betrachtet.¹ In dieser Hinsicht wird von einer *dritten Welle* der Erinnerungskulturforschung gesprochen (vgl. Feindt et al. 2014). Im Mittelpunkt steht die Frage, inwiefern es in Zeiten der Globalisierung eine Erinnerungspraxis gebe, »die sich über (wie auch immer definierte) ›Kulturgrenzen‹ hinweg bewegt« (Erll 2012: 144). »Transcultural memory« dient zunächst als ein Oberbegriff, um verschiedenartige Ausprägungen grenzüberschreitender Erinnerung (wie z.B. »transnational«, »translocal«, »global«, »glo-bital«, »cosmopolitan«, »multidirectional«, »travelling« u.v.m.) zusammenzufassen (vgl. Erll 2011b). Nach Erll beschreibt der Begriff in erster Linie eine *Forschungsperspektive*, welche vormalige Einschränkungen überwindet:

»Transkulturelle Erinnerung« in dem hier dargelegten Sinn ist daher nicht einfach ein Sonderfall der kulturellen Erinnerung. Es handelt sich vielmehr um eine bestimmte *Forschungsperspektive*, eine spezifische Neugier bzw. einen Fokus der Aufmerksamkeit, der sich auf Erinnerungsprozesse richtet, die sich über Zeit und Raum hinweg und zwischen sozialen Gruppen entfalten.« (Erll 2011a: 64, Herv.i.O.)

Diese transkulturelle Wende reagiert somit auf die weiter oben formulierte Kritik an der statischen und homogenisierenden Konzeption von kollektivem bzw. kulturellem Gedächtnis, wie sie im Anschluss an Halbwachs in den Kulturwissenschaften Aleida und Jan Assmann geprägt haben (vgl. Diskussion in Kapitel 3.1). Für die empirische Untersuchung interessieren zum einen insbesondere solche theoretischen Konzeptionen, die zur Beschreibung der transnationalen Verflechtungen gesellschaftlicher Erinnerungen in globalisierten Medienkulturen dienen und dabei das Verhältnis von globalen und lokalen Bezugsrahmen thematisieren. Zum anderen gilt es, die Rolle der globalisierten Erinnerung an den Holocaust – welcher im Zusammenhang mit Auseinandersetzungen um den Genozid an den Ovaherero

1 Erll (2012: 146) spricht von einer »transkulturelle[n] Wende« in der Gedächtnisforschung. De Cesari und Rigney (2014: 3) formulieren etwas vorsichtiger: »It might be going too far to speak already of a transnational turn in memory studies, but there are stirrings in that direction.«

und Nama als moralische Bezugsgröße eine wichtige Rolle spielt – konzeptuell mit einzubeziehen bzw. in ein Verhältnis zu Erinnerungen an Kolonialismus zu setzen. Zu diesem Zwecke führe ich im Folgenden zunächst das einflussreiche Konzept des »cosmopolitan memory« (Levy/Sznaider 2001) ein und diskutiere die Kritik daran.

5.1.2 Zum Konzept der kosmopolitischen Erinnerung und Kritik

Das von den Soziologen Daniel Levy und Nathan Sznaider im Jahr 2001 veröffentlichte Buch *Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust* gilt als richtungsweisende Studie im Feld der transkulturellen Gedächtnisforschung (vgl. Erll 2011a: 58). Ihre Konzeption bietet – trotz der Kritik daran – auch für die vorliegende Arbeit eine Basis, um Erinnerungsdiskurse als globalisierte bzw. kosmopolitisierte Phänomene zu begreifen, die über den »nationalen Container« hinausweisen und dadurch charakterisiert sind, »die Geschichte (und die Erinnerungen) des »Anderen« anzuerkennen und in die eigene Geschichte zu integrieren« (Beck/Levy/Sznaider 2004: 464f.). Die globalisierte Erinnerung an den Holocaust sehen Levy und Sznaider gleichsam als Ausgangspunkt einer Entgrenzung von Erinnerungskulturen und als moralischen Maßstab, welcher eine universalistische Norm begründet (vgl. Levy/Sznaider 2001: 9f.). Sie argumentieren, dass sich im Zuge der globalen Verbreitung der Erinnerung an den Holocaust (während der Zeit des Kalten Krieges) neben nationalspezifischen Erinnerungskulturen eine neue Form entterritorialisierter, transnationaler bzw. transkultureller Erinnerungskulturen entwickelt haben, welche nationale und ethnische Grenzen überwinden. Diese entgrenzten und entgrenzenden, transkulturellen bzw. transnationalen Erinnerungskulturen charakterisieren sie als »kosmopolitisch«. Im Anschluss an Beck verstehen sie Kosmopolitismus als »eine Logik von *nicht-ausschließenden Gegensätzen*, gleichzeitig »Patrioten« in zwei Welten zu sein, gleichwertig und verschieden zur gleichen Zeit« (ebd.: 16, Herv.i.O.). Diese Entwicklung gestaltet sich jedoch nicht als linear verlaufender Prozess der Homogenisierung von Erinnerungskulturen auf einer globalen Ebene, sondern zeichnet sich in seiner Komplexität gerade durch Pluralität, Widersprüchlichkeit und Uneinheitlichkeit aus.

»Dies bedeutet nicht, daß wir alle zu Kosmopoliten werden oder an einer homogenen Kultur teilnehmen. Die Debatte um einen neuen Kosmopolitismus verweist vielmehr auf komplexe Erfahrungsräume und Erwartungshorizonte, in denen verschiedene Ordnungen und Ordnungsvorstellungen des menschlichen Zusammenlebens widerspruchsvoll aufeinandertreffen und zur Artikulation drängen. Es ist also die *Differenz* und nicht die Einheit, welche den neuen »transnationalen« Erfahrungsraum kennzeichnet.« (Ebd.: 23, Herv.i.O.)

Levy und Sznaider weisen hier selbst explizit darauf hin, dass diese neue kosmopolitische Gedächtnisform »keine normative Qualität [sei], der sich die Menschen

in der Zweiten Moderne beugen müssen, sondern eine kulturelle Alternative, die sich für gewisse Gruppen (widerrufbar) öffnet« (ebd.). Im Sinne von Kosmopolitisierung als ›realer‹ soziokultureller Bedingung betonen sie zudem das dialektische Verhältnis zwischen dem Globalen und dem Lokalen, welches das kosmopolitisierte Gedächtnis als einen Prozess der »inneren Globalisierung« auszeichnet, d.h. als »nicht-linearer, dialektischer Prozeß, bei dem das Globale und Lokale nicht als kulturelle Gegensätze existieren, sondern als sich verbindende und sich gegenseitig voraussetzende Prinzipien« (ebd.: 21).

Die Überlegungen von Levy und Sznajder sind für die vorliegende Untersuchung anschlussfähig, da sie einen Rahmen für die Beschreibung von transkulturellen Dynamiken von Erinnerungsdiskursen bieten und auf Potenziale neuartiger globaler Verbindungen und Solidaritäten hinweisen. Diese wiederum können durch eine Kosmopolitisierung gesellschaftlicher Erinnerung befördert werden und dabei die Pluralität von Bezügen im »transnationalen Erfahrungsraum« betonen.

Das Konzept »cosmopolitan memory« wurde allerdings hinsichtlich seiner implizit *normativen* und *eurozentrischen* Ausrichtung kritisiert. Denn auch, wenn Levy und Sznajder die Uneinheitlichkeit, Widersprüche und Differenzen kosmopolitischer Erinnerung herausstellen, beschreiben sie in ihrer Untersuchung letztlich doch affirmativ die Herausbildung einer erweiterten transkulturellen oder transnationalen »imagined community« (Anderson 1990) oder einer »globalen Schicksalsgemeinschaft« (Levy/Sznajder 2001: 23), welche sich über die Erinnerung an den europäischen Holocaust konstituiert.² Verbunden ist mit ihrer Theorie eine implizierte Normativität, da das kosmopolitische Gedächtnis als vermeintlich ›besser‹ als national geprägte Erinnerungskulturen vorgestellt wird. Wie Michael Kohlstruck schon früh kritisch bemerkt hat, tendiert die Theorie von kosmopolitischer Erinnerung im Zeichen des Holocaust dazu, die Konflikte und politischen Implikationen innerhalb gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse um und zwischen Erinnerungskulturen zu ignorieren (vgl. Kohlstruck, 2004: 185ff.). Es stellt sich, so Kohlstruck, »freilich die Frage, ob eine ›Kosmopolitisierung der Erinnerung‹ nicht in Wirklichkeit eine Entpolitisierung der Erinnerung ist, die visionär ausgerichtet bleibt und weder nach Akteuren noch Interessen fragt« (Kohlstruck 2004: 175).

Insbesondere das Spannungsverhältnis zwischen Akteur*innen auf lokaler bzw. nationaler und globaler Ebene bleibt bei Levy und Sznajder vage.³ Wichtig

2 Dieser sei zu Beginn der 1990er-Jahre – vor dem Hintergrund des Endes des Kalten Krieges und der ›Jugoslawienkrise‹ – »zu einer relevanten global-politischen und global-kulturellen Norm, über die neue Sensibilitäten und Solidaritäten entstehen« (Levy/Sznajder 2001: 18) geworden.

3 Vgl. für eine ähnliche Kritik auch Bisht 2013; Misztal 2010: 38; Reading 2011a: 391.

ist hier, dass kosmopolitische Erinnerung lediglich als *eine Option* bzw. »eine kulturelle Alternative« (Levy/Sznaider 2001: 23) unter anderen zu betrachten ist, wie die beiden Autoren selbst vorschlagen. Zudem gilt es mit dem Begriff der *Kosmopolitisierung* von Levy und Schnaider zu betonen, dass national oder lokal geprägte Erinnerungskulturen gerade nicht einfach in einer globalen Erinnerungskultur aufgehen, sondern sich in lokalen Kontexten je unterschiedlich ausprägen. Mit Blick auf den ersten Aspekt kann als Kritik an der normativen Ausrichtung des Konzepts »cosmopolitan memory« eingewandt werden, dass die These von einem kausalen Zusammenhang zwischen einem »entorteten«, »transnationalen« und sich »globalisierenden«, und damit letztlich »kosmopolitischen« Gedächtnis« (Levy/Schnaider 2001: 9f., Herv. ergänzt) dahingehend relativiert werden müsse, dass – so formuliert Erll treffend – »nicht jeder weltweit verfügbare Gedächtnisbestand zu einer kosmopolitischen Erinnerung« (Erll 2011a: 60) im Sinne einer ethischen Erinnerung wird, die von einer Anerkennung und Verantwortung gegenüber den »Anderen« geprägt ist. Gefordert ist daher ein Konzept, welches zunächst stärker zur empirischen Beschreibung von transkultureller Erinnerung dient, ohne automatisch von deren emanzipatorischem Potenzial auszugehen. Entscheidend sind dann die *lokalen* Aneignungen und Ausprägungen in spezifischen Kontexten. Erll fasst mit ihrem Konzept des »travelling memory« (Erll 2011b) Erinnerung als einen empirisch beschreibbaren grenzüberschreitenden Prozess, dem einige Potenziale zugesprochen werden können, dessen konkrete Ausprägung und somit auch dessen ethisches oder empathisches Gehalt es jedoch in konkreten lokalen Kontexten zu untersuchen gilt:

»Travelling memory is a process that scholars can describe; but its outcomes cannot be predicted. There is no inherent connection to good or bad, positive or negative, reconciliatory or destructive, enabling or banalizing uses of the past. [...] Although we can discern a functional potential that comes with specific media and contents [...], much of the actual semantic shape that travelling memory takes on will be the result of the routes it takes in specific contexts and of the uses made by specific people with specific agendas. It is the localizing aspect of travelling memory which requires a close reading of our material.« (Erll 2011b: 15)

»Travelling memory« kann folglich als ein empirisch beschreibbares grenzüberschreitendes Phänomen betrachtet werden, dessen Ausprägungen es in verschiedenen lokalen Kontexten konkret zu untersuchen gilt. In dieser Hinsicht stellt Susannah Radstone fest, dass paradoxerweise gerade eine transkulturelle Perspektive die Bedeutung der *locations* und *locatedness* gesellschaftlicher Erinnerungskonstruktionen erkennbar macht: »Though it might seem paradoxical, it is from the perspective of the »transnational« and the »transcultural« that we are reminded of the significance of memory's locatedness« (Radstone 2011: 117).

Kritik an der eurozentrischen Ausrichtung des Holocaust-Gedenkens

Ein weiterer Kritikpunkt, der für die vorliegende Untersuchung aus einer postkolonialen Perspektive von besonderer Relevanz ist, zielt auf die eurozentrische Ausrichtung von »cosmopolitan memory« ab. Der Fokus der Untersuchungen von Levy und Sznajder liegt – dies wird schon an der Auswahl der Fallstudien (Israel, USA und Deutschland) deutlich – auf Perspektiven des Globalen Nordens (vgl. Levy/Sznajder 2001: 9). »Der Holocaust (bzw. seine Assoziation mit dem Genozid) ist in vielen westlichen Staaten zum Maßstab der Unterscheidung zwischen gut und böse geworden, ein Maßstab, an welchem humanistische und universalistische Ansprüche gemessen werden« (ebd.: 15, Herv. ergänzt).⁴ Wichtig ist für eine kritische postkoloniale Perspektive auf Erinnerung im globalen Zeitalter die Beobachtung, dass die von Levy und Sznajder konstatierte herausragende globale Bedeutung des Holocaust nicht gleichermaßen in unterschiedlichen geokulturellen Kontexten behauptet werden kann; sie wird sogar als Ausdruck eines fortbestehenden oder neokolonialen westlichen Imperialismus wahrgenommen. In Bezug auf den globalen Geltungsanspruch dieser Theorie der Kosmopolitisierung von Erinnerungskulturen merken Assmann und Conrad kritisch an:

»[I]t is doubtful whether the Holocaust has really entered the life world of broader segments of the population and has repercussions in their ›everyday local experiences‹, as Levy and Sznajder imply. More importantly, critics have pointed out that the Nazi genocide of the European Jews was a particular event, and its mourning is rooted in a specific place and cultural tradition – and thus, it cannot be easily appropriated everywhere. Claims to the Holocaust’s universality, therefore, are received in many parts of the world as a form of Euro-American imperialism in the field of memory.« (Assmann/Conrad 2010a: 8f.)

In dieser Hinsicht stellen auch Stef Craps und Michael Rothberg mit Blick auf »transkulturelle Verhandlungen der Erinnerung an den Holocaust« fest, dass die Untersuchungen von Levy und Sznajder eine Asymmetrie verdeutlichen, welche die Konstruktion eines vermeintlich »geteilten« globalen Gedächtnisses für die Menschheit begleitet: »[B]ecause they are generally better remembered, the atrocities of Europe are perceived as morally more significant than atrocities elsewhere« (Craps/Rothberg 2013: 518). In der Perspektive der vorliegenden Untersuchung – die sich auf die Erinnerung auf derartige »atrocities elsewhere«,

4 An anderer Stelle haben Levy und Sznajder selbst darauf hingewiesen, dass Kosmopolitismus als ein eurozentrisches Projekt wahrgenommen werden könnte, als eine neue Form des Universalismus, der seine Ursprünge in der europäischen Aufklärung hat. Aus eben diesem Grunde konzeptualisieren sie Kosmopolitisierung (*cosmopolitanization*) als Prozess, anstatt Kosmopolitismus (*cosmopolitanism*) als Projekt zu propagieren, so argumentieren Anna C. Bull und Hans L. Hansen (vgl. Bull/Hansen 2016: 392).

außerhalb Europas, nämlich auf koloniale Ausbeutung und Genozid im heutigen Namibia richtet –, stellt sich im Anschluss an diese Kritik die Frage nach dem Verhältnis, in dem einerseits die Erinnerung an den Holocaust als vermeintlich »universelle« Norm für Menschenrechtsverbrechen und andererseits Erinnerung an koloniales Unrecht und Versklavung im »globalen Gedächtnis« verhandelt werden. In dieser Hinsicht werde ich im Folgenden das Konzept der »multidirektionalen Erinnerung« (Rothberg 2009) vorstellen.

5.1.3 Multidirectional Memory

Einen Ausgangspunkt, um Kosmopolitisierung und die Erinnerung an den Holocaust einerseits und Erinnerung an Kolonialismus bzw. Dekolonialisierung in Bezug zueinander zu setzen und dabei Kontexte jenseits von Europa in den Blick zu rücken, bietet die Untersuchung *Multidirectional memory. Remembering the Holocaust in the age of decolonialization* von Rothberg (2009). Sein Begriff der »multidirektionalen Erinnerung« richtet sich zum einen gegen »den unausgesprochenen Eurozentrismus« (Erll 2011a: 60), welcher Konzepten von »kosmopolitischer Erinnerung« – wie bei Levy und Sznajder – zugrunde liegt. Zum anderen wendet sich Rothberg gegen die auf Halbwachs zurückgehende Vorstellung, welche die Erinnerungskulturforschung nachhaltig geprägt hat und nach der das kollektive Gedächtnis nach dem Prinzip der Knappheit operiere, welches er als »zero-sum-struggle« beschreibt: »Against the framework that understand collective memory as *competitive* memory – as a zero-sum struggle over scarce resources – I suggest that we consider memory as *multidirectional*: as subject of ongoing negotiation, cross-referencing, and borrowing; as productive and not privative« (Rothberg 2009: 3, Herv.i.O.).

Eine solche Vorstellung, dass etwa das Gedenken an eine Opfergruppe die Erinnerung an andere Opfer verhindere, ist wesentlich für die These der »Deckerinnerung«, die ich in Kapitel 2.3.3 diskutiert habe und der zufolge die Erinnerung an den Holocaust v.a. in der Bundesrepublik die Erinnerung an vorausgegangenes koloniales Unrecht überlagert habe. Rothbergs »multidirectional memory« eröffnet dagegen die Möglichkeit, grundlegend anders über die Dynamiken von Erinnerungskulturen nachzudenken und die Frage in den Mittelpunkt zu stellen, wie ein Erinnerungsdiskurs einen anderen *ermöglichen* kann (vgl. ebd.: 6). Seine Fallstudien zeigen exemplarisch, wie sich Erinnerungen an den Holocaust in den 1950er-Jahren in Auseinandersetzungen mit Prozessen der Dekolonialisierung entwickelten und diskursiv verschränkten. In dieser Hinsicht kann der Blick in der vorliegenden Untersuchung darauf gelenkt werden, wie sich post-/koloniale Erinnerungsdiskurse im Zusammenhang mit dem Genozid an den Ovaherero und Nama *gerade in der* Auseinandersetzung mit der Erinnerung an den Holocaust herausbilden oder überhaupt erst durch die Erinnerung an den Holocaust ermöglicht werden und eben

durch diese Verschränkung öffentliche Aufmerksamkeit für ihre Anliegen gewinnen können.

Zusammengefasst liegt die Stärke von Rothbergs Konzept darin, dass er einen Gegenentwurf zu der in den Memory Studies verbreiteten Ansicht entwickelt, dass Erinnerungen an Katastrophen und historische Traumata in der Öffentlichkeit um Aufmerksamkeit streiten und stets in einem sich gegenseitig ausschließenden Konkurrenzverhältnis zueinander stehen: »Rothberg's impressive study of the relations between Holocaust memory and decolonialization struggles advances contemporary memory research's engagement with transnational and transcultural theory by developing a critique of the widely held view that different catastrophes and historical traumas are fated to vie for attention in the public sphere« (Radstone 2011: 120).

Festzustellen ist hier, dass auch Rothbergs »multidirektionale Erinnerung«, welche mit dem emanzipatorischen Potenzial neuer Formen der Solidarität und Visionen von Gerechtigkeit in Verbindung gebracht wird – ähnlich wie Levy und Sznajders *cosmopolitan memory* – im normativen Sinne als »eine zutiefst ethische Kategorie« (Erll 2011: 60) zu betrachten ist. Dagegen argumentiere ich, dass auch multidirektionale Erinnerungen stärker in einem empirisch-analytischen Sinne als Prozess der diskursiven Bezugnahmen, welcher sowohl mit ermächtigendem Potenzial einhergehen kann als auch in Verbindung mit Ausschlüssen und Marginalisierungen, zu sehen sind. An dieser Stelle plädiere ich deswegen dafür, auch das Konzept der multidirektionalen Erinnerung von Rothberg stärker zur Beschreibung erinnerungskultureller Aushandlungsprozesse einzusetzen und dabei zunächst analytisch von der Annahme zu trennen, dass diese Prozesse mit transkultureller Empathie verknüpft sind. Kosmopolitische bzw. multidirektionale Erinnerung kann in globalisierten Medienkulturen, so argumentiere ich, sowohl von gegenseitiger Anerkennung und Solidarisierung geprägt sein als auch von Konkurrenzen und Konflikten. Betont werden soll hier, dass sich erinnerungskulturelle Kämpfe um Deutungshoheiten gerade im Zuge der Globalisierung von Medienkulturen auch auf transnationaler Ebene ausprägen können. Insofern nimmt diese Untersuchung eine kritische Perspektive ein und fokussiert die Machtverhältnisse und Ausschlüsse auf globaler und lokaler Ebene, die eine solche Normierung der Holocaust-Erinnerung im Zusammenhang mit post-/kolonialen Erinnerungskämpfen mit sich bringt.

5.1.4 Transnationale und agonistische Erinnerungsdiskurse

Wie Chiara De Cesari und Ann Rigney bemängeln, fokussieren geistes- und kulturwissenschaftlich orientierte Konzeptionen von transcultural memory die Mobilität und »flows« und vergessen darüber die gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Rahmenbedingungen (vgl. De Cesari/Rigney 2014: 4). Im Vergleich zu

solchen eher ›machtvergessenen‹ Perspektiven gehen sie stärker von einer anhaltenden Wirkmächtigkeit nationalstaatlicher Begrenzungen aus und stellen mit ihrem Begriff des ›transnational memory‹ gesellschaftliche Machtasymmetrien in globalisierten Erinnerungskonstruktionen heraus:

»Since nation-states in principle have hard and fast legal boundaries, the combination of ›transnational‹ and ›memory‹ opens up an analytic space to consider the interplay between social formations and cultural practices, or between state-operated institutions of memory and the flow of mediated narratives within and across state borders. It makes it possible to move to the centre of analysis the material presence of borders in the ›flows‹ of globalized memories; these may be nonhierarchical and deeply democratic in appearance, but may well themselves be the sites of hegemonic and governmental processes in ways that both reproduce and alter those of older national memory forms.« (De Cesari/Rigney 2014: 4f.)

De Cesari und Rigney betonen hier die Bedeutung von Grenzen und Institutionen für die Zirkulation globalisierter Erinnerungen. Im Gegensatz zu der verbreiteten Vorstellung von den ›flows‹ liegt der Fokus hier auf den ›frictions and blockages‹ (ebd.: 14) sowie auch auf staatlichen Institutionen, welche diskontinuierliche transnationale Erinnerungsprozesse prägen. Mit einer solchen Ausrichtung kann die Transnationalisierung bzw. Kosmopolitisierung von Erinnerungskulturen in einer stärker sozialwissenschaftlichen und konfliktorientierten Perspektive als diskontinuierlich verlaufender, von Brüchen und Widersprüchen geprägter, machtvoller Prozess betrachtet werden. Dabei gilt es, insbesondere die Herausbildung eines globalisierten Holocaust-Gedächtnisses und damit die Transnationalisierung und gleichzeitige Fragmentierung von Öffentlichkeiten kritisch mit Blick auf eingeschriebene Machtverhältnisse zu überprüfen.

In dieser Hinsicht stellen die Autorinnen fest: »[G]lobally circulating memories and particularly the memory of the Holocaust [...] have helped provide a language in which to articulate other narratives of suffering and loss [...] in an increasingly transnational yet fragmented public sphere« (ebd.: 11). Diese transnationalen (Diskurs-)Dynamiken und neuen globalen Verbindungen führen aber nicht notwendigerweise zu »power-free interaction« (ebd.), sondern seien ihrerseits häufig durch Asymmetrien geprägt. Solche asymmetrischen Machtverhältnisse können wiederum auch darin gesehen werden, dass einige Genozide gegenüber dem Holocaust oder auch anderen Genoziden als Teil eines globalen Kanons mehr oder ›privilegiert‹ erinnert würden (vgl. ebd.).

Festgehalten werden soll hier im Anschluss an diese kritischen Überlegungen zu transnationaler Erinnerung, dass auch im Zeitalter der Globalisierung oder der sog. Zweiten Moderne (Beck) antagonistische (national geprägte) Erinnerungskulturen keinesfalls überwunden sind, sondern sich weiterhin auch neben kosmopolitischen Erinnerungskulturen zeigen, wie etwa Anna Cento Bull und Hans Lauge

Hansen betonen: »In our view, the cosmopolitan and agonistic modes of remembering are not necessarily in contraposition and in some cases are even complementary« (Bull/Hansen 2016: 401). Antagonistische und kosmopolitische Erinnerung sollten demzufolge weniger als aufeinanderfolgende historische Phasen verstanden werden, sondern vielmehr als *verschiedene Modi* der Erinnerung. Als dritten Modus, der die Interaktionen der beiden Ersteren betont, entwickeln sie ein Konzept von »agonistic memory« (ebd.: 391f.), welches gerade die Ambivalenzen betont:

» We recognize the importance of transnational influence on local memory discourse and welcome the creation of feelings of solidarity. However, an agonistic mode of remembering, in addition to exposing the socially constructed nature of collective memory and including the suffering of the ›Others‹, would rely on a multiplicity of perspectives in order to bring to light the socio-political struggles of the past and reconstruct the historical context in ways which restore the importance of civic and political passions and address issues of individual and collective agency.« (Ebd.: 401)

Mit Mouffe kann argumentiert werden, dass eine Kosmopolitisierung des Erinnerns keinesfalls den antagonistischen Modus abgelöst hat, der mit der Ersten Moderne im europäischen Kontext verbunden wird. Vor allem hat der kosmopolitische Diskurs das Aufkommen neuer antagonistischer kollektiver Erinnerungen von populistischen, neonationalistischen Bewegungen nicht verhindert und wird zunehmend von diesen herausgefordert (vgl. ebd.: 390f.). Das Konzept der *agonistischen Erinnerung* bündelt die Kritik an der normativen Ausrichtung bestehender Konzepte wie v.a. Levy und Sznaiers *cosmopolitan memory* oder Rothbergs *multidirectional memory* und berücksichtigt die anhaltende Wirkmächtigkeit (neo-)nationalistischer Narrative und transnationaler Machtverhältnisse. Ein solcher agonistischer Ansatz setzt Konflikt und Emotionalität gerade als wesentliche Basis von Demokratie voraus (vgl. auch Bull/Hansen 2016: 393).

Der Begriff der *Agonistik* geht dabei zurück auf Chantal Mouffes Überlegungen zum Politischen (vgl. Mouffe 2007, 2014). Mouffe vertritt damit auch eine fundamentale Kritik an kosmopolitischen Entwürfen, welche den politischen Charakter sozialer Beziehungen und Konflikte ignorieren würden (vgl. Bull/Hansen 2016: 392f.). Ein von einer solchen Kritik ausgehendes Konzept von agonistischer Erinnerung ist somit fruchtbar für eine Analyse umkämpfter post-/kolonialer Erinnerungsdiskurse unter den Bedingungen der Globalisierung in der gegenwärtigen Medienkultur, welche vor allem auf die Brüche, Widersprüche und Mehrdeutigkeiten in politischen Öffentlichkeiten fokussiert.

5.1.5 Zur Bedeutung des Holocaust als globale Norm

Dem Holocaust kommt in gegenwärtigen Debatten um die Globalisierung von Erinnerungskulturen und der Herausbildung einer posttraumatischen Ethik eine zentrale Bedeutung zu: »Arguments about the transnationalization or globalization of memory typically reference the Holocaust, still the primary, archetypal topic in memory studies« (Craps/Rothberg 2013: 517). Die globale Bedeutung des Holocaust wird darin gesehen, dass er zu einem »negativ legitimierende[n] Gründungsmoment globaler Gerechtigkeit« (Levy/Sznajder 2001: 12) wurde. In dieser Hinsicht stellt Astrid Erll fest: »Das weltweite Gedenken seiner Opfer führte zur nationenübergreifenden Legitimation und Etablierung bestimmter normativer Regeln – allen voran die ›Allgemeine Erklärung der Menschenrechte‹. Heute werden Fragen der Demokratie, Toleranz, Humanität sowie die Ächtung von Verbrechen gegen die Menschlichkeit in erinnerndem Rückgriff auf den Holocaust diskutiert« (Erll 2011a: 59).

Aufgrund dieser normativen Kraft setzen Opfergruppen in »ihrem Ringen um Anerkennung« (ebd.) laut Erll ihre Erfahrungen häufig in Bezug zum Holocaust und ziehen Parallelen zwischen den jeweiligen Täter*innen und den nationalsozialistischen Verbrecher*innen. Im Rahmen solcher Analogiebildungen sind etwa begriffliche Konstruktionen wie »Kosovocaust«, »Roter Holocaust«, »Indian Holocaust« oder auch »African Holocaust« (ebd.) zu sehen.

Kennzeichnend ist im Zusammenhang mit der globalisierten Erinnerung an den Holocaust die Herausbildung eines Opferdiskurses, der auf Leid und Unschuld fokussiert und in dem sich klare Konzepte von Opfern und Täter*innen diametral gegenüberstehen. Wie Aleida Assmann feststellt, »macht [es] die Signatur der Gegenwart als einer posttraumatischen Epoche aus, dass die Figur des passiven Opfers nachträglich ins Zentrum der medialen Aufmerksamkeit und kulturellen Wertschätzung rückt« (Assmann 2006: 80). Sie verweist neben dem Holocaust auch auf Versklavung und Kolonialisierung, welche den Hintergrund für aktuelle Auseinandersetzungen um weiter zurückliegende wie auch neuere Genozide bilden:

»Die ethische Wende, von der hier die Rede ist, antwortet auf zwei historische Erfahrungen, die paradigmatische Bedeutung beanspruchen: den Holocaust und die Kolonialisierung. Obwohl beide Ereignisse, was die Ziele und Durchführung anbelangt, grundsätzliche Unterschiede aufweisen, die in keiner Weise eingeebnet werden dürfen, hat ihre retrospektive Verarbeitung das historisch neue Phänomen des Opferdiskurses hervorgebracht. Dabei geht es um die erstmalige Artikulation historischer Traumata aus der Perspektive derer, deren Geschichten in der offiziellen Geschichte zum Verstummen gebracht worden waren.« (Ebd.: 79f.)

Festgestellt werden kann hier zunächst, dass die neueren Kategorien von *Opfern* und *Täter*innen* etwa im Zusammenhang mit Debatten um den Zweiten Weltkrieg

vorherige Kategorien wie *Sieger*innen* und *Besiegte* abgelöst haben (vgl. ebd.: 72ff.). Mit der neuen Terminologie gehen weitreichende Implikationen einher, die für Fragen von Anerkennung und Sichtbarkeit im Zusammenhang mit umkämpften post-/kolonialen Erinnerungsdiskursen in gegenwärtigen Medienkulturen relevant sind. Allerdings hat sich der Status von Opferschaft im Zuge des globalen Erinnerungsdiskurses um den Holocaust auch in vielen post-/kolonialen Staaten gewandelt, wie Dominik Schaller betont:

»The new global significance of the Holocaust has altered the status of victimhood as such. This is especially true for many post-colonial societies in Africa. Whereas, during the first decades after colonialization, representatives of former anti-colonial resistance movements stressed and glorified African strength and persistence in the fight against the European colonizers, the memory of suffering has increasingly become the constituent feature of modern identity building. The successes achieved by the Holocaust restitution movement has also encouraged representatives of other victim groups to ask for material compensation and symbolic justice.« (Schaller 2011: 269)

Bernhard Giesen hat mit Blick auf vergangene und gegenwärtige Konstruktionen von Held*innen und Opfern kritisch auf die Entsubjektivierung und (vermeintliche) fehlende *agency* von Opfern hingewiesen. Er macht deutlich, dass Opfer entweder unpersönlich noch »as subjects with a place, a face and a voice within a community« (Giesen 2004: 56) erinnert werden können. Jedoch stellt er fest, dass heutzutage die Opfer im kollektiven Gedächtnis überwiegend zu abstrakten und verstummten Figuren verkommen: »[T]he victims themselves have no voices and no faces. They are dead, muted in their misery, numbed in their trauma« (ebd.: 67). Damit gehe zum einen das Risiko einer paternalistischen Haltung gegenüber der (konstruierten) Opfern bei einer gleichzeitigen Erstarkung von sogenannten »Expert*innen« einher; zum anderen würden die Ambivalenzen, die mit Konzepten von Opfern und Täter*innen verbunden sind, ausgeblendet. Wichtig ist dagegen für Giesen festzustellen, dass die Grenzen oftmals fließend verlaufen: »[T]he boundary between just and unjust, good and evil, good citizens and perpetrators, is fragile and shifting« (ebd.: 63).

Bull und Hansen (2016) stellen heraus, dass vor allem die Frage der politischen Handlungsfähigkeit (*agency*) entscheidend bei der Konstruktion historischer Opfer- und Täter*innen-Figuren ist, die durchaus ambivalent sein können. »Indeed, it is often this political agency as well as the historical context and power struggles that turned many into victims and many others into perpetrators, bystanders, spies or indeed ambivalent figures« (Bull/Hansen 2016: 394f.). Ein Fokus auf die Opfer, wie er in der posttraumatischen Erinnerungskultur zu beobachten ist, könne ihrer Meinung nach das Verständnis der historischen Kontexte beeinträchtigen. Mit Jeffrey Olick kann argumentiert werden, dass eine kritische Erinnerung traumati-

scher Vergangenheiten verschiedene Perspektiven einbeziehen sollte. Anders ausgedrückt: *learning from the past* »means listening to both victims and perpetrators, and not to judge absolute truth or even to sympathize with either but to learn from their experiences and perspectives« (Olick 2007: 148).

Bereits festgestellt wurde, dass auch neuere Entwürfe »von einer generellen Auflösung klassischer Täter-Opfer-Dichotomien im Kontext eines transnationalen, kosmopolitischen, d.h. auf gegenseitiger Anerkennung basierenden Gedächtnisses, wie sie nicht nur Assmann, sondern auch Levy und Sznajder prognostizieren [...], jedoch weit entfernt« (Robel 2013: 118) sind. Einerseits wird Robel zufolge der Opferbegriff mit Leid verbunden und »die viktimologische Logik der Gewalt-unterworfenheit« betont; andererseits wird »die Täterschaft« universalisiert (ebd.). Entscheidend ist, dass die »klassische« Dichotomie von Opfern und Täter*innen sich weiterhin zentral an Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges und des Holocaust orientiert. Während die diachrone Tradierung transgenerationeller Traumata in Form von »post memory« (Hirsch 2012) vor allem aufseiten der Nachfahr*innen der Opfer untersucht worden ist, bedarf es – so stellt etwa Rothberg fest – aufseiten der Nachfahr*innen der Täter*innen-Gesellschaften, welche Genozid, Kolonialisierung oder Vertreibung zu verantworten haben, nach wie vor theoretischer Überlegungen. »As with other modes of implication, we do not yet have an analytically illuminating name for those who occupy the position of the latecomer to histories of perpetration« (Rothberg 2019: 14).

Die Rede von *Komplizität* verbleibt – wie bereits Iris M. Young festgestellt hat – zu eng mit legalistischen Modellen von Verantwortung für strukturelles Unrecht im Sinne von juristischer Belangbarkeit verbunden. Solch ein Verständnis erweist sich jedoch für strukturelle Probleme, die mit indirekter *agency* und komplexen Kausalitäten verbunden sind, als unzureichend. Für eine solche *diachrone* Beziehung erweist sich Rothbergs Begriff der *implication* als produktive Alternative. »[C]omplicity works best as a term linked to unfolding processes and completed actions (such as the perpetration of a crime), but it works less well for describing the relationship of the past to the present. We are implicated in the past, [...] but we cannot be complicit in crimes that took place before our birth« (Rothberg 2019: 14).

Übertragen auf den Kontext der vorliegenden Untersuchung bedeutet dies, dass historische Akteur*innen wie bspw. die agierenden Kolonialsoldaten, aber auch Siedler*innen und andere Kolonialist*innen in SWA, hinsichtlich ihrer Komplizität betrachtet werden können. Außerdem sind die Generation der Nachfahr*innen im heutigen Namibia wie auch im weiteren Sinne die heutige metropolitane Gesellschaft der Bundesrepublik – die sich oftmals pauschal dem Vorwurf der »Tätergesellschaft« ausgesetzt sieht – offener als »implicated subjects« (dt.: »verstrickte Subjekte«) mit Fragen von Verantwortlichkeiten zu konfrontieren, wie Rothberg vorschlägt:

»Implicated subjects occupy positions aligned with power and privilege without being themselves direct agents of harm; they contribute to, inhabit, inherit, or benefit from regimes of domination but do not originate or control such regimes. An implicated subject is neither a victim nor a perpetrator, but rather a participant in histories and social formations that generate the positions of victim and perpetrator, and yet in which most people do not occupy such clear-cut roles.« (Rothberg 2019: 1)

Wie sich hier bereits andeutet, eröffnet das Konzept der »verstrickten Subjekte« einen Diskurs, der über bestehende Kategorien von Opfern und Täter*innen hinausgeht und differenzierte Betrachtungen der Implikationen und »Verstrickungen« erlaubt.

5.1.6 Massenmedien und Kosmopolitisierung

Im Zusammenhang mit Debatten um Globalisierung von Erinnerungskulturen wird Massenmedien ein großes transformatorisches Potenzial zugeschrieben. Die globale Medienöffentlichkeit erscheint als eine mächtige kritische Beobachtungsinstanz, die gemeinsam mit anderen Institutionen der internationalen Zivilgesellschaft die Nationalstaaten zu einer selbstkritischen Erinnerungskultur und der Anerkennung der Opfer der »eigenen« Unrechtsgeschichten drängt. Diesbezüglich stellt Aleida Assmann fest: »In einer Welt der Globalisierung der Medien und der transnationalen Vereinigung können Nationen ihre mythisierenden Selbstbilder und Erinnerungskonstruktionen heute nicht mehr so unselbstkritisch aufrecht erhalten, vor allem können sie es sich immer weniger leisten die Opfer ihrer eigenen Geschichte zu vergessen« (Assmann 2006: 116).

Auch Andreas Huyssen spricht Massenmedien eine zentrale Bedeutung bei der Herausbildung kosmopolitisierter Erinnerungskulturen zu, in deren Mittelpunkt Erinnerungen an historisches Unrecht stehen. Er verweist hier auf einige aktuelle gesellschaftliche Debatten um Massenverbrechen und den gesellschaftlichen Umgang mit diesen Erinnerungen in verschiedenen Kontexten, die mediale Aufmerksamkeit erhalten und durch die Berichterstattung über lokale und nationale Grenzen hinweg einen globalisierten Diskurs befördert haben:

»Print and image media contribute liberally to the vertiginous swirl of memory discourses that circulate globally and locally. We read about Chinese and Korean comfort women and the rape of Nanjing; we hear about the »stolen generation« in Australia and the killing and kidnapping of children during the dirty war in Argentina; we read about Truth and Reconciliation Commissions in South Africa and Guatemala; and we have become witnesses to an ever-growing number of public apologies by politicians for misdeeds of the past. Certainly, the voraciousness of the media and their appetite for recycling seems to be the sine qua non

of local memory discourses crossing borders, entering into a network of cross-national comparisons, and creating what one might call a global culture of memory.« (Huysen 2003: 95)

An diesem Punkt besteht Bedarf an weiterer theoretischer Diskussion und Differenzierung. So gehen etwa Beck, Levy und Sznajder im Hinblick auf die Kosmopolitisierung der Erinnerung nicht näher auf die Rolle von Massenmedien wie Journalismus ein. Es finden sich in ihren Arbeiten lediglich allgemeine Aussagen, die darauf hindeuten, »dass Massenmedien in der Vermittlung von globaler Moralität eine wesentliche Rolle spielen« (Beck/Levy/Sznajder 2004: 444). Die Untersuchungen geben jedoch keine Hinweise darauf, wie sich eine Kosmopolitisierung von Erinnerungskulturen in Medieninhalten konkret ausgestalten könnte. »Auch die strukturelle Frage, in welchen (medialen) Öffentlichkeiten die Aushandlungsprozesse zwischen Lokalem bzw. Nationalem und Globalem stattfinden und welche (medialen) Erinnerungssagenten dabei in welcher Form mitwirken, bleibt somit offen« (Lohner 2014: 68). Insbesondere in Levys und Sznajders Konzeption von kosmopolitischer Erinnerung erscheint die Darstellung von Massenmedien und Medienhandeln stark verkürzt, wie Bisht prägnant formuliert: »Levy and Sznajder's framework outlines a neat mechanism of cosmopolitan memory: a ›global news media‹ connects the ›distant suffering of others‹, generating a politics of compassion in the ›global audience‹ which forces nation-states to redress injuries or suffer delegitimation« (Bisht 2013: 18). Auch in Rothbergs Untersuchungen des »multi-directional memory«, welche sich vor allem auf Literatur und Film beziehen, bleibt die spezifische Rolle des Journalismus ungeklärt; auf die Bedeutung von Öffentlichkeiten weist er nur vage hin (vgl. Lohner 2014: 71).

Ein zentrales (Gegen-)Argument welches ich hier stark machen möchte, lautet, dass die »Knappheit« im Falle journalistischer Nachrichtenberichterstattung in der Tat ein zentraler Faktor ist, der in kritischen Analysen globalisierter Erinnerungsdiskurse konzeptionell berücksichtigt werden sollte. Gerade eine kompetitive Perspektive, oder wie Rothberg sie nennt, eine »zero-sum«-Logik auf Erinnerungskulturen kann instruktiv für die Konzeptualisierung von umkämpften post-/kolonialen Erinnerungsdiskursen in der gegenwärtigen Medienkultur sein, insofern diese in begrenzten öffentlichen Arenen stattfinden. Oder wie Anna Reading betont, in »a limited public sphere, in which one mediated memory will necessarily block out, negate or make impossible the articulation of another« (Reading 2011: 384). In dieser Hinsicht kann die »Erinnerungskonkurrenz als Medienkonkurrenz« (vgl. Neumann 2004: 199ff.) bzw. als Kampf um öffentliche (globale) Sichtbarkeit und Anerkennung gefasst werden. Ansätze hierfür finden sich im Anschluss an Konzeptionen eines neuen, differenztheoretischen Kosmopolitismus im Bereich der transnationalen und transkulturellen Medien- und Kommunikationsforschung, die ich im Folgenden diskutieren werde.

5.2 Kosmopolitische Entwürfe und postkolonial-feministische Kritik

In diesem Kapitel gilt es im Anschluss an Überlegungen zum *transcultural turn* in den Memory Studies, die These von der Kosmopolitisierung von Erinnerungsdiskursen mit Blick auf die Rolle von journalistischen Massenmedien und Öffentlichkeiten näher zu betrachten. Gefordert ist für die vorliegende Untersuchung insbesondere eine gesellschaftstheoretisch fundierte Auseinandersetzung mit Fragen von Anerkennung in (transkulturellen) Medienöffentlichkeiten, welche sowohl die emanzipatorischen Potenziale als auch die Machtbasiertheit, Konflikthaftigkeit und Ausschlüsse in globalisierten bzw. kosmopolitisierten Erinnerungskulturen in den Blick nimmt und dabei gesellschaftliche Rahmenbedingungen und medien-spezifische Voraussetzungen thematisiert.

Die vorausgegangene Diskussion hat gezeigt, dass Massenmedien bzw. massenmediale journalistische Öffentlichkeiten in bestehenden Konzeptionen wie *cosmopolitan memory* (Levy/Sznaider 2001) oder *multidirectional memory* (Rothberg 2009) nur wenig Beachtung finden und überwiegend affirmativ gefasst werden. Gefordert ist dagegen eine Konzeptionierung, die nicht unhinterfragt von einer strukturellen Transformation von Medienkulturen in Richtung einer konsensuellen globalen Öffentlichkeit ausgeht, in deren Zentrum unwidersprochen eine neue kosmopolitische Ethik oder Moral im Zeichen des Holocaust steht, die Anerkennung weltweiten Unrechts und transkulturelle Empathie befördert. Stattdessen soll hier herausgestellt werden, dass in globalisierten Medienkulturen tatsächlich eine Vielzahl moralischer Bezugsrahmen konstruiert wird, die potenziell in Konflikt miteinander geraten können (vgl. Bisht 2013: 14; Bull/Hansen 2016).

In dieser Hinsicht sind im Bereich der transnationalen und transkulturellen Medien- und Kommunikationsforschung im vergangenen Jahrzehnt Ansätze entwickelt worden, die sich mit globalen Interdependenzen, Anerkennung und Verantwortlichkeiten beschäftigen (vgl. Thomas/Grittmann 2017: 2). Hier knüpfe ich an Ansätze eines *neuen Kosmopolitismus* an, welche v.a. im angloamerikanischen Raum aufgegriffen worden sind (vgl. für einen Überblick Brink 2020; Köhler 2006; Thomas/Grittmann 2018a). Im Folgenden gehe ich zunächst grundlegender auf kosmopolitische Entwürfe und v.a. die postkoloniale Kritik daran ein (5.2.1) und wende mich dann spezifischer dem Leitprinzip der *Anerkennung der Anderen* und der Frage nach den kosmopolitischen Potenzialen der Massenmedien zu (5.2.2).

5.2.1 Postkoloniale Kritik am Universalismus kosmopolitischer Entwürfe⁵

Ein gemeinsamer Nenner kosmopolitischer Ansätze besteht – trotz all ihrer Diversität – darin, dass sie sich überwiegend affirmativ auf eine Offenheit gegenüber »entfernten Anderen« beziehen und damit die Möglichkeit einer politischen globalen Ordnung betonen, die alle Menschen als Bürger*innen umfasst (vgl. Holton 2009: 2). Verbunden ist damit die Hoffnung auf eine gerechtere Welt: »A major normative feature of cosmopolitanism is the hope that war, racism and global injustice can be effectively countered through some kind of over-arching human solidarity« (ebd.: 83). Manche Vertreter*innen (auch jüngerer) kosmopolitischer Entwürfe argumentieren jedoch normativ, ohne auch ihre *eigene* Andersheit und Situiertheit zu reflektieren (vgl. Yuval-Davis 2005: 167). In dieser Hinsicht wirft Peter van der Veer ein: »Cosmopolitanism is often seen as the liberating alternative to ethnic and nationalist chauvinism. However, one does want to ask what intellectual and aesthetic openness entails and on what terms one engages with the other« (van der Veer 2002).

Aus postkolonialer und feministischer Perspektive wird kritisch festgestellt, dass die Werte, die im Namen einer kosmopolitischen Ordnung als »universak« behauptet wurden, meist von einem hegemonialen Standpunkt aus definiert wurden, der von einer *weißen*, männlichen und westlichen Normalität ausgeht (vgl. Reilly 2009: 8). Marginalisierte Gruppen wie insbesondere Frauen und versklavte Menschen wurden dadurch systematisch von einer solchen Ordnung ausgeschlossen und der Blick auf globale Ungleichheiten verdeckt. Insbesondere in der Kolonialzeit zeigte sich deutlich, dass derartige universalistische Argumentationen gerade *nicht* mit einer Ermächtigung aller Menschen einhergehen, sondern im Gegenteil auch systematische Entmächtigungen und Unrecht legitimieren können (vgl. Köhler 2006: 26).

Die postkoloniale Kritik richtet sich zunächst auf die universalistisch geprägten frühen Entwürfe von Kosmopolitismus. Unterschieden werden einerseits *moralisch* und *ethisch* (z.B. Nussbaum 1997) und andererseits *institutionell* sowie *rechtlich-politisch* (v.a. Held 1994; Sassen 1998) orientierte Kosmopolitismen (vgl. Delanty 2006: 26; Köhler 2006: 24). Beide Ausrichtungen sind eng miteinander verbunden und setzen Kosmopolitismus als normativen Horizont. Die moralische und ethische Ausrichtung konzentriert sich auf die individuelle Verpflichtung gegenüber der globalen Menschheit; der politische Kosmopolitismus beschäftigt sich mit einer politisch-rechtlichen Ordnung, etwa der Einrichtung und des Ausbaus inter- und transnationaler Institutionen bis hin zur Errichtung eines Weltstaats. In beiden Ausprägungen wurden diese auf Antike und Aufklärung zurückgehenden Ver-

5 Erste kritische Überlegungen zu dieser Diskussion habe ich in dem gemeinsamen Beitrag mit Lina Brink entwickelt und teilweise bereits veröffentlicht (vgl. de Wolff/Brink 2018).

ständnisweisen insbesondere aufgrund ihrer Verankerung in einem westlich geprägten Universalismus kritisiert. Gerard Delanty (2006: 26) betont, dass frühe Auseinandersetzungen mit dem Kosmopolitismusbegriff in der Politischen Philosophie beheimatet waren; soziale Prozesse und insbesondere gesellschaftliche Machtverhältnisse wurden nicht oder nur am Rande berücksichtigt.

Mit Blick auf den »kolonialen Kosmopolitismus« der Europäischen Aufklärung betont etwa Peter van der Veer, dass Kosmopolitismus als Weltsicht eng mit Nationalismus und westlichem Imperialismus verknüpft sei und somit innerhalb einer dezidiert »kolonialen Moderne« (van der Veer 2002: 165) verortet werden muss, die sich durch eine enge Komplizenschaft von Universalismen auszeichnet. »I do not see it as a view from nowhere, but as a view from somewhere and from sometime, namely from European Enlightenment of the eighteenth century. It is an inextricable part of European modernity and of the claim that its Reason is universally applicable. Universalism and cosmopolitanism go together« (ebd.).

Unter Einbezug postkolonialer Perspektiven und feministischer Theorie betonen neuere Ansätze die Interdependenz zwischen Universalismus und Differenz in Prozessen der Kosmopolitisierung. Jedoch sind auch die neueren differenztheoretischen kosmopolitischen Ansätze hinsichtlich der in ihnen fortwirkenden westlichen Hegemonie kritisiert worden. Die Suche nach Differenz – also die Offenheit gegenüber kulturell »Anderen« – sei lediglich eine aktualisierte Version eines »kolonialen Kosmopolitismus« (ebd.).

Für die Diskussion von Kosmopolitismus im post-/kolonialen Kontext ist die Möglichkeit einer »kosmopolitischen Repräsentation« (Köhler 2006: 60) von zentraler Bedeutung, also die Frage, »wie der Andere, dessen Anerkennung sich die kosmopolitische Ethik auf ihre Fahnen schreibt, überhaupt erfahren werden kann und inwiefern dieser Andere, gerade wenn er aus den ehemaligen Kolonien stammt, überhaupt eine eigene authentische Stimme im Diskurs des Kosmopolitismus besitzt« (ebd.). Kritisch zu betrachten ist, so stellt Köhler heraus, dass auch viele neuere kosmopolitische Ansätze Differenz essentialisierend behandeln. Hier bieten sich postkoloniale Ansätze als Problematisierungsperspektive an, denn die Konstruktion der »kolonialen Andersheit« (Köhler 2010: 199) ist eine zentrale Denkfigur, die v.a. auf Saids Orientalismus-Studie zurückzuführen ist (vgl. hierzu Kapitel 2.2.2).

»Die Analyse des orientalistischen Diskurses ist eine wichtige Korrektur oder Ergänzung für den Neuen Kosmopolitismus, der zwar der Wirklichkeit schaffenden Kraft des Nationalstaats und seinen Institutionen große Aufmerksamkeit zukommen lässt, zugleich aber die neuen Formen von hybriden oder kosmopolitischen Identitäten als gegeben voraussetzt. Die Orientalismusthese macht jedoch deutlich, dass die Andersheit der Anderen ebenfalls ein perspektivischer Begriff ist,

der in einem ganz bestimmten – postkolonialen – Kontext gesehen und analysiert werden muss.« (Köhler 2010: 208)

Köhler zeigt hier eine Leerstelle in Ansätzen des neuen Kosmopolitismus auf, der in der vorliegenden Arbeit durch den Bezug auf postkoloniale Theorien und Kritik bearbeitet werden soll. Das von Said geprägte Konzept des *othering* betont dabei, dass mit der Konstruktion der ›Anderen‹ wesentlich auch das ›Selbst‹ konstruiert wird. Im Anschluss an Theorien von Said und Hall wird in der vorliegenden Untersuchung mit Blick auf das Leitprinzip der ›Anerkennung der Andersheit der Anderen‹ problematisiert, dass diese Andersheit der Anderen ebenfalls eine post-/koloniale Konstruktion ist, die von einem spezifischen Standpunkt aus in Abgrenzung zum ›Eigenen‹ hergestellt wird. In dieser Hinsicht stellt Nira Yuval-Davis kritisch fest: »Thus cosmopolitanism is always situated, something that is sometimes unrecognised by its theorists« (Yuval-Davis 2005: 168). Sowohl für frühe wie auch für neuere »teilweise machtwergessene Diskurse« (Ehrmann 2009: 93f.) kosmopolitischer Ansätze werden aus postkolonialer und feministischer Perspektive daher Forderungen nach einer verstärkten (Selbst-)Reflexivität erhoben.

In der Konzeptualisierung des neuen Kosmopolitismus werden zusammengefasst drei zentrale Aspekte betont: eine Ethik der Anerkennung der Andersheit der Anderen, die Notwendigkeit der empirischen Analyse von Kosmopolitisierungsprozessen sowie die Forderung eines methodologischen Kosmopolitismus, der sich vom methodologischen Nationalismus absetzt (vgl. Köhler 2006: 58). Kennzeichnend für diese jüngeren Arbeiten ist, dass sie auch von Ansätzen inspiriert sind, die Kosmopolitismus nicht als philosophische Ethik oder als sozialwissenschaftliches Erkenntnisinstrument sehen, sondern als Haltung oder auch Kompetenz bzw. Praxis individueller und kollektiver Akteur*innen, die zunehmend mit Medienhandeln verwoben sind (vgl. Thomas/Grittmann 2018a). Im Folgenden werde ich näher auf Ansätze einer kosmopolitischen Medienforschung eingehen, welche Anregungen für die vorliegende Untersuchung bieten.

5.2.2 Ansätze der kosmopolitischen Medienkulturforschung

Im Zuge gesellschaftlicher Transformationsprozesse wird transkultureller Kommunikation von Vertreter*innen eines Neuen Kosmopolitismus zunehmende Bedeutung zugesprochen. In der kosmopolitischen Medienkulturforschung wird dabei grundsätzlich von einer Wechselwirkung von Mediatisierung und Kosmopolitisierung ausgegangen, welche eine neuartige »meditated proximity« (Tomlinson 1999) befördert (vgl. Lindell 2014; Robertson 2010).⁶ Während Theorien transkultu-

6 Alexa Robertson (2010) hat den Begriff »Mediated Cosmopolitanism« eingebracht, Johan Lindell »Cosmopolitanism in a Mediatized World« (2014). Verschiedene Autor*innen wie z.B. Wiebke Schoon (2014), Miyase Christensen und André Jansson (2015) sowie Silvio Waisbord

reller Kommunikation vorrangig auf Fragen translokaler *Vergemeinschaftung* fokussieren, setzen Theorien eines neuen Kosmopolitismus bei dem Prinzip der *Anerkennung von Anderen* und damit von *Differenz* an. Dadurch bieten sie für die vorliegende Untersuchung Anregungen dafür, wie globale Verbindungen in der gegenwärtigen Medienkultur und v.a. kosmopolitische Potenziale transkultureller Öffentlichkeiten differenztheoretisch betrachtet werden können.

Die Frage nach dem kosmopolitischen Potenzial und der Anerkennung in der Medienberichterstattung hat insbesondere in der transnationalen Konflikt-, Krisen- und Katastrophenberichterstattung ein Forschungsfeld eröffnet (vgl. Brink 2020: 110f.; Thomas/Grittmann 2018b: 36f.). Dabei wird hier meist auf die mediatisierte Sichtbarkeit des Leidens »entfernter Anderer« und die Herstellung von Mitleid fokussiert (vgl. v.a. Boltanski 1999). Für das Erkenntnisinteresse der vorliegenden Untersuchung reicht eine kosmopolitisch-theoretisch fundierte Medienforschung, welche sich v.a. auf das »Leiden« der Anderen und die Herstellung transkultureller Empathie konzentriert, nicht aus. Gefordert ist stattdessen eine Perspektive, die den Blick auf globale Interdependenzen und daraus resultierende Verantwortlichkeiten und Fragen der Anerkennung richtet, die also über die Untersuchung der Repräsentation entfernten Leidens hinausgehen und stärker auf die medial konstruierten Verbindungen zu »entfernten Anderen« und globale Interdependenzen fokussieren.

Wichtige Impulse in diese Richtung gehen von Roger Silverstones (2008) theoretischen Überlegungen zur Moral der Massenmedien und seiner Konzeption der Mediapolis aus. Angesichts neuer transnationaler Medienstrukturen hat Silverstone die Frage aufgeworfen, welche Verantwortung für Medien in der globalisierten Welt erwächst, die durch Pluralismus charakterisiert ist. Er geht davon aus, dass die globale Welt vorrangig medial erfahren wird (vgl. Silverstone 2008: 51), mediale Öffentlichkeit(en) betrachtet er als den zentralen »Erscheinungsraum« der »Anderen«. Mit Blick auf die Herausforderung der gegenwärtigen pluralistischen Welt sieht er eine zentrale Verpflichtung in der Anerkennung der »Andersartigkeit der Anderen« (ebd.: 49):

»Wir müssen uns den Differenzen und Unterschieden, der Andersartigkeit der Anderen stellen. Wir hören und sehen jeden Tag etwas davon. Das Problem ist nur, daß die Medien zwar den Schleier lüften, uns aber wenige bis gar keine Ressourcen zur Verfügung stellen, vernünftig mit diesen Differenzen umzugehen, sie zu deuten und zu verstehen – wenn sie sie überhaupt angemessen darstellen. Die Mißrepräsentation des Anderen führt zu Gleichgültigkeit oder Feindseligkeit – beides sind Strategien der Vermeidung.« (Ebd.)

(2014) sprechen auch von den »cosmopolitan media studies« und betonen damit die Herausbildung eines neuen Feldes. Vgl. für einen Überblick auch Brink 2020: 107ff.

Die Mediapolis eröffnet nicht nur die Begegnung mit ›entfernten Anderen‹, sondern fordern, so Silverstone, auch eine angemessene Form der Repräsentation heraus, von Universalismus und Differenz, eine »angemessene, richtige Distanz« (ebd. 185). Aus dem ethischen Prinzip zur Anerkennung von Differenz leitet Silverstone eine »Verpflichtung zur Gastfreundschaft« (ebd.: 210) in der Mediapolis ab, welche für die ›entfernten Anderen‹ ein Recht auf Repräsentation, auf Stimme und Gehör in der globalen Öffentlichkeit umfasst (vgl. Thomas/Grittmann 2018b: 35f.). Damit mediale Repräsentation einen kosmopolitischen Beitrag leisten könne, sieht er die Notwendigkeit, eine »richtige Distanz« (Silverstone 2008: 78) einzuhalten, bei der vor dem Hintergrund einer gemeinsamen Zugehörigkeit zur Menschheit die Differenz der ›Anderen‹ anerkannt wird (vgl. ebd.: 46). Andersheit versteht er dabei als eine wesentliche, gemeinschaftliche menschliche Erfahrung, die sowohl die ›Anderen‹ als auch uns selbst betreffe. Nicht nur die mediale Anerkennung der Andersheit der ›Anderen‹, sondern auch eine Anerkennung der *eigenen* Andersheit sei daher entscheidend, um Differenz als gleichwertig zu repräsentieren (vgl. ebd.: 62). Damit betont Silverstone im Sinne der Postcolonial Studies, dass der analytische Blick auf das gegenseitige Konstitutionsverhältnis gerichtet und dabei vor allem auch Konstruktionen des ›Eigenen‹ reflektiert werden sollten.

Ein Recht auf öffentliche Erinnerung

Bezogen auf die vorliegende Untersuchung gilt es, Konzeptionen des neuen Kosmopolitismus an dieser Stelle um die Kategorie der Erinnerung zu ergänzen. Die Anerkennung der Andersheit der ›Anderen‹ bezieht sich dann auch auf die ›Andersheit‹ der Vergangenheitsversionen einer Erinnerungsgemeinschaft, die »otherness of the past« (Reading 2011: 385). Entscheidend ist, in anderen Worten, die Anerkennung von Pluralität und Alterität von Erinnerungsdiskursen. Gefordert wird vor allem ein Recht auf öffentliche Repräsentation marginalisierter Erinnerungen in journalistischen Medien. Als allgemeines ethisches Leitprinzip für *public news media* fordern Phillip J. Lee und Pradip N. Thomas ein Recht auf öffentliche Kommunikation von Erinnerungskulturen: »[T]he mass media of communication should play a political, social, and cultural role that guarantees the right to memory and – equally importantly – the right to communicate that memory in public« (Lee/Thomas 2012: 205f.). Entscheidend ist folglich im Sinne kosmopolitischer Betrachtungen von Silverstone, dass insbesondere journalistische Berichterstattung auf ein Recht der öffentlichen Kommunikation bzw. Repräsentiertheit v.a. marginalisierter Vergangenheiten setzt. Dabei ist, wie Reading herausstellt, bereits die Bezeichnungspraxis als Ausdruck eines *right to memory* zu analysieren: »Discursive struggles over the terms and words used to describe people or events are themselves indices of the degree of recognition of the right to memory, or the right to have form of public representation of the otherness of a past« (Reading 2011: 122).

Hier eröffnet sich ein Zugang für empirische diskursanalytische Untersuchungen. Mit Blick auf den Untersuchungsgegenstand stellt sich im Anschluss an diese Überlegungen die Frage, wie sich eine Anerkennung der Andersheit der (kolonialen) Vergangenheit medial – speziell in der journalistischen Berichterstattung – konkret ausgestaltet.

Für die Perspektive der vorliegenden Untersuchung gilt es im Anschluss an diese Überlegungen vor allem ein pluralistisches Verständnis von Öffentlichkeit für die empirische Analyse zu konturieren und um herrschaftskritische Perspektiven zu erweitern. Zwar hat Silverstone selbst problematisiert, dass – auch bei seiner Forderung nach einer medialen »Gastfreundschaft« (vgl. Silverstone 2008: 210ff.) – nicht von einem Automatismus zwischen vermehrter globaler Sichtbarkeit und einer damit einhergehenden Anerkennung der Anderen ausgegangen werden dürfe; nichtsdestotrotz finden sich auch in diesem Bereich viele Studien, welche davon ausgehen, dass Prozesse der Kosmopolitisierung *automatisch* zu kosmopolitischen Haltungen und Anerkennung führen (vgl. Thomas/Grittmann 2018a: 224). Herausgestellt werden soll hier zudem, dass mediale Öffentlichkeit nicht nur gesellschaftliche Strukturen aushandelt, sondern auch selbst durch gesellschaftliche Repräsentations- und Wissensordnungen strukturiert und von bestehenden Machtverhältnissen durchdrungen ist, wie feministische Vertreter*innen betont haben. In dieser Hinsicht ist für die Perspektive der vorliegenden Arbeit eine Erweiterung der Auseinandersetzungen innerhalb der Cosmopolitan Media Studies um kritische (feministische) Öffentlichkeitstheorien erforderlich, wie sie im nächsten Teil eingeführt werden sollen.

5.2.3 Pluralität und Machtbasiertheit von Öffentlichkeiten

Im Zusammenhang mit Fragen nach einer »Anerkennung der Anderen« in gegenwärtigen Medienkulturen kommt Öffentlichkeiten eine entscheidende Rolle zu. Im Hinblick auf Anerkennung und Sichtbarkeit in Medienkulturen kann festgestellt werden, dass mediale Öffentlichkeiten für Anerkennungsprozesse konstitutiv sind:

»Kommunikative Akte der mediatisierten Anerkennung sind in mediatisierten Gesellschaften in hohem Maße durch Medien konstituiert und werden über und in Medien in diversen Öffentlichkeiten ausgehandelt, die jeweils durch spezifische Machtverhältnisse geprägt sind. Medien arbeiten mit an der Herstellung und Wiederholung von Normen, die normative Ordnungen begründen; zugleich ermöglicht aber mediatisiertes Handeln auch Interventionen in Anerkennungsverhältnisse und somit deren Verschiebung und Veränderung.« (Thomas/Grittmann 2018b: 29)

Wie Iris M. Young betont, stellt gesellschaftliche Öffentlichkeit als Ort der Teilhabe eine Grundbedingung für soziale Gerechtigkeit dar (vgl. Young 1990a: 83). Für die

Perspektive der vorliegenden Arbeit bildet ein Verständnis von Öffentlichkeit(en) als konflikthafte, vermachtete, plurale diskursive Gebilde einen theoretischen Ausgangspunkt der Betrachtungen von erinnerungskulturellen Aushandlungsprozessen speziell in der journalistischen Berichterstattung. Im Sinne von Nancy Fraser wird Öffentlichkeit hier als »Bühne der politischen Partizipation« (Fraser 2001: 140) oder etwas allgemeiner als zentraler Ort gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse betrachtet (vgl. Klaus/Drüeke 2017).

Im Anschluss an feministische Theorien gehe ich dabei davon aus, dass Öffentlichkeit »kein machtfreier Raum« (Klaus/Drüeke 2017a: 108) ist, wie Elisabeth Klaus und Ricarda Drüeke betonen, sondern »gesellschaftliche Hierarchien und die damit verbundenen antagonistischen bzw. agonistischen Interessen den öffentlichen Diskurs und seine Formen bestimmen« (ebd.: 109). Öffentlichkeit wird hier im Sinne von Fraser und Mouffe als »diskursives Forum zur Inszenierung von Konflikten, das aus starken und schwachen Öffentlichkeiten besteht« (Klaus/Drüeke 2017: 108) betrachtet (vgl. Fraser 2001: 107ff.).

Frasers Konzeption der pluralen Öffentlichkeit(en) wird in feministischen Theorien als Antwort v.a. auf die Vorstellung einer homogenen, für alle Bürger*innen gleichermaßen geöffneten Konzeption von Öffentlichkeit betrachtet – wie sie insbesondere im Rahmen des deliberativen Modells von Habermas formuliert wird (vgl. Calhoun 1992). Verbunden ist damit in Frasers Sicht eine »spezielle, nämlich bürgerlich maskulinisierte, von der Überlegenheit der weißen Rasse überzeugte Konzeption der Öffentlichkeit« (Fraser 2001: 121), die keinen differenzierten Herrschaftsbegriff beinhaltet. Ihre Kritik richtet sich v.a. auf das Ideal eines freien Zugangs zur Öffentlichkeit, welches die Bedeutung sozialer Ungleichheiten in politischen Diskursen verschleiert (vgl. Wilde 2014: 210f.). Dabei nimmt Fraser nicht nur die Exklusion von Frauen auf der Grundlage von Gender, sondern auch von anderen Gesellschaftsgruppen entlang der Ungleichheitskategorien »class« und »Ethnie« in den Blick: »Women of all classes and ethnicities were excluded from official political participation on the basis of gender status, while plebian men were formally excluded by property qualifications. Moreover, in many cases women and men of racialized ethnicities of all classes were excluded on racial ground« (Fraser 1992: 118). Die Annahme einer einzigen monolithischen Öffentlichkeit, so kritisiert Fraser, ignoriert gesellschaftliche Unterschiede und Benachteiligungen marginalisierter Gruppen. Da ihnen der Zugang zur gleichberechtigten politischen und medialen Partizipation an gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen verwehrt bleibt, brauchen marginalisierte Gruppen ihre eigenen Arenen des Diskurses sowie ihre eigenen Medien bzw. Teil- oder Gegen-Öffentlichkeiten. Gerade diese Ungleichheiten gilt es nach Fraser zu thematisieren. Speziell »subalterne Gegenöffentlichkeiten« betrachtet sie als Gegenkraft zur Homogenisierung von Öffentlichkeit: »I propose to call these subaltern counterpublics in order to signal that they are parallel discursive arenas where members of subordinated

social groups invent and circulate counterdiscourses to formulate oppositional interpretations of their identities, interests and needs« (Fraser 1992: 122).

Fraser betont die Heterogenität und Pluralität von Öffentlichkeit(en) und grenzt sich damit vom Habermas'schen Ideal einer einheitlichen bürgerlichen Öffentlichkeit ab; zudem nimmt sie mit dem Begriff der Subalternität Bezug auf eines der zentralen Konzepte postkolonial-feministischer Theorie (vgl. Kapitel 2.2.3). Ihre Überlegungen erweisen sich in Verbindung mit Spivaks Kritik an der Un-/Möglichkeit subalternen Artikulation für die vorliegende Untersuchung von umkämpften post-/kolonialen Erinnerungsdiskursen in der gegenwärtigen Medienkultur als richtungsweisend. Sowohl bei Fraser als auch bei Spivak lässt sich das zentrale Problem vereinfacht dahingehend beschreiben, dass sogenannte ›benachteiligte Gruppen‹ ihre Interessen in hegemonialen Öffentlichkeiten nicht gleichberechtigt wie privilegierte Akteur*innen vertreten können (vgl. Dhawan 2009: 57). In jüngeren Aufsätzen führt Spivak dazu aus, dass Subalternität gerade in dem Umstand zu sehen ist, dass Bürger*innen keine Öffentlichkeit reklamieren können. In dieser Hinsicht stellt Nikita Dhawan fest: »Wir müssen uns hier vergegenwärtigen, dass bereits die Möglichkeit sich selbst als Teil eines Nationalstaates verstehen zu können, ein Privileg darstellt, um das Subalterne beraubt wurden. Hierdurch ist die Subalterne gänzlich unvorbereitet für die Öffentlichkeit« (Dhawan 2009: 57). Der »fehlende Zugang Subalternen zum öffentlichen Raum« (ebd.) stellt laut Dhawan in der post-/kolonialen Gegenwart auch deswegen eine besondere Herausforderung dar, da »die Vernachlässigung der Frage neokolonialer Abhängigkeit die Subalternität in jenem Moment reproduziert, in welchen den Subalternen scheinbar ermöglicht wird, zu sprechen« (ebd.). Eine zentrale Herausforderung besteht darin, demokratische Theorie und Öffentlichkeit mit Blick auf die Frage nach der Un-/Möglichkeiten subalternen Artikulation zu rekonstruieren.

Das Drei-Ebenen-Modell von Öffentlichkeit

Ausgangspunkt für eine empirische Konzeption von diskursiven Öffentlichkeiten der vorliegenden Medienanalyse ist das Drei-Ebenen-Modell von Elisabeth Klaus, das sie erstmals Mitte der 1990er-Jahre vorgestellt hat und das von großer Aktualität ist (vgl. Klaus/Drücke 2017b). Dieses lehnt sich u.a. an das einflussreiche Arenenmodell von Öffentlichkeit von Jürgen Gerhards und Friedhelm Neidhart an, legt statt einer systemtheoretischen aber eine kritische, handlungstheoretische Fundierung zugrunde und verbindet dieses mit Frasers Konzeption von Gegenöffentlichkeit. »Öffentlichkeit ist demnach ein Selbstverständigungsprozess der Gesellschaft, der mittels Deliberation in verschiedenen sich gegenseitig durchdringenden Diskurssphären vonstattengeht« (Drücke/Klaus 2017: 7). Das Modell bietet sich für eine gesellschafts- und machttheoretische Verortung des journalistischen Diskurses an, der somit als eine spezifische Form von Öffentlichkeit konturiert wird.

Klaus differenziert drei Ebenen von Öffentlichkeiten, die sich in Hinblick auf ihre Kommunikationsformen und -foren unterscheiden und verschiedene Funktionen im gesellschaftlichen Selbstverständnisprozess einnehmen und auf denen unterschiedliche Akteur*innengruppen agieren (vgl. Klaus 2017: 22f.).

Auf der »einfachen« Ebene tauschen sich individuelle Akteur*innen relativ voraussetzungslos und gleichberechtigt in interpersonellen Beziehungen aus; hier sind z.B. Blogs u.a. verortet und es zeigen sich durchaus widerständige Positionen. Auf der »mittleren« Ebene sind v.a. soziale Gruppen und Gruppenbeziehungen wichtig, hier ist bereits eine gewisse Kompetenz für Kommunikator*innen gefordert. Hier können sog. Bewegungsöffentlichkeiten, bspw. Frauenöffentlichkeiten – oder im Kontext der vorliegenden Untersuchung auch anti-rassistische oder post-koloniale Initiativen –, verortet werden. Den mittleren Öffentlichkeiten kommt eine »Übersetzungsfunktion« zu, da sie Themen aus den einfachen Öffentlichkeiten bündeln und für die komplexen, politischen Institutionen und nicht zuletzt auch die Massenmedien zur Verfügung stellen (vgl. Klaus 2017: 23). Im Fokus dieser Arbeit steht die »komplexe« *massenmediale* Öffentlichkeit, die laut Klaus auf vielfältige Weise mit mittleren und einfachen Öffentlichkeiten verschränkt und verwoben ist. Neben den Massenmedien sind auf der »komplexen« Ebene etablierte demokratische Institutionen wie Regierungen und Parlamente, aber auch PR- und Lobbyarbeit großer Unternehmen verortet. Dementsprechend agieren auf dieser Ebene v.a. Organisationen und Eliten. Hier findet eine hegemoniale Auswahl und Verbreitung von Themen sowie gesellschaftliche Entscheidungsfindung statt. Die Kommunikation ist anspruchsvoll und professionalisiert, die Zugangsbedingungen sind entsprechend restriktiv.

Das Verhältnis dieser drei Ebenen von Öffentlichkeiten visualisiert Klaus als eine geschichtete Pyramide, welche das hierarchische Verhältnis mit Blick auf gesellschaftlichen Einfluss und Macht veranschaulicht. Diese zeigt auf, inwiefern die drei Ebenen von Öffentlichkeit als »Diskursräume unterschiedlicher Komplexität« (ebd.: 30) betrachtet werden können. Dabei gilt: »Je komplexer die Kommunikationsstruktur, umso kleiner die Zahl der kommunikativen Formen und umso geringer die Partizipationsmöglichkeiten der Bürger_innen. Entscheidend ist die damit verbundene gesellschaftliche Hierarchie: Je komplexer die Öffentlichkeit, umso größer ihre gesellschaftliche Macht und ihr Einfluss auf die »öffentliche Meinung« (ebd.: 26). Das Modell von Klaus verdeutlicht, dass komplexen massenmedialen Öffentlichkeiten »eine weitgehende Definitionsmacht für die öffentliche Meinungsbildung zukommt und diese im Sinne der gesellschaftlichen Eliten agieren« (ebd.), sodass Kontinuität und soziale Stagnation die Regel seien; in spezifischen historischen Situationen insbesondere in gesellschaftlichen Umbruchzeiten können aber Transformationsprozesse ausgelöst werden, bspw. wenn oppositionelle Positionen der einfachen Ebene die komplexe Ebene von Öffentlichkeit erreichen und eine Delegitimierung hegemonialer Positionen bewirken (vgl. ebd.).

Das Modell eröffnet Perspektiven, über Verbindungen von Öffentlichkeiten (und vielfältige Teil- und Gegenöffentlichkeiten) jenseits von Dichotomien – wie öffentlich/privat, männlich/weiblich, hegemonial/oppositionell, global/lokal, affektiv/rational – nachzudenken (vgl. Klaus/Drüeke 2017: 110ff.). Empirisch kann Öffentlichkeit (in der Einzahl) als »Gesamtheit aller Öffentlichkeiten gefasst werden, die auf den drei Ebenen von Öffentlichkeiten agieren« (Klaus 2017: 33). Auf diesen Ebenen bilden sich kommunikative Foren oder Arenen zu bestimmten Themen aus. Innerhalb der journalistischen Medienöffentlichkeit können sich wiederum auch spezifische »Erinnerungsöffentlichkeiten« (Lohner 2014) entwickeln. Diese definiert Lohner als »Themen- oder Teilöffentlichkeiten, in den gesellschaftliches Erinnerungshandeln kommuniziert wird« (Lohner 2014: 103). Bezogen auf den Untersuchungsgegenstand betrachte ich in diesem Sinne post-/koloniale Erinnerungsdiskurse im Journalismus als öffentliche Kommunikation, innerhalb derer gesellschaftliche Erinnerung bspw. an die Kolonialzeit und den Genozid an den Ovaherero und Nama überhaupt hergestellt und verhandelt wird.

Auch wenn das Modell nur bedingt für Beschreibungen sozialen Wandels geeignet ist, ermöglicht es, »das Zustandekommen konfliktärer gesellschaftlicher Diskurse besser zu verstehen« (Klaus 2017: 26). Das Drei-Ebenen-Modell macht somit theoretisch beschreibbar, wie kritische Erinnerungen an die Kolonialzeit aus marginalisierten Räumen, die hier nun als Teilöffentlichkeiten auf der einfachen und mittleren Ebene verortet werden können, in der hegemonialen Medien-Öffentlichkeit (also auf der komplexen Ebene) Eingang finden. Im Anschluss an die Überlegungen von Klaus kann dabei von einem weiter gefassten gesellschaftlichen Umbruch ausgegangen werden, in dessen Zuge »die bestehenden politischen und/oder ökonomischen Verhältnisse grundlegend in Frage gestellt werden« (ebd.: 27) bzw. der zu einem Wandel innerhalb der hegemonialen Erinnerungskultur führen kann.

Wie Klaus Arnold mit Blick auf öffentliche Erinnerungskommunikation und auf journalistische Erinnerungskonstruktionen feststellt, dominieren in etablierten Demokratien in der Regel »affirmative, die momentane Ordnung unterstützende Sichtweisen« (Arnold 2010: 93). Dagegen zeigt sich in gesellschaftlichen Herausforderungslagen bzw. Umbruchszeiten die Tendenz, dass es bezogen auf die Vergangenheit zu »Krisen tradierter Erklärungsmuster« (Zierold 2006: 101) kommen kann. In diesem Zuge kann die unbehaglich gewordene Vergangenheit entweder »an die Seite geschoben« (Assmann 2005: 30), d.h. verdrängt oder »vergessen« und stattdessen »der Blick in die gemeinsame Zukunft« (ebd.) forciert werden. Es können aber auch Gegen-Erinnerungen an Gewicht gewinnen und zu einem Wandel der öffentlichen Erinnerungskultur beitragen. Offen bleibt hier zunächst, inwiefern diese Teilöffentlichkeiten mit ihren kritischen Erinnerungskulturen selbst einen solchen gesellschaftlichen Umbruchprozess befördern können. Im Anschluss hieran stellt sich für die vorliegende Untersuchung die Frage, unter welchen (ver-

änderten) Bedingungen kritische Erinnerungen an die Kolonialzeit und den Genozid Anfang der 2000er-Jahre schließlich im öffentlich-medialen journalistischen Diskurs sichtbar und hörbar werden.

Transnationale bzw. post-/koloniale Öffentlichkeiten

Für die vorliegende Untersuchung ist mit Blick auf Prozesse der Globalisierung und Herausbildung speziell *transnationaler* Öffentlichkeiten relevant festzustellen, dass sich das Problem abermals »als viel komplexer und vielschichtiger dar[stellt], da sich verschiedene Öffentlichkeiten durchdringen und überschneiden« (Klaus 2017: 31). Eine solche Transnationalisierung beschreibt etwa Lohner bezogen auf den Prozess der »Europäisierung von Erinnerungsöffentlichkeiten« als »zunehmende Verschränkung der verschiedenen, auf nationaler und subnationaler Ebene differenzierten, (medialen) Erinnerungsarenen zu einem europäischen Erinnerungskommunikationsnetzwerk« (Lohner 2014: 103). Entscheidend ist, dass bestehende Öffentlichkeiten – verstanden als ein fragmentierter Zusammenhang von vielfältig differenzierten Foren und Medienarenen – somit nicht durch eine übergeordnete europäische Öffentlichkeit ersetzt, sondern um eine weitere Kontextebene erweitert werden. In dieser Hinsicht ist das Öffentlichkeitsmodell anschlussfähig an kosmopolitische Ansätze, welche »den Begriff des Transnationalismus als Alternative zur Entweder-oder-Unterscheidung zwischen nationalen und internationalen Organisationsprinzipien« (Köhler 2006: 47) verwenden.

Transnationale *Erinnerungsdiskurse* können im übertragenen Sinn als eine erweiterte Form öffentlicher Kommunikation über Vergangenheit betrachtet werden. Wie auch andere Ebenen der Öffentlichkeit, so sind auch die transnationalen Öffentlichkeiten als Schauplatz vielfältiger Konflikte bzw. als konflikthafter Kommunikationszusammenhang zu betrachten (vgl. Hetzel 2017). Entscheidend ist die Frage der Partizipationsmöglichkeiten. Im Anschluss an die Überlegungen von Fraser gilt es folglich, etwa europäische, nationale und transnationale Öffentlichkeiten als komplementäre politische Arenen dahingehend zu betrachten, welche Ein- und Ausschlüsse die verschiedenen Öffentlichkeiten jeweils beinhalten. Mit Blick auf die verschiedenen Öffentlichkeitsebenen kann dann gefragt werden: »Wem wird nicht nur die Partizipation an Entscheidungen, sondern darüber hinaus die Partizipation am gesellschaftlichen Selbstverständigungsprozess insgesamt verweigert?« (Klaus 2017: 32)

Kosmopolitisierte Erinnerungskulturen sind somit vor dem Hintergrund eines pluralen machtkritischen Öffentlichkeitsverständnisses keineswegs als einheitliches, harmonisches Ganzes zu betrachten, sondern als eine Art diskursiver Zusammenhang, den es gerade in seinen je *lokalen* (sub-/nationalen) Ausprägungen näher zu betrachten gilt. Hier weisen Ingrid Volkmer und Carolyne Lee darauf hin, dass es gerade das »subnational setting« im Zusammenhang mit Journalismus,

Erinnerung und Globalisierung näher zu untersuchen gilt: »Often overlooked is the transformation of the nation-state in the diverse contexts of globalization and the ›embedness of the global in the national« (Volkmer/Lee 2014: 51). Dabei gilt es abermals eine herrschaftskritische und v.a. dezidiert postkoloniale Problematisierungsperspektive einzubringen, welche den Fokus auf globale und lokale Machtverhältnisse und Ausschlüsse lenkt. Ein zentrales Dilemma besteht insbesondere darin, dass die internationale Zivilgesellschaft »als Erweiterung der hegemonialen Ordnung« (Dhawan 2009: 59) zu betrachten ist.

Im Anschluss an Spivak problematisiert Dhawan hierbei v.a. die Rolle von transnationalen Eliten, die – und zwar in der Regel ohne von den Menschen, die sie zu vertreten angeben, direkt gewählt zu sein – »beachtliche politische Macht sowie einen Zugang zur transnationalen Öffentlichkeit erlangt haben« (ebd.: 60), während die Subalterne keinerlei Anteil an den organisierten Kämpfen der neuen sozialen Bewegungen hat. Hier drängt sich in den Worten von Dhawan der »Verdacht eines neokolonialen Paternalismus« (ebd.) auf. Nicht nur frühe philosophische kosmopolitische Entwürfe, auch der Diskurs des politisch-rechtlichen Kosmopolitismus mitsamt seinen institutionellen Ausprägungen hat folglich Kritik seitens postkolonialer und feministischer Vertreter*innen provoziert. Diese weisen »auf die Komplizenschaft von liberalen kosmopolitischen Solidaritätsbekundungen mit globalen Herrschaftsstrukturen« (ebd.: 52) hin. Eine *postkoloniale Lesart* der Versprechen kosmopolitischer Demokratie ermöglicht laut Dhawan dagegen »die Problematisierung einer unkritischen Solidarität sowie essentialistischer Diskurse zu globaler Gerechtigkeit und Menschenrechten« (ebd.: 53). Diesen Umstand werde ich im Folgenden im Zusammenhang mit postkolonial-feministischer Kritik am politisch-rechtlichen Kosmopolitismus näher beleuchten.

5.3 Das post-/koloniale Paradox von Recht und Gerechtigkeit

Das Verhältnis von Recht, Gerechtigkeit und Post-/Kolonialismus ist in Debatten um das schwierige Erbe der europäischen Aufklärung besonders umstritten (vgl. Dhawan 2010; ausführlich Dhawan 2014). Dabei haben postkoloniale Studien nicht nur an die historische Komplizenschaft von Rechtsdiskursen mit dem europäischen Kolonialismus und Imperialismus erinnert, sondern auch kritisch aufgezeigt, wie strukturelle globale ökonomische Asymmetrien in gegenwärtigen Diskursen ausgeblendet werden, um dem Recht den Anschein von Gerechtigkeit zu verleihen. Mit Blick auf die bis in die Gegenwart wirkmächtigen europäischen aufklärerischen Ideale und etablierten Normen formuliert Dhawan treffend:

»Die Konstruktion des Westens als normative Macht hat eine Spur gewaltsamer und ausbeuterischer Systeme im Namen von Moderne, Fortschritt, Emanzipation, Vernunft, Recht, Gerechtigkeit und Frieden hinterlassen. Nicht-westliche Individuen, Gruppen oder Staaten, die als ›zivilisiert‹ und modern gelten wollen, haben nur die Wahl, sich diesen Normen anzupassen, wenn sie nicht riskieren wollen, gegen ihren Willen ›zivilisiert‹ oder ›modernisiert‹ zu werden. Als überlegen dargestellt, sind die europäischen Normen wert, nachgeeifert zu werden, auch wenn sie immer nur ›schlechte‹, ›schwache‹ oder ›versagende‹ Kopien des ›Originals‹ darstellen.« (Dhawan 2010: 303)

Wie Dhawan betont, gilt es vor diesem Hintergrund Gerechtigkeitsbegriffe zu dekolonialisieren und damit verbundene Wissensbestände vor dem Hintergrund ihrer Entstehungsgeschichte zu dekonstruieren. Mit Blick auf den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung lässt sich hier also feststellen, dass in aktuellen Debatten über einen angemessenen Umgang mit der kolonialen Vergangenheit und damit verbundenen Entschädigungsansprüchen von allen Seiten rechtliche Argumente ins Feld geführt werden. Gleichzeitig ist mittlerweile bekannt, dass im heutigen internationalen Recht koloniale Muster eingeschrieben sind. Auch im spezifischen Zusammenhang mit der Anerkennung des Genozids an den Ovaherero und Nama werden grundlegende Rechts- und Gerechtigkeitsfragen aufgeworfen. Aus diesem Grund soll das paradoxe Verhältnis von Recht und Gerechtigkeit im Folgenden exemplarisch mit Blick auf das einstige europäische Völkerrecht und seine kolonialen Ursprünge beleuchtet werden (5.3.1). Daran anschließend gehe ich auf die postkoloniale Kritik an der internationalen Menschenrechtspolitik und speziell auf die Diskussion um die UN-Genozid-Konvention ein (5.3.2) und wende mich schließlich der Debatte um eine neue internationale Moral und einer Politik der ›Wiedergutmachung‹ zu (5.3.3).

5.3.1 Koloniale Ursprünge des Völkerrechts

Die kolonialen Ursprünge des gegenwärtigen internationalen Rechts, welches maßgeblich aus dem einstigen europäischen Völkerrecht, dem *Ius Publicum Europaeum*, hervorgegangen ist, sind im Feld der *Postcolonial Legal Studies* kritisch dargelegt worden. Insbesondere Vertreter*innen der *Third World Approaches to International Law (TWAIL)* betonen, dass die vermeintliche ›Universalisierung‹ des Völkerrechts »sowohl als Instrument als auch als Bedingung kolonialer und postkolonialer Herrschaft fungierte«, weswegen sie »die Legitimität und Aufrichtigkeit des internationalen Rechts infrage« stellen (Castro Varela/Dhawan 2015: 35).⁷

7 Vgl. ausführlicher zu den TWAIL-Ansätzen etwa Anghie/Chimni 2003.

Als richtungsweisend gilt in diesem Zusammenhang Antony Anghies *Imperialism, Sovereignty, and the Making of International Law* (2004). Darin entfaltet er eine alternative Geschichte des Völkerrechts und zeigt auf, welche konstitutive Rolle der Kolonialismus in Diskursen über Souveränität und internationales Recht spielte (vgl. Dhawan 2010: 303; Castro Varela/Dhawan 2015: 36). Während klassische Darstellungen die Konsolidierung der Souveränitätsdoktrin auf den Westfälischen Frieden von 1648 datieren, verfolgt Anghie deren Grundlagen auf den Juristen und Theologen Francisco de Vitoria (1492-1546) zurück.⁸ Nach Vitoria waren nur Souveräne dazu legitimiert, Krieg zu führen, ebenso wie nur Christen ›gerechte Kriege‹ führen konnten. »Beides war Nicht-Europäern a priori verwehrt« (Dhawan 2010: 303). Vitoria erklärte bspw. den Unterschied zwischen den spanischen Kolonialist*innen und Indigenen dadurch, dass Letztere wegen ihrer ›barbarischen‹ kulturellen Praktiken nicht in der Lage seien, souverän zu sein. Die Spanier*innen waren wiederum legitimiert, die ›Native Americans‹ zu unterwerfen, notfalls durch Krieg (vgl. Dhawan 2010: 303). Auf diese Weise wurde eine rechtliche Grundlage geschaffen, welche die gewaltvolle Unterwerfung und Beherrschung der ›ungeordneten‹ außereuropäischen Welt als christliche ›Zivilisierungsmission‹ legitimierte.

Das einstige europäische Völkerrecht hat als ursprünglich regionales Ordnungsmodell im Zuge der Kolonialisierung eine weltweite Ausbreitung erfahren und andere regionale Ordnungen verdrängt (vgl. Kämmerer 2010: 291f.). Dabei wandelte es sich – so stellt Kämmerer fest – im Zuge der kolonialen Begegnung mit außer-europäischen Bevölkerungen von einer »exklusiven« Rechtsordnung zu einer »diskriminierenden«; bis auf wenige Ausnahmen war die Rechtsetzung auf europäische Staaten beschränkt, »nicht-europäische Gesellschaften wurden, vor allem in Afrika, als Rechtsobjekte angesehen und hatten an der Rechtsfindung keinen Anteil« (ebd.: 292). Wenngleich sich im Zuge der Dekolonialisierung in den 1940er- und 1950er-Jahren oberflächlich ein Übergang vom eurozentrischen zum heutigen vermeintlich ›universellen‹ Völkerrecht vollzog, sind die post-/kolonialen Asymmetrien aus Sicht von Kritiker*innen wie Anghie nicht überwunden worden. Insbesondere mussten sich die neuen, ehemals kolonialisierten Staaten mit ihrem Beitritt zum ›Völkerbund‹ einer europäischen Ordnung unterwerfen, deren Grundprinzipien sie nicht mitgestaltet haben; diese Rechtsordnung war sogar insofern gezielt gegen sie gerichtet, als sie die koloniale Beherrschung und Ausbeutung der außereuropäischen Welt legitimierte. Hier zeigt sich ein zentrales *post-/koloniales Dilemma*. Kurz: »Die Völkerrechtshistorie schließt als Bestandteil eines historisch-systematischen Kontinuums, jene Regeln ein, die genau diese

8 Vitoria gilt als Pionier des internationalen Rechtsdenkens und der Idee des ›gerechten Krieges‹ und begründete die Schule von Salamanca mit, die ein ›internationales Naturrecht‹ entwickelte und dessen Argumente die Entwicklung des Völkerrechts maßgeblich beeinflussten; vgl. Anghie 2004: 13ff.

außereuropäischen Gesellschaften einst diskriminierten« (vgl. Kämmerer 2010: 292). Dieses Dilemma zeigt sich bis in die Gegenwart hinsichtlich »der Genealogie des Völkerrechts und seiner Verwicklung in die fortgesetzte Entrechtung der post-kolonialen Staaten, die auch nachdem sie die formale Unabhängigkeit erreicht haben in einer Beziehung struktureller Ungleichheit mit ihren ehemaligen Kolonisatoren verbleiben« (Dhawan 2010: 303). Diese machtvollen kolonialen Ursprünge des Rechts werden in dominanten Diskursen überwiegend ausgeblendet, sodass sich das Recht als Gerechtigkeit »verkleiden« kann, wie etwa Drucilla Cornell (1992) nachgezeichnet hat. Da »dieser historische Zusammenhang nicht mehr zu Tage tritt«, so stellt auch Dhawan in jüngerer Zeit fest, erscheint das »Völkerrecht als ein gangbarer Weg für transnationale Gerechtigkeit« (Dhawan 2010: 303) und ungleiche Machtverhältnisse in das internationale Recht und seine Institutionen eingeschrieben. Diese wirken nicht zuletzt auch in gegenwärtigen Auseinandersetzungen über Anerkennung und Entschädigung kolonialen Unrechts fort, wie insbesondere auch im Falle des Ovaherero- und Nama-Genozids deutlich wird. Der Völkerrechtler Jörn Axel Kämmerer – der im untersuchten medialen Diskurs um den Ovaherero- und Nama-Genozid selbst als »Experte« eine wichtige Stimme bekommt –, formuliert dazu prägnant: »Passé sind zwar die diskriminierenden Rechtskonzepte des Kolonialismus, nicht aber die Rechtsordnung, aus der sie erwachsen waren« (Kämmerer 2010: 291). Dieser Umstand wird in der deutschsprachigen juristischen Fachdebatte zunehmend kritisch kommentiert. Mit Blick auf die erfolglosen Klagen der Ovaherero stellt M.N. Kaapanda-Girrus im Rekurs auf Anghies Studien kritisch fest, dass die heutigen juristischen Hürden auf den skizzierten völkerrechtlichen Strategien der Ausgrenzung und kolonialen Unterwerfung außereuropäischer Gesellschaften basieren.

»Man muss sich daran erinnern, dass die Ausgrenzung der Herero aus der Sphäre des Völkerrechts – die Grundlage der heutigen Behauptungen, das gegen sie begangene Unrecht habe das Völkerrecht jener Zeit nicht verletzt – nicht »einfach so passiert ist«. Sie was nicht das Resultat einer objektiven *Anwendung* des Völkerrechts, sondern [...] das gewünschte Ergebnis rechtlicher Strategien und Techniken, die die positivistischen Völkerrechtler/innen des 19. Jahrhunderts anwendeten, um das koloniale Zusammentreffen auf eine bestimmte Art zu verwalten.« (Kaapanda-Girrus 2010: 300, Herv.i.O.)

Deutlich wird hier, dass die strukturellen Hürden, welche eine juristische Anerkennung und Entschädigung des Genozids an den Ovaherero und Nama unter den heutigen völkerrechtlichen Bedingungen verhindern, von den europäischen Kolonialmächten gezielt angelegt worden und bis in die Gegenwart wirkmächtig sind. Das Völkerrecht ist somit kein neutrales Recht, sondern ein partikulares europäisches Konstrukt, welches globale Gültigkeit beansprucht. Malte Jaguttis spricht vom historischen Völkerrecht auch kritisch von einer »unvollständigen Ordnung

europäischer Staatsherrlichkeit« (Jaguttis 2010: 285). Mit Blick auf die erfolglosen Klagegesuche von Vertreter*innen der Ovaherero stellt er fest, dass diesen innerhalb der bestehenden Rechtsordnung Gerechtigkeit strukturell unmöglich gemacht wurde: »Jeder Versuch, ihre Forderungen unmittelbar am Maßstab des *Ius Publicum Europaeum* abzubilden, wäre nicht nur einseitig, sondern auch immer wieder durch dessen imperialen Kontext blockiert« (ebd.: 288, Herv.i.O.).

Derartige kritische postkoloniale Perspektiven sind insbesondere in der deutschsprachigen Völkerrechtsdebatte jedoch weiterhin nur marginal, wie Jochen von Bernstorff auf seinem »völkerrechtsblog« mit Blick auf den *postcolonial turn* kritisch feststellt: »Weder hat bis heute trotz einiger Einzelpublikationen eine umfassende völkerrechtliche Aufarbeitung des deutschen Kolonialismus stattgefunden, noch werden die Grundannahmen jüngerer völkerrechtlicher Traditionslinien in Deutschland aus Nord-Süd-Perspektive in Frage gestellt« (von Bernstorff 2014b).

Eine Leerstelle der Völkerrechtswissenschaft (nach dem Zweiten Weltkrieg) gibt es laut von Bernstorff zudem hinsichtlich der engen Verwobenheit des Völkerrechts mit globalen ökonomischen Strukturen (vgl. von Bernstorff 2014a). Auch der unhinterfragte »Glaube an internationale Gerichtsbarkeit« (ebd.) stabilisiere ihm zufolge bestehende globale Ungleichheiten. »Wenn es aber um fundamentale globale Antagonismen, extreme Armut und strukturelle ökonomische Benachteiligungen ganzer Weltregionen geht, scheint das Vertrauen auf fragmentierte gerichtliche Abwäglösungen wenig hilfreich, vor allem aber stabilisiert dieser Zugang die bestehenden Regime in ihrer jetzigen Struktur« (ebd.). Es ist deswegen notwendig, »globale Normen und Institutionen daraufhin zu untersuchen, ob und wie sie strukturelle ökonomische Ungleichgewichte und Unterrepräsentation perpetuieren, auch wenn wir in Europa hiervon vielleicht lange profitiert haben« (ebd.). Auf globaler Ebene kann auch der Umstand, dass kritische postkoloniale Ansätze bisher marginal geblieben sind, als Ausdruck globaler Machtverhältnisse im Bereich des internationalen Rechts gelesen werden. Der bestehende rechtliche Rahmen protegirt die alten europäischen Kolonialmächte des »Völkerbunds« bis in die Gegenwart, während das internationale Recht vorgibt, eine universale »gerechte« Weltordnung zu garantieren. In dieser Hinsicht sind auch die globale Menschenrechtspolitik und insbesondere die UN-Genozid-Konvention aus postkolonialer Perspektive kritisch zu betrachten.

5.3.2 Menschenrechte zwischen Universalisierung und postkolonialer Kritik

Das europäische Völkerrecht des Kolonialismus kannte noch keine Menschenrechte. Die Idee von der Freiheit und Gleichheit »der Menschen« – ausgenommen waren hiervon jedoch Frauen und versklavte Menschen – wird zwar bis in die antike Philo-

sophie der Stoa zurückverfolgt, die Ausrufung der Menschenrechte erfolgte jedoch erst im Kontext der Französischen Revolution. »Mit der völkerrechtlichen Kodifizierung in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte wurde zugleich die Rechtsgleichheit von Mann und Frau zur verbindlichen internationalen Norm. Die Gleichberechtigung der Geschlechter ist global jedoch ebenso umstritten wie das Verständnis der Menschenrechte als universell gültige moralische Ansprüche des Individuums« (Ehrmann 2009: 84f.). Die Idee universeller Menschenrechte wird in postkolonialen Theorien v.a. aufgrund ihrer eurozentrischen, partikularen, normativen Begründung und ihrer neokolonialen Instrumentalisierung für politische, ökonomische und militärische Interventionen des globalen Nordens in formal dekolonialisierte, souveräne Staaten des globalen Südens ausgesprochen kritisch betrachtet (vgl. ebd.: 85).

Die Aporie der Menschenrechte, so hat Hannah Arendt (1986) dargelegt, zeigt sich grundlegend darin, dass Staatsbürger*innenschaft für deren Inanspruchnahme vorausgesetzt wird. Dadurch werden all jene als Rechtsträger*innen ausgeschlossen, denen ein staatsbürgerlicher Status verwehrt wird. Im Anschluss an die Argumentation von Arendt und Edmund Burke (1967) – der seinerseits kritisch festgestellt hat, dass allein der Staat Rechte definieren und für seine Bürger*innen (bspw. »Rechte eines Engländers«) garantieren könne – bringt Ehrmann das Dilemma auf den Punkt: »Denn das konkrete Subjekt, das sich auf die aus der menschlichen Natur entsprungenen Rechte berufen kann, ist nicht etwa der abstrakte, sondern der vergeschlechtlichte, rassifizierte und sozial privilegierte Mensch und damit ausschließlich der weiße, besitzende und katholische Mann der Metropole« (Ehrmann 2009: 86). Die vermeintliche »Universalisierung« der Menschenrechte betrachten postkoloniale Vertreter*innen vor allem dahingehend kritisch, dass die Integration von Frauen in ihren Geltungsbereich nur »um den Preis der Markierung und Verwerfung des rassifizierten, »unaufgeklärten« Anderen auf Grundlage der Hierarchisierung von Differenz denkbar« (ebd.) wurde.

Mit Blick auf diese Dialektik von Inklusion und Exklusion gilt es herauszustellen, dass die Ausrufung der Menschenrechte historisch mit der Herausbildung von Kolonialreichen zusammenfällt und in diesem Zuge globale Ungleichheitsverhältnisse rechtlich verankert wurden. Denn während sich aufseiten der europäischen Kolonialmächte die Idee der Menschenrechte weiter ausbreitete, wurden die außereuropäischen Kolonien zu Räumen deklariert, in denen die Geltung der Menschenrechte 1791 per Dekret außer Kraft gesetzt werden konnten (vgl. ebd.: 86f.). In dieser Hinsicht hat der antikoloniale Denker Frantz Fanon (1966) schon früh darauf hingewiesen, dass die »Universalisierung« der europäischen humanistischen Ideale geradewegs zur Konsolidierung der europäischen Herrschaft über die Welt geführt habe und diese daher kaum für einen antikolonialen Befreiungskampf dienlich sein könnten. Vor diesem Hintergrund wurde auch die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (AEMR) – in der im ersten Artikel bekanntlich Freiheit, Gleichheit und

Würde der gesamten Menschheit postuliert werden – »von Seiten der damals noch kolonialisierten Länder – gelinde gesagt – mit Skepsis zur Kenntnis genommen« (Castro Varela/Dhawan 2015: 207), wie Castro Varela und Dhawan kritisch bemerken. Die Menschenrechtserklärung wird folglich als ein imperialistisches Projekt des Westens und ihre Auslegung als ein neokoloniales Beherrschungsinstrument betrachtet, mit dem der Globale Norden seine Hegemonie über den Globalen Süden rechtlich verankert hat.

Auch wenn die postkoloniale Kritik stärker wird, zeigt sich in der globalen Menschenrechtspolitik bis in die Gegenwart eine gewisse Blindheit gegenüber dieser Historie und den damit verbundenen massiven Menschenrechtsverletzungen im Namen von Kolonialismus und Imperialismus. So stellen Castro Varela und Dhawan fest: »Doch während Verbrechen gegen die Menschheit vor allem von Europa ausgingen, denkt auch heute die Mehrheit der Menschen im globalen Norden bei Menschenrechtsverletzungen nicht an Europa, sondern eben an jene Länder, die Europa angeblich zu ›zivilisieren‹ trachtet« (ebd.). Dabei werden die Menschenrechte als Ideal oftmals mit Menschenrechtspolitik als Praxis gleichgesetzt. »Je besser die Menschenrechtspolitik eines Staates bewertet wird, desto eher, so wird angenommen, ist dieser als liberaler und mithin ›zivilisierter‹ Staat zu beschreiben« (ebd.). Auf dem Feld der Menschenrechtspolitik wird somit abermals ein post-/koloniales Überlegenheitsdenken zur Schau gestellt, welches »die Länder des globalen Nordens glauben macht, sie seien unweigerlich dazu verpflichtet, die Menschenrechtsverletzungen im globalen Süden zu richten und entsprechend über diese Gericht zu sitzen« (ebd.: 208).

Auf diese Asymmetrien hat v.a. die postkoloniale Theoretikerin Gayatri Spivak in ihren jüngeren Arbeiten aufmerksam gemacht. Durch den Fokus auf die Verhütung und Verurteilung von Unrecht im Globalen Süden wird die Welt Spivak zufolge unweigerlich in ›zwei Räume‹ geteilt: in jenen, von denen die Rechte zu kommen scheinen (Globaler Norden) und jenen, in dem scheinbar keine vergleichbaren Rechte institutionalisiert sind (Globaler Süden). Dabei werden diejenigen, die als Opfer markiert werden, wahrgenommen, als seien sie weder in der Lage sich selbst zu helfen noch sich eigenständig zu regieren (vgl. ebd.: 207). Wie Spivak gezeigt hat, »geht es beim Konzept der Menschenrechte nicht nur darum, ein Recht oder mehrere Rechte zu haben oder einzufordern, sondern auch darum Unrecht zu richten und Rechte zu verteilen« (Spivak 2008b: 7f.). Mit Blick auf das veränderte Verhältnis von Nationalstaat, internationaler Zivilgesellschaft, die als ›Verteidigerin der Menschenrechte‹ auftritt, und den Subalternen im globalen Süden argumentiert sie, dass Menschenrechte zu einer »wirmächtigen politischen Norm geworden sind, sodass ihre Verletzung durch einen Staat oder eine Institution zur Delegitimation führt« (Castro Varela/Dhawan 2015: 206). Umgekehrt wird die Einhaltung als »Marker für die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft liberaler Staa-

ten gelesen« (ebd.). Spivak bezeichnet die Menschenrechte als »Alibi« und setzt diese in Analogie zum kolonialen Mythos der »Bürde des weißen Mannes«.

»Mit anderen Worten, die Idee von Menschenrechten kann eine Art Sozialdarwinismus beinhalten – die Stärkeren müssen die Bürde auf sich nehmen, das Unrecht der Schwächeren zu richten – und möglicherweise als Alibi dienen. Natürlich nur »eine Art« Sozialdarwinismus. Genauso wie die »Bürde des weißen Mannes«, das Vorhaben von Zivilisierung und Entwicklung, nur »eine Art« von Unterdrückung war.« (Spivak 2008b: 7f.)

Laut Spivak kann es jedoch nicht Ziel sein, die Menschenrechte mit dem Vorwurf des Eurozentrismus komplett zurückzuweisen; gefordert ist vielmehr, so bringen es Castro Varela und Dhawan auf den Punkt, »die Idee der Zuteilung von Rechten und damit auch jene Gerechtigkeit, die in den Menschenrechtsdiskursen ihren Ausdruck findet, zu hinterfragen« (Castro Varela/Dhawan 2015: 207; vgl. auch Spivak 2008b: 10ff.). Auch im Feld der globalen Menschenrechtspolitik zeigt sich eine gewisse »Geschichtsvergessenheit«:

»Dass der Westen sich unhinterfragt berufen fühlt, das Unrecht im globalen Süden anzuklagen, stellt eine erstaunliche Umkehrung der Geschichte dar – schließlich war es der globale Norden, der Territorien annektierte, Rohstoffe ausbeutete und die Bevölkerungen der kolonialisierten Länder über Jahrhunderte unterwarf. Es ist insoweit politisch klug, die historische Amnesie des Westens zu fokussieren – eine Geschichtsvergessenheit, die den globalen Norden weiterhin in dem Glauben lässt, er sei moralisch dazu verpflichtet, den Unterjochten in den postkolonialen Räumen zur Hilfe zu eilen. Erneut wiederholt sich die Annahme der längst vergangen geglaubten kolonialen Zivilisierungsmission, die davon ausgeht, dass eine Intervention in die postkolonialen Länder als ein ethischer Akt zu verstehen sei.« (Castro Varela/Dhawan 2015: 208)

Zusammengefasst kann hier kritisch festgestellt werden, dass die internationale Menschenrechtspolitik von »westlichen« Staaten bzw. Eliten des Globalen Nordens dominiert wird und dabei bzw. *gerade deswegen* blind für das von den ehemaligen europäischen Kolonialmächten verübte historische Unrecht ist. Die konstruierte Diskrepanz zwischen jenen auf der Seite des Globalen Nordens, die Rechte zuteilen, und jenen auf der Seite des Globalen Südens, die lediglich als Opfer von Unrecht und als Empfänger*innen von Rechten gelten, verharrt »unter dem Vorzeichen historischer Gewalt« (Castro Varela/Dhawan 2015: 207). Diese zentrale Problematik werde, so kritisiert Spivak, durch die Debatte um die »westliche Herkunft« der Menschenrechte und den ihnen eingeschriebenen Eurozentrismus verschleiert. Der kritische Blick soll vor allem dafür geschärft werden, dass die postkoloniale Gegenwart mehr noch als durch die globale Ungleichverteilung von Gütern und Ressourcen »durch die Ungleichverteilung politischer Handlungsfähigkeit gekenn-

zeichnet [ist], die auf einer globalen Klassenapartheid beruht und auf die naturrechtliche Fundierung der Menschenrechte zurückgreifen kann« (Ehrmann 2009: 90).

In dieser Hinsicht zeigt sich gegenwärtig ein Spannungsverhältnis von Menschenrechten zwischen Transnationalität und Subalternität, zwischen Ermächtigung und Entmächtigung. In ihrer Ambivalenz können Menschenrechte mit Spivak als Form einer »befähigende Verletzung« (*»enabling violation«*, Spivak 2008b: 8) betrachtet werden. Diese müssen im gegenwärtigen post-/kolonialen Kontext neu ausgehandelt werden, um trotz der mit ihnen verbundenen Verletzungen ihr kritisches Potenzial entfalten zu können (vgl. Ehrmann 2009: 91). Ein besonderes Paradox zeigt sich hinsichtlich des Holocaust als globaler moralischer Norm und der UN-Genozid-Konvention, wie ich im Folgenden argumentieren werde.

Das post-/koloniale Paradox der UN-Genozid-Konvention

Wichtig ist hier festzustellen, dass die *völkerrechtliche Verankerung* der Menschenrechte erst auf die Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges und des europäischen Holocaust folgte; die heutigen Menschenrechte können somit in erster Linie als »aufklärerisches« Produkt der NS-Verbrechen in Europa gewertet werden (vgl. Levy/Sznaider 2010). In dieser Hinsicht gilt es, die Geschichte der Menschenrechte und die gegenwärtige globale Politik aus postkolonialer Perspektive grundsätzlich auf die ihr zugrundeliegenden Normen sowie die damit verbundenen Ein- und Ausschlüsse zu überprüfen.

Das post-/koloniale Paradox zeigt sich besonders deutlich an der UN-Konvention »über die Verhütung und Bestrafung des Völkermordes« von 1948 und der zugrundeliegenden Definition von Genozid, die bis heute ein »Streitobjekt« (Robel 2013: 44) bildet. Kritisiert wurde daran insbesondere, dass erstens in der darin festgelegten Definition diverse *Gruppen* (etwa politische, wirtschaftliche, soziale, sprachliche oder geschlechterspezifische) nicht erfasst werden; zweitens, dass das Kriterium der *Intentionalität* der Tat bzw. der Begriff der Zerstörungsabsicht sehr unterschiedlich auslegbar sei; und drittens, dass es auf dieser Grundlage für *nichtstaatliche Parteien* nicht möglich sei, die Konvention für ihre Forderungen (juristisch) zu nutzen (vgl. ebd.). Im Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen um den Genozid an den Ovaherero und Nama – und damit verbunden um eventuelle Entschädigungsverpflichtungen – haben sich insbesondere der zweite und der dritte Punkt als Hürden für eine juristische Anerkennung des historischen Unrechts und daraus abzuleitender Entschädigungsansprüche erwiesen. Während die Frage der Intentionalität v.a. zu Diskussionen innerhalb der Forschung geführt hat, ist der Ausschluss nichtstaatlicher Parteien ein zentraler »technischer« Grund dafür gewesen, dass frühere Klagen von Nachfahr*innen der Opfer etwa am Internationalen Gerichtshof in Den Haag abgewiesen worden sind.

Dieses ›juristische Scheitern‹ gehört mit zur ›Vorgeschichte‹ des gegenwärtigen Erinnerungsdiskurses und wird im Untersuchungszeitraum explizit thematisiert (vgl. Analyse in Kapitel 7.1).

Paradox ist an den aktuellen Debatten um eine juristische Anwendbarkeit der Kategorie Genozid im post-/kolonialen Kontext, dass deren Begründer – der polnische Jurist Raphael Lemkin – sich bei seiner Begriffsbestimmung nicht nur auf den nationalsozialistischen Holocaust und die Massaker an den Armenier*innen im Osmanischen Reich, sondern explizit auch auf die Massaker an den Ovaherero in SWA bezogen hat (vgl. Robel 2013: 42). Anhand bisher weitgehend vernachlässigter Schriften Lemkins hat Dominik Schaller ausführlich dargelegt, dass Lemkin selbst im Kolonialkrieg im ehemaligen SWA den Tatbestand des Genozids erfüllt sah (Schaller 2004: 195ff.). Wenngleich das Wissen um diesen Genozid also eine wichtige Grundlage für die heutige institutionalisierte Definition von Genozid darstellt, gilt er paradoxerweise aufgrund der genannten institutionellen und strukturellen völkerrechtlichen Hürden gegenwärtig als juristisch nicht anerkennbar.

Viele Untersuchungen aus dem Bereich der vergleichenden Genozidforschung sind zentral darauf ausgerichtet, sich mit konkreten juristischen Formulierungen zu befassen; als eine Art ›Arbeitsdefinition‹ wird dabei auf die (bis heute umstrittene) UN-Konvention von 1948 zurückgegriffen, die dazu dienen soll, vergangene Verbrechen aufzuarbeiten und weitere Genozide zu verhindern (vgl. Zimmerer 2004). Der Genozid-Begriff fungiert gleichzeitig als ›Aufmerksamkeitsmarker‹ in politischen Kämpfen um Anerkennung, als sozialwissenschaftliche Analyse-kategorie und als juristischer Straftatbestand. Er ist somit als ein »Geflecht juristischer, wissenschaftlicher und moralischer Dimensionen« (Robel 2013: 40) zu betrachten, welches in aktuellen Auseinandersetzungen anhaltend zur Verhandlung steht. Angesichts dieser genealogischen »Verzahnung von juristischer und wissenschaftlicher Aushandlung des Terminus« (ebd.: 42) und insbesondere mit Blick auf die wissenschaftliche (Un-)Brauchbarkeit des Begriffs »Genozid« beschreibt Robel das Dilemma dahingehend, dass die (Genozid-)Forschung »spätestens dann unter Rechtfertigungsdruck [gerät], wenn sie den Anspruch einer distanzierten Wissenschaftlichkeit vertritt und sich gleichzeitig einer Rücksichtnahme und Sensibilität gegenüber den Opfern verpflichtet fühlt« (ebd.). Solche Benennungsdiskussionen und Unterscheidungsversuche, die sowohl in der wissenschaftlichen Forschung als auch im öffentlich-medialen Diskurs hinsichtlich der Einordnung der Massengewalt im damaligen SWA geführt werden, scheinen insbesondere mit Blick auf die Opfer bzw. deren Nachfahr*innen »zynisch« (ebd.). Eine solche klassifizierende Betrachtung sieht sich außerdem stets mit dem Problem »der eventuellen Relativierung von Gewalttaten aus der einen oder anderen Perspektive« (ebd.) konfrontiert.

Speziell der Begriff »kolonialer Genozid« – der im Zusammenhang mit gegenwärtigen Debatten um den Genozid an den Ovaherero und Nama eine zentrale Rolle spielt – wurde dahingehend problematisiert, dass damit ein sekundärer Sta-

tus gegenüber modernen Genoziden, insbesondere dem Holocaust, erzeugt würde. Mit der Schaffung einer solchen eigenständigen Kategorie würden Zimmerer zufolge die im kolonialen Kontext von Europäer*innen verübten Massenverbrechen von der Geschichte innereuropäischer Genozide abgekoppelt und damit ein Gegensatz »europäische Geschichte versus außereuropäische Geschichte« (Zimmerer 2004: 123) verstärkt, den es in der Perspektive einer globalen Gewaltgeschichte gerade zu überwinden gilt. Zimmerer plädiert deswegen dafür, diese »historische Kategorie« (ebd.: 113) gänzlich aufzugeben. Inwiefern sich dahin gehende begriffliche Auseinandersetzungen auch im öffentlichen Erinnerungsdiskurs wiederfinden und insbesondere auch eine postkoloniale Kritik eingebracht wird, wird in der empirischen Analyse näher betrachtet.

Ebenso soll in der Untersuchung des Genozids in Namibia bedacht werden, dass es erstens zahlreiche weitere Massenverbrechen gegeben hat;⁹ zweitens, dass sich die koloniale Gewalt nicht auf die Exzesse in kriegesischen Auseinandersetzungen beschränkt, sondern sie vielmehr in den kolonialen Alltag eingeschrieben war, wie auch in neueren Darstellungen der historischen Kolonialismus- und Genozidforschung herausgestellt wird;¹⁰ und drittens, dass die koloniale Gewalt vor allem auch eine epistemische Dimension aufweist. Diesen letzten Aspekt betonen kulturgeschichtliche und kulturwissenschaftliche Untersuchungen, sowie – angeregt durch Ansätze der Postcolonial Studies –, auch neuere Darstellungen der historischen Kolonialismusforschung.¹¹ Festgestellt werden soll hierviertens, dass auch das hegemoniale »Vergessen« bzw. die sog. »koloniale Amnesie« als eine Form der Machtausübung und der post-/kolonialen epistemischen Gewalt zu betrachten ist. Die öffentliche Ignoranz gegenüber ihrem historischen Leid hat zur Folge, dass der Genozid für die Opfer und ihre Nachfahr*innen bis in die Gegenwart nicht nur als transgenerationelles Trauma erlebt wird, sondern auch konkrete materielle Folgen für gesellschaftliche Minderheiten der Ovaherero und Nama im heutigen Namibia und der Diaspora hat.

Mit Blick auf gegenwärtige Auseinandersetzungen um Anerkennung und Entschädigung historischen Unrechts aufseiten von ehemals kolonialisierten Gemeinschaften des Globalen Südens spricht William Miles (2004) von einer Strategie des »H/holocaust parallelism«. Wie Miles nachzeichnet, hat das Holocaust-Paradigma

9 Eine Übersicht zu größeren kriegesischen Ereignissen der deutschen Kolonialherrschaft in Afrika findet sich etwa bei Kößler 2005: 30.

10 Betont wird, dass alle Formen von Kolonien von Herrschaft und Gewalt geprägt waren, kriegesische Auseinandersetzungen und Konflikte zwischen Kolonialisten und kolonialisierten lokalen Bevölkerung sich aber vor allem in Siedlungskolonien konzentrierten; vgl. Wolfe 2006. Zur Klassifikation von Handels-, Stützpunkt- und Siedlungskolonie vgl. Osterhammel und Jansen 2012: 15ff.

11 Zum Komplex von »Wissen und Kolonialismus« vgl. etwa Conrad 2012: 79ff.

Eingang auch in marginalisierte Erinnerungskulturen gefunden, welche sich diesem nun in spezifischer Weise bemächtigen und die Erinnerung an den Holocaust auf vielfältige Weise ›indigenisieren‹ (Miles 2004: 371). Dies bedeutet, dass sich Vertreter*innen des Globalen Südens dessen Narrative für ihren Kampf um Anerkennung aneignen. Hinsichtlich des spezifischen Falles der Ovaherero und Nama sind dabei zwei Punkte wesentlich: Erstens beobachtet Miles, dass Entschädigungsforderungen ›anderer‹ Gruppen für historisches Unrecht moralische Autorität und taktische Manöver nach dem Vorbild von Opfern des Holocaust ableiten würden. Daraus schließt er zweitens, dass »H/holocaust parallelism« als eine Strategie zu verstehen ist, die es Gruppen, die sonst in der westlichen Wahrnehmung unsichtbar bleiben, erlaubt, als Genozid-Opfer an-/erkennbar zu werden (vgl. ebd.). Im Zentrum der folgenden Überlegungen steht also die Frage, wie hier Menschenrechte im Kontext post-/kolonialer Kämpfe um Anerkennung und Entschädigung historischen Unrechts Anwendung finden können. Welche Diskurse und Normen bilden sich insbesondere im Zuge globaler Auseinandersetzungen um Massenverbrechen wie den im kolonialen Kontext verübten Genozid an den Ovaherero und Nama heraus? Zentral ist in dieser Hinsicht die Anerkennung von Gruppenrechten. Auf diese Herausforderungen fokussiert die folgende Diskussion um die ›neue internationale Moral‹ und globale Politik der ›Wiedergutmachung‹.

5.3.3 Das Zeitalter der Entschuldigungen und der ›Wiedergutmachung‹

In den vorausgegangenen Ausführungen wurde deutlich, dass sich Parallelen zur völkerrechtlichen Ordnung und dem globalen Diskurs der Menschenrechte zeigen, da in beiden Fällen die gewaltvolle koloniale Geschichte zugunsten eines europäischen Überlegenheitsanspruches verdrängt wird. Einhergehend mit einer »wave of apologies« (Barkan/Karn 2006: 6) häufen sich seit den 1990er-Jahren jedoch weltweit Klagen nach Anerkennung und Entschädigung historischen Unrechts, die die internationale Aufmerksamkeit auch auf die gewaltvolle Geschichte der Kolonialisierung lenken. Angesichts dieses sog. »Zeitalters der Entschuldigungen« (»age of apologies«, Barkan/Karn 2006: 8) und der Politik des Bedauerns (»politics of regret«, Olick 2007) wird auch von der Herausbildung einer »neuen internationalen Moral« (Barkan 2002) gesprochen, die mit einer globalisierten Politik der ›Wiedergutmachung‹ einhergeht. Diese macht u.a. eine Kombination von individuellen und Gruppenrechten erforderlich und schafft somit neue Herausforderungen.

Wie der Historiker Elazar Barkan (2002) beobachtet, bildet eine Globalisierung moralischer Grundsätze seit Ende der 1990er-Jahre das Fundament der Verhandlungen von Anerkennung und ›Wiedergutmachung‹. Zentrale Elemente sind dabei ein freiwilliges Eingeständnis von Schuld bzw. eine formale Entschuldigung sowie pauschale Entschädigungszahlungen ohne erforderliche Nachweise von individuell erlittenem Unrecht (vgl. Barkan 2002: 14f.). Barkan sieht in Entschädigungen

einen globalen Trend, der Einsichten erlaubt über die Ausdehnung der Prinzipien der Aufklärung und der Menschenrechte auf Bevölkerungsgruppen, die bisher davon ausgeschlossen waren, sowie Aufschluss darüber gibt, wie bestehende Normen und Rechte verändert werden könnten. »Entschädigungen machen einen großen Teil der wachsenden Aufmerksamkeit aus, die den Menschenrechten entgegen gebracht wird, und sie legen auch Zeugnis für die wachsende Aufmerksamkeit gegenüber der öffentlichen Moral und den stärker werdenden Bemühungen, vergangenes Unrecht zu korrigieren, ab« (ebd.: 15f.).

Eine fundamentale Änderung, die zu einem Überdenken des bisherigen Rechtsverständnisses geführt habe, ist in der Anerkennung von Gruppenrechten zu sehen. Während die »klassische« Vorstellung – wie ich oben gezeigt habe – auf dem aufklärerischen Prinzip beruht, nach dem Menschenrechte von Individuen beansprucht werden können, setzt sich nun die »neoaufklärerische« politische Auffassung durch, nach der auch Gruppen solche Rechte beanspruchen können. Wenngleich Regierungen meist nicht die kollektive juristische Identität ethnischer Gruppen anerkennen würden, stellt Barkan fest, akzeptierten sie durch eine Entschädigungspolitik »jedoch implizit oder explizit einen Mechanismus, durch den die Gruppenidentität eine wachsende Anerkennung erfährt« (ebd.: 16). Die von Barkan untersuchten Fälle konzentrieren sich zum einen auf Verbrechen während des Zweiten Weltkrieges, zum anderen auf Verbrechen aus einem kolonialen Kontext. Den Ausgangspunkt stellen dabei die Aushandlungen deutscher Entschädigungszahlungen nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges an den Staat Israel sowie später für ehemalige jüdische NS-Zwangsarbeiter*innen dar. Diese seien zur Grundlage »für alle zukünftigen Forderungen nach Entschädigung geworden« (ebd.: 20). In der deutschen Entschädigungspolitik nach dem Zweiten Weltkrieg wird ein historischer Wendepunkt gesehen. Denn während die Kriegsentschädigungen, die Deutschland nach dem Ende des Ersten Weltkrieges zu leisten hatte, von den Siegermächten »erzwungen« wurden, gelten die Entschädigungen für die nationalsozialistischen Verbrechen als »freiwillige« Zahlungen der Bundesrepublik. Allerdings zeigen sich mit Blick auf die Aushandlungsprozesse auch im zweiten Fall Ambivalenzen. So rekonstruiert Barkan in einem historischen Überblick, dass diese Entschädigungen im NS-Kontext nur gegen große Widersprüche durchgesetzt werden konnten (vgl. ebd.: 19ff.).

Relevant ist für den vorliegenden Untersuchungskontext der Hinweis, dass mit der Ausdehnung der Bürgerrechte auf Minderheiten und Frauen während der 1960er-Jahre allmählich auch den indigenen Minderheiten ein Platz in modernen Staatskonstruktionen zugestanden wurde (vgl. ebd.: 22ff.). Erst im Zuge dieser Entwicklungen konnten indigene Gruppen die Menschenrechte für sich in Anspruch nehmen. »Die Ausdehnung des Gleichheitsprinzips auf Gruppen, die vorher davon ausgeschlossen waren, erweiterte erstens die Ansicht, wer Anspruch auf individuelle Menschenrechte hat, und formulierte zweitens diese Rechte so

um, daß sie auch Gruppenrechte mit einschlossen« (ebd.: 22). Die Einforderung von Rechten aufseiten indigener Gruppen fand ihren Ausdruck »in dem Ruf nach Anerkennung historischen Unrechts und Wiedergutmachung, in manchen Fällen auch in Forderungen nach voller oder teilweiser Autonomie« (ebd.). Viele dieser Debatten wurden im Rahmen von (politischen und juristischen) Verhandlungen über Entschädigungszahlungen geführt. In diesem Zusammenhang werden Entschuldigungen für historisches, insbesondere koloniales Unrecht, in der Regel als ein erster Schritt betrachtet, welche den Weg für Verhandlungsgespräche öffnet (vgl. ebd.: 25).

Bemerkenswert ist hier der Hinweis, dass oftmals »eine fehlende Entschuldigung, die Forderung danach und die darauf folgende ablehnende Reaktion alles Vorstufen zu Verhandlungen [sind], ein diplomatischer Tanz, der eine Weile fortgeführt wird, ein Zeugnis für den Wunsch und das Bedürfnis beider Seiten, in konkrete Verhandlungen einzutreten« (ebd.). Eine offizielle Entschuldigung ist somit »Teil eines Verhandlungsprozesses, aber nicht das befriedigende Endresultat« (ebd.). Nichtsdestotrotz führen Entschuldigungen für historisches Unrecht »zu einem neuformulierten Verständnis der Geschichte, das selbst eine Art der Entschädigung darstellt und somit zu einem Bestandteil der heutigen Politik und humanitärer Aktionen wird« (ebd.). Die konkrete Entschädigung bezeichnet Barkan als »ausgehandelte Gerechtigkeit« (ebd.: 30ff.). Dahinter sieht er eine politische Berechnung, die darauf abzielt, »eine moralische Rhetorik zu fördern, die Bedürfnisse der Opfer der Vergangenheit zu befriedigen und eine Diskussion über die weltweite Umverteilung von Ressourcen zu rechtfertigen« (ebd.: 37). In dieser Hinsicht kommt der internationalen Öffentlichkeit eine entscheidende Rolle zu, da sie als ein Korrektiv zu globalen Machtasymmetrien zwischen ehemaligen Kolonialmächten und Opfern des Kolonialismus fungiert. »Macht spielt weiterhin eine entscheidende Rolle, aber Moral und das Ansehen vor der Weltöffentlichkeit sind wichtige politische Instrumente geworden« (ebd.: 33).

Auch mit Blick auf das aktuelle ›Zeitalter der Entschuldigungen‹ und der Entschädigungspolitik zeigen sich jedoch Ambivalenzen in der politischen Praxis: zum einen auf symbolischer Ebene der Anerkennung, zum anderen in der Entkopplung von Anerkennung und materieller Entschädigung (Umverteilung). Kritisch beobachten Barkan und Karn, dass in einigen Fällen, offizielle Entschuldigungen vielmehr eine Rehabilitierung des Täterkollektivs mit sich bringen als ›Wiedergutmachung‹ für die Opfer bewirken: »[A]pology becomes an act of *rehabilitation for the perpetrators and their descendants rather than the victims*« (Barkan/Karn 2006: 17, Herv.i.O.).

In ihrer Analyse von ›Scham‹ in Diskursen um Wiedergutmachung (*reconciliation*) kritisiert Sara Ahmed am Beispiel der australischen Erinnerungspolitik, dass diese vor allem auf Rehabilitierung der *weißen* Dominanzgesellschaft ausgerichtet sei: »Reconciliation becomes here a process whereby *white* Australia is reconciled

to itself through witnessing the pain of others« (Ahmed 2004: 108, Herv.i.O.). Mit Blick auf die Forderungen nach einer Entschuldigung für koloniale Ausbeutung und transatlantische Versklavung im Kontext der UN-Konferenz in Durban 2001 – die auch für die vorliegende Untersuchung eine Rolle spielt – stellt sie fest: »In the end, the conflict became a matter of vocabulary – and of the apparent power of words to shape political realities. The European leaders wanted words with less power, words that did less« (Ahmed 2004: 117, Herv.i.O.). Ein Schuldbekenntnis (*statement of apology*) war zwar erst von EU vorgeschlagen, wurde jedoch auf Bestreben von US-Delegierten im Laufe der Konferenz gestrichen und fehlt in der finalen Erklärung (vgl. Barkan/Karn 2006: 19, 30).

Wie Ann Rigney kritisch feststellt, ist etwa auch der Begriff der *reconciliation* (dt. Versöhnung bzw. Wiedergutmachung) – der in gegenwärtigen Debatten zentrale Verwendung findet – an sich ambivalent, da er suggeriert, dass es ein ursprünglich intaktes, »gutes« Verhältnis gegeben habe, zu dem durch eine entsprechende Politik zurückzukehren sei (vgl. Rigney 2012: 253). Ein solches »reconciliation scenario« führe laut Rigney insbesondere in post-/kolonialen Kontexten zu einer verzerrenden Darstellung der ungleichen (Macht-)Verhältnisse, die zum Teil bis in die Gegenwart fortwirkten: »At times, the reconciliation scenario itself may help to obfuscate the fact that past injustices have persisted into the present and that a radical change in the present, and not just symbolic gestures towards the past, may be required« (ebd.).

Wie hier deutlich wird, verschleiert der Begriff der *reconciliation*, dass das koloniale Verhältnis wesentlich als eine ungleiche Herrschaftsbeziehung zu betrachten ist, die in der Vergangenheit gewaltvoll durchgesetzt wurde und deren Fort- und Nachwirkungen auch gegenwärtige globale internationale Beziehungen prägen. Das von globalen politischen Eliten propagierte »reconciliation scenario« setzt somit auf eine harmonisierende Erinnerungskultur, welche die koloniale Vergangenheit und das damit verbundene Unrecht als abgeschlossen betrachtet und den Blick in die Zukunft richtet. Zudem, so stellt Rothberg kritisch fest, wird von Opfern erwartet, dass sie zugunsten symbolischer Formen der Anerkennung auf materielle Entschädigung verzichten: »By privileging reconciliation over justice, human rights discourse demands that victims give up their claims on material redistribution and settle instead for a »moral victory« that declares that evil has already been overcome« (Rothberg 2019: 15). Der Begriff der *reconciliation*, der im politischen Diskurs der neuen internationalen Moral und in Modellen von *Transitional Justice* stark gemacht wird, verhindert somit gleichermaßen eine aktive kritische Erinnerung und Aufarbeitung des historischen Unrechts, wie er Forderungen nach materieller Entschädigung und Umverteilung ausblendet.

Zusammenfassend kann hier festgestellt werden, dass der Diskurs der neuen internationalen Moral oder insbesondere der Begriff der *reconciliation* mit einem normativen Konzept verknüpft ist, welches abermals auf europäischen Normen

von (Un-)Recht und Gerechtigkeit basiert und dabei den Blick auf politische und ökonomische Interessen verstellt. Insbesondere vermag es nicht, post-/koloniale Nachwirkungen und Machtasymmetrien abzubilden, welche gegenwärtige Anerkennungskämpfe auf globaler Ebene prägen. Gefordert ist eine kritische Reflexion von Fragen von gesellschaftlicher und politischer Verantwortung und (globaler) Gerechtigkeit, die über den juristisch eng definierten Rahmen hinausgehen, innerhalb dessen historisches Unrecht wie insbesondere konkret der Ovaherero- und Nama-Genozid in gegenwärtigen Debatten verhandelt werden. Inwiefern gesellschaftliche Erinnerungskämpfe in der gegenwärtigen Medienkultur als Kampf um Anerkennung konzeptualisiert werden können, werde ich im Folgenden beleuchten.

5.4 Gesellschaftliche Erinnerungsdiskurse als Kampf um Anerkennung

In diesem letzten Kapitel werde ich nun näher auf die Frage der Anerkennung in globalisierten Medienkulturen eingehen, an die mit einer erinnerungskulturellen Perspektive angeschlossen werden soll. Eine solche vertiefte Auseinandersetzung mit Theorien zu Anerkennung liefert »Grundlagen für kritische Medienkulturanalysen in einer Welt, die sich angesichts globalen Wirtschaftens und den damit verbundenen Verflechtungen und asymmetrischen Verhältnissen stetig verändert« (Thomas/Grittmann 2018b: 36). Angesichts der Herausforderungen der gegenwärtigen Medienkultur stellt sich auch für die vorliegende Arbeit – insbesondere hinsichtlich der post-/kolonialen Asymmetrien, die sich nicht zuletzt im Diskurs um »Wiedergutmachung« kolonialen Unrechts Ausdruck finden – die Frage, inwiefern Massenmedien, insbesondere der Nachrichtenjournalismus, die Verantwortung übernehmen, diese globalen Interdependenzen zu thematisieren und damit nicht nur im Sinne Silverstones die Verpflichtung und das Recht auf mediale Sichtbarkeit und Gehör für die betroffenen Akteur*innen einlösen, sondern darüber hinaus auch globale Machtverhältnisse und Ungleichheiten reflektieren. Im nächsten Schritt gilt es daher das Verhältnis von Anerkennung und Sichtbarkeit in transkulturellen/transnationalen Öffentlichkeiten differenzierter zu betrachten und zudem mit der Frage nach materieller Umverteilung zu verbinden.

5.4.1 Anerkennung als gesellschaftspolitische Praxis

Das Konzept der Anerkennung blickt auf eine lange Geschichte zurück und ist in den letzten zwei Jahrzehnten intensiv theoretisch diskutiert und auch für die Medien- und Kommunikationswissenschaften anschlussfähig gemacht worden. So ist von einer »nahezu alle kultur- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen übergreifenden »Konjunktur« und »Karriere« des Anerkennungsbegriffs« (Balzer 2014:

5) die Rede.¹² Eine theoretische Auseinandersetzung erscheint für die vorliegende Untersuchung geboten, da erstens dem Begriff der Anerkennung auch im hier untersuchten medialen Diskurs um den Genozid an den Ovaherero und Nama selbst eine zentrale Rolle zukommt. Der Begriff wird zweitens in der kosmopolitischen Medienforschung als normatives Leitprinzip der »Anerkennung der Andersheit der Anderen« meist affirmativ verwendet. Und drittens sind anerkennungstheoretische Überlegungen in erinnerungskulturellen Studien bisher wenig diskutiert und vor allem nicht für empirische Untersuchungen operationalisiert worden (vgl. Radstone/Hodgkin 2005). Fest steht angesichts historischer Transformationsprozesse wie auch Dekolonialisierungs- und Migrationsbewegungen und der zunehmenden »Multi(erinnerungs-)kulturalität« v.a. westlicher Gesellschaften, dass »mit der Vielfalt der Ethnien und Religionszugehörigkeiten in einer Gesellschaft [...] auch eine Vielfalt von Traditionen und Geschichtsbildern« (Erll 2011a: 3) einhergehe. »Die Anerkennung von Minderheiten erfordert das zu Gehör-Bringen ihrer Vergangenheitsversionen.« Gedächtnis bzw. gesellschaftliche Erinnerung konturiert sich daher als »ein hochgradig politisches Phänomen mit starken ethischen Implikationen« (ebd.).

Bei gesellschaftlichen Auseinandersetzungen um und zwischen Erinnerungskulturen, die in der vorliegenden Arbeit unter der Perspektive der umkämpften post-/kolonialen Erinnerungsdiskurse betrachtet werden, geht es in mehrfacher Hinsicht zentral um Fragen nach Anerkennung. Martin Saar stellt mit Blick auf Erinnerungskämpfe in pluralen Gesellschaften fest, dass es stets sowohl um die »Anerkennung partikularer Identität« als auch um das »Anerkanntwerden als vollständiges Mitglied einer Gesellschaft, d.h. als politisch gleichberechtigtes Rechtssubjekt« (Saar 2002: 275) geht. Auf der symbolischen Ebene sind »diese Kämpfe um Erinnerung in modernen liberalen Gesellschaften politisch, weil sie das Artikulieren von Ansprüchen an die Öffentlichkeit oder die offizielle Kultur, das Einfordern der Bedeutung der eigenen kollektiven Stimme, der eigenen Vergangenheit und Geschichtsvision, sind« (ebd.). Dabei warnt Saar jedoch davor, solche Kämpfe um Repräsentation ausschließlich auf die Frage der Identitätspolitik, der Macht oder

12 Wie Tanja Thomas und Elke Grittmann (2018b: 23ff.) nachzeichnen, ist die Auseinandersetzung mit Frage nach der Anerkennung der »Anderen« in den Medien- und Kommunikationswissenschaften auch auf das Interesse an »Repräsentationen« der »Anderen« zurückzuführen, welches bereits seit den 1970er-Jahren in Arbeiten aufkam und im Zuge der Ausdifferenzierung des Repräsentationsbegriffs sowie angesichts gesellschaftlicher Entwicklung in Richtung Anerkennung entwickelt wurde. Der Begriff der Anerkennung hat derzeit nicht nur in Debatten um Kosmopolitismus in Medienkulturen und innerhalb gesellschaftlicher Auseinandersetzungen Konjunktur, auch in aktuellen philosophischen, soziologischen oder pädagogischen Untersuchungen finden sich zahlreiche Betrachtungen. Für einen Überblick vgl. Balzer 2014; Bedorf 2010; Brink 2020: 116ff.; Grittmann/Maier 2017; Lash/Featherstone 2002; Thomas/Grittmann 2018a; Thomas et al. 2018a.

Moral zu konzentrieren. Weder würde eine rein deskriptive Machttheorie der Kultur den normativen Implikationen eines historischen Selbstverständnisses gerecht werden noch kann eine rein moralphilosophisch ansetzende Vorstellung vom Recht auf kulturelle Identität dieses angemessen beschreiben, denn dieses Verständnis ist selbst Resultat von Kämpfen, Homogenisierungen und Ausschlüssen (vgl. ebd.: 275f.). Um diese Zusammenhänge theoretisch zu beleuchten, greife ich im Folgenden sowohl auf ethisch-moralphilosophische als auch politik- und gerechtigkeits-theoretische Ausarbeitungen zurück, v.a. da sie Ansätze eröffnen, um nach den Bedingungen von Anerkennung und gesellschaftlichen Machtverhältnissen zu fragen.

Intersubjektive und interkulturelle Anerkennung

Eine theoretische Grundlage für die Analyse dieser (verweigerten) Anerkennungsprozesse findet sich bei Charles Taylor ([1994] 2009). In dem nachfolgenden Zitat wird theoretisch verständlich, was auch Nachfahr*innen der Opfer des Genozids in Namibia mit Blick auf das Trauma als Folge des historischen Leids und der jahrzehntelangen Ignoranz und Diskriminierung ausdrücken.

»Die These lautet, unsere Identität werde teilweise von der Anerkennung oder Nicht-Anerkennung, oft auch von der Verkennung durch die anderen geprägt, so daß ein Mensch oder eine Gruppe von Menschen wirklichen Schaden nehmen, eine wirkliche Deformation erleiden kann, wenn die Umgebung oder die Gesellschaft ein einschränkendes, herabwürdigendes oder verächtliches Bild ihrer selbst zurückspiegelt. Nichtanerkennung oder Verkennung kann Leiden verursachen, kann eine Form von Unterdrückung sein, kann den anderen in ein falsches, deformiertes Dasein einschließen.« (Taylor 2009: 13, Herv.i.O.)

Anerkennung wird hier als identitätsbildende bzw. subjektivierende Praxis konzipiert, deren Verweigerung für das Individuum oder die Gruppe schwere Folgen haben kann. Das Verlangen nach Anerkennung bezeichnet Taylor auch als »ein menschliches Grundbedürfnis« (ebd.: 14). Er versteht sie als Affirmation von *Differenz*, eine Art intersubjektive oder auch »interkulturelle Praxis« (Balzer 2014: 229); sie kann als »affirmativ-evaluatives Geschehen« (ebd.: 228) dahingehend beschrieben werden, dass »ein Einzelner oder eine Gruppe (x) von anderen (y) in oder als etwas (z) positiv, d.h. im Wert, bestätigt wird« (ebd.: 229).¹³

Wie Robel hinsichtlich solche einer »den Diskurs prägenden Verbindung von Identität und Anerkennung« (Robel 2013: 75) feststellt, gingen von solchen Bedürfnissen und Forderungen nach Anerkennung, wie sie u.a. aufseiten der ›Opfer‹ historischer Massenverbrechen (Genozide) formuliert würden, immer wieder auch Impulse für hegemoniale geschichtspolitische Debatten aus. Der Opferbegriff wird

13 Vgl. zur »interkultureller Anerkennung« im Anschluss an Taylor auch Bedorf 2010: 17ff.

als eine Art Aufmerksamkeitsmarker« genutzt, über den vergangenes Leid an-/erkennbar wird und Forderungen nach ›Wiedergutmachung‹ legitimiert werden. Mit Blick auf solche Diskurse ließen sich allerdings keine Aussagen darüber treffen, »was eine etwaig erfolgte Anerkennung für die Opfer und Nachkommen selbst bedeutet oder wann ein Gedenkakt als Anerkennung empfunden wird« (ebd.). Stattdessen rückten »anstatt konkreter Konsequenzen von Anerkennungsakten ›für die Opfer‹ hegemoniale Sagbarkeiten ›über die Opfer‹ ins Blickfeld« (ebd.). In dieser Hinsicht geht es auch in der vorliegenden Untersuchung vor allem um das Feld des Sagbaren bzw. des *Erinnerbaren* und die Aushandlung von Normen und gesellschaftlichen Verantwortlichkeiten, die im Zusammenhang mit der Frage der Anerkennung des Genozids an den Ovaherero und Nama im medialen Diskurs thematisiert werden. Dabei gilt es auch das ambivalente Verhältnis von Anerkennung und Sichtbarkeit bzw. den Zusammenhang von »Benennung und Anerkennung« sowie die Normen der Anerkennung (in diesem Fall: in Bezug auf Genozid und Genozid-Opfer) in den Fokus der empirischen Medienanalysen zu rücken.

Übertragen auf gegenwärtige Medienkulturen konzipiert Simon Cottle »mediatized recognition« als eine Form der verbindenden ›Vergangenheitsbewältigung‹ bzw. eine Praxis (nationaler) ›Versöhnung‹ (*reconciliation*):¹⁴

»Memories of past violence, trauma and injustice often inform the struggles and continuing injustices of the present, creating group demands for wider recognition of both historical and ongoing pain. Symbolic meetings and ceremonial events, when mediated to wider audiences, can assist in public processes of acknowledging the deep hurt caused by past deeds and contribute to ongoing processes of reconciliation.« (Cottle 2007: 43)

Eine solche Perspektive auf »mediatisierte Anerkennung« erweist sich insbesondere für erinnerungskulturelle Untersuchungen als produktiv. Allerdings gilt es auch hier zu betonen, dass eine mediale Repräsentation nicht gleichzusetzen ist mit Anerkennung, sondern es – wie ich im Folgenden näher betrachten werde – den Fokus auf die Ambivalenzen von Sichtbarkeit und Anerkennung zu lenken gilt.

5.4.2 Ambivalenzen von medialer Sichtbarkeit und Anerkennung

Zentral für die vorliegende Untersuchung ist die – maßgeblich unter Bezugnahme auf Arbeiten von Vertreter*innen der *Visual Culture Studies* entwickelte – Auffassung, dass mediale Repräsentiertheit bzw. globale Sichtbarkeit nicht einfach mit Anerkennung und Macht gleichgesetzt werden kann; dies würde in etwa dem oben

14 Am Beispiel australischer Fernsehberichterstattung und Dokumentarfilme stellt Cottle die Rolle von Berichterstattung über Gedenkveranstaltungen im Kontext traumatischer Vergangenheit der Aborigines heraus.

kritisierten (vermeintlichen) Automatismus von Kosmopolitisierung und Anerkennung gleichkommen und zu kurz greifen. Auch mediale Sichtbarkeit kann nicht einfach mit Anerkennung bzw. mit gesellschaftlicher Ermächtigung gleichgesetzt werden, da bspw. stereotype Darstellungsweisen zu einer Art verkennender Sichtbarkeit führen können, wie die Kunst- und Kulturwissenschaftlerin Johanna Schaffer in ihrer Studie »Ambivalenzen der Sichtbarkeit« (2008) herausgearbeitet hat. In Anlehnung an Butler (sowie Iris M. Young) hat Schaffer den Begriff der »anererkennenden Sichtbarkeit« (Schaffer 2008: 19) eingeführt. Dieser verknüpft Anerkennung mit einer »Lesbarkeit und Verstehbarkeit spezifischer Subjektpositionen« und einer »Belehnung mit Wert« (ebd.: 20) und bietet einen produktiven Ansatz für kritische Medienkulturanalysen. Dabei gilt »Sichtbarkeit nicht einfach als gegeben und Anerkennung nicht nur als Frage nach der Anerkennung etwa einer Identität zu verstehen, sondern als Arbeit an dem gesamten Feld der Normen, die regulieren, ob und inwiefern Individuen, Lebensweisen, Erfahrungen und Forderungen anerkennbar gemacht werden« (Thomas et al. 2018b: 15). Betont werden soll, dass diese Normen und Ordnungen historisch, sozial und kulturell wandelbar sind und »in hohem Maße über, in und durch Medien ausgehandelt werden« (Thomas/Grittmann 2018b: 23). Im übertragenen Sinne bedeutet auch eine Thematisierung des Genozids nicht automatisch, dass damit eine Anerkennung der Opfer des Genozids und der »eigenen« historischen Schuld und Verantwortung einhergeht. Um dieses Spannungsverhältnis zu konturieren, greife ich auf Butlers Überlegungen zu Anerkennung und Betrauerungswürdigkeit zurück.

Erkennen, benennen und anerkennen: subjektivierende Anerkennung

Judith Butler hat nachdrücklich auf die »Notwendigkeit, zwischen »Erkennen« und »Anerkennen« eines Lebens zu unterscheiden« (Butler 2010: 13), hingewiesen.¹⁵ Anerkennung ist als soziale Praxis für Butler *produktiv*: Soziale Identitäten werden in Anerkennungsakten nicht nur bestätigt, sondern performativ hervorgebracht. Fragen nach Anerkennung bzw. Anerkennbarkeit, Subjektwerdung und gesellschaftlichen Machtverhältnissen sind dabei zentral.¹⁶ Ihre Überlegungen sind für die Untersuchung von erinnerungskulturellen Anerkennungskämpfen besonders anschlussfähig. Denn gerade in geschichtspolitischen Auseinandersetzungen wird die *Benennung* eines Ereignisses von Massengewalt als Genozid vielfach mit einer *Anerkennung* des historischen Unrechts und seiner Opfer gleichgesetzt, wie Robel aufzeigt.

15 Ausführliche philosophische Überlegungen zur Beziehung von Erkennen und Anerkennen hat auch Paul Ricoeur (2006) in seinem Buch *Wege der Anerkennung* angestellt, vgl. dazu auch Bedorf 2010: 127ff.

16 In diesem Sinne ist Butlers Ansatz auch als »subjektivierende Anerkennung« (Bedorf 2010: 78) charakterisiert worden.

»An Fälle von Massengewalt zu erinnern, heißt zunächst, über sie zu sprechen bzw. sie als relevant genug zu erachten, dass über sie gesprochen wird (und werden sollte) und dass sie damit Sinnangebote für die Gegenwart bieten (könnten). Entsprechend ist davon auszugehen, dass sich durch die Tatsache des Sprechens bzw. des Sagbarmachens ein Prozess der Anerkennung vollzieht. Im Bekenntnis zur Gedenkrelevanz bis hin zur Erinnerungspflicht bestätigt sich der performative Charakter von Gedenkakten: ›Wir gedenken‹ heißt im übertragenden Sinne, ›wir erkennen hiermit Gedenkrelevanz an‹.« (Robel 2013: 74)

Im Anschluss hieran gilt es zunächst festzustellen, dass der »Modus des Erkennens« (Butler 2010: 14), der im Sinne von »Wahrnehmen« zu verstehen ist, »auch das Bedeutungsspektrum des bloßen Bemerkens oder Registrierens mit umfasst« (ebd.: 13) und nicht unbedingt mit (affirmativer) Anerkennung einhergehen muss. »Eine mögliche (auch gesellschaftliche) Anerkennung bedarf zuallererst der Anerkennbarkeit (*»recognizability«*) und des Erkennens« (Robel 2013: 78, vgl. auch Butler 2010: 12f.). Aufschlussreich ist die Frage der *Anerkennbarkeit* und *Betrauerbarkeit*, welcher mit Blick auf mediale Erinnerung an historische Massengewalt wie (kolonialen) Genozid und die Anerkennung bzw. Hervorbringung von ›Opfern‹ eine besondere Rolle zukommt. Wie Butler feststellt »gibt es ›Subjekte‹, die nicht wirklich als Subjekte (an)erkennbar sind, und es gibt ›Leben‹, das niemals als Leben (an)erkannt wird« (Butler 2010: 12). Es sind *Schemata der Intelligibilität*, die ein Leben überhaupt erkennbar machen; erst im zweiten Schritt können solche Leben unter bestimmten Voraussetzungen Anerkennung erfahren und betrauert werden:

»Nicht jeder Erkenntnisakt ist ein Anerkennungsakt; das umgekehrte indes lässt sich sehr wohl behaupten. Ein Leben muss als Leben intelligibel sein, es muss gewissen Konzeptionen des Lebens entsprechen, um aner kennbar zu werden. Wie Normen der Anerkennbarkeit den Weg zur Anerkennung ebnen, so bedingen und erzeugen Schemata der Intelligibilität erst diese Normen der Anerkennbarkeit.« (Ebd.: 14)

Wie Butler in Anlehnung an Foucaults diskurstheoretische Überlegungen ausführt, ist Anerkennung von vornherein durch das spezifische ›Wahrheitsregime‹ bedingt: »[D]as Wahrheitsregime bietet einen Rahmen für den Schauplatz der Anerkennung, es legt fest, wer als Subjekt der Anerkennung in Frage kommt, und es bietet Normen für den Akt der Anerkennung selbst« (Butler 2007: 34).

Relevant für die vorliegende Untersuchung sind in diesem Zusammenhang Butlers Überlegungen zu Akten öffentlichen Trauerns. Danach ist die Betrauerungswürdigkeit nicht nur damit verbunden, die Betrauernden als rechtstragende Subjekte wahrzunehmen. »Vielmehr bestimme der Trauerakt grundsätzlich darüber, wessen Tod *erinnerbar* sei« (Robel 2013: 76, Herv. ergänzt). Wie Robel prägnant formuliert, geht es bei »der Zuschreibung von Trauerrelevanz im Butler'schen Sin-

ne [...] um die Möglichkeit, Tote (aber auch die ›Davongekommenen‹) im Nachhinein überhaupt wahrzunehmen« (ebd.: 76f.). Damit geraten zugleich auch »Bedingungen und Normen des Sagbaren in den Blick [...], die eine Nicht-Wahrnehmung von Genoziden und Genozidopfern nach sich ziehen (können)« (ebd.: 77). Es sind somit gesellschaftliche Normen und Schemata, die darüber entscheiden, wessen Leben als betrauerungswürdig anerkannt wird, bzw. die im Umkehrschluss Aufschluss darüber geben, welche Leben von dieser Norm ausgeschlossen sind (vgl. Butler 2005: 51ff.; Butler 2010: 9ff.). Zusammenfassend stellt Robel im Anschluss an Butlers Überlegungen fest: »Jemanden – im normativen Sinne – als betrauerungswert zu erachten, gebe uns dabei über nichts Geringeres Auskunft, als darüber, wen wir *als Menschen* anerkennen« (Robel 2013: 76, Herv.i.O.).

Wichtig ist hier zu betonen, dass Normen der Anerkennung im Butler'schen Sinne keine gleichsam festgefügtten Größen darstellen, sondern permanent infrage gestellt werden und sich verschieben können, da Diskurse produktiv sind (vgl. Robel 2013: 76). Butlers Überlegungen zu Anerkennbarkeit und Betrauerbarkeit erweisen sich hier als besonders instruktiv, da sie eine Verbindung der juristischen Ebene von Anerkennung mit einer ethisch-normativen Ebene von Wahrnehmung bzw. An-/Erkennbarkeit zulassen (vgl. Robel 2013: 387ff.). Mit Butler soll hier betont werden, dass gesellschaftliche wie juristische Anerkennung notwendigerweise mit der Unterwerfung unter Diskurse und Normen einhergeht (vgl. Bedorf 2010: 78). Wichtig ist festzustellen, dass etwa die aktuelle gesellschaftliche Stellung der Opfergruppen ebenso entscheidend ist wie etablierte Normen der Anerkennung von Leid und historischem Unrecht. »Nicht nur die Frage, was gesellschaftlich und institutionalisiert als Leid und Verbrechen gilt, entscheidet im Diskurs über die Zuerkennung des Opferstatus, sondern auch die gesellschaftliche Stellung einer Gruppe in der Gegenwart. Auch diese Stellung wird fortwährend öffentlich ausgehandelt« (Robel 2013: 44). Aus diesem Grund gilt es, in der vorliegenden Untersuchung eine kritische postkoloniale Perspektive einzunehmen, welche derartige Muster und Repräsentationen im medialen Diskurs sichtbar machen und mit Blick auf die Normen der Anerkennung dekonstruieren kann.

Die Kategorien der ›Täter*innen‹ und ›Opfer‹ lassen sich dabei im Sinne von Butler als Subjektpositionen betrachten, die diskursiv in Medientexten konstruiert und von Rezipient*innen eingenommen werden können bzw. verschiedenen Gruppen zugewiesen werden. Dabei gilt nach Butler, dass nicht nur die Anzuerkennenden, sondern auch die Anerkennenden positioniert werden. Im Anschluss an diese Überlegungen betont Lilie Chouliaraki (2013: 268), dass folglich nicht nur untersucht werden müsse, wem ›unsere‹ Anerkennung verwehrt bliebe, sondern auch, wie Anerkennung über bestehende Normen hierarchische Verbindungen zwischen dem Globalen Norden und Globalen Süden fixiert. An diese Überlegungen kann in der vorliegenden Untersuchung zu erinnerungskulturellen Kämpfen um Anerkennung in globalisierten Medienkulturen angeknüpft und der Blick darauf gelenkt

werden, was für ein (hierarchisches) Verhältnis zwischen Nachfahr*innen der Opfer des Genozids als Anzuerkennenden und Nachfahr*innen der Täter*innen und Kolonialist*innen sowie vermeintlich objektiven Zeug*innen bzw. »implicated subjects« (Rothberg 2019) etabliert wird. Die Butler'schen Überlegungen zu den Normen der Anerkennung sollen im Folgenden mit Fraser um gerechtigkeits-theoretische Überlegungen ergänzt werden, die auch materielle Fragen in den Blick rücken.

5.4.3 Anerkennung, Umverteilung, Partizipation

Im Anschluss an Nancy Frasers bekannte Kontroverse mit Axel Honneth (2003) und ihre feministisch fundierten Überlegungen zu einer globalen Gerechtigkeits-theorie kann hier festgestellt werden, dass Fragen nach (mangelnder) Anerkennung auf vielfältige Weisen mit Fragen nach sozialer Ungleichheit bzw. sozialer Gerechtigkeit verflochten sind. Nach Fraser ist Anerkennung eine »Angelegenheit der Gerechtigkeit« (Fraser/Honneth 2003: 44). Wie ich im Folgenden näher darlegen werde, bietet Frasers gerechtigkeits-theoretische Erweiterung des Anerkennungsbegriffs einen Rahmen dafür, globale und insbesondere post-/koloniale Er-innerungsdiskurse mit der Frage nach Gerechtigkeit zu konfrontieren.

Anerkennung und Umverteilung

Eine der größten Herausforderungen von Gerechtigkeitsprojekten sieht Fraser darin, ein Gleichgewicht zwischen Anerkennung und Umverteilung zu schaffen. Ihre allgemeine These lautet, dass »heutzutage Gerechtigkeit *sowohl* nach Umverteilung *als auch* nach Anerkennung verlangt. Keine von beiden ist alleine ausreichend« (Fraser/Honneth 2003: 17, Herv.i.O.). Es sei somit erforderlich, auf theoretischer Ebene »eine zweidimensionale Konzeption von Gerechtigkeit zu entwerfen, die legitime Ansprüche auf soziale Gleichheit mit legitimen Forderungen nach Anerkennung von Unterschieden in Einklang bringt« (ebd.). Wie Tanja Thomas und Elke Grittmann im Anschluss an Fraser ausführen, können »etwa Maßnahmen der Umverteilung unbeabsichtigte Effekte der mangelnden Anerkennung im Sinne von Restigmatisierungen stärken oder Maßnahmen zur Behebung mangelnder Anerkennung die ökonomischen Strukturen, die Benachteiligung schaffen, intakt lassen und stigmatisierte Klassen verletzlicher Menschen schaffen« (Thomas/Grittmann 2018b: 27). Im Zusammenhang mit aktuellen Debatten um *Transitional Justice* schlägt Khanyisela Moyo (2012) im Anschluss an Fraser vor, dass *Gerechtigkeit als Anerkennung* etwa die gerichtlichen Prozesse und die Einrichtung von Kommissionen umfassen könne, die darauf abzielen, die Verbrechen des vorherigen Regimes anzuerkennen und aufzuarbeiten. *Gerechtigkeit als Redistribution* zielt demgegenüber darauf ab, Landverteilung oder Landrechte neu zu ordnen, und kann auf diese Weise symbolisch Scham von den Opfern auf die Täter*innen verschieben.

Vor diesem theoretischen Hintergrund lassen sich Debatten im untersuchten medialen Diskurs um den Ovaherero- und Nama-Genozid dahingehend betrachten, ob und inwiefern diese beiden Dimensionen verknüpft werden. Relevant für die Untersuchung ist mit Blick auf die Forderung nach einer direkten Beteiligung an den gegenwärtigen bilateralen Verhandlungsgesprächen – welche zwischen den Regierungen Namibias und der Bundesrepublik geführt werden und von denen traditionelle Vertreter*innen der Opfergruppen bisher ausgeschlossen blieben, da sie nicht als souveräne Verhandlungspartner*innen erachtet wurden – im Zusammenhang mit dem Genozid an den Ovaherero und Nama auch die Dimension der politischen Repräsentation und Partizipation.

Politische Repräsentation und Partizipation

Nach Fraser geht es in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen zentral auch darum, individuellen Gruppenmitgliedern den Status als vollwertige Verhandlungspartner*innen zuzugestehen. Dazu seien nicht (kollektive) Identitäten anzuerkennen, sondern etablierte, teils hochgradig institutionalisierte Normen dahingehend zu verändern, dass allen das gleiche Recht zukomme, unter »fairen Bedingungen der Chancengleichheit nach gesellschaftlicher Achtung zu streben« (Fraser/Honneth 2003: 49).

Ihr Modell von Anerkennung und Umverteilung erweitert Fraser um die Dimension der *Repräsentation*, um gesellschaftliche Achtung gegen zunehmende *misframings* zu verteidigen, die sie in der nationalstaatlichen Rahmung transnationaler Ungleichheit beobachtet (vgl. Thomas/Grittmann 2018: 28).¹⁷ Bezüglich der Bedeutung von Räumen der Repräsentation hat sie v.a. territoriale nationalstaatliche Rahmungen im Blick, die es zu überwinden gelte, um globale Ursachen und Interdependenzen von sozialer Ungerechtigkeit in den Blick zu nehmen. Im Anschluss an Fraser kann nicht nur danach gefragt werden, »wie mangelnde Anerkennung als eine Benachteiligung auf der Ebene von Status, sondern auch wie ökonomische Benachteiligung auf der Ebene von Klasse als einem Modus sozialer Differenzierung, Akteur_innen Mittel und Ressourcen zur partizipatorischen Parität vorenthält« (Thomas/Grittmann 2018b: 27). Frasers Konzeptionalisierung umfasst somit die »Grammatik der Anerkennung«, die »Architektur der Umverteilung« und »Räume der Repräsentation und Partizipation«. Sie ermöglicht Analysen »grenzüberschreitender und transnationaler Formen der Ungerechtigkeit, ihrer Ursachen

17 Repräsentation ist hier v.a. im Sinne von *Partizipation* als gesellschaftliche Teilhabe oder politische Repräsentation zu verstehen. Der Begriff unterscheidet sich also von dem Repräsentationsbegriff von Hall, den ich in Kapitel 2 eingeführt habe. Um Missverständnisse zu vermeiden, schreibe ich daher i.d.R. von politischer Repräsentation und Partizipation einerseits (Fraser) und medialen Repräsentationen (Hall) andererseits – wenngleich beide Ebenen eng miteinander verwoben sind.

und Folgen in Medienkulturen« (ebd.: 36). Tanja Thomas und Elke Grittmann haben Frasers dreidimensionale Konzeptualisierung als theoretische Grundlage für ihr Modell zur Analyse von Prozessen und Bedingungen von Anerkennung in Medienkulturen weiterentwickelt (vgl. Thomas/Grittmann 2018a: 228). Eine solche theoretische Konzeptualisierung von Anerkennung, Umverteilung und Repräsentation/Partizipation als drei zentralen Elemente von Gerechtigkeitsfragen orientiert auch meine Forschungsperspektive auf den (mediatisierten) Kampf um Anerkennung der Ovaherero und Nama: Diesen betrachte ich vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Langzeitprozesse wie der Kosmopolitisierung und vor dem normativen Horizont von Fragen nach historischer Gerechtigkeit.

5.5 Zusammenfassung

In diesem Kapitel habe ich mich ausgehend von der Frage nach den (veränderten) Voraussetzungen post-/kolonialer Erinnerungsdiskurse in der gegenwärtigen Medienkultur mit Ansätzen der Memory Studies, Cosmopolitan Media Studies, Post-colonial Legal Studies sowie feministischen Öffentlichkeitstheorien und schließlich kritischen anerkennungs- und gerechtigkeitstheoretischen Überlegungen auseinandergesetzt.

Die vorliegende Untersuchung knüpft dabei v.a. an aktuelle theoretische Diskussionen zum *transcultural turn* in der Erinnerungskulturforschung an, die ich in Kapitel 5.1 vorgestellt habe. Richtungsweisend im Zusammenhang mit Debatten um Erinnerungen im globalen Zeitalter ist das Konzept »cosmopolitan memory« von Daniel Levy und Nathan Sznaider. Impulse, vor allem Holocaust und Kolonialismus bzw. Dekolonialisierung gemeinsam zu denken, gehen vom Konzept des »multidirectional memory« (Rothberg 2009) aus. Die zentrale forschungsleitende Annahme, die ich in der kritischen Diskussion entwickelt habe, lautet: Erinnerung in gegenwärtigen globalisierten Medienkulturen gestaltet sich zunehmend transkulturell, transnational, translokal, multidirektional usw., aber nicht notwendigerweise »kosmopolitisch«. D.h., dass einerseits Kosmopolitisierung von Erinnerungskulturen als empirisch beschreibbarer soziokultureller Prozess und andererseits Praktiken der Anerkennung unterschieden werden müssen. Bezogen auf den Diskurs um den Genozid an den Ovaherero und Nama bedeutet dies, dass nicht von einer kontinuierlich progressiv verlaufenden Entwicklung der Erinnerung an die Kolonialzeit bzw. gerade der Nicht-Erinnerung, dem »Vergessen« bzw. der Verdrängung und Verharmlosung hin zu einer durch Globalisierung beförderten Herausbildung einer kosmopolitischen Erinnerungskultur und Anerkennung der Opfer ausgegangen wird. Stattdessen rücken die Widersprüche, diskursive Begrenzungen sowie die gesellschaftlichen und institutionellen Rahmenbedingungen in Prozessen der Kosmopolitisierung von Erinnerungskulturen in den Fokus der

vorliegenden Untersuchung. Hier bietet sich ein Konzept von »agonistic memory« (Bull/Hansen 2016) an, welches betont, dass kosmopolitische Erinnerungskulturen und antagonistische Erinnerungskulturen nicht als historische Phasen, sondern als zwei Modi unterschieden werden können, die im globalen Zeitalter in einem Spannungsverhältnis stehen und agonistischer Öffentlichkeiten bedürfen.

Eine zentrale Schwäche bestehender Konzeptionen von transkultureller Erinnerung liegt für die vorliegende Arbeit in der fehlenden Konzeptualisierung von Massenmedien bzw. massenmedialen globalisierten Öffentlichkeiten. In Kapitel 5.2 habe ich mich deswegen neuen kosmopolitischen Ansätzen zugewandt, welche Prozesse der Kosmopolitisierung in globalisierten Medienkulturen und das differenztheoretische Prinzip der »Anerkennung der Anderen« in den Mittelpunkt ihrer Betrachtungen rücken. Betont wird hier die Pluralität von Bezügen in transnationalen Medienöffentlichkeiten, die einerseits zu neuen globalen Verbindungen und kosmopolitischen Haltungen führen kann, andererseits ein erhöhtes Konfliktpotenzial für gesellschaftliche Aushandlungsprozesse kollektiver Erinnerungen bietet.

Für die Perspektive der vorliegenden Arbeit bildet dabei ein von feministischen Überlegungen inspiriertes Verständnis von Öffentlichkeit(en) als konflikthaftes, vermachtetes, plurales diskursives Gebilde einen theoretischen Ausgangspunkt der Betrachtungen von erinnerungskulturellen Aushandlungsprozessen in der journalistischen Berichterstattung. Als Grundlage für die empirische Analyse habe ich das Drei-Ebenen-Modell von Öffentlichkeiten von Elisabeth Klaus eingeführt, welches in der vorliegenden Untersuchung als konzeptionelle Grundlage für ein pluralistisch-partizipatives Verständnis von (transnationalen) Öffentlichkeiten in der gegenwärtigen Medienkultur dient und dabei das hierarchische Verhältnis verschiedener Öffentlichkeiten betont. Gerade die »komplexe« Ebene, auf der massenmediale (journalistische) Öffentlichkeiten anzusiedeln sind, zeichnet sich demnach durch Ausschlussmechanismen aus, die es mit Blick auf Partizipationsstrukturen anhand des Diskurses um den Genozid an den Ovaherero und Nama empirisch zu prüfen gilt.

Im Mittelpunkt von Kapitel 5.3 stand die postkoloniale Kritik an Ausprägungen des politisch-rechtlichen Kosmopolitismus und v.a. das Paradox von Recht und Gerechtigkeit. Dieses habe ich in Bezug auf kritische Ansätze der Postcolonial Legal Studies zunächst in der Rekonstruktion der kolonialen Ursprünge des europäischen Völkerrechts exemplarisch dargestellt. Gezeigt wurde hier, dass auf der Grundlage einer kolonial-rassistischen Unterscheidung im europäischen Völkerrecht bzw. dem »Völkerrecht des Kolonialismus« (Kämmerer) zunächst bestimmte Bevölkerungsgruppen ausgeschlossen wurden, da sie die europäischen Normen, die Universalität beanspruchten, nicht erfüllten. Darauf folgend wurden diejenigen, die Souveränität besaßen, berechtigt, diejenigen, die sie nicht beanspruchten, zu beherrschen. Grundsätzlich erweist sich das heutige Völkerrecht daher als ein

»provinzielles« europäisches Konstrukt, welches im Zuge der Kolonialisierung global ausgedehnt und durch die Unabhängigkeit der ehemaligen Kolonien – welche sich der bestehenden Ordnung unterwerfen mussten – universalisiert wurde.

An diese Diskussion schließt eine postkoloniale Kritik an der globalen Menschenrechtspolitik an, welche von Eliten des Globalen Nordens als »Alibi« (Spivak 2008) genutzt wird und die Welt in zwei Gruppen einteilt: jene, die Menschenrechte empfängt, und jene, die diese verteilt. Sichtbar wurde neben den Ausschlüssen in der Geschichte der Menschenrechte auch hier die »koloniale Amnesie«, welche das heutige westliche Überlegenheitsdenken ermöglicht. Mit Blick auf das gegenwärtige »Zeitalter der Entschuldigungen« und die Zunahme von Forderungen indigener Gruppen nach Anerkennung und Entschädigung kolonialen Unrechts werden Gruppenrechte seit Ende der 1990er-Jahre neu verhandelt. Vor dem Hintergrund der Herausbildung einer neuen internationalen Moral gilt es auch hier, kritische Perspektiven einzubringen und die eingeschriebenen Normen und Asymmetrien in der globalen Politik der ›Wiedergutmachung‹ zu überprüfen. In diesem Zusammenhang geht es auch darum, das Verhältnis von ›Täter*innen‹ und ›Opfern‹ hinsichtlich des Konzeptes der »verstrickten Subjekte« (»implicated subjects«, Rothberg 2019) zu überdenken und somit auch die indirekten Profiteur*innen kolonialen Unrechts in den Blick zu rücken. Dabei erweisen sich die im Kontext des Holocaust etablierten Kategorien von Opfern und Täter*innen auch im post-/kolonialen Kontext zwar als anschlussfähig; sie gehen jedoch mit einer Unterwerfung unter Normen einher, die insbesondere eine öffentliche Anerkennung von Genozid-Opfern aus dem Globalen Süden behindern können. Deutlich wird in der Diskussion, dass nicht von einem Automatismus von medialer (globaler) Sichtbarkeit und politischer Macht ausgegangen werden kann. Insofern ist v.a. der Begriff der Anerkennung bzw. das Verhältnis von Anerkennung und Sichtbarkeit in globalisierten Medienkulturen differenzierter zu betrachten und gesellschaftstheoretisch zu fundieren.

Die in Kapitel 5.4 diskutierten theoretischen Ausarbeitungen des Anerkennungsbegriffs (von Taylor, Butler und Fraser) richten den Blick der Untersuchung zusammengefasst darauf, wie gesellschaftliche Normen und Konventionen, symbolische Ordnungen und Ressourcenverteilungengleichsam Anerkennung bzw. Verknennung (vgl. Bedorf 2010) bedingen. Wichtig ist für die Perspektive der vorliegenden Untersuchung mit Butler zunächst zwischen *erkennen/benennen* und *anerkennen* zu unterscheiden und auch das konstruierte Verhältnis von Anzuerkennenden und Anerkennenden in den Blick zu rücken. Mit Fraser wird betont, dass Anerkennung und Umverteilung zwei untrennbare Dimensionen globaler Gerechtigkeit darstellen und zudem die Frage der politischen Repräsentation und Partizipation in transnationalen Öffentlichkeiten kritisch gestellt werden muss. Für die kritische postkoloniale Analyse der medialen Auseinandersetzungen um den Genozid an den Ovaherero und Nama ergibt sich hieraus eine

Problematisierungsperspektive, welche die machttheoretischen Defizite normativ ausgerichteter kosmopolitischer Ansätze ausgleichen und stärker gesellschaftliche Ein- und Ausschlussmechanismen sowie rassifizierende (und vergeschlechtliche) Repräsentationslogiken thematisieren kann. Die zuletzt diskutierten drei Elemente von Gerechtigkeitsfragen – Anerkennung, Umverteilung und Repräsentation/Partizipation – bilden eine theoretische Brille, mit der vor allem auch die materiellen Bedingungen mediatisierter Erinnerungsdiskurse in gegenwärtigen post-/kolonialen Kontexten genauer untersucht werden können. Diese kritische Perspektive habe ich vor allem in den Analysen in Kapitel 9 angewendet und damit meine gesellschaftstheoretische Perspektive geschärft.