

Manfred Weinberg

Von den Grenzen nationaler Erinnerungskulturen, der Unmöglichkeit eines transnationalen und den Chancen eines ‚translationalen‘ Gedächtnisses

Abstract: The essay denies the possibility of a transnational European culture of remembrance, for though it is repeatedly sought, the search must fail due to differences between national cultures of memory. Those involved are, however, not conscious of national peculiarities; their own culture of memory is understood as the only possibility. This corresponds to “thinking-as-usual,” coined by Alfred Schütz, which denotes never questioned thinking in our society of origin, of which we only become aware when we are abroad, where its self-evidence is challenged. The essay develops the concept of “thinking-as-usual” into a “remembering-as-usual.” This could be the basis of a conversation by explaining your own “remembering-as-usual” to others, but is only possible when one has recognized its relativity. In such a conversation, a translational memory would be established, whereby translation would not mean the transfer of meaning from one language to another, but—based on the considerations of the sociologist Andreas Langenohl—the creation of a “target context.” In translating conversation, there would be no common memory, but a polyphonic, always new translation. The commonality of Europe would therefore be based on the will to enter into a translating conversation and to remain in this conversation.

Keywords: Erinnerungskulturen, nationale Identität, Interkulturalität, Transnationalität, Europa, Holocaust, Übersetzung

In einem Artikel zu den Feiern von Polens Unabhängigkeit 1918 schrieb Roswitha Schieb Mitte November 2018 in der *Neuen Zürcher Zeitung*:

„1918 bis 2018: Wohin strebt Europa?“. So lautet das Thema eines Essaywettbewerbs in Berlin, in dessen Rahmen Studenten aufgefordert waren, sich schriftlich zu der Fragestellung zu äussern. Immer wieder liest man in den Essays, dass der Erste Weltkrieg bzw. das Jahr 1918 als die „Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts“ angesehen wird, immer wieder wird das Kriegsende 1918 als düsteres Schicksalsjahr beschworen, immer wieder die Zeit danach nur als Scheitern der jungen Demokratie angesehen.

Es ist erstaunlich, wie durch und durch deutsch (oder österreichisch) die jungen Studenten im Jahr 2018 empfinden, wie sehr sie von ihrer nationalen Geschichtsdarstellung

durchdrungen und geprägt sind, wie wenig sie es vermögen, über den eigenen Tellerrand auf die nächsten Nachbarstaaten zu schauen und einen Perspektivwechsel vorzunehmen – und das bei einem Thema, das von Europa handelt. Denn „1918“ klingt in anderen Ländern nicht nur nach Soldatenfriedhöfen, nicht nach Niederlage, Demütigung, Zerschlagen von Grossreichen, Ende der Monarchie, allgemeinem Untergang und Anfang vom Ende, sondern nach Befreiung, Unabhängigkeit und triumphalem Neuanfang. (Schieb 2018)

Warum aber hält die Autorin diesen Sachverhalt für erstaunlich? Was wissen denn deutsche und österreichische Studierende (und nicht nur diese) von der ganz anderen Geschichte in Ostmitteleuropa? Und: Woher könnten sie etwas wissen? In der deutschen und österreichischen medialen Öffentlichkeit kommt dieses Ostmitteleuropa – und zwar sowohl seine Vergangenheit wie seine Gegenwart – so gut wie nicht vor und wenn, dann wimmeln die Ausführungen von sachlichen Fehlern, selbst in den Qualitätszeitungen sowie in den Nachrichtensendungen und Magazinen der öffentlich-rechtlichen Rundfunk- und Fernsehkanäle.

Zudem lässt sich schon dem Thema des Essay-Wettbewerbs Geschichtsvergessenheit nachsagen. Die polnischen Historiker Włodzimierz Borodziej und Maciej Górný haben 2018 eine zweibändige Studie unter dem Titel *Der vergessene Weltkrieg. Europas Osten 1912–1923* (Band 1: *Imperien 1912–1916*, Band 2: *Nationen 1917–1923*) vorgelegt. In seiner Besprechung in der *Neuen Zürcher Zeitung* bringt Oliver Jens Schmitt die entscheidende neue Perspektive so auf den Punkt:

Das Werk [...] öffnet die Augen für eine Gewaltgeschichte, die allein schon zeitlich anders verlief als jene des Westens. Der Erste Weltkrieg begann nicht 1914 und endete nicht 1918. Vielmehr setzte die Gewalt schon 1912 mit dem Ersten Balkankrieg ein, und sie kam erst zu einem Ende, als 1922/23 der Griechisch-Türkische Krieg in Anatolien entschieden war, als im russischen Bürgerkrieg die Bolschewiken endgültig gesiegt hatten und als von Deutschland bis Bulgarien die letzten Putschversuche kommunistischer Kräfte gescheitert waren. (Schmitt 2019)

Man kann also durchaus argumentieren, dass schon das vom Essay-Wettbewerb als entscheidender Einschnitt nominierte Jahr 1918 diesen Charakter eher aus einer westeuropäischen Perspektive hat, wenngleich etwa die Gründung der Ersten Tschechoslowakischen Republik und die weitere nationalstaatliche Neuordnung Europas 1918 auch aus einer ostmitteleuropäischen Perspektive auszeichnen. Dies macht deutlich, dass selbst die „großen“ Daten europäischer Geschichte im Blick unterschiedlicher Staaten resp. Regionen auf sie eine ganz unterschiedliche und oft nicht nur eindimensionale Bedeutung haben, was bereits die Unmöglichkeit eines wirklich einheitlichen gesamteuropäischen Gedächtnisses erweist. Gleichwohl findet sich immer wieder der Anspruch, dass es ein gemeinsames europäisches Erinnern der gemeinsamen europäischen Vergangenheit geben müsste.

In einem Interview mit der *taz* vor der Europawahl 2019 hat Aleida Assmann (in Bezug auf ihr 2018 erschienenes Buch *Der europäische Traum. Vier Lehren aus der Geschichte*) die Schaffung einer gesamteuropäischen Erinnerung als Notwendigkeit der Zukunft formuliert: „Es wurde schon viel recherchiert und erzählt, aber was jetzt noch fehlt, ist der Wille zu einer gemeinsamen europäischen Erinnerung.“ (Assmann 2019) Solche Gemeinsamkeit bezieht Assmann dabei allerdings vor allem auf das Vorkommen sowohl der Täter als auch der Opfer darin. Um ein Beispiel gefragt, führt sie aus: „In Amerika gibt es bis heute kein Museum, das die Geschichte der Sklaverei so erzählt, dass die Weißen darin eine Rolle spielen. Es gibt sie nur als Geschichte für die Schwarzen. Man kann nämlich Opfergruppen so ghettoisieren, dass man sich damit von der gemeinsamen Geschichte befreit. Das europäische Ziel ist, zu einer inklusiven Erinnerung zu kommen. Ich nenne es dialogisches Erinnern.“ (Assmann 2019) Das reduziert allerdings Europa auf eine Geschichte der Gewalt (natürlich vor allem der des Dritten Reiches incl. der Shoah). Das in diesem Beitrag beschriebene „translationale“ Erinnern geht über ein solches dialogisches Erinnern insofern hinaus, als das Übersetzen hier nicht nur eines zwischen Opfern und Tätern ist. Zudem macht Assmanns Gleichsetzung einer „inkluisiven Erinnerung“ mit dem „dialogischen Erinnern“ deutlich, dass dieses Konzept zuletzt eben doch an der Einheit des Erinnerns festhält; ein „translationales Erinnern“ aber ist nicht auf eine (und sei es intern plurale) Einheit ausgerichtet, sondern bringt die jeweils unterschiedlichen nationalkulturellen Erinnerungen nur ins (übersetzende) Gespräch miteinander.

Der *Call for Papers* zur Tagung, auf die dieser Sammelband zurückgeht, umschrieb die gegenwärtige Situation als Ausgangspunkt des nachstehend zu Verhandelnden so:

Im Zuge der europäischen Integration nach 1989 schien es, als könnten die transnationalen Erinnerungskulturen in Europa die nationalen ablösen. An den Kontroversen um die Gewichtung und Verknüpfung von Erinnerungen an Holocaust und Gulag oder um die Erinnerung an den Tag des „Sieges“ (E. Makhotina), der im Osten mit der Etablierung eines weiteren totalitären Regimes verknüpft wurde, zeigte sich allerdings bald, dass die national geprägten Erinnerungstraditionen zwischen Ost und West einen langen Atem haben und dass etwa das Modell der konzentrischen Kreise der europäischen Erinnerungskulturen (C. Leggewie) keine wirkliche Mitte findet. Vielmehr wird an Modellen des unterschiedlichen Umgangs mit der Vergangenheit im östlichen Europa (S. Troebst, J. Kubik & M. Bernhard) deutlich, dass nicht einmal dort Gemeinsamkeiten in nationalen Erinnerungskulturen festzustellen sind. Und da nationale Erinnerungskulturen nicht monolithisch, sondern sozial strukturiert (H. Welzer) und in demokratischen Regimen zunehmend pluralistisch (Ch. Cornelißen), von Erinnerungskonkurrenzen geprägt und stets im Wandel befindlich waren und sind, ist der Prozess der Etablierung, Aushandlung und Verwandlung von transnationalen Erinnerungskulturen nicht nur weitaus komplexer, sondern auch stets offen in Richtung der Renationalisierung und des Geschichtsrevisionismus. (Call for Papers 2018)

Meinen Artikel „Erinnerungskulturen“ im *internationalen Handbuch zur Linguistik als Kulturwissenschaft*, das unter dem Haupttitel *Sprache – Kultur – Kommunikation* stand, habe ich mit folgendem Absatz beendet:

Im Gefolge des Falls des Eisernen Vorhangs 1989, der ja auch noch einmal in neuer Weise die Völker ehemaliger Täter und ehemaliger Opfer des 2. Weltkriegs konfrontierte, fanden sich Bestrebungen, das Gedenken an den Holocaust zu europäisieren/internationalisieren (Welzer 2007; Moisel und Eckel 2009) – so auf der Internationalen Holocaust-Konferenz Anfang 2000 in Stockholm oder durch die Deklaration des 27. Januar als Tag der Befreiung des KZ Auschwitz als offizieller Gedenktag durch viele Staaten der Europäischen Union. Allerdings gestaltet sich eine solche Vereinheitlichung angesichts des bisherigen je ganz unterschiedlichen Umgangs mit diesem Ereignis durchaus schwierig – auch, weil es von anderen, wiederum unterschiedlich bewerteten Ereignissen (im Fall von Deutschland einerseits und Polen/Tschechien andererseits: der Vertreibung [vgl. Cornelißen, Holec und Pešek 2005]) überlagert wird. Zu fragen bleibt auch, ob eine Universalisierung der Erinnerung an den Holocaust nicht vor allem eine Entkonkretisierung des Gedenkens zur Folge hat. Nach dem Untergang des Kommunismus sehen sich die Länder des ehemaligen Warschauer Paktes vor das Problem gestellt, einen angemessenen Rückbezug auf diesen an die Stelle des bisher noch vorherrschenden Verdrängens und Verschweigens zu setzen (Haslinger 2007; Troebst 2005), was gelegentlich von der Mahnung begleitet wird, über den Holocaust die im Namen des Stalinismus begangenen Verbrechen nicht zu vergessen. Während zuletzt von einer europäischen Kultur nur die Rede sein kann, wenn es auch ein einheitliches Erinnern entscheidender gemeinsamer historischer Ereignisse gibt (vgl. die dreibändige Publikation *Europäische Erinnerungsorte* [Boer et al. 2012]), so steht dem doch die jeweils ganz andere Rolle einzelner Staaten in dieser Geschichte entgegen, deren Unterschiedlichkeit durch eine solche Vereinheitlichung vergessen (gemacht) würde. (Weinberg 2016, 575)

Ich erinnere mich noch gut an eine von mir geleitete Arbeitsgruppe zur *Transnationalen Erinnerungskultur in Mittel- und Osteuropa* bei der Sommeruniversität *Erinnerungskultur in Mittel- und Osteuropa. Nationalsozialismus und Kommunismus in Politik und Literatur*, die vom 28. August bis 4. September 2016 in Budapest stattgefunden hat (vgl. Weinberg 2020). Die Arbeitsgruppe war international zusammengesetzt; neben den deutschen Studierenden, die etwa die Hälfte der TeilnehmerInnen ausgemacht haben, stammte die andere Hälfte aus Ostmittel- und Osteuropa. Bemerkenswert war, dass die Diskussionen so lange sehr lebendig waren, wie der Holocaust im Zentrum unserer Diskussionen um eine transnationale Erinnerungskultur stand, wobei sich an der Diskussion eigentlich nur die deutschen Studierenden beteiligten. Dass die anderen Studierenden eher stumm blieben, erstaunte einen inzwischen vornehmlich in Prag Lehrenden jedoch erst einmal nicht. Dennoch wollte ich es dabei natürlich nicht bewenden lassen und habe im letzten Block der Arbeitsgruppe gezielt die Meinung und Sicht der Dinge der nicht deutschen TeilnehmerInnen abgefragt. Dabei war erstens zu beobachten, dass sie mit dem bis dahin im Zentrum der Frage nach einem transnatio-

nalen Erinnern stehenden Holocaust wenig anzufangen wussten, dass sie aber ihrerseits auch kein anderes Narrativ hatten, von dem her sie die Unangemessenheit des Holocausts als zentraler Bezugsgröße eines solchen Erinnerns hätten deutlich machen können. Dies führte dazu, dass die Diskussion zunehmend zerfaserte, auch weil nun die deutschen Studierenden verstummten. In der durchgeführten Evaluation schlug sich das in der Weise nieder, dass die deutschen Studierenden die ersten drei Viertel der Sitzung der Arbeitsgruppe sehr gelobt haben, das letzte Viertel aber als ausnehmend unstrukturiert kritisierten. Meine Versuche, in der Abschlussdiskussion deutlich zu machen, dass man aus dem letzten Viertel im Grunde viel mehr zur Frage – oder genauer gesagt: zur Unmöglichkeit – einer transnationalen europäischen Erinnerungskultur lernen könne, verfangen nicht. Die deutschen Studierenden blieben unfähig, einzusehen, dass ihnen der erste Teil nur deshalb so gut gefallen hatte, weil er ihren multimodal erworbenen Erinnerungsmustern folgte, und das Scheitern des letzten Teils nicht an einer Formschwäche des Leiters lag, sondern daran, dass sie, um noch einmal mit Roswitha Schieb zu sprechen, „von ihrer nationalen Geschichtsdarstellung durchdrungen und geprägt“ waren und es nicht vermochten, „einen Perspektivwechsel vorzunehmen“.

Das lässt sich sozialpsychologisch erklären. Alfred Schütz hat im Jahre 1944 einen Aufsatz unter dem Titel „The Stranger. An Essay in Social Psychology“ veröffentlicht, ins Deutsche übersetzt als „Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch“. Er beginnt seine Studie mit dem Absatz: „Diese Abhandlung möchte mit den Mitteln einer allgemeinen Auslegungstheorie die typische Situation untersuchen, in der sich ein Fremder befindet, der versucht, sein Verhältnis zur Zivilisation und Kultur einer sozialen Gruppe zu bestimmen und sich in ihr neu zurechtzufinden.“ (Schütz 1972, 53) Das scheint von den in diesem Band verhandelten Fragen weit entfernt zu sein; der Bezug wird aber rasch deutlich, wenn Schütz die Frage, warum sich der „Fremde“ denn in seiner neuen Heimat überhaupt fremd fühlt, sehr grundsätzlich von unser aller Existenzweise in der „sozialen Welt“ her beantwortet:

Der Handelnde in der sozialen Welt erlebt sie [...] primär als ein Feld seiner aktuellen und potentiellen Handlungen und nur sekundär als ein Objekt seines Denkens. Insofern er an Kenntnis seiner sozialen Welt interessiert ist, organisiert er diese Kenntnis nicht in Begriffen eines wissenschaftlichen Systems, sondern in Begriffen der Relevanz für seine Handlungen. (Schütz 1972, 55)

Schütz fährt fort:

Dieses so erworbene System des Wissens – so inkohärent, inkonsistent und nur teilweise klar, wie es ist – hat für die Mitglieder der in-group den Schein *genügender* Kohärenz,

Klarheit und Konsistenz, um jedermann eine vernünftige Chance zu geben, zu verstehen und selbst verstanden zu werden. Jedes Mitglied, das in der Gruppe geboren oder erzogen wurde, akzeptiert dieses fix-fertige standardisierte Schema kultureller und zivilisatorischer Muster, das ihm seine Vorfahren, Lehrer und Autoritäten als eine unbefragte und unbefragbare Anleitung für alle Situationen übermittelt haben, die normalerweise in der sozialen Welt vorkommen. Das Wissen, das diesen kulturellen und zivilisatorischen Mustern entspricht, hat seine Evidenz in sich selbst – oder es wird vielmehr aus Mangel an gegenteiliger Evidenz fraglos hingenommen. (Schütz 1972, 57–58)

Diese unbefragte Fortsetzung eines vermittelten Weltbilds nennt Schütz ein „Denken-wie-üblich“ (Schütz 1972, 58 et passim). Kommt man aber in die Fremde, muss man feststellen, dass dort ein ganz anderes „Denken-wie-üblich“ herrscht.

Die Anschließbarkeit an die Frage nach den Möglichkeiten eines transnationalen Gedächtnisses zeigt sich rasch, wenn man das von Alfred Schütz postulierte „Denken-wie-üblich“ auf ein „Erinnern-wie-üblich“ ausdehnt: Wir alle sind in einem derartigen „Erinnern-wie-üblich“ befangen. Eine solche Übertragung führt allerdings zu einer Korrektur an der verbreiteten Sortierung unterschiedlicher Gedächtnisfigurationen nach Jan Assmann, die meines Erachtens jedoch einen ihrer blinden Flecke beseitigt: Assmann grenzt das kulturelle Gedächtnis vom kommunikativen Gedächtnis (der meist drei zeitgleich lebenden Generationen) bekanntlich durch „den jeder Gesellschaft und jeder Epoche eigentümlichen Bestand an Wiedergebrauchs-Texten, -Bildern und -Riten“ ab, „in deren ‚Pflege‘ sie ihr Selbstbild stabilisiert und vermittelt“ (Assmann 1988, 15). Er hat hinzugefügt, dass die Frage, welche Vergangenheit die Gesellschaft darin „in der Wertperspektive ihrer identifikatorischen Aneignung hervortreten lässt“, etwas sagt über das, „was sie ist und worauf sie hinauswill“ (Assmann 1988, 16). Von kulturellem Gedächtnis und damit von Erinnerungskultur will Jan Assmann erst sprechen, wenn das kommunikative Gedächtnis durch eine ausdrückliche Zuschreibung von Sinn überstiegen wird. Das ignoriert meines Erachtens aber den unhintergehbaren Anteil, den auch das kommunikative Gedächtnis an der Stabilisierung kulturellen Sinns hat. Im Konzept eines „Erinnerns-wie-üblich“ wird dieser Anteil als Vermittlung der Vorfahren, Lehrer und Autoritäten erkennbar.

Dabei muss man im Übrigen gar nicht davon ausgehen, dass dieses „Erinnern-wie-üblich“ homogen ist – es existieren ganz offensichtlich jene „Erinnerungskonkurrenzen“, von denen der *Call for Papers*, wie oben zitiert, spricht. Ein Vertriebener oder dessen Kinder werden Anderes erinnern als die Nachfahrin eines Holocaust-Überlebenden, wohl auch ein Bayer Anderes als ein Norddeutscher, möglicherweise ein Mann Anderes als eine Frau und ein Heterosexueller Anderes als ein Homosexueller etc. Und doch lässt sich meines Erachtens bezüglich dieser Differenzen konstatieren, dass sie ein zusammenhängendes Gewebe bilden.

Max Czollek hat in seiner im August 2018 erschienenen Streitschrift *Desintegriert Euch!* geschrieben:

Wer heute Jude in Deutschland ist, das entscheiden die Juden und Jüdinnen nicht allein. Es geht nicht um ihre eigene kulturelle und intellektuelle Positionierung, nicht um ihren persönlichen Bezug zu Religion, Ethnie oder Geschichte [also das, was sie von sich aus erinnern, M.W.]. Vielmehr sind „die Juden“ von heute Figuren auf der Bühne des deutschen *Gedächtnistheaters* – ein Begriff, den der [...] Soziologe Y. Michal Bodemann 1996 mit seinem gleichnamigen Buch eingeführt hat. Bodemann bezeichnet damit die eingespielte Interaktion zwischen deutscher Gesellschaft und jüdischer Minderheit. Die Judenrolle folgt dabei einem Skript, das den Titel „Die guten Deutschen“ trägt. Denn das ist seit Jahrzehnten die Funktion der Juden in der Öffentlichkeit: die *Wiedergutwerdung der Deutschen* zu beständigen. (Czollek 2018, 10–11)

Es ist hier nicht der Raum, sich auf diese Polemik einzulassen. Für die Fragen nach einem transnationalen Gedächtnis aber gibt sie den Hinweis, dass bei allen Differenzen (auch des Erinnerns) derer, die Czollek so holzschnittartig „die Juden“ und „die Deutschen“ nennt, diese auf dem von Bodemann vorausgesetzten deutschen *Gedächtnistheater* ein gemeinsames Stück aufführen.¹ Man muss also das kulturelle Gedächtnis einer Nation nicht für homogen halten, um es nicht doch als *eines* anzusehen, was dann aber eben auch heißt, dass das von anderen Nationen aufgeführte Gedächtnistheater signifikant anders ist und – eine weitere Schlussfolgerung – zumindest bisher die je unterschiedlichen nationalen Gedächtnistheater in Europa nicht von einem gesamteuropäischen überwölbt sind.

Zurück zu Alfred Schütz: Was Roswitha Schieb erstaunlich findet, nämlich dass Studierende im Jahr 2018 „von ihrer nationalen Geschichtsdarstellung [...] geprägt sind“, erweist sich mit Schütz als Normalfall eines in der jeweiligen „sozialen Welt“ geltenden „Erinnerns-wie-üblich“. Aus diesem lässt sich deshalb nicht aussteigen, weil uns deren Inhalte eben nicht Objekte unseres Denkens sind, sondern eingebunden in ein Netz von „Begriffen der Relevanz“ (Schütz 1972, 55) für unsere Handlungen. Das bedeutet: Ein gesamteuropäisches Erinnern könnte es heute nur geben, wenn es dieses schon längst gegeben hätte und es uns von „Vorfahren, Lehrer[n] und Autoritäten“ (Schütz 1972, 57) beigebracht worden wäre. Eine zukünftig gemeinsame europäische Erinnerungskultur kann somit, jedenfalls nach den Voraussetzungen von Schütz, nur durch „Denken“ etabliert werden – vorsätzlich. Dieses herbeigedachte Erinnern wird sich dabei

¹ Czolleks Aufruf „Desintegriert Euch!“ meint dabei, jüdischerseits die Teilnahme daran aufzukündigen.

aber stets im Widerspruch zum „Erinnern-wie-üblich“ befinden, insofern ihm die Selbstverständlichkeit des alternativlos Üblichen fehlen wird.

Alfred Schütz lässt die Integrationsgeschichte seines Fremden übrigens gut ausgehen:

Die Angleichung des Neuankömmlings an die in-group, die ihm zuerst fremd und unvertraut erschien, ist ein kontinuierlicher Prozeß, in welchem er die Kultur- und Zivilisationsmuster der fremden Gruppe untersucht. Dann werden diese Muster und Elemente für den Neuankömmling eine Selbstverständlichkeit, ein unbefragbarer Lebensstil, Obdach und Schutz. Aber dann ist der Fremde kein Fremder mehr, und seine besonderen Probleme wurden gelöst. (Schütz 1972, 69)

Gibt dieses *happy end* auch Hinweise auf die Möglichkeiten der Etablierung eines transnationalen Gedächtnisses? Eher wird so noch einmal dessen Unmöglichkeit deutlich: Denn Schütz' Fremder hat das eine „Denken-wie-üblich“ zugunsten des anderen „Denkens-wie-üblich“ eingetauscht und hat die Regeln seiner alten *in-group* wohl vergessen. Dies aber führt in Sachen Erinnerungskultur ja eben nicht zu einem gemeinsamen Erinnern. Konkreter: Man wird sich nach längerer Zeit sicher als Deutscher in die Koordinaten der tschechischen nationalen Erinnerungskultur einfinden können oder umgekehrt – für ein gemeinsames europäisches Erinnern ist damit jedoch rein gar nichts gewonnen.

Haben wir uns also mit der Getrenntheit der Erinnerungskulturen abzufinden? Der tschechische Autor Jaroslav Rudiš hat schon mehrfach „[m]ehr Stamm-tische für Europa“ gefordert, an denen wir uns unsere unterschiedlichen Herkünfte und deren Besonderheiten erklären könnten“ (Ebbinghaus 2017). Das hört sich zunächst nach der Marotte eines Autors an, mit dem es sich immer lohnt, „auf ein Bier zu gehen“, wie es im Tschechischen heißt. Tatsächlich aber kann man an diese plakative Forderung theoretische Reflexionen anschließen.

Zunächst ist dabei zu berücksichtigen, dass am Stammtisch immer nur Einzelne als Vertreter ihrer nationalen Erinnerungskultur sitzen würden. Wenn diese Einzelnen den anderen, aus einer anderen Erinnerungskultur stammenden Einzelnen erklären wollen, was in ihrem Land erinnert wird, kann das nur gelingen, wenn sie sich der Besonderheiten ihrer nationalen Erinnerungskulturen überhaupt erst einmal bewusst würden.² Bei Alfred Schütz taucht ein solches

² 16 europäische Medien – darunter in Deutschland ZEIT ONLINE – haben im Vorfeld der Europawahl 2019 die Initiative *Europe talks* gestartet, bei der sich – neben anderen Veranstaltungen – vor allem BürgerInnen aus verschiedenen europäischen Ländern zu Zweiergesprächen zusammenfanden. Die Berichte über diese Treffen nähren einstweilen den Verdacht, dass die Möglichkeiten, sich der Voraussetzungen und Beschränktheiten der eigenen nationalen Erinne-

Bewusstwerden erst auf, wenn ich merke, dass ich mit meinem bisherigen „Denken-wie-üblich“ in der Fremde nicht weiterkomme; im Herkunftskontext gibt es für ihn keinerlei Anlässe für solche Reflexionen. Am Rudiš'schen Stammtisch aber könnte man die Situation – im Sinne des Willens, fremden Anderen die Spezifika der Erinnerungskultur meiner Nation (und damit meiner selbst) zu erläutern – herbeiführen.

Wenn das Gespräch zwischen einem Tschechen und einem Deutschen dabei auf das Jahr 1968 kommen würde, würde rasch deutlich, dass das von den beiden Gesprächsteilnehmern Erinnerte sehr unterschiedlich ist: auf deutscher Seite gerahmt von den Studentenunruhen und aufgeladen etwa mit dem Bild des toten Benno Ohnesorg, auf tschechischer Seite gerahmt von der Niederschlagung des Prager Frühlings und aufgeladen etwa durch Bildzeugnisse des Widerstands gegen die Panzer der Truppen des Warschauer Pakts. Es fällt übrigens nicht schwer, zu benennen, wie sich diese festen Bilder konstituiert haben. Wie unsagbar oft hat man etwa als Deutscher im deutschen Fernsehen die Bilder von der Demonstration gegen den Schah, vom toten Benno Ohnesorg und vom angeschossenen Rudi Dutschke gesehen; sie erscheinen bei jedem mit Bildern angereicherten Rückblick auf die 1960er Jahre. Wie selten aber sieht ein Tscheche diese Bilder, die somit sein Bild von 1968 eben nicht prägen, das vielmehr durch die von ihm so oft gesehenen Bilder von der Niederschlagung des Prager Frühlings geprägt sind. Dies macht die auch im *Call for Papers* angesprochene Mitwirkung von Medien³ an der Stabilisierung eines nationalkulturellen Gedächtnisses deutlich.

rungskultur bei einem solchen Gespräch bewusst zu werden, gering sind und damit die oben geäußerte Erwartung doch zu optimistisch ist. Die Gespräche erschöpften sich meist im Austausch von Meinungen (vgl. Europe talks 2019).

3 Dort hieß es im Anschluss an das oben schon Zitierte: „Diese Komplexität zwischen Pluralismus und Fragmentierung hat auch mit der Gattungsvielfalt der Erinnerungskulturen zu tun, die Eingang in neue Medien finden, sich darin einem etablierten ordnenden Erinnerungsnarrativ entziehen und dabei an alternative, lokale Erinnerungsdiskurse anschließen.“ (Call for Papers 2018) Dies zeigt sich schon, wenn man in Googles Bildsuche das Stichwort „1968“ eingibt: Man erhält in bunter Mischung Bilder der deutschen (und französischen etc.) Studentenunruhen und der Niederschlagung des Prager Frühlings. Solcher Pluralisierung in den neuen Medien bleibt gleichwohl die homogenisierende Tendenz etablierter Medien (Tageszeitungen, Zeitschriften, Fernsehen etc.) entgegenzustellen, die ja allermeist zuletzt doch noch einem „nationalen Rahmen“ verpflichtet sind. Den überschreiten die neuen Medien in der Tat oft; die Frage ist nur, ob sie für die bunte Mischung unterschiedlicher Erinnerungen ein diese verbindendes gemeinsames Narrativ anbieten. Klickt man sich durch die von Google angebotenen Bilder zu 1968, gelangt man jedenfalls auf den zugehörigen Seiten fast nur wiederum zu homogenen nationalkulturellen Blicken auf dieses Jahr.

Falls der Deutsche und der Tscheche im Stammtischgespräch einander wirklich zuhören würden, gerieten sie in ein Staunen, das aus zweierlei bestünde: einmal aus der Erkenntnis, dass der Andere eben andere Bilder im Kopf hat und in einer anderen Erinnerungskultur lebt, zum zweiten aber auch, dass die eigene Erinnerungskultur nicht so alternativlos ist, wie bisher immer unterstellt. Den Begriff des „Stauens“ haben Dieter Heimböckel und ich in unserem programmatischen Aufsatz „Interkulturalität als Projekt“ zum zentralen Ankerpunkt jeder interkulturellen Kommunikation erklärt und geschrieben: „Ein solches Staunen beschreibt keinen Mangel, sondern einen Gewinn. Und der Gewinn liegt im Bewusstwerden eines Nichtwissens, das das angeeignete bzw. gelernte Wissen überrascht.“⁴ (Heimböckel und Weinberg 2014, 134) Der Tscheche und Deutsche am Stammtisch könnten jedenfalls in ein Staunen darüber geraten, dass das im Rahmen des eigenen „Erinnerns-wie-üblich“ für selbstverständlich und gänzlich alternativlos Gehaltene für den anderen eben nicht gilt, sondern ein ganz anderes Selbstverständliches und Alternativloses. Dies würde dann zur Frage nach den größeren Horizonten dieser so unterschiedlichen Bilder und Auffassungen von den entscheidenden Ereignissen des Jahres 1968 führen. Man würde schließlich wohl auch dazu kommen zu erkennen, wie groß die Unterschiede im Blick etwa auf das Jahr 1918 sind: zum einen „Niederlage, Demütigung, [...], allgemeine[r] Untergang und Anfang vom Ende“, zum anderem „Befreiung, Unabhängigkeit und triumphale[r] Neuanfang“. Oder 1945 bis 1947: Zum einen Vertreibung, zum anderen (geregelt) „Abschiebung“ (so die wörtliche Übersetzung des im Tschechischen üblichen Begriffs „odsun“). Nicht

4 Zuvor ist von der „kontextaufbrechende[n] Wucht des Stauens“ und der „dadurch initiierte[n] Begriffsauflösung“ (Heimböckel und Weinberg 2014, 133) die Rede; weiterhin heißt es: „Im Außer-Ordentlichen des Stauens hätte demnach auch das Fremde keinen zuschreibbaren Ort.“ (Heimböckel und Weinberg 2014, 134) Der Verzicht auf eine „Zuschreibung“ meint somit, den Fremden (er selbst) „sein zu lassen“. Dazu haben Stefan Rieger, Schamma Schahadat und ich im Vorwort zum von uns herausgegebenen Sammelband *Interkulturalität. Zwischen Inszenierung und Archiv* im Verweis auf das Konzept der „Anerkennung“ geschrieben: „Solche Anerkennung läßt sich dabei in die in mehrfacher Hinsicht zu deutende Formel übersetzen, daß ich den Anderen „sein lasse“, wobei die ontologischen Implikationen dieser Formel allerdings, wie hier nur angedeutet werden kann, in Hinsicht auf eine Rhetorik der Anerkennung aufzulösen sind. / Den Anderen anerkennend, lasse ich ihn zunächst einmal in dem Sinne sein, wie er ist, daß ich ihm die gleichen Rechte zugestehe, die auch mir zukommen. Das heißt genauer: Ich mache ihn mir gleich, indem ich ihn *als Menschen* anerkenne. Den Anderen anerkennend, lasse ich ihn aber eben auch [...] etwa als Ägypter, Buddhisten oder Sprecher des Türkischen der sein, der er ist. In dieser Hinsicht grenze ich ihn also wiederum von mir ab. Anerkennung produziert somit Identität und Differenz zugleich.“ (Schahadat et al. 1999, 17) Ein wie auch immer geartetes gemeinsames europäisches Erinnern stünde somit ebenfalls unter der Prämisse einer „Vermittlung“ von europäischer Identität und nationalkultureller Differenz.

zuletzt 1989 mit dem Fall des Eisernen Vorhangs und seiner Folge der deutschen „Wiedervereinigung“ am 3. Oktober 1990 und der EU-Osterweiterung am 1. Mai 2004 mit der Aufnahme von Estland, Lettland, Litauen, Malta, Polen, Slowakei, Slowenien, Tschechien, Ungarn und Zypern.

Für die Deutschen wohl eine Parallelaktion zur deutschen Wiedervereinigung – eine vermeintlich freundliche Übernahme mit der Erwartung, dass sich die „annektierten“ Mitteleuropäer bald ins westeuropäische, genauer aber deutsche Wertesystem (und damit das eigene „Erinnern-wie-üblich“) finden werden. Für die Tschechen die Möglichkeit, sich aus den Fängen der Sowjetunion durch Beitritt zur EU (sowie zur Nato) zu befreien, doch scheinbar um den Preis, die eine von Moskau aus operierende drangsalierende Großmacht gegen eine ganz andere, nun von Brüssel aus agierende Großmacht eingetauscht zu haben, die oft als genauso drangsalierend empfunden wird. Wie sollen diese Unterschiede in einem gemeinsamen europäischen Erinnern aufgehen?

Ein Versuch zu einer solchen europäischen Synthese ist das *Haus der Europäischen Geschichte* in Brüssel. Harsche Kritik an diesem formulierte der polnische Minister für Kultur und nationales Erbe, Piotr Gliński, am 25. September 2017 in einem Brief an den Präsidenten des Europaparlaments Antonio Tajani: Es sei es „nicht wert, diesen Namen zu tragen und unter der Schirmherrschaft des Europäischen Parlaments zu stehen“. Deutschland erscheine in der Ausstellung als größtes Opfer des Zweiten Weltkriegs, den Kommunismus stelle das Museum „in einen positiven Zusammenhang“. Die Rolle des Christentums werde „selektiv und negativ“ beschrieben, Papst Johannes Paul II. gar nicht erwähnt und die Geschichte der polnischen Nation verkürzt.

Im November 2017 veröffentlichte die *Platform of European Memory and Conscience* (PEMC), die ihren Sitz in Prag hat, einen ausführlichen Bericht, der die Kritik noch zuspitzte. Die Botschaft der Ausstellung sei „von einer ideologischen hegelianischen oder neomarxistischen Interpretation der Geschichte beeinflusst“. Sie verfolge das Ziel einer klassenlosen Gesellschaft, ausdrücklich ist von „Sympathie für den Kommunismus“ die Rede. Die Präsentation der Ausstellung sei „ein Ruf nach der Schaffung eines Homo sovieticus – Menschen ohne Nationalitäten, eine homogene Masse identischer Völker“.

Der Artikel in der Wochenzeitschrift die ZEIT, dem ich diese Zitate entnommen habe (Krupa 2018), resümiert die dahinterstehende Haltung: „Brüssel ist das neue Moskau, die Europäische Union arbeitet an der Abschaffung der Nationen, das Endziel der Geschichte ist ein Homo bruxellensis nach sowjetischem Vorbild.“ Für die Diskussion dieser Kritikpunkte im Einzelnen ist hier kein Raum; es geht mir vielmehr ums Grundsätzliche. Hans Gerd Pöttering, damals Präsident des Europaparlaments und Anreger des Museums, hatte 2009 versprochen, dieses werde „der Erneuerung unseres europäischen Selbstverständnisses“ (Krupa

2018) dienen, indem es die Geschichte Europas in einer europäischen Perspektive darstellen solle, nicht als Summe seiner nationalen Geschichten. Da hatte er wohl die Rechnung ohne so einige Nationen gemacht, die von ihrem „Erinnern-wie-üblich“ nicht lassen wollten. Sie gerieten nicht ins Staunen, sondern in Wut, weil sie ihre vermeintlich alternativlose Geschichtserzählung im Brüsseler Museum einfach nicht wiedererkennen konnten.

Vielleicht gelingt die Versetzung ins Staunen tatsächlich am Stammtisch besser. Eine Voraussetzung für die Hervorbringung eines produktiven Staunens ist dabei leicht als Übersetzung zu beschreiben – der Eine muss dem Anderen Versatzstücke des nationalkulturellen Gedächtnisses so erläutern, dass dieser daran anzuschließen vermag und sich seines Nichtwissens bewusst wird. Übersetzung meint dann allerdings nicht die Übertragung eines Aussageinhalts von einer Sprache in die andere, sondern etwas viel Grundsätzlicheres, dem ich mich am Ende dieses Beitrags noch zuwenden will, um zumindest zu skizzieren, was ich mit dem im Titel genannten „translationalen“ Gedächtnis im Sinn habe.

Zur Erläuterung beziehe ich mich auf den Aufsatz „Verknüpfung, Konfiguration, Aspiration. Skizze einer Kulturtheorie des Übersetzens“ des Gießener Soziologen Andreas Langenohl. Diesem geht es mit seinem Aufsatz um nicht weniger als darum, „Kultur in paradigmatischer Weise als Übersetzung im wörtlichen Sinne zu denken“ (Langenohl 2014, 18). Er knüpft dabei an das vom Japanologen Naoki Sakai unterbreitete Adressierungsparadigma der Übersetzung an und führt aus:

Der Begriff der „Adressierung“ fungiert [...] als eine Alternative zu dem der „Kommunikation“. Während das Kommunikationsparadigma von Übersetzung postuliert, dass es bei Übersetzung um die Übermittlung eines kulturell stabilisierten semiotischen Inhaltes in eine andere Sprache bzw. Kultur geht, richtet sich das Interesse des Adressierungsparadigmas auf die performativen Effekte von Übersetzung. (Langenohl 2014, 17–18)

Die „kulturtheoretische Signifikanz von Übersetzung [sei] nicht in der Frage zu sehen, ob eine Übersetzung angemessen ist oder nicht, sondern darin, was sie bewirkt – und ob sie überhaupt etwas bewirkt.“ (Langenohl 2014, 18) Langenohl schreibt weiter: „die Beziehung zwischen *translatum* und *translandum* ist für Übersetzung als *Praxis* von Bedeutung, jedoch *vor* jeder Frage nach den sprachlichen Qualitäten von Übersetzungen“ (Langenohl 2014, 21–22). Das Augenmerk habe der Tatsache zu gelten, „*dass Übersetzung Kontexte erzeugt*“ (Langenohl 2014, 23 – kursiv im Original). Weiter liest man:

Es geht nicht darum zu bezweifeln, dass Texte, Sprechakte und Adressierungen niemals im luftleeren Raum stattfinden und stets auf die eine oder andere Weise „kontextualisiert“ sind – sondern es geht um das Argument, dass eine Anschließung und Aufschließung von Kon-

texten stets anhand konkreter Texte, Sprechakte und Adressierungen stattfindet, niemals aber *in abstracto*. (Langenohl 2014, 23–24)

Langenohl fährt fort: „Text, Sprechakt und Adressierung bündeln gleichsam Hoffnungen, was aus ihnen im Zielkontext werden könnte, und verleihen erst dadurch letzterem eine sinnhafte Gestalt.“ (Langenohl 2014, 24) Solches Bewirken-Sollen involviere dabei

zwei Komponenten: Effektivität und Normativität. Die effektive Komponente richtet sich darauf, überhaupt eine Art von Respondez zu erhalten. Übersetzungen, die nichts bewirken, etwa weil sie in Schubladen verstauben, weil sie ungehört verhallen oder weil sie zerstört werden, sind die einzig denkbaren tatsächlich „scheiternden“ Übersetzungen, denn es misslingt ihnen, den Effektivitätsimpuls des Originals aufzugreifen und – wie auch immer umgeleitet und transformiert – weiterzugeben.

Die normative Komponente wiederum richtet sich nicht auf die Übersetzung und ihre „Qualität“ an sich, sondern auf eine *spezifische* Wirkung, die von der Übersetzung ausgehen soll – im Sinne einer Transformation der Kontexte, die sie einerseits rekonstruktiv bündeln und andererseits imaginativ entwerfen. Übersetzungen sollen somit Kontexte in je spezifisch imaginierter Weise verändern. Es ist klar, dass diese Imaginationen sich meist nicht „bewahrheiten“, aber dies macht sie als Motor von Übersetzung nicht weniger wichtig. (Langenohl 2014, 25)

Am Ende des Aufsatzes heißt es:

Übersetzung besteht somit darin, Texte, Sprechakte und Adressierungen aus „ihren“ Kontexten herauszulösen, denn nur dadurch werden sie ja übersetzbar; und zugleich gehen Übersetzungen niemals in einem Zielkontext auf, sondern verhalten sich different und transformierend in Bezug auf ihn, indem sie Aspirationen enthalten, wie die übersetzten Texte, Sprechakte und Adressierungen den Zielkontext konfigurieren, reformulieren und modifizieren sollen. Aufgabe einer kulturtheoretisch angeleiteten, rekonstruktiven Übersetzungswissenschaft wäre es somit, die Aspirationen des Übersetzens, gerade insofern es empirisch Kontexte erzeugt und das Konzept „Kontext“ zugleich hinter sich lässt, zu bergen. (Langenohl 2014, 25–26)

Ich hoffe, die Anwendbarkeit dieser Ausführungen auf die Frage eines „translationalen“ Gedächtnisses oder auch nur auf den Rudiš’schen Stammtisch sind nicht nur für mich offensichtlich. Im Gespräch würden das bisher als alternativlos gedachte je eigene nationalkulturelle „Erinnern-wie-üblich“ auf seine Übersetzbarkeit in ein anderes „Erinnern-wie-üblich“ hin geöffnet.⁵ Durch die Übersetzung würde ein

⁵ Dies meint nicht, dass im Gespräch wirklich ein Austausch „der“ nationalkulturellen Gedächtnisse möglich würde, denn miteinander sprächen Individuen, die nach dem oben in Bezug auf interne Erinnerungskonkurrenzen Ausgeführten nicht einfach als Repräsentanten der national-

Zielkontext konfiguriert, der in unserem Fall ein gemeinsames europäisches Erinnern wäre, nun aber nicht, indem „die Geschichte Europas in *einer* europäischen Perspektive“ dargestellt würde, denn die gibt es als erlerntes „Erinnern-wie-üblich“ nicht, auch nicht „als Summe seiner nationalen Geschichten“, sondern als Übersetzungen zwischen ihnen. Die Gemeinsamkeit Europas würde somit in dem Willen begründet, miteinander ins Gespräch zu kommen und im Gespräch zu bleiben. Daraus entstünde keine einstimmige europäische Erinnerungskultur, denn diese hat rein gar nichts, worauf sie aufbauen könnte, sondern eine vielstimmige, ein immer neues Übersetzen und sich Austauschen, was das Konzept der transnationalen Erinnerung deutlich von Aleida Assmanns „dialogischem Erinnern“, das als „inklusive“ auf ein am Ende gemeinsames Erinnern zielt, unterscheidet. Es besteht dabei auch kein Problem damit, dass ein solches Europa immer wieder von einem „Lost in Translation“ bedroht sein wird, denn das würde einfach weitere Gespräche und Übersetzungen erfordern, die aber diesem Modell ohnehin immanent sind: kein Ende der Übersetzungen, niemals. Kein „homo europaeisensis“, sondern Tschechen, Deutsche, Polen etc., die nicht müde werden, als willentliche Europäer dem anderen ihre andere Sicht der Dinge zu übersetzen – an Stammtischen oder wo auch immer. Es steht dahin, ob solche Übersetzungsangebote das vermeintlich alternativlose „Erinnern-wie-üblich“ in ein Staunen zu versetzen vermöchten. Sie böten aber keinen Anlass zu jener Wut, die ich oben mit den polnischen Reaktionen auf das Haus der Europäischen Geschichte in Brüssel beispielhaft erwähnt habe. Mir scheint, ein solches Europa ist allen Europäerinnen und Europäern und allen europäischen Nationen zumutbar.

Literaturverzeichnis

Assmann, Aleida. *Der europäische Traum. Vier Lehren aus der Geschichte*. München: Beck, 2018.

Assmann, Aleida. „Aleida Assmann über Europa. ‚Etwas Großartiges geschafft‘“. *taz*, 18. Mai 2019. <http://www.taz.de/Aleida-Assmann-ueber-Europa/!5593934/> (eingesehen am 22.05.2019).

kulturellen Gedächtnisse, in die sie eingebunden sind, gelten können. Unterschiedliche Erinnerungen finden sich nicht nur zwischen den Nationen, sondern auch – und vielleicht sogar noch mehr – innerhalb der einzelnen nationalen Formationen. Andernteils bleibt es aber bei signifikanten Differenzen des einen vom anderen nationalkulturellen Gedächtnis, und diese würden im Gespräch sozusagen stellvertretend deutlich.

- Assmann, Jan. „Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität“. *Kultur und Gedächtnis*. Hgg. Jan Assmann, Tonio Hölscher, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988. 9–19.
- Bodemann, Y. Michal. „*Gedächtnistheater*“. *Die jüdische Gemeinschaft und ihre deutsche Erfindung*. Berlin: Rotbuch Verlag, 1996.
- Boer, Pim den, Heinz Durchhardt, Georg Kreis und Wolfgang Schmale (Hgg.). *Europäische Erinnerungsorte*. 3 Bde. München: Oldenbourg, 2012.
- Borodziej, Włodzimierz, und Maciej Górny. *Der vergessene Weltkrieg. Europas Osten 1912–1923* (Band 1: *Imperien 1912 – 1916*, Band 2: *Nationen 1917–1923*). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2018.
- „Call for Papers zur Tagung ‚Zwischen nationalen und transnationalen Erinnerungsnarrativen‘“. *H-Soz-Kult*, 23. Oktober 2018. <https://www.hsozkult.de/event/id/termine-38569> (eingesehen am 13.05.2019).
- Cornelißen, Christoph, Roman Holec und Jiří Pešek (Hgg.). *Diktatur – Krieg – Vertreibung. Erinnerungskulturen in Tschechien, der Slowakei und Deutschland seit 1945*. Essen: Klartext, 2005.
- Czollek, Max. *Desintegriert Euch!* München: Hanser, 2018.
- Ebbinghaus, Uwe. „Mit Kafka in der Kneipe“. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 14. Oktober 2017. <http://plus.faz.net/faz-plus/feuilleton/2017-10-14/mit-kafka-in-der-kneipe/67761.html/> (eingesehen am 22.04.2019).
- „Europe talks“. <https://www.zeit.de/serie/europe-talks?p=2> (eingesehen am 23.05.2019).
- Haslinger, Peter. „Erinnerungskultur und Geschichtspolitik in der historischen Forschung zum östlichen Europa“. *zeitenblicke* 6.2 (2007). https://www.zeitenblicke.de/2007/2/haslinger/index_html (eingesehen am 22.04.2019).
- Heimböckel, Dieter, und Manfred Weinberg. „Interkulturalität als Projekt“. *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 5.2 (2014): 119–144.
- Krupa, Matthias. „Haus der europäischen Geschichte: Feiert dieses Museum den Kommunismus?“. *DIE ZEIT* 19 (2018), 3. Mai 2018. <https://www.zeit.de/2018/19/haus-der-europaeischen-geschichte-kommunismus-polen/komplettansicht> (eingesehen am 14.05.2019).
- Langenohl, Andreas. „Verknüpfung, Kontextkonfiguration, Aspiration. Skizze einer Kulturtheorie des Übersetzens“. *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 5.2 (2014): 17–27.
- Moisel, Claudia, und Jan Eckel (Hgg.). *Universalisierung des Holocaust? Erinnerungskultur und Geschichtspolitik in internationaler Perspektive*. Göttingen: Wallstein, 2009.
- Rieger, Stefan, Schamma Schahadat und Manfred Weinberg. „Vorwort“. *Interkulturalität – zwischen Inszenierung und Archiv*. Hgg. Stefan Rieger, Schamma Schahadat, Manfred Weinberg. Tübingen: Gunter Narr, 1999. 9–26.
- Schieb, Roswitha. „Zeichen und Wunder – Polens Unabhängigkeit von 1918 wird auch bei den Nachbarn gefeiert, die unter ihr zu leiden hatten“. *Neue Zürcher Zeitung*, 17. November 2018 <https://www.nzz.ch/feuilleton/zeichen-und-wunder-polens-unabhaengigkeit-von-1918-wird-auch-bei-den-nachbarn-gefeiert-die-darunter-zu-leiden-hatten-ld.1430224> (eingesehen am 13.05.2019).
- Schmitt, Oliver Jens. „Wo der Erste Weltkrieg mehr als zehn Jahre dauerte“. *Neue Zürcher Zeitung*, 9. Mai 2019. <https://www.nzz.ch/feuilleton/die-historiker-borodziej-und-gorny-ueber-den-vergessenen-weltkrieg-ld.1479794> (eingesehen am 13.05.2019).
- Schütz, Alfred. „Der Fremde – Ein sozialpsychologischer Versuch“. *Gesammelte Aufsätze*. Bd. 2: *Studien zur soziologischen Theorie*. Hg. Arne Brodersen. Den Haag: Springer, 1972, 53–69. (Erstveröffentlichung: „The Stranger. An Essay in Social Psychology“. *American Journal of Sociology* 49/6, 1944. 499–507).

- Troebst, Stefan. *Postkommunistische Erinnerungskulturen im östlichen Europa. Bestandsaufnahme, Kategorisierung, Periodisierung*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2005.
- Weinberg, Manfred. „Erinnerungskulturen“. *Sprache – Kultur – Kommunikation. Ein internationales Handbuch zur Linguistik als Kulturwissenschaft*. Hgg. Ludwig Jäger, Werner Holly, Peter Krapp, Samuel Weber. Berlin, New York: De Gruyter, 2016. 571–577.
- Weinberg, Manfred. „Zur Frage transnationaler Erinnerungskultur und -politik“. *Erinnerungskultur in Mittel- und Osteuropa. Die Auseinandersetzung mit Nationalsozialismus und Kommunismus im Vergleich*. Hgg. Hendrik Hansen, Tim Kraski, Verena Vortisch. Baden-Baden: Nomos (erscheint voraussichtlich im Sommer 2020).
- Welzer, Harald (Hg.). *Der Krieg der Erinnerung. Holocaust, Kollaboration und Widerstand im europäischen Gedächtnis*. Frankfurt am Main: Fischer, 2007.