

# **Teil III:**

## **Eine europäische Erinnerungskultur?**



# Zur Frage transnationaler Erinnerungskultur und -politik

*Manfred Weinberg*

## 1. *Transnationalität, Kultur, Politik, Erinnerung*

Im Falle mancher Themen finden sich Begriffe zusammen, die allesamt von besonderen Unschärfen geprägt sind, was allerdings ganz und gar nicht gegen diese Themen spricht, nur zu einer besonderen Vorsicht bei ihrer Behandlung mahnt. Die im Titel<sup>1</sup> dieses Beitrags stehenden Begriffe seien von daher zunächst auf eben diese Unschärfen hin befragt.

### 1.1. *Transnationalität*

Zu einem 2019 erschienenen Handbuch zu „Literatur & Transnationalität“ verspricht die Ankündigung auf der Homepage des de Gruyter-Verlags: „Das Handbuch führt erstmals systematisch und historisch die aktuell diskutierten Forschungsperspektiven und den in verschiedener Hinsicht erprobten besonderen Erkenntniswert des Begriffs der Transnationalität – etwa gegenüber Internationalität und Transkulturalität – für die kulturwissenschaftlich fundierte Literaturforschung zusammen.“<sup>2</sup> Es scheint mir

- 
- 1 Die Begriffe sind dabei jene, die sich die internationale und interdisziplinäre Sommeruniversität „Erinnerungskultur in Mittel- und Osteuropa. Nationalsozialismus und Kommunismus in Politik und Literatur“, auf die dieser Sammelband zurückgeht, als Thema gegeben hat. Man las zur knappen Profilierung auf dem Flyer zur Sommeruniversität: „In den Ländern Mittel- und Osteuropas sind die nationalsozialistische und die kommunistische Vergangenheit umstrittene Themen, die sowohl in politischen Debatten als auch in der Literatur präsent sind. Bemerkenswert ist, dass trotz des engen thematischen Bezugs die Auseinandersetzung mit der Erinnerungspolitik und -kultur in der Politik- und Literaturwissenschaft bislang weitgehend getrennt erfolgt.“ Dabei fokussiere ich in diesem Beitrag mit Bedacht auf die Frage von „Erinnerungskultur und -politik“ und damit auf die Frage nach einem wie auch immer vorab ‚Gegebenen‘ und einem aktiv Gestalteten, was eben auch zur Frage nach den Akteuren des Gegebenen wie der Gestaltung führt.
  - 2 „Übersicht“ zum „Handbuch Literatur & Transnationalität“ unter: [https://www.degruyter.com/view/title/305535?tab\\_body=overview](https://www.degruyter.com/view/title/305535?tab_body=overview) (Stand 27.10.2020). Bischoff,

symptomatisch, dass ein Mehrwert des Konzepts der Transnationalität hier zwar versprochen, aber noch nicht einmal knapp konkretisiert wird.

Schaut man sich im Internet weiter nach griffigen Bestimmungen von Transnationalität um, findet man etwa die nachstehende in einem ‚userwiki‘ zur Sozial- und Kulturanthropologie der Freien Universität Berlin: „Transnationalität beschreibt ein von informellen Akteur\*innen aufgebautes Netzwerk und den organisierten Austausch zwischen Akteur\*innen in verschiedenen Ländern. / [...] / *Transnational* kann in Abgrenzung zu dem Begriff *international* verstanden werden, bei dem es vor allem um die Beziehung zwischen Staaten und weniger um Akteur\*innen in den einzelnen Ländern geht. Transnationale Netzwerke setzen sich also über die staatlichen Ländergrenzen hinweg.“<sup>3</sup>

Das erklärt immerhin die Differenz zum auch in der Handbuch-Ankündigung benannten Begriff der Internationalität, der eben eine Kooperation von Nationen meint, bleibt aber seinerseits in Widersprüchen verfangen. Transnationalität soll sich über „staatliche[] Ländergrenzen“ hinwegsetzen; definiert wird sie aber als „organisierte[r] Austausch zwischen Akteur\*innen *in verschiedenen Ländern*“, so dass das Konzept der Nationen/Länder zur Voraus-Setzung seiner transnationalen Überschreitung wird, anders gesagt: Transnationalität doch als abhängig von den Nationen bestimmt wird.<sup>4</sup>

Ich selbst habe mich an diesem Handbuch mit einem Beitrag zur „Transnationalität in den Böhmisches Ländern“ beteiligt. Darin heißt es zu Beginn:

„Die spezifische Interkulturalität der Böhmisches Länder bis zur Vertreibung der Deutschen aus ihnen nach dem Zweiten Weltkrieg ist immer wieder auf die Formel eines Zusammenlebens von ‚Tschechen, Deutschen, Juden‘ gebracht worden [...]. Diese Formel scheint zunächst einem Kategorienfehler geschuldet: zwei nationalkulturellen Attribuierungen steht eine religiöse Attribuierung zur Seite. Doch ist diese Diagnose in mehrfacher Hinsicht falsch, denn erstens waren ‚die‘ Deutschen ja keine Staatsangehörigen des Deutschen Reiches, sondern – wie ‚die‘ Tschechen – solche der k.

---

Doerte/Komfort-Hein, Susanne (Hrsg.): Handbuch Literatur & Transnationalität, Berlin: de Gruyter, 2019.

3 Transnationalität, in: Userwikis der Freien Universität Berlin, Sozial- und Kulturanthropologie, unter: <https://userwikis.fu-berlin.de/pages/viewpage.action?pageId=45482012#space-menu-link-content> (Stand: 27.10.2020).

4 Man kann es auch als Zeichen für die Unschärfe resp. für das noch Offene des Begriffs nehmen, dass der Begriff der ‚Transnationalität‘ in diesem ‚userwiki‘ der als letzter noch einmal überarbeitete ist.

u. k.-Monarchie Österreich-Ungarn, so dass beide ‚Gruppen‘ bis 1918 national gesehen Österreicher waren und nur bezogen auf ihre Muttersprachen Deutsche und Tschechen. Zweitens war ‚jüdisch‘ ab einem bestimmten Zeitpunkt doch auch eine nationale Kategorie, weil in den Volkszählungen der Ersten Tschechoslowakischen Republik ab 1920 die Möglichkeit bestand, sich eine jüdische Nationalität zuzuschreiben.<sup>5</sup>

Nach der Definition im ‚userwiki‘ der FU Berlin wäre *diese* Transnationalität im Übrigen gar keine, denn sie geht nicht über „staatliche Ländergrenzen“ hinweg, weswegen ich in meinem Beitrag zum Handbuch „Literatur & Transnationalität“ auch immer wieder an Grenzen der Anwendbarkeit des Konzepts der Transnationalität auf die Interkulturalität der Böhmisches Länder gestoßen bin.<sup>6</sup>

Das Verhältnis der drei benannten Gruppen wurde übrigens früher als strikt gegeneinander abgegrenztes verstanden, was sich – bezogen auf die Autoren der sogenannten ‚Prager deutschen Literatur‘ – etwa auch in der Rede von ihrem Leben in einem ‚dreifachen Ghetto‘<sup>7</sup> niederschlug: als Deutsche unter Tschechen, Juden unter Christen und sozial Höhergestellte unter sozial niedriger Gestellten. Neuere Forschungen<sup>8</sup> betonen dagegen den Austausch zwischen diesen Gruppen und rücken – so z.B. das „Hand-

---

5 Weinberg, Manfred: Transnationalität in den Böhmisches Ländern, in: Bischoff, Doerte/Komfort-Hein, Susanne (Hrsg.): Handbuch Literatur & Transnationalität, Berlin: de Gruyter, 2019, S. 341–350, hier S. 341.

6 Von daher verweise ich in meinem Beitrag zum Handbuch „Literatur & Transnationalität“ durchaus programmatisch auf Johannes Urzidils Begriff der ‚Hinternationalität‘: In Urzidils „oft zitierter, aber selten theoretisch ernst genommener Beschreibung seines Lebens als Junge in Prag liest man“: „Ich bin hinternational‘, pflegte er zu sagen. *Hinter* den Nationen – nicht über- oder unterhalb – ließ sich leben und durch die Gassen und Durchhäuser streichen‘ [...]. Urzidil bringt durch die Absage ans ‚[Ü]ber- oder [U]nterhalb‘ nicht nur die kulturelle Vielfalt Prags in ein Nebeneinander, sondern etabliert durch das Anfügen nur eines Buchstabens an das gebräuchliche ‚international‘ eine Doppelheit von vordergründiger national-kultureller Trennung und hintergründiger, so aber grundlegender Gemeinsamkeit.“ (Weinberg, Transnationalität in den Böhmisches Ländern, S. 345. Zitat im Zitat: Urzidil, Johannes: Predella. Relief der Stadt, in: ders.: Prager Triptychon. Erzählungen. München: Langen-Müller, 1960, S. 7–27, hier S. 11; Hervorh. i. Orig.).

7 Eisner, Paul/Pavel: Německá literatura na půdě Československé republiky, in: Československá vlastivěda, Bd. 7: Písemnictví, Praha: Sfinx, 1933, S. 325–377. (Deutsche Übersetzung: Die deutsche Literatur auf dem Boden der ČSR von 1848 bis 1933, in: Jahrbuch des Adalbert Stifter Institutes des Landes Oberösterreich 9,10 [2002/2003], S. 124–199).

8 Vgl etwa: Čapková, Kateřina: Češi, Nemci, Židé? Národní identita Židu v Cechách 1918–1938, Prag: Paseka Nakladatelství Publishing House, 2005 (inzwischen auch auf Englisch: Czechs, Germans, Jews? National Identity and the Jews of Bohemia,

buch der deutschen Literatur Prags und der Böhmisches Länder“<sup>9</sup> – eben das „Netzwerk“ der „informellen Akteur\*innen“ im Bereich der Literatur der Böhmisches Länder hervor, das die Grenzen der Volksgruppen überschritt.

Ungeklärt bleibt auch durch die Definition des ‚userwikis‘ die Differenz der Transnationalität zur Interkulturalität. Offenbar geht es beim behaupteten Mehrwert von ‚Transnationalität‘ aber um einen grundsätzlichen Mehrwert des ‚Trans-‘ gegenüber dem ‚Inter-‘, den auch Wolfgang Welsch für sein Konzept der Transkulturalität in Anspruch genommen hat:

„Die begriffliche Revision, die das Konzept der Transkulturalität vorschlägt, bezieht sich [...] vor allem [...] auf die extensionale Bedeutungsdimension von ‚Kultur‘. Es rät, diese Extension anders zu verstehen als traditionell. Nämlich nicht mehr nach dem alten Modell klar voneinander abgegrenzter Kulturen, sondern nach dem Modell von Durchdringungen und Verflechtungen. Und zwar deshalb, weil Kultur heute – so die Behauptung – de facto derart permeativ und nicht separatistisch verfasst ist.“<sup>10</sup>

Dieter Heimböckel und ich haben dies in unserem programmatischen Aufsatz „Interkulturalität als Projekt“ dahingehend kommentiert, „dass Welsch die Komplexität vorangegangener Kulturmodelle und eines früheren In-, Gegen- und Miteinanders von Kulturen vorsätzlich und sträflich unterschätzt“<sup>11</sup>, weil er offensichtlich davon ausgeht, dass Kulturen erst „heute“ permeativ verfasst seien. Grundsätzlicher haben Andreas Langenohl, Ralph Poole und ich in unserer Einleitung zum Sammelband „Transkulturalität. Klassische Texte“ die große Geste Welschs kritisiert, mit dem

---

New York: Berghahn Books, 2013) – sowie: Koeltzsch, Ines: *Geteilte Kulturen. Eine Geschichte der tschechisch-jüdisch-deutschen Beziehungen in Prag (1918–1938)*. München: Oldenbourg, 2012.

- 9 Becher, Peter/Höhne, Steffen/Krappmann, Jörg/Weinberg, Manfred (Hrsg.): *Handbuch der deutschen Literatur Prags und der Böhmisches Länder*, Stuttgart: Metzler, 2017.
- 10 Welsch, Wolfgang: Was ist eigentlich Transkulturalität?, in: Kimmich, Dorothee/Schahadat, Schamma (Hrsg.): *Kulturen in Bewegung. Beiträge zur Theorie und Praxis der Transkulturalität*, Bielefeld: transcript 2012, S. 25–40, hier: S. 26.
- 11 Heimböckel, Dieter/Weinberg, Manfred: *Interkulturalität als Projekt*, in: Wutsdorff, Irina/Zbytovský, Štěpán (Hrsg.): *Themenheft „Übersetzen. Praktiken kulturellen Transfers am Beispiel Prags“ der Zeitschrift für interkulturelle Germanistik*, Bielefeld: transcript, 2014, S. 119–144.

Konzept der „Transkulturalität“ bisher „unerblicktes Neuland“<sup>12</sup> zu betreten, sowie die Behauptung, die permeative Verfasstheit von Kulturen lasse sich „im Rahmen der ‚Interkulturalität‘ nicht denken“<sup>13</sup>.

## 1.2. Kultur

1952 haben die beiden Anthropologen Alfred L. Kroeber und Clayd Kluckhohn einen schmalen Band mit dem Titel „Culture“ publiziert und mit ihm – so der Untertitel – eine „Critical Review of Concepts and Definitions“<sup>14</sup> von Kultur vorgelegt. Sie kamen auf 240 unterschiedliche Definitionen von Kultur! Auch beim Konzept ‚Kultur‘ haben wir es also mit etwas zu tun, das sich offenbar kaum bestimmen lässt.

Schon 1871 hat Edward B. Tylor, der Begründer der Sozialanthropologie, es mit dieser Definition versucht: Kultur sei „that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society“<sup>15</sup>. Tylor weist damit darauf hin, dass Kultur den Menschen als Teil einer Gesellschaft betrifft. *Gesellschaften* haben Kultur, nicht Individuen – oder anders gesagt: Kultur habe ich niemals für mich allein. Damit scheint auch bezüglich dieses Begriffes etwas auf, das oben schon bei der Betrachtung des Konzepts der Transnationalität begegnet: Wenn einesteils von Ländern/Nationen/Gesellschaften, andernteils vom „Austausch zwischen Akteur\*innen“ die Rede ist, dann wird auf der einen Seite ein Konzept in Anschlag gebracht, das die Einzelnen zugunsten eines wie auch immer gearteten ‚Gesamt‘ übersteigt, auf der anderen aber eben auf diese Einzelnen als „Akteur\*innen“ rekurriert. Darauf wird sowohl bezüglich des Konzepts der Politik als auch und besonders bezogen auf das Erinnern zurückzukommen sein.

In seinem Buch „Spurenlesen. Der Ethnologie und das Entgleiten der Fakten“ hat Clifford Geertz folgende kleine Geschichte des Kulturbegriffs formuliert:

- 
- 12 Langenohl, Andreas/Poole, Ralph/Weinberg Manfred: Vorwort, in: dies. (Hrsg.): Transkulturalität. Klassische Texte, Bielefeld: transcript, 2015, S. 9–18, hier: S. 14.
  - 13 Ebd., S. 17.
  - 14 Kroeber, Alfred/Kluckhohn, Clyde: Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions, New York: Vintage Books, 1952.
  - 15 Tylor, Edward: Primitive Culture, New York: G.P. Putnam’s sons, 1920 (Erstausgabe: 1871), S. 1.

„Einstmals vor nicht allzu langer Zeit, als das Abendland über erheblich größere Selbstgewissheit verfügte und sich über das, was es war und was es nicht war, viel sicherer war, hatte der Kulturbegriff eine feste Form und bestimmte Konturen. Zunächst grenzte er einfach, global und evolutionär, das Abendland – rational, historisch, fortschrittlich, fromm – vom Nicht-Abendland – abergläubisch, statisch, archaisch, magisch – ab. Später, als dies aus einer Vielzahl von ethischen, politischen und gedankenschwer wissenschaftlichen Gründen zu grob erschien und zu offen, entstand das Bedürfnis nach einer exakteren, anerkennenderen Darstellung der Welt anderswo und der Begriff verschob sich in Richtung auf die Form, die uns heute vertraut ist – Lebensweise eines Volkes. Inseln, Stämme, Gemeinschaften, Nationen, Zivilisationen [...] am Ende auch Klassen, Regionen, ethnische Gruppen, Minderheiten, Jugendliche [...] hatten Kulturen: Arten und Weisen, wie man etwas tut, ausgeprägt und charakteristisch; jeder hatte eine für sich. Wie die meisten Ideen in den Humanwissenschaften wurde diese Vorstellung praktisch in demselben Augenblick attackiert, in dem sie artikuliert wurde. [...] Schon allein auf die Vorstellung von einem kulturellen Schema hagelte es Fragen, und sie hageln immer noch. Es gab Fragen im Hinblick auf die Kohärenz von Lebensweisen und das Ausmaß, in dem sich zusammenhängende Ganzheiten bilden. Es gab Fragen hinsichtlich ihrer Homogenität und des Ausmaßes, in dem allen Angehörigen eines Stammes, einer Gemeinschaft oder sogar einer Familie (von einer Nation oder einer Zivilisation ganz zu schweigen) ähnliche Glaubensvorstellungen, Praktiken, Gewohnheiten und Empfindungen gemeinsam sind. Es gab Fragen zur Diskretheit, zu der Möglichkeit, einen Punkt anzugeben, an dem die eine Kultur, sagen wir die lateinamerikanische, aufhört und die nächste, sagen wir die indianische, anfängt. Es gab Fragen [...] im Hinblick auf die schiere Möglichkeit, dass jemand, ob von innen oder außen, etwas so Gewaltiges wie eine ganze Lebensweise erfasst und die Worte zu ihrer Beschreibung findet. Die Anthropologie – oder jedenfalls die Sorte, die Kulturen erforscht – geht ihren Weg unter dem Vorwurf der Belanglosigkeit, Befangenheit, Illusion und Undurchführbarkeit.“<sup>16</sup>

Am Anfang des Abendlands hatte der Kulturbegriff also eine feste Form: Die antiken Griechen haben in diesem Sinne zwischen sich und den Barbaren unterschieden – und es war ihnen der Unterschied zwischen Kultur

---

16 Geertz, Clifford: *Spurenlesen. Der Ethnologe und das Entgleiten der Fakten*, übersetzt von Martin Pfeiffer, München: C.H. Beck, 1997, S. 53f.



und Unkultur. Schon in Herodots „Historien“ aus dem 5. Jahrhundert vor Christus findet sich jedoch die Bestimmung, er lege seine Forschungen dar, damit „das Andenken an große und wunderbare Taten“<sup>17</sup> von Hellenen *und* Barbaren nicht erlösche, womit er anerkennt, dass nicht nur die Griechen, sondern eben auch die Barbaren Bewahrenswertes, also Kultur hatten. Dies ist der erste Schritt zu einer Pluralisierung des Kulturbegriffs, den Geertz dann bei der Bestimmung der Kultur als „Lebensweise eines Volkes“ enden lässt, um gleich noch weiter zu pluralisieren: auch „Klassen, Regionen, ethnische Gruppen, Minderheiten, Jugendliche“ hätten Kulturen – ausgeprägte und charakteristische Arten und Weisen, „wie *man* etwas tut“. Mit der benannten Pluralisierung ist aber immer noch die Unterstellung der inneren Einheitlichkeit der so nebeneinander gestellten Kulturen verbunden, die auch Wolfgang Welsch als „ein internes Homogenitätsgebot und ein externes Abgrenzungsgebot“<sup>18</sup> gegeneinander abgegrenzter Kulturen benannt hat. Gerade diese Einheitlichkeit aber wird dann von Geertz radikal befragt: Kann man wirklich voraussetzen, dass allen Mitgliedern einer Gemeinschaft „ähnliche Glaubensvorstellungen, Praktiken, Gewohnheiten und Empfindungen gemeinsam sind“? Wenn nicht, muss man von einer inneren Pluralität von Gesellschaften ausgehen, die dann aber auch jede Rede von der Einheit ihrer Erinnerungskultur in Frage stellt. Und: Kann man überhaupt angeben, wo die eine Kultur aufhört und die andere beginnt, also Kulturen tatsächlich voneinander abgrenzen? Wenn nicht, wird nicht nur das Konzept der Transkulturalität obsolet (man müsste dann eine noch weitergehende Permeabilität denken), sondern auch – auf der Ebene des Nationalen, das unter dieser Voraussetzung ebenfalls nicht mehr als Einheit, sondern als Vielheit erscheint – das Konzept der Transnationalität, was erneut zeigt, wie sehr dieses von den vorausgesetzten Nationen abhängig ist.

### 1.3. Politik

Hier halte ich mich kurz: Klaus Schubert und Martina Klein haben in dem von ihnen herausgegebenen „Politiklexikon“ definiert, Politik bezeichne „jegliche Art der Einflussnahme und Gestaltung sowie die Durchsetzung von Forderungen und Zielen, sei es in privaten oder öffentlichen Bereichen.“ Weiter ist vom „Handeln des Staates und [...] Handeln in staatli-

---

17 Herodot: Historien, übersetzt von August Horneffer, Stuttgart: Kröner, 1971, S. 1.

18 Welsch, Transkulturalität, S. 27.

chen Angelegenheiten“ die Rede und von der „aktive[n] Teilnahme an der Gestaltung und Regelung menschlicher Gemeinwesen“<sup>19</sup>. Man hat es also auch bei der Politik mit einem Feld zu tun, das einerseits von einem jeweiligen ‚Gesamt‘ bestimmt ist (Staat/Gemeinwesen) und andererseits von ‚Teilnehmenden‘, also „Akteur\*innen“, somit jenen, die, wenn sie sich nicht im Rahmen eines Staates engagieren, sondern dessen Grenzen überschreiten, zu den Grundbestimmungen des Transnationalen gehören.

#### 1.4. Erinnerung

Die Ausführungen zur Politik konnten auch deshalb so kurz bleiben, weil das, was für das gestellte Thema interessant ist, nämlich die Frage nach der Bedeutung des ‚Gesamt‘ und der ‚Einzelnen‘ noch prägnanter in Bezug auf das Erinnern vorgeführt werden kann.

Maurice Halbwachs‘ Begründung seines Modells des kollektiven Gedächtnisses fokussiert ja eben dies, wenn er ausführt, dass das Individuum in seinen Erinnerungen gezwungen sei, sich auch auf Dinge zu beziehen, „die außerhalb seiner selbst liegen und von der Gesellschaft festgelegt worden sind“<sup>20</sup>. Dies zeigt aber die Untrennbarkeit der beiden Bereiche an: In meinen individuellen Erinnerungen beziehe ich mich unhintergebar auch auf Dinge, die „von der Gesellschaft festgelegt worden sind“. Das heißt allerdings eben auch umgekehrt: Auch das kollektive Gedächtnis findet notgedrungen in meinen individuellen Erinnerungen statt. Interessant ist dabei, dass Halbwachs von einem aktiven ‚Festlegen‘ der Inhalte des kollektiven Gedächtnisses schreibt, denn so rückt er sein Konzept in die Nähe dessen, was im Titel dieses Beitrags ‚Erinnerungspolitik‘ genannt wird: das vorsätzlich zu künftigem Erinnern/Gedenken Zugerichtete. Zudem wird die ‚Gesellschaft‘ hier offenbar ihrerseits zu einem ‚Akteur‘, auch wenn ganz und gar nicht klar ist, wie ein Gesamt der Vielen überhaupt – jenseits der Einzelnen – agieren kann.

Die Grundthese meiner Habilitationsschrift „Das ‚unendliche Thema‘. Erinnerung und Gedächtnis in der Literatur/Theorie“<sup>21</sup> besagt, dass man eigentlich über das Erinnern – das individuelle wie das kollektive – über-

---

19 Schubert, Klaus/Klein, Martina: Das Politiklexikon, 4. Auflage., Bonn: Dietz, 2006, S. 230.

20 Halbwachs, Maurice: Das kollektive Gedächtnis, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985, S. 35.

21 Weinberg, Manfred: Das „unendliche Thema“. Erinnerung und Gedächtnis in der Literatur/Theorie, Tübingen: Francke, 2006.

haupt nichts sagen kann. Da zuletzt *alles* Erinnern ist, führt der Versuch, etwas zu Erinnerung und Gedächtnis zu sagen, zwangsläufig zu einer Anwendung des Erinnerns auf sich selbst. Solche Selbstanwendung endet immer in einem *regressus ad infinitum*, der klare Bestimmungen nicht zulässt. Wie kann man aber 700 Seiten über ein Thema schreiben, von dem man behauptet, dass es eigentlich nichts Präzises dazu zu sagen gibt? Nun zeigt die Länge meines Buches, dass sich zu Erinnerung und Gedächtnis tatsächlich allerhand sagen lässt. Die Rede von Erinnerung und Gedächtnis kann sich nur nicht befreien von jenem Mit- und Gegeneinander von Vereindeutigung und Unendlichkeit, das schon jeden einfachen Akt des Erinnerns (ja, eigentlich schon der Wahrnehmung) bestimmt. Wenn man sich an etwas erinnert, macht man zwangsläufig aus der Unendlichkeit/Unfassbarkeit eines Geschehens eine fassbare und somit erzählbare Geschichte – was ja übrigens auch für das, was man Erinnerungskultur nennt, gilt: aus der unendlich komplexen Geschichte einer Gemeinschaft/Gesellschaft/eines Volkes werden erzählbare Geschichten, die zur Identifikation auffordern. Solche fassbaren Geschichten sind aber alles andere als stabil. Mag die erste Erinnerung noch bloß die Frage aufwerfen, wie sie sich zum originalen Ereignis verhält (und dies tut sie niemals als *adaequatio memoriae ad rem*, also als das Ereignis ‚wahrhaftig‘ wiederholende), so wird, wenn man sich des gleichen Ereignisses noch einmal erinnert, diese Erinnerung allein dadurch schon verändert worden sein, dass man sich nun auch daran erinnert, sich schon einmal daran erinnert zu haben – vor allem, wenn dies unter irgendwelchen besonderen Umständen erfolgt ist. Dies aber heißt auch, dass die Erinnerung an ein Ereignis mit unendlich vielen anderen Erinnerungen an unendlich viele andere Ereignisse verknüpft ist und nicht als unabhängig von diesen gedacht werden kann.

Dieses Mit- und Gegeneinander von Vereinheitlichung und Unendlichkeit betrifft aber nicht nur das individuelle Erinnern, sondern auch das kulturelle Gedächtnis. Dieses hat Jan Assmann als eine ausdrückliche ‚Überlieferung‘ beschrieben, als „den jeder Gesellschaft und jeder Epoche eigentümlichen Bestand an Wiedergebrauchs-Texten, -Bildern und -Riten“, „in deren ‚Pfleger‘ sie ihr Selbstbild stabilisiert und vermittelt“<sup>22</sup>. Er hat hinzugefügt, dass die Frage, welche Vergangenheit die Gesellschaft darin „in der Wertperspektive ihrer identifikatorischen Aneignung hervortreten

---

22 Assmann, Jan: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, in: Ders./Hölscher, Tonio (Hrsg.): Kultur und Gedächtnis, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988, S. 9–19, hier S. 15.

lässt“, etwas sagt über das, „was sie ist und worauf sie hinauswill“<sup>23</sup>. Die Doppelformel vom ‚so sein‘ und auf etwas ‚hinauswollen‘ entspricht übrigens wiederum der Zweifelt von ‚Erinnerungskultur und -politik‘. Das ‚so [S]ein‘ steht für das (auf welchen Wegen auch immer) üblich Gewordene, das ‚[H]inauswollen‘ für das aktive Herbeiführen, das als Wesensmerkmal der Politik und damit auch der Erinnerungspolitik gilt.

Man kann an Jan Assmanns Konzept des kulturellen Gedächtnisses, so kanonisiert es inzwischen auch ist, durchaus noch Fragen richten – im Besonderen an den Singular, mit dem sich – in der Tradition ‚Halbwachs‘ – hier ‚die‘ Gesellschaft als Akteur, der auf etwas hinauswill, benannt findet.

## 2. Herr Cohn und das „Denken-wie-üblich“

In ihrem Text „We Refugees“ hat Hannah Arendt 1943 unter anderem von Herrn Cohn berichtet. Man liest: „Eines Tages wird jemand die wahre Geschichte dieser jüdischen Auswanderung aus Deutschland [gemeint ist der Gang jüdischer Deutscher ins Exil auf der Flucht vor den Nationalsozialisten; M.W.] schreiben; und er wird mit der Beschreibung jenes Herrn Cohn aus Berlin, der immer ein 150prozentiger Deutscher, ein deutscher Superpatriot war, beginnen müssen. 1933 fand Herr Cohn Schutz in Prag und wurde recht schnell zu einem überzeugten tschechischen Patrioten – ein so wahrhaftiger und treuer tschechischer Patriot, wie er ein deutscher gewesen war. Die Zeit verging, und ungefähr 1937 begann die tschechische Regierung, schon unter einigem Druck von den Nazis, die jüdischen Flüchtlinge zu verjagen, unabhängig davon, dass diese sich so energisch als zukünftige tschechische Bürger fühlten. Unser Herr Cohn ging nach Wien; um sich dort einzufügen, brauchte es einen entschiedenen österreichischen Patriotismus. Die deutsche Invasion zwang Herrn Cohn, dieses Land zu verlassen. Er kam zu einem ungünstigen Zeitpunkt nach Paris und erhielt nie eine reguläre Aufenthaltsgenehmigung. Da er nun schon große Begabung im Wunschdenken ausgebildet hatte, weigerte er sich, bloße Verwaltungsmaßnahmen ernst zu nehmen, und war überzeugt, dass er sein zukünftiges Leben in Frankreich verbringen würde. Daher bereitete er seine Anpassung an die französische Nation dadurch vor, dass er sich mit ‚unserem‘ Vorfahren Vercingetorix identifizierte. Über die weiteren

---

23 Ebd., S. 16.

Abenteuer von Herrn Cohn sollte ich mich wohl besser nicht verbreiten, schätze ich.“<sup>24</sup>

Wenn Herr Cohn sozusagen aus dem Stand einen tschechischen, österreichischen oder französischen Patriotismus simulieren kann, dann muss der Erinnerungskultur, die einen solchen Patriotismus ermöglicht, eben doch eine wiedererkennbare Homogenität eignen, d.h. es muss einen Grundbestand geben, der sich überhaupt simulieren lässt.

Die Möglichkeit, diesen einfach zu übernehmen, lässt sich allerdings mit einem ungefähr aus der gleichen Zeit stammenden Text von Alfred Schütz – „Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch“ – gleich auch wieder relativieren. Auch Schütz' Text handelt von den vor den Nationalsozialisten geflohenen Exilanten, vergrundsätzlich jedoch die mit deren Schicksal aufgeworfene Frage bezüglich des Versuchs einer Beschreibung, was es überhaupt heißt, sich in eine fremde Gesellschaft zu integrieren. Man liest: „Der Handelnde in der sozialen Welt erlebt sie [die Welt; M.W.] [...] 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.“<sup>25</sup> Das bedeutet nichts anderes, als dass wir um die Gründe für unser Handeln gar nicht wirklich wissen, sondern eben einfach handeln. Dafür führt Schütz den Begriff „Denken-wie-üblich“<sup>26</sup> ein, was aber eben kein Denken, sondern bloß eine Gewissheit meint, mit unseren Handlungen in unserer eigenen Gesellschaft ‚durchzukommen‘. Schütz folgert, dass das „Wissen des Menschen, der in der Welt seines täglichen Lebens handelt und denkt, nicht homogen ist; es ist erstens inkohärent, zweitens nur teilweise klar und drittens nicht frei von Widersprüchen.“<sup>27</sup> Solches Wissen habe aber „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 zivilisato-

---

24 Arendt, Hannah: Wir Flüchtlinge, übersetzt von Andreas Langenohl, in: Langenohl/Poole/Weinberg: Transkulturalität, S. 33–44, hier S. 40f.

25 Schütz, Alfred: Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch, in: Langenohl/Poole/Weinberg: Transkulturalität, S. 45–59, hier S. 46. Erstveröffentlichung unter dem Titel: The Stranger. An Essay in Social psychology, in: American Journal of Sociology 49/6 (1944), S. 499–507.

26 Schütz: Der Fremde, S. 49 et passim.

27 Ebd., S. 47.

rischer 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.“<sup>28</sup> Das erfüllt ja recht genau den Tatbestand einer Erinnerungskultur.

Kommt man nun in eine fremde Gesellschaft, muss man feststellen, dass das einem gewohnte „Denken-wie-üblich“ dort nicht mehr taugt, weil dort ein ganz anderes „Denken-wie-üblich“ herrscht. Man kann dieses fremde „Denken-wie-üblich“ auch nicht simulieren, wie Arendt es voraussetzt (aber zuletzt ja ebenfalls scheitern lässt). Allerdings glaubt Schütz daran, dass man es erlernen kann – durch eine bewusste Aneignung von Wissen. Was den anderen selbstverständlich und sozusagen in Fleisch und Blut übergegangen ist, muss sich der Fremde äußerst mühsam aneignen: „Die Angleichung des Neankömmlings 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 Neankömmling eine Selbstverständlichkeit, ein unbefragbarer Lebensstil, Obdach und Schutz. Aber dann ist der Fremde kein Fremder mehr, und seine besonderen Probleme wurden gelöst.“<sup>29</sup> Diesen Optimismus über die Möglichkeiten einer Integration in eine fremde Gesellschaft muss man nicht teilen – und auch Schütz stellt sie im Text durchaus mehrfach in Frage, etwa wenn er schreibt: „Um eine Sprache frei als Ausdrucksschema zu beherrschen, muß man in ihr Liebesbriefe geschrieben haben; man muß in ihr beten und fluchen und die Dinge mit jeder nur möglichen Schattierung ausdrücken können, so wie es der Adressat und die Situation verlangen. Nur Mitglieder der in-group haben das Ausdrucksschema echt in der Hand und beherrschen es frei innerhalb ihres ‚Denkens-wie-üblich‘.“<sup>30</sup> Es bleibt also auch bei Schütz eine Differenz zwischen den Angehörigen einer Gesellschaft von Geburt aus und den später Hinzugekommenen.

### 3. Ist transnationales Erinnern möglich?

Für das hier behandelte Thema ist aber wichtiger, was sich aus der Anwendung von Schütz' Konzept eines ‚Denkens-wie-üblich‘ für die Frage nach Erinnerungskultur und -politik ergibt, denn im Grunde stellen Schütz'

---

28 Ebd., S. 48f.

29 Ebd., S. 57.

30 Ebd., S. 52.

Ausführungen die Möglichkeit eines transnationalen Erinnerns radikal in Frage: Wir alle sind in einem „Denken-wie-üblich“ befangen; der Weg aus diesem hinaus kann nur unter der großen Anstrengung eines sich anzeigenden Wissens vom Anderen stattfinden. Dieses aber ist wiederum so schwer zu erwerben, weil der ‚Anderer‘ über dieses Wissen ja auch nicht als Wissen verfügt, sondern als internalisierte Handlungsgewissheit. Kein Deutscher, Ungar, Pole oder Tscheche kann also wirklich Auskunft geben über die Inhalte der Erinnerungskultur seiner Nation! Jeder von ihnen lebt in deren Horizont und hält ihn für selbstverständlich; wenn er nicht für länger in die Fremde gerät, muss er daran ja auch nichts ändern. Eine transnationale Erinnerungskultur wäre also nur als sozusagen ‚harte‘ Erinnerungspolitik möglich, als unnachgiebiges Einfordern des Erwerbs eines Wissens um das andere „Denken-wie-üblich“ der Anderen.

Aus Schütz‘ Argumenten ergeben sich weitere Fragen: Kann man von der inneren Einheit einer etwa ungarischen, polnischen, tschechischen oder deutschen Erinnerungskultur überhaupt sprechen, wenn diese gar nicht zu Bewusstsein kommt? Und kann man eine gegebenenfalls für Ungarn behauptete einheitliche Erinnerungskultur tatsächlich trennscharf von der deutschen, tschechischen und polnischen abgrenzen? Das ist im Übrigen noch einmal eine der Fragen von Clifford Geertz, nun ins Erinnerungskulturelle gewendet.

Und um in diese Richtung gleich weiter zu fragen: Wie viel gemeinsam Europäisches steckt aufgrund der Geschichte, in der der europäische Kontinent ja nicht immer schon in Nationen und Völker eingeteilt worden ist, in einer behauptet einheitlichen ungarischen oder deutschen Erinnerungskultur? Wieder anders aber: Ist das möglicherweise gemeinsame Europäische im Horizont der als Einheit behaupteten polnischen Erinnerungskultur wirklich das Gleiche, wie in der ihrerseits als Einheit behaupteten tschechischen Erinnerungskultur?

#### *4. Über die transnationale Erinnerbarkeit des Holocaust*

In einem Beitrag zu einem „internationalen Handbuch zur Linguistik als Kulturwissenschaft“ zum Lemma ‚Erinnerungskultur‘ habe ich zur ‚Transnationalisierung‘ des Erinnerns an den Holocaust geschrieben:

„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 [...] – 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 [...]) 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 [...], 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 [...], so steht dem doch die jeweils ganz andere Rolle einzelner Staaten in dieser Geschichte entgegen, deren Unterschiedlichkeit durch eine solche Vereinheitlichung vergessen (gemacht) würde.“<sup>31</sup>

### 5. *Mehr Stammtische!*

Man kann allerdings dieser pessimistischen Diagnose durchaus noch eine positive Wendung geben. Der tschechische Autor Jaroslav Rudiš hat schon mehrfach „Mehr Stammtische für Europa“ gefordert, an denen wir uns unsere unterschiedlichen Herkünfte und deren Besonderheiten erklären könnten.“<sup>32</sup> 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, wobei die Zahl der Biere damit nicht festgelegt ist. Tatsächlich aber kommen in diesem Vorschlag die beiden Seiten zusammen, die vorstehend als zentrale Unschärfen von Transnationalität, Kultur, Politik und Er-

---

31 Weinberg, Manfred: Erinnerungskulturen, in: Jäger, Ludwig/Holly, Werner/Krapp, Peter/Weber, Samuel (Hrsg.): Sprache – Kultur – Kommunikation. Ein internationales Handbuch zur Linguistik als Kulturwissenschaft, Berlin, New York: de Gruyter, 2016, S. 571–577, hier S. 575.

32 Ebbinghaus, Uwe: Mit Kafka in der Kneipe, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 14.10.2017, unter: <http://plus.faz.net/faz-plus/feuilleton/2017-10-14/mit-kafka-in-der-kneipe/67761.html/> (Stand 27.10.2020).



innerung benannt worden sind: das unklare Verhältnis von ‚Gesamt‘ und Einzelem. Am Stammtisch nämlich kommen Einzelne zusammen. Wenn sie sich aber ihre „unterschiedlichen Herkünfte und deren Besonderheiten“, anders gesagt: ihr jeweiliges „Denken-wie-üblich“ vermitteln, tun sie das als Interpretieren jenes ‚Gesamt‘, aus dem sie stammen. Auch wenn es, wie oben ausgeführt, nach Alfred Schütz kaum möglich ist, dass wir das „Denken-wie-üblich“ des/der Anderen in einem (Kneipen-)Gespräch wirklich verstehen, wäre damit aber immerhin doch ein Anfang gemacht. Klar wäre dann, dass wir als Angehörige verschiedener Gesellschaften/Nationen/(Erinnerungs-)Kulturen eben nicht gleich sind, sondern uns sehr vieles unterscheidet. Von da aus könnte man immerhin dem ‚Anders-Denken-wie-für-mich-üblich‘ des Anderen Raum geben, und es könnte sich zwar kein gemeinsames transnationales Erinnern, immerhin aber eine zur Kenntnis genommene Vielfalt der Stimmen ergeben, deren Kakophonie sich vielleicht in einem sicher langen Prozess abschwächen ließe. Transnationales Erinnern wäre dann kein gemeinsam gleiches Erinnern, sondern ein vielfältiges als Ausdruck der verschiedenen Erinnerungskulturen, die es eben immer nur im Plural gibt.<sup>33</sup> Als Erinnerungspolitik aber wären die Stammtische nicht der Versuch der Vereinheitlichung und sozusagen ‚Gleichschaltung‘, sondern eines Miteinander des Vielen. Sie entsprächen somit Johannes Urzidils Konzept des ‚Hinternationalen‘ als „Doppelheit von vordergründiger nationalkultureller Trennung und hintergründiger, so aber grundlegender [europäischer] Gemeinsamkeit“<sup>34</sup> – ein demokratisches Konzept von Erinnerungspolitik, das durchaus daraufhin zu befragen wäre, ob es nicht auch das bessere Modell für Europa wäre, in dem dann eben auch die westeuropäischen und ostmitteleuropäischen Stimmen endlich gleichberechtigt zu vernehmen wären.

---

33 Ein gemeinsam gleiches Erinnern ist zumindest bei den oben erwähnten Maßnahmen zu einer gesamteuropäischen Erinnerung an den Holocaust intendiert, aber auch etwa vom Museum für europäische Geschichte in Brüssel, das die Geschichte Europas eben aus einer gesamteuropäischen Perspektive und nicht als Summe seiner nationalen Geschichten zeigen will. An welche Grenzen das gerät, macht die heftige Invektive der polnischen Regierung deutlich, die dem Museum unter anderem vorwirft, es huldige dem Kommunismus.

34 Weinberg, Transnationalität in den Böhmisches Ländern, S. 345.

Literatur

- Arendt, Hannah: Wir Flüchtlinge, übersetzt von Andreas Langenohl, in: Langenohl, Andreas/Poole, Ralph/Weinberg Manfred (Hrsg.): Transkulturalität. Klassische Texte, Bielefeld: transcript, 2015, S. 33–44.
- Assmann, Jan: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, in: Ders./Hölscher, Tonio (Hrsg.): Kultur und Gedächtnis, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988, S. 9–19.
- Becher, Peter/Höhne, Steffen/Krappmann, Jörg/Weinberg, Manfred (Hrsg.): Handbuch der deutschen Literatur Prags und der Böhmisches Länder, Stuttgart: Metzler, 2017.
- Bischoff, Doerte/Komfort-Hein, Susanne (Hrsg.): Handbuch Literatur & Transnationalität, Berlin: de Gruyter, 2019.
- Čapková, Kateřina: Češi, Nemci, Zidé? Národní identita Zidu v Cechách 1918–1938, Prag: Paseka Nakladatelství Publishing House, 2005 (inzwischen auch auf Englisch: Czechs, Germans, Jews? National Identity and the Jews of Bohemia, New York: Berghahn Books, 2013).
- Ebbinghaus, Uwe: Mit Kafka in der Kneipe, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, vom 14.10.2017, unter: <http://plus.faz.net/faz-plus/feuilleton/2017-10-14/mit-kafka-in-der-kneipe/67761.html/> (Stand 27.10.2020).
- Eisner, Paul/Pavel: Německá literatura na půdě Československé republiky, in: Československá vlastivěda, Bd. 7: Písemnictví, Praha: Sfinx, 1933, S. 325–377. (Deutsche Übersetzung: Die deutsche Literatur auf dem Boden der ČSR von 1848 bis 1933, in: Jahrbuch des Adalbert Stifter Institutes des Landes Oberösterreich 9,10 [2002/2003], S. 124–199).
- Geertz, Clifford: Spurenlesen. Der Ethnologe und das Entgleiten der Fakten, übersetzt von Martin Pfeiffer, München: C.H. Beck, 1997.
- Halbwachs, Maurice: Das kollektive Gedächtnis, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985.
- Heimböckel, Dieter/Weinberg, Manfred: Interkulturalität als Projekt, in: Wutsdorff, Irina/Zbytovský, Štěpán (Hrsg.): Themenheft „Übersetzen. Praktiken kulturellen Transfers am Beispiel Prags“ der Zeitschrift für interkulturelle Germanistik, Bielefeld: transcript, 2014, S. 119–144.
- Herodot: Historien, übersetzt von August Horneffer, Stuttgart: Kröner, 1971.
- Koeltzsch, Ines: Geteilte Kulturen. Eine Geschichte der tschechisch-jüdisch-deutschen Beziehungen in Prag (1918–1938), München: Oldenbourg, 2012.
- Kroeber, Alfred/Kluckhohn, Clyde: Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions, New York: Vintage Books, 1952.
- Langenohl, Andreas / Poole, Ralph / Weinberg Manfred: Vorwort, in: dies. (Hrsg.): Transkulturalität. Klassische Texte, Bielefeld: transcript, 2015, S. 9–18.
- Schubert, Klaus/Klein, Martina: Das Politiklexikon, 4. Auflage., Bonn: Dietz, 2006.
- Schütz, Alfred: Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch, in: Langenohl/Poole/Weinberg: Transkulturalität, S. 45–59. Erstveröffentlichung unter dem Titel: The Stranger. An Essay in Social Psychology, in: American Journal of Sociology 49/6 (1944), S. 499–507.

- Transnationalität, in: Userwikis der Freien Universität Berlin, Sozial- und Kultur-anthropologie, unter: <https://userwikis.fu-berlin.de/pages/viewpage.action?pageId=45482012#space-menu-link-content> (Stand: 27.10.2020).
- Tylor, Edward: *Primitive Culture*, New York: G.P. Putnam's sons, 1920 (Erstausgabe: 1871).
- „Übersicht“ zum „Handbuch Literatur & Transnationalität“, unter: [https://www.degruyter.com/view/title/305535?tab\\_body=overview](https://www.degruyter.com/view/title/305535?tab_body=overview) (Stand 27.10.2020).
- Urzidil, Johannes: *Predella. Relief der Stadt*, in: ders.: *Prager Triptychon. Erzählungen*. München: Langen-Müller, 1960, S. 7–27.
- Weinberg, Manfred: *Das „unendliche Thema“*. Erinnerung und Gedächtnis in der Literatur/Theorie, Tübingen: Francke, 2006.
- Weinberg, Manfred: *Erinnerungskulturen*, in: Jäger, Ludwig/Holly, Werner/Krapp, Peter/Weber, Samuel (Hrsg.): *Sprache – Kultur – Kommunikation. Ein internationales Handbuch zur Linguistik als Kulturwissenschaft*, Berlin, New York: de Gruyter, 2016, S. 571–577.
- Weinberg, Manfred: *Transnationalität in den Böhmisches Ländern*, in: Bischoff, Doerte/Komfort-Hein, Susanne (Hrsg.): *Handbuch Literatur & Transnationalität*, Berlin: de Gruyter, 2019, S. 341–350.
- Welsch, Wolfgang: *Was ist eigentlich Transkulturalität?*, in: Kimmich, Dorothee/Schahadat, Schamma (Hrsg.): *Kulturen in Bewegung. Beiträge zur Theorie und Praxis der Transkulturalität*, Bielefeld: transcript 2012, S. 25–40.

