

# Tracing cracks: Erinnerungsaktivismus als Friedensarbeit. Dekoloniale Impulse für Friedenswissen in Friedensforschung und Friedensbildung

Christina Pauls

## Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Pauls, Christina. 2026. "Tracing cracks: Erinnerungsaktivismus als Friedensarbeit. Dekoloniale Impulse für Friedenswissen in Friedensforschung und Friedensbildung." Augsburg: Universität Augsburg.

# **Tracing Cracks: Erinnerungsaktivismus als Friedensarbeit**

**Dekoloniale Impulse für Friedenswissen in  
Friedensforschung und Friedensbildung**

Inaugural-Dissertation  
zur Erlangung des Doktorgrades  
der  
Philosophisch-Sozialwissenschaftlichen Fakultät  
der Universität Augsburg

Kumulative Dissertation

vorgelegt von:  
Christina Pauls  
24.09.2025

Erstgutachter:  
Prof. Dr. Christoph Weller  
Universität Augsburg  
Lehrstuhl für Politikwissenschaft, Friedens- und Konfliktforschung

Zweitgutachterin:  
Assoc. Prof. Mag. Dr. Claudia Brunner  
Alpen-Adria-Universität Klagenfurt  
Institut für Erziehungswissenschaft und Bildungsforschung

Tag der mündlichen Prüfung: 10.03.2026

i collect cracks

i have no idea where to begin writing this text  
it's about relationality  
about something i have partial words for  
so it's a challenging text to write.

it's about place-and-space  
about this particular knowing  
that i can barely grasp through words  
even though it's right there  
right here.

it's about  
looking at the strokes and steps i've taken all over  
a lot of them in circles  
seemingly going no where...  
they are the ones that have taught me the most.

i want to say without saying  
a form of concrete ambiguity  
concrete enough to resonate  
ambiguous enough to resonate  
just to connect  
just to say my piece without the wear and tear.

labels (words) that are just that  
and also, double edged knives  
which can carve us  
or ensure we have the space we couldn't carve

or both.

i am going for both  
and neither  
in circles  
counter flowing like an eddy in a river  
with each look  
i get a partial-and-clear view  
of what sets me back  
to twirl some more.  
i may lose pieces of myself  
but I collect cracks  
where the pieces of someone else land  
  
we are made of each other.

*andrea elepé (2022, 28-29)*

# Inhaltsverzeichnis

<b>1. EINLEITUNG</b> .....	<b>6</b>
1.1. KOLONIALE VERGANGENHEIT .....	9
1.2. KOLONIALE GEGENWART .....	11
1.3. ERINNERUNGSAKTIVISMUS .....	14
1.4. DEKOLONIALER ERINNERUNGSAKTIVISMUS .....	16
1.5. KOLONIALE AUFARBEITUNG ALS FRIEDENSARBEIT?.....	18
<b>2. PROBLEMSTELLUNG UND FORSCHUNGSFRAGE</b> .....	<b>24</b>
2.1. DEKOLONIALER ERINNERUNGSAKTIVISMUS ALS HERAUSFORDERUNG UND ERKENNTNISPOTENTIAL FÜR FRIEDENSFORSCHUNG UND -BILDUNG.....	24
2.2. FORSCHUNGSFRAGE .....	26
2.3. FRIEDENSWISSEN: FRIEDENSFORSCHUNG UND FRIEDENSBIKDUNG .....	28
2.4. AUFBAU DER ARBEIT UND KURZZUSAMMENFASSUNG DER ARTIKEL.....	32
2.4.1. <i>Theorierahmen: Abgrenzungen und dekoloniale Perspektiven auf Frieden (Locating Cracks)</i> .....	34
2.4.2. <i>Praktiken im dekolonialen Erinnerungsaktivismus (Doing Fissure)</i> .....	35
2.4.3. <i>Zusammenfassende Diskussion und Schlussbetrachtungen (Cracking Peace)</i> .....	36
<b>3. LOCATING CRACKS I: THEORETISCHER RAHMEN VON DEKOLONIALEM ERINNERUNGSAKTIVISMUS</b> .....	<b>38</b>
3.1. GRUNDLAGEN DEKOLONIALER FORSCHUNG .....	38
3.1.1. <i>Erkenntnistheoretische Verortung dekolonialer Theorien</i> .....	40
3.1.2. <i>Kritik an eurozentrischen Wissensformen</i> .....	41
3.1.3. <i>Selving/Othering: De-hierarchisierung durch Dominanzabbau von Eurozentrismus</i> .....	47
3.2. MODERNITÄT/KOLONIALITÄT ALS ANALYSE- UND KRITIKBEGRIFF .....	48
3.3. DEKOLONISIERUNG UND GEWALTKRITIK.....	52
3.4. ERINNERUNG ALS KULTURELLE, POLITISCHE UND IDENTITÄTSBEZOGENE PRAXIS.....	56
3.4.1. <i>Erinnerung zwischen Vergangenheitsbezug und Identitätskonstruktion</i> .....	57
3.4.2. <i>Von Erinnerungskultur zu Erinnerungspolitik</i> .....	60
3.4.3. <i>Erinnerung als Pädagogik im öffentlichen Raum</i> .....	63
3.4.4. <i>Doing Memory: Erinnerung und Identitäten werden gemacht</i> .....	66
3.5. DEKOLONIALER ERINNERUNGSAKTIVISMUS .....	68
3.5.1. <i>Dekolonialer Erinnerungsaktivismus</i> .....	69
3.5.2. <i>Dekolonialer Erinnerungsaktivismus als Friedenspraxis</i> .....	71
3.5.3. <i>Dekolonialer Erinnerungsaktivismus an der AAA-Schnittstelle</i> .....	73
3.5.4. <i>Augsburg und Hamburg: Zwei Kontexte von Selving/Othering in Deutschland</i> .....	76
<b>4. LOCATING CRACKS II: VERORTUNGEN</b> .....	<b>80</b>
4.1. DEKOLONIALE THEORIEN ALS HERAUSFORDERUNG VON FRIEDENSWISSEN.....	80
4.1.1. <i>Die Gewalt der Institution: Wissenschaft als Herrschaftsinstrument</i> .....	80
4.1.2. <i>Wissen(schaft) und Macht: Wissensproduktionsbedingungen der Friedensforschung und Friedensbildung</i> .....	81
4.1.3. <i>Gehalt von Friedenswissen</i> .....	84
4.2. REPOLITISIERUNG VON FRIEDENSWISSEN .....	88
4.3. HISTORISIERUNG VON FRIEDENSWISSEN.....	91
4.3.1. <i>Verortung von Erinnerung</i> .....	93
4.3.2. <i>Brüche und Reparaturen</i> .....	94
4.3.3. <i>Erinnerung von unten: Erinnerungsaktivismus und Kolonialismus</i> .....	96
4.4. DE-HIERARCHISIERUNG VON FRIEDENSWISSEN .....	98
<b>5. DOING FISSURE: VORGEHEN</b> .....	<b>100</b>
5.1. METHODOLOGISCHER ZUGANG.....	100
5.1.1. <i>Aktivistische (Aktions-)forschung: Gemeinsam und handelnd wissen</i> .....	102
5.1.2. <i>Bricolage</i> .....	108
5.2. EPISTEMISCHE RISSBILDUNG.....	110
5.2.1. <i>Generative Kritik – Epistemische Möglichkeitsräume</i> .....	111
5.2.2. <i>Normative und politische methodologische Positionierung</i> .....	113
5.2.3. <i>Kleine Rissbildungen statt großer Revolution</i> .....	114

5.3.	REFLEXION DES VORGEHENS.....	115
5.3.1.	<i>Positionalität &amp; Situiertheit</i> .....	115
5.3.2.	<i>Normativität, Involviertheit und Aktivismus</i> .....	120
5.3.3.	<i>Gütekriterien</i> .....	122
5.3.4.	<i>Ethische Herausforderungen</i> .....	124
<b>6.</b>	<b>CRACKING PEACE: ZUSAMMENFASSENDE SCHLUSSBETRACHTUNGEN .....</b>	<b>129</b>
6.1.	DE-HIERARCHISIERUNG VON FRIEDENSWISSEN: RISSBILDUNG IM FRIEDENSDISKURS.....	129
6.2.	<i>DOING FISSURE: KÜNSTLERISCHE INTERVENTIONEN ALS RISSBILDENDE IMPULSGEBERINNEN</i> .....	134
6.3.	IMPULSE FÜR EINE DEKOLONIAL INFORMIERTE FRIEDENSFORSCHUNG UND FRIEDENSBILDUNG .....	143
6.3.1.	<i>Epistemische Impulse</i> .....	144
6.3.2.	<i>Konzeptionelle Impulse</i> .....	146
6.3.3.	<i>Praxisbezogene Impulse</i> .....	148
6.4.	FAZIT .....	149
<b>7.</b>	<b>LITERATUR .....</b>	<b>151</b>
<b>8.</b>	<b>APPENDIX .....</b>	<b>181</b>
	ARTIKEL 1: REFLEXIVITÄT ALS METHODOLOGISCHER IMPERATIV? HERAUSFORDERUNGEN UND GRENZEN FÜR DIE FRIEDENS- UND KONFLIKTFORSCHUNG (2022).....	181
	ARTIKEL 2: KOLONIALITÄT DES FRIEDENS .....	181
	ARTIKEL 3: HAUNTINGS OF EL DORADO: DECOLONIAL MEMORY ACTIVISM AND CONTENTIOUS ARTISTIC INTERVENTIONS IN GERMANY.....	181
	ARTIKEL 4: PERFORMING CRACKS IN PUBLIC MEMORY: UNDOING EPISTEMIC VIOLENCE THROUGH ARTISTIC INTERVENTIONS (2023).....	181
	ARTIKEL 5: STRUGGLES OVER MEMORY? DECOLONIAL MEMORY ACTIVISM AS EPISTEMIC STRUGGLE AGAINST EUROCENTRISM (2024) .....	182
	ARTIKEL 6: FRIEDENSBILDUNG <i>OTHERWISE?</i> ÜBERLEGUNGEN ZU EINER DEKOLONIAL INFORMIERTEN FRIEDENSBILDUNG (2023) .....	182
	ARTIKEL 7: CRACKING PEACE: DIVESTING FROM THE COLONIALITY OF PEACE THROUGH DECOLONIAL MEMORY ACTIVISM.....	182

# 1. Einleitung

Im Jahr 2020, inmitten der Corona-Pandemie und der Transnationalisierung der *Black Lives Matter* Bewegung (BLM) infolge der Ermordung von George Floyd,<sup>1</sup> rief die *Initiative Schwarze Menschen in Deutschland* (ISD)<sup>2</sup> gemeinsam mit dem aktionskünstlerischen *Peng!-Kollektiv*<sup>3</sup> die Aktionswebseite *Tear this down!* ins Leben.<sup>4</sup> Ihr Anliegen war eine deutschlandweite Kartierung von Straßennamen, Denkmälern und öffentlichen Symbolen mit kolonialen Bezügen. Sie problematisierten die mit der Monumentalisierung einhergehende Ehrung von Kolonialisten und damit suggerierte Verharmlosung kolonialer Gewalt. In dem Zusammenhang wurden Nutzer\*innen explizit aufgerufen, koloniale Spuren in ihren Städten über ein Meldeformular einzutragen. Wenig später wurde das Berliner Büro des *Peng!-Kollektivs* durchsucht und Ermittlungen wegen „öffentlicher Aufforderung zu Straftaten“ aufgenommen (Joswig 2021), weil die Staatsanwaltschaft einen Zusammenhang zwischen der Vandalisierung von Denkmälern und der Initiative *Tear this down* vermutete.

Die Website-Aktion und die landesbehördlichen Reaktionen sind im Lichte der zeitgenössischen Dynamiken zu sehen: Die *Black Lives Matter* Bewegung, die ihre Wurzeln im US-amerikanischen Kontext hatte, transnationalisierte sich im Anschluss an die Ermordung George Floyds und schlug auch Wellen in Europa. So kam es im selben Jahr bei *Black Lives Matter* Protesten in der britischen Stadt Bristol zum Denkmalsturz des Sklavenhändlers Edward Colston (Farrer 2020). Indes wurden in Deutschland zahlreiche Denkmäler von Otto von Bismarck um rote Farbe ergänzt, um damit sichtbar zu machen, dass an seinen Händen wortwörtlich Blut klebe, weil er unter anderem im Jahr 1884/5 die Kongo-Konferenz in Berlin ausrichtete.<sup>5</sup> In dieser Konferenz wurde der afrikanische Kontinent unter den europäischen Kolonialmächten aufgeteilt, was weitreichende Folgen für afrikanische Gesellschaften hatte: willkürliche Grenzziehungen zur Eroberung und Ausbeutung wurden durch sie besiegelt, die wiederum langanhaltende Auswirkungen auf Identitätskonstruktionen und politische Konfliktkonstellationen haben. Diese Beispiele zeigen, wie kollektives öffentliches Erinnern

---

<sup>1</sup> *Black Lives Matter* (#Blacklivesmatter) ist eine politische Mobilisierungskampagne aus den Vereinigten Staaten von Amerika, die im Jahr 2013 von Alicia Garza, Patrisse Cullors und Opal Tometi als Reaktion auf den Freispruch des Mörders von Trayvon Martin, George Zimmerman, initiiert wurde (Black Lives Matter 2024).

<sup>2</sup> Die 1985 gegründete *Initiative Schwarzer Menschen in Deutschland* (ISD) ist eine basisdemokratische Selbstorganisation Schwarzer Menschen mit bundesweit aktiven Ortsgruppen, die sich seit der Gründung für Empowerment, politische Bildungsarbeit, Jugendprojekte und Veranstaltungen engagiert (ISD 2025). Sie wurde von der afrodeutschen Aktivistin May Ayim (ehemals Opitz) mitgegründet, einer der Mitherausgeberinnen des für die afro-deutsche Bewegung bedeutsamen Meilensteins *Farbe bekennen: Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte* (Oguntoye/Opitz/Schultz 1986).

<sup>3</sup> Das *Peng!-Kollektiv* ist ein Zusammenschluss verschiedenster zivilgesellschaftlicher Akteur\*innen im Großraum Berlin. Es entwickelt subversive Aktionskunst mit dem Ziel, die Zivilgesellschaft zu mutigeren Kampagnen zu bewegen – im Wortlaut: „ein explosives Gemisch aus Aktivismus, Hacking und Kunst im Kampf gegen die Brutalität unserer Zeit“ (Peng 1998).

<sup>4</sup> Die ursprüngliche Aktionswebseite ist nicht mehr aktiv, aber auf diversen anderen aktivistischen Webseiten lassen sich Verweise auf diese Initiative finden, siehe exemplarisch (IW\*S 2020).

<sup>5</sup> Siehe zum Beispiel in Hamburg (dpa 2020a) im Juni 2020 und Berlin (dpa 2020b) im Juli 2020. Interessant ist, dass die Debatten und erinnerungspolitischen Kämpfe anhalten: Am 15.11.2024 wurde in Frankfurt-Höchst eine Bismarckstatue im Namen einer „Antikolonialen Aktion“ vom Sockel gerissen (Vönhof 2024).

und Vergessen zu zentralen Konfliktthemen werden können, die in Deutschland gesellschaftlich breite und polarisierende Diskussionen entfachen. Vermehrt wurde im Feuilleton und auf Podien darüber gestritten, welcher Umgang mit kolonialen Denkmälern angemessen und sinnvoll erscheint (Yeats 2021). Dabei machen diese Debatten nicht bloß bei öffentlich sichtbaren Monumenten, Straßennamen und Symbolen Halt, sondern schlagen hohe Wellen in Bereiche der Geschichtsvermittlung, Kulturveranstaltungen, Bildungspolitik, aber auch in Maßnahmen der Innen- und Außenpolitik.

Angesichts dieser weitreichenden Konfliktthemen stellt sich die Frage, warum und in Bezug worauf der Schmerz von rassifizierten Bevölkerungsgruppen jetzt in dieser Form zutage tritt. Was liegt diesem Schmerz zugrunde, dass er solch ein Level erreicht hat, dass diese Menschen kollektive Erinnerung als Politikum verstehen und als solches auch angreifen? Und weshalb sind Erinnerungskultur und Erinnerungspolitik so umkämpft und entsprechende Aushandlungsprozesse oftmals zäh und polarisierend?

Kollektive Erinnerung – im Sinne einer Minimaldefinition als „vergegenwärtigte Vergangenheit“ (Terdiman 1993) und zugleich als das geteilte Gedächtnis einer Gruppe oder Gesellschaft, das durch gemeinsame Narrative, Symbole, Rituale und Institutionen hervorgebracht wird (Assmann 2010) – wird häufig auf Ebene des Nationalstaates konstruiert. Sie ist in der Moderne funktional für die Schaffung und Stabilisierung einer national gedachten kollektiven Identität (Nora 1989; Zerubavel 1995), die Ein- und Ausschlüsse produziert. So versteht Benedict Anderson die Nation in seinem vielzitierten Buch als eine „vorgestellte politische Gemeinschaft – vorgestellt als begrenzt und souverän“ (Anderson 1998, 14), also eine kulturelle Erfindung, wenngleich mit realpolitischen Auswirkungen. Die Konstruiertheit kollektiver Identität über das Medium von Erinnerung betrifft im Übrigen nicht bloß die Nation, sondern alle größeren Gruppenkonstruktionen, die über einen direkten lokalen Kontakt hinausgehen (Brubaker 2004). Diese Konstruktionen werden in sozialkonstruktivistischen Zugängen vor allem über diskursive, kulturelle und kognitive Praktiken sowie über politische Dynamiken, Organisationen und Institutionen untersucht (Brubaker 2004, 11).

Solche Konstruktionsprozesse beruhen meist auf einem sozialpsychologischen Mechanismus, der in post- und dekolonialen Theorien als *Othering*<sup>6</sup> bezeichnet wird (Reuter 2002), beziehungsweise als Begriffspaar des *Selfing/Othering* (Kleinschmidt 2021, 179),<sup>7</sup> das auf der wechselseitigen Konstruktion des Eigenen durch die Beziehung zum Anderen beruht. Wie Malte Kleinschmidt betont, gibt es

[...] weder ‚Eigenes‘ noch ‚Anderes‘ vor diesem Konstruktionsprozess. Zwar gibt es ‚vorher‘ schon Menschen, Praxen, Subjekte usw. Die imaginierten Gemeinschaften, die in den

---

<sup>6</sup> *Othering* beschreibt die Konstruktion der/des Anderen in Verbindung mit seiner/ihrer Abwertung in Abgrenzung zum Selbst, das durch diesen Mechanismus aufgewertet wird. Die Soziologin Julia Reuter prägte die deutsche Übersetzung der „VerÄnderung“, womit gemeint ist „daß der Fremde als Anderer eben nicht einfach gegeben ist, auch niemals gefunden oder entdeckt, beschrieben oder beobachtet werden kann, sondern daß er durch seine Entdecker, Autoren und Beobachter mithervorgebracht wird und damit die spezifische Beziehung zwischen Forscher und Forschungsobjekt als hinreichendes Kriterium für Fremdheit in Erscheinung tritt“ (Reuter 2002, 20).

<sup>7</sup> Die Nennung von *Selfing* als wesentlicher Bestandteil von *Othering* ist bislang eher unüblich, aber verdeutlicht laut Kleinschmidt, „dass es in der Betrachtung von ‚Othering‘-Prozessen nicht nur um Zuschreibungen für ‚Andere‘ geht, sondern zum Verständnis dieser Prozesse die Konstruktionen von normalisierten, privilegierten Subjektpositionen mindestens ebenso zentral sind“ (Kleinschmidt 2021, 181).

Konstruktionsprozessen von Selfing und Othering entstehen, sind den Konstruktionsprozessen aber nicht vorgängig (Kleinschmidt 2021, 181).

Kollektive Erinnerung hat daher auf staatlicher Ebene eine besondere Wirkmächtigkeit, deren strukturelle Organisation und besonderer Einfluss auf Politik und Kultur dazu führt, dass dem Nationalstaat sowohl eine besondere erinnerungspolitische Deutungsmacht als auch entsprechende Verantwortung zukommt. Gerade die Erinnerungskultur und damit verbundene nationale Identitätskonstruktion Deutschlands sind – obzwar sie zunächst und gegen Widerstand hart erkämpft werden musste (Wüstenberg 2020; Zimmerer 2023, 33) – geprägt von Auslassungen, insbesondere hinsichtlich der Kolonialgeschichte, beziehungsweise der kolonialen Genese des deutschen Staates (Pauls/Oppelt/Weber 2022).<sup>8</sup>

Zwar beruht (kollektive) Erinnerung auf der Reduktion von Erzählungen und geht damit immer auch mit Vergessen einher (Assmann 2020; Connerton 2008). Vergessen ist aber nicht gleich Vergessen – es macht einen Unterschied, auf welche Weise, mit welcher Funktion und von wem etwas vergessen wird. Um den Umgang mit der deutschen Kolonialgeschichte zu beschreiben, haben Autor\*innen auf verschiedene Begriffe zurückgegriffen. Einige Beispiele umfassen „koloniale Amnesie“ (Zimmerer 2013, 9), aktives „Ent\*innern“ (Ha 2012) oder „vorsätzliche Ignoranz“ (Hvalovska/Maas 2025, 13). Die vorliegende Arbeit verwendet den Begriff der Leugnung (Cohen 2001, 7 f.)<sup>9</sup>, der in Kapitel 3.3. ausführlicher hergeleitet wird. Diese Leugnung zeigt sich unter anderem in der Bagatellisierung des deutschen Kolonialismus,<sup>10</sup> indem vielfach fälschlicherweise behauptet wird, die deutsche Kolonialzeit umfasse im europäischen Vergleich nur eine kurze Zeitspanne. Eine gängige Definition der Zeitspanne des deutschen Kolonialismus beläuft sich nämlich auf den Zeitraum zwischen der Berliner Kongo-Konferenz 1884/85 und dem Versailler Vertrag 1918. Mit dieser Engführung werden frühere, vor-nationale koloniale Aktivitäten, wie etwa die Verstrickung deutscher Akteur\*innen in den transatlantischen Versklavungshandel außer Acht gelassen.<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Hinzu kommt die Herausforderung, mehrere Unrechtssysteme, die die deutsche Geschichte durchziehen, – insbesondere Nationalsozialismus, SED-Diktatur und Kolonialismus – in die Selbsterzählungen zu integrieren (Decolonize Berlin 2024).

<sup>9</sup> Leugnung (*denial*) umfasst komplexe sozialpolitische und -psychologische Zusammenhänge und verschiedene Ausprägungen, die ich in Anlehnung an Stanley Cohen (2001) in Kapitel drei näher ausführe. An dieser Stelle möchte ich auf interpretive und implikatorische Leugnung (*implicatory denial*) verweisen (Cohen 2001, 7-8). Diese Formen der Leugnung beziehen sich nicht auf die Aberkennung historischer Tatsachen, sondern auf die daraus entstehenden Folgerungen. Bei der interpretiven Leugnung werden die kognitiven Bedeutungen einer Tatsache durch Wortwahl verändert, die implikatorische Leugnung beschreibt die Leugnung oder Minimalisierung der psychologischen, politischen oder moralischen Implikationen einer Tatsache (Cohen 2001, 8).

<sup>10</sup> Kolonialismus beziehungsweise eine Kolonie lässt sich mit Jürgen Osterhammel definieren als „ein durch Invasion (Eroberung und/oder Siedlungskolonisation) in Anknüpfung an vorkoloniale Zustände neu geschaffenes politisches Gebilde, dessen landfremde Herrschaftsträger in dauerhaften Abhängigkeitsbeziehungen zu einem räumlich entfernten „Mutterland“ oder imperialen Zentrum stehen, welches exklusive „Besitz“-Ansprüche auf die Kolonie erhebt“ (Osterhammel 2002, 16).

<sup>11</sup> In diesem Zusammenhang beschreiben vor allem Schwarze Autor\*innen den Versklavungshandel in Verbindung mit Kolonialismus als sogenannte *Maaifa* (swahili für „Katastrophe“). *Maaifa* ist ein selbstgewählter Begriff von betroffenen Menschen afrikanischer Herkunft (Ogette 2019, 33).

Kollektives Erinnern und Leugnen sind eingebunden in Machtverhältnisse und produzieren Ausschlüsse, um erinnerungsgestützte Selbstbilder zu erzeugen beziehungsweise zu stärken. Fatima El-Tayeb hat anhand hegemonialer Erinnerungsdiskurse dargestellt, wie in Deutschland die Konstruktion des deutschen Selbst von der Markierung und Problematisierung von rassifizierten und migrantischen Gruppen als ‚undeutsch‘ abhängig ist (El-Tayeb 2016). Diese Dynamiken haben, wie ich in dieser Arbeit näher ausführen werde, direkte Auswirkungen auf gesellschaftliches und globales Zusammenleben und damit auch auf die Qualität eines behaupteten Friedens.

Es handelt sich bei Debatten um kolonialgeschichtliche Erinnerung meines Erachtens um Wissens- und Deutungsmuster, die zwar vorrangig auf einer vermeintlich epistemischen Ebene ausgetragen werden, aber zutiefst affektive und letztlich auch politische Dimensionen haben, weil es sich dabei auch um Selbstbilder handelt, die sich direkt auf Teilhabe und Zusammenleben auswirken. Die fast schon zwanghafte Abwehr von Rassismus als gesellschaftlichem Thema wird in Deutschland unter anderem im Bereich der Erinnerungskultur und -politik ausgetragen, denn wie Jonas Prinzleve konstatiert: „Das selektive Umschreiben einer geeigneten Vergangenheit macht unbequeme Fragen zu Rassismus und Gewalt unzugänglich und bietet die Möglichkeit einer kontinuierlichen Distanzierung“ (Prinzleve 2023, 992, eigene Übersetzung).

Angesichts solcher Beschreibungen wirkt die Frage zunächst möglicherweise wie ein Umweg, ob und wie Erinnerungsaktivismus als Friedensarbeit verstanden werden kann. Denn zumeist führt Erinnerungsaktivismus, wie im eingangs erwähnten Beispiel, nicht automatisch zu friedlicheren und gerechteren Verhältnissen, sondern zunächst einmal zu konfliktiven und für viele Beteiligte gar schmerzhaften gesellschaftlichen Auseinandersetzungen. Dass darin aber ein bislang unterschätztes Potenzial für Friedensforschung und Friedensbildung<sup>12</sup> liegt, werde ich in dieser Arbeit herausarbeiten. Um die Rolle von dekolonialem Erinnerungsaktivismus für Friedensarbeit zu verstehen, ist es notwendig, zunächst die koloniale Vergangenheit und ihre bis heute wirksamen Strukturen in den Blick zu nehmen.

## **1.1. Koloniale Vergangenheit**

Dekoloniale Theorien sind von entscheidender Relevanz für die Entwicklung einer zeitgenössischen und an aktuellen Debatten ausgerichteten Friedensforschung und Friedensbildung, die sich mit Gewalt, Macht und Konflikten beschäftigt und zugleich von einer dezidiert normativen Orientierung an Frieden geleitet ist. Bis heute wird im politischen und gesellschaftlichen Alltagsbetrieb jedoch kaum anerkannt, welche grundlegende Bedeutung die historische Epoche des europäischen Kolonialismus auf relationalen, ökonomischen, politischen und kulturellen Ebenen eingenommen hat (Maldonado-Torres 2007, 291). Rein geografisch waren bis 1914 fast 90 Prozent der Landmasse der Erde kolonisiert (Young 2008, 2). Das bedeutet, dass der Großteil der Weltgesellschaft eine Kolonisierungserfahrung hat –

---

<sup>12</sup> Weshalb ich mich vor allem auf Potenziale für Friedensforschung und Friedensbildung konzentriere, leite ich in Kapitel 2.3. her.

während die ehemals Kolonisierenden lange Zeit kaum die damit einhergehenden Problematiken und Verantwortlichkeiten besprochen geschweige denn aufgearbeitet haben.<sup>13</sup>

Koloniale Herrschafts-, Macht- und Gewaltstrukturen stellen, sowohl in ihren historischen Formationen als auch in den bis heute fortwährenden (Dis-)Kontinuitäten, eine grundlegende Hürde für Frieden dar. Es ist inzwischen klar, dass der europäische Kolonialismus einen tiefen Bruch in den Selbstverständnissen von ehemals kolonisierten Gesellschaften verursacht hat (Lederach 2005, 140; Rothberg 2013). Dass auch in aktuellen und jüngeren gewaltsam ausgetragenen Konflikten oftmals Konfliktanteile identifiziert werden, die in der Kolonisierungserfahrung selbst oder in historisch-politischen Dynamiken im Kontext von Dekolonisierungsprozessen wurzeln, verdeutlicht die anhaltende Wirkmächtigkeit und Bedeutsamkeit auch für Friedensforschung und Friedensbildung (Byrne/Clarke/Rahman 2018; Go 2024; Kollmeyer 2025). Weniger Beachtung erfuhren jedoch Studien, die untersuchten, welche konkreten Auswirkungen und Effekte sich in (ehemals) kolonisierenden Gesellschaften identifizieren lassen und auf ihre wechselseitige Konstitution mit kolonisierten Gesellschaften hinweisen (Hall 1991; Hall 2019, 143). Die Geschichte des Kolonialismus ist relational und prägt bis heute nicht bloß Identitäten, sondern gesellschaftliche Strukturen, Machtverhältnisse und soziale Ungleichheiten weltweit, auch in ehemals kolonisierenden Gesellschaften (Memmi 2010 [1974]; Zeller 2011, 66).

Dekoloniale Theorien (→ Kapitel 3.1.) vermitteln ein Begriffsrepertoire und Analysewerkzeug, mit dem sich verschiedene, miteinander verbundene Formen von Gewalt in ihren Mechanismen für den Kolonialismus und sein Fortbestehen in Form von Kolonialität fassen lassen (Quijano 2000).<sup>14</sup> Kolonialität beschreibt solche andauernden Strukturen kolonialer Machtverhältnisse, die auch nach dem Ende der formellen Kolonialherrschaft fortbestehen (Maldonado-Torres 2007, 243). Wenn die koloniale Geschichte geleugnet wird, wird es jedoch schwieriger, koloniale Verhältnisse in der Gegenwart identifizieren zu können – wie etwa strukturellen Rassismus oder epistemische Ungerechtigkeit gegenüber ehemals Kolonisierten und ihren Nachkommen. Eine solche Leugnung schlägt sich zu großen Teilen in der kollektiven Erinnerung und ihrer Materialisierung im öffentlichen Raum nieder. So gibt es in Deutschland bislang noch kein offizielles<sup>15</sup> Denkmal für die Betroffenen des deutschen und

---

<sup>13</sup> Dabei ist auch zu differenzieren, dass es mehrere, sich historisch überlappende Kolonialismen gegeben hat – zu nennen wären an dieser Stelle neben dem europäischen auch der US-amerikanische, russische und japanische Kolonialismus, sowie die islamische Expansion, die allesamt große Auswirkungen auf ganze Kontinente genommen haben und bis heute negative Auswirkungen insbesondere auf marginalisierte Gruppen haben.

<sup>14</sup> Kolonialität ist einer der zentralen Begriffe aus dekolonialer Theoriebildung, der die anhaltenden kolonialen Kontinuitäten, Strukturen und Logiken beschreibt, die aus dem historischen europäischen Kolonialismus hervorgegangen sind (Maldonado-Torres 2007, 243). Der Begriff zeigt auf, dass Kolonialismus nicht der Vergangenheit angehört, obwohl die historische Epoche des Kolonialismus und des transatlantischen Versklavungshandels als abgeschlossen markiert wird. Vielmehr wird angenommen, dass diese historische Epoche mit Machtstrukturierungen einhergegangen ist, die bis heute in allen Lebensbereichen nachwirken. Hinsichtlich der sogenannten Kolonialität von Macht ist es laut Quijano vor allem die spezifische Verschränkung zweier Elemente, die das globale Weltsystem strukturieren: die rassistische Klassifizierung von Menschen und ihre Einbindung in ein kapitalistisches System globaler Arbeits-’Teilung‘ (Quijano 2000, 539).

<sup>15</sup> Trotzdem gab und gibt es immer wieder zivilgesellschaftliche Initiativen für einen Gedenkort, wie etwa das Dekoloniale Denkzeichen „EarthNest“ in Berlin (Deutsche Welle 2024) oder das strategisch platzierte Büro des

europäischen Kolonialismus – eine Leerstelle, die vor allem vom *Komitee für ein afrikanisches Denkmal in Berlin* (KaDiB)<sup>16</sup> problematisiert wird. Auch die Darstellung von nationalen Helden, etwa durch Bronzestatuen und Straßennamen, ehrt handverlesene männliche Individuen für gewisse nationale Errungenschaften, während die Gewalt verschwiegen wird, die sie an rassifizierten, vergeschlechtlichten und klassenbezogenen Menschengruppen ausgeübt haben. Solche Statuen – beispielsweise von Otto von Bismarck oder Christoph Columbus – repräsentieren mehr als bloß die vermeintlich positiven, staatstragenden Errungenschaften dieser Männer. Indem die Denkmäler die von ihnen perpetuierte koloniale Gewalt verschweigen, suggerieren sie, dass die Kolonisierten und ihre Nachfahren weder erwähnenswert noch betrauerbar (Butler 2009, 38) seien und keine Gerechtigkeit verdient hätten. Dies hat Auswirkungen, die weit über Erinnerungspolitik hinausgehen, und vielmehr das Regime von Kolonialität zementieren, nämlich über affektive, identitätsrelevante Muster der Selbstwahrnehmung:

The erasure of the history of violence and massacre enables a national self-imagination in which white privilege and racial inequality do not exist and consequently renders the historical continuity of violence invisible (Azarmandi 2016b, 67-8).

Für Angehörige ebenjener Gruppen suggeriert die Abwesenheit deutscher Kolonialgeschichte in der kollektiven Erinnerung mindestens zweierlei: einerseits, dass sie sich der dominanten Erzählung über nationale Helden fügen und die damit erlebte epistemische Ungerechtigkeit (Fricker 2023) ertragen oder gar ausblenden müssen, und andererseits, dass die Nicht-Thematisierung der kolonialen Gewalt, die an den erinnerten und geehrten Akteuren haftet, Tradition hat, die sich bis in die Gegenwart fortsetzt.

## 1.2. Koloniale Gegenwart

Andauernde koloniale Strukturen manifestieren sich mitunter in Diskriminierung, marginalisierten Wissensbeständen und der wirtschaftlichen Ausbeutung bestimmter Regionen und Bevölkerungsgruppen. Insgesamt erweisen sich staatliche Institutionen wie etwa Schule, Justiz und Polizei<sup>17</sup> als von strukturellem Rassismus und kolonialen Kontinuitäten durchzogen (Graevskaia/Menke/Rumpel 2022; Fuchs/Gaheim-Sama/Kim/Mengi/Podkowik/Salikutluk/Thom/Tran/Zindel 2025). Dies ist nicht bloß ein theoretisches Randphänomen, das sich in akademischen Debatten entlädt, sondern verbunden mit dem massiven Erstarken

---

Modellprojektes *dekoloniale!* am historischen Ort der Berliner Afrika-Konferenz in der Wilhelmstraße (dekoloniale 2025).

<sup>16</sup> Das *Komitee für ein afrikanisches Denkmal in Berlin* ist eine Initiative der afrikanischen Community in Berlin, das sich für die Anerkennung der Verbrechen gegen Schwarze Menschen und Menschen afrikanischer Herkunft einsetzt. Seit 19 Jahren (erstmalig in 2006) lädt das Komitee jährlich zum Gedenkmarsch für die afrikanischen Betroffenen von Sklavenhandel, Sklaverei, Kolonialismus und rassistischer Gewalt ein (Lorena 2014).

<sup>17</sup> Darauf weist etwa der Bericht der UN-Arbeitsgruppe von Expert\*innen für People of African Descent (A/HRC/36/60/Add.2 2017) hin und kritisiert die polizeiliche Praxis des Racial Profiling, sowie den Mangel an Aufarbeitung von Verbrechen an Menschen afrikanischer Herkunft wie etwa Oury Jalloh oder Lorenz A., der im April 2025 von Polizisten in Oldenburg erschossen wurde.

rechtsextremer, faschistischer und demokratiefeindlicher Tendenzen in europäischen Staaten, Deutschland im Besonderen. So verweist etwa die sogenannte „Mitte-Studie“ (Zick/Küpper/Mokros 2023) auf die Präsenz rechtsextremer Einstellungen in der Mitte der deutschen Gesellschaft (und nicht etwa bloß am Rand). Diese Einstellungen beruhen unter anderem auf gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit. Das Konzept gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit bezieht sich laut Wilhelm Heitmeyer auf das Phänomen, dass Menschen aufgrund ihrer tatsächlichen oder zugeschriebenen Gruppenzugehörigkeit als ungleichwertig markiert und infolgedessen abgewertet und diskriminierend behandelt werden (Heitmeyer 2002). Davon gibt es verschiedene Elemente, wie etwa Rassismus, Klassismus und Sexismus in ihren historisch-geographischen Variationen und gruppenbezogenen Spezifika. Die Mitte-Studien konnten empirisch zeigen, dass verschiedene Elemente gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit oftmals miteinander korrelieren und dass ihnen allen eine Ideologie der Ungleichwertigkeit zugrunde liegt (Heitmeyer 2002, 149 ff.). Ein nicht zu unterschätzender Faktor des Erfolges rechter und rechtspopulistischer Strömungen in *weiß*europäischen Gesellschaften ist die abnehmende gesellschaftliche Bedeutung einer ethisch-mahnenden Erinnerungskultur (Zick 2023, 27; Glasman 2024). Kollektive Erinnerung kann daher einerseits als Indikator für menschenfeindliche Tendenzen begriffen werden (wenn etwa Gewalt und Verbrechen gegen bestimmte Gruppen geleugnet werden) und andererseits als Bestandteil eines Engagements gegen gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit.<sup>18</sup>

Allerdings ist die deutschsprachige Debatte um diese Korrelationen sehr auf den Nationalsozialismus fokussiert, die Erinnerung an die deutsche Kolonialgeschichte und den kolonialen Rassismus ist in der öffentlichen Wahrnehmung hingegen kaum präsent (Papendick/Rees/Scholz/Zick 2022, 35). Magdalena Lovrić von der Stiftung EVZ kommentiert die Erhebungsergebnisse des Multidimensionalen Erinnerungsmonitors<sup>19</sup> wie folgt:

Die Kolonialzeit wird in der Befragung lediglich ein Mal als ein relevantes geschichtliches Ereignis der deutschen Geschichte genannt. Dies zeigt deutlich, dass von einer Auseinandersetzung mit dem kolonialen Erbe auf gesamtgesellschaftlicher Ebene nicht gesprochen werden kann (Papendick/Rees/Scholz/Zick 2022, 11-12).

Dabei haben zahlreiche post- und dekoloniale Autor\*innen wie auch Theoretiker\*innen der radikalen Schwarzen<sup>20</sup> Theorietradition darauf hingewiesen, dass der europäische Faschismus historisch als logische Schlussfolgerung des kolonialen Rassismus hervorgegangen ist (Meghji

---

<sup>18</sup> In seinem Vortrag am 12.03.2025 in Augsburg mahnte Zick entsprechend die Notwendigkeit der Erhaltung und Stärkung der Erinnerungskultur. Denn während nämlich rechtspopulistischste und menschenfeindliche Tendenzen in beunruhigender Weise zunehmen, ist zugleich empirisch zu beobachten, dass Menschen weniger Bezüge zwischen aktuellen Entwicklungen und der NS-Geschichte herstellen (können).

<sup>19</sup> Im Multidimensionalen Erinnerungsmonitor (Papendick/Rees/Scholz/Zick 2022) wurde erhoben, welche geschichtlichen Ereignisse auch von zukünftigen Generationen erinnert werden sollten. Demnach gaben 27,6 % der Befragten an, dass Ereignisse aus dem Kontext des Nationalsozialismus, und 33,8%, dass Ereignisse aus dem Kontext der Wiedervereinigung erinnert werden sollen (ebd., 12).

<sup>20</sup> In dieser Arbeit schreibe ich „Schwarz“ groß, um zu verdeutlichen, dass es sich dabei um eine politisch gewählte Selbstbezeichnung der Menschen handelt, die von Rassismus betroffen sind. Ich schreibe „weiß“ und „weißsein“ klein, um hervorzuheben, dass es sich dabei um eine sozial konstruierte Norm handelt, die mit Privilegien verbunden ist. Beide Begriffe bezeichnen weder Hautfarbe noch biologische Eigenschaften, sondern Konstruktionen, die sozial und politisch wirkmächtig sind.

2024, 2; Arendt 2017). Debatten und Untersuchungen um sogenannte „Kontinuitäten und Brüche“ (Eckardt und Hoerning 2012, 266; Ha 2014, 43) prägen post- und dekoloniales Engagement in Deutschland – dabei wird intensiv debattiert, ob es eine Verbindungslinie zwischen „Windhoek und Auschwitz“ gebe, wie es die gleichnamige Aufsatzsammlung von Jürgen Zimmerer suggeriert (Zimmerer 2025 [2011]), oder ob nicht der Nationalsozialismus und vor allem der Holocaust einen zivilisatorischen Bruch ohnegleichen darstelle.<sup>21</sup> Nun ist der deutsche Kontext – wie auch der vieler anderer Nationen – durch verschiedene, sich überlagernde Gewalt/-Unrechtsregime gekennzeichnet, die sich wie ein Palimpsest (Silverman 2013) überlagern.<sup>22</sup> Es geht dabei nicht primär um die Frage, ob es eine direkte Kausalität zwischen dem deutschen Kolonialreich und dem Nationalsozialismus gibt, sondern vielmehr im Sinne dekolonialer Theorie auf die Kontinuitäten, Verflechtungen und die strukturellen Ähnlichkeiten zwischen Kolonialismus und Faschismus hinzuweisen, indem ihre epistemischen, symbolischen und materiellen Verflechtungen offengelegt werden (Sillah/Zafar 2024).<sup>23</sup> Eine solche Lesart entspricht dem globalgeschichtlichen Ansatz dekolonialer Theorien, der in Frage stellt, dass der europäische Faschismus allein auf endogene Entwicklungen in Europa zurückführbar ist und vielmehr in die größere Entwicklung der kolonialen Moderne eingebettet ist (Meghji 2024, 3).<sup>24</sup> Solche Debatten werfen Fragen darüber auf, welche Referenzrahmen für kollektive Erinnerung herangezogen werden (sollten) – sind es Erinnerungen, die auf nationaler Geschichtsschreibung beruhen oder vielmehr solche, die nationalstaatliche Rahmungen sprengen und die globalgeschichtliche Einbettung einer Gesellschaft in Betracht ziehen?

Die fehlende Aufarbeitung der deutschen Kolonialgeschichte schlägt sich sowohl in kontinuierlichen strukturellen Ausprägungen von Rassismen und Ungleichwertigkeiten nieder als auch in Vorstellungen einer wie auch immer gearteten kollektiven – nationalen – Identität, die ihre eigene NS-Gewaltgeschichte erfolgreich aufgearbeitet habe. Die Kombination dieser Kontinuitäten hat in der deutschen Nachkriegszeit immer wieder zu (national-)rassistischen Gewaltverbrechen geführt,<sup>25</sup> wie sie vor allem nach der deutschen Wiedervereinigung in

---

<sup>21</sup> Beim Herstellen solcher Zusammenhänge ist wiederum kritisch zu erwähnen, dass es keine einfache Kontinuitätslinie gibt, denn der europäische Kolonialismus war ein transnationales, globales Projekt, während der europäische Faschismus auf nationalstaatlicher Ebene unterschiedliche Ausprägungen angenommen hat, die im deutschen Nationalsozialismus kulminierten. Dabei sind die verschiedenen Streitpunkte in der Debatte um Kontinuitäten und Brüche klar zu differenzieren: geht es um imperiale Expansionspolitik (Bernhard 2017), um die Rolle und das Verhältnis von Rassismus und Antisemitismus oder um das erinnerungspolitische Verhältnis von Holocaust und kolonialer Gewalt (Lindner 2025; 2022). Eine ausführliche Diskussion dieser Streitpunkte würde an dieser Stelle jedoch den Anspruch dieser Arbeit überschreiten.

<sup>22</sup> Das Palimpsest bezieht sich auf eine historische Praxis des Wegschabens oder -Waschens vor vormals beschriebenen Manuskriptseiten, die dann wieder beschrieben wurden. Da vorherige Beschriftungen nie ganz verschwinden können, entsteht ein sedimentiertes Dokument mit verschiedenen Schichten, bei denen ältere (wegradierte) Schichten noch durchschimmern können.

<sup>23</sup> Fatou Sillah und Abdur Rehman Zafar führen als konkretes Beispiel dieser Verflechtungen etwa die Wiederentdeckung kolonialer Helden während des Nationalsozialismus an, wie beispielsweise Carl Peters und die Augsburger Welser.

<sup>24</sup> Siehe dazu *Über den Kolonialismus* von Aimé Césaire (2021) [1950].

<sup>25</sup> Der konkrete Zusammenhang zwischen Rassismus und Kolonialismus mag nicht auf den ersten Blick offensichtlich erscheinen, aber gemeinhin wird Rassismus als die legitimierende Ideologie aufgefasst, die koloniale Ausbeutung und Herrschaft erst ermöglicht hatte (Ogette 2019, 53).

zunehmendem Ausmaß stattfanden – zum Beispiel in Rostock-Lichtenhagen, Hoyerswerda und vor kurzem in Hanau. Im kürzlich erschienenen Band „Erinnern heißt Kämpfen“ (Şirin 2024) werden Perspektiven von Überlebenden und Angehörigen rassistischer, antisemitischer und rechter Gewalt gesammelt, die Erinnerungsarbeit leisten, „weil sie von staatlichen Behörden allein gelassen werden bzw. nicht die Unterstützung erhalten, die sie sich wünschen“ (Şirin 2024, 9). Solche rassistischen Gewaltverbrechen gegen marginalisierte Bevölkerungsgruppen haben zu stärkeren Rufen nach einer inklusiven Erinnerungskultur beigetragen, die Belange und Perspektiven von migrantischen und diasporischen Gruppen berücksichtigt (Nobrega/Quent/Zipf 2021; Lierke/Perinelli 2020). Ein Deutschland, das sich als Migrationsgesellschaft versteht, muss im Sinne der postmigrantischen<sup>26</sup> Gegebenheiten auf Basis einer noch zu leistenden „Anerkennung von Gleichheit als zentralem Versprechen der modernen Demokratien“ (Foroutan 2019, 13) der realen Vielfalt von Erinnerungsnarrationen begegnen:

Die westliche Metropole mu[ss] ihrer postkolonialen Geschichte, die von den in sie hineinströmenden Nachkriegsmigranten und Flüchtlingen erzählt wird, als einer einheimischen Narrative begegnen, die *ihrer nationalen Identität inhärent ist* (Bhabha 2000, 9; Hervorh. i.O.).

Dass dies aber bis heute eine Herausforderung darstellt, verweist auf die tiefe Verwurzelung kolonialer Gewaltmuster, die aus dem europäischen Kolonialismus hervorgegangen sind. Sowohl die Gewaltmuster als auch die kollektive Erinnerung wurden jedoch von zivilgesellschaftlichen Akteur\*innen kontinuierlich problematisiert, wie ich im folgenden Abschnitt erläutere.

### 1.3. Erinnerungsaktivismus

Wenn Erinnerung im Sinne von einer Minimaldefinition als „vergegenwärtigte Vergangenheit“ (Terdiman 1993) verstanden wird, lässt dies laut Michael Rothberg zwei zentrale Folgerungen zu:

[E]rstens, dass es sich bei Erinnerung um ein Gegenwartsphänomen handelt – um etwas, bei dem es zwar um die Vergangenheit geht, das aber in der Gegenwart stattfindet; und zweitens, dass Erinnerung eine Form von Anstrengung, Durcharbeitung, Arbeit oder Handeln ist“ (Rothberg 2021, 28).

Auf einer solchen Grundlage stellt jede Form von kollektivem Erinnern eine Art von Arbeit dar.<sup>27</sup> Insbesondere zivilgesellschaftliche Erinnerungsarbeit wird eine wichtige demokratische und – vor allem in sogenannten Post-Konflikt-Konstellationen auch friedensfördernde –

---

<sup>26</sup> Postmigrantisch ist eine Bezeichnung für eine Gesellschaft, die Einwanderungsland ist – in der also der Zustand der Migration bereits als wesentliches Element der Gesellschaft Anerkennung findet.

<sup>27</sup> Hier verwende ich bewusst den Begriff der Arbeit, um hervorzuheben und zu problematisieren, dass Erinnerungsaktivismus eine unbezahlte Form der emotionalen und der Fürsorgearbeit darstellt. Da diese oftmals von bereits marginalisierten Gruppen übernommen wird (Pauls 2023, 61), ist es in der Konsequenz nachvollziehbar, dass der Staat zur Adressatin von erinnerungsaktivistischen Forderungen wird.

Funktion zugeschrieben, da dies Prozesse sind, an denen sich Graswurzel-Akteur\*innen und Betroffene aktiv politisch einbringen (Brown 2013, 505; Fridmann 2020). Dies ist oftmals eine niedrigschwellige Möglichkeit zu politischem Engagement, denn wie Fatima El-Tayeb beschreibt, bietet der öffentliche Raum „aufgrund seiner zumindest punktuellen Offenheit die Möglichkeit zur Intervention marginalisierter Gruppen“ (2016, 25), auch wenn eine solche Intervention lediglich in der Störung dominanter Diskurse besteht.

Verschiedene Erinnerungspraktiken, wie etwa Gedenken, Trauermarsch und die Forderung nach Denk- oder Mahnmälern, konstituieren ein Repertoire,<sup>28</sup> auf das zivilgesellschaftliche Gruppen und individuelle Akteur\*innen immer wieder zurückgreifen können, um eine kollektive Aufarbeitung von Gewalt selbst zu gewährleisten, wenn staatliche Institutionen oder öffentliche Diskurse dies nicht tun. Eine solche Erinnerungsarbeit von unten findet also ständig statt (Wiedemann 2022, 136).<sup>29</sup>

Was aber macht Erinnerungsarbeit zu Protest, sodass von *Erinnerungsaktivismus* die Rede sein kann? Unter dem Begriff Erinnerungsaktivismus, der in den letzten Jahren verstärkt aufgegriffen und wissenschaftlich untersucht wurde, verstehen Yifat Gutman und Jenny Wüstenberg das „strategische Erinnern an eine umstrittene Vergangenheit, um mnemonischen oder politischen Wandel zu erreichen, indem außerhalb staatlicher Kanäle gearbeitet wird“ (2023, 5, eigene Übersetzung). Dabei wird Erinnerung als entscheidender Hebel genutzt, um von unten in gesellschaftliche Veränderungsprozesse einzugreifen, diese anzustoßen oder aber zu verhindern (Gutman/Wüstenberg 2022, 1071). Konfrontative Methoden, wie sie aus sozialem Protest, zivilem Ungehorsam und sozialen Bewegungen bekannt sind, können auch im Erinnerungsaktivismus Einsatz finden, wie etwa Sitzblockaden, Demonstrationen und Petitionen. Auch neuere Methoden im digitalen Raum, wie das eingangs erwähnte Aktionskunstprojekt *Tear This Down* oder konkrete Hashtag-Kampagnen wie etwa #saytheirnames,<sup>30</sup> gehören zum Repertoire von Erinnerungsaktivismus. Während es Erinnerungsaktivismus quer über das politische Spektrum gibt (Gutman/Wüstenberg 2022,

---

<sup>28</sup> In der sozialen Bewegungsforschung werden *repertoires of contention* im Sinne von Charles Tilly verstanden als “whole set of means that are available for making claims of different types on different individuals” (Tilly 1986, 2). Der Begriff des *Repertoires* bezeichnet laut Eitan Alimi erstens einen gewissen Bestand an Handlungsweisen, mit denen Mitglieder einer Gruppe bereits vertraut sind und aus denen sie wählen. Zweitens ist *repertoires* mit Performance verbunden, was mit der Idee korreliert, dass kollektives Handeln nicht nur das umfasst, was Menschen zu tun wissen, sondern auch das, was Menschen erwarten und verstehen würden. Und schließlich beherbergen *repertoires* drittens auch den Raum für Innovation und Improvisation (Alimi 2015, 140).

<sup>29</sup> Charlotte Wiedemann beschreibt in Bezug auf das „Stammlager 326 (VI K) Senne“ in Stukenbrock, das zwischen 1941 und 1945 als Kriegsgefangenenlager für sowjetische Inhaftierte diente: „Und doch ist die Geschichte von Stukenbrock eine Geschichte der Ermutigung. Sie erzählt, was heute viele nicht mehr wissen: „Gedenkkultur ist nicht einfach entstanden, war keine staatliche, hoheitliche Geste, sondern wurde von unten erkämpft, anfänglich von einem sehr kleinen Teil der Gesellschaft gegen einen sehr großen“ (2022, 136).

<sup>30</sup> #saytheirnames ist eine Initiative, die vor allem aus dem US-amerikanischen Kontext im Kampf gegen rassistische Polizeigewalt hervorgegangen ist. Unter dem Motto „**Know** Justice, **Know** Peace“ dokumentiert die Webseite sayevery.name die Namen von Schwarzen Betroffenen und ruft dazu auf: „Today, and always, we must Never Forget the lives lost to the terror of racism, excessive force, and countless other injustices. To move forward, we must Never Forget the Black lives taken unjustly“ (saytheirnames 2025). In Deutschland wurde diese Praxis etwa anlässlich des Gedenkens an den rassistischen Terroranschlag am 19.02.2020 in Hanau adaptiert, bei dem Said Nesar Hashemi, Hamza Kenan Kurtović, Ferhat Unvar, Sedat Gürbüz, Fatih Saraçoğlu, Gökhan Gültekin, Vili Viorel Păun, Mercedes Kierpacz und Kaloyan Velkov ums Leben gekommen sind.

1083), interessiert mich im Sinne der Friedensarbeit vor allem jener, der im Rahmen emanzipatorischer sozialer Bewegungen<sup>31</sup> an der Reduktion bestehender Gewalt- und Unterdrückungsformen ausgerichtet ist.

Jenny Wüstenberg schlägt ein weiteres Definitionsmerkmal für Erinnerungsaktivismus vor, der vorliege, wenn „in der Gedenkarbeit eine Auseinandersetzung darüber stattfand, welche Normen im öffentlichen Gedenken angebracht seien“ (Wüstenberg 2020, 23), weil diese Auseinandersetzung bestehende Gedenkregime herausfordere. Dies zeige sich im deutschen Kontext – beispielhaft am Gedenken an den Holocaust – in einem normativen Wandel von einem repräsentativen hin zu einem normativen Gedenkregime, der durch Erinnerungsaktivist\*innen vorangetrieben worden sei:

Im Gegensatz zu einer Erinnerungskultur, die sich an der Mehrheit orientiert, ist eine basisdemokratische Gesellschaft charakterisiert durch bestimmte Inhalte, die vor allem Erinnerungen von Mitgliedern gesellschaftlicher Minderheiten sowie Gedenken an das historische Versagen der Mehrheit (das Begehen von Verbrechen, Rassismus, Antisemitismus, Mitläufertum, Wucherei usw.) in die öffentlichen Narrative integriert. Es gibt also eine Grundspannung zwischen einem repräsentativen und einem normativen Gedenkregime (Wüstenberg 2020, 22).

Am historischen Beispiel der Entwicklung von Erinnerung an die Shoah lässt sich laut Wüstenberg also eine Neuverhandlung normativer Werte identifizieren. Dass dieses normative Gedenkregime bisher aber noch nicht auf das globale Unrecht des europäischen Kolonialismus ausgedehnt wurde, lässt sich selbst als koloniale Kontinuität beschreiben und soll im Rahmen dieser Arbeit analysiert werden. Festzuhalten ist jedoch, dass Erinnerungsaktivismus außerhalb von *state channels* (staatlichen Kanälen) operiert, um eine bestimmte Veränderung im öffentlichen Gedenken zu erreichen, die wiederum mit einer sozialpolitischen Transformation einhergeht.

#### **1.4. Dekolonialer Erinnerungsaktivismus**

Die Kritik an der Leugnung von Kolonialgeschichte in europäischen Erinnerungslandschaften wird von einigen als neue Welle von Antirassismus (Mestdagh 2025, 496), von anderen gar als eigenständige postkoloniale Bewegung (Bauche 2010; Bernhard 2024b) bewertet. Dabei ist nicht zu unterschätzen, welche wichtige Rolle darin zivilgesellschaftliche Akteur\*innen, insbesondere afrodiasporische und marginalisierte Gruppen, eingenommen haben und es bis heute tun. Global betrachtet haben indigene, ehemals kolonisierte Gruppen und ihre Nachfahren in aller Welt seit Jahrhunderten um die Anerkennung ihrer Gewalterfahrungen durch europäische Kolonisierung und für eine Transformation der anhaltenden kolonialen Gewaltverhältnisse gekämpft. Für sie gestaltete sich aktive Erinnerung als *modus operandi*, wie Charumbira darlegt:

---

<sup>31</sup> Emanzipatorische soziale Bewegungen verstehe ich als solche Bewegungen, die auf die Überwindung von Unterdrückung und Ungleichwertigkeit abzielen, indem sie diskriminierende Strukturen in Frage stellen und Werte wie Selbstbestimmung, Gleichberechtigung und Gewaltreduktion verfolgen.

What we now think of as memory activism, has been the modus operandi of the enslaved and the colonized whose very Otherness from the Western European norm produced unjust democratic societies of slaves and masters – by color, race, ethnicity, gender, class, ability, and sexuality (Charumbira 2023, 450).

Dabei gehen kolonialismuskritische und antikoloniale Beschäftigungen mit deutscher Geschichte und ihrer Repräsentation im öffentlichen Raum bis in die 1950er/60er Jahre zurück, wo im Kontext der antiimperialen 1968er-Bewegung das Hamburger „Wissmann-Denkmal“ (1968) und in Göttingen das sogenannte „Südwestafrika-Denkmal“ (1978) durch Protestaktionen entfernt wurden (Zeller 2011, 70). Eine umfangreichere Beschäftigung mit kolonialen Wissenspraktiken und ihrer Reproduktion sowie einer holistischen Aufarbeitung deutscher Kolonialgeschichte blieb damals im Schatten des Ost-West-Konflikts jedoch aus. In den 1980er Jahren organisierten sich Schwarze Initiativen (etwa ADEFRA<sup>32</sup> und ISD), um für die Anliegen Schwarzer Menschen in Deutschland einzutreten, die neben der Kritik an kolonialen und rassistischen Praktiken in Geschichte und Gegenwart auch die konkrete Aufarbeitung von Kolonialismus und die Transformation kolonialer Strukturen beinhalteten. Darüber hinaus formierten sich in den 2000er Jahren in vielen deutschen Städten sogenannte ‚Postkolonial‘-Gruppen. Sie führen postkoloniale Stadtrundgänge (Voshage/Gamerith 2024) und öffentliche Veranstaltungen durch, um die Erinnerung an den Kolonialismus im öffentlichen Bewusstsein zu verankern, und leiten daraus politische Forderungen, wie etwa die Umbenennung von Straßennamen, die Rekontextualisierung von kolonialen Denkmälern oder die Rückgabe von in deutschen Archiven lagernden *human remains* ab. Dabei sind die Anliegen von Erinnerungsaktivist\*innen durchaus divers (Gutman/Wüstenberg 2022) – während einige sich darauf fokussieren, koloniale Vergangenheit sicht- und erfahrbar zu machen, fordern andere konkrete Handlungsfolgen, wie etwa materielle und symbolische Reparationen. Nochmals andere gehen über die Frage der historischen Aufarbeitung hinaus und fordern eine umfassende Transformation von Machtverhältnissen, Gewaltstrukturen und Ungerechtigkeiten. Diese Initiativen möchte ich unter dem Sammelbegriff dekolonialer Erinnerungsaktivismus gruppieren – auch wenn nicht immer Einigkeit darüber herrscht, ob und welcher der beiden Theorieschulen (post- oder dekoloniale Theorien) sich zugeordnet wird und die Namensgebung einzelner lokaler Initiativen entsprechend facettenreich ist.<sup>33</sup> Es ist der besondere normative Anspruch von *dekolonialem Erinnerungsaktivismus* (McGregor/Dragojlovic 2024, 600; Mestdagh 2025), zu einer „Dekolonialisierung von Erinnerungskultur und Geschichtspolitik“ beizutragen (Decolonize! o.J.).<sup>34</sup> Dekolonisierung

---

<sup>32</sup> ADEFRA e.V. – Schwarze Frauen in Deutschland ist ein seit Mitte der 1980er bestehender Verein afrodeutscher Frauen. Seine Gründung geht mitunter auf das Buch *Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte* (Oguntoye/Opiz/Schmid 1986), sowie auf den Austausch Schwarzer deutscher Frauen mit Audre Lorde zurück. Er geht auf das Bestreben zurück, den Aktivismus Schwarzer Frauen „als Impuls- und Strukturgeberinnen für die Entstehung einer organisierten Schwarzen Gemeinschaft“ (Adefra o.J.) in Deutschland anzuerkennen und sichtbar zu machen.

<sup>33</sup> So gibt es auf der einen Seite Initiativen wie Augsburg Postkolonial, Göttingen Postkolonial, und andere, oder aber auf der anderen Seite Decolonize Berlin, Decolonize Köln usw. Zudem sprechen neuere Studien von einer postkolonialen Bewegung (Bauche 2010; Bernhard 2024b).

<sup>34</sup> Obwohl post- und dekoloniale Initiativen lokal verankert sind, vernetzen sie sich oft und agieren in konzentrischen Kreisen, wobei sie sich von der lokalen über die regionale, nationale, kontinentale bis hin zur

kann als Prozess der Dekonstruktion und Transformation kolonialer und eurozentrischer Ideologien, Muster und Strukturen verstanden werden (→ Kapitel drei), wobei Aktivist\*innen die konkrete Umsetzung durchaus unterschiedlich interpretieren und priorisieren. Dekolonialer Erinnerungsaktivismus basiert also auf der Analyse, dass kollektives Erinnern kolonial geprägt ist und deshalb dekolonisiert werden muss. Dies betrifft erstens die epistemischen Grundlagen, wie sie teils in der Geschichtsschreibung und -politik verankert sind; zweitens die materiellen und immateriellen Ausdrucksformen von Erinnerung, wie sie sich in den öffentlichen Raum einschreiben; und drittens, daraus hervorgehende Identitätskonstruktionen und Beziehungsmuster, die das gesellschaftliche Zusammenleben prägen.<sup>35</sup>

In Deutschland werden seit einigen Jahrzehnten Forderungen nach Dekolonisierung des öffentlichen Raumes aufgegriffen, die auf der Annahme beruhen, dass es nicht ausreicht, dass Dekolonisierungsprozesse in ehemaligen Kolonien stattfinden, sondern insbesondere eine Veränderung in ehemaligen kolonialen Zentren erfordern (Zeller 2011, 66). Dies ist auch der Grund dafür, dass ich mich dem deutschen Kontext zuwende. Dabei inspiriert mich das Motto „Grabe, wo du stehst“ (Wüstenberg 2020, 16),<sup>36</sup> das bereits für die zivilgesellschaftliche Bewegung ausschlaggebend war, die „sowohl eine normative Verschiebung als auch einen institutionellen Wandel in Bezug darauf [bewegte], wie eine Gesellschaft, die anfangs nicht willens war, Verantwortung zu übernehmen, sich mit der NS-Vergangenheit und der Shoah auseinandersetze“ (Wüstenberg 2020, 16). In Bezug auf Kolonialismus und Kolonialität dort zu graben, wo ich stehe, bedeutet also für mich, diese Kämpfe in Deutschland in den Blick zu nehmen. Im nächsten Schritt betrachte ich die Relevanz von Erinnerung als Bestandteil kolonialer Aufarbeitung für gesellschaftlichen Frieden.

### **1.5. Koloniale Aufarbeitung als Friedensarbeit?**

Erst in jüngerer Zeit beginnen ehemals kolonisierende Nationen beziehungsweise ihre Nachfolger\*innen (gesellschaften), sich auf der Bühne der internationalen Politik zumindest symbolisch mit der Aufarbeitung kolonialer Gewalt zu befassen (Barkan 2003, Olick/Couglin 2003; Färber/Standke-Erdmann 2025). Dies lässt sich auf einen steigenden Druck zurückführen, der durch globalen Erinnerungsaktivismus aufgebaut wurde. Insbesondere Gemeinschaften des Globalen Südens sowie internationale Organisationen wie die Vereinten Nationen fordern seit geraumer Zeit eine ernsthafte und angemessene Aufarbeitung von europäischem Kolonialismus als Verbrechen und Unrecht<sup>37</sup> durch ehemalige Kolonialmächte und ihre Nachfolgerstaaten.

---

globalen Ebene ausweiten, beispielsweise durch Netzwerke wie Decolonize! – das lokale deutsche Initiativen auf Bundesebene vertritt – und Decoloniaity Europe – das verschiedene Bewegungen aus ganz Europa miteinander verbindet.

<sup>35</sup> Zur Konzeption und theoretischen Herleitung von dekolonialem Erinnerungsaktivismus, siehe Kapitel 3.5.

<sup>36</sup> „Grabe wo du stehst“ war das Motto der Neuen Geschichtsbewegung der 1980er Jahre in Deutschland, die sich für ein „aktives Museum“ zur Auseinandersetzung mit der NS-Vergangenheit und der Shoah einsetzte. Es ging zurück auf ein gleichnamiges Sachbuch des schwedischen Autors Sven Lindqvist mit dem Titel „Grabe wo du stehst: Handbuch zur Erforschung der eigenen Geschichte“ (Lindqvist [1978] 1989).

<sup>37</sup> So wurde etwa bei der Weltkonferenz gegen Rassismus, Rassendiskriminierung, Fremdenfeindlichkeit und damit zusammenhängende Intoleranz in Durban (2001) betont, dass Kolonialismus zu anhaltendem Rassismus

In siedlerkolonialen Kontexten wie in Kanada, Australien und Neuseeland werden koloniale Verbrechen inzwischen mit größerer Dringlichkeit für das gesellschaftliche Zusammenleben aufgearbeitet, wie beispielsweise hinsichtlich der epistemizidalen und genozidalen Bildungseinrichtungen in Kanada und Australien, die Kinder von ihren Familien getrennt und im Sinne der siedlerkolonialen Sprache und Kultur umerzogen haben. In Neuseeland wurde mit dem Waitangi Tribunal eine Instanz errichtet, die Landkonflikte zwischen den weißen Siedler\*innen und den indigenen Māori schlichten soll (Horsley 2011, 297). Europäische Nationen hingegen beginnen nur sehr zögerlich – und ziemlich schleppend – damit, die eigenen Kolonialgeschichten aufzuarbeiten – vor allem durch moralische oder symbolische Bekundungen der Reue (Olick 2007). Beispielsweise äußerte die belgische Regierung im Jahr 2022 ihre „moralische Verantwortung“ für den Mord am kongolesischen Premierminister Patrice Lumumba<sup>38</sup> und übergab das körperliche Überbleibsel Lumumbas – in Form seines Goldzahnes – an die kongolesischen Familienangehörigen (Burke 2022). Vergleichbare Prozesse umfassen die zu großen Teilen noch ausstehende Rückführung von aus kolonialen Kontexten gestohlenen *human remains* beziehungsweise Ahnen (LeGall/Mboro 2021) wie auch die Rückgabe von gestohlenen Kulturgütern (Sarr/Savoy 2018; Savoy 2021).

In Deutschland begann eine ernstere offizielle Auseinandersetzung mit kolonialen Gewaltverbrechen erst 2004, als sich der Völkermord gegen die Herero und Nama im heutigen Namibia und auch die blutige Zerschlagung des Maji-Maji-Aufstandes im heutigen Tansania zum einhundertsten Mal jährten. Zwar bekannte sich die damalige Bundesentwicklungshilfeministerin Heidemarie Wieczorek-Zeul im Namen der Deutschen zur „historisch-politischen, moralisch-ethischen Verantwortung und zu der Schuld, die Deutsche damals auf sich geladen haben“ (Wieczorek-Zeul 2004). Allerdings folgten auf diese Entschuldigung, die im Anschluss durch die Bundesregierung als Privatmeinung diskreditiert wurde, keine nennenswerten Reparationen. Erst 17 Jahre später, im Jahr 2021, erkannte die Bundesregierung den Völkermord offiziell an und schloss mit der namibischen Regierung ein sogenanntes „Versöhnungsabkommen“, das jedoch vielfach als Fortsetzung von ohnehin bereits vorhandenen Entwicklungshilfegeldern kritisiert wurde (Melber 2022). Zudem bleibt es beim weichgewaschenen Begriff der ‚moralischen Verantwortungsübernahme‘, worin sich emblematisch ausdrückt, dass die koloniale Aufarbeitungspolitik Deutschlands bislang reaktiv und ohne die notwendige Aufrichtigkeit vonstattenging (Bartels/Eckstein/Waller/Wiemann 2017, viii).<sup>39</sup>

---

geführt hat. Daraus ergibt sich auch die Forderung an die betreffenden Staaten, „den Opfern der Tragödien der Vergangenheit ein ehrendes Andenken zu bewahren“ (UN 2001, 14). Allerdings hat die deutsche Bundesregierung bis heute weder eine offizielle Anerkennung von Kolonialismus als Staatsverbrechen noch seine Benennung als Unrechtsregime ausgesprochen (Decolonize Berlin 2023, 3).

<sup>38</sup> Im Jahr 1961 hatte die US-amerikanische CIA gemeinsam mit der belgischen Regierung den damaligen Premierminister Patrice Lumumba ermordet und seinen Körper in Säure aufgelöst.

<sup>39</sup> Laut der zitierten Autor\*innen zeigt sich diese reaktive Aufarbeitungspolitik etwa darin, dass Diskussionen um Rückgaben von Kulturgütern bislang ausschließlich als Reaktionen auf diplomatischen und zivilgesellschaftlichen Druck erfolgen (ebd.). Außerdem zeigen Sarah Imani und Karina Theurer (2022), dass auf die bekundete moralische Verantwortungsübernahme eben keine rechtlichen Konsequenzen folgen. Dadurch verliert aus meiner Sicht der Begriff der Verantwortung an Strahlkraft, weswegen ich von ‚weichwaschen‘ spreche.

Die Aufarbeitung gewaltsamer Vergangenheit (*dealing with the past*)<sup>40</sup> wird in der Forschungsliteratur als wichtige Komponente von Friedensarbeit beschrieben, deren Anliegen es ist, eine „tiefere Qualität des Friedens zu fördern, indem das „soziale Gefüge“ repariert wird“ (Fiedler/Mross 2023, 306, eigene Übersetzung). Als normativer Rahmen dient vielfach die Konzeption der *Transitional Justice* (Übergangsjustiz), die seit 2004 von den Vereinten Nationen definiert wird als

[...] the full range of processes and mechanisms associated with a society's attempts to come to terms with a legacy of largescale past abuses, in order to ensure accountability, serve justice and achieve reconciliation (UNSC 2004).

Vier Kernelemente strukturieren *Transitional Justice*: Strafverfolgung (right to justice), Wahrheitsfindung (right to know), Wiedergutmachung (right to reparation) und Garantien der Nichtwiederholung (guarantees of non-recurrence) (swisspeace 2016, 8 f.). Diese Elemente können verschiedene Maßnahmen juristischer, sozialer, politischer und ökonomischer Art nach sich ziehen. Im Gegensatz zur *Transitional Justice*, die sich mit Phasen des Übergangs beschäftigt, fordert das anhaltende zivilgesellschaftliche und globale Engagement für die Aufarbeitung des europäischen Kolonialismus jedoch, dass Gerechtigkeit auf Unrecht ausgedehnt wird, das weiter in der Vergangenheit liegt (Gonzalez 2022) und aufgrund der im Kolonialismus angelegten transregionalen Dimension zumeist auch eine räumliche Distanz aufweist (Samset 2020, 601). Mit dem Begriff der *historischen Ungerechtigkeit* (Iverson 2008; Neumann/Thompson 2015) wird verwiesen auf

[...] those harms or wrongs committed by individuals, groups, or institutions against other individuals and groups who are now dead, but whose descendants live today. And by “descendants” I mean not only individuals, but various kinds of groups made up of individuals who identify with a collective identity (embodied in various institutions and practices) that has persisted through time (Iverson 2008, 509).

Es geht darin also um eine Kontinuität von Gewaltbetroffenen,<sup>41</sup> die sich durch Überlebende und ihre Nachfahr\*innen manifestiert. Im Falle der kolonialen Aufarbeitung stehen konkret Angehörige von ehemals kolonisierten Gesellschaften und ihre Forderungen nach Aufarbeitung und Gerechtigkeit im Zentrum. In der Tat sind es auch in Deutschland genau

---

<sup>40</sup> Die Berghof Stiftung definiert *dealing with the past* als “[a]n overarching term referring to a set of measures carried out in relation to past injustice and harm, which at the same time create a fair society in the present and better prospects for sustainable peace and development in the future“ (Berghof o.J.). Im deutschsprachigen Raum wird *dealing with the past* auch als Vergangenheitsbewältigung übersetzt. Der jüdische Autor Max Czollek spielt mit diesem Begriff, indem er ihm der „Gegenwartsbewältigung“ gegenüberstellt. Damit meint er „die enge Verwandtschaft, die bei allen politischen und kulturellen Auseinandersetzungen diese Jahre in Deutschland zwischen aktuellen Herausforderungen und einem bestimmten Umgang mit der deutschen Vergangenheit besteht“ (Czollek 2023, 16).

<sup>41</sup> Um eine Essentialisierung der juristischen Begriffe von Täter und Opfer zu überwinden und statt Identitäten konkrete problematische Handlungen zu benennen, wird in kritischen und aktivistischen Kontexten von *Gewalt Betroffenen* („affected by violence“) und *Gewaltausübenden* („violence enacting“) gesprochen. Diese Terminologie übernehme ich für die vorliegende Arbeit.

diese Gruppen, die diese Themen zivilgesellschaftlich verankert haben (etwa Oguntoye/Opitz/Schultz 1986).

Dekoloniale Theorien, die meinen Zugang in dieser Arbeit prägen, problematisieren aber nicht bloß historische Ungerechtigkeiten, sondern auch ihre Kontinuitäten, die struktureller Art sind und in Form von Kolonialität bis heute anhalten (Maldonado-Torres 2007, 243). Dies übersteigt die interaktionalen Logiken zwischen gewaltausübenden und gewaltbetroffenen Personen(-gruppen), die üblicherweise im Rahmen von Transitional Justice bearbeitet werden. Zudem weist der analytische Blick auf Kontinuitäten darauf hin, dass es nie einen zeitlichen Bruch gegeben hat, der einen Übergang im Sinne der Transitional Justice markieren könnte. Überhaupt ist es daher fraglich, ob die epistemischen und normativen Grundannahmen von Transitional Justice, die vor allem auf westlichen, eurozentrischen Vorstellungen von Zeitlichkeit, Frieden und Demokratisierung beruhen, für die Aufarbeitung von Kolonialismus angemessen sind.<sup>42</sup> Michael Rothberg etwa setzt sich kritisch mit dem der Transitional Justice innewohnenden „Masterplot des Übergangs als Liberalisierung“ (Rothberg 2019, 92, eigene Übersetzung) auseinander, dessen mehr oder weniger implizites Ziel der Übergang von gewaltvoller Vergangenheit hin zur liberalen Demokratie sei,<sup>43</sup> die unhinterfragt mit sozialem Frieden gleichgesetzt wird. Daraus ergibt sich jedoch ein Spannungsfeld, wie Rothberg beschreibt:

Regimes of transitional justice thus occupy a field of tension and remain poised at the intersection of conflicting demands. On the one hand, the drive for justice demands an account of subjects as implicated in histories of injustice and traumatic violence. On the other hand, the desire for social peace and progress diverts such a drive and seeks to create citizens for the new dispensation who are disembedded from past histories. Such contradictory demands play out in narrative form as a tension between continuity and discontinuity. The conventional transitional narrative seeks to deny continuities between past and present in order to forgo the need for a more fundamental break from previous social arrangements (Rothberg 2019, 95).

Ist also die Aufarbeitung der Vergangenheit in Rahmungen von Transitional Justice wirklich friedensfördernd, vor allem, wenn sie auf staatlicher Ebene stattfindet? Wird durch eine solche Aufarbeitung tatsächlich etwas verändert, das Kontinuitäten durchbricht und die Wiederholung der ausgeübten und erfahrenen Gewalt ausschließt? Und vor allem: Kann eine solche Aufarbeitung wirklich zu versöhnten Beziehungen beitragen? Diese Fragen stellen sich mit besonderer Dringlichkeit angesichts der zunehmenden faschistischen und rechtspopulistischen Tendenzen im europäischen und US-amerikanischen Kontext im 21. Jahrhundert<sup>44</sup> – nachdem die Aufarbeitung des europäischen Faschismus, insbesondere des Nationalsozialismus, und die

---

<sup>42</sup> Für eine umfassende Auseinandersetzung mit Transitional Justice und dekolonialen Theorien, siehe Durdiyeva 2024.

<sup>43</sup> Dass selbst die Idee der liberalen Demokratie auf kolonialen Denk- und Trennungsmustern beruht, zeigt Ina Kerner eindrücklich (Kerner 2021). Zudem ist der Status als liberale Demokratie kein Garant für Frieden – weder innergesellschaftlich noch auf internationaler Ebene.

<sup>44</sup> Sicherlich ist auch hier keine monokausale und lineare Verbindung zwischen dem beobachtbaren Anstieg rechtspopulistischer Tendenzen und der erkämpften Erinnerungskultur an faschistische Verbrechen herstellbar. Dennoch soll mit diesem Satz darauf hingewiesen werden, dass kollektives Erinnern allein scheinbar kein Patentrezept für eine von faschistischer Gewalt befreiten Gegenwart darstellt.

in dem Zusammenhang erkämpfte Erinnerungskultur doch weltweit als Erfolgsmodell gefeiert wurden. Der Fokus auf Brüche und Übergänge – und das damit einhergehende Ausblenden von Kontinuitäten und Rückfällen führt dazu, dass Transitional Justice für die Aufarbeitung des strukturellen Unrechts, das der europäische Kolonialismus hervorgebracht hat, wenn überhaupt, dann nur begrenzt geeignet ist (Samset 2020, 597).

In dieser Arbeit interessiert mich vor allem das kollektive öffentliche Erinnern als Bestandteil der Aufarbeitung der kolonialen Vergangenheit und die Art und Weise, wie vorhandene Erinnerungsregime in europäischen Nationalstaaten – insbesondere in Deutschland – von zivilgesellschaftlichen Akteur\*innen herausgefordert werden. Koloniale Aufarbeitung geht weit über kollektives Erinnern hinaus, da sie im Sinne von *dealing with the past* letztlich auch die Frage nach materiellen Reparationen adressieren muss (Táiwò 2022). Nichtsdestotrotz liegt meine Hoffnung darin, dass Erinnerungspolitik ein wichtiger Meilenstein auf diesem langen und steinigen Weg sein kann, den Kolonisierte und ihre Nachfahren seit Jahrhunderten weisen.

Erinnerung, so heißt es in einem kürzlich veröffentlichten Sammelband, lässt sich als „Seismograph für Frieden“ in einer Gesellschaft verstehen (Mannergren/Björkdahl/Buckley-Zistel/Kappler/Williams 2024, 2, eigene Übersetzung). Damit ist gemeint, dass die Art und Weise, *wie* die Vergangenheit erinnert wird, die Qualität von Frieden in der Gegenwart beeinflusst: „[E]in gerechter Frieden ist möglich, wenn Erinnerung in einer Weise verflochten ist, die pluralistisch ist und zugleich Würde und Inklusivität umfasst“ (Mannergren/Björkdahl/Buckley-Zistel/Kappler/Williams 2024, 199, eigene Übersetzung). Wohlgemerkt untersuchen die zitierten Autor\*innen die Zusammenhänge von Frieden und Erinnerung in Kontexten konkreter gewaltsamer Konflikte der Gegenwart oder naher Vergangenheit und bewegen sich damit vor allem im Bereich der Transitional-Justice-Forschung (Fiedler/Mross 2023), von der ich bereits angedeutet habe, dass sie für die Aufarbeitung des europäischen Kolonialismus und die Transformation der mit ihr verbundenen Kolonialität nur begrenzt geeignet erscheint. Dennoch nutze ich diese Debatten als Einfallstor, um über die Zusammenhänge von Aufarbeitung und Frieden nachdenken und schreiben zu können, und befasse mich in dieser Arbeit mit den epistemischen Möglichkeitsräumen, die entstehen, wenn dekolonialer Erinnerungsaktivismus als Friedenspraxis betrachtet wird.

Es geht also darum, dass kollektive Erinnerung diverse Erinnerungsinhalte und -praktiken umfasst, im Sinne der Würde der Betroffenen das Unrecht anerkennt, das ihnen und ihren Vorfahren angetan wurde, und inklusiv gestaltet ist, also die in einer Gesellschaft vorhandenen diversen Bevölkerungsgruppen mit einschließt. Die Aufarbeitung von historischer und anhaltender kolonialer Gewalt ist auch deshalb von dringlicher Bedeutung für globale Politik, insbesondere für die Friedensforschung und Friedensbildung, denn es geht um kollektive Heilung, Traumabewältigung (Duckworth 2015, 169), aber auch um Beziehungsarbeit zwischen dem sogenannten Globalen Norden und dem sogenannten Globalen Süden.<sup>45</sup> Trotz der Lippenbekenntnisse auf internationaler Ebene ist lokale, regionale und nationale Erinnerungspolitik im sogenannten Globalen Norden noch immer von

---

<sup>45</sup> Ich verstehe „Globaler Norden“ und „Globaler Süden“ weniger als geografische Kategorien, denn als Marker von Privilegierung und Deprivilegierung angesichts von Unterdrückungsstrukturen (Dados/Connell 2012). Daher gibt es auch im geografischen Norden einen Globalen Süden, etwa in Form von migrantischen, afrodiasporischen, marginalisierten Gruppen, wie ich in Kapitel 3.1.2. ausführe.

Auslassungen (*silences*) und vor allem von Leugnungen durchzogen – insbesondere dann, wenn es um Kolonialismus geht. Dekoloniale Theorie und Praxis betonen, dass es nicht bloß historische Ungerechtigkeiten sind, die mit der Erinnerung an Kolonialismus und der Analyse von Kolonialität adressiert werden, sondern anhaltende strukturelle Unterdrückung und Gewalt, die aus dieser historischen Erfahrung hervorgehen. Welche Bedeutung dekolonialer Erinnerungsaktivismus also für gesellschaftliches Zusammenleben, dekoloniale Transformation und für Friedensforschung und -bildung einnehmen kann, steht im Zentrum meines Forschungsinteresses.

## 2. Problemstellung und Forschungsfrage

Anknüpfend an die gesellschaftliche Relevanz der Aufarbeitung von Kolonialgeschichte und die Beiträge des dekolonialen Erinnerungsaktivismus, leite ich in diesem Kapitel zur wissenschaftlichen Problemstellung hin, die meine Arbeit antreibt, und formuliere meine forschungsleitende Fragestellung. Ich kläre darin enthaltene Begriffe und stelle abschließend den Gesamtaufbau meiner Arbeit dar.

### 2.1. Dekolonialer Erinnerungsaktivismus als Herausforderung und Erkenntnispotential für Friedensforschung und -bildung

Dekolonialer Erinnerungsaktivismus stellt sowohl eine Herausforderung als auch ein bislang ungenutztes Erkenntnispotential für Friedensforschung und Friedensbildung dar.<sup>46</sup> Die Konfliktivität, mit der „Erinnerungskämpfe“ (Zimmerer 2023) vor allem im deutschsprachigen Raum geführt werden, macht dekolonialen Erinnerungsaktivismus zu einer unmittelbaren Herausforderung für gesellschaftliches Zusammenleben. Er erscheint deshalb so konfliktiv und herausfordernd, weil er dominante Narrative über Geschichte und damit verbundene kollektive Identitäten herausfordert. Dies betrifft insbesondere Erinnerungskulturen in ehemals kolonisierenden Kontexten, die auf Leugnung der Kolonialgeschichte beruhen und koloniale Gewalt zumeist nicht als strukturelles Problem anerkennen, das als Kolonialität eng mit der Gegenwart verbunden ist.<sup>47</sup> In der Folge nehmen Konflikte zu, die in Geschichtspolitik und Erinnerungskultur<sup>48</sup>, insbesondere an und über koloniale Denkmäler, in Museen und Sammlungen sowie Schulbüchern und Curricula, ausgetragen werden. Dies wird von so einigen als Angriff auf die imaginierte nationale Identität, Tradition oder Kultur aufgefasst und verdeutlicht deren lokale und globale Verflechtungen jenseits nationaler oder regionaler ‚Container‘-Modelle.<sup>49</sup> Damit wird Erinnerung zum Politikum, über das mehr verhandelt wird als bloße Erinnerungsmarker im öffentlichen Raum.

Gerade weil dekolonialer Erinnerungsaktivismus gesellschaftliche Konflikte auslöst und translokale Verbindungen (*entanglements*) sichtbar macht, verdient er mehr Aufmerksamkeit in Friedensforschung und -bildung. Als relativ neues Analyseobjekt in den *Memory Studies* (Gutman/Wüstenberg 2023) stellt Erinnerungsaktivismus einen bislang wenig

---

<sup>46</sup> Unter 2.2. erkläre ich, weshalb ich meinen disziplinären Schwerpunkt auf Friedensforschung und -bildung lege, und nicht, wie sonst in der Denomination von *Friedens- und Konfliktforschung* üblich auf Konfliktforschung.

<sup>47</sup> Ähnliche Gefahren bestehen bei der Erinnerung an Nationalsozialismus und den europäischen Faschismus, wie ich in der Einleitung dargelegt habe.

<sup>48</sup> Erinnerungskultur und Geschichtspolitik werden oft als dichotomes Begriffspaar genutzt. Diese Differenzierung ist jedoch nicht selbstverständlich, denn sie basiert auf einer klaren Differenzierung von Geschichte und Erinnerung (Assmann 2013, 24) und verkennt außerdem den politischen Charakter des Kulturellen sowie den kulturellen Charakter des Politischen. In Kapitel 3.4.2 begründe ich, weshalb ich es bevorzuge, mit dem Begriff ‚Erinnerungspolitik‘ zu arbeiten.

<sup>49</sup> Unter ‚Container‘-Modellen verstehe ich die aus den Transkulturellen Studien formulierte Kritik an der Annahme, dass Territorien, soziale Strukturen, Mentalitäten und Erinnerungen deckungsgleich (isomorph) seien und daher auch in anspruchsvollen Zugängen kollektiver Erinnerungsforschung als *Container* aufgefasst würden (Ertl 2011, 7).

betrachteten Zugang dar, um die Bedeutung von und den Einsatz für Erinnerung als wesentliche Komponente für gesellschaftlichen Frieden zu begreifen (Mannergren/Björkdahl/Buckley-Zistel/Kappler/Williams 2024). Eine vertiefte Beschäftigung mit dekolonialem Erinnerungsaktivismus erscheint lohnend, weil die ihm inhärente normative Ausrichtung eine wichtige inhaltliche Bereicherung für die Friedensforschung und -bildung bereithält, die sowohl bestehende Friedens- und Gerechtigkeitsverständnisse in Frage stellen als auch neue normative Eckpfeiler für ebendiese identifizieren kann. Darin liegt ein bislang ungenutztes Erkenntnispotenzial, das ich mit meiner Arbeit nutzen möchte, um zu einer von dekolonialen Theorien inspirierten Weiterentwicklung der Friedensforschung und -bildung beizutragen.

Dekoloniale Theorien fordern die epistemischen Grundlagen von dominanter<sup>50</sup> Friedensforschung und -bildung heraus und bergen das Potenzial, diese auch zu erweitern. Durch Strategien der Repolitisierung und Historisierung von Wissen im Allgemeinen, friedensbezogenem Wissen im Konkreten, identifizieren und destabilisieren sie koloniale Machtverhältnisse und verorten Friedenswissen (→ Kapitel 2.3.) damit sowohl temporal (in der Zeit) als auch geografisch (im Raum). Die Kombination dieser Strategien stellt außerdem das Themenfeld von *Erinnerung* als zentralen ‚Klebstoff‘ der Gleichzeitigkeit von Modernität/Kolonialität dar (Vázquez 2009) und ist damit besonders geeignet, die politische Verankerung dekolonialer Zugänge ernst zu nehmen und bewusst als Anwendungsfeld von Friedensarbeit zu begreifen. Es ist nämlich die auf einer epistemischen Devaluierung, Verleugnung oder Beschönigung ihrer eigenen kolonialen Vergangenheit beruhende Leugnung der kolonialen Moderne, die dazu beiträgt, dass ihre Kontinuität fortgeschrieben wird. Die Kontrolle über Geschichtsschreibung und das kollektive Gedächtnis ist ein machtvoll Instrument in der Aufrechterhaltung kolonialer Kontinuitäten. Da sie mit realen historischen und offenen Wunden, Identitätskonstruktionen, Beziehungsmustern und politischen Ansprüchen verbunden ist, sind erinnerungspolitische Mechanismen der Auslassung, Verzerrung und Beschönigung von Kolonialismus und transatlantischem Versklavungshandel in europäischen Kontexten von besonderer Relevanz. Und das eben nicht nur für die Betroffenen und die Nachfahren von Kolonisierten, sondern für die ehemals kolonisierenden Gesellschaften:

[...] the oppression Europe has inflicted on the world in the name of gods, God, civilization, enlightenment, and progress has done damage to its own soul, a reality that requires activist-scholarship to touch that historical wound that has been untouchable for centuries (Charumbira 2023, 451).

Angesichts der aktuellen politischen Entwicklungen in der kolonialen Aufarbeitung kann die Betrachtung von dekolonialem Erinnerungsaktivismus einen Beitrag leisten, dem von einigen Autor\*innen kritisierten *racial silence* (Azarandi 2018) in der Friedensforschung zu

---

<sup>50</sup> Unter dominanter Friedensforschung und Friedensbildung verstehe ich vorherrschende und vor allem liberal geprägte Wissensproduktion, die Objektivität und Allgemeingültigkeit beansprucht. Allerdings wird dies von herrschaftskritischen Perspektiven, insbesondere durch feministische Kritik und die Anerkennung der Standortgebundenheit von Wissen (→ Kapitel 3.1.2.), als männliche, *weiße*, eurozentrische und privilegierte Wissensproduktion identifiziert.

begegnen. Diese Kritik richtet sich an die Nichtbeachtung der Kategorie *race* und der Kolonialität für die Erforschung und Förderung von Frieden, insbesondere für die Strukturierung von friedentheoretischen Grundannahmen, historischen Narrationen und Subjektivierungsprozessen (Azarmandi 2018, 70). Mahdis Azarmandi wirft entsprechend die provokative Frage auf: „Is the mainstream Peace perspective a white perspective disguised as universal, impartial, and colorblind?“ (Azarmandi 2018, 73) und lädt damit zur Reflexion über die mit Frieden und Gewalt assoziierten rassifizierenden Identitätskonstruktionen ein. Dies wird von Externalisierungsdynamiken begleitet, indem Gewalt als Forschungsobjekt vor allem im ‚Außen‘ des *weißen* Europas lokalisiert und betrachtet wird. Wie Claudia Brunner pointiert formuliert: „Gewalt ist für die Politikwissenschaft zumeist *anderswo*, *anderswer* und *anderswas*“ (Brunner 2016, 94). Gewalt wird also tendenziell jenseits der eigenen Person (praktisch), jenseits des eigenen Forschungs- und Praxisfeldes (inhaltlich) verortet, in der Vergangenheit Europas (temporal) und im Globalen Süden (räumlich). Der Blickwechsel zu Äquivalenten dessen, was etwa im US-Amerikanischen Kontext „radikaler Schwarzer Friedensaktivismus“ (Burden-Stelly 2018, eigene Übersetzung) genannt wird, könnte es daher auch in der deutschsprachigen Friedensforschung und -bildung<sup>51</sup> ermöglichen, das beschränkte Spektrum, in dem Frieden begriffen wird, zu erweitern. Ein Zugriff auf dekolonialen Erinnerungsaktivismus verankert dekoloniale Theorien als reale gesellschaftliche Kämpfe in der Praxis und betrachtet Gewalt vor allem in den Zentren der kolonialen Moderne, wo sie sich entsprechend untersuchen und destabilisieren lässt.

## 2.2. Forschungsfrage

Der Beobachtung folgend, dass Erinnerungsaktivismus bestehende gesellschaftliche Normen und institutionelle Strukturen herausfordert (Wüstenberg 2017, 6), frage ich mich, auf welche Weise dekolonialer Erinnerungsaktivismus Normen und Strukturen in Frage stellt und welche epistemischen und praktischen Alternativen er bereithält, insbesondere für die Friedensforschung und -bildung. Daher bearbeite ich im Rahmen der hier vorgelegten kumulativen Dissertation folgende forschungsleitende Frage:

*Welche epistemischen, konzeptionellen und praxisbezogenen Impulse bietet dekolonialer Erinnerungsaktivismus für eine dekolonial informierte Friedensforschung und -bildung?*

Mit der Frage geht es mir einerseits um eine Beschreibung und Analyse von ausgewählten Praktiken in dekolonialem Erinnerungsaktivismus im deutschsprachigen Kontext und andererseits, darauf aufbauend, um eine kritische Transformation der Friedensforschung und -bildung entlang theoretischer, konzeptioneller und praktischer Impulse durch dekolonialen

---

<sup>51</sup> Ich buchstabiere an dieser Stelle den Schwerpunkt auf eine deutschsprachige Friedensforschung und Friedensbildung aus, um zu verdeutlichen, dass die im englischsprachigen Raum geführten Auseinandersetzungen um *race* und dekoloniale Zugänge bislang noch nicht so stark im deutschsprachigen Raum rezipiert werden und sich auch nicht eins zu eins übertragen lassen. Deutschsprachig verweist konkret auf Friedensforschung und Friedensbildung im DACH-Raum, also Deutschland (D), Österreich (A) und die Schweiz (CH).

Erinnerungsaktivismus. Im Folgenden konkretisiere ich zunächst die in dieser Frage enthaltenen zentralen Begriffe, bevor ich in Kapitel 2.4. mein Forschungsdesign darlege.

Unter *Impulsen* verstehe ich vor allem inhaltliche Anregungen, die ich aus der tiefgehenden Auseinandersetzung mit dekolonialem Erinnerungsaktivismus ableite. Dazu nutze ich die Heuristik der epistemischen Rissbildung, wie ich sie in Kapitel 5.2. beschreibe. Diese sind bewusst nicht als Alternativen formuliert (die auf einen binären Möglichkeitsraum hinweisen), sondern als Impulse und knüpfen damit an Selbstverständnis dekolonialer Theorien als *Optionen* an. Von dekolonialen Zugängen als Option zu sprechen, suggeriert einerseits, dass sie sich nicht als einzig wahre und richtige politische Option aufdrängen und vielmehr im Sinne der pluriversalen Haltung Legitimität zwischen bestehenden politischen Optionen beanspruchen (Mignolo 2011, xxviii).

Das Verb *bietet* führt diese demütige Haltung fort und beschreibt, dass die inhaltlichen Anregungen, die ich im Laufe meiner Forschungsarbeit herausarbeite, den interessierten Leser\*innen zur Verfügung gestellt werden. Dekolonialer Erinnerungsaktivismus enthält aufgrund seiner transformativen und dekolonisierenden Grundausrichtung Erkenntnispotentiale, die es sich lohnt, im Rahmen von Friedensforschung und Friedensbildung zu betrachten.

Unter *epistemischen Impulsen* verstehe ich inhaltliche Beiträge, die epistemologische Reflexionen anregen, etwa darüber, wer Wissen über Frieden hervorbringen kann und welche Wissensformen anerkannt werden. Diese fordern bestehende epistemische Grundlagen heraus, die Grundlagen für eine Beschäftigung mit Friedensforschung und -bildung sind. Die Notwendigkeit der Hinterfragung solcher Grundlagen ergibt sich aus der Beschäftigung mit dekolonialen Theorien (→ Kapitel drei). Mit *konzeptionellen Impulsen* meine ich solche inhaltlichen Beiträge, die Friedenswissen und damit das geteilte Kernkonzept von Friedensforschung und -bildung betreffen. Während als zentrale Begriffe der Friedens- und Konfliktforschung vor allem Konflikt, Gewalt, Krieg und Frieden begriffen werden (Bonacker/Imbusch 2006, 67), befasse ich mich fokussiert mit Frieden als Konzept, wie ich ihn in meinen Artikeln sowie in Kapitel 3.5.2. und in Kapitel vier ausführe. *Praxisbezogene Impulse* beziehen sich auf erinnerungspolitische und pädagogische Handlungsmöglichkeiten, die sich aus der Beschäftigung mit dekolonialem Erinnerungsaktivismus ableiten lassen.

Erinnerungsaktivismus habe ich bereits in Kapitel eins als eine Form von politischem Engagement eingeführt, die gesellschaftlichen Wandel vor allem über den Hebel der Erinnerung anstößt. *Dekolonialer Erinnerungsaktivismus* zeichnet sich dadurch aus, dass er ausdrücklich eine „*Dekolonisierung der Erinnerungskultur* und der *Geschichtspolitik*“ einfordert (Decolonize! o.J.). Dabei richtet sich sein kritischer Impuls sowohl gegen die *epistemischen Grundlagen* – also gegen dominante Wissensordnungen und Deutungsmuster – als auch gegen die *materiellen und immateriellen Ausdrucksformen* hegemonialer Erinnerung, etwa in Form von Denkmälern, Institutionen oder symbolischer Repräsentation (Pauls 2024b). Er umfasst soziale, politische und kulturelle Praktiken, die dominante Erinnerungsformationen kritisch hinterfragen, einseitige Narrative aufbrechen sowie koloniale Kontinuitäten aufdecken, epistemische Gewalt benennen und letztlich transformieren wollen. Ich verstehe Erinnerungsaktivismus in einem weiten Sinn: Er umfasst nicht nur kollektives Handeln oder organisierte soziale Bewegungen, sondern auch individuelles Handeln, informellen Protest und

punktueller Interventionen – solange Erinnerung als Mittel emanzipatorischen gesellschaftlichen Wandels adressiert wird.<sup>52</sup>

Meine Forschungsfrage zielt auf eine *dekolonial informierte* Friedensforschung und -bildung, die ich bewusst als *informiert* rahme, um nicht den Anspruch zu erheben, diese vollumfänglich dekolonisieren zu wollen, geschweige denn zu können. Dekolonial informiert bedeutet sodann, dass die Anregungen, die durch dekoloniale theoretische und praktische Zugänge geboten werden, bestehende Repertoires von Friedensforschung und -bildung zu einer dekolonialen Ausrichtung motivieren.

### 2.3. Friedenswissen: Friedensforschung und Friedensbildung

Ich konzentriere mich auf *Friedensforschung und Friedensbildung*, weil sie aufgrund ihrer Friedensfokussierung eng miteinander verbunden sind. Meine Neugier gilt dem Friedenswissen, welches ich als thematisches Wissen über Gehalt und Bedingungen von Frieden verstehe. In Anlehnung an Betty Reardon lassen sich vier Komponenten von Friedenswissen identifizieren: Friedensforschung (*peace research*), Friedenslehre (*peace studies*), Friedensbildung (*peace education*) und Friedenshandeln (*peace action*) (Reardon 1988, 38 ff.).<sup>53</sup> Friedensforschung dient laut Reardon als Primärquelle für Wissen über Kriegsursachen und Bedingungen für Frieden, Friedenslehre umfasst die Lehrangebote, die in der universitären Ausbildung vermittelt werden, Friedensbildung bezieht sich auf außeruniversitäre Lehr- und Lernformate, die oft – aber nicht ausschließlich – im Schulkontext umgesetzt werden. Friedenshandeln ist schließlich die Praxis der Friedensschaffung in internationalen Organisationen wie den Vereinten Nationen, aber auch in humanitären und zivilgesellschaftlichen Nichtregierungsorganisationen (NGO). Außerdem sind hier auch basispolitische Organisationen (Exo 2017) sowie emanzipatorische soziale Bewegungen zu verorten, die sich mit Diana Francis (2002) als gesellschaftliche Form von Konflikttransformation fassen lassen. Auch menschliche Erfahrung als solche will Reardon als wichtige Quelle von Friedenswissen verstanden sehen (Reardon 1988, 39).

Eine weitere besondere Inspiration für mein Verständnis von Friedensforschung und Friedensbildung ist der kritische Konstruktivismus, der die wechselseitige Konstruktion und Dekonstruktion zwischen Lern-/Lehrprozessen und Wissensproduktion betont (Kincheloe 2005a, 2-3). Aufgrund der konstruktivistischen Grundlegung bezieht sich die Auseinandersetzung mit Friedenswissen auf Prozesse der Konstruktion und nicht primär auf die Reflexion von Realität (→ Kapitel 3.1.1). Die Konstruktion von Wissen gestaltet sich als interpretativer Prozess, der immer kontextgebunden ist. Darin spielen komplexe soziale und

---

<sup>52</sup> Auch soziale Bewegungen mit anderen Kernzielen können somit erinnerungsaktivistisch wirksam sein, wie beispielsweise die Klimagerechtigkeitsbewegung. So dokumentiert *Fridays for Future* in sozialen Medien immer mal wieder eigene erinnerungsaktivistische Interventionen.

<sup>53</sup> Siehe dazu auch die Hintergrundinformationen des Verlages *Peace Knowledge Press* (2025). Ähnliche Zugänge formulieren Cheldelin/Druckman/Fast/Clements (2008) mit Blick auf Konflikt und fokussieren das Zusammenspiel von Theorie, Forschung und Praxis für die Genese von Konfliktwissen. Allerdings verkennen ihre Überlegungen, dass in vermeintlichen Vermittlungs-/Trainingsprozessen (z.B. in der universitären Ausbildung von Friedensforscher\*innen oder praxisorientierten Fortbildungen für Friedensarbeiter\*innen) auch Wissensgenese und -adaption stattfindet.

politische Verhältnisse, aber auch die persönlichen Biographien der Beteiligten eine nicht zu unterschätzende Rolle.

Entsprechend verflochten denke ich die Beziehung zwischen Friedensbildung und Friedensforschung, wie auch Friedenspraxis als ineinander verschränkte Bereiche, in denen Friedenswissen konstruiert, dekonstruiert und transformiert wird. Auf Grundlage dieser Überlegungen bilde ich mit Abbildung eins ein leicht verdichtetes Modell ab, in dem ich Friedenswissen ins Zentrum stelle. Als wesentliche Quellen für Friedenswissen, die sich auch wechselseitig inspirieren können, gruppiere ich hier Friedenspraxis, Friedensbildung und Friedensforschung.

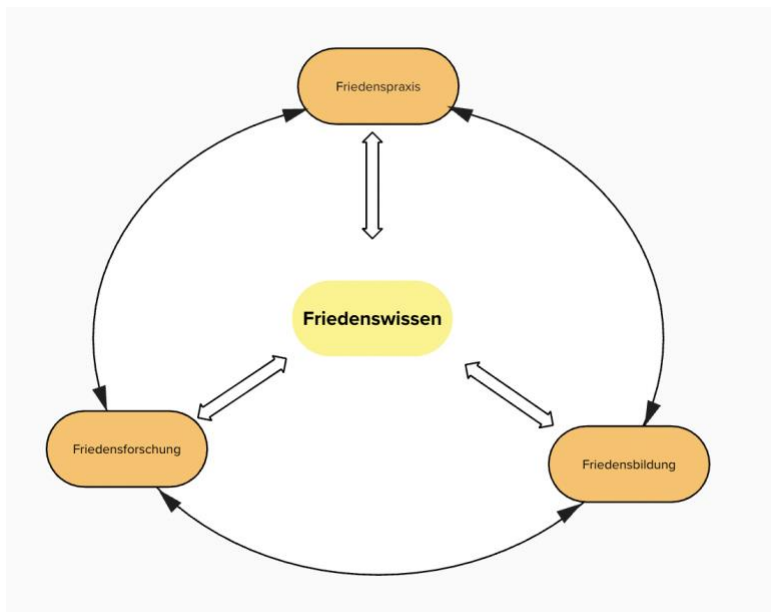


Abbildung 1: Friedenswissen. Eigene Darstellung, inspiriert von Betty Reardon 1988.

Friedensforschung und Friedensbildung teilen vor allem aufgrund ihrer gemeinsamen normativen Ausrichtung an *Frieden* einen wichtigen Nenner, der im Zentrum meiner Arbeit steht. Während Hantzopoulos und Williams die Friedensforschung als „Mutterdisziplin“ der Friedensbildung verstehen (Hantzopoulos/Williams 2017, 2), indem etwa die Friedensbildung einen anwendungsorientierten Teilbereich der Friedensforschung darstellt, würde ich eine solche Hierarchisierung eher vermeiden. Dies entspräche einer Vorstellung von Wissenschaft und Bildung als getrennten Sphären. Die Anerkennung dieser vielfältigen Einflüsse und Erkenntnisquellen für Friedenswissen möchte ich auch als De-Hierarchisierung von Wissensformen verstehen. Denn die Theorie-Praxis-Trennung hat zur Folge, dass Wissensformen hierarchisiert werden und etwa wissenschaftlich begründete Expertise Vorrang vor dem Wissen von Erfahrungsexpert\*innen einnimmt.

Ich knüpfe damit an die konzeptionelle Verwobenheit von Theorie und Praxis an, wie sie sich aus dekolonialen und herrschaftskritischen Perspektiven ableiten lässt. Die Idee einer Trennbarkeit zwischen ‚Wissenschaft‘ und ‚Praxis‘ basiert auf der Konstruktion und Universalisierung von eurozentrischem Wissen als ‚Nullpunkt‘ (Castro-Gómez 2021) und der Hierarchisierung zwischen abstrakter Theorieproduktion (die als ‚objektiv‘ und neutral gilt) und aktivem, erfahrungsbasiertem Wissen (das als ‚subjektiv‘ abgewertet wird). Dekolonialität lässt sich, wie viele Autor\*innen betonen, nicht als rein akademisches Projekt begreifen und

verliert ihre politische Grundlage, „when it detaches ideas from practices, finding its ultimate goal in rewording concepts, rather than in the transformation of institutional practice“ (Gutiérrez Rodríguez 2010, 49). Vielmehr lässt sich eine emanzipatorische Wissensgenese als relational und enaktiv<sup>54</sup> verstehen, als situiert in der Welt und zu ihrer Transformation – im Sinne von Dekolonisierung – beitragend. Forschung und politische Praxis, wie etwa durch emanzipatorische soziale Bewegungen, sind daher nicht als voneinander getrennte Sphären, sondern als miteinander verwoben, zu betrachten:

I intend to disturb the notion that theoretical and conceptual frameworks must necessarily precede praxis, as well as the idea that meaning is only conceptually derived. To begin with praxis and the praxistical activity of thinking-doing, is to turn academia and Western modern thought upside down (Walsh 2018, 19).

Gerade dekolonialer Erinnerungsaktivismus ist geprägt von der Verflechtung von Theorie und Praxis, zumal seine historischen Grundlagen bis in den antikolonialen Widerstand von kolonisierten und unterdrückten Gruppen zurückreichen (Charumbira 2023, 450). Ausgehend von der Analyse, dass der europäische Kolonialismus und der transatlantische Versklavungshandel nicht nur materielle, sondern auch epistemische Hierarchien geschaffen haben (→ Kapitel 3.2.), gilt es, auch diese als wesentlichen Bestandteil dekolonialer Praxis zu begreifen. Zudem wird in aktuellen Kontexten in Deutschland dekolonialer Erinnerungsaktivismus vor allem (aber nicht ausschließlich) aus einer akademischen Anbindung an akademische Institutionen heraus praktiziert. Er ist damit *per se* bereits ein Produkt der Verflechtung von Theorie und Praxis und vereint beides im Einsatz für die Dekolonisierung von Erinnerung.

Diese Theorie-Praxis-Verwobenheit wirft Parallelen zur Genese der Friedensforschung und Friedensbildung auf, die sich historisch – zwar nicht ausschließlich, aber doch in Teilen – in enger Verbindung mit sozialen Bewegungen im sogenannten Globalen Norden entwickelt hat (Wasmuht 1998, 403). Doch durch akademische Institutionalisierung und Professionalisierung scheint es, sie habe sich zunehmend von aktivistischen Auseinandersetzungen und gesellschaftlichem Widerstand als erkenntnisgenerierende und normativ antreibende Quelle entfernt (Jackson 2015). Zugleich sehen sich emanzipatorische und herrschaftskritische Bewegungen den Praktiken monopolisierter Staatsgewalt und diskursformender Medien ausgesetzt, die ihre Anliegen auf verschiedenste Weisen zu delegitimieren suchen. Nelson Maldonado-Torres (2020) beobachtete solche Delegitimierungsstrategien gegenüber der Bewegung *Black Lives Matter* in den USA und konstatierte die Präsenz einer sogenannten *Kolonialität des Friedens* (Pauls/Azarmandi i.E.). Die Anrufung von Frieden – verstanden als Re-affirmation der bestehenden Verhältnisse – sei laut Maldonado-Torres tief in die koloniale Ordnung der Moderne eingeschrieben und reproduziere diese historischen Gewaltverhältnisse. Der Begriff des *Friedens* diene dabei der Legitimation von Modernität/Kolonialität und setze „epistemische Rahmungen, die Dominanz sichern und auf ebenso subtile wie nachhaltige Weise Legitimität unterschiedlicher Formen

---

<sup>54</sup> *enaktiv* bedeutet, dass sich Wissen insbesondere ‚im Tun‘, durch Handlungen (im Sinne eines *Learning-by-Doing*) erschließen lässt. Ich führe dies in der Beschreibung meines Vorgehens in Kapitel 5.1.1 näher aus.

von Gewalt herstellen“ (Brunner 2018, 46).<sup>55</sup> Dies deutet bereits an, dass hegemoniale Friedensverständnisse neben kolonialen Logiken häufig auf epistemischer Gewalt und Ungerechtigkeit beruhen, was zur Folge hat, dass die Arbeit an der Reduktion letzterer nicht als wesentlicher Bestandteil von Frieden begriffen wird. Insofern trägt meine Arbeit zur Dekonstruktion des dominanten liberalen Friedensparadigmas bei, indem sie dekolonialen Erinnerungsaktivismus als alternative Wissens- und Praxisform von Friedensarbeit auffasst und damit die Bedeutung kolonialer Vergangenheit und Gegenwart für gesellschaftliches Zusammenleben anerkennt.

Es ist verwunderlich, dass die Erinnerung an Kolonialgeschichte und ihre Gegenwart in der Friedensforschung und Friedensbildung bislang kaum als Analyseobjekt aufgegriffen wurde (→ Kapitel vier). Dekolonialer Erinnerungsaktivismus zeigt dies als Theoretisierungsdefizit auf und eröffnet neue Zugänge, zumal er *einerseits* eine etablierte Form gesellschaftlicher Konfliktbearbeitung darstellt (Francis 2002), *andererseits* über die Forderung einer Dekolonialisierung von Erinnerung wichtige Erkenntnispotentiale über epistemische Gewalt und Ungerechtigkeit bietet. Dabei zeigen Arbeiten wie die von Yifat Gutman (2017), dass Erinnerungsaktivismus nicht nur ein Protest gegen hegemoniale Narrative ist, sondern auch als eine Form von Friedensarbeit aufgefasst werden kann:

A new approach to peace activism has emerged in line with past-oriented politics: memory activism, or the commemoration of a contested past in order to influence public debate, primarily towards greater equality, plurality, and reconciliation. The interaction between past and future that characterizes memory activism in comparison to more traditional peace movements highlights some of the normative assumptions, tensions, and difficulties of addressing a contested past in public, especially in active conflict (Gutman 2017, 55).

Wenn auch Gutman diese Zusammenhänge zwischen Frieden und Erinnerungsaktivismus im konkreten Kontext von Palästina und Israel herstellt, lassen sich die friedentheoretischen Prämissen, die dem Zitat zugrunde liegen, auch auf andere Kontexte übertragen. Denn die Arbeit an kollektiver Erinnerung hat nicht bloß in unmittelbaren Konfliktsituationen friedentheoretische und konfliktransformatorische Implikationen, sondern kann sich auch auf tiefer und weiter in der Vergangenheit liegende traumatisierende Erfahrungen einer Gruppe beziehen (Lederach 2005; Sawatski 2005; Brewer 2020, 29).

Daher begreife ich Forschung, Bildung und politische Praxis nicht voneinander zu trennende, sondern als wechselseitig miteinander verflochtene Prozesse. Halten wir jedoch kurz am bestehenden Trennbarkeitsparadigma fest, das in der Friedensforschung vorherrscht, dann ist anknüpfend an meine Relevanzbegründung in Kapitel eins und die Theoriegrundlagen in Kapitel drei festzustellen, dass die Erkenntnisse von dekolonialem Erinnerungsaktivismus *als* Friedensarbeit bislang noch kaum in die Wissensbestände von Frieden (als Friedenswissen) eingegangen sind. Daher ist der Impetus dieser Arbeit, dekolonialen Erinnerungsaktivismus als Friedenspraxis zu bergen und die daraus abgeleiteten Impulse für Friedensforschung und Friedensbildung nutzbar zu machen, wie ich in Abbildung zwei darstelle:

---

<sup>55</sup> Brunner bezieht sich in dem Zitat insbesondere auf „eurozentrische Begriffe, Konzepte und Theorien“ (Brunner 2018, 46).

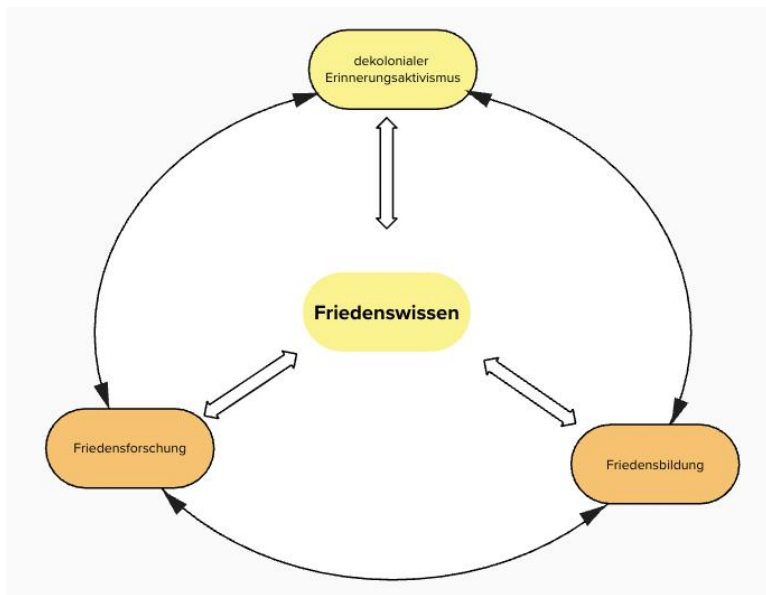


Abbildung 2: Dekolonialer Erinnerungsaktivismus als Friedenspraxis, eigene Darstellung.

Ich klammere an dieser Stelle Konfliktforschung bewusst aus, um in der großen Spannweite von Friedens- und Konfliktforschung einen im Rahmen einer Dissertation bearbeitbaren Aspekt zu beleuchten, der oftmals unterbetrachtet oder beiläufig bearbeitet wird. Autor\*innen der Friedensforschung und Friedensbildung bemängeln schon lange, dass wir zwar einiges über Krieg und Gewalt, aber noch immer wenig über Frieden wissen (Muñoz 2006; Reardon 1988, 38; Boulding 1989). Allerdings bedeutet meine Schwerpunktsetzung auf Friedenswissen nicht, dass konflikttransformatorische Elemente in dieser Arbeit gar keine Rolle spielen. Im Gegenteil beschreibe ich dekolonialen Erinnerungsaktivismus als Form gesellschaftlicher Konflikttransformation, die an der Reduktion von Gewalt und Schaden ausgerichtet ist (→ Kapitel 3.5.2).

## 2.4. Aufbau der Arbeit und Kurzzusammenfassung der Artikel

In diesem Abschnitt beschreibe ich den Aufbau der Arbeit, in der ich theoretische und praktische Zugänge zu dekolonialem Erinnerungsaktivismus kombiniere und im Sinne der Fragestellung zusammenführe (Abbildung drei). Durch meine intensive Auseinandersetzung sollen epistemische, konzeptionelle und praxisbezogene Impulse – die von dekolonialem Erinnerungsaktivismus für die Friedensforschung und -bildung ausgehen – identifiziert, beschrieben und im Schlusskapitel zusammenfassend dargestellt werden.

Die Metaphorik der ‚Risse‘ (*cracks*) und damit verbundene Dynamiken und Praktiken der ‚Rissbildung‘ (*fissure*) inspirieren mein Vorgehen und den Aufbau dieser Arbeit. Diese Metaphorik wird in dekolonialen (Walsh 2018; 2023), herrschafts- und kapitalismuskritischen Theorien (Holloway 2010) als Werkzeug aufgegriffen, um in der Komplexität der kolonialen Machtmatrix zu lokalisieren, wo und wie dekoloniale Initiativen intervenieren, sie destabilisieren und so einen Beitrag zu Dekolonisierung leisten. Das prozessgeleitete Vorgehen entfalte ich entlang der Metaphorik der Rissbildung, die ich auch als Heuristik für die

inhaltliche Arbeit nutze und in Kapitel fünf ausführlich darstelle. Am Ende dieses Abschnitts verorte ich die Beiträge meiner einzelnen Publikationen im Gesamtbild der Fragestellung.

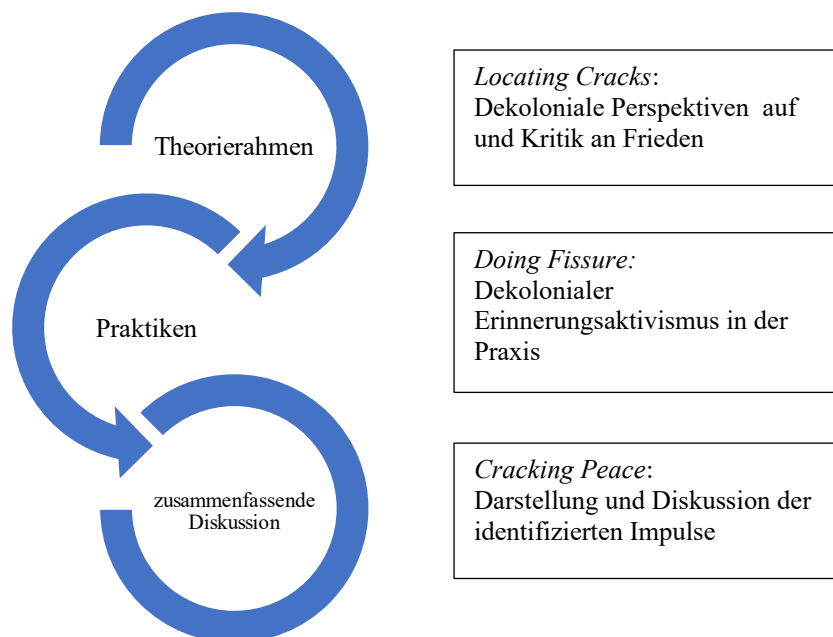


Abbildung 3: Übersicht der Schritte der Gesamtuntersuchung, eigene Darstellung.

Auch wenn ich von einer grundsätzlichen Verwobenheit von Theorie und Praxis ausgehe, so hat die schrittweise, prozessgeleitete Darstellung von Theorie und Praxis als künstlich voneinander getrennte Sphären in meiner Arbeit eine strukturierende und ordnende Funktion. Da dekoloniale Theorien in Wechselwirkung mit dekolonialer und antikolonialer Praxis stehen und entstehen, ist auch die Identifizierung von Rissen (*locating cracks*) in der Theorie nur durch Praxis möglich. Zudem lege ich in Kapitel drei dar, dass dekolonialer Erinnerungsaktivismus auch eng mit dekolonialen Theorien und Grundannahmen verbunden ist. Um diese Verwobenheit in Form eines linearen Textes zugänglich zu machen, lässt sich der Forschungszugang vereinfacht als ständige analytische Pendelbewegung verstehen, die eben nicht in der Theorie *beginnt*, sondern in ständigem Wechselspiel theoretische und praktische Dimensionen von Erinnerungsaktivismus thematisiert. Zugleich ist die tiefgehende Beschäftigung mit dekolonialer Theorie und den theoretischen Dimensionen von Erinnerungsaktivismus eine Voraussetzung für die interpretative Auseinandersetzung mit dekolonialem Erinnerungsaktivismus als Praxis. Dabei ist Theorie nicht bloß Rahmen, sondern auch Werkzeug zur Interpretation empirischer Daten, und wird in der Auseinandersetzung mit der Empirie selbst weiterentwickelt.

Die einzelnen Beiträge dieser publikationsbasierten Dissertation sind von verschiedenen weiteren Zwischenfragen gerahmt, die ich vor allem theorie- und prozessgeleitet entwickelt habe, damit die Beschäftigung mit dekolonialem Erinnerungsaktivismus als Erkenntnisressource und Impulsgeberin möglichst umfassend ist. Im Folgenden stelle ich die einzelnen Artikel und ihre konkreten Fragestellungen übersichtsartig dar.

### 2.4.1. Theorierahmen: Abgrenzungen und dekoloniale Perspektiven auf Frieden (Locating Cracks)

Als Bausteine des Theorierahmens, den ich in Kapitel drei zusammenfassend einführe, nähere ich mich dekolonialem Erinnerungsaktivismus aus dem Feld der Wissenschaft heraus (*academy*) und leite theoretische Impulse her, die er für Friedensforschung und -bildung bereithält. Erinnerungsaktivismus liefert wichtige Impulse für Theoriebildung. Dies äußert sich in der Ent-universalisierung von hegemonialen eurozentrischen Geschichtserzählungen und der Sichtbarmachung unerzählter Perspektiven, etwa durch das Herstellen dekolonialer Archive (Wayah 2016, 32). In Bezug auf Friedenswissen umfasst sie auf Basis der Repolitisierung und Historisierung – wie ich sie im Forschungsstand (→ Kapitel vier) nachzeichne – die akademische, historische und theoretische Auseinandersetzung mit Kolonialität, also der kolonialen Unterseite von Friedenswissen (Pauls/Azarmandi i.E.). In zwei Artikeln leite ich eine dekoloniale Perspektive auf Frieden her. Zunächst setze ich bei bereits etablierteren konstruktivistischen Perspektiven an, um zu illustrieren, was dekoloniale Zugänge von ihnen unterscheidet (Pauls/Rungius 2022). Anschließend führe ich in die *Kolonialität des Friedens* ein, die ich wiederum von Kritischer Friedensforschung abgrenze (Pauls/Azarmandi i.E.), und stelle darin Bezüge zu kollektiver Erinnerung her. Die fokussierten Zwischenfragen lauten:

*Was unterscheidet dekoloniale Kritik an Frieden von konstruktivistischen und kritischen Theorien?* [A]

*Was konkret sind dekoloniale Kritiken an Frieden? Wie hängt dies mit Erinnerung zusammen?* [B]

[A] Im Beitrag *Reflexivität als methodologischer Imperativ? Herausforderungen und Grenzen für die Friedens- und Konfliktforschung* (2022) reflektiere ich gemeinsam mit Charlotte Rungius sozialkonstruktivistische Zugänge zu Friedensforschung und Friedensverständnissen sowie damit einhergehende Konfliktbearbeitungsformen.<sup>56</sup> Dabei prüfen wir insbesondere das Postulat der Reflexivität als methodologischen Imperativ und stellen mit einem machtkritischen Blick einige der forschungsethischen Implikationen dar, die es begleiten. Zwei wesentliche Erkenntnisse sind dabei hervorzuheben. Einerseits macht der Reflexivitätsanspruch bislang oft am Friedensbegriff halt. Eine konsistente Anwendung von Reflexivität müsste sich jedoch auch auf Friedensverständnisse ausdehnen lassen, weshalb wir für einen reflexiven Friedenspluralismus eintreten. Andererseits stellen wir fest, dass Reflexivität als postmodernes Weltverständnis viele der Grundannahmen und Gewaltformen moderner Weltverständnisse reproduziert. Diese kritische Auseinandersetzung, die zentrale Grunderkenntnisse der Kritischen Friedensforschung reaktualisiert, ebnet den Weg für eine Betrachtung dekolonialer Zugänge, die ihre normativen und ethischen Grundhaltungen offener thematisieren und damit einen geeigneteren Zugang zu reflexiven Ansätzen in der Friedens- und Konfliktforschung darstellen.

---

<sup>56</sup> An der Entwicklung, Konzeption und dem Verfassen des Manuskriptes haben Charlotte Rungius und ich zu gleichen Teilen beigetragen (jeweils 50 Prozent).

[B] Der Beitrag *Kolonialität des Friedens* (Pauls/Azarmandi i.E.; eingereicht für Sammelband ‚Kritische Friedensforschung 2.0‘, vrstl. Publikation Ende 2025) vertieft und bündelt die Kritik, die durch dekoloniale Theorien am hegemonialen Friedensbegriff geäußert wird.<sup>57</sup> Dabei stellen Mahdis Azarmandi und ich dar, wie Anrufungen des Friedens zu kolonialen Unterdrückungs- und Ausbeutungsverhältnissen beitragen können. Wir entfalten eine Definition des Konzeptes und drei analytische Schritte zum Umgang mit der Kolonialität des Friedens: a) die Identifizierung der Kolonialität des Friedens insbesondere durch eine machtkritische Historisierung und Repolitisierung von Friedenswissen, b) ihre Problematisierung durch etablierte Konzepte der dekolonialen Theorie und c) ihre Destabilisierung durch die Entuniversalisierung des Friedensbegriffes und die damit einhergehende Öffnung für *peaces otherwise*.

#### 2.4.2. Praktiken im dekolonialen Erinnerungsaktivismus (Doing Fissure)

Anschließend wende ich mich zwei konkreten praktischen Kontexten zu und betrachte drei künstlerische Interventionen entlang der Heuristik epistemischer Rissbildung, wie ich sie in Kapitel fünf formuliere. Dabei stehen folgende Zwischenfragen im Fokus:

*Wie konkret wirkt dekolonialer Erinnerungsaktivismus als Praxis? Welche epistemischen, konzeptionellen und praxisbezogenen Impulse enthält er?*

[C] Im Beitrag *Struggles over Memory? Decolonial Memory Activism as Epistemic Struggle against Eurocentrism* (Pauls 2024b) zeichne ich nach, wie dekolonialer Erinnerungsaktivismus als Deutungskampf wirksam ist. Der Beitrag konzeptualisiert Deutungskämpfe als bestehend aus zwei miteinander verschränkten Dimensionen: ontologischen und epistemischen. Ontologische Dimensionen von Deutungskämpfen umfassen materielle Dinge und Machtverhältnisse, während epistemische Dimensionen vor allem Wissen und Deutungen betreffen. Mit einem Zugang epistemischer Kämpfe konzentriere ich mich auf letztere und zeichne einige der Formen hegemonialen Wissens nach, die durch dekolonialen Erinnerungsaktivismus herausgefordert werden. Ich skizziere drei miteinander verwobene Aspekte, die durch die Forderung nach einer Dekolonisierung von Erinnerung durch Aktivismus adressiert werden: Nationalismus, Zeitlichkeiten und Erinnerungsmodelle.

[D] Hieran anknüpfend stellt der Beitrag *Performing Cracks in Public Memory. Undoing Epistemic Violence through Artistic Interventions* (Pauls 2023) eine konkrete Fallstudie dar, in der die kritische Auseinandersetzung mit Zeitlichkeit besondere Aufmerksamkeit erhält. Darin stelle ich zunächst die besonderen Gewalt-, Macht- und Unterdrückungsdimensionen von kollektiver Erinnerung dar, wie sie sich in kolonialen Monumenten allgemein, am Hamburger Otto-von-Bismarck-Denkmal im Konkreten, äußern. Anhand des Zugangs epistemischer Rissbildung entfalte ich eine Lesart der künstlerischen Intervention *Bismarck-Dekolonial*, die darlegt, wie die problematisierten Gewalt-, Macht- und Unterdrückungsdimensionen durch künstlerischen Aktivismus herausgefordert werden.

---

<sup>57</sup> An der Entwicklung, Konzeption und dem Verfassen des Manuskriptes haben Mahdis Azarmandi und ich zu gleichen Teilen beigetragen (jeweils 50 Prozent).

[E] Der Beitrag *Hauntings of El Dorado: Decolonial Memory Activism and Contentious Artistic Interventions in Germany* (Pauls 2025) untersucht dekolonialen Erinnerungsaktivismus als eine Form der *contentious politics* (Tilly/Tarrow 2015) und konzentriert sich auf Aktivitäten an der AAA-Schnittstelle. Er fragt, wie genau künstlerische Interventionen koloniale Auslöschung anfechten und affektives Engagement für politischen und epistemischen Wandel mobilisieren. Anhand von zwei Beispielen aus Augsburg zeigt der Artikel, dass diese Interventionen nicht nur dominante Erinnerungsregime in Frage stellen, sondern auch eurozentrische epistemische Strukturen, die kollektiver Erinnerung zugrunde liegen. Durch kreative Prozesse fördern die künstlerischen Interventionen präfigurative Epistemologien und weisen auf alternative Wege des Wissens und des Umgangs mit Erinnerung hin.

### 2.4.3. Zusammenfassende Diskussion und Schlussbetrachtungen (Cracking Peace)

Im letzten Teil zeige ich anhand zweier Artikel wesentliche theoretische und konzeptionelle Schlussbetrachtungen auf, die ich im Dialog zwischen den empirischen Erkenntnissen und theoretischen Überlegungen entfalte. Die fokussierte Zwischenfrage für diesen Teil bindet das Erkenntnisinteresse zurück an die forschungsleitende Frage dieser Arbeit:

*Wie lassen sich die identifizierten Impulse für eine dekolonial informierte Friedensforschung und -bildung nutzen?*

[F] Auf Basis überdachter Gewalt- und Friedensverständnisse formuliere ich im Beitrag *Friedensbildung otherwise? Überlegungen zu einer dekolonial informierten Friedensbildung* (Krohn/Pauls 2023) gemeinsam mit Juliana Krohn konkrete Implikationen für Friedensforschung und Friedensbildung.<sup>58</sup> Dabei nehmen wir konkret Friedensbildung in den Blick, argumentieren aber, dass die darin formulierten Implikationen mindestens genauso auf die Friedensforschung zutreffen. Diese umfassen die Kritik des dominanten modern-liberalen Friedensbegriffes, die Erweiterung des Gewaltbegriffs um eine onto-epistemische Ebene sowie die Pluriversalisierung von Friedensverständnissen vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit (De)Kolonialität. Zudem formulieren wir praktische Eckpfeiler für eine dekolonial informierte Friedensbildung.

[G] Im Beitrag *Cracking Peace: Divesting from the coloniality of peace through decolonial memory activism* (Pauls, im peer-review; eingereicht für das Special Issue “Critical, Postcolonial, and Decolonial Approaches to Peace Education and Research”, herausgegeben von Hakim Williams, Jenny Ritchie, Maria José Bermeo, Rina Alluri, und Staci Martin beim Journal for Peace Education. Vrst. Erscheinungsdatum 2026) beleuchte ich das Potential von dekolonialem Erinnerungsaktivismus, das vorherrschende Paradigma des Friedens zu destabilisieren. Aufbauend auf der konzeptionellen Arbeit zur Kolonialität des Friedens, zielt dieser Beitrag darauf ab, konkrete Implikationen für Friedensverständnisse und Bildungsarbeit abzuleiten. Die eurozentrische Vorstellung von Frieden, die oft mit einseitigen und verzerrten

---

<sup>58</sup> An der Entwicklung, Konzeption und dem Verfassen des Manuskriptes haben Juliana Krohn und ich zu gleichen Teilen beigetragen (jeweils 50 Prozent).

historischen Erzählungen verbunden ist, positioniert Europa als „Wiege des Friedens“, was eine kritische Neuverhandlung historischer Narrative und kollektiver Erinnerungen erfordert. Darüber hinaus erfordert eine (Re-)Politisierung des Friedensbegriffs eine Verankerung in sozialen Bewegungen und die Einbeziehung von Wissenspraktiken dekolonialer Erinnerungsaktivist\*innen. Wohlgermerkt sei an dieser Stelle auf die Gefahren der Reproduktion von Gewalt- und Unterdrückungsmechanismen auch innerhalb emanzipatorischer sozialer Bewegungen hingewiesen (Andreotti/Stein/Ahenakew/Hunt 2015, 27). Allein der transformative und normative Anspruch schützt keine Initiativen vor der Reproduktion von Gewalt und Schaden. Jedoch ist es möglich, wie ich gemeinsam mit Juliana Krohn im Artikel *Friedensbildung otherwise? Überlegungen zu einer dekolonial informierten Friedensbildung* betone (Krohn/Pauls 2023), durch eine Verankerung von Accountability-Mechanismen dazu beizutragen, dass diese Gewaltformen kontinuierlich benannt und bearbeitet werden können. Diese Bemühungen, die politische Forderungen und epistemische Kritik mit den inhärent affektiven Dimensionen von Erinnerung und Identität verbinden, bieten einen Weg, sich von der Kolonialität des Friedens zu lösen, insbesondere im Kontext des *weißseins*. Indem dekolonialer Erinnerungsaktivismus als Friedensaktivismus verstanden wird, leitet diese Arbeit Impulse für die Abkehr von der Kolonialität des Friedens und für eine theoretische und praktische Neugestaltung der Friedensbildung ab. Diese Neugestaltungsmöglichkeit öffnet sich – wie ich in Kapitel 2.2. konkretisiere – als dekoloniale Option, die nicht beansprucht, besser als die dominante Friedensforschung und -Bildung zu sein, aber sich der Reduktion von Gewalt und Hierarchien, sowie der Vervielfältigung von Wissens- und Seinsweisen im Sinne eines Pluriversums verschreibt. Abschließend formuliere ich in Kapitel sechs zusammenführende Schlussbetrachtungen, mit denen ich die Inhalte der einzelnen Beiträge bündele und in Bezug zur rahmenden Forschungsfrage setze.

### 3. *Locating Cracks I: Theoretischer Rahmen von dekolonialem Erinnerungsaktivismus*

Dieses Kapitel hat zum Ziel, einen konzeptionellen und analytischen Rahmen für dekolonialen Erinnerungsaktivismus zu entwickeln und seine Relevanz für die Friedensforschung und Friedensbildung darzulegen. Ich stelle ihn bewusst *vor* die Auseinandersetzung mit dem Forschungsstand (→ Kapitel vier), weil ich hierin theoretische Grundlagen ausbuchstabiere, deren Kenntnis für das Verständnis der Einordnung in den Forschungsstand Voraussetzung ist. Ausgangspunkt für dekolonialen Erinnerungsaktivismus ist die Beobachtung, dass sich die ehemaligen kolonialen Zentren nur zögerlich und reaktiv, wenn überhaupt, mit der Aufarbeitung von Kolonialgeschichte befassen (→ Kapitel eins). Dies steht in Kontrast zum Gründungsmythos und Selbstverständnis der Europäischen Union als Friedensprojekt (Mäkinen 2019, 52).<sup>59</sup> In diesem Kapitel lege ich dar, wie die Leugnung der Kolonialgeschichte zur Aufrechterhaltung von Modernität/Kolonialität beiträgt und die Auseinandersetzung mit Kolonialität verunmöglicht. Dazu führe ich zuerst in die erkenntnistheoretischen und herrschaftskritischen Grundlagen dekolonialer Forschung ein, um daran anknüpfend die Bedeutung von Leugnung in Modernität/Kolonialität zu verorten. Im Anschluss beschreibe ich Erinnerung als politische und pädagogische Praxis im öffentlichen Raum und entwickle eine konzeptionelle Konturierung von dekolonialem Erinnerungsaktivismus.

#### 3.1. Grundlagen dekolonialer Forschung

Dekoloniales Denken entstand aus der Auseinandersetzung mit den tiefgreifenden und bis in die Gegenwart reichenden Folgen der europäischen Eroberung von *Abya Yala*<sup>60</sup> ab 1492 sowie des transatlantischen Versklavungshandels, durch welche die koloniale Matrix der Macht begründet wurde (Quijano 2000). Diese Perspektive betont die langfristigen, globalen Auswirkungen von Kolonialismus und Imperialismus, wobei sie die Eroberung Amerikas als Ausgangspunkt für die Entwicklung moderner Machtverhältnisse und Wissenssysteme betrachtet. Anknüpfend an feministische Theorien formulieren sich dekoloniale Theorien explizit aus einer Standpunktperspektive: Sie kritisieren universelle Erkenntnisansprüche und machen deutlich, dass Wissen situiert, politisch und kontextspezifisch geprägt ist (Mignolo 2011). Dekoloniale Theorien betonen – ähnlich wie postkoloniale Theorien<sup>61</sup> – die anhaltende Wirkmächtigkeit kolonialer Verhältnisse in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft sowohl in

---

<sup>59</sup> Zumindest deutet sich an, dass das Friedensprojekt Europa vor allem für Frieden innerhalb Europas steht, nicht aber an den EU-Außengrenzen, für die Empfänger\*innen von europäischen Waffenexporten oder in Beziehung zu ehemaligen Kolonien.

<sup>60</sup> *Abya Yala* ist die Benennung des amerikanischen Kontinentes in der indigenen Sprache der Kuna. Damit wird die eurozentrische Fremdbenennung des Kontinents als ‘Amerika’ als kolonial ausgewiesen und mit einer von vielen möglichen Selbstbezeichnungen ersetzt.

<sup>61</sup> *Postkoloniale* Theorien werden nicht selten als eine literatur- und kulturwissenschaftliche Prägung (Bhambra 2014, 115) ausweisend dargestellt, was auf die disziplinären Verortungen und spezifischen akademischen Hintergründe einschlägiger Autor\*innen zurückgeführt wird (Said 1978; Spivak 1988; Bhabha 2011). Wohlgermerkt übertreten die Autor\*innen ihre eigenen disziplinären Grenzen um ein Beachtliches, und werden breit inter- und transdisziplinär rezipiert.

ehemaligen Kolonien als auch in ehemaligen Kolonialmächten (Memmi 2010), wenn auch die spezifischen geographischen, temporalen und methodischen Bezugsrahmen, von denen aus sie artikuliert werden, sich unterscheiden (Boatcă 2015). Die dekoloniale Theorieschule versteht sich als marxistisch, soziologisch-systemisch geprägt und entstand aus lateinamerikanischen Perspektiven (Escobar, 2007; Mignolo 2011; Walsh 2018; Quijano 2000; Lugones 2010), bleibt aber keineswegs allein auf diesen geographischen Raum beschränkt. Ich knüpfe dezidiert an die dekoloniale Theorieschule an und subsumiere im Folgenden die von mir gewählten Theorieansätze unter dem Begriff *dekolonialer* Theoriebildung, deren normative Ausrichtung – expliziter noch als bei postkolonialen Ansätzen – auf einen transformativen Horizont der Dekolonisierung, also der Überwindung kolonialer Verhältnisse und Strukturen, hindeutet.

Im Folgenden möchte ich einige der wissenschaftlichen Einflüsse skizzieren, die dekoloniale Theorien prägen und von denen sie sich abgrenzen. Dies ermöglicht eine bessere Einbettung meiner Arbeit in die wissenschaftliche Landschaft. Auch wenn lateinamerikanische Denker\*innen wie Aníbal Quijano (2000), María Lugones (2008) und Walter Mignolo (2011) wichtige theoretische Eckpfeiler dekolonialer Theorie formuliert haben, ist dekoloniale Theoriebildung vielfältig, komplex und tritt in verschiedenen Variationen auf. So betonen einige Stränge dekolonialer Theorie vor allem die materialistische Grundlage der kolonialen Moderne,<sup>62</sup> während andere eher auf ihre epistemischen, relationalen oder affektiven Dynamiken fokussieren (Stein/Andreotti/Suša/Valley/Amsler/Hunt/Ahenakew/Jimmy/Cajkova/Valley/Cardoso/Siwiek/Pitaguary/Pataxó/D’Emilia/Calhoun/Okano 2020). Bei der Betrachtung verschiedener Theorien und Auseinandersetzungen mit dem Kolonialen, wie etwa *Settler Colonial Theories* (Wolfe 1999; Veracini 2013; Tuck/Yang 2012) und dekolonialen Theorien lateinamerikanischer Prägung (Quijano 2000; Mignolo 2011; Grosfoguel 2007) lassen sich, wie Breny Mendoza (2020) darlegt, unterschiedliche inhaltliche und konzeptionelle Schwerpunktsetzungen identifizieren. So betonen vor allem *Settler Colonial Theories* die Bedeutung von Landrückgabe und Souveränität indigener Gruppen, während dekoloniale Theorien unter Bezugnahme auf das von Aníbal Quijano geprägte Konzept der Kolonialität der Macht vor allem die spezifische Kombination von Rassifizierung mit globalisierter Arbeitsteilung fokussieren.<sup>63</sup> Dabei verweist Kolonialität im Gegensatz zur historischen Epoche des Kolonialismus auf die anhaltende Strukturierung von Machtbeziehungen innerhalb der Kolonien sowie in Beziehung zu den Kolonisierenden (Young 2008, 3 ff.). Die geopolitische Kontextspezifität von kolonialen Kontinuitäten und Brüchen zieht außerdem nach sich, dass Dekolonialität sehr unterschiedlich ausgestaltet werden kann – von *Turtle Island*<sup>64</sup> (Tuck/Yang 2012; Mendoza 2020) über *Abya Yala* (Walsh 2018) und Afrika (Ndlovu-Gatsheni 2013) bis nach Südostasien gibt es kein one-size-fits-all-Rezept für dekoloniale Zugänge. Wohl aber lassen sich einige der Grundannahmen und -haltungen benennen, die

---

<sup>62</sup> Mit kolonialer Moderne ist auf die Gleichzeitigkeit von Modernität und Kolonialität verwiesen, wie sie dekoloniale Theorien betonen (Quijano 2007; Mignolo 2007). Sie begreifen damit die eurozentrische Moderne als epistemischen Rahmen, der untrennbar mit dem kolonialen Projekt verbunden ist.

<sup>63</sup> Wie Mendoza über die Differenzierung dekolonialer Ansätze im Kontext verschiedener Kolonialtypen (Siedlerkolonialismus und Extraktionskolonialismus) schreibt: “Land is, therefore, of maximum importance for settler colonialism, while control of labor is of maximum importance for exploitation colonialism“ (2020, 46-47).

<sup>64</sup> *Turtle Island* ist eine Selbstbezeichnung für Nordamerika, die von einigen indigenen Gruppen verwendet wird.

dekolonialen Theorien zugrunde liegen, von deren Basis sich Grundlagen für ein dekoloniales Forschungsprogramm abzeichnen. Wie ich im Folgenden ausführe, ist mein erkenntnistheoretisches Verständnis dekolonialer Theorien geprägt von einem herrschaftskritischen Konstruktivismus, einem postpositivistischen Wissensverständnis und einem Anknüpfen an sowie Weiterdenken von poststrukturalistischen Strategien. Diese erkenntnistheoretischen Grundlagen prägen das methodische Vorgehen meiner Arbeit (→ Kapitel fünf) und die Auswahl der konkreten Praxisfelder.

### 3.1.1. Erkenntnistheoretische Verortung dekolonialer Theorien

Dekoloniale Theorien teilen die konstruktivistische Sichtweise, dass eine objektive Wirklichkeit nicht existiert, sondern über soziale Bedeutungszuschreibungen konstruiert wird (Denscombe 2025, 235; Kincheloe 2005a, 2).<sup>65</sup> Diese Sichtweise wird in dekolonialen Theorien komplementiert durch eine spezifische Macht<sup>66</sup>- und Herrschaftskritik<sup>67</sup>, die am europäischen Kolonialismus und seinen Folgen anknüpft (Boatcă 2015). Entsprechend richten sie den analytischen Blick auf die anhaltenden (herrschafts-)Logiken und Verhältnisse, die durch den europäischen Kolonialismus und den transatlantischen Versklavungshandel hervorgebracht wurden. Daher ist dekoloniale Forschung darum bemüht, als naturalisiert auftretende, *für-sicher-geglaubte* Bedeutungszuschreibungen aufzuspüren und ihre Konstruiertheit offenzulegen (Grosfoguel 2012), indem die der Wissensproduktion zugrunde liegenden sozialen, historischen und politischen Kontexte kolonialismuskritisch betrachtet werden (Mignolo/Vázquez 2013). So zeigen dekoloniale Autor\*innen auf, dass die dominante akademische Wissensproduktion selbst konstruiert ist und bestimmte Verständnisse von ‚der Wirklichkeit‘ beziehungsweise des ‚Realen‘ hervorbringt, die der kolonialen Herrschaftssicherung historisch gedient haben und bis heute dienen. Walter D. Mignolo argumentiert etwa, dass das Konzept von Ontologie (Seinslehre) selbst ein epistemologisches Konstrukt sei. Es basiert auf einer Weltauffassung, die teils statisch verstandene Objekte und deren Benennung in den Mittelpunkt einer Beschreibung über die reale Welt stellt, anstatt – wie tendenziell in indigenen Weltauffassungen üblich – Beziehungen und Verflechtungen (Mignolo 2018, 135; Denscombe 2025, 236). Damit werden „Entitäten [...] aus den Kontexten herausgelöst, die sie prägen, aus den Prozessen, zu denen sie gehören, und aus den

---

<sup>65</sup> Das bedeutet nicht, dass eine materielle Welt nicht existent sei, dass diese „aber erst durch Sprache und Interpretation Bedeutung für menschliches Handeln“ (Harnisch/Franz 2024, 220) erlange.

<sup>66</sup> An dieser Stelle nutze ich zur Einführung die Begriffe Macht- und Herrschaftskritik in Kombination, beschränke mich aber im Folgenden auf Herrschaftskritik. Dabei möchte ich auf die Pluralität und die Allgegenwärtigkeit von Machtbeziehungen hinweisen, die im Begriff der Machtkritik enthalten sind. Dabei sind nicht alle Machtkonstellationen oder -beziehungen wie etwa *power over*, *power with*, *power to*, *power within* (Pansardi/Bindi 2021) grundsätzlich der Kritik ausgesetzt. Vielmehr ist es die spezifische Konstellation der Dominanz, die Macht zu Herrschaft werden lässt. Vor allem in den Konfliktmodellen von Adam Curle (Curle 1971) und – darauf aufbauend – Diana Francis (Francis 2002) spielen Machtasymmetrien eine wichtige Rolle.

<sup>67</sup> Unter Herrschaft lassen sich mit Foucault verkrustete Machtstrukturen verstehen: „Wenn es einem Individuum oder einer gesellschaftlichen Gruppe gelingt, ein Feld von Machtbeziehungen zu blockieren, sie unbeweglich und starr zu machen und jede Umkehrung der Bewegung zu verhindern – durch den Einsatz von Instrumenten, die sowohl ökonomischer, politischer oder militärischer Natur sein mögen –, dann steht man vor etwas, das man als Herrschaftszustand bezeichnen kann“ (Foucault 2005, 878).

Beziehungen und Verbindungen, die ihr Sein in der Welt strukturieren“ (Kincheloe 2001, 688-689, *eigene Übersetzung*). Ontologien, also Auffassungen über die Beschaffenheit des Seins, seien deshalb als weltanschauliche, kosmologische Konstruktionen zu verstehen, die, ebenso wie es zahlreiche verschiedene Kosmologien<sup>68</sup> gibt, im Plural existieren:

Decolonially speaking, ontologies are cosmologic/epistemic creations (storytelling) about the creation of the world (cosmologies) and principles of knowing within a given cosmology (epistemology): it is through knowledge that entities and relations are conceived, perceived, sensed, and described (Mignolo 2018, 135).

Auf einer solchen konstruktivistischen Basis stellen sich in dekolonialer Theoriebildung Fragen nach Ontologie wenn, dann eher auf einer epistemologischen Ebene. So wird etwa untersucht, wie sozio-historische Dynamiken ein Erkenntnisobjekt prägen und strukturieren und welche Elemente der konstruierten Weltbeschaffenheit als konstitutiv für wissenschaftliches Wissen aufgefasst werden und welche nicht (wie etwa Geister, Spiritualität) (Ziai/Bendix/Müller 2020, 6). Diese Selektionen strukturieren bereits im Vorhinein mögliche Erkenntnisse von wissenschaftlicher Forschung und geben eine spezifische Grammatik in Form einer miteinander verknüpften Ontologie, Epistemologie und Metaphysik vor, mit der die koloniale Moderne selbst die möglichen Antworten auf ihre eigenen Gewaltformen konditioniert (Andreotti/Stein/Ahenakew/Hunt 2015, 22).

### 3.1.2. Kritik an eurozentrischen Wissensformen

In der Auseinandersetzung mit Wissen legen dekoloniale, aber vor allem auch Indigene und Schwarze Forscher\*innen die Begrenzungen offen, innerhalb derer formalisiertes Wissen agiert – wie auch die begrenzten Vorstellungen dessen, was als Wissen gilt. Die entsprechende Wissenskritik beruht auf dem Eingeständnis, dass eurozentrische Zugänge beschränkt sind und sich durch die naturalisierte „Grammatik der Moderne“ (Andreotti/Stein/Ahenakew/Hunt 2015, 22) wichtige Einsichten über die Welt, das Leben und soziale Beziehungen entgehen lassen. Im Sinne der Dehierarchisierung und der generativen Kritik (→ Kapitel 5.2.1) werden daher universalisierte, eurozentrische Wissenspraktiken dezentriert und alternative Möglichkeiten der Wissensgenese fokussiert.

Dekoloniale Theorien setzen an einer grundlegenden Infragestellung des Positivismus und des damit einhergehenden Weltbildes an, in dem angenommen wird, dass *wahres* Wissen existiert und dieses auf einem spezifischen Weg erreichbar ist, nämlich durch rein kognitives, vernunftbasiertes Rasonieren, gestützt durch messbare wissenschaftliche Methoden. Entgegen einem solchen positivistischen Weltbild betonen dekoloniale Theorien vielmehr die Vielfalt an und die Relationalität von Wissensbeständen und Epistemologien, deren Existenzberechtigung und Erkenntnisfähigkeit sie anerkennen. Dies wird deutlich in dem von dekolonialen Theoretiker\*innen häufig hergestellten Bezug zum Credo der Zapatistas<sup>69</sup>, nämlich dem Traum

---

<sup>68</sup> Die Kosmologie (altgriechisch, „Lehre von der Welt“) beschreibt die Lehre von dem Universum (*kosmos*) als Ganzem. Im Deutschen wird alternativ auch der Begriff ‚Weltanschauung‘ genutzt.

<sup>69</sup> Die Zapatista sind ein indigener Widerstand im süd-mexikanischen Staat Chiapas, der sich seit den 1980er-

„einer Welt, in die viele Welten passen“ (Mignolo 2011, 21), sowie der damit einhergehenden normativen Ausrichtung an einem „Pluriversum“ (Escobar 2007)<sup>70</sup>, anstelle eines Universums.

Diese postpositivistische Haltung gründet auf zweierlei für dekoloniale Theorien zentralen Grundannahmen: Einerseits, dass Wissen standortgebunden ist, also je nach geopolitischer Verortung und biographischer Erfahrung unterschiedlich aussehen kann. Andererseits, dass Wissensformen vielfältig sind, also nicht bloß über den rationalen, kognitiven Verstand im stillen Kämmerlein, sondern über verschiedene Zugänge insbesondere in relationalen Settings generiert und kultiviert werden können.

### *Standortgebundenheit von Wissen*

Dekoloniale Theorien entstanden aus dem Bedürfnis, die Welt von alternativen geo- und körperpolitischen Alternativen, insbesondere aus dem Globalen Süden, zu begreifen. Ramón Grosfoguel beschreibt die Uneinigheiten innerhalb der Latin American Subaltern Studies Group in den späten 1990er Jahren als „epistemischen dekolonialen turn“ (Grosfoguel 2007). Diese Widersprüche betrafen unterschiedliche Auffassungen von und Umgang mit Subalternität: entweder als (eurozentrische) postmoderne Kritik oder als dekoloniale Kritik, die subalternisierte, marginalisierte Wissensformen anerkennt und den westlichen Wissenskanon zu überwinden sucht, indem sie die epistemischen Perspektiven von kritischen Denker\*innen aus dem sogenannten Globalen Süden ernst nimmt (Grosfoguel 2007, 212).

Diese Kritik schließt an feministische Standpunkttheorien an (Code 1981; Haraway 1988; Harding 1991) und betont, dass Erkenntnis nicht im abstrakten, universellen Raum entsteht, sondern geo- und körperpolitisch verortet ist (Grosfoguel 2007, 215). Die Anerkennung der Situiertheit von Wissen gründet auf der Einsicht, dass Wissenssubjekte auf spezifische Weisen (etwa sozial, historisch, kulturell, ökonomisch) unterschiedlich verortet sind, unterschiedliche Erfahrungen mit historisch gewachsenen Unterdrückungssystemen machen und auf dieser Basis auch zu unterschiedlichen Erkenntnissen kommen.

Davon ausgehend lassen sich universalisierte und als objektiv ausgegebene Perspektiven, die von sich behaupten, alles gewissermaßen ‚von oben‘ sehen und beschreiben zu können, als erkenntnistheoretischen „god-trick“ (Haraway 1988, 581) entlarven. Indem sie wieder auf den Boden ihrer eigenen Verortung zurückgeholt werden, werden sie entuniversalisiert und als partikular ausgewiesen. Daher weisen dekoloniale Theorien dominante Wissenspraktiken als eurozentrisch aus und kritisieren die mangelnde Fähigkeit vor allem westlicher Akteur\*innen, sich selbst, ihren Standpunkt und ihre Prägung zu reflektieren, und stattdessen ihre im Grunde provinziellen Zugänge als universal und objektiv aufzufassen.

---

Jahren gegen soziale Ungleichheit, Landenteignung, und insbesondere gegen das Freihandelsabkommen NAFTA richtet. Während es mit der Zapatistischen Armee der Nationalen Befreiung auch einen militärischen Flügel gab, inspiriert dekoloniale Theoriebildung vor allem die zivile Komponente in Form basisdemokratischer Selbstverwaltung, in denen alternative Formen von Bildung, Recht und Politik praktiziert werden.

<sup>70</sup> Das Pluriversum stellt in dekolonialen Theorien einen Gegenentwurf zum Universalen dar. Es beruht auf der Vorstellung, dass es nicht nur eine universelle, sondern eine Vielzahl unterschiedlicher Lebens-, Seins-, und Denkweisen gibt, die gleichwertig neben- und miteinander koexistieren können und dabei miteinander verwoben sind (Mignolo 2018b, X; Escobar 2020).

In einer solchen Abgrenzung verbergen sich jedoch auch Essentialisierungs- und Homogenisierungsgefahren, die sich sowohl auf die Konstruktion der Kategorie des ‚Globalen Südens‘ als auch auf die epistemische Verortung kritischer Denker\*innen beziehen, die Grundlage für eine dekoloniale Perspektive darstellen. Globaler Süden und Globaler Norden stellen Konstruktionen dar, die bislang kolonial aufgeladene Imaginarien wie die Vorstellung von Entwicklungs- und Industrieländern oder die Einteilung der Welt in Erste, Zweite und Dritte Welt ablösen sollten. Sie verweisen auf ungleiche Wohlstandsverhältnisse, die auf koloniale Ungleichheiten und Ausbeutung zurückzuführen sind, und verorten diese zugleich geographisch beziehungsweise geopolitisch – werden also oftmals als Kategorien genutzt, die Privilegierung und Deprivilegierung in globalem Maßstab sichtbar machen wollen, dabei aber selbst durchaus heterogen sind (Dados/Connell 2012). Allerdings bringen ihre begrifflichen Konnotationen ‚Süden‘ und ‚Norden‘ eine weitere binäre Opposition hervor, die etwa den Globalen Osten (Russland, China, Japan) ausblendet oder Australien und Neuseeland als Siedlerkolonien in einen imaginierten Süden hinein homogenisieren.

In dekolonialen Zugängen kann es zur Reproduktion von essentialisierenden Kategorien kommen (wie etwa westlich vs. nicht-westlich), wenn versucht wird, ‚nicht-westliche‘ Philosophien in die Forschung zu integrieren (Ketzmerick/Sydiq 2022). Positionalität droht dann, zu einem essentialistischen Konzept zu werden, wenn sie binär gefasst wird, da dies vielfältige Perspektiven und kritisches Potenzial unsichtbar macht.<sup>71</sup> Zudem ist zu fragen, wer – insbesondere in Kontexten akademischer Wissensproduktion – als epistemische Perspektive des sogenannten Südens gelten kann. Grosfoguel betont, dass die soziale Verortung allein nicht dazu führe, dass jemand von einer subalternen epistemischen Position her denke (Grosfoguel 2007, 213). Es gehört zu den Praktiken und Machtmechanismen der kolonialen Moderne, auch das Denken der Kolonisierten und Unterdrückten zu kontrollieren und an die herrschenden Denkstrukturen anzupassen.

Konzepte wie das Grenzdenken (*border thinking*; Anzaldúa 1987) beruhen auf der Konstruktion einer authentischen subalternen Außenposition, die mit der Gefahr eines ethno-kulturellen Essentialismus (Zembylas 2025; Vieira 2019) einhergeht. Diese Unterscheidung zwischen dominanten und subalternen Wissensbeständen läuft Gefahr, neue binäre Oppositionen zu schaffen beziehungsweise alte (Kolonisierte-Kolonisierende) in neuen Gewändern zu reaktualisieren. Zudem bleibt in einer solchen Differenzierung auch die Beziehung zwischen sogenannten modernen und indigenen Welt- und Lebensformen geprägt von epistemischer Gewalt: Interne Ambivalenzen, Romantisierungstendenzen und epistemischer Extraktivismus können in Projekten eines „thinking with and from“ subalternisierten und widerständigen Positionen auftreten (Walsh 2018; 2023, 5). Vor diesem Hintergrund lässt sich fragen, ob die Hinwendung dekolonialer Theorien hin zu indigenen Kosmologien eine Lösung für die strukturellen Krisen der kolonialen Moderne bietet. Hinter der Frage, ob „die Subalternen uns retten könnten“ (Mendoza 2018, eigene Übersetzung), steht womöglich ein Erlösungsgedanke, der sich in einer Sehnsucht nach Authentizität manifestiert (Vieira 2019). Eine vereinfachte Gegenüberstellung westlicher und nicht-westlicher

---

<sup>71</sup> Ketzmerick und Sydiq schlagen mit dem „vergleichenden Lesen“ eine methodische Umorientierung vor, mit der solche Essentialisierungen vermieden werden können. Durch vergleichende Untersuchung „nicht-westlicher“ Theorien wie Nahda, Négritude und Nihonjinron können alternative Perspektiven entwickelt werden, ohne die binären Dichotomien von „westlich“ und „nicht-westlich“ zu reproduzieren.

Subjektkonstruktionen ist daher wenig zielführend und sollte durch intersektionale Analysen und hybride Verflechtungen kolonialer Subjektconstitutionen verkompliziert werden.

### Kognizentrismuskritik

Zudem wurde etwa der moderne „Kognizentrismus“ (Koppensteiner 2020, 121) kritisiert und dezentriert, indem betont wird, dass Wissensgenese nicht bloß – wie in moderner westlicher Wissensproduktion üblich – durch intellektuelles Unterfangen oder reine Kognition geschieht (ebd.). Kognizentrismus lässt sich verstehen als die Reduktion von Wissen auf Denkvorgänge, insbesondere Rationalität und Logik, die von dekolonialen Theoretiker\*innen als provinziell und vor allem als imperial ausgewiesen werden (Maldonado-Torres 2007, 245).<sup>72</sup> Ein kognizentrischer Zugang berücksichtigt Informationen, Beobachtungen und Erfahrungen, die in beschränkten, alltäglichen Bewusstseinszuständen<sup>73</sup> und durch die anerkannten menschlichen Sinne wahrgenommen werden können: Durch Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Fühlen. Dies aber sind alles individuelle Sinne und bestärken insofern jene Erkenntnistheorien, die auf dem solipsistischen Individuum basieren. Zudem beschränken sich solche Erkenntnistheorien auf die biologistischen Fähigkeiten des ‚idealen‘ oder ‚normalen‘ Menschen (typischerweise ein *weißer* bürgerlicher, nicht-behinderter, christlicher Mann) und klammern dialogische, spirituelle, empathische, körperliche und affektive Zugänge zu Wissen aus. Dekoloniale Kritik an formalisiertem Wissen richtet sich außerdem an die Reduktion von Wissens- und Denkvorgängen auf verschriftlichte Sprache und deren Logozenismus. Die moderne Wissenschaft gibt durch die Konvention verschriftlichte Wissensproduktion vor, auf welchen Wegen Wissen kommuniziert und weitergegeben wird. Da dies ebenso auf die Geschichtswissenschaft und die Geschichtsschreibung (Historiografie) zutrifft, wirkt sich die Privilegierung von Schriftlichkeit auf die Anerkennung von Erinnerungsinhalten und auch auf die Ausübung epistemischer Ungerechtigkeit<sup>74</sup> (Fricker 2007). Damit werden beispielsweise orale Traditionen der Überlieferung (bis sie eben im Sinne einer *Oral History* festgehalten werden) oder verkörperte Erinnerungspraktiken als irrelevant und unverständlich delegitimiert. Die Defizite und Begrenzungen eurozentrischer und positivistischer Wissensproduktion betreffen nicht bloß jene Unterdrückungs- und Gewaltformen, die mit ihr einhergehen, sondern auch die Inhalte von Wissen. Denn wie mit allen Zugängen zu Wissen ist eine kognizentrische Perspektive beschränkt, singulär und unvollkommen. Stattdessen wurden andere Wissenszugänge betont, in denen der ganze Mensch als Erkenntnisressource verstanden wird.

---

<sup>72</sup> Nelson Maldonado-Torres beschreibt die damit einhergehende imperiale Haltung als „racist/imperial Manichean misanthropic skepticism“ (2007, 245).

<sup>73</sup> Alltägliche Bewusstseinszustände sind in zahlreichen indigenen und schamanischen Traditionen deshalb beschränkt, weil ihnen beispielsweise Spiritualität und interkorporelle Beziehungsverflechtungen tendenziell weniger zugänglich sind (Swaraj/Mishra 2025).

<sup>74</sup> Epistemische Ungerechtigkeit greift Menschen/-gruppen in ihrem Status als Wissende an. Fricker benennt testimoniale und hermeneutische Ungerechtigkeit als zwei wesentliche Formen epistemischer Ungerechtigkeit. Testimoniale Ungerechtigkeit bezieht sich auf das Ablegen von Zeugnissen, z.B. wenn Zuhörende bestimmten Sprecher\*innen aufgrund von Vorurteilen keine Glaubwürdigkeit schenken. Hermeneutische Ungerechtigkeit liegt vor, wenn es eine Lücke in kollektiven Wissens- und Interpretationssystemen gibt, aufgrund welcher Menschen nicht oder nur begrenzte Möglichkeiten haben, ihre Erfahrungen zu begreifen und zu teilen.

So stellt die Einbeziehung von verkörpertem Wissen, die vor allem von feministischen Traditionen stark gemacht wird, eine wichtige Erweiterung von Erkenntnismöglichkeiten in den Sozialwissenschaften dar.

Hinsichtlich praktizierter Formen von Erinnerung führt die Performanzforscherin Diana Taylor eine für diese Arbeit nützliche Heuristik zwischen Archiv und Repertoire ein (Taylor 2003, 19). Sie versteht das Archiv als aus vermeintlich beständigem Material konstituiert im Gegensatz zum Repertoire, dem als verkörpertes Wissen eine gewisse ephemere Flüchtigkeit zugeschrieben wird. Erinnerungen des Archivs (*archival memory*) können beispielsweise in Museen gelagert, indexiert und ausgestellt werden, in Form von „Dokumenten, Karten, literarischen Texten, Briefen, archäologischen Überresten, Knochen, Videos, Filmen, CDs, all jenen Gegenständen, die sich angeblich nicht verändern lassen“ (Taylor 2003, 19, eigene Übersetzung). Dieser Form von Erinnerung gelingt es, die Quelle des Wissens von Wissenden sowohl zeitlich als auch räumlich zu trennen. Das Repertoire hingegen stellt verkörperte Erinnerung (*embodied memory*) dar, also „performances, Gesten, Mündlichkeit, Bewegung, Tanz, Gesang – kurz gesagt, alle Handlungen, die normalerweise als flüchtiges, nicht reproduzierbares Wissen betrachtet werden“ (Taylor 2003, 20, eigene Übersetzung). Im Gegensatz zum Archiv erfordert das Repertoire Präsenz und kann nicht von Wissenden getrennt werden; Menschen müssen als vor Ort dabei sein. Sobald ein Video oder ein Zeitungsartikel über eine Performance existiert, geht diese Aufzeichnung ins Archiv über. Die Performance selbst bleibt auch in der Wiederholung lebendig und veränderbar.

Dabei ist es Diana Taylor wichtig, mit der Annahme des Verschwindens zu brechen, die Betrachtungen von Performances oft begleitet: „Embodied memory, because it is live, exceeds the archive's ability to capture it. But that does not mean that performance – as ritualized, formalized, or reiterative behavior – disappears“ (Taylor 2003, 20). Beide Konzepte – Archiv und Repertoire – existieren nicht als Binarität oder Enden eines Kontinuums, sondern in konstanter Interaktion miteinander. Es bedeutet auch nicht automatisch, dass das Archiv dem Hegemonialen entspricht und das Repertoire dem Antihegemonialen. Auch in dekolonialer Theoriebildung gibt es „dekoloniale Archive“ (Wayah 2017, 16), deren Existenz wichtige Voraussetzung für die antihegemoniale Arbeit ist. Und auch die Moderne ist von Repertoire(s) geprägt, was Taylor mit dem Szenario der sogenannten ‚Entdeckung‘ Amerikas verdeutlicht, das seit 1492 immer wieder zu verschiedenen Anlässen inszeniert wird. Die zentrale Unterscheidung zwischen Archiv und Repertoire ist für Taylor die Schriftlichkeit. Vor dem theoretischen Hintergrund dekolonialer Theorien ist das Archiv damit der Schriftlichkeit zuordenbar. Demgegenüber verdeutlicht das Repertoire jene Wissensbestände, die im Körper gespeichert sind oder auf oraler Weitergabe basieren.

### **Solipsismuskritik**

Im Rahmen einer postpositivistischen Grundhaltung wird das kartesianische Subjekt als „monologisches westliches Erkenntnissubjekt“ (Exo 2017, 19) von dekolonialen Theorien kritisiert. Der puertorikanische Wissenschaftler Ramón Grosfoguel bezeichnet die von der epistemologischen Struktur kartesischer Erkenntnis abgeleitete Methode des Solipsismus als „monologische, unsituierte und unsoziale“ Form der Wissensproduktion (Grosfoguel 2013, 76). Der Solipsismus, wie ihn René Descartes in seinen *Meditationen über die Grundlagen der*

*Philosophie* (Décartes 2008 [1641]) beschreibt, stellt das männliche, europäische Subjekt in direkter Beziehung zu Gott als monologische Erkenntnisquelle dar: „the subject asks and answers questions in an internal monologue until it reaches certitude in knowledge“ (Grosfoguel 2013, 76). Dieser Solipsismus kulminiert in dem von René Descartes hervorgebrachten Paradigma *cogito, ergo sum* („ich denke, also bin ich“). Enrique Dussel setzt sich kritisch mit diesem Paradigma auseinander und verweist auf die historische Einbettung dieses Denkens in imperiale Kontexte, in denen dem *cogito* das *conquiro, ergo sum* („Ich erobere, also bin ich“) vorausgeht (Dussel 2005). Grosfoguel erweitert dies um das *extermino, ergo sum* („Ich vernichte, also bin ich“) als Ausdruck der Vernichtungslogik, die kolonial geprägten Erkenntnisssysteme zugrunde liegt (Grosfoguel 2013, 77).

Dieses methodologisch begründete Vorgehen beruht auf essentialistischen Annahmen von Subjektivität und Objektivität, die implizieren, dass es eine objektive Wahrheit gibt und dass sie von atomistischen Einheiten (Subjekten) als solche erkannt werden kann. Einer solchen Annahme über die Wirklichkeit widersetzen sich dekoloniale Theorien. Zudem basiert es auf einem mechanistischen Weltbild, das zwischen zwei voneinander getrennten Bereichen differenziert: einer internen Welt der Sinneswahrnehmungen (Geist) und einer objektiven Welt der natürlichen, real existierenden Phänomene (Körper).

Einen besonderen Stellenwert in dekolonialer Kritik nimmt daher die Kritik an der Trennbarkeit (Stein/Hunt/Suša/de Oliveira Andreotti 2017, 73) ein, die dem methodologischen Solipsismus zugrunde liegt. In Bezug auf Edgardo Lander, der die *colonidad del saber* (Kolonialität des Wissens, → Kapitel 3.2) geprägt hat (Lander 1993), beschreibt Claudia Brunner zwei zentrale Dimensionen der aus der Trennbarkeit hervorgehenden Kolonialität des Wissens:

Die eine umfasst die sukzessiven Trennungen und Teilungen der realen Welt ebenso wie der Formen, in denen wir Wissen über diese Welt generieren, die andere das spezifische Zusammenwirken dieser modernen Wissensformen mit kolonialen/imperialen Machtverhältnissen (Lander 1993: 13f.; zit. nach Brunner 2020, 47).

Trennbarkeit erweist sich als konstitutiv für die Herausbildung moderner Wissenschaft, da sie die zentrale onto-epistemische<sup>75</sup> Fundierung der Kolonialität des Wissens darstellt. Diese Grundlage der Trennbarkeit zieht Kategorisierungen – wie etwa die kartesianische Trennung von Körper und Geist, die Trennung und Hierarchisierung von Menschen in Gruppen sowie die Trennung der Menschen von der Natur – und Bewertungs- und Messmethoden nach sich, die eine bestimmte Deutung über die Beschaffenheit der realen Welt festschreiben und damit andere Möglichkeiten des Weltverstehens ausschließen.

Was aber wäre, wenn Wissen nicht monologisch, sondern polylogisch und vor allem relational entsteht (Grosfoguel 2013, 76)? Dann wären die onto-epistemischen Prämissen von Wissenschaft zu überdenken und anstelle von Trennbarkeit das Prinzip der Interrelationalität an den Ausgangspunkt menschlicher Existenz sowie der Erkenntnisbedingung der sozialen Welt zu setzen. Dies führt zur Einsicht, dass es kein getrenntes ‚Ich‘ gibt, sondern ‚Ich‘ durch

---

<sup>75</sup> Der Begriff Onto-epistemisch bezeichnet die untrennbare Verbindung von Ontologie (Beschaffenheit der Welt) und Epistemologie (Wissen über die Welt).

die Eingebundenheit in verschiedene ‚Wir‘ existiert. Die Offenlegung und aktive Berücksichtigung dieser Relationalität werden zum Qualitätskriterium eines relationalen Wissensverständnisses (Shilliam 2015, 13ff.).

### **3.1.3. Selfing/Othering: De-hierarchisierung durch Dominanzabbau von Eurozentrismus**

Bis heute werden Rassismus und Kolonialismus zumeist als Problem der ‚Anderen‘ konstruiert und ihre Effekte vor allem bei betroffenen Menschen(-gruppen) und postkolonialen Nationen untersucht. Dies hat dazu geführt, wie Linda Tuhiwai Smith beschreibt, dass Forschung zumeist eine Begegnung zwischen dem Westen und dem ‚Anderen‘ gewesen sei, wobei über Letztere das meiste geforscht und festgehalten wurde, als über den ‚Westen‘ selbst (Smith 1999, 8). Smith setzt diesem Forschungsverständnis als mögliche Antwort die Strategie eines „researching back“ entgegen (Smith 1999, 7), die – anknüpfend an Strategien des writing back, talking back und Ähnlichen – den Blick zurück auf den Westen beziehungsweise Europa richtet. Es geht also darum, die Norm ins Zentrum der Analyse zu stellen und nicht die vermeintliche Abweichung. Eine Betrachtung ‚des Eigenen‘ und seiner Konstruktion im Sinne des *Selfing* (Kleinschmidt 2021, 179 ff.) ist daher für meine Arbeit zentral, sowohl in Bezug auf das Forschungsthema als auch hinsichtlich meiner Position als Forscher\*in (→ Kapitel 5.3.1.).

Eurozentrismus<sup>76</sup> stellt eine spezifische Form von europäischem Ethnozentrismus (Andreotti 2012) dar, also die Zentrierung der Perspektive einer bestimmten Ethnie oder Gruppe – in diesem Fall Europas – und damit einhergehende Konstruktion sowie Be- und Abwertung der ‚Anderen‘ (*Othering*) auf Grundlage der eigenen Maßstäbe und Normen (Melber 1992, 10 f.; De Lissovoy 2019). Diese Dynamik des *Othering* beschreibt die Konstruktion von Unterschieden zum Zwecke einer Objektivierung von Gruppen und ihrer Beherrschung. In seinem Schlüsselwerk *Orientalism* analysierte Edward Said französische Literatur des 19. Jahrhunderts und machte deutlich, dass die Darstellung des Orients und des vermeintlich „Orientalischen“ die komplexen und vielfältigen Realitäten nicht abbildet (Said 1978). Analog kritisiert Stuart Hall die binäre Logik zwischen dem Westen und dem Rest als destruktive Vereinfachung (Hall 1991). Diese Vereinfachung homogenisiert sowohl Europa (beziehungsweise den Westen) als auch den Rest der Welt (das Andere). In dem Begriff ‚Europa‘ stecken allerdings eine Heterogenität von vielen Perspektiven sowie innereuropäische Unterdrückungsstrukturen. Denn Europa ist selbst heterogen und von Privilegierungen und Deprivilegierungen durchzogen. Auf der anderen Seite steht mit ‚dem Rest‘ – die Gefahren der Simplifizierung und Homogenisierung hin, die sich im Begriff des Eurozentrismus verbergen.

Vielmehr stellt der *Okzidentalismus* (Coronil 1996) die Bedingung für Orientalismus dar, „a discourse from and about the West that sets the stage for discourses about the West’s Other(s)” (Boatcă/Costa/Gutiérrez Rodríguez 2010, 3). *Othering* geht einher mit einer Selbstüberhöhung, durch die eurozentrische Praktiken in der Konsequenz reaktualisiert

---

<sup>76</sup> In der dekolonialen Literatur finden sich daher auch verschiedene Verkomplizierungen in der Begriffswahl – manche sprechen von Eurozentrismus (Dussel 2000), Western-Zentrismus (Ketzmerick/Sydiq 2023), oder gar „Euronorzentrismus“ (Vásquez-Arenas 2018, 165).

werden. Weil die Konstruktionen von Selbst- und Fremdbild in diesem Prozess untrennbar miteinander verbunden sind, orientiere ich mich am Begriffspaar *Selfing/Othering*, wie es Malte Kleinschmidt zusammenführt:

Statt von dem Verhältnis Selfing und Othering wird häufig auch nur von Othering gesprochen. Durch die zusätzliche Nennung von Selfing möchte ich den Aspekt stark machen, dass es in der Betrachtung von ‚Othering‘-Prozessen nicht nur um Zuschreibungen für ‚Andere‘ geht, sondern zum Verständnis dieser Prozesse die Konstruktionen von normalisierten, privilegierten Subjektpositionen mindestens ebenso zentral sind (Kleinschmidt 2021, 181).

Das Begriffspaar verweist auf die wechselseitige Konstruktion privilegierter Selbstbilder und abgewerteter Fremdbilder. Dieser Arbeit liegt die Annahme zugrunde, dass Erinnerungspolitik ein wichtiges Feld ist, in dem *weiß*europäische Selbstbilder über Selfing/Othering konstituiert, reproduziert und wirksam werden. Wie ich im Artikel *Cracking Peace: Divesting from the Coloniality of Peace through Decolonial Memory Activism* (Pauls i.E.) fokussiere, beruhen *weiß*europäische Subjektkonstruktionen auf Unschuldsbehauptungen, die in der Leugnung der eigenen Kolonialgeschichten und damit verbundener Verantwortlichkeiten wurzeln. *Weiß* *Unschuld* beschreibt ein unbewusstes Reservoir aus Wissen und Affekten, das auf Jahrhunderten imperialer Herrschaft basiert und dominante Sinn- und Selbstkonstruktionen prägt (Wekker 2016, 2). Solche imperialen Subjektivitäten werden durch kollektives Gedächtnis in ehemals kolonisierenden Kontexten gestützt und beruhen auf einer „rassifizierten affektiven Ökonomie“ (Eriksen/Stein 2022, 215, eigene Übersetzung), die Ungleichheit emotional naturalisiert und *weiß*sein vor Kritik schützt. Die Verleugnung kolonialer Geschichte entkoppelt Frieden von seinen kolonialen Dimensionen und stabilisiert weiße Unschuld. Ausgehend von diesen Überlegungen wende ich den Blick auf Praktiken und vor allem Kämpfe im sogenannten Globalen Norden – unter der Annahme, dass vor allem die erinnerungspolitischen Leugnungen ein wichtiges Bindeglied zwischen Modernität und Kolonialität sind, und zugleich eine Dehierarchisierung von Wissen und Erinnerung dringend notwendig ist. Dekolonialer Erinnerungsaktivismus zielt darauf, diese Hierarchien zu durchbrechen.

### **3.2. Modernität/Kolonialität als Analyse- und Kritikbegriff**

Das Konzept Modernität/Kolonialität ist zentraler Analyse- und Kritikbegriff dekolonialer Theorien. Es beschreibt die Gleichzeitigkeit und Ko-emergenz von Moderne und europäischem Kolonialismus sowie die daraus hervorgehenden und anhaltenden Folgen in Form von Kolonialität, die damit als „dunkle Seite“ (Mignolo 2000, 722) oder Schattenseite der so glänzend dargestellten Moderne gefasst wird.

Unter kolonialer Moderne verstehen insbesondere lateinamerikanische Sozialwissenschaftler\*innen die Verflechtung zweier gegensätzlicher Prozesse, nämlich der Entstehung der eurozentrischen Moderne in Verbindung mit dem europäischen Kolonialismus (und seinen anhaltenden Konsequenzen in Form von Kolonialität). Aníbal Quijano beschreibt ihre Eigenart wie folgt:

Was sich allerdings tatsächlich in spezifischer und einzigartiger Weise in der Phase der eurozentrierten kolonialen Moderne herausgebildet hat, ist ein kontinuierlicher Prozess der Herstellung– der Produktion, des Konflikts, des Wandels und der Reproduktion – eines neuen historischen Horizonts von Sinn, Erklärung und Verständnis des Beobachteten, Erfahrenen und Erlebten in der Welt der eurozentrierten Herrschaftskolonialität. Der zentrale Kern dieser Welt ist die eigentümliche Verbindung zweier Entwicklungen: Auf der einen Seite die Erfahrung eines epochalen historischen Wandels, der die wechselseitige Konstitution Amerikas und Westeuropas einschließt. Und auf der anderen Seite die Herstellung der kognitiven, sozialen und materialen Existenzbedingungen des eurozentrierten industriellen Kapitals (Quijano 2010, 35-36).

In dekolonialen Theorien werden diese Zusammenhänge entlang der Analysekategorien der Kolonialität der Macht, des Wissens und des Seins untersucht.<sup>77</sup> Auf Basis solcher Analysen legen dekoloniale Autor\*innen offen, dass der europäische Kolonialismus in Verbindung mit dem transatlantischen Versklavungshandel nicht nur materielle Ausbeutungs- und Herrschaftsverhältnisse begründet hat, sondern auch tiefgreifende epistemische Hierarchien, die bis heute in globalen Macht-, Wissens- und Subjektkonstruktionen fortwirken (Maldonado-Torres 2007, 243).

Aníbal Quijano prägte mit dem Konzept der kolonialen Machtmatrix (Quijano 2000, 533), insbesondere der Kolonialität der Macht, die dekoloniale Theoriebildung in formativer Weise. Darin beschreibt er ein komplexes System kolonialer Macht, das auf mehrere Ebenen wirksam ist: (1) Wirtschaft, insbesondere die Kontrolle über Land und die Ausbeutung von Arbeit (2) politische Autorität, (3) Gesellschaft, insbesondere die Kontrolle über *gender* und Sexualität; (4) Wissen und Subjektivität.

Die Kolonialität der Macht ist ein globalisiertes System, das im Wesentlichen auf der Kombination zweier Elemente beruht: *race* und globaler Arbeitsteilung (Quijano 2000, 536). Die dabei zu Tage tretende Bedeutung von Arbeit als zentrale Kategorie und Strukturierungsmerkmal der kolonialen Moderne – und damit dezidiert marxistische Grundlage dekolonialer Theorien – wird in ihrem engen Zusammenspiel mit *race* und seiner Herstellung beziehungsweise Konsolidierung im Kontext des europäischen Kolonialismus identifiziert. Aus dieser Kombination leiten sich jedoch andere Schlussfolgerungen als im Marxismus ab.

Darin befindet sich einerseits die Grundannahme, dass die Entstehung und Ausbreitung des Kapitalismus nicht bloß Folge einer endogenen Entwicklung in Europa sei – wie etwa der industriellen Revolution –, sondern von Beginn an ein globales und koloniales Phänomen war, das auf der gewaltsamen Kolonisierung und Versklavung der außereuropäischen Welt beruhte.

Andererseits leitet sich daraus ein komplexeres Verständnis der Ursachen sozialer Ungleichheit ab, welche nicht durch *class* allein, sondern vor allem durch ihre Kombination mit *race* entsteht. So wird auch bis heute die Verteilung und Bewerbung von Arbeit entlang spezifischer Rassifizierungen hierarchisiert, und versklavte, indigene, migrantische (nicht-weiße) Arbeit wird anders bewertet als *weiße* Arbeit. Hinzu kommt die dekolonial-

---

<sup>77</sup> Ich fokussiere hier zum Zwecke einer ersten Übersicht auf diese drei ‚klassischen‘ Analysekategorien, wohlwissend, dass diese beispielsweise um weitere ergänzt wurden, wie etwa *Geschlecht* (Lugones, 2008) und *Natur* (Alimonda, 2019).

feministische Perspektive, die beispielsweise durch Maria Lugones vertreten wurde und aufzeigt, wie auch *gender* in der kolonialen Machtmatrix einerseits konstituiert wurde, andererseits als Unterdrückungskategorie wirksam ist (Lugones 2008; 2010). So entsteht ein intersektionales Bild von kolonialer Herrschaft und Gewalt, in dem diese nicht nur ökonomisch, sondern auch epistemisch und kulturell verankert sind.

Diese materiellen Grundlagen einer rassifizierten Arbeitsteilung werden legitimiert und begleitet von epistemischen Hierarchisierungen. Die Kolonialität des Wissens bezeichnet die Verknüpfung von kolonialer Herrschaft mit der Produktion, Ordnung, Anerkennung und Legitimation von Wissen. Zur Festigung seines Monopols auf „wahres“ Wissen nutzte Europa Technologien der Trennung und Teilung der Welt (Lander 1993), die Perspektiven europäischer weißer Männer bis heute privilegieren und zum globalen universalen Maßstab erheben. Zugleich werden Wissensformen und -inhalte der *Anderen* als defizitär dargestellt, indem ihnen Erkenntnisfähigkeit und Rationalität abgesprochen wurden. Die dekoloniale Auseinandersetzung mit der Kolonialität des Wissens versinnbildlicht sich in der Kritik am kartesischen Diktum „Ich denke, also bin ich“, wie ich es in Kapitel 3.1.2. eingeführt habe. Dieses Diktum konnte laut Dussel nur auf der Grundlage von Eroberung (*conquiro*) und – wie Grosfoguel ergänzt – Vernichtung (*extermino*) entstehen. Der europäische Kolonialismus zerstörte demnach nicht nur Leben, sondern auch Wissenssysteme.

Eine dritte Analyse- und Kritikebene ist die Kolonialität des Seins, mit der Nelson Maldonado-Torres (2007) die Auswirkungen von Kolonialität auf gelebte Erfahrung (Existenz) beschreibt. Anknüpfend an die Diskussion um kartesisches Denken (*cogito*) beschreibt er die Auswirkungen der Eroberung (*conquiro*) und die mit ihr einhergehende Konsequenz, dass die dadurch konstruierte Unmenschlichkeit der kolonialisierten Völker als selbstverständlich hingenommen wurde (Maldonado-Torres 2007, 252). Die Kolonialität des Seins manifestiert sich darin, dass den kolonialen *Anderen* ihre Menschlichkeit abgesprochen wird und sie zu *Verdammten dieser Erde* (Fanon 1969) werden. Die Konstruktion und Legitimierung ihrer Minderwertigkeit führt zu ihrer Entbehrlichkeit und naturalisiert einen anhaltenden Krieg, in dem ethische Prinzipien gegenüber diesen Verdammten keine Gültigkeit haben. Im Artikel *Kolonialität des Friedens* (Pauls/Azarmandi i.E.) problematisiere ich gemeinsam mit Mahdis Azarmandi die kolonialen Dimensionen modern-liberaler Friedensdiskurse.

In der Abbildung vier stelle ich die eingangs beschriebenen Zusammenhänge grafisch dar: Während mit Modernität vor allem Aufklärung, Entwicklung, Demokratie und zivilisatorischer Fortschritt verbunden werden (Brunner 2020, 12), befinden sich Kolonialität und ihre Dimensionen der Macht, des Wissens und des Seins auf der Unterseite dieser sodann als kolonial ausgewiesenen Moderne.

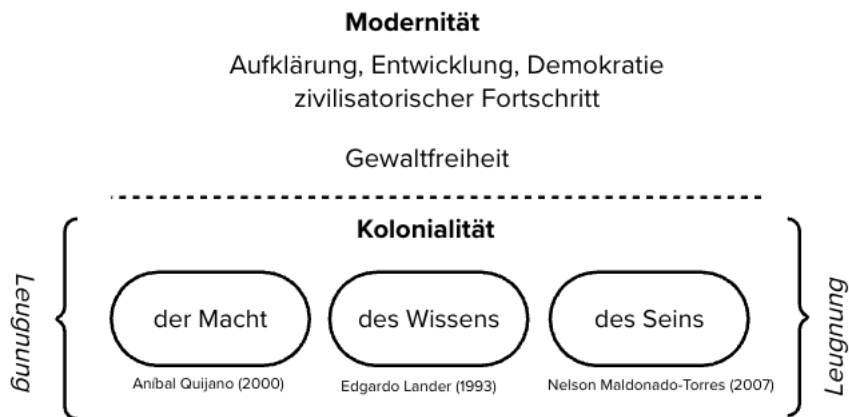


Abbildung 4: Modernität/Kolonialität angesichts von Leugnung. Eigene Darstellung, inspiriert von Claudia Brunner.

Während die koloniale Moderne durch verschiedene systematische Gewaltformen überhaupt erst möglich gemacht wurde, wird die Geschichte der Moderne jedoch als Errungenschaft erzählt, die Kolonialität ausblendet (Andreotti/Stein/Ahenakew/Hunt 2015, 23). Dies beschreibt Rolando Vázquez als *doppelte Leugnung*: „Der Prozess der Verleugnung der Moderne geht einher mit der Verleugnung der Verleugnung“ (Vázquez 2012, 1, eigene Übersetzung). Damit meint er die Kombination einerseits der epistemischen und ontologischen Auslöschung (im Wortlaut: „erasure“) der kolonialen *Anderen* und andererseits die epistemische Auslöschung dieser Auslöschung durch Leugnung ebendieser Geschichten. Dies manifestiert sich in der weitestgehenden Abwesenheit von Kolonialgeschichte in der Erinnerungspolitik im Globalen Norden.

Das *Gesturing towards Decolonial Futures Collective* verweist auf mindestens vier *Denials*, die zur Aufrechterhaltung der Moderne erforderlich sind: die Verleugnung von Gewaltformen und der eigenen Impliziertheit (Rothberg 2019), die Verleugnung der natürlichen Begrenzungen des Planeten, die Verleugnung von Verflechtungen und Beziehungen (der eigenen, der Menschen zueinander, sowie mit der un/belebten Mitwelt) sowie die Verleugnung des Ausmaßes der durch die koloniale Moderne erzeugten Probleme (Gesturing Towards Decolonial Futures Collective 2019, 3).

Mit Leugnung meine ich in Anlehnung an Stanley Cohen die Abwehr von Informationen angesichts der Unfähigkeit oder Unwilligkeit, diese anzuerkennen, zu integrieren oder angemessen zu reagieren (Cohen 2001, 1). Es geht um die erinnerungspolitisch sichtbaren Leugnungen im öffentlichen Raum, die sich hinsichtlich der Kolonialgeschichte auf drei inhaltliche Elemente beziehen: Das Wissen über Kolonialismus als solchen (*literal denial*), die Interpretation dieses Wissens (*intepretive denial*) sowie die ethischen und politischen Implikationen dieses Wissens (*implicatory denial*) (Cohen 2001, 7-8). Wo das gesellschaftliche Bewusstsein für Kolonialgeschichte<sup>78</sup> fehlt, ist auch die Anerkennung von Kolonialität nicht möglich. Vor allem in ehemaligen kolonialen Zentren im sogenannten Globalen Norden trägt

<sup>78</sup> Mit diesem fehlenden Bewusstsein meine ich sowohl das fehlende Wissen über Kolonialgeschichte, als auch die interpretative Leistung, dieses entsprechend den Perspektiven und Erfahrungen von Betroffenen als Unrecht anzuerkennen, sowie die implikatorische Reflexionsfähigkeit, daraus konkrete und angemessene Handlungen abzuleiten.

diese Verleugnung zur Aufrechterhaltung der Verflechtung von Modernität und Kolonialität bei (Vázquez 2009). Das kollektive Gedächtnis und die Verleugnung fungieren somit als fundamentales Bindemittel dieser Verflechtung: Ohne die Anerkennung des Kolonialismus bleiben seine kolonialen Kontinuitäten in Form von Kolonialität unzugänglich. Dass Leugnung eine besondere Form epistemischer Gewalt darstellt, beschreibe ich im Folgenden.

### 3.3. Dekolonisierung und Gewaltkritik

Dekoloniale Theorien teilen eine normative Ausrichtung an Dekolonisierung, also der Überwindung von Kolonialität, wie sie sich in anhaltenden kolonialen Verhältnissen und Strukturen ausdrückt. Dieser normative Anspruch wird von verschiedenen Standpunkten, aber auch in verschiedenen Strömungen und Praktiken, unterschiedlich ausgestaltet und bewertet.<sup>79</sup> Dekolonisierung ist ein unübersichtlicher, dynamischer und widersprüchlicher Prozess (Sium/Desai/Ritskes 2012, II; Bhambra/Gebrial/Nişancıoğlu 2018, 2), der entsprechend vieldeutig ist und vielfältige, nicht selten einander widersprechende Anliegen verfolgt. Während Eve Tuck und K. Wayne Yang betonen, dass *Dekolonisierung keine Metapher* sei (Tuck/Yang 2012) und insbesondere in siedlerkolonialen Kontexten wie *Turtle Island* an die Landrückgabe und die Gewährleistung politischer Souveränitätsrechte gekoppelt sein muss, stehen in extraktionskolonialen Kontexten vor allem die Rückgabe gestohlener Kulturgüter oder Reparationszahlungen für erlittenes Unrecht im Vordergrund. Im Zentrum steht jedoch immer die Souveränität und die Würde der Gewaltbetroffenen – beim europäischen Kolonialismus und dem transatlantischen Versklavungshandel indigener, kolonisierter und unterdrückter Gruppen sowie ihrer Nachkommen.

Dekolonisierung lässt sich mit dem Vokabular von Friedensforschung und Friedensbildung als Arbeit an der Verringerung der Gewaltformen der kolonialen Moderne fassen (Andreotti/Stein/Ahenakew/Hunt 2015, 22) – also jener Gewaltformen, die zur Hervorbringung von Modernität/Kolonialität eingesetzt wurden und noch heute aufrechterhalten werden. Daher kennzeichnet dekoloniale Theorien neben der Herrschaftskritik auch eine entsprechende Gewaltkritik. Dabei werden insbesondere Gewalt und Schaden (*harm*)<sup>80</sup> fokussiert, die durch die koloniale Moderne vor allem (aber nicht nur)<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> In der unterschiedlichen Ausgestaltung von Dekolonisierung spielt die Frage der Gewalt eine wichtige Rolle. Während Frantz Fanon schreibt, dass „Dekolonisation [...] immer ein Phänomen der Gewalt“ (Fanon 1969, 27) ist, wird intensiv darüber debattiert, welche Formen der Gewalt legitim und vertretbar sind. Dies ist eine zentrale Herausforderung für die Friedensforschung und Friedensbildung, die an dieser Stelle nicht ausführlich diskutiert werden kann. Meiner Arbeit liegt jedoch ein Verständnis von Frieden zugrunde, das an der Reduktion von Gewalt ausgerichtet ist (→ Kapitel 3.5.2.).

<sup>80</sup> Ich benenne Gewalt und Schaden, um auf die verschiedenen Dimensionen aufmerksam zu machen. Gewalt begreife ich als einen Prozess beziehungsweise als ein Handeln oder eine Struktur, Schaden als das phänomenologische Resultat von Gewalt, etwa in Form von Trauma, Verletzungen, Identitätsverlust. Die Verwendung des Begriffes ‚Schaden‘ ist in englischsprachigen Debatten häufiger zu beobachten als etwa in deutschsprachigen. Allerdings denke ich, dass es sich lohnt, weniger vom Gewaltbegriff als vom Schadensbegriff auszugehen, um Gewaltförmigkeit zu identifizieren.

<sup>81</sup> Siehe dazu vor allem die Betonung auf affektive Transformation, wie sie vom Gesturing Towards Decolonial Futures Collective zur pädagogischen Arbeit mit privilegierten Personen in Kontexten des sogenannten Globalen Nordens eingesetzt wird.

an kolonisierten und marginalisierten Gruppen ausgeübt wurden und werden (Andreotti/Stein/Ahenakew/Hunt 2015, 23).

Über die Begriffsbestimmung von Theorien der Gewalt wird vor allem in Friedensforschung und -bildung heftig gestritten, weniger jedoch in dekolonialen Theorien, die aufgrund ihres analytischen Fokus auf Kolonialität eher expansive Gewaltverständnisse anlegen. Ein wiederkehrendes – und für einige sicherlich nicht abgeschlossenes – Streitthema betrifft dabei die Enge oder Weite des Gewaltbegriffes. Diese Debatte entbrannte bereits mit dem Aufkommen der Kritischen Friedensforschung, die in den 1960er/70er Jahren vor allem in Anlehnung an marxistisch geprägte Ansätze der Kritischen Theorie (Horkheimer 1937) strukturelle Bedingungen von Frieden und Gewalt in den Blick nahm, wenn auch ohne entsprechendes Vokabular und Verständnisse für die kolonialen Dimensionen der Moderne und Fragen der epistemologischen Gerechtigkeit (Bhambra 2021, 76), wie sie später durch dekoloniale Perspektiven eingeführt wurden.

Eine gängige und in der Friedens- und Konfliktforschung vielfach rezipierte Gewaltdefinition wurde beispielsweise von Johan Galtung vorgelegt, der sie als Differenz zwischen dem, was ist, und dem, was hätte (ohne Zwangseingriff/*coercive intervention*) sein können, definiert. Dabei liegt für ihn Gewalt „dann vor, wenn Menschen so beeinflusst werden, daß ihre aktuelle somatische und geistige Verwirklichung geringer ist als ihre potentielle Verwirklichung“ (Galtung 1971, 57).<sup>82</sup> Von diesem Ausgangspunkt entwickelte Galtung ein bis dato erweitertes Gewaltverständnis, das neben direkter physischer Gewalt auch strukturelle und kulturelle Gewalt (Galtung 1990) umfasst. Etwa zeitgleich formulierte Adam Curle sein Verständnis von friedlichen Beziehungen – in ähnlicher Weise, nämlich als Beziehungen, in denen Menschen ihr volles Potenzial entfalten können –, stellte aber die Kategorie ‚Macht‘ (*power*), insbesondere das Vorhandensein von Machtasymmetrien,<sup>83</sup> in das Zentrum seiner Analytik (Curle 1971, 1).

Diese Beispiele, die einerseits Gewalt, andererseits Macht für den Schaden verantwortlich machen, der in einer nicht voll ausgeschöpften Potenzialität liegt, weisen auf die Ambiguität von Gewalt und ihre enge Verflechtung mit Macht hin. Dies liegt, wie einige bereits gezeigt haben, in der etymologischen Mehrdeutigkeit des Gewaltbegriffes im deutschsprachigen Kontext begründet, wo Gewalt einerseits als (moralisch illegitime) Ordnungszerstörung (lat. *violentia*/ engl. *violence*), andererseits als (moralisch legitime) Ordnungsbegründung (lat. *potestas* / engl. *power*) aufgefasst wird (Brunner 2016, 91; Bonacker/Imbusch 2016, 81).

Es ist außerdem darauf hinzuweisen, dass Theorien der Gewalt und der Gerechtigkeit oftmals nebeneinander stehen, wobei sie kaum oder nur begrenzt aufeinander Bezug nehmen

---

<sup>82</sup> Diese potentialorientierte Definition von Gewalt ist bereits selbst kritikfähig, insofern zu fragen ist, wer eigentlich bestimmen kann, was „hätte sein können“ und von welchem Standpunkt eine solche Einschätzung abgegeben werden kann. Solche Kritik knüpft an feministische und dekoloniale Auseinandersetzungen mit zero-point Epistemologien an (Haraway 1988; Castro-Gomez 2021).

<sup>83</sup> Wohlgermerkt stellt Adam Curle seine Friedenstheorie in einen begrifflichen Dreiklang von Konflikt, Beziehungen (die ausgeglichen oder nicht ausgeglichen sind), und Bewusstsein. Ob eine Beziehung friedlich oder unfriedlich sei, ließe sich vor allem am Ausmaß der Machtverteilung innerhalb dieser Beziehung ablesen, ungeachtet dessen, worauf diese Macht beruht (ob es *power over*, *power with*, *power to* ist).

(Bufacchi 2007, 187).<sup>84</sup> Die Erkenntnisse von feministischen Denker\*innen zu epistemischer Ungerechtigkeit (Fricker 2007) sind jedoch auch für die dekoloniale Gewaltkritik äußerst nützlich. Differenzierungen zwischen Gewalt und Ungerechtigkeit sind umkämpft, denn die Benennung eines Verhältnisses als Gewalt stellt einen politisch-normativen Akt dar, der das zu Bestimmende im Akt der Bestimmung als illegitim markiert.

Ein breiter Gewaltbegriff wird deshalb von einigen Strängen in der Friedensforschung als wenig operationalisierbar kritisiert, weil er auch strukturelle Formen historisch gewachsener Gewalt umfasst, die laut Kritiker\*innen aber nicht allein von der Friedens- und Konfliktforschung bearbeitet werden kann oder will (Daase 1996; Brock 1990).<sup>85</sup> Ein breiter, mehrdimensionaler Gewaltbegriff, so die gängige Kritik, entgrenze die Friedensforschung und verringere dadurch die analytische und praktische Handlungsmacht als Wissenschaft. Zudem seien strukturelle und systemisch verankerte Gewaltformen (Galtung 1971, 62) akteurslos und können daher nur mit großen Mühen identifiziert und bearbeitet werden. Daher wirkt die alternativ vorgeschlagene Orientierung an einem engen Gewaltbegriff als Kernbereich der Friedensforschung, also beschränkt auf die „Eindämmung und die Überwindung des Krieges“ (Brock 1990, 79), als Pragmatismus.<sup>86</sup> Ein solcher Standpunkt wird durch dekoloniale Theorien grundsätzlich in Frage gestellt, weil bereits die Festlegung auf einen Kriegsbegriff eine politische Entscheidung (Weller 2024, 644) darstellt. Dekoloniale Theorien verstehen Krieg nämlich nicht als Ausnahmezustand, sondern *als* Wesensmerkmal der kolonialen Moderne:<sup>87</sup>

It is the war against life in all of its practices, forms, and manifestations. Many in the Souths of the world, including the Souths in the North, know it well. It is a war of violence, destruction, and elimination, a war that is epistemic and existence based, a war that is feminized, racialized, and territorialized. It is the war of global capital, of coloniality regenerating and reconstituting itself, a war—according to Nelson Maldonado-Torres— indicative of the increasingly violent tendencies of dominant Western ideals (including of the human), and of the constitutive dimensions of dominant conceptions and processes of civilization (Walsh 2018, 15).

Die Entscheidung dafür, von Gewalt zu sprechen anstatt ausschließlich von Ungerechtigkeit, ist daher logische Konsequenz der politischen Haltung dekolonialer Theorien und der Onto-Epistemologien, aus denen diese Haltung entspringt. Gewalt stellt eine Verletzung der

---

<sup>84</sup> Im Rahmen dieser Arbeit habe ich das Buch *The epistemic injustice of Genocide Denialism* von Melanie Altanian (2024) rezensiert (Pauls 2024a). Die Untersuchung von Genozidleugnung als epistemische Ungerechtigkeit (Fricker 2007) erschien mir schlüssig, weshalb ich mir und der Autorin entsprechend die Frage gestellt habe, wie sich Gewalt- und Gerechtigkeitstheorien zueinander verhalten. Für Altanian stellt Gewalt einen Überbegriff dar, innerhalb dessen sie epistemische Ungerechtigkeit analysiert. Dies resoniert mit Bufacchi's Feststellung, dass Gewalttheorien für Theorien sozialer Gerechtigkeit eine entscheidende Rolle spielen (Bufacchi 2007, 161).

<sup>85</sup> In diesem Zuge wird etwa strukturelle Gewalt, wie sie Galtung konzeptualisiert, von Kritiker\*innen zur Ungerechtigkeit ‚herabgestuft‘ wird und damit ent-dramatisiert.

<sup>86</sup> Dies kritisieren dekoloniale Autor\*innen als Individualisierung von Verantwortung, indem liberale Akteur\*innen „nur Beweise anerkennen, weil sie außergewöhnlich sind und man sich auf das individuelle Verhalten konzentrieren kann, nicht auf ein Kollektiv, eine Kultur, eine Institution oder ein System“ (Maldonado-Torres 202, ix, *eigene Übersetzung*).

<sup>87</sup> Siehe dazu auch Nelson Maldonado-Torres Werk *Against War. Views From the Underside of Modernity* (2008). Darin beschreibt er

Integrität und der Würde der Betroffenen dar, sie verursacht Schaden und ist deshalb verwerflich.

Durch feministische, post- und dekolonialen Auseinandersetzungen mit dem Gewaltbegriff hat der Begriff der *epistemischen Gewalt* an Bedeutung gewonnen.<sup>88</sup> Sie umfasst Gewaltformen und insbesondere Beiträge „zu gewaltförmigen gesellschaftlichen Verhältnissen, die im Wissen selbst, in seiner Genese, Ausformung, Organisationsform und Wirkmächtigkeit angelegt sind“ (Brunner 2020, 274). Epistemische Gewalt zeigt sich etwa in der Leugnung epistemischer *agency* (Pinto 2017) und der Aberkennung historischer Gewalt- und Unrechtserfahrungen wie etwa Genozid (Altanian 2024) oder Kolonialismus sowie der Abwertung oder Auslöschung von Wissenssystemen (Santos 2014).

Die Abwertung und Auslöschung alternativer – insbesondere indigener – Wissensformen durch epistemische Gewalt gehen mit verheerenden Konsequenzen einher, wie etwa die Stigmatisierung indigener Gruppen, die Abwertung indigener Lern- und Bezugssysteme und die Rechtfertigung, indigene Gruppen für unethische Praktiken zu objektifizieren (Braun/Browne/Ka’opua/Kim/Mokuau 2013, 118-19).<sup>89</sup> Auch wird betont, wie Wissenschaft als Herrschaftsinstrument dient, das auf Basis der Klassifizierung und Hierarchisierung von Wissensformen epistemische Gewalt (Brunner 2020; Exo 2017, 21) und auf diese Weise sowohl Kontrolle über alternative und marginalisierte Wissens- und Denkweisen ausübt (Denscombe 2025), als sie auch für das wissenschaftliche Establishment unhörbar macht (Spivak 1988, 76). Durch diese Offenlegung fragwürdiger Funktion von Wissenschaft wird deutlich, dass sie nicht bloß (wie der Positivismus vorgibt) an der Erkenntnis von *Wahrheit* interessiert ist, sondern auch an der Etablierung und dem Erhalt von Herrschaftsverhältnissen. So erweist sich epistemische Gewalt als „amorphe Substanz von Verbindungs- und Bruchlinien zwischen und innerhalb von unterschiedlichen, besser sicht- und benennbaren Formen von Gewalt“ (Brunner 2020, 272). Ein solch expansives Verständnis stellt epistemische Gewalt als multidirektional, relational und verwoben dar und verbindet gewaltvolle Repräsentationen mit materiellen Konsequenzen von Gewalt (Suffla/Malherbe/Seedat 2020, 355).

Leugnung stellt eine Form von epistemischer Gewalt dar, weil sie auf Ebene des Wissens über die koloniale Vergangenheit stattfindet. Sie beruht auf dem Ausblenden von Betroffenenperspektiven, was eine Form testimonialer Ungerechtigkeit (Fricker 2007, 9) darstellt. Testimoniale Ungerechtigkeit beschreibt das Unrecht, das Menschen in ihrer Eigenschaft als Wissende, als Erfahrene, als Produzent\*innen von Wissen erfahren; hier konkret darin, dass ihnen (aufgrund von ‚Vorurteilen‘) ihre Glaubwürdigkeit abgesprochen wird.

---

<sup>88</sup> Dieser wird unter verschiedenen konzeptionellen Spielarten untersucht, wie etwa epistemische Ungerechtigkeit (Fricker 2007; Kidd/Medina/Pohlhaus 2019) und epistemische Unterdrückung (Dotson 2014).

<sup>89</sup> So thematisieren dekoloniale Theorien die koloniale, herrschaftssichernde Funktionalisierung von wissenschaftlicher Forschung – etwa, wie *human remains* aus den Kolonien gestohlen wurden, um an ihnen kolonialrassistische Forschungen zu betreiben und die Menschen in rassifizierende Kategorien einzuteilen.

Auf Grundlage der historischen Entmenschlichung rassifizierter Gruppen zur Legitimierung von Kolonialismus existieren bis heute epistemische Asymmetrien,<sup>90</sup> die aber auch ganz konkrete epistemische Schäden an betroffenen Communities herbeiführen, wie etwa Unsichtbarkeit, Verunglimpfung und systematische Verzerrung (Lackey 2022, 64). Epistemische Asymmetrie versetzt privilegierte Menschen in eine Position der Sichtbarkeit und des Gehört-werdens, ohne dass sie sich selbst kritisch reflektieren müssten, während marginalisierte Menschen in die Notwendigkeit gedrängt werden, Dominanz und Machtstrukturen genau zu beobachten. Ein Beispiel dafür wäre die kontinuierliche Misrepräsentation migrantisierter Gruppen, denen über rassistische Homogenisierung und Essentialisierung Gewaltaffinität und Kriminalität zugeschrieben werden, was wiederum politisch in diskriminierenden Praktiken wie *Racial Profiling* mündet. Ein weiteres, für dekolonialen Erinnerungsaktivismus ausschlaggebendes Element epistemischen Unrechts ist eine verzerrte oder unsichtbar gemachte Geschichtsschreibung. In Bezug auf die Geschichte der Vereinigten Staaten beschreibt Lackey:

Descendants of Black Americans, for instance, inherit not just the material consequences of slavery and Jim Crow, but also the epistemic ones. They are given a history replete with erasure, vilification, and distortion, one where Black Americans are either absent from the narrative, criminalized and presented as dangerous and violent, or misrepresented as sexually lascivious, angry, and so on (Lackey 2022, 68).

Im deutschen Kontext lässt sich ebenso auf die Leugnung deutscher Kolonialgeschichte verweisen und insbesondere auf die langen Kämpfe der Sichtbarmachung afrodeutscher Geschichte und Widerstände (Oguntoye/Opitz/Schmid 1986). Dies hat auch Auswirkungen auf Selbst- und Fremdbilder und damit auf ontologischer und gar metaphysischer Ebene (Sein): Wenn Menschen sich selbst als unsichtbar, dämonisiert oder systematisch von anderen verzerrt betrachten (internalisierte Unterdrückung), kann dies einen metaphysischen Einfluss darauf haben, wer und wie sie tatsächlich werden (Lackey 2022, 67). Dies gilt in spiegelverkehrter Weise für die andere Seite der epistemischen Asymmetrie: *Weißsein* verleiht epistemische Privilegien und führt zu einem Glaubwürdigkeitsüberschuss (*credibility excess*) sowie einer internalisierten Überlegenheit. Meine Forschungsarbeit versucht, genau hier anzusetzen und die Seite der epistemischen und politischen Dominanz zu problematisieren und zu destabilisieren.

### **3.4. Erinnerung als kulturelle, politische und identitätsbezogene Praxis**

Nachdem ich die Grundlagen dekolonialer Theorien ausgeführt habe, führe ich nun in das Verständnis von Erinnerung ein, das in Kombination mit dekolonialen Theorien Grundlage für die Konzeptualisierung von dekolonialem Erinnerungsaktivismus ist. Ich begreife kollektive Erinnerung als kulturelle, politische und identitätsbezogene Praxis, die sozial konstruiert,

---

<sup>90</sup> In der Beschreibung von Herausforderungen künstlerischer Interventionen habe ich die ungleich verteilte Arbeit zwischen BIPOC und *weißem* Publikum problematisiert (Pauls 2023, 61), was in der philosophischen Beschäftigung als epistemic wrong (epistemisches Unrecht) beschrieben wird (Lackey 2022, 67).

verräumlicht und performativ wirksam ist. Zunächst soll es um eine Begriffsbestimmung gehen, bevor ich ausführe, welche Rolle kollektive Erinnerung in der kolonialen Moderne einnimmt. Anschließend leite ich in das Feld des Kulturellen über und führe einige Überlegungen aus den Cultural Studies ein. Auf der Basis erläutere ich die Bedeutung künstlerischer und verkörperter Zugänge zu Erinnerung, wie ich sie in meinem Kumulus fokussiere.

### **3.4.1. Erinnerung zwischen Vergangenheitsbezug und Identitätskonstruktion**

Erinnerung verstehe ich in Anlehnung an Michael Rothberg als eine gegenwärtige Aktivität, die sich auf die Vergangenheit bezieht (Rothberg 2021, 28). Sie stellt daher eine kontingente Beziehung zu ausgewählten Elementen der Vergangenheit dar, die durch gegenwärtige Bedeutungszuschreibungen geprägt sind:

Erinnern ist eine sich in der Gegenwart vollziehende Operation des Zusammenstellens (remember) verfügbarer Daten. Vergangenheitsversionen ändern sich mit jedem Abruf, gemäß den veränderten Gegenwarten. [...] Individuelle und kollektive Erinnerung ist damit zwar nie ein Spiegel der Vergangenheit, wohl aber ein aussagekräftiges Indiz für die Bedürfnisse und Belange der Erinnernden in der Gegenwart (Erl 2017, 6-7).

Erinnern kennzeichnet einen aktiven Prozess, dessen Ergebnis Erinnerungen sind (ebd.).<sup>91</sup> Dieser aktive Prozess basiert auf dem Zusammenstellen verfügbarer Daten, die materialisierte oder immaterielle Informationen umfassen können:

Daraus [aus den verfügbaren Daten und Bezügen über die Vergangenheit, Anm. d. A.] wählen diese das aus, was zur Deutung und pragmatischen Bewältigung aktueller Situationen – zu denen auch die Zukunftsplanung gehört – erforderlich erscheint. Dieser Vorgang vollzieht sich auf unterschiedlichen Ebenen: Körperlich, reflektiv-bewusst, in der situierten Interaktion und in höherstufigen transsituationalen Formen wie etwa Diskursen oder materiellen Artefakten. (Sebald/Dimbath/Leonhard/Rauer/Chmelar/Berek/Haag/Heinlein 2023, S. 2)

So ist Erinnerung zwar durch eine aktive Beschäftigung mit Vergangenheit gekennzeichnet, doch zugleich aufgrund der Bedürfnis- und Belangorientierung der Erinnernden immer auch gegenwarts- beziehungsweise lebensweltbezogen (Korycki 2023, 161; Olick 2007, 28). Darüber hinaus enthält Erinnerung eine zukunftsweisende Rolle, indem etwa Auseinandersetzungen um Erinnerung als wesentlich für die „Verständigung über eine gemeinsame Zukunft“ (Zimmerer 2023, 37) aufgefasst werden. Erinnerung ist daher in verschiedenen zeitlichen Komplexitäten eingebettet und hat Funktionen für alle Dimensionen und Richtungen der Zeitlichkeit (Abbildung fünf). Die Abbildung stellt Erinnerung in einem

---

<sup>91</sup> Für Andrea Erl ist das kollektive Gedächtnis außerdem „ein Oberbegriff für all jene Vorgänge biologischer, psychischer, medialer und sozialer Art, denen Bedeutung bei der wechselseitigen Beeinflussung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in kulturellen Kontexten zukommt“ (Erl 2017, S. 5). Dabei hält sie auf begrifflicher Ebene fest, „dass Erinnern als ein Prozess, Erinnerungen als dessen Ergebnis und Gedächtnis als eine Fähigkeit oder eine veränderliche Struktur zu konzipieren ist“ (Erl 2017, 6).

linearen Zeitverständnis dar: Ausgehend von der Gegenwart werden ausgewählte Inhalte der Vergangenheit aktiv erinnert. Dies beeinflusst Gefühle, aber auch Visionen und Pläne für die Zukunft. Dabei verstehe ich die Beziehungen wechselseitig – Erinnerungen können die Gegenwart beeinflussen, ohne dass sie aktiv in die Gegenwart geholt werden; Zukunftsängste oder -hoffnungen können die Gegenwart beeinflussen, ohne dass sie aktiv und strategisch geplant werden. Die Darstellung ist inspiriert von John Paul Lederachs *Framework for peacebuilding* (2005, 144) und ist zum Zweck der Verortung von Erinnerung in Zeitlichkeit angepasst und vereinfacht worden.

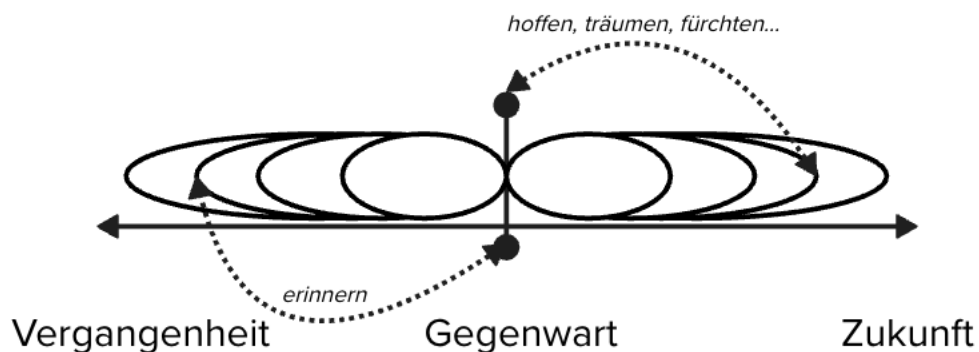


Abbildung 5: Erinnerung im linearen Zeitverständnis, eigene Abbildung inspiriert von Lederach (2005, 144).

Erinnern ist ein wesentlicher Vorgang menschlichen und sozialen Lebens, der Identitäten konstruiert, prägt, aber auch verändern kann.<sup>92</sup> Zugleich stellt Erinnern – bezogen auf individuelle Erinnerung – einen zutiefst sozialen bzw. relationalen Prozess dar, da individuelle Erinnerung immer gruppenbezogen und sozial mediiert ist (Halbwachs 1992). Individuen gehören verschiedenen Kollektiven (und nicht bloß einem) an, deren kollektive ‚Wir-Erzählungen‘ und die damit einhergehenden „social frameworks“ (Halbwachs 1992, 40) beziehungsweise Gedächtnisrahmen auf das Individuum einwirken. So werden etwa durch „gruppenbezogene Kriterien der Auswahl und Relevanz, der kollektiven Deutungsmuster und emotionalen Besetzung von Ereignissen“ (Assmann 2020, 18) spezielle Rahmungen bereitgestellt, durch welche Subjekte sich an ihre Vergangenheit erinnern.<sup>93</sup> Dies geht mitunter auf die Einsicht zurück, dass es einen ontologischen Bruch zwischen individuellen und kollektivistischen Perspektiven auf Erinnerung gibt. Jeffrey Olick beschreibt, dass Symbolen und ihren Beziehungssystemen ein Grad der Autonomie jenseits individueller subjektiver

<sup>92</sup> Dies ist Untersuchungsgegenstand der Entwicklungspsychologie. Erinnerung spielt eine zentrale Rolle für die Identität und das Leben eines Menschen. Sie kann sich sowohl auf persönliche Erfahrungen als auch auf das kollektive Gedächtnis einer Gesellschaft beziehen – und umfasst dabei sowohl positive als auch negative Erlebnisse.

<sup>93</sup> Allerdings tritt auch bei Halbwachs ein Verständnis von Kollektiven als homogene und abgeschlossene Einheiten hervor, die aber für eine Erforschung von Kolonialismus und global verflochtener modern/kolonialer Ordnungen nur begrenzt hilfreich ist, da – wie Michael Rothberg es formuliert – „these are conditions that dislocate the organically defined groups that interested Halbwachs and that continue to interest many students of memory today“ (Rothberg 2013, 362).

Wahrnehmung innewohnt (Olick 2007, 28). Dies sei gestützt durch die Tatsache, dass es (kommunikative) Technologien der Erinnerung gebe, die über das individuelle Gehirn hinausgehen, wie etwa Sprache, Narrativ und Dialog (ebd., 29).

Ausgehend von der Erkenntnis der sozialen Beschaffenheit von Erinnerung erlangte die wissenschaftliche Beschäftigung mit sozialer Erinnerung größere Aufmerksamkeit. Damit ist die gelebte und erlebte Erinnerung (der Mitglieder) einer Gesellschaft gemeint, auf die in der Alltagskommunikation rekurriert wird. Aufgrund der erfahrungsbasierten Kommunizierbarkeit dieser Erinnerungen wird die damit verbundene Erinnerungsstruktur auch kommunikatives Gedächtnis genannt (Assmann 2000, 48 ff.). Dies spiegelt sich auch in Friedensforschung und Friedensbildung. Soziale, gelebte Erinnerungen, oder wie John Paul Lederach es formuliert, „experiences that have flesh and blood attached to them“ (Lederach 2005, 142), werden von mehreren Generationen einer Gesellschaft getragen und vermittelt. Ihr Bezugsrahmen umfasst daher „einen begrenzten, ‚mitwandernden‘ Zeithorizont von ca. 80 bis 100 Jahren“ (Erl 2017, 25). Elise Boulding spricht von einer 200-jährigen Gegenwart, die vom Jetzt jeweils 100 Jahre in die Vergangenheit und 100 Jahre in die Zukunft reicht. Sie beschreibt:

We are linked with both boundaries of this moment by the people among us whose life began or will end at one of those boundaries, five generations each way in time. It is our space, one that we can move around in directly in our own lives and indirectly by touching the lives of the young and old around us (Boulding 1988, 4).

Diese expansive Gegenwart und die mit ihr verbundenen Erinnerungen umfasst auch den europäischen Kolonialismus, der bis in die 1990er Jahre noch anhielt und teils bis heute in verschiedenen Formationen fortbesteht, beispielsweise in Palästina (Agha/Esson/Griffiths/Joronen 2024), Namibia, Südafrika, Australien oder in den überseeischen französischen Départements. Der historische Kolonialismus ist noch immer Teil des kommunikativen Gedächtnisses, vor allem in den ehemals kolonisierten Ländern.

Die identitätsstiftende Funktion von Erinnerung bezieht sich ebenso auf Kollektive, deren kollektive Identität und Alterität über Erinnerungspraktiken und -diskurse hergestellt werden. Kollektive Erinnerung konstituiert ein Kollektiv als solches (Trouillot 1995, 16) und dient darüber hinaus zur Legitimierung oder Delegitimierung daraus abgeleiteter Praktiken, Werte, Normen, Machtverhältnisse und Bedeutungszuschreibungen. Über das Medium der Erinnerung geschehen kollektive Selbstvergewisserungen über die eigene Existenz als Gruppe, die stets mit politischen Ein- und Ausschlussmechanismen verbunden sind (El-Tayeb 2016).

Die Beziehung zwischen kollektiver Identität und Erinnerung sollte allerdings weder deterministisch noch so eng gedacht werden, „dass es eine direkte Verbindung von Erinnerung und Identität gibt und nur solche Erinnerungen und Identitäten möglich sind, die Elemente von Alterität und Formen der Gemeinsamkeit mit anderen ausschließen“ (Rothberg 2021, 29). Erinnerung und Identität sind daher auch nicht deterministisch und monokausal verbunden, sondern viele weitere Faktoren beeinflussen kollektive Identität und kollektives Handeln, beispielsweise geteilte Werte. Bereits Stuart Hall wies darauf hin, dass Identitäten immer offene, komplexe und unabgeschlossene Konstruktionsprozesse darstellen:

It always moves into the future by a symbolic detour through the past. It produces new subjects. But they always bear the indelible traces of those specific histories, traditions and cultures through which identities form themselves – produce themselves anew (Hall 1991, 19).

Auf politischer Ebene – wo sich nationale kollektive Erinnerung zumeist als wichtiger Bezugsrahmen aufdrängt – bedeuten diese Überlegungen, dass aufgrund einer Pluralität von Gruppen und Gruppenzugehörigkeiten vielfältige kollektive Erinnerungen nebeneinander existieren können. In der Bemühung, nationalzentrierte Ansätze aufgrund ihrer inhärenten Begrenzungen und epistemischen Gewaltformen zu überschreiten, sind insbesondere aus der post- und dekolonialen Beschäftigung mit Geschichte theoretische und methodologische Ansätze der geteilten Geschichten hervorgegangen, die „den Imperialismus als den gemeinsamen Rahmen der wechselseitigen Konstitution von Metropole und Kolonien begreifen“ (Conrad/Randeria 2002, 33). Übertragen auf Erinnerung, die eine gegenwärtige (und damit hochpolitische) Beschäftigung mit Geschichte darstellt, lassen sich vergleichbare Modelle der *entangled memories* identifizieren, die eine singuläre nationale kollektive Erinnerung übersteigen:

[...] identifying memory as entangled allows us to unpack it so that we can understand various groups and their interpretations of the past. This, in turn, offers insights into how these interpretations inform how groups see themselves, the other parties to the conflict and the prospects for peace in their society (Mannergren/Björkdahl/Buckley-Zistel/Kappler/Williams 2024, 201-202).

Während dies aber vor allem auf Gruppen bezogen wird, die eine zeitliche und räumliche Nähe verbindet, etwa im Zusammenleben innerhalb nationalstaatlicher Grenzen, lässt sich aus einer Selfing/Othering Perspektive fragen, ob Erinnerung ausschließlich mit einem bestimmten Verständnis des *Eigenen* verbunden ist, oder ob nicht auch das *Andere* wesentlicher Bestandteil von Erinnerung sein kann und vielleicht sogar sollte. Eine solche Perspektive orientiert sich an einem ethisch verankerten Erinnern, das die Verantwortung nicht allein aus Zugehörigkeit zu einer Gruppe, sondern aus Anerkennung geteilter Menschlichkeit ableitet. Gerade hinsichtlich globaler Menschheitsverbrechen, wie des Holocausts oder des Genozids an den Tutsi in Ruanda, lassen sich Forderungen nach einer Globalisierung von Erinnerung beobachten, die über kollektive Identitätszugehörigkeit hinausgeht. Auch der europäische Kolonialismus erfordert eine solche globalisierte Erinnerung, um seine anhaltenden Strukturen kritisch reflektieren zu können (→ 3.4.3.).

### **3.4.2. Von Erinnerungskultur zu Erinnerungspolitik**

Kollektive Erinnerung wurde in der wissenschaftlichen Rezeption stark von *Cultural Memory Studies* geprägt, die auf die Annahme zurückgeht, dass soziokulturelle Kontexte wichtige Austragungsorte von kollektiver Erinnerung darstellen (Erl 2008, 2). Jan Assmann hatte die Form von kollektiver Erinnerung, die über soziale (gelebte) Erinnerung hinausgeht, als „kulturelles Gedächtnis“ gefasst, durch welches die zentralen Inhalte kollektiver Gemeinschaftsbildung transportiert werden:

Unter dem Begriff kulturelles Gedächtnis fassen wir den jeder Gesellschaft und jeder Epoche eigentümlichen Bestand an Wiedergebrauchs-Texten, -Bildern und -Riten zusammen, in deren ›Pflege‹ sie ihr Selbstbild stabilisiert und vermittelt, ein kollektiv geteiltes Wissen vorzugsweise (aber nicht ausschließlich) über die Vergangenheit, auf das eine Gruppe ihr Bewußtsein von Einheit und Eigenart stützt (Assmann 1988, 15).

Jan und Aleida Assmann beschäftigen sich mit kultureller Erinnerung und heben darin die Rolle von kanonischem Wissen hervor, das die Hochkultur konstituiert (Assmann 2013). Problematisch erscheint dabei ein unausgesprochenes, aber doch elitistisches Verständnis von Kultur, die vor allem einer privilegierten Klasse zu Teil wird. Dies zeigt sich vor allem darin, dass der inhaltliche Fokus der Beschäftigung mit dem *kulturellen Gedächtnis* auf kanonischen und zumeist verschriftlichten Erinnerungen liegt, weniger auf alternativen Archiven (Rothberg 2013, 364).

Erinnerungskultur ist entsprechend ein Begriff, der im deutschsprachigen Raum stark vom kulturwissenschaftlichen Ansatz von Aleida Assmann geprägt wurde und sich im deutschsprachigen Raum relativ solide etabliert hat, wenn die Rede von kollektiver Erinnerung ist. Assmann beschreibt Erinnerungskultur als vieldeutigen Begriff:

In seiner ersten Bedeutung ist Erinnerungskultur ein unspezifischer Sammelbegriff, der sich auf die *Pluralisierung und Intensivierung der Zugänge zur Vergangenheit* bezieht. [...] Eine zweite Bedeutung von Erinnerungskultur bezieht sich auf die *Aneignung der Vergangenheit durch eine Gruppe*. [...] Als dritte Bedeutung ist eine *ethische Erinnerungskultur* hinzuzufügen (Assmann 2013, 32, Herv. i. O.).

Es stellt sich bei der Engführung auf kulturelle Erinnerung die Frage, worin sich konkret kulturelle und politische Erinnerungen voneinander unterscheiden. Dabei geht es nicht nur darum, politische Erinnerungen von ihrer traditionellen Reduktion auf die Ebene des Nationalstaates zu trennen, sondern auch ein Verständnis dafür zu entwickeln, dass auch kulturelles Wissen politisch ist. Der Kulturbegriff verbirgt eine zivilisatorische und selbstüberhöhende Konnotation, da er zumeist in Abgrenzung zur ‚Natur‘ konstruiert wurde und mit kolonialen Vorstellungen von Zivilisierung und damit verbundenen liberalen Werten verknüpft ist (Bekus 2022, 1293). Daher wurde Kultur immer wieder für koloniale Unterfangen instrumentalisiert, etwa durch abgrenzende Konstruktionen von Kultur und Natur als Gegensätze.

Zudem kann Erinnerungskultur mit einer homogenisierenden und essentialisierenden Konstruktion von Gruppen, Kulturen oder Subkulturen einhergehen (Rothberg 2013, 362), insbesondere wenn sie auf der Annahme einer Isomorphie zwischen Territorium, sozialer Formation, Mentalitäten und Erinnerungen beruht (Erl 2011, 7). Daher werden in neueren, kritischeren Ansätzen von Erinnerung nicht nur die Kollektive verkompliziert, deren Erinnerungen untersucht werden (Erl 2011), sondern auch die Art und Weise, wie diese pluralen Erinnerungen in Gesellschaften verflochten sind und in ihrer Verflechtung sogenannte Erinnerungsformationen (*mnemonic formations*) bilden (Mannergren/Björkdahl/Buckley-Zistel/Kappler/Williams 2024, S. 3). Wenn auch mit dem Begriff Erinnerungskultur

differenzierte Verständnisse des Kulturbegriffs vorliegen, ist für die vorliegende Arbeit einer Depolitisierung des Kulturbegriffs entgegenzuwirken. Deshalb setze ich an einem dezidiert politischen Verständnis von Erinnerung an, was mich zu den *Cultural Studies* führt.

Die Cultural Studies untersuchen vor allem entlang der Trias von *Kultur*, *Macht* und *Identität* (Marchart 2008, 34), wie diese drei Dimensionen gesellschaftlich wechselseitig wirksam sind. Sie betonen und kritisieren die wechselseitigen Zusammenhänge zwischen politischen, kulturellen und gesellschaftlichen Phänomenen. Im Zentrum der Cultural Studies steht ein breiter und dynamischer Kulturbegriff, der sich an der beschriebenen Schnittstelle in stetigem Wandel befindet:

There is the ‚social‘ definition of culture, in which culture is a description of a particular way of life, which expresses certain meanings and values not only in art and learning but also in institutions and ordinary behavior. The analysis of culture, from such a definition, is the clarification of the meanings and values implicit and explicit in a particular way of life, a particular culture (Williams 1998, 48).

Während die Cultural Studies sich nicht explizit mit kultureller Erinnerung befassen, so schwingt diese mediert über Symbole und Repräsentationen immer mit. Explizit formierte sich die sogenannte *Popular Memory Group*, die sich einerseits mit der Problematisierung der Geschichtsschreibung (als abgeschlossenes Projekt) befasst und andererseits die sogenannte ‚Populär-Erinnerung‘ (*popular memory*) als Untersuchungsgegenstand betrachtet, die sie verstehen als „first as an object of study, but, second, as a dimension of political practice“ (Popular Memory Group 2007, 205). Sie stellen im Groben zwei Betrachtungsebenen der „sozialen Produktion von Erinnerung“ dar (Popular Memory Group 2007, 207): öffentliche Repräsentationen und private Erinnerungen im Alltag. Dabei verkomplizieren sie sowohl die Trennung des Öffentlichen und Privaten als auch die elitistische Konnotation der kanonischen Hochkultur:<sup>94</sup>

Feminist history challenges the very distinction ‚public‘/‚private‘ that silences or marginalizes women’s lived sense of the past. But similar processes of domination operate in relation to specifically working-class experiences, for most working-class people are also robbed of access to the means of publicity and are equally unused to the male, middle-class habit of giving universal or ‚historic‘ significance to an extremely partial experience (Popular Memory Group 2007, 210).

Mit kollektiver Erinnerung bewegen wir uns immer im Feld des Politischen, in dem Erinnerung im Kontext politischer Macht steht: „who wants whom to remember what, and why“ (Confino 1997, 1393). Wer hat die Deutungshoheit über Erinnerung? Wer spricht, und wer wird (nicht) gehört? Wessen Erinnerung zählt (Terkessidis 2021)? Wie wird konkret versucht, Identität und politische Handlungs- und Möglichkeitsräume über Erinnerungsdiskurse zu konstruieren?

---

<sup>94</sup> Ähnliche Auseinandersetzungen mit dem Kulturbegriff finden sich bei Claudia Brunner (2010), die die Konzeption einer *Kultur des Friedens* kritisch hinterfragt. Inspiriert von Wendy Brown (2008) argumentiert Brunner, dass die Kulturalisierung von Politik Machtverhältnisse der Über- und Unterordnung reaktualisiert und damit stabilisiert (2010, 86).

Daher ist es wichtig, Macht in den analytischen Fokus der Beschäftigung mit Erinnerung zu stellen, insbesondere die Macht *weiß*europäischer historischer und mnemonischer Narrative. Julia Suárez-Krabbe unterstreicht diesen analytischen Schwerpunkt aus dekolonialer Perspektive:

The decolonial historical realism [...] starts off from the recognition of coloniality, and how ‘that, which is believed to be true of the world’ is at this point in history part of the overdetermination and overrepresentation of whiteness; therefore, the need to decolonize it (Suárez-Krabbe 2016, 19).

Eine solche Lesart versteht kollektive Erinnerung als Machtmittel über den öffentlichen Raum, über Identitäten und Zugehörigkeitsregime sowie über Zeit, indem spezifische Erinnerungsinhalte der Vergangenheit ausgewählt werden und andere nicht. Aus dieser Perspektive spreche ich in dieser Arbeit bevorzugt von Erinnerungspolitik, um die intentionalen und strukturellen Machtaspekte im Umgang mit der Vergangenheit ins Zentrum zu rücken.

### **3.4.3. Erinnerung als Pädagogik im öffentlichen Raum**

Anknüpfend an die (macht-)politischen Dimensionen von kollektiver Erinnerung, lege ich meinen Analyseschwerpunkt auf kollektive Erinnerung im öffentlichen Raum. Der öffentliche Raum lässt sich auf verschiedene Weisen definieren. Einerseits existiert er als räumlicher, materieller Ort, der tendenziell allen Menschen zugänglich ist (El-Tayeb 2016, 15). Dabei ist – durchaus kritisch – anzumerken, dass diese Zugänglichkeit durch unterschiedliche Vulnerabilitäten von Menschen ungleich verteilt ist. Darüber hinaus lässt sich öffentlicher Raum als sozialer und politischer Aushandlungsort begreifen, in dem sich das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft spiegelt – der Raum also, in dem soziale und gesellschaftliche Aushandlungsprozesse stattfinden. Dieser wird durch soziale Praktiken, Machtverhältnisse und Zugehörigkeitsregime geschaffen und kontinuierlich ausgehandelt (Lefebvre 1991). In politiktheoretischer Hinsicht kann der öffentliche Raum als Raum demokratischer Öffentlichkeit und als Austragungsort politischer Kämpfe gelesen werden, in dem etwa (Un-)Sichtbarkeit, Teilhabe und Repräsentation verhandelt werden.

Da Erinnerungspolitik in soziale Praktiken und räumliche Ordnungen eingeschrieben ist, stellt der städtische öffentliche Raum einen besonders geeigneten und tangiblen Lernort dar, um sich mit Macht und Kolonialität auseinanderzusetzen. Gerade hier lässt sich kollektive Erinnerung im öffentlichen Raum in Hinblick auf ihre Funktion für Kolonialität untersuchen – insbesondere entlang des Zusammenwirkens von Raum, Zeit und Identitätskonstruktionen.

Im Zentrum dekolonialer Analysen steht die Untersuchung der Bedeutung ‚moderner‘ Städte in kolonialen Zentren für die Herstellung und Reproduktion der kolonialen Moderne (Ha/Picker 2022). Ein dekolonialer Blickwinkel legt offen, wie koloniale Kontinuitäten und Brüche sich im urbanen Raum niederschlagen (Eckardt/Hoerning 2012; Zwischenraum Kollektiv 2017). Dies betrifft etwa die Sichtbarmachung historischer Zusammenhänge darüber, wie Städte von direkter und indirekter kolonialer Ausbeutung durch lokale Akteur\*innen oder Netzwerke profitiert haben. Dabei verweilt ein solcher Zugang nicht bloß in der Geschichte

moderner Städte, sondern betrachtet außerdem die kontinuierliche Herstellung und Reproduktion kolonialer Verhältnisse im öffentlichen Raum (Ha 2014; Ha/Picker 2022). So legt die kritische Analyse kollektiver Erinnerung im öffentlichen Raum beispielsweise die Problematik von städtischem Orientalismus (Ha 2014, 35) und der Praxis der Konstruktion, Exotisierung und Abwertung der ‚Anderen‘ offen (El-Tayeb 2016). Durch materielle und immaterielle Darstellungen im öffentlichen Raum werden Ein- und Ausschlüsse, letztere insbesondere von rassifizierten und ehemals kolonisierten Menschengruppen, (re-)produziert. Vor diesem Hintergrund lässt sich die Argumentation von Motta und Esteves einordnen, dass die Geopolitik des Wissens (Mignolo 2002) „durch eine gewaltsame Beziehung gegenüber den „Anderen“ [produziert wird], da sie versucht, nicht-hegemoniale Subjekte durch dominante Pädagogien der Macht unsichtbar, stumm und abwesend zu machen“ (Motta/Estevés 2014, 4, eigene Übersetzung).

Kollektive Erinnerung im öffentlichen Raum ist mit bestimmten Lern- und Vermittlungszielen verbunden. Sie trägt zum Erlernen und Formen von kollektiven Identitäten und Zugehörigkeiten (Ein- und Ausschlüssen) bei (→ Kapitel 3.4.1.). In Anlehnung an Jenny Wüstenbergs eingangs erwähnte Beobachtung (→ Kapitel eins), dass das öffentliche Gedenkregime durch Normen strukturiert ist (Wüstenberg 2020, 22), lässt sich außerdem ableiten, dass Erinnern und Gedenken zur Vermittlung von ethischen Werten beitragen. Dies macht Erinnern zu einem ethisch-pädagogischen Projekt, das unter bestimmten Bedingungen darauf abzielt, die Gewaltformen der Vergangenheit in der Zukunft zu verhindern:

From a collective memory of the devastating atrocities of conquests, oppressions and exploitations, from slavery, colonisations and imperialisms, from the horrors of nationalism and the countless victims of social and socialist revolutions, may eventually emerge a ‘critical world memory’. If that conscience is not selective, but cultivates a sense of ‘anamnetic justice’ that is rooted in case history and, moreover, does not stop at mere remembrance, then it will help prevent atrocities in the future (Höffe 2007, 3).

Dies knüpft an den Appell an (→ 3.4.1.), Kolonialismus in das Weltgedächtnis aufzunehmen und auch lokal, insbesondere in ehemaligen kolonialen Zentren, zu verankern. Damit sind neben demokratischen Beteiligungsprozessen vor allem politische Entscheidungsträger\*innen auf nationaler wie auf kommunaler Ebene adressiert, die auf die Gestaltung des öffentlichen Raumes politisch Einfluss nehmen können.

Die weitestgehende Abwesenheit von Erinnerung an Kolonialgeschichte im öffentlichen Raum trägt zur Produktion und Aufrechterhaltung von Zustimmung zu bestehenden kolonialen Herrschaftsverhältnissen bei (Motta/Estevás 2014, 2). Auf der anderen Seite kann der städtische Raum aber auch Fläche für die Herausforderung und Infragestellung von Kolonialität bieten, wie etwa durch Erinnerungsaktivismus. Motta und Esteves argumentieren, dass emanzipatorische soziale Bewegungen diese Pädagogien der Macht durch gegenhegemoniale Pädagogien herausfordern:

Practices of visibilisation (be that textual, visual, embodied, audio) are an act of public pedagogy embedded in ethical and political commitments to recognising the epistemological privilege of those represented as uneducated, irrational and illiterate. The geopolitics of

knowledge produced through the colonial capitalist pedagogies of everyday life enacts therefore a violent monological closure and silencing of all ‘others’ (Motta/Esteves 2014, 5).

Erinnerung als Pädagogik im öffentlichen Raum zu verstehen, impliziert daher, dass kollektives Erinnern und Leugnen nicht nur eine Auseinandersetzung mit der Vergangenheit darstellen, sondern zugleich einen politischen Lernprozess, in dem Zugehörigkeit, Identität und Handlungsmöglichkeiten kontinuierlich vermittelt und verhandelt werden.

In den verschiedenen Ausprägungen dieser Pädagogien – sei es durch Gedenkfeiern, Rituale oder im öffentlichen Raum materialisierte Erinnerungsmarker – werden aber nicht nur Inhalte vermittelt, sondern auch kollektive Affekte generiert, gelenkt und gefördert (Kølvraa/Knudsen 2020, 3). In Bezug auf die Leugnung von Kolonialgeschichte trägt die aktuell bestehende Erinnerungspolitik zur Produktion von Zugehörigkeiten und politischen Subjektivitäten bei, die auf einer affektiven Dissonanz beruhen, wie Jonas Prinzleve feststellt:

This ‘coloniality of cultural memory’ orchestrates the city’s affective geographies of citizenship and (un-)belonging. It produces an imaginative landscape that performs an interpellation, granting cultural identification to those visitors who are unaware of – or who have themselves benefitted from – the legacies of colonialism. The selective rewriting of a suitable past makes unavailable uncomfortable questions of racism and violence, offering the possibility of a continuous dissociation (Prinzleve 2022).

Dies lässt sich auch entlang der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein nachzeichnen, indem in den Blick genommen wird, über welche epistemischen, politischen und affektiven Repertoires Identitäten und Subjektivitäten hergestellt werden. Durch die Minimalisierung, Glorifizierung und damit einhergehende Leugnung kolonialer Kosten der historischen Errungenschaften einer Stadt, einer Region, einer Nation wird Kolonialität im Lokalen verankert und stabilisiert (Eriksen/Stein 2021, 210-11).

In der Konsequenz betonen Madina Tlostanova und Walter Dignolo die Notwendigkeit der „decolonization of knowledge and being by epistemically and affectively de-linking from the imperial/colonial organization of society“ (Tlostanova/Dignolo 2009, 132). In meinem Artikel *Cracking Peace: Divesting from the coloniality of peace through decolonial memory activism* (Pauls, i.E.a) geht es darum, wie dekolonialer Erinnerungsaktivismus pädagogisch wirken kann, um diese affektiven Investitionen – also emotionale Bindungen an eurozentrische und koloniale Narrative – zu verändern. Durch künstlerische Interventionen, postkoloniale Stadtrundgänge oder provokative Konfrontationen im öffentlichen Raum entstehen „produktive Verwirrungen“ (Duncombe/Harrebye 2021, 3, eigene Übersetzung), die einen Ausgangspunkt für tiefer- und weitergehende Lern- beziehungsweise Verlernprozesse darstellen können. Diese Pädagogik hat verschiedenste Lernziele; ich fokussiere in meinem Artikel jedoch auf die Transformation von Identifikationsmustern weißer Unschuld (Wekker 2016) hin zu implizierten Subjekten (Rothberg 2019).

Für Friedensforschung und Friedensbildung geht es mitunter darum, welche affektiven Hürden vorhanden sind, die eine tiefgreifende, ehrliche und politisch relevante Auseinandersetzung mit lokaler Kolonialgeschichte verhindern. Das *Gesturing towards Decolonial Futures Collective* (GTDFC) beschäftigt sich unter anderem mit den affektiven

Prägungen moderner Subjekte (in den kolonialen Zentren) durch die koloniale Moderne und bietet eine Reihe an Reflexions- und Analysetools an,<sup>95</sup> mit denen diese Prägungen reflektiert werden können. Aufgabe einer dekolonialen Bildungsarbeit sei es, entsprechend zu ihrer Bewusstwerdung und schließlich auch zur affektiven Transformation beizutragen, indem die bestehende Zufriedenheit mit der kolonialen Moderne irritiert und im besten Fall unterbrochen wird

(Stein/Andreotti/Ahenakew/Susa/Valley/Amsler/Cardoso/Siwiek/Cajkova/D’Emilia/Huni Kui/Tremembe/Pitaguary/Pitaguary/Pitaguary/Pataxó/de Souza/Calhoun/Van Sluys/Duque/Royo Fay/Lickerman 2022, 148). An diesem Beispiel zeigt sich noch einmal deutlich, dass Erinnerung nicht bloß vergangenheitsorientiert ist, sondern auch in der Gegenwart politische Wirksamkeit entfaltet: Sie schafft Zugehörigkeitsregime, prägt affektive Dispositionen zur Verinnerlichung kollektiver Identitäten und eröffnet politische Handlungsräume.

### 3.4.4. *Doing Memory: Erinnerung und Identitäten werden gemacht*

Die Annahme einer sozialen Konstruktion der Wirklichkeit zieht nach sich, dass Erinnerungen nicht als solche in der Welt sind, sondern erst hervorgebracht werden. Performativitätstheorien, die mitunter auf die Sprechakttheorie von John Langshaw Austin zurückgehen (Austin 1962), untersuchen die wirklichkeitskonstituierenden Funktionen, die im Akt des Sprechens materialisiert werden. In einem solch *performativen* Verständnis vollziehen sich Bedeutungszuschreiben im Tun (*doing* und *undoing*),<sup>96</sup> in dem sie zugleich re-aktualisiert werden:

„Erinnern“ meint nicht das Archivieren und Speichern abgeschlossener und damit statisch gewordener Vergangenheiten, sondern wird verstanden als performativer Prozess, der seinen Gegenstand konstituiert, inszeniert, re-inszeniert und dabei ständig modifiziert und in dessen Verlauf immer wieder neue Modelle und Medien des Erinnerns vorgebracht werden. (Fischer-Lichte/Lehnert 2000, zit. nach Penkwitt 2006, 1).

---

<sup>95</sup> In der pädagogischen Praxis haben sich Reflexionsinstrumente wie das CIRCULAR-Framework als anspruchsvoll und nützlich erwiesen, um affektive Investitionen in Kolonialität zu identifizieren und zu reflektieren. Solche affektiven Investitionen tauchen auf, wenn bereits Schritte zur dekolonialen Transformation gemacht wurden, aber Menschen, ihr Handeln und ihre Beweggründe dennoch durch kolonial begründete Ansprüche und Wünsche geprägt bleiben (Stein/Ahenakew/Jimmy/Andreotti/Valley/Amsler/Calhoun/GTDFC 2021, 41). Für eine deutschsprachige Adaption der Methode siehe Bieß/Krohn/Lehner/Pauls/Schöffmann/Wohlfahrt 2025, 76 f.

<sup>96</sup> Einschlägig ist hier Judith Butlers Zugang des *doing gender* (Butler 1999, 33), das auf der Annahme basiert, dass soziales Geschlecht durch wiederholte soziale Handlungen hergestellt wird. Meike Penkwitt leitet von diesem Grundgedanken den Vorschlag ab, analog zum bekannten ‚doing gender‘ von einem ‚doing memory‘ zu sprechen (Penkwitt 2006, 6). Butler selbst unterscheidet zwischen Performanz (performance) als einzelne Handlungen und Performativität (performativity) als „not a singular act, but a repetition and a ritual, which achieves its effects through its naturalization in the context of a body, understood, in part, as a culturally sustained temporal duration“ (Butler 1999, xv).

An der Schnittstelle von kollektiver Erinnerung und Identität wird daher die doppelte Funktion eines Sprechakts – also die Beschreibung einer Situation bei gleichzeitiger (Re-)Aktualisierung dieser beschriebenen Situation – betont (Murphy 2021; Tilman/van Vree/Winter 2010). Ein solches *performatives* Erinnern kennzeichnet kollektive Erinnerung, denn in dem Akt der Artikulation, Interpretation oder Wiederholung eines Narrativs über die Vergangenheit werden neue Erinnerungsspuren im kollektiven und individuellen Gedächtnis verankert (Winter 2010, 11). So entstehen komplexe Erinnerungsgefüge, die frühere Inhalte überlagern, ergänzen, verändern, beispielsweise in Form von sogenannten Palimpsesten.<sup>97</sup> Performatives Erinnern umfasst eine Vielzahl von Ausdrucksformen – etwa Sprache, Bewegung, Gestik, künstlerische Darstellungen oder körperliche Handlungen. Durch die performative Wiederholung wird nicht nur die ursprüngliche Erinnerung aktiviert, sondern auch das mit ihr verbundene affektive Moment erneuert. Gerade dieser affektive Gehalt verleiht Erinnerungen ihre Wirkmächtigkeit und ihre Widerständigkeit gegenüber dem Vergessen. In performativen Akten – und insbesondere im erinnernden Handeln – ist Affekt somit stets mit eingeschrieben (Winter 2010, 12).

Mit performativen Ansätzen haben sich Zugänge wie *Doing History* (Willner/Koch/Samida 2016)<sup>98</sup> und *Doing Memory* (Rudolph/Thomas/Virchow 2019) herausgebildet, unter denen Autor\*innen Geschichte und Erinnerung in ihrem praktischen Vollzug untersuchen. Sie rücken mit dem Fokus auf das Tun (*doing*) und ihrem praxistheoretischen Zugang in den Blick, wie

Praktiken – hier mit dem von Andreas Reckwitz (2003, 290) erweiterten Konzept verstanden als distinktive ‚routinisierte Bewegungen und Aktivitäten des Körpers‘ – auf implizitem und explizitem Wissen beruhen [...] Dieser praxistheoretische Ansatz betont somit die Körperlichkeit der Praktiken, die Machtbeziehungen, das ‚Performen‘ praktischen Wissens und des historischen Wandels, ohne sich auf die Frage nach Intentionalität zu beschränken (Willner/Koch/Samida 2016b, 5).

Die Autor\*innen nähern sich diesem Zugang anhand von drei Begriffspaaren: *KörperEmotion*, *ErlebnisRaum* und *DingBedeutung*, was wiederum mit der These verbunden ist, dass Geschichte „im Wechselspiel von Mensch, Körper, Raum und Ding geschaffen“ (Willner/Koch/Samida 2016b, 17) wird. Auch *Doing Memory* stellt einen performativen und konfliktiven Prozess der Subjektconstitution dar und rückt konkret Machtressourcen der an den Prozessen beteiligten Akteur\*innen in den Blick (Rudolph/Thomas/Virchow 2019, 187). Damit werden Erinnerungspraktiken – ob individuell oder kollektiv – als bereits in

---

<sup>97</sup> Das Bild des Palimpsest wurde mit zunehmender Intensität in Studien zu Erinnerung aufgenommen (Huysen 2003). Es bezieht sich auf eine historische Praxis des Wegschabens oder -Waschens vor vormals beschriebenen Manuskriptseiten, die dann wieder beschrieben wurden. Da vorherige Beschriftungen nie ganz verschwinden können, entsteht ein sedimentiertes Dokument mit verschiedenen Schichten, bei denen ältere (wegradierte) Schichten noch durchschimmern können.

<sup>98</sup> Performativität im Feld von Geschichte bzw. Erinnerung kann Aufschluss darüber geben, wie „emotionale Verbindungen zwischen Vergangenheit und Gegenwart geschaffen und letztlich ‚Geschichte gemacht‘ wird“ (Willner/Koch/Samida 2016b, 2). In einem solchen performativen Rahmen lässt sich kollektive Erinnerung als primär aktionsgebunden begreifen. Sie entsteht durch das Handeln (und Nicht-Handeln) verschiedener Akteur\*innen, zu denen beispielsweise auch Erinnerungsaktivist\*innen gehören.

hegemonialen Deutungsmustern und Diskursen verortet und stabilisieren oder destabilisieren sie.

*Doing Memory* priorisiert sodann Erinnerung in ihrem praktischen Vollzug, anstatt etwa vorgegebener Erinnerungsinhalte. An diesem Performativen bündelt sich erneut die dekoloniale Auseinandersetzung mit Wissensformen, bei denen nicht nur gefragt wird, *von wem* Wissen hervorgebracht wird, sondern auch *auf welche Weisen* und über welche Medien. Die Fokussierung des Vollzugs von Erinnerung dezentriert kartesianische Trennungen von Körper und Geist sowie von Subjekt und Objekt. Gerade aufgrund der Visualität von Kolonialität, die sich durch Erinnerungspraktiken im öffentlichen urbanen Raum einschreibt (Wienand/Brandes 2016), stellen sich künstlerische und visuelle Zugänge als besonders geeignet dar, diese zu problematisieren, wie ich im Artikel *Performing Cracks in Public Memory: Undoing Epistemic Violence Through Artistic Interventions* (Pauls 2023) darlege. Zudem konnte nachgewiesen werden, dass künstlerische Formen von Aktivismus tendenziell effektiver als konventionelle Formen sind (Duncombe/Harrebye 2021) und vor allem im öffentlichen Raum besondere Aufmerksamkeit und Neugier generieren. Künstlerische Interventionen im öffentlichen Raum weisen eine gewisse Zugänglichkeit auf, die über öffentliche Kunst hergestellt wird. Allerdings sollte stets der kritische Blick dafür gewahrt werden, ob und wann Kunst ins Elitistische übergeht und zu hochschwellig wird, ob also auch präkarisierte, marginalisierte Personengruppen mit der Intervention Zugang zu ihr erhalten.

Was für künstlerische und performative Zugänge an der Schnittstelle von Friedensforschung und Friedensbildung spricht, ist ihr pädagogisches Potenzial, affektive Transformationen anzuregen und zu begleiten (Duncombe 2024). Zudem eignet sich die Untersuchung künstlerischer Praktiken für das hier beschriebene performative Verständnis von Erinnerung. In Verbindung mit den dekolonialen Theorien kennzeichnenden pluralen Wissensverständnissen lässt sich Kunst als Erkenntnisressource nutzen, die jenseits positivistischer Verständnisse liegt – im Sinne einer performativen Sozialforschung, die kunstbasierte Zugänge zu Wissen nutzt, um neues Wissen hervorzubringen und zu vermitteln (Kaufmann 2011). In meinem Beitrag *Hauntings of El Dorado: Decolonial Memory Activism and Contentious Artistic Interventions in Germany* (Pauls 2025) untersuche ich solches Wissen anhand zweier künstlerischer Interventionen. Gerade für die Arbeit an und den Protest um Erinnerung steht die Notwendigkeit im Raum, kognizentrische Begrenzungen zu überwinden, und auch nicht-sprachliches Wissen in den Blick zu nehmen. Deshalb erscheint mir die AAA-Schnittstelle (→ Kapitel 3.5.3.) als sinnvolle Rahmung, um Erinnerungsaktivismus genauer zu untersuchen.

### **3.5. Dekolonialer Erinnerungsaktivismus**

Im folgenden Abschnitt leite ich mein Verständnis von dekolonialem Erinnerungsaktivismus her. Dazu knüpfe ich an Forschungsarbeiten an, die den Begriff bereits aufgegriffen haben, sowie an eine gemeinsame Resolution von Erinnerungsaktivist\*innen. Ich stelle außerdem anknüpfend an die vorherigen Theoriegrundlagen mein Verständnis von dekolonialem Erinnerungsaktivismus als Friedenspraxis dar und beschreibe die dafür herangezogene konzeptionelle Grundlage von Frieden. Anschließend grenze ich meinen Analysegegenstand

noch stärker ein und leite auf Grundlage der bisherigen theoretischen Ausführungen die Besonderheit von dekolonialem Erinnerungsaktivismus an der AAA-Schnittstelle (arts, academy, activism). In dem Kontext führe ich auch in die von mir betrachteten Kontexte ein (Hamburg und Augsburg) und stelle kurz die von mir betrachteten Interventionen dar.

### 3.5.1. Dekolonialer Erinnerungsaktivismus

Dekolonialer Erinnerungsaktivismus wurde bisher noch nicht ausführlich konzeptualisiert, wenn auch eine Handvoll Forschungsarbeiten darauf Bezug nehmen, an die ich hier anknüpfen möchte. Katherine McGregor und Ana Dragojlovic (2024) befassen sich mit künstlerisch-kulturellen Auseinandersetzungen in Indonesien angesichts der Banda Massaker<sup>99</sup> und verstehen das *Banda Journal* als Form von dekolonialem Erinnerungsaktivismus, den sie als besondere Form von Erinnerungsaktivismus beschreiben:

[...] a specific form of memory activism that offers a decolonial perspective by emphasizing the excesses of modernization and capitalism that drove both the quest for empire and control of global trade and which continue to underpin the process of extreme environmental exploitation in Indonesia today (McGregor/Dragojlovic 2024, 600).

Damit betonen sie die dadurch zentrierte Kritik an Kolonialität, also die Verbindung von vergangenem mit anhaltenden Machtverhältnissen und die anhaltende koloniale Ausbeutung in Indonesien, die verschiedenste koloniale Hierarchien umfasst. Im Gegensatz zu allgemeineren Formen von Erinnerungsaktivismus ist *dekolonialer* Erinnerungsaktivismus nicht bloß an der Infragestellung staatlicher erinnerungspolitischer Narrative enggeführt, sondern an der Herausforderung anhaltender kolonialer Verhältnisse (ebd., 603).

Heike Becker (2022) befasst sich mit einem dezidiert intersektionalem dekolonialen Erinnerungsaktivismus in Namibia, der ihr zufolge Assoziationen von identitätsbasiertem dekolonialem Aktivismus herausfordert (Becker 2022, 73). Der intersektionale Ansatz verbindet Kämpfe, die allesamt den öffentlichen Raum dekolonisieren wollen. Aktivist\*innen fordern die Entfernung kolonialer Monumente und die Umbenennung von Straßennamen in Namibia, die mit Personen ersetzt werden sollen, „die *gegen* strukturelle Gewalt, Sexismus, Patriarchat und Homophobie kämpfen“ (Becker 2022, 83, eigene Übersetzung).

Einen Blick auf Europa richtet Eline Mestdagh (2025), indem sie den dekolonialen Erinnerungsaktivismus von Menschen afrikanischer Herkunft (PAD) in Belgien untersucht. Diese verweisen auf die Zusammenhänge zwischen kolonialer Erinnerung und strukturellem Rassismus und fordern auf dieser Grundlage eine „Pflicht zur Erinnerung“ (Mestdagh 2025, 496, eigene Übersetzung). Mestdagh konkretisiert:

---

<sup>99</sup> Mit den sogenannten Banda Massakern werden von den Niederlanden, insbesondere der Dutch East India Trading Company, verübte Massaker im Jahr 1621 bezeichnet. Die Banda-Inseln sind eine Inselgruppe in Ostindonesien, die für den frühen Muskatnuss-Handel von strategischer Bedeutung wurde. Aufgrund der Weigerung der einheimischen Bevölkerung, der Niederländischen Ostindien-Kompanie das Monopol für den Muskathandel zu geben, führte diese unter Jan Pieterszoon Coen brutale Strafexpeditionen durch, wodurch die Inseln entvölkert wurden. Schätzungen zufolge haben von ursprünglich 15 000 Einwohner\*innen nur wenige Hunderte überlebt. Die Massaker erfüllen daher den Tatbestand des Genozids (Grever 2025, 10).

In this narrative, remembrance of the horrors of the colonial past is presented as a moral duty, for both Afrodescendants in particular and the Belgian public in general, necessary to obtain recognition for Afrodescendants as equal Belgian citizens. According to one activist, “devoir de mémoire” is best understood as an “outil de lutte” (“a tool of struggle”); a way of using memory to change society by revealing structural inequalities that are invisibilized in existing memory cultures in the public space. This type of decolonial memory activism is therefore characterized by the strategy of changing the way colonial history is represented in the public sphere through monuments and street names (Mestdagh 2025, 497).

Daran wird deutlich, dass dekolonialer Erinnerungsaktivismus darauf zielt, die Lebensbedingungen von Betroffenen zu verbessern, indem Erinnerung an Kolonialgeschichte als Werkzeug für Bewusstseinsbildung genutzt wird.

Die deutsche Initiative *Decolonize Berlin*<sup>100</sup> lud im November 2023 zum bundesweiten Bündnistreffen „Decolonize the Bund“ ein, an dem Vertreter\*innen verschiedener lokaler Initiativen zusammengekommen sind. In der aus dem Bündnistreffen hervorgegangenen gemeinsamen Resolution heißt es:

Ziel einer gesamtgesellschaftlichen Dekolonisierung ist die rassismuskritische und intersektionale Auseinandersetzung mit globalen und lokalen Macht- und Herrschaftsverhältnissen und die Gestaltung notwendiger Prozesse, die zu einem gesellschaftlichen Wandel hin zu mehr Gerechtigkeit für alle Menschen weltweit führen müssen (Decolonize Berlin 2023, 1).

Die Resolution kritisiert auch die Engführung eines Aufarbeitungsverständnisses, dass die Auffassung vertritt, „es handele sich lediglich um „deutsche Kolonialgeschichte“ und ein kulturpolitisches Thema“ (ebd. 2). Das Netzwerk fordert daher von der Bundesregierung die klare Benennung des europäischen Kolonialismus als Unrechtssystem (ebd. 3) und die Erarbeitung „umfassende[r] Konzepte zur kritischen Auseinandersetzung mit der Kolonialgeschichte und ihren Folgen sowie zur Dekolonisierung der Erinnerungskultur“ (ebd. 4).

Dementsprechend ist die Resolution anschlussfähig an Definitionen von Erinnerungsaktivismus als einem „strategischen Erinnern an eine umstrittene Vergangenheit, um mnemonischen oder politischen Wandel zu erreichen“ (Gutman/Wüstenberg 2023, 5, eigene Übersetzung). Er geht aber aufgrund seiner Ausrichtung an Dekolonisierung und der Bezüge zu anhaltenden kolonialen Kontinuitäten darüber hinaus. Dies zeigt sich in Annahmen darüber, dass die Leugnung von Kolonialgeschichte mit Machthierarchien und fortwährenden strukturellen Rassismen verknüpft ist – teilweise als Möglichkeitsbedingung, teilweise als Ausdruck ebenjener. Darüber hinaus liegt der Forderung nach einer Dekolonisierung von Erinnerungskultur die Analyse zugrunde, dass kollektive Erinnerung kolonial geprägt ist und

---

<sup>100</sup> Decolonize Berlin ist ein Bündnis aus Schwarzen, diasporischen, postkolonialen und entwicklungspolitischen Initiativen, Vereinen und einzelnen Aktivist\*innen in und aus Berlin, das seit 2019 als eingetragener Verein organisiert ist. Es hat sich laut eigenen Angaben durch [#NoHumboldt21](#) und [#NoAmnestyOnGenocide](#) zusammengeschlossen und setzt sich für „die kritische Auseinandersetzung mit der Geschichte und Gegenwart von Kolonialismus und Rassismus“ sowie für „die Anerkennung und Aufarbeitung von kolonialem Unrecht und für eine gesamtgesellschaftliche Dekolonisierung“ ein (Decolonize Berlin 2025).

– wie ich oben ausgeführt habe – epistemische Gewalt ausübt. Dies zeigt sich in ihren epistemischen Grundlagen und ihren (im-)materiellen Ausprägungen sowie in ihren identitätsbezogenen und relationalen Implikationen.

*Epistemische Grundlagen* kollektiver Erinnerung umfassen etwa die Fokussierung auf verschriftlichte historische Archive, die bereits selbst von Macht durchzogen sind (Trouillot 1995), die nationale und oft auch essentialisierende Rahmung von Erinnerung (Antweiler 2023, 1541) sowie den ihr eingeschriebenen Selbst- und Eurozentrismus. Diese kolonial geprägten Wissensordnungen und Rahmungen werden durch dekolonialen Erinnerungsaktivismus in Frage gestellt (Pauls 2024b).

Kollektive Erinnerung wird über *materielle sowie immaterielle Ausdrucksformen* inszeniert. Dies geschieht über ein breites Repertoire an Erinnerungskanälen, wie etwa Gedenktagen, Gedenkort, Ritualen, aber auch formalisierter Schulbildung, Museen und Literatur, sowie im öffentlichen Raum durch Monumente, Straßennamen, Gedenktafeln und ähnliche Marken. Außerdem hängen diese Grundlagen und Ausprägungen mit *Identitätskonstruktionen und Beziehungsgestaltung* zusammen, die koloniale Hierarchien reproduzieren. Dekolonialer Erinnerungsaktivismus lässt sich also begreifen als das strategische Erinnern an Kolonialgeschichte, um koloniale Vergangenheit und Gegenwart sichtbar zu machen, verbunden mit dem Anspruch, zur Dekolonisierung von Erinnerungspolitik beizutragen und so einen Beitrag zu einer gesamtgesellschaftlichen Dekolonisierung zu leisten.

### **3.5.2. Dekolonialer Erinnerungsaktivismus als Friedenspraxis**

Aufgrund der kritisch-konstruktivistischen Grundeinbettung meiner Arbeit wende ich auch für den Friedensbegriff ein grundsätzlich konstruktivistisches und plurales Verständnis an. Um aber nicht in die Beliebigkeit darüber zu rutschen, was alles als Frieden gelten kann, lege ich ein konzeptionelles Verständnis von Frieden an, in dem Friedensverständnisse von mindestens zwei ineinander verschränkten Dimensionen geprägt sind: a) Gewaltreduktion und b) Einbettung in Werte- und Wissenssysteme (Pauls 2022; Krohn/Pauls 2023; Pauls/Azarmandi i.E.).

Eine Ausrichtung an der Reduktion von Gewalt und Schaden gilt auch in dekolonialen Theorien als zentrales Definitionsmerkmal von Frieden. Dabei hängt es von der zugrunde gelegten Gewaltdefinition ab, was als Gewalt gesehen und entsprechend reduziert werden soll, sodass Frieden (im Plural) unterschiedlich aussehen können. Liegt der Schwerpunkt etwa auf einer Verringerung direkter Formen von Gewalt, werden tendenziell weniger sichtbare Formen von Gewalt – wie etwa strukturelle, epistemische und ontologische Gewalt oder auch die Gewalt der *Befriedung* (Baron/Havercroft/Kamola/Koomen/Murphy/Prichard 2019) – in den Hintergrund gerückt oder gar übersehen und möglicherweise reproduziert. In Anbetracht der theoretischen Grundlagen der Dekolonisierung und Gewaltkritik (→ Kapitel 3.3.) wird deutlich, dass dekolonialer Erinnerungsaktivismus im sogenannten Globalen Norden sich gegen die epistemische Gewalt der Leugnung richtet, wie sie sich in der Erinnerungspolitik materialisiert. Dabei ist es für mein Verständnis von dekolonialem Erinnerungsaktivismus irrelevant, ob diese Leugnung intentional oder nicht-intentional geschieht.

Mit dekolonialen Zugängen werden etablierte, wenn auch umstrittene, disziplinäre Konzeptionen von Gewalt ausgedehnt und die möglichen Bezüge für Gewaltreduktion vervielfacht. Zudem scheuen sie sich nicht davor, Gewaltformen zu benennen, die nicht-intentional in den Gewaltreduktionsversuchen anderer Formen von Gewalt ausgeübt werden, oder die Gewaltförmigkeit von der Theoretisierung und Anwendung dominanter Friedensbegriffe offenzulegen. Wie ich im Artikel *Cracking Peace: Divesting from the Coloniality of Peace through Decolonial Memory Activism* (Pauls i.E.) zeige, ist es auch im Sinne dekolonialer Theorien, den gewaltvollen Charakter modern-liberaler Frieden und seine Legitimationsstrategien offenzulegen und sich so einer binären Trennung von Frieden und Gewalt zu widersetzen, wie sie im liberalen Narrativ der Moderne formuliert wird.

Die Debatten um den sogenannten liberalen Frieden verdeutlichen, dass dominante Friedensverständnisse in spezifische liberale Wertevorstellung eingebettet sind und diese entsprechend repräsentieren. Dies ist nicht per se verwerflich, wenn doch aus einer dekolonialen Perspektive im Sinne der Dehierarchisierung von Friedenswissen zu problematisieren, wie ich es im Artikel *Kolonialität des Friedens* (Pauls, Azarmandi i.E.) unternehme. Denn die Werte und Wissenssysteme, die Friedensverständnissen zugrunde liegen, beeinflussen, wie Beziehungen gestaltet werden und mit Konflikt und Gewalt umgegangen wird (Maldonado-Torres, 2008, S. 3)<sup>101</sup>. Daher ist es im Sinne der Dekonstruktion und Herrschaftskritik, konkret offenzulegen, welche Werte- und Wissenssysteme dem jeweiligen Verständnis von Frieden zugrunde liegen, da dies unmittelbare Auswirkungen auf die Haltung und Ausgestaltung von Konfliktbearbeitung hat. Das liberale Modell des Friedens beruht auf liberalen Prämissen wie Individualismus, Nationalstaatlichkeit, Rechtsstaatlichkeit, Konstitutionalismus und der befriedenden Macht des Marktes. Daher sind Appelle an solche Arten von Frieden auch funktional für Modernität/Kolonialität. Während nämlich der Liberalismus die Moderne voranbringen soll, dient er auch dazu, die koloniale Unterseite der Moderne, also Kolonialität, voranzutreiben (Maldonado-Torres, 2016, 5; Maldonado-Torres/Bañales/Lee-Oliver/Niyogi, S., Ponce, A., & Radebe, 2023).

Diese mehrdimensionale Arbeit an der Reduktion von Hierarchien entspricht meinem Verständnis von Pluriversalisierung, wie ich es im Artikel *Friedensbildung otherwise? Überlegungen zu einer dekolonial informierten Friedensbildung* (Krohn/Pauls 2023) gemeinsam mit Juliana Krohn vorlege. Die kritische Auseinandersetzung mit modern-liberalen Frieden ist ein Bestandteil einer solchen Pluriversalisierung; die Sichtbarmachung oder gar Hervorbringung alternativer Verständnisse, Denk-, Seins- und Lebensweisen ist ein weiterer (Lehner 2023, 519). Dekolonialer Erinnerungsaktivismus enthält aufgrund der Einflüsse dekolonialer Theorien und durch die Zentrierung Betroffener – wie etwa afrodiasporischer Gruppen – alternative Wissens- und Wertesysteme, von denen sich wertvolle Impulse zur Beantwortung der Forschungsfrage ableiten lassen.

Zusammenfassend verstehe ich dekolonialen Erinnerungsaktivismus deshalb als Friedenspraxis, weil er bemüht ist, durch den Abbau von der epistemischen Gewalt der Leugnung zu einer umfassenden Dekolonisierung beizutragen. Dies ist vor allem in ehemaligen

---

<sup>101</sup> Maldonado-Torres spricht in dominanten, liberalen Vorstellungen von einem „Paradigma des Krieges“ als „eine Art und Weise, Menschlichkeit, Wissen und soziale Beziehungen zu begreifen, die Konflikt oder Polemik privilegiert“ (2008, 3, eigene Übersetzung).

kolonialen Kontexten im sogenannten Globalen Norden relevant, da die erinnerungspolitische Leugnung Auswirkungen auf Selbstbilder, Zugehörigkeiten und politische Handlungsmöglichkeiten hat. Zudem ist dekolonialer Erinnerungsaktivismus als Friedenspraxis in Werte- und Wissenssysteme eingebettet, die an dekoloniale Theorien anknüpfen. Diese aber noch systematischer offenzulegen, ist Anspruch meines Forschungszugangs, wie ich ihn in Kapitel 2.4. darstelle. Im Folgenden grenze ich den Ausschnitt noch gezielter ein, den ich im Rahmen von dekolonialem Erinnerungsaktivismus betrachte.

### 3.5.3. Dekolonialer Erinnerungsaktivismus an der AAA-Schnittstelle

Dekolonialer Erinnerungsaktivismus umfasst eine breite Palette von Aktivitäten und Strategien, um einerseits Erinnerungsinhalte an Kolonialismus und transatlantischen Versklavungshandel zu vermitteln und andererseits die Modi hegemonialer Erinnerung im öffentlichen Raum herauszufordern. Er umfasst Praktiken der Bewusstseinsbildung (*conscientization*), der Aktion und Konfrontation (*contesting/contention*) sowie des *delinking* von hegemonialen Erinnerungspolitiken durch Gegenerinnerung (*counter-memory*) im öffentlichen und halböffentlichen Raum. So stellen Aktivist\*innen beispielsweise politische, epistemische und symbolische Macht in Frage, indem sie Entscheidungsträger\*innen auffordern, Erinnerungspraktiken zu verändern, oft mit etablierten Formen kollektiver Aktion wie Protesten, Demonstrationen und Sit-ins. Dies kann bedeuten, Straßennamen zu ändern, indem sie eine Verlagerung des Schwerpunkts auf Geschichten des antikolonialen und dekolonialen Widerstands fordern, Denkmäler oder Schilder im öffentlichen Raum zu entfernen oder neu zu kontextualisieren, oder auch neue Projekte anzufechten, die Kolonialität reproduzieren, wie NoHumboldt21, ein Widerstand gegen den Bau des „Humboldt Forums“ im Berliner Schloss (Berlin Postkolonial o.J.). Aktivist\*innen grenzen sich auch von der hegemonialen Erinnerungskultur ab (*delinking*), oft durch künstlerische Interventionen und visuelle Störungen, Installationen oder anti-monumentale Gegendenkmalen (Moody 2025, 92).<sup>102</sup>

In meiner Arbeit rücke ich dekolonialen Erinnerungsaktivismus an der sogenannten AAA-Schnittstelle in den Fokus meiner Betrachtungen. Darunter verstehe ich die überlappenden Felder *arts, academy, activism*, also eine Schnittstelle zwischen Kunst, Aktivismus und Wissenschaft. Diese Schnittstelle wurde im deutschsprachigen Kontext vor allem von Nadja Ofuatey-Alazard so benannt,<sup>103</sup> Teilprojektleiterin von *Dekoloniale In[ter]ventionen* des Berliner Modellprojektes dekoloniale!. Dieses Projekt „Dekoloniale

---

<sup>102</sup> Das „Earth Nest“ von The Lockwood Collective ist der Siegerbeitrag für ein dekoloniales Gedenkzeichen in Berlin. Der künstlerische Wettbewerb wurde von der zivilgesellschaftlichen Organisation Berlin Global Village ausgeschrieben, um ein öffentliches Denkzeichen zu schaffen, das Themen der kolonialen Kontinuitäten im Kontext der Entwicklungszusammenarbeit verbindet (Engler 2024).

<sup>103</sup> Etwa beim BIGSAS Festival für afrikanische und afrikanisch-diasporische Literaturen an der Universität Bayreuth unter dem Titel „Crises and Responsibilities. kNOWLEDGES in Academia, Arts and Activism“ (BIGSAS 2019) sowie beim Afrolution Festival von EOTO, das ausdrücklich „an der Triple-AAA-Schnittstelle von Kunst, Wissenschaft und Aktivismus“ (EOTO 2025) kuratiert wird. EOTO (Each one teach one) ist ein intergenerationaler Lern- und Begegnungsort in Berlin, in dem Literatur und Wissen von Menschen afrikanischer Herkunft zugänglich gemacht wird.

Erinnerungskultur in der Stadt“, welches sich als „partizipativ-solidarisches Projekt der historisch-politischen Bildung“ (dekoloniale 2025) versteht, nutzt künstlerische, kuratorische und digitale Formate für die kreative und kritische Auseinandersetzung mit Kolonialgeschichte. In diesen Beispielen ist es breit gefasst die Praxis des Kuratierens (Lehrer 2023), die sowohl ihre eigenen politischen Dimensionen anerkennt als auch auf historische und alternative Forschungszugänge setzt und künstlerisch verarbeitet und vermittelt. Damit knüpfe ich an die starke Rezeption künstlerisch-kultureller Praktiken in aktuellen Studien zu Erinnerungsaktivismus an.

Ich nenne direkte Aktionen (Francis 2002, 44 f.), die im Rahmen von dekolonialem Erinnerungsaktivismus eingesetzt werden, *Interventionen*, da sie in eine bereits vorhandene erinnerungspolitische Landschaft intervenieren.<sup>104</sup>

If coloniality is this immense, lengthy process resulting in structures comprising the ‘colonial present’ (Gregory 2004) of the colonial-modern, capitalist system (Mignolo 2007), ‘decolonial interventions’ point towards a surfacing, baring, and bringing to bear modes of being and politics that are less visible, invisible, or seemingly unintelligible. This includes the works, acts and bodies that exist and resist with, through and in spite of colonial extraction, appropriation, and erasure (Khoo/Vered 2020, 227).

Dekoloniale Interventionen machen also unterdrückte und zum Schweigen gebrachte Perspektiven und Wissensformen sichtbar und repolitisieren sie. Dies ist anschlussfähig an ein Verständnis von gewaltfreier Aktion als dem Versuch, Gewalt zu überwinden und respektvolle Beziehungen herzustellen (Francis 2002, 40).

Dekolonisierung stellt nicht bloß eine intellektuelle und politische Herausforderung dar. Vielmehr ist gerade das Feld kollektiver Erinnerung, dessen Dekolonisierung durch dekolonialen Erinnerungsaktivismus eingefordert wird, eng mit kollektiven Identitätskonstruktionen und Zugehörigkeitsregime verknüpft, deren Wirksamkeit sich vor allem auf affektiver Ebene entfaltet. Daher zentriere ich die Bedeutung von Kunst als kreativen Protest (Pauls 2025.; Duncombe 2024)<sup>105</sup>, in dem das Potenzial liegt, koloniale Zusammenhänge nicht nur intellektuell zu begreifen, sondern auch affektive Wirkungen zu erzielen, die dann in sozio-politischen Auswirkungen münden (Murphy 2019, 6; Duncombe 2024). Vor allem aufgrund der verräumlichten, konstruierten, identitätsstiftenden und

---

<sup>104</sup> Intervenieren kommt aus dem Lateinischen Wort *intervenire*, was so viel bedeutet wie „dazwischentreten, eingreifen“. Im Duden wird *intervenieren* unter anderem beschrieben als „[vermittelnd] in ein Geschehen, einen Streit o. Ä. eingreifen, sich [als Mittler] einschalten“ (Duden 2025). Für meine Arbeit sind Interventionen daher als Eingreifen in die bestehende Erinnerungspolitik zu verstehen, geknüpft an ein Problematisieren des konkreten dominanten Narrativs.

<sup>105</sup> Dem liegt ein Verständnis von Kunst als sozialer Praxis zugrunde, mit der die Arbeit an Erinnerung durch verschiedene kreative Praktiken begriffen und analysiert wird (Black/Kennedy/Kent 2024, 474). Künstlerische Interventionen stellen daher auch soziale und gar politische Interventionen dar, in denen beispielsweise die Bedingungen des guten Lebens, oder auch als Suche nach möglichen Zukünften verhandelt werden können (Siegesmund 2024, 454-456). Sicherlich kann Kunst auch elitären und kapitalistischen Produktionslogiken unterworfen sein, jedoch fokussiere ich mit meinem Zugang vor allem den Prozesscharakter künstlerischer Interventionen, ihr Entstehen und ihre Ausübung. Diese Betrachtung hat Grenzen, aber sie hat unter bestimmten Bedingungen, die ich in Kapitel sechs schlussfolgere, transformatives Potential.

performativen Eigenschaften von kollektiver Erinnerung (→ Kapitel 3.4.) stellen sich kreative aktivistische Formate als vielversprechender Ansatzpunkt dar, um, wie Carlos Garrido Castellano formuliert, das vorhandene konzeptuelle Repertoire für epistemische und verkörperte Dekolonisierung umzustrukturieren (Castellano 2021, 5). Die Wirksamkeit des künstlerischen Aktivismus wurde in der sozialen Bewegungsforschung bereits thematisiert (Duncombe/Harrebye 2021; Duncombe 2024) und ist ebenfalls für dekolonialen Erinnerungsaktivismus einschlägig (Kølvraa/Knudsen 2020, 4). Künstlerische Interventionen bergen ein besonderes Potential für dekolonialen Erinnerungsaktivismus, da sie an die Visualität öffentlicher Erinnerung anknüpfen und so beispielsweise rein kognitive Zugänge übersteigen:

[...] Both literally and metaphorically, the arts of image-making, story-telling and political performance allow memory activists to activate forces and dialogues that can be beyond rational, state or even human control. They are often more oriented towards perspectives rather than policies, presenting such shifts as a critical step in the complex process of political and social change (Black/Kennedy/Kent 2024, 474).

Während künstlerische Interventionen potenziell eine Vielfalt an unterschiedlichen Formaten umfassen können, sind verkörperte Zugänge besonders anschlussfähig an mein Verständnis von Performativität (→ Kapitel 3.4.5.) sowie das oben eingeführte Verständnis dekolonialer Interventionen. Performanz (*performance*) beschreibt vor allem eine Aktion, die durch den Körper ausgeführt wird, wobei weniger im Vordergrund steht, was sie ist, sondern was sie tut und wie sie in die Gesellschaft interveniert (Taylor 2003, 6). Diana Taylor versteht *performances* „as vital acts of transfer, transmitting social knowledge, memory, and a sense of identity through reiterated actions“ (Taylor 2003, 25). Zugespielt auf dekolonialen Erinnerungsaktivismus nimmt *performance* daher eine wichtige Funktion für die Konstruktion und Performativität von Erinnerung ein, wie Leticia Robles-Moreno beschreibt:

[...] it can be said that performance, understood as bodily actions that reiterate past behaviors, allows for the flow of memory: it reiterates what happened in the past, bringing it to the present. It actualizes memory or, as it is expressed in Spanish, it is an “acto de hacer memoria” – an act of memory-making (Robles-Moreno 2023, 386).

Ausgehend von diesem Verständnis verkörperter Erinnerung richtet sich mein Fokus auf drei konkrete dekoloniale künstlerische Interventionen in zwei Kontexten (Hamburg und Augsburg). Diese ermöglichen es, einen Einblick in die Wirkweisen von dekolonialem Erinnerungsaktivismus zu erhalten und möglichst praxisnahe epistemische, konzeptionelle und praxisbezogene Überlegungen anzustellen. Es handelt sich konkret um die Intervention „Bismarck-Dekolonial“ am Hamburger Bismarck-Denkmal im Alten Elbpark (Bismarck-Dekolonial 2021), sowie die Intervention „Intersecciones I“ im Augsburger Fugger und Welser Erlebnismuseum (Agudelo 2025) und das aktionskünstlerische Projekt „Ein Schritt zurück nach vorn: post-/koloniales Erinnern in Augsburg“ im Pop-up-Museum *House of New Realities*, das im Rahmen des Augsburger Hohen Friedensfestes (House of New Realities 2023) stattfand.

### 3.5.4. Augsburg und Hamburg: Zwei Kontexte von Selfing/Othering in Deutschland

Vor diesem theoretischen Hintergrund ist es einleuchtend, dass mich vor allem die Praxis von dekolonialem Erinnerungsaktivismus interessiert. Meine Fokussierung auf die AAA-Schnittstelle leitet sich von den theoretischen Anforderungen dekolonialer Forschung ab, die verkörperte Praktiken zentrieren und dabei alternative Wissensbestände bergen. In Kapitel fünf beschreibe ich das konkrete Vorgehen und die Heuristik epistemischer Rissbildung, mit der ich mir drei künstlerische Interventionen angesehen habe.

Hier beschreibe ich die inhaltliche Relevanz der Auswahl der Kontexte von Augsburg und Hamburg, die beide inhaltliche Bezugsrahmen für die Interventionen sind. Beide Kontexte sind von politischer Relevanz für das deutsche kollektive Selbstverständnis: In Augsburg geht es mit der sogenannten Welser-Kolonie um die deutschen Verwicklungen in den europäischen Kolonialismus und den transatlantischen Versklavungshandel sowie den Beitrag lokaler Akteur\*innen zur Eroberung von *Abya Yala*. Dieser inhaltliche Schwerpunkt widerlegt die gängige und fehlerhafte Annahme, dass Deutschland erst relativ spät und nur für kurze Dauer in den europäischen Kolonialismus eingestiegen ist, und zeigt, dass sich koloniale Strukturen und Machtverhältnisse bereits lange vor der nationalstaatlichen Gründung im Jahr 1871 nachweisen lassen (Zantop 1997).

Im Fall von Hamburg knüpft die Thematisierung von Reichsgründer Otto von Bismarck als koloniale Figur an die Erfahrung der Nationenbildung an. Bismarck, der oft als Symbol für die deutsche Nationenbildung herangezogen wird, repräsentiert zugleich die Dissoziation von der Verflochtenheit kolonialer Geschichte mit der Entstehung der deutschen Nation (Bhambra 2018, 203). Als Gastgeber für die sogenannte Berliner Kongo-Konferenz im Jahr 1884/1885 nimmt Otto von Bismarck eine prägende Rolle für die imperiale Aufteilung des afrikanischen Kontinents unter europäischen Nationen ein. Die kritische Auseinandersetzung mit Bismarck geht mit einem hohen Mobilisierungspotential einher, weil es um das nationale historische Bewusstsein geht:

In gewisser Weise ‚war die Wandlung Bismarcks zum ‚deutschen National-Mythos‘ die Reaktion großer Teile des deutschen Bürgertums auf das manifeste Bedürfnis nach nationaler Integration. Insofern definierte der Bismarck-Mythos, was deutsch zu sein bedeuten sollte und was als ‚undeutsch‘ abzulehnen war (Gerwarth 2007, 18, Anm. 52, zit. nach Todzi/Zimmerer 2021, 455).

Beide Themen haben starke Implikationen für kollektive Identität, weisen jedoch ein unterschiedliches politisches Gewicht auf: Die nationale Bedeutung der Figur Otto von Bismarck ist im Vergleich zur Bedeutung der Welser-Familie größer, die vor allem lokale und regionale Bedeutung entfaltet. Zweitrangige und doch auch relevante Faktoren für die Fokussierung auf diese Kontexte waren die praktischen Zugangsmöglichkeiten (Teilnahme an und Begleitung von Interventionen in Hamburg und Augsburg). Bevor ich in Kapitel fünf einen Überblick über mein Gesamtverfahren herstelle, möchte ich die beiden Kontexte inhaltlich vorstellen.

## Hamburg

Mit der Intervention *Bismarck-Dekolonial* (Pauls 2023) erfolgt eine kritische Auseinandersetzung mit dem weltweit höchsten Denkmal von Reichskanzler Otto von Bismarck.<sup>106</sup> Sie versteht sich selbst laut Projektwebseite als „eine aktivistisch-performative Utopie mit Künstler\*innen aus Yaoundé, Lomé, Windhuk, Kigali, Dar es Salaam und Hamburg“ (Bismarck-Dekolonial 2021). Anlass dieser Intervention ist die Restaurierung<sup>107</sup> der Bismarck-Statue durch die Stadt Hamburg, die zwischen 2020 und 2022 mit Kosten von etwa neun Millionen Euro umgesetzt wurde. Die Restaurierungsarbeiten fielen in eine Zeit, die von der Globalisierung der Black Lives Matter-Proteste nicht unberührt blieb. Während europaweit Denkmäler wie die von Bismarck mit Farbe und Schriftzug verschönert wurden, ertete die Restaurierung zeitgleich scharfe Kritik von einer Vielzahl von zivilgesellschaftlichen und aktivistischen Gruppen.<sup>108</sup>

Die Entstehung des Bismarck-Denkmal ist eng mit nationalstaatlichen und stadtbürgerlichen Selbstinszenierungen des späten 19. Jahrhunderts verknüpft (Murphy 2021). Nur einen Tag nach dem Tod Otto von Bismarcks, am 31. Juli 1898 initiierten der Hamburger Kaufmann Rudolph Crasemann und der Direktor der Norddeutschen Bank, Max Schinkel, die Gründung eines Denkmalkomitees zur Würdigung von Bismarck (Todzi/Zimmerer 2023, 446). Im August 1898 erschien in den Lokalmedien ein öffentlicher Aufruf zur Errichtung eines Bismarck-Denkmal. Das Denkmal sollte „Zeugnis dafür ablegen, daß Hamburg der unsterblichen Verdienste des Kanzlers um unser deutsches Vaterland treu gedenkt“ und an die Zeit erinnern, „da Fürst Bismarck uns in siegesfrohem Kampfe zur Einheit führte“ (Todzi/Zimmerer 2021, 447). Im Jahr 1901 wurde schließlich ein öffentlicher Wettbewerb zur Gestaltung des Denkmal geschrieben, den der Bildhauer Hugo Lederer und der Architekt Johann Emil Schaudt mit einer für dato modernisierten Interpretation der Rolandstatue gewannen. Die monumentale Statue wurde schließlich am 2. Juni 1906 auf einem Sockel mit Blick zur Elbe errichtet:

Der Standort am Hafen, mit Blick elbabwärts in Richtung Meer, ist steinerne Bestätigung des Selbstbildes Hamburgs als ‚Tor zur Welt‘ und damit zugleich auch von dessen Rolle als Kolonialmetropole: Von der Elbmündung kamen auch die Schiffe aus ‚Übersee‘ oder entschwanden dorthin (Todzi/Zimmerer 2021, 445).

In der Rückschau auf die historische Entstehungsgeschichte des Bismarck-Denkmal und die von Todzi und Zimmerer ausführlich skizzierten Deutungskämpfe, die im historischen Verlauf um, entlang und anhand dieses Denkmals geführt wurden, wird die politische Dimension öffentlicher Erinnerung greifbar. An ihr kristallisieren sich gesellschaftliche Konfliktlinien, etwa zwischen bürgerlichen Eliten und Arbeiter\*innenschaft. Die einen initiierten und feierten

---

<sup>106</sup> Das Denkmal ist mit einer Gesamthöhe von 34,3 Metern das größte Bismarckdenkmal der Welt (Wiborg 2006).

<sup>107</sup> Der Beschluss zur Restaurierung ist bereits 2015 durch die Hamburger Bürgerschaft gefasst worden – bemerkenswerterweise ohne nennenswerte öffentliche Debatte. Dies geschah zeitgleich mit dem erklärten Ziel des Senats, sich kritisch mit dem kolonialen Erbe Hamburgs auseinanderzusetzen.

<sup>108</sup> Die Initiativen „Intervention Bismarck-Denkmal Hamburg“ und „Decolonize Bismarck“ riefen etwa mit einer Demo im Juni 2020 zur Einstellung der Restaurationsarbeiten auf (Tiefgang 2020).

das Bismarckdenkmal und seine konservative und nationale Symbolik, die anderen sahen darin Repressionen und ein Zeichen gegen die Sozialdemokratie (Todzi/Zimmerer 2021, 450). Seine Funktion als Erinnerungsort und -symbolik war stets durch politische Instrumentalisierung geprägt – von nationalistischen Pilgerfahrten in der Weimarer Republik über seine militärische Nutzung im Nationalsozialismus bis hin zur gezielten Reaktivierung im Kontext konservativer und rechtspopulistischer Identitätspolitik ab 2003. Heute steht das Bismarck-Denkmal sinnbildlich für die konfliktreiche Erinnerung an koloniale Vergangenheit und nationalistische Mythenbildung. Es ist zu einem Schauplatz von Aushandlungsprozessen um öffentliche Geschichte, Erinnerungspolitik und kollektive Identität geworden – und damit ein zentraler Ort für dekolonialen Erinnerungsaktivismus.

### Augsburg

Die zwei Interventionen *Intersecciones I* und das Aktionsprojekt „Ein Schritt zurück nach vorn: post-/koloniales Erinnern in Augsburg“ im Pop-up-Museum *House of New Realities* setzen sich mit Leugnen von Kolonialgeschichte in Augsburg auseinander.

Die Stadt Augsburg inszeniert sich selbst in Bezugnahme auf den Augsburger Religionsfrieden von 1555 als „Friedensstadt“ und richtet jährlich rund um das Augsburger Hohe Friedensfest (08. August) große Feierlichkeiten für die Stadtgesellschaft aus. Doch geeignet und verschwiegen bleibt im Stadtbild, dass nur wenige Jahre zuvor (1528-1556) die Augsburger Handelsfamilien der Fugger und Welser in die Eroberung von *Abya Yala* und den entstehenden transatlantischen Versklavungshandel verwickelt waren. Vor allem die einflussreiche Augsburger Patrizierfamilie der Welser hatte aufgrund ihrer finanziellen Unterstützung von Kaiser Karl V. im Jahr 1528 die sogenannte Statthalterschaft über Klein-Venedig (das heutige Venezuela) übernommen. Die Welservetreter gründeten vor Ort in Venezuela Siedlungen und Festungen, betrieben die Versklavung und Verschleppung von Afrikaner\*innen und beteiligten sich am Versklavungshandel mit indigenen Bevölkerungen. Aufgrund dieser frühen Beteiligung an Kolonialismus und transatlantischem Sklavenhandel lässt sich Augsburg als Wiege des deutschen Kolonialismus verstehen. Die sogenannte „Welser-Kolonie“ diente über Jahrhunderte hinweg als Projektionsfläche deutscher kolonialer Fantasien und wurde zur Gründungsfiktion einer kolonialen deutschen Identität (Zantop 1997).

Im heutigen Stadtbild bleibt diese Geschichte jedoch nahezu unsichtbar. Lediglich das Fugger- und Welser-Erlebnismuseum thematisiert die Rolle der Welserfamilie, lange Zeit jedoch unter dem Narrativ einer „Erfolgsgeschichte“ – was eine interpretative Leugnung darstellt. Erst unter dem zunehmenden Druck durch lokale Aktivist\*innen und Wissenschaftler\*innen hat das Museum in jüngerer Zeit begonnen, kritischere Perspektiven einzubeziehen und koloniale Kontinuitäten sichtbar zu machen.

Im öffentlichen Raum werden die Augsburger Handelsfamilien der Fugger und Welser weiterhin beispielhaft als erste „Global Player“ (Roth 2023) dargestellt, deren wirtschaftlicher Erfolg mit ihren Aktivitäten von globaler Tragweite korreliert. Die sogenannte Welsertafel in der Augsburger Innenstadt steht exemplarisch für die Auslassung von Erinnerungen an weit in

der Vergangenheit liegende koloniale Gewalt<sup>109</sup>. Ihre Inschrift verweist darauf, dass Bartholomäus Welser V. in dem Haus gelebt haben soll, der „die ersten deutschen Kolonialunternehmungen nach Südamerika“ machte (Pauls/Feldmeier 2025, 1). Ihre unauffällige Platzierung im Stadtraum kontrastiert mit der historischen Tragweite der Gewalt, auf die sie verweist: Unzählige indigene Einwohner\*innen im heutigen Gebiet von Venezuela und Kolumbien sowie 4578 Afrikaner\*innen wurden versklavt, entwurzelt, enteignet und ermordet.<sup>110</sup> Damit versinnbildlicht der Fall Augsburg einerseits die Leugnung der frühen kolonialen Verwicklungen deutscher Akteur\*innen und andererseits die zähe Auseinandersetzung mit glorifizierenden Narrativen über ebendiese.

---

<sup>109</sup> Hiermit nehme ich vor allem Bezug auf den Zeitraum der sogenannten Welser-Kolonie (1528-1556) als Bestandteil der Geschichte der Eroberung *Abya Yalas*.

<sup>110</sup> Die Zahl 4578 geht zurück auf die vollständige Erfüllung des *Asiento* (4.000 Versklavte) in Verbindung mit einer weiteren Lizenz über den Verkauf von 800 Versklavten aus dem Jahr 1529, von denen laut Mark Häberlein bis 1540 578 Verkäufe abgewickelt worden seien (Häberlein 2016, 199). *Asiento* bezeichnet einen Vertrag der spanischen Krone mit einer Privatperson oder einer Handelsgesellschaft, durch den die Vertragspartner für einen festgelegten Zeitraum das Monopol für die sogenannte ‚Bewirtschaftung‘ eines bestimmten Handelsgutes – in diesem Fall der Menschenhandel.

## 4. *Locating Cracks II: Verortungen*

Anliegen dieser Arbeit ist es, dekolonialen Erinnerungsaktivismus als Impulsgeberin für die Friedensforschung und Friedensbildung nutzbar zu machen und daraus konkrete Perspektiven für eine dekolonial informierte Friedensforschung und -bildung im deutschsprachigen Raum abzuleiten. In diesem Kapitel systematisiere ich aktuelle wissenschaftliche Debatten, an die meine Arbeit anknüpft. Aufgrund der interdisziplinären Prägung von dekolonialen Erinnerungsaktivismus – insbesondere durch die Memory Studies und dekoloniale Theorien – betrachte ich im Folgenden sozialwissenschaftliche Literatur an der Schnittstelle zwischen dekolonialen Theorien und Friedensforschung und -bildung sowie den Memory Studies.

Zunächst skizziere ich, wie dekoloniale Zugänge bislang in Friedensforschung und Friedensbildung aufgegriffen wurden und in welcher Weise sie Friedenswissen herausfordern. Ich zeichne wesentliche Kritiklinien dekolonialer Perspektiven auf, insbesondere über die Fragestellungen, *was* wir eigentlich bereits über Frieden, insbesondere die Zusammenhänge zwischen Frieden und Erinnerung, wissen, *wer* eigentlich mit diesem ‚wir‘ gemeint ist beziehungsweise sich damit identifizieren kann, was *Wissen* eigentlich bedeutet und *wie* es vermittelt wird.

### 4.1. Dekoloniale Theorien als Herausforderung von Friedenswissen

Dominantes Friedenswissen wird durch dekoloniale Theorien herausgefordert (Engels 2014; Dittmer 2018), indem materielle Bedingungen der Wissensproduktion und Inhalte von Wissen über Frieden – wie etwa epistemische Gewalt – als koloniale Herrschaftsinstrumente aufgedeckt werden. Das Aufkommen dekolonialer Theorien kann als Intervention in den wissenschaftspraktischen Alltagsbetrieb verstanden werden, ihre politische Existenz als widerständige Praxis ist aber – wie einige Vertreter\*innen dekolonialer Ansätze nicht müde werden zu betonen – mindestens so alt wie der europäische Kolonialismus selbst (Walsh 2018, 16). Die Genese und Verankerung dekolonialer Ansätze auch in antikolonialen Kämpfen (Gopal 2021) ist historisch-politische Grundlage für die in ihnen enthaltene Herrschaftskritik – eine Genealogie, die jedoch in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung unterschiedlich gewichtet wird (Dittmer 2018, 10). An dieser Stelle soll es darum gehen, bereits vorhandene Literatur an der Schnittstelle von dekolonialer Theoriebildung, Friedenswissen und Erinnerung aufzuspüren und zu ordnen, um darzulegen, welchen Beitrag ich mit meiner Forschungsarbeit leiste. Zugleich möchte ich sichtbar machen, dass meine Arbeit und die darin entwickelten Gedanken nur durch intensive Zusammenarbeit und Reflexion mit vielen anderen Menschen entstehen konnten.

#### 4.1.1. Die Gewalt der Institution: Wissenschaft als Herrschaftsinstrument

Die Dimension des Wissens ist von zentraler Bedeutung für dekoloniale Theorien: Eurozentrische Selbsterzählungen, Universalismen, Theorien und Wissenssysteme sind primäre Objekte dekolonialer Kritik. Sie betonen, dass Wissen nie neutral oder universell ist,

sondern immer in spezifischen intersektionalen<sup>111</sup> Machtverhältnissen entsteht. In den Analysen wird deutlich, dass Kolonialismus und Versklavungshandel – etwa über wissenspolitische Herrschaftsmechanismen, aber auch damit verbundene materielle Dimensionen – auch in der Gegenwart weiterhin wirkmächtig sind, und das in Politik, Gesellschaft und Wissenschaft in den ehemaligen Kolonien ebenso wie in den ehemaligen Kolonialmächten (Maldonado-Torres 2007, 243). Die in der Tradition von Michel Foucault stehende poststrukturalistische Analyse von Macht-Wissens-Komplexen bringt ein Verständnis von Herrschaft hervor, das vor allem durch Gewalt hervorgebracht wurde und zudem beständig reproduziert wird. Die Kritik an Wissen und Herrschaft spielt sich dabei auf mindestens zwei Dimensionen ab (Meyer 2008, 557): Einerseits als epistemische Kritik am Gehalt von Friedenswissen, also an Theoriegebäuden und Wissensarchiven; andererseits als materialistische Kritik an den strukturellen Wissens-Produktionsbedingungen, wie sie etwa an Universitäten stattfinden (Cárdenas 2023, 20). Diese Dimensionen sind ko-konstitutiv und so eng miteinander verflochten, dass die im Folgenden angebotene Darstellung künstlich erscheinen mag. Für eine bessere Nachvollziehbarkeit beginne ich aber mit der Konturierung von dekolonialer Kritik an Wissensproduktion und betrachte anschließend ausgewählte Inhalte von Friedenswissen, anhand derer sich dekoloniale Debatten in Friedensforschung und Friedensbildung entladen.

#### **4.1.2. Wissen(schaft) und Macht: Wissensproduktionsbedingungen der Friedensforschung und Friedensbildung**

Dekoloniale Kritik deckt den imperialen und gewaltvollen Charakter westlicher Wissensproduktion auf und führt ihre Entstehungsgeschichte auf die europäische Eroberung der Welt und die anschließende Entstehung der Naturwissenschaften als akademische Disziplin zurück, die durch das sogenannte ‚Zeitalter der Eroberungen‘ angeheizt wurde. Auf dieser historischen Grundlage wird argumentiert, dass moderne Wissenschaft *per se* eng mit kolonialer Herrschaft und Ausbeutung durch eine „koloniale Tiefenstruktur“ (Kaltmeier 2012, 41) verwoben ist. Das offensichtlichste Beispiel dafür ist der zunächst religiös, später vor allem pseudobiologisch und philosophisch legitimierte Kolonialrassismus, der für die von Europa angeführte Eroberung und Ausbeutung der Welt als Legitimation herangezogen wurde. In besonderem Maße ist diese ‚Tiefenstruktur‘ für die – *normativ* an Gewaltreduktion orientierte – Friedens- und Konfliktforschung relevant, die spätestens seit Einführung des Begriffes der epistemischen Gewalt (Spivak 1988<sup>112</sup>; Brunner 2020) mit den gewaltförmigen Grundlagen und Ambivalenzen ihrer eigenen Ansprüche und Wirkungen konfrontiert ist:

---

<sup>111</sup> Intersektionalität ist ein Begriff, der von Schwarzen Feminist\*innen geprägt wurde. Ich führe seine Bedeutung für dekoloniale Theorien und meinen Theorierahmen in Kapitel 3.1.2. ein. An dieser Stelle verweise ich vor allem auf die Arbeit von Kimberlé Crenshaw (1989), durch die sie verdeutlicht hat, dass Schwarze Frauen von verschiedenen, einander überlappenden Formen der Unterdrückung betroffen sind.

<sup>112</sup> Der Begriff epistemischer Gewalt taucht erstmals bei Gayatri Chakravorty Spivak auf, die sich in ihrem vielzitierten Text *Can the Subaltern Speak?* (1988) mit der Rolle westlicher Intellektueller in der Repräsentation und Rezeption Subalternen auseinandersetzt. Darin stellt sie das *Othering* kolonialer Subjekte als deutlichstes Beispiel epistemischer Gewalt dar, das – verbunden mit der systematischen Auslöschung der Spuren dieser Ver-

Epistemische Gewalt [...] hat eine spezifische Herkunft (Europa), eine spezifische Geschichte (Kolonialismus und Kapitalismus), spezifische Funktionsweisen (Rassismus/Sexismus als Grundlage von globaler Arbeits- und Ressourcenteilung) und bringt spezifische Subjekte hervor, die an diesen Prozessen in unterschiedlichen Positionen und Wirkungsgraden beteiligt sind (Brunner 2020, 274 f.).

Epistemische Gewalt zeigt also auf, wie *spezifisches* Wissen selbst, seine Produktion und Dissemination einen „Beitrag zu gewaltförmigen gesellschaftlichen Verhältnissen“ (Brunner 2015, 39) leistet. Dass und auf welche Weise diese Form der Gewalt insbesondere in Geschichtsschreibung und Erinnerungspolitik wirksam ist, habe ich bereits in Kapitel drei als Teil meines Theorierahmens dargestellt.

Indigene Forscher\*innen haben in diesem Zusammenhang betont, dass Forschung für sie seit jeher ein „schmutziger Begriff“ (Smith 1999, 1) sei. Dies gründet auf der Erfahrung, dass Wissenschaft, wie sie sich seit der kolonialen Expansion entfaltet hat, zur Legitimation und Ausübung kolonialer Herrschaft eingesetzt wurde, beispielsweise in Gewändern von Soziologie (Boatcă/Costa/Gutiérrez Rodríguez 2010) und Anthropologie (Fabian 2014), durch kolonialrassistisch-biologische Forschungen sowie in der Philosophie (Därmann 2020).<sup>113</sup>

Dekolonial argumentierende Autor\*innen thematisieren neben der historischen Gewordenheit moderner Wissenschaft auch die der Friedensforschung und Friedensbildung eingeschriebene Materialität *weißeuropäischer*<sup>114</sup> Dominanz (Azarmandi 2018; Diallo 2019; Guerra 2021; Kester 2018) und die Marginalisierung einer Vielzahl möglicher Zugänge zu Wissen (Grosfoguel 2013; Exo 2017). Während bereits für die Sozialwissenschaften festgestellt und bemängelt wurde, dass die institutionalisierte Wissensproduktion in den Händen einiger weniger Männer in einigen wenigen Ländern des Globalen Nordens stattfindet (Grosfoguel 2013, 74), werden solche Fragen inzwischen auch in Friedensforschung und Friedensbildung thematisiert. Vermehrt problematisieren Forschende, *wer* Wissen über Frieden produziert (Cárdenas 2023; Pesch & Mucha 2020; Exo 2017, 33), *welches* Wissen dabei priorisiert, und welches übergangen wird (Exo 2017; Haastrup/Hagen 2021), *wo* dieses Wissen verortet ist und zu *welchen Zwecken* die Wissensproduktion stattfindet (Hellmüller/Goetschel/Lidén 2023; Ragandang 2021).

Dabei wird ein besonderer Blick auf die materialisierten Institutionen friedens- und konfliktbezogener Wissensproduktion gerichtet – nämlich Universitäten, Think Tanks und

---

Anderten – in der Wissensproduktion verortet sei (Spivak 1988, 76). Damit rücken nicht nur Fragen der Repräsentation in den Blick, sondern auch nach der Fähigkeit des Zuhörens (Vázquez 2012; Sosta 2022).

<sup>113</sup> So zum Beispiel anhand der sogenannten *Rasseschädelsammlung* (Heeb 2022, 13). Hervorzuheben ist, dass die im kolonialen Kontext geraubten und gesammelten Schädel und *human remains* auch noch bis heute in deutschen Sammlungen liegen.

<sup>114</sup> Ich verwende den Begriff *weißeuropäisch*, um die doppelte Problematik von *weißsein* und Eurozentrismus zu beschreiben. *Weißsein* stellt in dem Fall – genauso wie Schwarzsein – jedoch keine ‚Hautfarbe‘ dar, sondern beschreibt, in Anlehnung an die *Critical Whiteness Studies* und die *Critical Race Theory*, eine unsichtbar gemachte Norm, die sich im Bereich der Wissenschaft hinter ‚Objektivität‘ und ‚Neutralität‘ verbirgt. Bei der Auseinandersetzung mit Rassismus geht es daher nicht um die Problematisierung der Existenz rassifizierter Menschen und ihren Verletzungen, sondern um eine soziale, gesellschaftliche und epistemische Beziehung, die Machtverhältnisse konstituiert und Menschen in verschiedener Weise positioniert.

Forschungsinstitute. Im Zentrum der Kritik stehen allgemein der Zugang zu solchen Institutionen und entsprechende Ein- und Ausschlüsse (Ziai/Bendix/Müller 2020, 6), die etwa durch Einstellungspolitiken und Zulassungsvoraussetzungen determiniert werden. Das wiederum beeinflusst, *wer* die Lehrenden sind und wie das Curriculum gestaltet wird (Kester 2018; Johnson/Lechartre/Mart/Robison/Hughes 2022; Aldawood 2020). Zugleich ist hervorzuheben, dass Universitäten Orte sind, an denen Studierende und Lehrende Proteste und Demonstrationen organisieren und Veränderungen beziehungsweise die Dekolonisierung genau dieser Verhältnisse einfordern. Beispiele sind die Bewegungen *Rhodes Must Fall* und *Fees Must Fall*, welche die Entfernung der Cecil Rhodes Statue an der University of Cape Town einforderten, sowie die Abschaffung der finanziellen Hürden eines Studiums (the Rhodes Must Fall Movement 2018). An diesem Beispiel wird auch die mit Wissenschaft verschränkte Bedeutung von kollektiver Erinnerung und der Re-Politisierung von Gedenken sichtbar, indem solch koloniale Symboliken, wie Sabelo Ndlovu-Gatsheni beschreibt, „als Zeichen der Arroganz der Kolonialzeit/Apartheid und der Weigerung derjenigen [fungieren], die von seiner kolonialen Plünderung profitiert haben, dass diese Reue zeigen und Toleranz gegenüber den Gefühlen derjenigen zu üben, die Rhodes missbraucht hat“ (Ndlovu-Gatsheni 2018, 221).

In diesen zunehmend selbstreflexiven Beschäftigungen konnte auch empirisch gezeigt werden, dass Tagungspräsenzen und Publikationspolitiken in der Friedensforschung von männlichen, *weißen* Perspektiven geprägt sind (Gleditsch/Nordkvelle/Strand 2014; Pesch/Mucha 2020). Diese machtvolle Strukturposition wirkt sich auf die Formulierung von Forschungsinteressen und die inhaltliche Setzung von Themen aus, wie etwa die Untersuchung von liberalem Interventionismus, Terrorismus oder der internationalen Sicherheitsarchitektur (Barkawi/Laffey 2006). Dies erklärt auch, weshalb Themen wie Kolonialismus, transatlantischer Versklavungshandel, *weißsein* und Rassismus sowie Sexismus und Ableismus<sup>115</sup> lange Zeit gar nicht oder nur kaum auf ihrem Radar waren und weiterhin nur am Rande thematisiert werden: Die Interessen und damit einhergehenden Fallstudien wurden zu größtem Maße von *weißen* Männern in Europa und den USA formuliert (Becerril 2024). Auf der Grundlage solcher Beobachtungen konstatieren Autor\*innen, dass Frieden (Diallo 2017) und Sicherheit (Guerra 2021) primär *weiße* und entsprechend männliche Privilegien darstellen.<sup>116</sup>

Auch die Anerkennung und Praktikabilität konkreter Methodologien und Methoden in der Wissensproduktion und -vermittlung werden dadurch beeinflusst. Zum einen werden (durch Fördermittel, Publikationspolitiken und Politikrelevanz) tendenziell positivistische und quantitative Ansätze strukturell gefördert, die bestimmte Wissensannahmen und -hierarchien

---

<sup>115</sup> Ableismus kommt vom englischen „to be able“ (lit. „fähig sein“) und bezeichnet „die Abwertung und strukturelle Diskriminierung von Menschen mit Behinderungen. Beim Ableismus geht es darum, wie nicht-behinderte Menschen das Leben von Menschen mit Behinderung bewerten, welche Bilder und Stereotypen sie im Kopf haben, wenn sie an behinderte Menschen denken. Es geht aber auch um die Barrieren, die die Gesellschaft schafft und aufrechterhält“ (fightableism 2025).

<sup>116</sup> Im Sinne der Intersektionalität ist darauf hinzuweisen, dass die Benennung einzelner Unterdrückungssysteme wie *weißsein* die Aufmerksamkeit auf eine singuläre Achse der Unterdrückung legt. Dabei werden zugleich andere Unterdrückungssysteme im Akt der Benennung eines einzelnen unsichtbar gemacht, obwohl sie zutiefst miteinander verschränkt sind und auch in der lebensweltlichen Erfahrung von Betroffenen immer in ihrer spezifischen Kombination wirksam sind. An dieser Stelle weise ich bewusst auf *weiße* Privilegien hin, um die Dimension der rassifzierten Arbeitsteilung hervorzuheben.

zementieren (Becerril 2024, 59). Zum anderen prägt die historisch konstituierte Strukturposition des *weißseins* die konkreten Machtverhältnisse sowohl in der Entwicklung von Forschungsdesigns – etwa hinsichtlich der Frage, wer ‚Rohdaten‘ liefert, und wer diese Daten auswertet und interpretiert (Ziai/Bendix/Müller 2020) als auch in der konkreten Forschungsbeziehung, der ihr zugrunde liegenden Konstruktion zwischen *Forschenden* und *Beforschten* der Wissensproduktion in Friedensforschung, beziehungsweise *Vermittler\*innen* und *Empfänger\*innen* von Friedenswissen in Friedensbildung. Zusammen genommen führen diese materiellen Bedingungen der Wissensproduktion zur Reproduktion von Strukturen, die eurozentrische und *weiße* Wissensformen, -inhalte und -normen zentrieren, während alternative, marginalisierte Perspektiven und Wissensbestände vernachlässigt und gar vernichtet werden (de Sousa Santos 2014).<sup>117</sup>

Dies zeigt sich beispielsweise in der bislang nur begrenzten Rezeption von „radikalem Schwarzem Friedensaktivismus“ (Burden-Stelly 2018; Intondi 2015) und von den wertvollen Beiträgen sozialer Bewegungen, anti-hegemonialer Kämpfe und *nicht-weißer* Perspektiven (Marable 1983; Behera 2023). In der Konsequenz stehen vor allem marginalisierte Gruppen dem Friedensbegriff und den Anliegen von Friedensforschung und Friedensbildung entsprechend skeptisch gegenüber. Im Zusammenspiel von einer Überrepräsentation des einen und einer Abwesenheit des anderen kommen auch Mechanismen der Vernachlässigung und des Verschweigens der Kompliz\*innenschaft und Impliziertheit in koloniale, kapitalistische und gewaltvolle Strukturen zum Tragen, etwa durch das ‚Weißwaschen‘ zentraler Figuren und Autor\*innen, wie beispielsweise Immanuel Kant (Mills 2017), oder durch ahistorische Entkontextualisierungen von kolonialgeschichtlichen Zusammenhängen in Konfliktanalysen.

### 4.1.3. Gehalt von Friedenswissen

Trotz – oder gerade aufgrund – der materiellen Struktur von Wissensproduktion und der darin bestehenden Verschränkungen von Wissensinhalten und Macht, liegt in der akademischen Wissensproduktion *als solcher* eine gewisse – wenn auch begrenzte – Handlungs- und Deutungsmacht, um Friedensforschung und Friedensbildung von innen heraus zu transformieren (Engels 2014, 135 f.):

Ungeachtet dieser hegemonialen Tendenzen gehen wir davon aus, dass das akademische Feld immer noch einen Ort darstellt, an dem die Geopolitik des Wissens verändert werden kann. Dies hängt mit der Bedeutung des akademischen Feldes bei der Definition der Sicht- und Teilungsprinzipien der sozialen Welt und seiner relativen Autonomie gegenüber der Politik und der Ökonomie zusammen (Kaltmeier 2012, 41).

---

<sup>117</sup> Ich verweise auf Boaventura de Sousa Santos, weil seine Arbeiten einschlägig für die Debatte um Epistemizid, sowie für die sogenannte abyssale Linie sind. Zugleich ist darauf hinzuweisen, dass mehrere Personen berichtet haben, durch de Sousa Santos sexualisierte Gewalt erfahren zu haben (Pritchard/Edwards 2023). Diese Gleichzeitigkeit von dekolonialer Theoriebildung und Machtmissbrauch im akademischen Kontext stellt eine große Herausforderung für die Kohärenz zwischen formulierter Theorie und gelebter Praxis dar, die wiederum auf die Zitierbarkeit solcher Fälle ausstrahlt. Ich bin mir dieser Widersprüche bewusst und möchte sie hier sichtbar machen, ohne dabei zu negieren, woher ich bestimmte Konzepte und Theorien habe.

Auch wenn diese Hoffnung durch die materiellen und sich teils verschärfenden Rahmenbedingungen von Wissensproduktion begrenzt wird, so setzen dekoloniale Autor\*innen auf die Hebelwirkung epistemischer Strukturen in Friedensforschung und Friedensbildung, beispielsweise durch eine verstärkte Rezeption indigener und marginalisierter Perspektiven (Andreotti/Stein/Ahenakew/Hunt 2015, 26). Doch dies allein reicht nicht aus, solange Macht, Gewalt und Unterdrückung weiter fortbestehen und sich nicht nur epistemisch, sondern auch materiell und ontologisch fortschreiben.

Der folgende Abschnitt zentriert daher ausgewählte Inhalte von Friedenswissen und zeigt auf, wie dekoloniale Theorien vor allem koloniale Macht- und Herrschaftsstrukturen in wissenschaftlichen Zugängen, Konzepten und Denkmustern aufdecken, in denen sie Eurozentrismus, Objektivität und binäre Oppositionen dekonstruieren. Ich habe diese Inhalte ausgewählt, weil sie sich über dekoloniale Zugänge kritisch mit dominantem Friedenswissen befassen. Eine solche Auswahl im Rahmen der Darstellung des Forschungsstandes ist jedoch, wie Layla Zami betont, niemals neutral oder objektiv, sondern basiert auf Selektionsprozessen, die einige Autor\*innen sichtbar machen, während sie andere unerwähnt lassen (Zami 2020, 31 ff.). Mein Anspruch ist im Folgenden vor allem, sichtbar zu machen, mit welcher Literatur ich mich im Rahmen dieser Arbeit befasst habe und wie diese auf meine Forschungsarbeit – ob durch Abgrenzung oder Anlehnung – eingewirkt hat. Dabei habe ich sowohl dominante, eurozentrische Quellen rezipiert als auch kritische, dekolonial positionierte Quellen, in deren Zusammenspiel dekoloniale Auseinandersetzungen mit dominantem Friedenswissen sichtbar werden.

Neben der Dezentrierung dominanter Wissensbestände zielen dekoloniale Theorien darauf, marginalisierte Wissens- und Seinsformen zu bergen oder hervorzubringen. Die Träger der letzteren, also Kolonisierte, Rassifizierte und Marginalisierte, verfügen in Bezug auf Kolonialität über ein Erfahrungswissen, das ihnen (nicht aufgrund essentialistischer Strukturpositionen, sondern aufgrund sozialer und politischer Praktiken und Institutionen und der damit einhergehenden Erfahrung der Unterdrückung) ein besseres Verständnis von Kolonialität ermöglicht als jenen, die von ihr profitieren.

Dekoloniale Kritik am Friedensbegriff basiert in vielerlei Hinsicht auf den Strategien der Historisierung und Repolitisierung von dominierendem Friedenswissen, die zur Entuniversalisierung eines eurozentrischen, *weißen* und singulären Friedensbegriffes und damit zur Pluralisierung von Frieden beitragen. Zusammengefasst stellen Strategien der Repolitisierung und der Historisierung Grundpfeiler einer dekolonialen Methodik dar, wie Mignolo und Vázquez sie für den Begriff der Ästhetik anwenden und ausformulieren:

Each one of these concepts requires a decolonial work which implies: 1) To show their genealogy in western modernity that allows us to transform the universal validity claims of western concepts and turn them into concepts historically situated; 2) To show their coloniality, that is how they have functioned to erase, silence, denigrate other ways of understanding and relating to the world; and finally 3) To build on this grounds the decolonial option, as a non-normative space, as a space open to the plurality of alternatives. These three steps are in my view, the three moments of what we can call a decolonial method (Mignolo/Vázquez 2013, para III).

Die historische Situierung von Begriffen und Theorien, beziehungsweise von Friedenswissen verankert gegenwärtige Wissensordnungen in kolonialen Genealogien und legt offen, wie männliche *weiß*europäische Perspektiven sich als Maßstab von Geschichte aufdrängen (Chakrabarty 2010). Die daraus resultierende Eurozentrismuskritik verweist nicht nur auf die geopolitische Standortgebundenheit sozialwissenschaftlicher Forschung, sondern deckt auch Kolonialität auf, die auf der systematischen Auslöschung und Delegitimierung anderer Wissensformen beruht, insbesondere subalterner, indigener oder afrodiasporischer Epistemologien.

Wissenschaftliche Auseinandersetzungen mit Frieden umfassen oft weitaus mehr Themenbereiche und Disziplinen, da Frieden aufgrund seiner Genese mit ‚internationaler Ordnung‘, ‚Sicherheit‘, ‚Staat‘ und ‚Demokratie‘, neben anderen, in enger Verbindung steht. Dekoloniale Arbeiten legen offen, dass die internationale Staatenordnung kolonial geprägt und zugleich von einer verzerrten Geschichtsdarstellung gekennzeichnet ist. Eine solche koloniale Konstitution lässt sich beispielsweise an den Staatsgrenzen afrikanischer Länder ablesen, die 1884/5 in Berlin – auf Einladung Otto von Bismarcks – quer durch den Kontinent gezogen wurden und an europäische Imperialmächte aufgeteilt wurden. María do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan hinterfragen die beschriebene Geschichtsvergessenheit der Internationalen Beziehungen, welche ihre kolonialen Wurzeln mythologisiert und gar ignoriert:

In einer durch eurozentrische Epistemologien informierten Perspektive wird der Ursprung der immensen Kapitalakkumulation im globalen Norden von den Bedingungen des Kolonialismus losgelöst und stattdessen mit Diskursen von Fortschritt und Rationalität als Produkte europäischer Aufklärung verknüpft (Castro Varela/Dhawan 2015, 249).

Diese Haltung führt laut dekolonialer Kritik zu einem Ansatz des *blaming-the-victim*, indem etwa gewaltsam ausgetragene Konflikte im sogenannten Globalen Süden in Teilen auf fehlende Entwicklung oder gescheiterte Staatlichkeit (*failed states*) zurückgeführt werden (Castro Varela/Dhawan 2015, 238). Wie Jörg Meyer beschreibt, wird „der Begriff *failed states* verwendet, um die moderne Welt mit ihrer anderen Welt zu kontrastieren, die jedoch eine Vision ihrer eigenen imaginären Vergangenheit ist“ (Meyer 2008, 565, eigene Übersetzung).

Die Erzählung über die Geschichte moderner Friedensforschung wird zumeist als *weiß*europäische Errungenschaft dargestellt (Cruz 2025). Sowohl die Begründung der Friedensforschung als auch die Entstehung des Völkerbundes und später der Vereinten Nationen, deren primäres Ziel laut Artikel 1.1. der UN-Charta in der Wahrung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit liegt, sind in historische Machtverhältnisse eingebettet. Mark Mazower legt die ideologischen Ursprünge der Vereinten Nationen offen, indem er die imperialen Machtinteressen europäischer Kolonialmächte nachzeichnet, die er als imperialen Internationalismus (Mazower 2009, 28 ff.) bezeichnet. Diese spiegeln sich bis heute in der Struktur etwa des UN-Sicherheitsrates wider, dessen ständige Mitglieder Großbritannien, China, Frankreich, Russland und die Vereinigten Staaten die Machtverhältnisse der Gründungszeit abbilden (Lara Angelino 2018, 45). Mazower zeigt aber auch, dass die Vereinten Nationen vor allem in den 1950er und 1960er Jahren zum Schauplatz für antikoloniale Bewegungen wurden, indem die neu unabhängigen Staaten innerhalb der Generalversammlung koloniale Verhältnisse anprangerten. Frieden als „universale Norm“

kann daher als Ausdruck von Kämpfen „über den Sinn der Universalität“ (Glasman 2022, 189) aufgefasst werden und stellt sich als umstritten und widersprüchlich dar. Deshalb ist eine konkrete Verortung dessen, was, wann, wie, von wem als Frieden verstanden wird, vonnöten, um zu wissen, wovon wir sprechen. Dies betrifft ebenso die Institutionalisierung von Friedensbildung, deren Geschichte oft als Geschichte weißeuropäischer Friedensbewegungen erzählt wird, die vor allem im Zuge der beiden Weltkriege an Bedeutung gewonnen haben (Harris 2008).

Dekoloniale Kritik hebt hervor, dass *Frieden* in der Vergangenheit immer wieder als Legitimationsstrategie für militärische und sogenannte humanitäre Interventionen herangezogen wurde (Meyer 2008, 556), beziehungsweise in kolonialer Logik zur Zivilisierung (Gulowski/Weller 2016), Demokratisierung und Befriedung (Cruz 2021, 2; Baron/Havercroft/Kamola/Koomen/Murphy/Prichard 2019) und damit selbst ein Instrument von Unterdrückung und Kolonisierung darstellt(e).

Die Benennung von Frieden als *liberal* im Kontext der Debatte um den *liberalen Frieden* exponiert das dominierende Paradigma internationaler Friedenssicherung,<sup>118</sup> das insbesondere seit den 1990ern in Postkonfliktinterventionen angewendet wird (Sabaratnam 2011, 13). *Liberale* Variationen von Frieden (Heathershaw 2013) sind von der Ausrichtung an wirtschaftlicher Entwicklung, Sicherheit, Demokratie und Rechtstaatlichkeit gekennzeichnet (Rodríguez Iglesias 2020; Richmond 2006) – Konzepte, deren konkrete Auslegung als eurozentrisch und illegitim kritisiert werden, da sie einerseits europäische Normen universalisieren und umsetzen und andererseits lokale Kontexte dabei ignorieren und bestehende Machtstrukturen reproduzieren (*status quo* Orientierung). Autor\*innen setzten sich mit den kolonialen Logiken auseinander, die den Konzepten im Einzelnen zugrunde liegen, wie etwa der liberalen Demokratie (Kerner 2021), Verständnissen von Sicherheit (Ratuva 2016), Recht (Anghie 2004; Theurer/Kaleck 2020) und Staatlichkeit (Sunca 2024; Pauls/Oppelt/Weber 2022) sowie staatlich organisierten Praktiken wie Militär und Polizei (Eck 2018; Azarmandi 2016a).

Die theoretische Dekonstruktion wie auch Dezentrierung des liberalen Friedens wurde begleitet von Gegenentwürfen, wie etwa alltäglichen (Mac Ginty 2014) und lokalen Frieden (Richmond/Mac Ginty 2014). Dekolonial informierte Ansätze haben neben der notwendigen Pluralisierung von Friedensverständnissen (Lazic/Stavrevska 2024) auch die eingangs beschriebene Repolitisierung eingefordert (Jabri 2013; Randazzo 2021). Sie problematisierten den in der Kritik am liberalen Frieden und seinen definierenden Bestandteilen aufkommenden Eurozentrismus (Sabaratnam 2013) und die neu aufgemachte binäre Opposition vom ‚Lokalen‘ und ‚Universalen‘ beziehungsweise ‚Internationalen‘ (Glasman 2022, 185). Dies könne zu einer Romantisierung des Lokalen (Cardenas 2023, 15; Randazzo 2021) führen und einer Ablehnung oder Verwerfung aller ‚universaler‘ Normen. Bereits Dipesh Chakrabarty hatte darauf hingewiesen, dass die *Provinzialisierung Europas* kein kulturellrelativistisches Projekt sein kann, in dem alles, was aus Europa kommt, verworfen werden sollte. Vielmehr betonte er, dass Werte, die in eurozentrischen Erzählungen dominieren, eben nicht allein Europa zuschreibbar sind (Chakrabarty 2000, 43). So lassen sich beispielsweise die vermeintlich ‚rein

---

<sup>118</sup> Diese umfassen insbesondere UN-Praktiken wie die Agenda for Peace und die Responsibility to Protect, aber auch NGO's und internationale/transnationale Akteur\*innen, die mit *Interventionismus* verbunden sind.

europäischen‘ Wurzeln der liberalen Demokratie dekonstruieren und außereuropäische Einflüsse auf das liberale Demokratiemodell sichtbar machen (Kerner 2021).

Einen weiteren wesentlichen Bestandteil dekolonialer Auseinandersetzung mit Frieden stellen damit einhergehende Subjektivierungsprozesse dar (Rodríguez Iglesias 2020, 210-11), also Annahmen und Praktiken darüber, *wo* Frieden zu verorten ist und *wer* Expertise über Frieden besitzt. Die *weiße* Friedensforschung verortet Gewalt „zumeist anderswo, anderswer und anderswas. Daraus folgt im binären Denken der Moderne, dass im Hier und Selbst Gewaltlosigkeit herrscht – oder zumindest die vermutete Fähigkeit zu deren Erreichung“ (Brunner 2016, 94). Gewalt wird also tendenziell als externalisiertes Problem *jenseits* von Europa lokalisiert. Entsprechend untersuchen Forschungsarbeiten Konflikt und Gewalt im Globalen Süden oder Osten, also andernorts anstatt dort, wo *weiß*europäische Forschende selbst lokalisiert sind (Azarmandi 2018, 70). Damit verbunden ist auch eine Tendenz zur schmerzbasierteren Forschung (*pain-based research*), wie Eve Tuck und K. Wayne Yang sie nennen.<sup>119</sup> Sie problematisieren darin die Fixierung sozialwissenschaftlicher Forschung auf Leidensgeschichten, vor allem von nicht-*weißen*, nicht-wohlhabenden und nicht-heterosexuellen Gemeinschaften (Tuck/Yang 2014, 227). Eine schmerzbasiertere Forschungshaltung ist ein Ausdruck epistemischer Gewalt, die marginalisierte, koloniale *Veränderte* unsichtbar macht, wie bell hooks darstellt:

No need to hear your voice when I can talk about you better than you can speak about yourself. No need to hear your voice. Only tell me about your pain. I want to know your story. And then I will tell it back to you in a new way. Tell it back to you in such a way that it has become mine, my own. Re-writing you I write myself anew. I am still author, authority. I am still colonizer the speaking subject and you are now at the center of my talk (hooks 1990, 343).

Dies führt dazu, dass rassistische Hierarchien in Form von politisch vertretbareren Entwicklungshierarchien fortgeführt werden (Pauls 2022; Tuck/Yang 2014, 231). Anstatt einer schmerzbasierteren Forschung wäre es aber laut Tuck und Yang möglich, eine wunschorientierte (*desire-based research*) Forschungshaltung einzunehmen, die Alternativen zu Kolonialismus und Kolonialität sichtbar macht. Dies kann, wie ich im Folgenden darstelle, durch die Kombination aus Repolitisierung und Historisierung<sup>120</sup> von Friedenswissen geschehen sowie durch die Verortung dieser Kämpfe in emanzipatorischen sozialen Bewegungen.

## 4.2. Repolitisierung von Friedenswissen

Die Genese der Friedensforschung (beziehungsweise der Friedens- und Konfliktforschung) ist historisch eng mit der Genese der Internationalen Beziehungen verbunden (Weller 2024; Halistoprak 2021). Mit der normativen Ausrichtung an der Verhinderung von Kriegen teilen

---

<sup>119</sup> Die Autor\*innen identifizieren drei Axiome, die aus einer solchen schmerzbasierteren Forschungshaltung resultieren: 1) die Subalternen können sprechen, aber dürfen nur über ihren Schmerz sprechen. 2) Es gibt Wissensformen, welche die Wissenschaft nicht verdient (zu inkorporieren) und 3) Forschung ist nicht immer die beste Intervention.

<sup>120</sup> Diese Strategien habe ich als Sortierung für die Verarbeitung des Forschungsstandes genutzt. Sie strukturieren auch meine Artikel als Grundlage für dekoloniale Kritik (Pauls/Azarmandi i.E.; Pauls i.E.).

die Friedensforschung und die Internationalen Beziehungen (IB) den gemeinsamen Grundimpuls einer systematischen Auseinandersetzung mit den Fragen nach Krieg und Frieden nach dem Ersten Weltkrieg. Daher ist die Friedens- und Konfliktforschung, die sich in Deutschland vor allem in den 1960er Jahren in historischer Nähe zur Friedensbewegung (Wasmuht 1998, 403) noch stärker von den Internationalen Beziehungen ausdifferenzierte, in besonderem Maße gekennzeichnet von Wertorientierung, Praxisbezug und Interdisziplinarität (Weller 2024, 650; Halistoprak 2021, 28).

Doch auch in Friedensforschung und -bildung wurde/wird zwischen ‚reiner‘/theoretischer und ‚angewandter‘ Forschung (Rapoport 1970) unterschieden – und damit der Dualismus der positivistischen Theorie-Praxis-Trennung fortgeführt. Dem zugrunde liegt eine Annahme darüber, dass ‚theoretische‘ Forschung zu besserem Verständnis der Welt führe, ohne sie dabei zwangsläufig kontrollier- oder veränderbar zu machen, wie es etwa die angewandte Forschung auszeichnet (Rapoport 1970, 277). Friedenswissen ist historisch sowohl in der Praxis als auch durch Theorie und Philosophie entstanden (Halistoprak 2021, 29). Insgesamt ist daher die enge Verflechtung und wechselseitige Einflussnahme von Theorie, Forschung und Praxis (einschließlich Bildung und Lehre) für Friedenswissen wie auch für Konfliktwissen zu betonen (Cheldelin/Druckman/Fast/Clements 2008, 17). Kritische, feministische und dekoloniale Theorien haben diese Theorie-Praxis-Trennung seit jeher in Frage gestellt und problematisiert, wie die wissenschaftliche Betrachtung von Konflikten als Phänomene *jenseits* von struktureller Gewalt, staatlichen und politischen Machtverhältnissen nicht nur die analytische Klarheit schwächt, sondern auch depolitisiert wirkt. Die Abgrenzung von ‚klassischen‘ IB-Ansätzen, welche von einem positivistischen Blick auf Objektivität und der Trennung von Theorie und Praxis geprägt sind, zeichnet eine Grundhaltung der Friedensforschung aus, die in Teilen darum bemüht ist, ihre eigenen Ansätze und epistemologischen Grundlagen zu hinterfragen (Weller 2024, 652).

In der Genese und Ausdifferenzierung der Friedensforschung und Friedensbildung entwickelten sich kritische Forschungs- und Bildungsansätze, die außerdem die angenommene wissenschaftliche Neutralität problematisierten und darlegten, dass Wissen in politischen und sozialen Machtverhältnissen produziert wird (Bajaj 2015; Jackson 2015). Sie definierten sich in Abgrenzung zum dato Bestehenden – welches sie teilweise als „traditionell“ auswiesen, selbst als „kritisch“ (Senghaas 1971).<sup>121</sup> Dieter Senghaas beschreibt die Ausrichtung der ‚traditionellen‘ Forschung „im überwiegenden Maße an *Konfliktkontrolle* und *Konfliktmanagement* [...], was oft weniger nach der Intention der Wissenschaftler [sic] als in der Konsequenz zu einer Status-quo-Orientierung dieser Forschung führte“ (Senghaas 1971, 9; Herv.i.O.). Das widerspricht einem positiven Konfliktverständnis, das in zahlreichen professionalisierten Ansätzen von Konfliktbearbeitung an Auftrieb gewonnen hat und zu strukturellem Wandel beitragen möchte.

---

<sup>121</sup> Die Begriffsbezeichnungen können dabei variieren: Während einige dies in Anlehnung an Theoriedebatten in den Internationalen Beziehungen und der Politikwissenschaft als Debatte zwischen *Realisten* und *Utopisten* beschreiben, oder in Bezug auf die Forschungsthemen und ihre Dringlichkeit als *mittel-* und *langfristige* Friedensforschung (Kaiser 1970, 42), stellt Ute Wasmuht diese Ausdifferenzierung als ersten „Richtungsstreit“ zwischen „traditioneller“ und „kritischer“ Friedensforschung dar (Wasmuht 1998, 165ff.). Dieter Senghaas formuliert im gleichnamigen Sammelband *Kritische Friedensforschung* eine Differenzierung entlang von Friedens- oder Konfliktorientierung. Ähnliche Debatten setzen sich bis heute fort, etwa mit der Differenzierung zwischen Frieden und Sicherheit (Birckenbach/Jaberg 2020).

Der Begriff der Depolitisierung fasst zusammen, wie Machtasymmetrien und ideologische Grundlagen (Andreotti 2012, 2) der Wissensproduktion um Frieden vernachlässigt werden. Dieses Ausblenden von Machtverhältnissen resultiert – mit dem Vokabular kritischer Theorien im Sinne von Robert Cox (1981) – in einem problemlösungsorientierten Paradigma, das durch die Kritische Friedensforschung als herrschaftsstabilisierend identifiziert wurde. Eine solche Problemlösungsorientierung, so Richard Jackson, basiere auf der Akzeptanz des bestehenden Status quo und verfolge entsprechend das Ziel, „die Probleme des Konflikts, der politischen Gewalt und der Unordnung zu lösen, weil sie diesen Status quo infrage stellen“ (Jackson 2015, 23, eigene Übersetzung). Formen der Gewalt und der Militarisierung, die diesen nicht fundamental in Frage stellen – wie etwa humanitäre Interventionen oder liberales Peace- und Statebuilding – werden für das dominante Friedenswissen unhinterfragt akzeptiert (ebd., Fußnote 6).

Aus dieser Problemorientierung ergeben sich Konsequenzen, die sich in Friedensforschung, Friedensbildung wie auch in der Friedenspraxis niederschlagen. Das ist einerseits die Priorisierung der Rolle externer Akteur\*innen, die auf Ebene von Verhandlungen oder Mediation in Konflikte intervenieren (Seidel 2025), und so die gestalterische und transformative Kraft lokaler, betroffener Akteur\*innen und in dem Kontext agierender sozialer Bewegungen vernachlässigen (Francis 2002, 27). Außerdem bleiben strukturelle Gewaltformen in Folge eines kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftssystems, wie auch die eng damit verbundene Staatszentrierung, unvermittelt weiter bestehen, weil diese nicht adressiert werden (können):

Most glaringly, it [peace studies] lacks a critique of how capitalism as a system generates direct, cultural and structural violence, and how the state is the principle institution of capitalist structural violence, and indeed, the principle cause of direct violence over the past few hundred years (Jackson 2015, 26).

Dekoloniale Forschungsarbeiten haben daher anknüpfend an die Kritische Friedensforschung für eine Repolitisierung von Friedenswissen plädiert (Exo 2017, 13; Bajaj 2015), um entpolitisierte Friedenskonzepte wie *Good Governance, Responsibility to Protect und liberalen Frieden* „wieder zu Ideen [zu machen], die Auseinandersetzungen erfordern und Streitbar sind“ (Exo 2017, 13). Dies kann auch eine verstärkte Auseinandersetzung mit den transformativen Ansprüchen von Protestbewegungen und sozialem Widerstand erforderlich machen, mit der sich Friedensforschung und Friedensbildung bislang – mit einigen Ausnahmen<sup>122</sup> – kaum oder zu wenig auseinandergesetzt haben (Jackson 2015; Becerril 2024, 61). Außerdem sollten dabei die Verantwortlichkeiten der internationalen Staatengemeinschaft – wie auch ihre

---

<sup>122</sup> Zu nennen wäre hier etwa das Interdisziplinäre Zentrum für Friedens- und Konfliktforschung (*INTERACT*) an der Freien Universität Berlin, das etwa 2023 ihre Jahreskonferenz als Dialog zwischen der Sozialen Bewegungsforschung und der Konfliktforschung ausgerichtet hat. Auch der BMFTR-geförderte Forschungsverbund *Postcolonial Hierarchies* befasst sich qua Themensetzung mit sozialen Bewegungen; *LoKoNet* mit sozialen Bewegungen sowie anderen Formen demokratischer Partizipation im Kontext kommunaler Konflikte. An der Universität Bayreuth werden soziale Bewegungen vereinzelt im Netzwerk Peace and Conflict Research aufgegriffen. Zahlreiche weitere deutschsprachige Institute der Friedens- und Konfliktforschung weisen vereinzelt Arbeiten oder Angebote zu sozialen Bewegungen auf.

Zusammenarbeit auf Ebene der Vereinten Nationen – in den Blick genommen und diese entsprechend zur Rechenschaft gezogen werden, etwa wenn sie emanzipatorische soziale Bewegungen kriminalisieren, ohne auf ihre inhaltlichen Forderungen einzugehen.

Im Rahmen der Kritischen Friedensbildung argumentiert Monisha Bajaj daher für Pädagogien des Widerstandes, die an Praktiken und Wissensbeständen von sozialen Bewegungen anknüpfen (Bajaj 2015, 157). Dies knüpft an die Zentrierung von ‚people power‘ als wesentliches Element gesellschaftlicher Konflikttransformation an, welche nicht bloß die Reduktion von Gewalt, sondern vielmehr die Transformation von Machtverhältnissen anstrebt:

‘Conflict transformation’, therefore, in the widest sense, will entail not only the shift of specific conflicts from the arena of violence into that of democratic politics, based on the rule of law, but also the transformation of cultural assumptions about the exercise of power: the substitution of *power with* for *power over*, and the assumption of responsibility by ‘ordinary people’, individually and collectively, for the things that affect their own lives and those of others (Francis 2002, 7).

Die Rückbindung von Friedenswissen an emanzipatorische soziale Bewegungen (Jackson 2015; Bajaj 2015) ist kein ausschließlich dekolonialer Ansatz, aber entspricht der eingangs beschriebenen Praxisverankerung dekolonialer Theorien. Latente Konflikte und Unterdrückungsstrukturen, die durch soziale Bewegungen sichtbar gemacht werden, werden als Form gesellschaftlicher Konflikttransformation zu einem greifbaren Forschungsobjekt. Dies spricht für eine intensivere Untersuchung sozialer Bewegungen im sogenannten Globalen Norden, da so der Blick im Sinne einer „Hegemonieselbstkritik“ (Brunner 2017; Dietze 2008) auf (ehemals) kolonialisierende Kontexte gerichtet werden kann, die eine gewisse Friedfertigkeit für die eigene nationale Identität in Anspruch nehmen. Die Verbindung von Hegemonieselbstkritik mit sozialen und politischen Bewegungen betont insbesondere Gabriele Dietze, indem sie erläutert:

[...] Hegemonie(selbst)kritik kann nicht im luftleeren Raum des abendländischen Erkenntnissubjekts produktiv werden, sondern muss in Rechnung stellen, dass dezentrierende Epistemologien Ergebnisse politischer Kämpfe sind (Bürgerrechtskämpfe, koloniale Befreiungsbewegung, ›black‹ und ›postcolonial feminism‹, ›queer nation‹, Antiglobalisierung oder Kanak Attack). Reflexion eigener ›verstreuter Hegemonien‹ wird nicht unherausgefordert erworben, sondern ist Bestandteil unabschließbarer politischer Prozesse, die bewegliche Erkenntnisstandpunkte, wechselnde Allianzen und ein ständiges Überprüfen von Wahrheitsproduktion und Wissenssituierungen benötigen (Dietze 2008, 40).

So stellt sich die Analyse emanzipatorischer sozialer Bewegungen wie dekolonialem Erinnerungsaktivismus als geeignete Form gesellschaftlicher Konflikttransformation dar, denen alternative Visionen von gesellschaftlichem Zusammenleben inhärent sind. Unter der Voraussetzung der kontinuierlichen und selbstkritischen Prüfung etwaiger Gewaltreproduktionen lassen sie sich *als* Friedensarbeit verstehen und untersuchen (→ Kapitel 3.5.2).

### **4.3. Historisierung von Friedenswissen**

Die Historisierung, beziehungsweise historische Kontextualisierung, stellt eine zentrale Strategie dekolonialer Zugänge dar (Mignolo/Vázquez 2013), durch die eurozentrische Imaginationen und Grundlagen von universalisierten Begriffen und Konzepten herausgefordert werden. Damit wird neben der Sichtbarmachung (ehemals) kolonisierter Perspektiven eine verzerrte eurozentrische Geschichtsdarstellung korrigiert, die Europa/der Westen von sich selbst erzählt (Gruffydd Jones 2006, 8). Gerade politikwissenschaftliche Disziplinen wie die Internationalen Beziehungen und die Friedensforschung basieren auf einer Reihe von Mythen, die durch post- und dekoloniale Kritik aufgedeckt werden und zutiefst in ihre Selbstverständnisse eingeschrieben sind. Edward Said betont:

[...] the extraordinary influence of today's anxieties and agendas on the pure (even purged) images we construct of a privileged, genealogically useful past, a past in which we exclude unwanted elements, vestiges, narratives (Said 1994, 15).

Entsprechend werden reduktionistische und glorifizierende Erzählungen über eine *endogene* Entstehungsgeschichte der eurozentrischen Moderne und ihrer Konflikt- aber vor allem Friedensgeschichten – wie etwa der erfolgreichen Überwindung beider Weltkriege (Sierp 2020; Wiedemann 2022) oder aber Darstellungen von Europa als Ursprung von Frieden, Ordnung und Demokratie (Castro Varela/Dhawan 2017, 237) – als Mythen entlarvt (Dussel 1995; Halperin 2006). Stattdessen weisen Autor\*innen darauf hin, dass diese Entstehungsgeschichte der Moderne nur exogen erklärbar ist, also in wechselseitiger Konstitution mit dem europäischen Kolonialismus in der gesamten Welt (Meyer 2008; Dussel 2005; Castro Varela/Dhawan 2017, 237). Die Industrialisierung Europas, die oftmals als zentraler Referenzpunkt für die Moderne herangezogen wird, wäre ohne die koloniale Eroberung, ohne Extraktion von Rohstoffen und Menschen (Plantagenökonomie und Versklavungshandel) und ohne die kolonialen Absatzmärkte nicht denkbar (Castro Varela/Dhawan 2017, 239).

Konkrete Strategien und Anwendungsfelder von Historisierung lassen sich sowohl methodisch als auch inhaltlich identifizieren. Ein Zugang ist das Nachverfolgen der Institutionalisierungsgeschichte im Sinne eines kritischen Gegenlesens (Purtschert 2012), auf deren Grundlage eurozentrische und koloniale Praktiken wie etwa der methodologische Nationalismus (Wimmer/Schiller 2003) oder ein kolonialer *white gaze* auf nicht-westliche Kontexte entstehen und sich in die Wissenschaft(en) einschreiben konnten. In der (wissens-)politischen Praxis führt dieses gesteigerte Geschichtsbewusstsein beispielsweise zu Praktiken des *land acknowledgement*, wie sie in siedlerkolonialen Kontexten in den USA oder Kanada inzwischen praktiziert werden (Stein/Ahenakew/Jimmy/Andreotti/Valley/Amsler/Calhoun/GTDFC 2021, 16).

Intervenierende Historisierung wird nicht bloß in der kritischen Reflexion der disziplinären Genese der Friedensforschung und -Bildung angewandt, sondern auch in aktuellen Konfliktanalysen. Kolonialismus schaffte neben der historischen Gewalt (wie etwa Kolonialkriege) durch Praktiken wie wirtschaftliche Ausbeutung, Biopolitik, kulturelle Unterdrückung und systemische Gewalt langfristige (anhaltende) Konfliktkonstellationen, insbesondere in ehemaligen Kolonien (Hokowithu/Page 2011). Daher argumentieren einige Autor\*innen dafür, das koloniale Erbe durch „restaurative Friedensprozesse“ zu adressieren,

historische Ungerechtigkeiten anzuerkennen und Versöhnung zu fördern (Byrne/Clarke/Rahman 2018). Zudem wird auf die langanhaltenden psychologischen und sozialen Auswirkungen kolonial-historischer Gewalt hingewiesen, wie etwa kulturelle und kollektive Traumatisierungen und Identitätskonflikte (Eyermann/Sciortino 2020).

Forschende nutzen inhaltlich beispielsweise die „dekoloniale Strategie der Konfrontation mit nicht-einfügbaren Unterschieden“, die darauf basiert, dass „die dominanten eurozentrischen Theorien als anerkannte, mythologisierte Erzählungen, [...] mit bisher ausgegrenzten Erzählungen konfrontiert werden sollten. Die Konfrontation mit alternativen, nicht einfügbaren Erzählungen macht die epistemische Gewalt des Eurozentrismus sichtbar“ (Exo 2017, 13). Insofern *interveniert* dekoloniale Theorie in eurozentrische Narrative und damit verbundene Selbstverständnisse, um anhaltende koloniale Strukturen zu transformieren (Young 2008, 7; Basil/Buckley-Zistel/Koloma Beck 2022). Dies verortet sie im Spielfeld kollektiver Erinnerung, wie ich im Folgenden darstelle.

### 4.3.1. Verortung von Erinnerung

Dekoloniale Theorien begreifen kollektives Erinnern als politischen Schauplatz, auf dem historische Gewalt, epistemische Unterdrückung und dekolonialer Widerstand ausgetragen und verhandelt werden. Durch die beschriebene Kombination aus Repolitisierung, Historisierung und Standortgebundenheit wird deutlich, dass dekoloniale Theorien Wissen explizit in Zeit, Raum und Machtverhältnissen verorten. Durch diese dreifache Kontextualisierung – temporal, räumlich und politisch – verweigern sie sich dem Mythos einer neutralen, objektiven Wissenschaft und begreifen Wissenschaft als Teil gesellschaftlicher Auseinandersetzung.

Erinnerung kann zum Mittel einer Rückverbindung mit unterdrücktem Wissen und zur Grundlage kollektiver (Wieder-)Aneignung von Geschichte werden (Smith 1999; Robbe 2016; Castillo 2022). Dies zeigt sich sowohl in antikolonialen Bewegungen als auch in dekolonialen Theorien, die Erinnerung seit jeher als zentralen Austragungsort dekolonialen Widerstandes verstehen. Bei Frantz Fanon finden sich konkrete Bezüge zur Auslöschung der Geschichte und der Bedeutsamkeit von erinnerungspraktischer Mobilisierung. In seinem vielzitierten Ausschnitt aus *Die Verdammten dieser Erde* (1969) legt er dar:

Es ist vielleicht noch nicht genügend darauf hingewiesen worden, daß der Kolonialismus sich nicht damit begnügt, der Gegenwart und der Zukunft des beherrschten Landes sein Gesetz aufzuzwingen. Er gibt sich nicht damit zufrieden, das Volk in Ketten zu legen, jede Form und jeden Inhalt aus dem Gehirn des Kolonisierten zu vertreiben. Er kehrt die Logik gleichsam um und richtet sein Interesse auch auf die Vergangenheit des unterdrückten Volkes, um sie zu verzerren, zu entstellen und auszulöschen. Dieses Unternehmen einer Abwertung der vorkolonialen Geschichte gewinnt heute seine dialektische Bedeutung (Fanon 1969, 161).

Die Trennung der Subjekte kolonialer Unterdrückung von ihren ancestralen und kulturellen Referenzpunkten beschreibt Ngũgĩ wa Thiong’o als Zerstückelung (*dismemberment*), die sowohl Grundlage und Antrieb als auch das Resultat des europäischen Kolonialismus darstellt (wa Thiong’o 2009, 5). Diese Zerstückelung, die verschieden weitreichende Stufen und Ausprägungen annahm und letztlich zu einer Trennung zwischen „the colonial subject’s

memory from his individual and collective body“ (2009, 6) führte, macht für wa Thiong‘o ein aktives Erinnern (re-memberment) erforderlich. Dies hat auch pädagogische Implikationen, wie Linda Tuhiwai Smith unterstreicht:

Coming to know the past has been part of the critical pedagogy of decolonization. To hold alternative histories is to hold alternative knowledges. The pedagogical implication of this access to alternative knowledges is that they can form the basis of alternative ways of doing things. Transforming our colonized views of our own history (as written by the West), however, requires us to revisit, site by site, our history under Western eyes (Smith 1999, 34).

Kulturelle Gedächtnisforschung und dekoloniale Theorien blicken laut Michael Rothberg auf eine paradoxe Beziehung zurück. Während Autor\*innen dieser Zugänge kaum aufeinander Bezug nehmen, teilen sie sehr wohl wichtige Grundannahmen und Anliegen an der Schnittstelle der kulturellen Vermittlung von Erinnerung und dem Aushandeln kolonialer Gewalt (Rothberg 2013, 361). Ein aktives Zusammenbringen beider kann ihm zufolge zu neuen Einsichten darüber führen, „wie Gewalt die Zeitlichkeit moderner Erinnerung grundlegend prägt und wie Erinnerungsregime dazu beitragen, Gewalt zu verbreiten und ihr möglicherweise durch die Schaffung unerwarteter Solidaritäten Widerstand zu leisten“ (Rothberg 2013, 362, eigene Übersetzung).

Ein sich in dekolonialen Ansätzen herauskristallisierendes Merkmal ist vor allem ihre Kritik an der eurozentrischen Konstruktion linearer Zeitlichkeit. Rolando Vázquez identifiziert – anknüpfend an die Arbeiten von Walter D. Mignolo (2005) – die moderne Politik der Zeit als zentrale Möglichkeitsbedingung für die Gleichzeitigkeit von Modernität und Kolonialität (Vázquez 2009). Basierend auf einer „epistemischen Devaluierung der Vergangenheit“, wie es Katharina Hunfeld nennt (2022, 106), wird dem sogenannten Globalen Süden die Gleichzeitigkeit abgesprochen, was sie in die zeitliche Sphäre der Vergangenheit und damit in die Abwertung rückt (Varatharajah 2021; Nanni 2012). Die Verweigerung der Gleichzeitigkeit – also der symbolische Ausschluss aus der Moderne – ist dabei nicht bloß eine Frage der Repräsentation, sondern eine Form epistemischer Gewalt, die von dekolonialem Erinnerungsaktivismus problematisiert wird (→ Kapitel 3.3).

#### **4.3.2. Brüche und Reparaturen**

Die koloniale Erfahrung führte in einem Großteil der Welt sowohl zu einem Bruch zwischen den kolonisierten Gesellschaften und ihren eigenen kulturellen Wissenssystemen als auch zu einer Aufoktroierung fremder (in diesem Fall *weißeuropäischer*) Wissenssysteme, Erinnerungsformate und Erinnerungsinhalte (Rothberg 2013, 365; Wells 2023, 212). Daher setzen zahlreiche Forschungsarbeiten Erinnerung – in Form eines aktiven Durcharbeitens von Geschichte (Rothberg 2009, 4) – in das Zentrum ihrer Betrachtungen und setzen sich über wissenschaftliche, kulturelle und politische Formate für Formen der Aufarbeitung und Gerechtigkeit ein. In der angewandten Friedensarbeit zeigt sich etwa bei John Paul Lederach, dass herkömmliche Modi des dominierenden liberalen Friedens (s.u.) meist in einer zeitlichen Beschränkung operierten, die sich vor allem mit der Zukunft des gemeinsamen Zusammenlebens widmete, ohne die zentrale Bedeutung von historischen und kulturellen

Traumata erfassen zu können (Lederach 2005, 143). Deshalb sei eine Ergänzung der Friedensarbeit um eine vergangenheitsgerichtete Dimension kollektiver Gruppenidentität vonnöten (Sawatsky 2005), die Grundlage für entsprechende Heilungsprozesse und die Neuaushandlung kollektiver Identitäten über das Medium von Erinnerungsarbeit darstellen (Castillo 2022; Robbe 2016).

Für indigene und ehemals kolonisierte Gemeinschaften – also den Großteil der Welt – stellt der europäische Kolonialismus einen Bruch dar, der sowohl alltägliche kulturelle Praktiken als auch die größere Kohärenz und Geschichte von Kulturen und Gemeinschaften betrifft (Rothberg 2013, 365; Lederach 2005, 140; Walker 2009). Damit steht eine ‚ursprüngliche Gewalt‘ (*original violence*) im Raum, die der europäische Kolonialismus auf der Welt hinterlassen hat, in Form von der „Unterbrechung und viel zu oft sogar der völligen Zerstörung der Geschichte eines Volkes“ (Lederach 2005, 140, eigene Übersetzung). Diese historische Erfahrung kann nicht rückgängig gemacht werden, aber führt zu verschiedenen Prozessen der Erinnerung und des sogenannten „re-storying“<sup>123</sup>, die in der Gegenwart stattfinden und auf Heilungsprozesse, die kontinuierliche Neuaushandlung kollektiver Identitäten und Gerechtigkeit abzielen (McGonegal 2009). In der wissenschaftlichen Literatur zu Erinnerung im Kontext von Kolonialismus finden sich vielfach Texte, die literarisch nach *place*, *voice* und *story* suchen (Walter 2020; Götttsche 2019; Cenedese 2018). Diese Zugänge können als Formen des Storytelling verstanden werden, einer auch in der Friedensforschung anerkannten Methode zur Aufarbeitung gewaltvoller Erfahrungen (Cobb 2013; Kornelsen 2014; Cobb/Federman/Castel 2020). Sie fördern damit Heilungsprozesse und tragen zur Überwindung von Gewalt und Machtasymmetrien bei, wobei dekoloniale Erinnerungspraktiken stets polyphon und multidirektional sind. In diesem Sinne ist kollektive Erinnerung als identitätskonstituierendes Element von Kollektiven wirksam, und ihre Veränderung stellt zugleich eine Arbeit an kollektiver Identität und ihren Beziehungen zu anderen (etwa über Selbst- und Fremdverständnisse) dar.

Während sich Friedensforschung und Friedensbildung zunächst vielfach an Entwicklungsdiskurse angeschlossen haben, werden heute – insbesondere in Kontexten von *Transitional Justice* – vermehrt psychologische und psychosoziale Aspekte der Konflikttransformation in den Blick genommen. Einige Autor\*innen warnen jedoch vor einer „Pathologisierung von Postkonfliktgesellschaften“ (Castro Varela/Dhawan 2017, 245), die rassistische Zuschreibungen von Mangel und Unvollkommenheit fortschreiben und einen *white saviorism* begünstigen.

Der anhaltende Schmerz indigener Gemeinschaften in den Vereinigten Staaten, der durch den Genozid und andere Gewaltverbrechen verursacht wurde, wird auch als *soul wound* (Duran 2006; Ahenakew 2019) bezeichnet. Dekoloniale Zugänge dienen deshalb auch der Anerkennung kolonialer Wunden (*colonial wounds*) „that are historically true and still open in the everyday experience of most people on the planet“ (Mignolo/Vázquez 2013). Andere bezeichnen „koloniales Trauma“ als “the remaking of life worlds under the gaze of European, white supremacist, and heteropatriarchal imaginaries and knowledge systems” (Dutta/Attalah

---

<sup>123</sup> Mit dem Phänomen und narrativen Prozessen von *re-storying* im Kontext transgenerationaler Traumatisierung habe ich mich bereits in einer früheren Studie, bezogen auf russlanddeutsche Familiengeschichten, beschäftigt (Pauls 2021a).

2023, 2), betonen damit also die anhaltende Herausforderung indigener und (ehemals) kolonisierter Gemeinschaften, sich unter kolonialen Bedingungen selbst reparieren zu müssen. Zu diesen kolonialen Bedingungen zählen auch moderne, eurozentrische Auffassungen von Psychologie, Trauma und Heilung. Autor\*innen argumentieren, dass solche kollektiven und historischen Wunden, die mit der Kolonisierung einhergehen, andere therapeutische Zugänge erforderlich machen, als es die westliche ‚Medizin‘ anbietet (Ahenakew 2019), und fordern daher eine Dekolonisierung dieser Konzepte (Budryte 2016).

Entsprechende thematische Anwendungsfelder kolonialer Wunden im deutschsprachigen Kontext lassen sich in der historischen Aufarbeitung von Gewalt in ehemaligen deutschen Kolonien lokalisieren – so zum Beispiel dem Völkermord an den Ovaherero und Nama (de Wolff 2021; Imani/Theurer 2022) oder dem Maji-Maji-Krieg (Seydel 2024). Des Weiteren stellen koloniale Raubgüter und *human remains* (LeGall/Mboro 2019), die in deutschen Archiven lagern, höchst aktuelle Beispiele von offenen kolonialen Wunden dar, deren Rückführung im Kontext aktueller Restitutionsdebatten intensiv besprochen wird (Sarr/Savoy 2019; Savoy 2021). Museen, Sammlungen und Kunst fungieren also als Schauplätze kolonialer Gewalt, da sie Menschen von ihren kulturellen und spirituellen Objekten/Subjekten trennen und ihren Besitz legitimieren (Azoulay 2019, 178).

Um ein Vokabular für diese Wunden und Gewaltformen zu finden, welche die Existenz kolonisierter Gemeinschaften betreffen, haben vor allem Autor\*innen des sogenannten Globalen Südens Begriffe vorgeschlagen, die den dominanten Gewaltbegriff ausdehnen. *Ontologische* und *onto-epistemologische* Gewalt beschreiben das Ausmaß der Auswirkungen kolonialer und imperialer Gewalt, das indigene Denk- und Seinsweisen betrifft, unterbricht oder gar auslöscht (FitzGerald 2021). Polly Walker beschreibt ontologische Gewalt als “the suppression and silencing of Indigenous ways of conceptualizing and experiencing the world” (Walker 2004, 527). Aïcha Azoulay beschreibt die Verflechtungen ontologischer und epistem(olog)ischer Gewalt anhand des Beispiels von kolonialem Kulturrraub, indem sie ausführt:

That we will not know our history, is not only an epistemological violence, but also an ontological violence. This is how we should understand the forced displacement of people and objects and their separation. [...] So there is something about this imperial violence that is never only epistemological – about how we know our histories, but also ontological, since our worlds have been ontologically destroyed, even if never fully destroyed (Azoulay/Foreman/Rodriguez/Dhillon 2021, 189 f.).

Eine entsprechende dekoloniale informierte Friedensforschung und Friedensbildung ist daher aufgerufen, diese (sozial-)psychologischen Elemente ernst zu nehmen und genau dort ansetzen, wo Geschichte(n) über koloniale Verwundungen und damit verbundene anhaltende Kolonialität hervorgebracht und mythologisiert werden: in den Zentren der kolonialen Moderne.

#### **4.3.3. Erinnerung von unten: Erinnerungsaktivismus und Kolonialismus**

Mit Erinnerungsaktivismus öffnet sich ein Forschungsfeld, das zwischen *Memory Studies* und sozialer Bewegungsforschung an den politischen Dimensionen von Aktivismen interessiert ist,

die Erinnerung in das Zentrum ihrer Forderungen und Aktivitäten stellen (Gutman/Wüstenberg 2023, 5; Gutman/Wüstenberg 2022). In der Relevanzbegründung habe ich bereits darauf hingewiesen, dass Erinnerungsaktivismus sich von allgemeiner gefasster Erinnerungsarbeit abgrenzt, indem er bestehende Normen und institutionelle Strukturen in Frage stellt (Wüstenberg 2017, 6). Im Gegensatz zu einem „reproduktiven Erinnerungsaktivismus“ (Woodley/Wüstenberg 2023, 301), der bereits etablierte Erinnerungsinhalte reaktualisiert, kennzeichnet der Wunsch nach Veränderung einen transformativen Erinnerungsaktivismus (ebd., 303).

Pierre Nora prägte die räumliche Dimension kollektiver Erinnerung durch sein Konzept der *lieux de mémoire* – symbolische, rituelle oder physische Erinnerungsorte wie Gedenktage oder Nationalflaggen. Dabei verortet er kollektive Erinnerung stark im Rahmen des Nationalstaats, insbesondere der französischen Nation, und sieht sie als Teil einer Verfallsgeschichte, in der lebendige Erinnerung durch historische Reflexion ersetzt werde (Nora 1989, 7). Sein Ansatz wurde jedoch kritisiert – u.a. wegen der Ausblendung migrantischer und kolonialer Erinnerungen, einer impliziten kulturellen Homogenisierung und der paradoxen Reproduktion nationaler Narrative, die er eigentlich hinterfragen wollte (Rothberg 2013, 363). Das Aufspüren und die Analyse von Erinnerungsorten liefern jedoch einen wichtigen Zugang, um Darstellungen kollektiver Erinnerungen im öffentlichen Raum zu untersuchen und zu problematisieren, beispielsweise Statuen, Straßennamen und Gedenkzeichen.

Auch im deutschsprachigen Kontext widmen sich vor allem Historiker\*innen der Identifizierung und Kartierung von konkreten Erinnerungsorten in Deutschland (François/Schulze 2002), die konstitutiv für die kollektive Identität waren und sind – dabei wurden aber zunächst kaum Bezüge zu deutschem Kolonialismus hergestellt (Zimmerer 2013). Jürgen Zimmerer erklärt, dass eine postkoloniale Erweiterung dieser Erinnerungsorte sich förmlich aufdrängt,

[...] weil die Erforschung des kollektiven Gedächtnisses und das postkoloniale Interesse am Zusammenhang von Diskurs, Wissen und Macht eine erhebliche Schnittmenge aufweisen: Beiden geht es um Identitätskonstruktionen durch Abgrenzung sowie um die Bedeutung symbolischer Akte und Rituale für die Ausprägung und Stabilisierung dieser Identität und ihre Übersetzung in politische Macht (Zimmerer 2013, 13).

Daher entstand der Zugang der Spurensuche (Möhle 1999; von der Heyden/Zeller 2008), der seither sowohl im Erinnerungsaktivismus als auch in der Theoriebildung für die kolonialismusbezogene Erinnerung in Deutschland prägend war.

In Bezug auf Kolonialgeschichte erschienen im deutschsprachigen Raum akademisch-aktivistische Beiträge, die Kolonialgeschichte als Lokalgeschichte lesen und konkrete Spuren in Städten wie Köln (Bechhaus-Gerst 2017), Chemnitz (Trzeciak/Peters 2022)<sup>124</sup> und Hamburg (Carstensen-Egwuom/Tschorn 2014) untersuchen. In den akademischen Auseinandersetzungen, die oftmals eng mit entsprechendem erinnerungspolitischem

---

<sup>124</sup> Im Fall Chemnitz untersuchen die Autor\*innen aufgrund der spezifischen Verortung in der ehemaligen DDR insbesondere postkoloniale und postsozialistische Verflechtungen anhand des von Madina Tlostanova (2012) eingeführten Begriffs der urbanen imperialen Differenz.

Aktivismus verbunden sind (Friedrichs/Jana 2017), werden beispielsweise Straßennamen mit kolonialen Referenzen als symbolische Gewalt identifiziert, „denn sie schreiben koloniale Erinnerungspraktiken in das kollektive Gedächtnis des urbanen Raums ein“ (Trzeciak/Peters 2022, 95). Es werden auch pädagogische Dimensionen kolonialismuskritischer Stadterkundungen thematisiert (Bernhard 2024b), wie Themen der Positionalität und kolonialer Blickregime, anhand derer identitätsstiftende lokale Narrative einer kritischen Prüfung unterzogen werden. Aufgrund ihrer Qualität als alltäglicher Lebens- und Beziehungsraum oder als touristischer Anziehungspunkt erscheint die Stadt als geeigneter Ort, um eine solche kolonialismuskritische Pädagogik zu verfolgen (Voshage/Gamerith 2024). Der öffentliche Raum ist tendenziell ‚für alle‘ zugänglich und ermöglicht – wie Fatima El-Tayeb beschreibt – „aufgrund seiner zumindest punktuellen Offenheit die Möglichkeit zur Intervention marginalisierter Gruppen“ (El-Tayeb 2016, 15).

Die Notwendigkeit der Aufarbeitung des europäischen Kolonialismus und des transatlantischen Versklavungshandels hallt auch in der Forschung über Formate von Erinnerungsaktivismus nach. In den letzten Jahren ist eine zunehmende Berücksichtigung körperlicher und künstlerischer Aushandlungen mit Erinnerung zu verzeichnen (Koloma-Beck 2014; Taylor 2003; Murphy 2018; Zami 2020). Diese umfassen beispielsweise Untersuchungen über Entinnerungsprozesse bezüglich kolonial-/rassistischer nationaler Monumente im öffentlichen Raum (Adams 2023), Reflexionen über verkörperte Gegenmonumente (*embodied memory work*) als memoriale Alternativen (Murphy 2021; Brandt 2023; Moody 2025), Interpretationen von künstlerischen Aktionen als dekoloniale Wissensform (Yakoub 2021) sowie Potentiale von digitalen Techniken und Modepraktiken als Erinnerungsformen (Keightley 2022). Von besonderer Relevanz angesichts der beschriebenen Brüche und kolonialen Wunden sind Zusammenhänge von verkörperten Praktiken und historischem Trauma (Zami 2020, 267). Auch kritisch-intersektionale Perspektiven verhandeln Erinnerung neu, wie etwa *queering memory* (Dragojlovic/Quinan 2023), in dem nach Umgangsformen mit Sichtbarkeit und Repräsentierbarkeit von kolonisierten und marginalisierten Gemeinschaften gesucht wird – eine Suche, die niemals abgeschlossen ist. Diese Arbeiten stellen mögliche Antworten auf die Begrenzungen moderner Erinnerungspraktiken wie Monumentalisierung oder Musealisierung dar und setzen sich zum Ziel, „neue zeitliche und räumliche Arrangements von Wissen und Erinnerung zu schaffen“ (Murphy 2019, 10, eigene Übersetzung), was einen produktiven Ausgangspunkt für die Erkundung dekolonialer Erinnerungsaktivismus an der AAA-Schnittstelle darstellt.

#### **4.4. De-Hierarchisierung von Friedenswissen**

Die hier entfaltete Literaturübersicht erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern dient vor allem der Identifizierung zentraler dekolonialer Strategien und relevanter Themensetzungen im Kontext meiner Fragestellung. Sie zeigt auf, dass dekoloniale Zugänge grundlegende Fragen über materielle Bedingungen der Produktion sowie daraus hervorgehende epistemische Grundannahmen von Friedenswissen aufwerfen. Durch dekoloniale Theorien wird deutlich, dass Friedensforschung und Friedensbildung von

kolonialen Hierarchien durchzogen sind, insbesondere epistemischen Hierarchien, die jedoch eng mit materiellen, institutionellen Ausschlüssen und Funktionsweisen verbunden sind.

Die epistemischen Hierarchien umfassen vor allem die Dominanz *weiß*europäischer Perspektiven in Friedensforschung und Friedensbildung sowie die kontinuierliche Ausblendung von Erfahrungen und Expertisen ehemals Kolonisierter. Dies wirkt sich auf die Inhalte von Friedenswissen aus, die dekoloniale Theorien als provinziell, apolitisch und ahistorisch kritisieren. Daraus lässt sich die Notwendigkeit einer De-Hierarchisierung ableiten, die einerseits marginalisierte, alternative Wissensbestände zentriert, insbesondere Perspektiven aus dem sogenannten Globalen Süden (einschließlich des ‚Südens im Norden‘); und die andererseits die Dominanz bestehender *weiß*europäischer Wissensbestände reduziert. Diese Erkenntnisse stellen den Ausgangspunkt meiner weiteren Analyse dar. Durch die Übersicht konnte ich verdeutlichen, dass dekolonialer Erinnerungsaktivismus ein besonders geeignetes Themenfeld ist, um Friedensforschung und Friedensbildung, wie meine Forschungsfrage suggeriert, dekolonial zu informieren. Dies liegt mitunter daran, dass er den kritischen Blick zurück auf das Hegemoniale richtet und zugleich inhaltlich an der Schnittstelle von Standortgebundenheit (Selfing/Othering), Politisierung (als soziale Bewegung) und Historisierung (als Erinnerungsaktivismus) lokalisiert ist. Dekolonialer Erinnerungsaktivismus kann also, wie ich in meiner Arbeit zeigen werde, einen Beitrag zur „De-Hierarchisierung“ (Dietze 2008, 40) von Friedenswissen leisten und wertvolle Impulse für Friedensforschung und Friedensbildung liefern.

## 5. *Doing Fissure*: Vorgehen

Im folgenden Kapitel geht es darum, – anknüpfend an die in den vorausgegangenen Kapiteln dargelegten theoretischen Grundlagen und Einordnungen in die Wissenslandschaft – meinen Zugang zur Praxis von dekolonialem Erinnerungsaktivismus transparent und damit nachvollziehbar zu machen. Anschließend führe ich in die Heuristik epistemischer Rissbildung ein und skizziere die konkrete Untersuchung dreier Interventionen in Hamburg und Augsburg (Pauls 2023; Pauls 2025). Es enthält abschließend eine methodologische Reflexion über meine Positionalität, Normativität und im Forschungsprozess aufgekommene ethische Herausforderungen.

### 5.1. Methodologischer Zugang

Im Theorierahmen (→ Kapitel drei) mache ich deutlich, dass es dekolonialen Theorien darum geht, koloniale Herrschaftsstrukturen offenzulegen und zu transformieren. Eine solche theoretische Fundierung – insbesondere ihre herrschaftskritisch-konstruktivistische Grundlegung – prägt meinen methodologischen Zugang insofern, als diese Arbeit einer qualitativen und kritischen Forschungsweise folgt. Zudem führt die normative Ausrichtung dekolonialer Theorien an einer Dekolonisierung, also der Reduktion der Gewaltformen der kolonialen Moderne, dazu, dass sie selbst in einem kritischen, transformativen Paradigma angelegt ist (Denzin/Lincoln/Giardina/Cannella 2024, 2). Die in Kapitel drei entfaltenen theoretischen Grundlagen dekolonialer Forschung als herrschaftskritisches Projekt, das auf einer umfassenden Kritik an der Universalisierung eurozentrischer Perspektiven beruht, insbesondere des Kognizentrismus und des Solipsismus, beeinflusst die methodologischen Zugänge meiner Arbeit. Ich arbeite daher aktionsforschend und kollaborativ, betone kollektiven Einsatz und rücke verkörperte Praktiken in den Mittelpunkt meiner Betrachtung von dekolonialem Erinnerungsaktivismus an der AAA-Schnittstelle.

Um im Folgenden meinen methodologischen Zugang zu konkretisieren, möchte ich die ontologischen und epistemologischen Grundannahmen, wie ich sie in Kapitel fünf beschreibe, an dieser Stelle bereits einmal anreißen. Ich verstehe ausgewählte dekoloniale Theorien als herrschaftskritisch-konstruktivistisch, das bedeutet, basierend auf der Konstruiertheit von Ontologien (relativistische Ontologien), wie das zapatistische Credo einer *Welt, in der viele Welten möglich sind*, pointiert beschreibt. Mignolo betont außerdem die Existenz von Ontologien der Interrelationalität und der Beziehungen, wie sie bei indigenen Kosmologien oft vorkommen (Mignolo 2018, 135). Aus den Ausführungen wurde deutlich, dass Ontologie und Epistemologie untrennbar miteinander verbunden sind. Diese Interrelationalität lässt sich mit Joe Kincheloes Worten als Ontologie der doppelten Komplexität beschreiben: „first, the complexity of objects of inquiry and their being-in-the-world; second, the nature of the social construction of human subjectivity, the production of human “being”“ (Kincheloe 2005a, 334). Zugleich zeigt sich eine marxistische, materialistische Grundlegung dekolonialer Theorien (Quijano 2000, 536), die dazu führt, dass die historisch gewordene Beschaffenheit der materiellen Welt insbesondere entlang der Kategorien *race*, *class* und *gender* einen realen Unterschied für entsprechend situierte Menschen(-gruppen) macht

(Denzin/Lincoln/Giardina/Cannella 2024, 22). Das bedeutet, dass dekoloniale Theorie vor allem bestehende, kolonial geprägte Machtverhältnisse anerkennt und die Konstruiertheit dieser Verhältnisse betont, deren Zustandekommen auf ein Zusammenwirken epistemischer und materialistischer Dynamiken zurückgeht.

Wissens- und Deutungsmöglichkeiten werden in dekolonialen Theorien grundsätzlich als plural anerkannt, aber (noch) nicht (bzw. nicht mehr) als gleichberechtigt nebeneinander stehend. Daher führt der Weg von eurozentrischen Monokulturen und monologischen Wissensformen hin zu einer aktiven Suche nach Komplexität (Kincheloe 2005a, 326). Gerade mit Konzepten wie Modernität/Kolonialität geht daher die Anerkennung einher, dass koloniale Strukturen nie eindeutig, sondern stets etwa in historischer, kultureller, sozialer oder geopolitischer Hinsicht kontextabhängig und wandelbar sind. Es lässt sich nicht einfach mit einer umfassenden, abstrakten dekolonialen Theorie erklären, welche Bedeutung dekolonialer Erinnerungsaktivismus im deutschsprachigen Kontext für kollektive Erinnerung und die koloniale Moderne hat, sondern um diese zu bergen, muss ich, wie Kincheloe sagt, tiefer graben und verschiedene Zugänge nutzen, um die Situation aus unterschiedlichen Blickwinkeln zu betrachten (Kincheloe 2005a, 330). Ein komplexitätssensibler Zugang zum Phänomen dekolonialer Erinnerungsaktivismus erfordert daher Bewusstsein für Dynamiken von Macht, Herrschaft und Gewalt im Umgang mit Wissens- und Deutungsmöglichkeiten.

An diese Überlegungen anknüpfend entwickle ich im Beitrag *Struggles over Memory? Decolonial Memory Activism as Epistemic Struggle against Eurocentrism* (Pauls 2024b) eine Lesart von Deutungskämpfen, die zwei ineinander verschränkten Dimensionen betont: die Kämpfe um materielle Ressourcen und ihre Verteilung sowie epistemische Kämpfe<sup>125</sup> um Deutungen und Wissen. Beide spielen in dekolonialem Erinnerungsaktivismus eine Rolle, und über beide Zugänge lassen sich wichtige Erkenntnisse über die Infragestellung und Aushandlung von kollektiver Erinnerung gewinnen. Materielle und epistemische Dimensionen von dekolonialem Erinnerungsaktivismus sind ineinander verflochten und lassen sich in dieser Verflochtenheit betrachten. Denkmalstürze wie etwa das eingangs beschriebene Beispiel von Edward Colston in Bristol stellen eine primär materielle Strategie dar, in der wiederum wichtige epistemische Dimensionen enthalten sind, die es zu explizieren gilt. Rekontextualisierungen von kolonialen Denkmälern, beispielsweise durch eine Ergänzungstafel oder einen QR-Code, konstituieren vor allem epistemische (inhaltliche) Strategien, die auch materielle Implikationen enthalten. So lässt sich von verschiedenen Richtungen auf das Phänomen dekolonialer Erinnerungsaktivismus blicken, woraus in meinem Artikel (Pauls 2024b) die Beschäftigung mit einigen seiner epistemischen Dimensionen hervorgeht.

---

<sup>125</sup> Dieses Verständnis epistemischer Kämpfe geht zurück auf Rosaba Icaza und Rolando Vázquez, die soziale Kämpfe (auch) als epistemische Kämpfe verstehen (2013). Ähnliche Gedanken wurden aus der sozialen Bewegungsforschung heraus formuliert, etwa bei della Porta und Pavan (2017), die für eine explizitere Berücksichtigung von Wissensrepertoires und -praktiken (*repertoires of knowledge*) in sozialen Bewegungen argumentieren. Darunter verstehen sie “the set of practices that foster the coordination of disconnected, local, and highly personal experiences and rationalities within a shared cognitive system able to provide movements and their supporters with a common orientation for making claims and acting collectively to produce social, political, and cultural changes” (Porta/Pavan 2017, 6).

Der herrschaftskritische Blick zieht die Analyse und Destabilisierung von Hierarchisierungs- und Unterdrückungsformen nach sich, die sich in der Wissenschaft beispielsweise im Eurozentrismus materialisieren. Daher gilt es, dominante positivistische Theorien und entsprechende Methodologien herauszufordern und neue Wege einzuschlagen:

A decolonizing approach to social science research is necessarily twofold: the deconstruction of existing methodologies and methods that (re)produce the coloniality of knowledge and a reconstruction and/or reinvention of research practice (Ziai/Bendix/Müller 2020, 3).

Meine Schwerpunktsetzung auf künstlerische Interventionen im Kontext von dekolonialen Erinnerungsaktivismus stellt eine Möglichkeit dar, alternative Wege des Wissens oder Formen der Sinnggebung zu beschreiten, und – wie Joe Kincheloe es nennt – zu „Detektiven neuere Wege [zu werden], die Welt zu sehen und zu konstruieren“ (Kincheloe 2005b, 4, eigene Übersetzung). So lassen sich kognizentrische Methoden der Datenerhebung, -analyse und -darstellung durch verkörperte und affektive Formate nicht unbedingt ersetzen, aber doch ergänzen, die andere Sinneswahrnehmungen und Deutungsmöglichkeiten in den Vordergrund stellen. In meinem Zugang ist die *Performance* im Rahmen der Interventionen Analysegegenstand und wird in kontinuierlichem Austausch mit den Beteiligten entlang der Heuristik der Rissbildung betrachtet. Dies führt zu einem erweiterten Erkenntnishorizont, in dem Erkenntnismöglichkeiten jenseits der in Kapitel drei beschriebenen Begrenzungen von Wissenszugängen geborgen werden können. Ein Zentrieren auf künstlerische Intervention knüpft auch an den von Sousa Santos skizzierten Gegenentwurf zur „Monokultur des Wissens“ (Sousa Santos 2014, 272 ff.) an, nämlich die Soziologie der Abwesenheiten. Sie stellt einen Zugang dar, um zu untersuchen, wie bestimmte Wirklichkeiten aktiv als nicht-existent hervorgebracht werden, indem sie etwa als unglaubwürdig, irrelevant oder unseriös abgetan werden. Indem die Soziologie der Abwesenheiten sichtbar zu machen sucht, was systematisch unsichtbar gemacht wurde, wohnt ihr auch der Anspruch inne, alternative Wissensformen und Erfahrungsinhalte ernst zu nehmen (Sousa Santos 2014, 271-272). In dieser Arbeit geht es um die Erinnerungsinhalte und Erfahrungen der von Kolonialismus Betroffenen sowie um verkörperte und kreative Ausdrucksformen im Rahmen solcher künstlerischen Interventionen.

In den nächsten Abschnitten beschreibe ich, wie ich bei der Betrachtung von dekolonialem Erinnerungsaktivismus in der *Praxis* vorgegangen bin. Dazu stelle ich zunächst meinen aktivistisch-aktionsforschenden Zugang dar. Im Anschluss beschreibe ich, wie ich mich bei der Beobachtung und Reflexion der Praxis von der sogenannten *bricolage* habe inspirieren lassen. Zuletzt beschreibe ich die Heuristik der epistemischen Rissbildung, die ich auf die Beobachtungen angelegt habe, um Antworten auf meine Forschungsfrage zu erhalten.

### **5.1.1. Aktivistische (Aktions-)forschung: Gemeinsam und handelnd wissen**

Mein methodologischer Zugang ist eng mit meiner normativen und politischen Positionierung verbunden. Feministischer und dekolonialer Wissenschaftskritik folgend, verdeutlicht dieser Zugang, dass es nicht möglich ist, sich mittels des ‚god tricks‘ seiner Positioniertheit zu entledigen. Ein transparenter Umgang mit der Situiertheit jedweden, also auch des eigenen Wissens, ist dabei unabdingbar. Daher beschreibe ich im folgenden Absatz meinen Zugang der

aktivistischen (Aktions-)forschung – einer Kombination der Aktionsforschung mit einer explizit aktivistischen und politischen Haltung als *scholar-activist*. Zunächst leite ich auf Grundlage meiner Überlegungen zu enaktiver und kollaborativer Wissensgenese den epistemologischen Mehrwert von Aktionsforschung her und beschreibe im Anschluss, wie ich aktivistische (Aktions-)forschung im Rahmen von dekolonialem Erinnerungsaktivismus verstehe und umgesetzt habe.

Ein enaktiver Zugang zu Wissen bedeutet, dass sich Wissen insbesondere ‚im Tun‘ durch Handlungen (im Sinne eines *learning-/ bzw. knowing-by-doing*) erschließen lässt. Der Begriff wird vor allem in den Erziehungswissenschaften genutzt, um verschiedene Lernmodi zu beschreiben. In der Philosophie des Geistes und der Kognition kennzeichnet der Enaktivismus die aktive Rolle des Geistes bei der Verarbeitung und Deutung von Informationen aus der Umwelt (Nesi/Santos/Benites 2024; Varela/Thompson/Rosch 1991). Der dem Enaktivismus zugrunde liegende Ansatz betrachtet Kognition, Körper, Geist und Umwelt als untrennbar miteinander verbunden – und stellt damit eine logische Konsequenz dekolonialer Solipsismus- und Kognizentrismuskritik dar, wie ich sie in Kapitel drei ausgeführt habe. Die bloße, auf rationales Denken reduzierte Kognition wird von ihrem eurozentrischen Thron heruntergeholt und vielmehr in Beziehungen und im aktiven Leben begriffen: als verkörpert, situativ in die Umwelt eingebettet und handlungsbezogen, beziehungsweise durch Handlungen hervorgebracht, wie etwa durch Spüren, Handeln, Bewegen und Begegnen (Hutto o.J.). Dabei spielen persönliche Erfahrungen, Sozialisierung und internalisierte kulturelle und ideologische Deutungsmuster eine Rolle. Kurzum bedeutet ein enaktives Verständnis von Wissen und seiner Weitergabe – etwa durch Bildungsformate und Transferaktivitäten –, dass Menschen nicht nur passive Empfänger\*innen von Informationen aus der Umwelt sind, sondern dass sie mit ihrem ganzen Selbst an Bedeutungszuschreibungen und Wissensgenese teilnehmen. So betont ein enaktiver Zugang zu Wissen, wie dieses im *Tun* Ausdruck findet und darin re-aktualisiert und modifiziert wird.

Eine methodologische Konsequenz dieser Einsichten ist meine Hinwendung zur Aktionsforschung, in der Erkenntnisgewinne im Tun generiert und festgehalten werden können. Wesentliches Anliegen der Aktionsforschung ist es, soziale Wirklichkeit nicht bloß zu verstehen, sondern auch zu aktiv zu verändern und zu gestalten. Die Aktionsforschung entstand in Abgrenzung zu ‚traditionellen‘ Ansätzen empirischer Sozialforschung<sup>126</sup>. Letztere trennen klar zwischen Wissenschaft und Praxis und konzeptualisieren auf Grundlage der Forderung ihrer Neutralität und Uneingebundenheit ins Forschungsfeld die Forschenden als externe und objektive Beobachter\*innen. Es ist ausgewiesenes Ziel der Aktionsforschung, „praxisrelevante Lösungen für drängende gesellschaftliche Probleme zu finden“ (von Unger 2014, 13). Dies soll dadurch erreicht werden, dass ‚Praxis‘ nicht bloß Objekt wissenschaftlicher Forschung ist, sondern wesentliche Erkenntnisquelle.

---

<sup>126</sup> Aktionsforschung wird im europäischen wissenschaftlichen Diskurs mit dem Sozialpsychologen Kurt Lewin assoziiert, der 1946 mit *Action Research and Minority Problems* die Grundsätze des „action research“ geprägt und formuliert hat. Parallel dazu – und doch unabhängig voneinander – verweist Martin Dege (2021, 423) auf einen weiteren Entstehungsmoment der Aktionsforschung, der durch Jacob Levy Moreno’s Arbeiten gekennzeichnet ist.

Mein Forschungszugang überschreitet die Aktionsforschung insofern, als er nicht bloß aktionsorientiert (also gesellschaftlich intervenierend), sondern auch aktivistisch, also von einer dedizierten normativen Ausrichtung an der Reduktion der Gewaltformen der kolonialen Moderne geprägt ist, wie ich sie in Kapitel drei beschrieben habe. Es ist daher nicht nur mein forschendes Interesse an Erinnerungsaktivismus *per se*, sondern auch ein *normatives* Interesse daran, zu gerechteren Formen der Erinnerung und expansiveren Verständnissen von Frieden beizutragen, das meine Arbeit antreibt. Methodischer Ausgangspunkt meiner Forschung war zunächst ein beobachtend-befragender Zugang, der aktivistisch unterlegt war. Doch im Prozess entwickelte sich meine Herangehensweise zunehmend zu einem enaktiven und kollaborativen: Wissen wurde nicht nur erhoben, sondern im gemeinsamen Tun – künstlerisch, pädagogisch, aktivistisch – gemeinsam mit anderen hervorgebracht. Deshalb beschreibe ich diesen Pfeiler meiner emergenten Forschungsstrategie als aktivistische (Aktions-)Forschung, um zu betonen, dass die aktivistische Forschung im Vordergrund steht, während ich von den methodischen Debatten über Aktionsforschung vieles gelernt und auch inkorporiert habe.

Miguel A. Martínez definiert aktivistische Forschung als „collective processes of cooperation between academic researchers and non-academics while producing sociological knowledge and inciting actions aiming to change social problems” (Martínez 2023, 5). Aktivistische Forschung umfasst demnach drei Bereiche: Forschung, Kollaboration mit nicht-akademischen Aktivist\*innen und konkrete Aktivitäten (Martínez 2023, 8), worin sie sich mit der Aktionsforschung überlappt. Sie enthält daher Elemente der Aktionsforschung, verfolgt aber eine explizit emanzipatorische Politik.

Allerdings ist die klare konzeptionelle Trennung zwischen akademischen Forschenden und nicht-akademischen Aktivist\*innen weder für mich noch für dekolonialen Erinnerungsaktivismus besonders zutreffend, da viele der lokalen Postkolonial-Initiativen aus wissenschaftlichen Beschäftigungen, beispielsweise im Rahmen von universitären Lehrveranstaltungen, hervorgegangen sind. Sie sind damit oft Ergebnis konkreter Forschung, die im Lehr-Lernraum universitärer Lehrveranstaltungen durchgeführt und transferorientiert angewendet und kommuniziert wurde. Allerdings ist die Besonderheit an der Decolonize!-Bewegung, dass sie als Netzwerk zwischen diversen unterschiedlich positionierten Gruppen (etwa betroffenen Gruppen wie BIPOC und akademisch ausgebildeten Aktivist\*innen) funktioniert. Daher reflektiere ich im Folgenden die darin enthaltenen Rollen von Forschenden und Aktivist\*innen und führe sie in einem Verständnis der *scholar-activist* zusammen.

Die Frage, was als Aktivismus zählen kann, beschäftigt mich schon lange und ist immer wieder Gegenstand intensiver Auseinandersetzungen mit Kolleg\*innen und Mitstreiter\*innen. Lange dachte ich selbst, dass Aktivismus vor allem dadurch gekennzeichnet ist, dass er unentgeltlich – also ehrenamtlich – stattfindet (Glasman 2025, 132).<sup>127</sup> Doch vor allem die Forderungen nach einer angemessenen Vergütung aktivistischer Arbeit, die ich in den letzten Jahren wahrgenommen habe, widersprechen einer solchen Klassifizierung.<sup>128</sup> Ich kenne

---

<sup>127</sup> Glasman beschreibt konkret die Neigung, „ehrenamtliches Engagement als „aktivistisch“ zu bezeichnen, während bezahlte Arbeit als neutrale „Expertise“ angesehen wird“ (idem).

<sup>128</sup> Insbesondere geht es um die Forderung, dass bestimmte Zielgruppen wie beispielsweise Museen oder städtische Einrichtungen die Inanspruchnahme aktivistischer Arbeit entlohnen sollten (Bauche in Friedrichs/Jana 2017, 73).

Aktivist\*innen, die ihren Lebensunterhalt durch solidarische Finanzierung bestreiten, vor allem wenn sie vollzeitig aktivistisch tätig sind und daher keiner Lohnarbeit nachgehen (können). Solche Modelle operieren also auch an der Theorie-Praxis-Schnittstelle, indem das, wofür protestiert wird, auch zeitgleich zur Umsetzung gelangen und erprobt werden soll. Zudem begreife ich die Interventionen, die ich im Rahmen der Fallstudien untersuche, als Aktivismus, auch wenn die Künstler\*innen dafür entlohnt wurden. Für mich sind Aktivismus und aktivistische Forschung deshalb weniger durch unentgeltliche Arbeit, sondern eher durch die Zielsetzung zu definieren, gegenhegemoniales Wissen zu produzieren und Aktivitäten anzuregen, die zu einer Veränderung bestehender Unterdrückungs-, Konflikt- oder Gewaltverhältnisse beitragen. Aktivistische Forschung im Kontext von Friedensforschung und -bildung verstehe ich daher als a) *normativ* im Sinne der Ausrichtung an Gewaltreduktion, b) *transformativ* im Sinne der Ausrichtung an der Veränderung bestehender gesellschaftspolitischer Verhältnisse und c) *partiisch* im Sinne der Zentrierung marginalisierter und betroffener Perspektiven.

Letztere Konkretisierung leitet sich insbesondere aus herrschaftskritischen, einschließlich dekolonialen, Theoriezugängen ab, die auf der Analyse beruhen, dass dominante Wissenschaft trotz ihres Objektivitätsanspruchs auf Marginalisierung und Unterdrückung beruht (→ Kapitel drei). Die strategische Konsequenz liegt darin, nicht-westliches und nicht-dominantes Wissens, Seins- und Lebensformen ‚von den Rändern‘ (Anzaldúa 1987) als Lern- und Erkenntnisressource zu nutzen und „Detektive der unterworfenen Erkenntnisse“ (Kincheloe 2005a, 345, eigene Übersetzung) zu werden. Im Kontext von dekolonialem Erinnerungsaktivismus in Deutschland sind dies vor allem Menschen afrikanischer Herkunft (PAD) und BIPOC, also teils direkte, teils indirekte Nachfahren von Kolonisierten. Die Zentrierung dieser Perspektiven ist sowohl ethisch, epistemologisch als auch politisch-normativ begründet. Ethisch, weil die erinnerungspolitischen Ausschlüsse epistemische Gewalt darstellen und die Nachfahren von Kolonisierten entwürdigen. Epistemologisch, weil sie in Bezug auf Kolonialität aufgrund ihres Erfahrungswissens über die Mechanismen und Wirkweisen von Dominanz epistemischen Vorrang haben.<sup>129</sup> Die Zentrierung marginalisierter Perspektiven stellt eine politische Intervention dar, die sich der epistemischen Ungerechtigkeit ihrer Marginalisierung widersetzt, was sich wiederum mit dem normativen Anspruch der Gewaltreduktion verbindet. Sie bedeutet jedoch keine unhinterfragte und unkritische Übernahme der darin enthaltenen Äußerungen. Vielmehr geht es um einen anerkennenden, ethischen und wertschätzenden Umgang mit dem dahinterliegenden Erfahrungswissen bei gleichzeitiger Beibehaltung der eigenen kritischen und subjektiv verorteten Perspektive.

Die besondere Rolle von akademisch verortetem Aktivismus (*scholar-activism*) liegt in der doppelten Zielsetzung, gesellschaftliche Veränderung (durch Aktionen in Bezug auf

---

<sup>129</sup> Allerdings bedeutet die Annahme eines epistemischen Vorranges nicht automatisch, dass diese Perspektiven frei von Macht-, Gewalt-, oder Unterdrückungsmechanismen sind. Vielmehr sind auch von Kolonialität Betroffene im Sinne der *accountability* dafür verantwortlich, Gewaltformen zu benennen und an ihrer Reduktion mitzuarbeiten.

koloniale Erinnerung) und akademische Veränderung (durch die Stärkung marginalisierter Wissensformen) zu bewirken (Bickham Mendez 2008, 138).<sup>130</sup>

Insgesamt stellt sich bei Konturierung aktivistischer Forschung die Frage, was es genau bedeutet, in deutschsprachigen Kontexten dekolonial zu forschen. Es geht dabei nicht nur darum, koloniale Spuren im öffentlichen Raum aufzuspüren und zu bearbeiten, sondern die Kontexte der kolonisierenden Gesellschaften kritisch zu hinterfragen und zu dekolonisieren (Zeller 2011, 66). Denn die Kolonialität kollektiver Erinnerung ist nicht immer so sichtbar wie etwa im Beispiel der öffentlichen, verräumlichten Erinnerung, sondern ist auch in weniger sichtbaren Orten tief verankert, wie etwa in formalisierter Bildung<sup>131</sup> und alltäglichen Beziehungen. Daher ist die Beziehungsgestaltung mit Partner\*innen im sogenannten Globalen Süden sowie der Umgang mit betroffenen Gruppen vor Ort in Deutschland („der Süden im Norden“) wichtiger Dreh- und Angelpunkt für eine solche aktivistische (Aktions-)Forschung. Dies spiegelt sich darin, dass die Fallstudien vor allem Interventionen beinhalten, die von Betroffenen selbst initiiert und gestaltet wurden.<sup>132</sup>

Für die aktivistische Forschung ist auch der lokale Zugang zu Erinnerungsaktivismus sinnvoll, über den globale historische Verflechtungen der Kolonialgeschichte und -gegenwart erfasst und offengelegt werden können. Johanna Leinius beschreibt in Anlehnung an Alexander und Mohanty:

[...] analyses that are location-specific but not location-bound, in the sense that while they respond to local concerns and work towards transformative change in specific localities, they at the same time make visible and challenge broader structures of domination (Alexander/Mohanty 2010, 27; Mohanty 2002, 522–23, zit. nach Leinius 2021, 76).

Ein solcher lokaler Zugang antwortet außerdem auf ernstzunehmende dekoloniale Kritik an der Universalisierung von Erfahrungen, wie etwa dem Eurozentrismus. Zudem sind lokale Initiativen dekolonialer Erinnerungsaktivismen immer auch *translokal* beziehungsweise *glokal* (Pauls i.E.), da sie globale Verbindungen und koloniale Verflechtungen mit anderen Orten und verschiedenen Analyseebenen (lokal, regional, national, global, planetarisch) aufzeigen. Ein entsprechendes Forschen ermöglicht es, ausgehend von lokalen Strukturen koloniale Machtverhältnisse systematisch nachzuverfolgen und dadurch neue Handlungsräume zu schaffen.

Neben der enaktiven, aktiv verändernden und aktivistischen Ausrichtung des Forschungszugangs betone ich abschließend die methodologischen Implikationen meines

---

<sup>130</sup> Jennifer Bickham Mendez nennt dies im Wortlaut eine „strategic duality“ in which the researcher uses her position within the academy to contribute to social justice struggles, while at the same time working to place at the center alternative voices and ways of knowing“ (2008, 138).

<sup>131</sup> Siehe beispielsweise Initiativen wie das Handbuch *Developing Stamina for Decolonizing Higher Education: A Workbook for Non-Indigenous People* (Stein/Ahenakew/Jimmy/Andreotti/Valley/Amsler/Calhoun/Gesturing Towards Decolonial Futures Collective 2021) oder *Decolonizing Universities and Colleges. Possibilities for Reflections and Actions* (Beringer/Voigt 2025), die sich mit der dekolonialen Reflexion von Wissen und Bildungssystemen befassen und konkrete Impulse zur Veränderung geben.

<sup>132</sup> Im Projekt im House of New Realities zeigte sich dies in der diversen Aufstellung der Gruppe und der Zentrierung der Perspektive von Kharis Ikoko, einer Schwarzen Künstlerin und Aktivistin.

Verständnisses des kollaborativen, relationalen Charakters von Wissen und Wissensgenese. In der methodischen Umsetzung bemühte ich mich um solche Formate, die einen Raum für Dialog und Austausch bereitstellen. So ist die teilnehmende Beobachtung, wie ich sie durchgeführt habe, involviert, zumal ich mich nicht nur als Forschende in die Interventionen eingebracht habe. Während meiner Immersion in die Intervention *Bismarck-Dekolonial* (Pauls 2023) unterstützte ich die Proben, indem ich Material getragen, die Zeit gemessen oder auf Kinder aufgepasst habe. Interviews habe ich grundsätzlich offen und prozessorientiert gestaltet, auch wenn ich meine Ankerpunkte für die Suche nach Intentionalität und Bedeutung während der Interviews präsent hatte. Außerdem nutzte ich jenseits des formalisierten Rahmens des Interviews jede Gelegenheit, um gemeinsam mit den Beteiligten über Deutungen, Potenziale und Grenzen der eigenen Intervention zu sprechen. Dies trug zu einer Verdichtung meiner Interpretationen der Interventionen bei.

Aufgrund meines prozessorientierten Vorgehens unterscheiden sich Phasen und Ausmaß der Kollaboration mit Beteiligten (Künstler\*innen, Aktivist\*innen etc.) innerhalb der Fallstudien. Dies ist vor allem auf die Kontextgebundenheit zurückzuführen, in der die Lebensbedingungen der Beteiligten Vorrang vor meinen Forschungsinteressen haben. Dabei erlebte ich selbst im Laufe meines Forschungsprozesses einen Lernprozess: Während ich zunächst, wie ich im Artikel *Performing Cracks in Public Memory: Undoing Epistemic Violence Through Artistic Interventions* (Pauls 2023), dekoloniale Interventionen vor allem (ausschließlich) an die Erfahrungen und Handlungsmacht der von Kolonialisierung Betroffenen gebunden habe (Pauls 2023, 57), erweiterte sich mein Verständnis von Handlungsmacht über die Intervention *Intersecciones I* (Pauls 2025) dahingehend, dass ich nicht nur die Autorität Betroffener (Exo 2017, 19), sondern auch die Handlungsmacht von *allies*<sup>133</sup>, also im dekolonialen Erinnerungsaktivismus *weißer* und akademischer Engagierter stärker zu berücksichtigen begann. In Erinnerung rufend, dass – wie Grosfoguel in meinem Kapitel 3.1.1. mahnt – die soziale Verortung nicht automatisch der epistemischen Verortung von Menschen entspricht (Grosfoguel 2007, 213), zieht dieser Lernprozess ein weniger essentialistisches Verständnis von Dekolonialität nach sich, das sich vor allem an den von Nelson Maldonado-Torres benannten Markern *Haltung* und *Projekt* definieren lässt (Maldonado-Torres 2016, 22). Mein Lernprozess führte entsprechend auch zur Einsicht, dass alle Menschen von Kolonialität betroffen sind, wenn auch in unterschiedlicher Weise; ihre Beteiligung an dekolonialem Erinnerungsaktivismus in unterschiedlichen Rollen ist entsprechend wichtige Voraussetzung für eine umfassende Veränderung.

---

<sup>133</sup> *Allyship* ist ein Begriff aus der aktivistischen Praxis, der sich beschreiben lässt als “an active, consistent, and arduous practice of unlearning and re-evaluating, in which a person in a position of privilege and power seeks to operate in solidarity with a marginalized group“ (The Anti-Oppression Network o.J.). Es handelt sich dabei also nicht um eine Identitäts- oder Rollenzuschreibung, sondern um einen lebenslangen Prozess, der außerdem keine Selbstbezeichnung ist, sondern „our work and our efforts must be recognized by the people we seek to ally ourselves with“ (idem).

### 5.1.2. Bricolage

Eine Forschungsperspektive, die mich in meiner Beschäftigung mit der Praxis von dekolonialem Erinnerungsaktivismus inspiriert, ist die *bricolage* (Denzin/Lincoln 2000, 4; Kincheloe 2001; 2005a). Diese Metaphorik verweist auf die Handlungsweise (*bricolage*), bei der eine Person (*bricoleur/bricoleuse*) in der Bearbeitung von (Forschungs-)Problemen mit den zur Verfügung stehenden Mitteln arbeitet – also mit dem, was da ist, anstatt speziell für das Problem entwickelte Werkzeuge oder Mittel aufzutreiben und einzusetzen (Kincheloe 2001, 680). In der qualitativen Forschung bezeichnet *bricolage* entsprechend eine aktive Konstruktion von Forschungsmethoden auf Basis der verfügbaren Mittel (Kincheloe 2005a, 324). Dabei wird die forschersische Anwendung von Flexibilität und Pluralität dadurch gewonnen, dass verschiedene Disziplinen, verschiedene Methoden und verschiedene theoretische Perspektiven in die Arbeit einfließen. Methodologisch bedeutet *bricolage* daher „a multimethodological form of research that uses a variety of research methods and theoretical constructs to examine a phenomenon“ (Kincheloe 2005b, 8). Eine Kombination verschiedener Zugänge und Theorien ist laut Denzin und Lincoln als Strategie zu verstehen, die der Untersuchung eines Phänomens Strenge, Breite, Komplexität, Reichtum und Tiefe verleiht (Denzin/Lincoln 2000, 6). Entsprechen lassen sich verschiedene Schwerpunkte der *bricolage* identifizieren, wie etwa interpretative, methodologische, theoretische, politische und narrative *bricolage* (Denzin/Lincoln/Giardina/Cannella 2024, 16). Für meine Arbeit möchte ich vor allem die theoretische, methodologische und interpretative *bricolage* aufgreifen und darstellen, wie diese sich im Forschungsprozess niederschlagen.

Als theoretischen *bricoleur/theoretische bricoleuse* bezeichnen Denzin und Lincoln Forschende, die sich zwischen und innerhalb sich widersprechender und überlappender (Theorie-) Perspektiven und Paradigma bewegen (Denzin/Lincoln 2000, 4). Dabei handelt es sich um „einen Prozess, bei dem disziplinäre Grenzen überschritten werden und die Forschende die analytischen Rahmenbedingungen mehrerer Disziplinen nutzt.“ (Kincheloe 2001, 685, *eigene Übersetzung*). Anliegen dieser interdisziplinären Flexibilität ist das Streben nach Multiperspektivität. Der theoretische Rahmen meiner Arbeit zentriert zwar dekoloniale Perspektiven, aber umfasst die kreative Auseinandersetzung mit einer Vielfalt an anderen Theoriezugängen, die zwar grundsätzlich kompatibel sind, aber unterschiedliche Schwerpunktsetzungen und zum Teil auch epistemische Prämissen haben (etwa Cultural Studies, Memory Studies, Performance Studies, Friedensforschung und Friedensbildung).

Ein\*e methodologische\*r *bricoleur/bricoleuse* kann mit verschiedenen methodologischen Vorgehensweisen an ein Phänomen herangehen, um eine komplexere Darstellung desselben zu entwickeln. Durch Flexibilität und Neugier entsteht eine prozessorientierte Methodologie, die sich in meiner Arbeit in den unterschiedlichen Zugängen zu meinen Fallstudien niederschlägt. Während ich an die erste Intervention (Pauls 2023) zunächst mit teilnehmender Beobachtung herangegangen bin, führte ich im Laufe der Untersuchung außerdem Hintergrundgespräche und Interviews, um meine Beobachtungen zu ergänzen und meine Interpretation an den Perspektiven der Beteiligten zu kontrastieren. Davon lernend, begann ich den zweiten Fall (Pauls 2025) direkt mit einer Kombination aus teilnehmender Beobachtung und Interview, aber bewegte mich dann zunehmend in Richtung eines aktionsforschenden Vorgehens. So ist das Forschungsdesign meiner Arbeit selbst

emergent, um der Komplexität von Deutungen im Kontext des dekolonialen Erinnerungsaktivismus zu begegnen.

Die interpretative *bricolage* bezeichnet eine Vielfalt an Interpretationsstrategien, die im Rahmen der Hermeneutik, insbesondere der kritischen Hermeneutik, zur Auswertung von Daten herangezogen werden (Kincheloe 2005a, 335). Dies beginnt mit der eigenen subjektiven Verortung der Forschenden im gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang (→ Kapitel 5.3.1) entlang der vielen intersektionalen, für den Forschungsprozess relevanten Achsen der Verortung. Sie umfasst auch das Hinzuziehen verschiedener Perspektiven auf ein bestimmtes Thema, etwa von Menschen, die unterschiedlich positioniert sind. Diese Vielfalt an Perspektiven wird in Beziehung zueinander und in Bezug auf den größeren Kontext gesetzt. Kincheloe kritisiert vor allem den in monologischer Forschung dominanten Fokus auf einzelne Phänomene, die von ihren soziohistorischen Kontexten losgelöst betrachtet werden. Kritische Hermeneutik richtet den Blick vor allem auf die prägenden Wirkungen von Diskursen, Ideologien und Macht auf Inhalte und ihre Vermittlung. Damit bringt sie Komplexität und Multiperspektivität nicht nur in die Untersuchung des betrachteten Phänomens *als solchen*, sondern auch in seine Einbettung in Machtverhältnisse und seine Verflochtenheit mit anderen Phänomenen, „not as detached things-in-themselves, but as connected things-in-the-world“ (Rogers 2012, 10).

So spielen in der Beschäftigung mit dekolonialem Erinnerungsaktivismus als Praxis neben den konkreten Erinnerungsinhalten auch die dominanten epistemischen Grundlagen sowie edukative und affektive Dimensionen von Erinnerung eine Rolle. Zum Beispiel leite ich aus der Heuristik epistemischer Rissbildung ab, wie die ‚für-sicher-geglaubten‘ epistemischen Annahmen über kollektive Erinnerung innerhalb des deutschsprachigen Kontexts den Konfliktgegenstand (Erinnerung), einschließlich seiner politischen und epistemischen Forderungen, formen. In dem Beitrag *Struggles over Memory? Decolonial Memory Activism as epistemic struggle against Eurocentrism* (Pauls 2024b) zeige ich, wie dekolonialer Erinnerungsaktivismus ebendiese epistemischen Annahmen angreift und in Frage stellt.

Hinter dem methodologischen Zugang der *bricolage* steckt außerdem die Anerkennung und aktive Einbeziehung von philosophischen Fragestellungen. Dies zieht zunächst einmal konzeptionelle Klärungen nach sich, etwa über die Frage nach der Grenze zwischen sozialer Welt und ihrer narrativen Repräsentation (Kincheloe 2005a, 336). Dekoloniale Theorie, wenn auch stark soziologisch geprägt, beinhaltet solche philosophischen Fragestellungen, einerseits über die koloniale Konstruktion von Subjektivität und Sein (Maldonado-Torres 2007), andererseits über die von Macht durchdrungene Beschaffenheit der Wissensproduktion in Sozial- und Geisteswissenschaften (Grosfoguel 2013). Eine Konsequenz dieser Anerkennung philosophischer Fragestellungen ist die Verortung der Forschung im kritischen Konstruktivismus und der eigenen Historizität (Kincheloe 2005a, 337). Eine entsprechende historisch und philosophisch informierte *bricolage*, so Kincheloe, „hilft Forschenden dabei, sich in einen neuen, komplexeren Bereich der Wissensproduktion zu begeben, in dem sie sich der vielfältigen Überschneidungen zwischen den Wissenden und dem Gewussten, der Wahrnehmung und der gelebten Welt sowie dem Diskurs und der Repräsentation weitaus bewusster sind“ (Kincheloe 2001, 688, eigene Übersetzung). Im theoretischen Teil meiner Arbeit entwickle ich eine historisch und philosophisch informierte *bricolage*, die sich mit den Zusammenhängen von Kolonialismus, Erinnerung und Frieden und insbesondere deren

Implikationen für Friedenswissen befasst. In einem gemeinsamen Beitrag mit Mahdis Azarmandi zur *Kolonialität des Friedens* (Pauls/Azarmandi i.E.) vertiefen wir diese Perspektive durch eine *bricolagierende* philosophische Auseinandersetzung mit den Verflechtungen von Macht, Wissen und Sein.

## 5.2. Epistemische Rissbildung

Epistemische Rissbildung nutze ich in dieser Arbeit als Heuristik, um dekolonialen Erinnerungsaktivismus in der Praxis als Form widerständiger Wissensgenese (*contentious politics*) zu betrachten. Aufgrund meines normativen Standpunktes der Kritik an der kolonialen Moderne verstehe ich Risse dabei nicht als problematisch, sondern als Bruchstellen hegemonialer Ordnung, die produktive Verwirrung hervorrufen (Duncombe/Harrebye 2021, 20) und alternative Perspektiven sichtbar werden lassen.

In ihrem metaphorischen Sinn weisen „Risse“ darauf hin, dass eine bestehende Form in Frage gestellt wird, und etablierte Strukturen zu bröckeln beginnen (z.B. aufgrund der Statik, des Materials, der Witterung u.Ä.). Damit können Risse einerseits das Ergebnis einer strukturellen Dysfunktion sein, die aufgrund von inneren Spannungen im Baumaterial oder äußeren Einflüssen entstehen (existierende Risse), andererseits die Praxis eines intentionalen Widerstandes (provozierte Risse), dem eine Verantwortung innewohnt, „to open, widen, intercede in, and act from the decolonial fissures and cracks, and to make cracks within the spaces, places, institutions, and structures of the inside“ (Walsh 2018, 84). Für John Holloway besteht ein enger Zusammenhang zwischen Rissbildung und aktuellen Krisen<sup>134</sup>, wenn er beschreibt:

The method of the crack is the method of crisis: we wish to understand the wall not from its solidity but from its cracks; we wish to understand capitalism not as domination, but: from the perspective of its crisis, its contradictions, its weaknesses, and we want to understand how we ourselves are those contradictions. This is crisis theory, critical theory (Holloway 2010, 9).

Darin liegt ein Verständnis von Rissen als Zugang, mit dem Modernität/Kolonialität weniger über ihre Stabilität, sondern vielmehr über ihre Instabilität, Krisenhaftigkeit und Widersprüche untersucht wird. Es ist ein Bemühen, Kolonialität von den sichtbaren Rissen und Brüchen her zu verstehen und zu transformieren. In der Metaphorik verbleibend lassen sich Risse als Öffnungen verstehen, die eine Reihe an Fragen aufwerfen. Die Qualität des Öffnens stellt – analog zum Anspruch dekolonialer Theoriebildung, keine neuen Dogmen hervorbringen zu wollen, sondern sich als Option zu verstehen (Mignolo 2011, 296) – auch nicht die ultimative Lösung für koloniale Gewalt- und Unterdrückungsformen dar. Stattdessen stellt sie andere Fragen als gewohnt, was in der Konsequenz zu anderen Analysen und Antworten führt.

Es geht mir bei der Untersuchung von dekolonialem Erinnerungsaktivismus um die Frage, auf welche Weise die in den öffentlichen Raum eingeschriebene Leugnung von

---

<sup>134</sup> Risse zeigen sich in den vielfältigen und überlappenden Krisen, die im Spätkapitalismus auftreten und sich in vielerlei Hinsicht überschneiden, ko-emergieren und wechselseitig bedingen, beispielsweise die ökologische Krise, Krisen der Repräsentation, soziale Krisen, Migrationskrisen, u.v.m.

Kolonialgeschichte infrage gestellt oder unterbrochen wird und gegenhegemoniales Wissen sichtbar wird. Die analytische Brille epistemischer Rissbildung soll dazu dienen, widerständige und transformative Strategien und Inhalte zu identifizieren, die Grundlage für epistemologische Reflexion im Sinne dekolonialer Theoriebildung bilden. Im Folgenden setze ich dies in einen Zusammenhang mit dem Zugang der *bricolage* und operationalisiere epistemische Rissbildung als Erkenntniszugang generativer Kritik, um in einem nächsten Schritt den Weg für das Offenlegen epistemischer, konzeptioneller und praxisbezogener Impulse für Friedensforschung und Friedensbildung zu ebneten.

Im Folgenden beschreibe ich die Bedeutung dieser Metaphorik für die vorliegende Arbeit, indem ich drei wesentliche Elemente thematisiere, die sich auf den weiteren Aufbau der Arbeit sowie ihren Theorie- und Analyserahmen auswirken: a) normative Forschung, b) generative Kritik und c) kleine Rissbildungen statt großer Revolution.

### 5.2.1. Generative Kritik – Epistemische Möglichkeitsräume

Seit jeher wird herrschaftskritischen Theorien vorgeworfen, bloß Kritik an Bestehendem zu üben und sich an Herrschaftsstrukturen abzuarbeiten, ohne konstruktive Alternativvorschläge zu liefern. Entsprechend verläuft die Debatte, ob post- und dekoloniale Theorien wirklich Theorien im engeren Sinne darstellen, oder ob ihre analytische Leistung vor allem auf die Kritik des Bestehenden, etwa in Form von der Sichtbarmachung und Dekonstruktion kolonialer Kontinuitäten gerichtet ist (Bernhard 2024a, 100). Die vorliegende Arbeit nimmt diese Bedenken ernst und verortet sich zugleich in einem generativen Kritikverständnis (Tuck/Yang 2014, 238), das Wissenschaft nicht bloß *gegen* Kolonialität betreibt, sondern *für* dekoloniale Alternativen (Walsh 2018, 18) beziehungsweise Optionen, deren Inhalte zu identifizieren und zu bergen sind.

Ausgangspunkt der Rissbildung ist eine Methodologie der Verweigerung (*methodology of refusal*), wie sie von einigen dekolonialen Denker\*innen wie Tuck und Yang (2014) oder Audra Simpson (2007) beschrieben wird. Sie basiert auf einem klaren Nein zu den Gewaltformen der kolonialen Moderne. Verweigerung richtet den Blick zurück auf koloniale Macht – nicht, um diese intentional zu reproduzieren, sondern um die durchbrochenen Stellen (Risse) zu betrachten, die mehr über Unterdrückung und Gewalt verraten und ein besseres Verständnis von *Selfing*, also von Prozessen der Konstruktion des Eigenen (Kleinschmidt 2021, 179), ermöglichen.

In diesem Sinne lassen sich *Risse* zunächst einmal als Weigerung verstehen, der vorgesehenen Form zu entsprechen, beinhalten aber auch die Öffnung für eine andere Form:

[...] the No is backed by an other-doing. This is the dignity that can fill the cracks created by the refusal. The original *No* is then not a closure, but an opening to a different activity, the threshold of a counter-world with a different activity and a different language (Holloway 2010, 19).

Auf der Grundlage lassen sich dekoloniale Interventionen nicht allein auf ihre abweichenden erinnerungspolitischen Interpretationen oder auf ihren Widerstand zu bestehenden erinnerungsbezogenen Herrschaftsverhältnissen reduzieren. Vielmehr haben sie ein inhärentes

kreatives Potenzial, alternative Erzählungen, verkörperte Erfahrungen und Emotionen sowie auch alternative Wissens- und Seinsweisen zu formulieren und sichtbar zu machen (Icaza/Vázquez 2013, 684). Diese Offenlegung, ist zentraler analytischer Anspruch meiner Auseinandersetzung mit der Praxis von dekolonialem Erinnerungsaktivismus.

Eine Konsequenz der Berücksichtigung philosophischer Fragestellungen im Rahmen der *bricolage* ist die Hinwendung zu dem, was Kincheloe „epistemologische Analyse“ nennt (Kincheloe 2005a, 339).<sup>135</sup> Dies verbindet meinen methodischen Zugang der *bricolage* mit der analytischen Brille der Rissbildung, denn beide nutzen philosophische Fragestellungen, um zu einer epistemologischen Analyse beizutragen, die bestehende Grundannahmen in Frage stellt, und sich auf die aktive Suche nach realen alternativen Möglichkeitsräumen begibt. Dies umfasst beispielsweise Fragen nach dem Wesen des Seins oder des *guten Lebens*, nach Wissen und seiner Bewertung (Kincheloe 2005a, 340-341).

In der Betrachtung und Beschreibung von epistemischer Rissbildung kann der Fokus, um innerhalb der Metaphorik zu bleiben, einerseits auf die Praxis der Rissbildung gelegt werden, und damit auf die Akteur\*innen, ihre Intentionen und Perspektiven, sowie ihre angewandten Techniken – in meiner Arbeit bezieht sich das vor allem auf künstlerische Interventionen –, andererseits auf die Risse und Brüche selbst, ihre Beschaffenheit, ihre Inhalte, Modalitäten und Implikationen. Ausgehend von der Beschreibung der Praxis der Rissbildung, die mehr oder weniger eindeutig beschreibbar ist, gehe ich zur Beschreibung und Interpretation der Risse über, denen eine Vieldeutigkeit innewohnt.

Die Beschreibung der Praxis der Rissbildung umfasst in der Analyse von künstlerischen Interventionen a) die Akteur\*innen, b) den räumlichen und zeitlichen Kontext, c) die Narrative bzw. Inhalte der Intervention und d) die Praktiken und Formate, mit denen diese Inhalte vermittelt werden.<sup>136</sup> Dieses *wie* der Rissbildung gestaltet sich als wichtige Grundlage für die kreative Auseinandersetzung mit epistemologischen Differenzen, denn Risse erzeugen Zwischenräume zwischen Sprachen, Erfahrungen, Körpern, Welt- und Wissensdeutungen. In diesen Zwischenräumen artikulieren sich alternative Erinnerungsformen, Denkweisen und Wissensordnungen und enthalten Impulse, die ich für Friedensforschung und Friedensbildung bergen möchte. Dabei ist vor allem in künstlerischen und performativen Formaten auf die Metaphorik und die damit verbundene Mehrdeutigkeit zu achten, insbesondere im Hinblick auf epistemologische Verständnisse, die durch die Intervention herausgefordert werden und epistemologische Alternativen, die ihr innewohnen. Dies erfordert eine aktive Beschäftigung mit den durch abweichende Erzählungen und Formate hervorgerufenen Irritationen dominanter Vorstellungen von Frieden, Identität, Geschichte und Erinnerung.

Zu einer Beschreibung der Risse und ihrer Bedeutungen gelangen wir über die Suche nach a) Praktiken von Widerstand und Transformation, b) Spannungsfeldern und c) epistemologischen Reflexionen vor dem Hintergrund dekolonialer Theoriebildung. Praktiken von Widerstand und Transformation lassen sich erkennen, indem sie das Bestehende in Frage stellen und ‚Nein‘ sagen. Bereits über die Beschreibung der Praxis der Rissbildung lassen sich

---

<sup>135</sup> Epistemologische Verständnisse werfen Fragen darüber auf, auf welcher Grundlage Wissensansprüche fußen, also *wie* wir zu Wissen gelangen.

<sup>136</sup> Diese vier relevanten Elemente habe ich auf Basis des sogenannten SANE-Frameworks für meine Arbeit nutzbar gemacht. SANE steht für Sites, Agents, Narratives, Events (Mannergren/Björkdahl/Buckley-Zistel/Kappler/Williams 2024, 4).

diese identifizieren, um in einem nächsten Schritt zu prüfen, welche Wissensformen in ihnen ausgedrückt werden und inwiefern sie epistemische Hierarchien irritieren. Spannungsfelder können durch konfliktive Deutungen und Wissenssysteme (etwa zwischen akademischem Wissen und erfahrungsbasiertem Wissen) erkannt werden. Im Weiteren ist zu untersuchen, ob diese Spannungsfelder inhaltlicher oder epistemischer Art sind, also auf unterschiedlichen epistemischen Grundannahmen fußen. Schließlich stellen epistemologische Reflexionen die Vertiefung dieser Untersuchung dar, in der die unterschiedlichen epistemischen Grundannahmen identifiziert und beschrieben werden.

Die methodologische Konsequenz der analytischen und erkenntnistheoretischen Beschäftigung mit Rissbildung und Rissen ist daher eine Haltung, die von Forschenden Ambiguitätskompetenz und Verwundbarkeit sowie Demut erfordert. In der aktiven Beschäftigung mit epistemischen Rissen gilt es, die eigene Position und Verstrickung in koloniale Wissenssysteme anzuerkennen, kritisch mitzudenken und zu reflektieren. Entsprechend folge ich einer reflexiven und situierten Methodologie, die nicht auf distanzierte Beobachtung zielt, sondern auf ein bewusst involviertes, verletzliches, transformatives Forschen.

### **5.2.2. Normative und politische methodologische Positionierung**

Über den Zugang der Risse, also der Instabilitäten, Krisen und Konflikte in Bezug auf kollektive Erinnerung und koloniale Aufarbeitung lässt sich daher auch die epistemische Instabilität der kolonialen Moderne als Einfallstor nutzen, um einerseits mehr Kenntnis über ihre Wirkmechanismen zu gewinnen und andererseits zu einer Vergrößerung dieser Risse beizutragen. Die Praxis der Rissbildung hat demnach auch einen dezidiert normativen Auftrag als intentionale dekoloniale Praxis, im Sinne einer

[...] responsibility with respect to political-epistemic insurgence and decolonial praxis. That is a responsibility to think with and from the insurgent constructions, creations, practices, and subject-actors that, from the outside, the borders, edges, and cracks challenge and defy modernity/coloniality (Walsh 2018, 84).

Eine entsprechende Forschung, die sich mit Rissen beschäftigt und diese ins Zentrum ihrer Betrachtung rückt, kann und will den Anschein nicht aufrechterhalten, neutral zu sein, sondern versteht sich als engagiert und parteiisch und macht dabei die eigene Situietheit transparent. Dies betrifft vor allem den Auftrag, die Risse zu analysieren, zu dokumentieren und letztlich auch zu vergrößern. Entsprechend basiert meine Arbeit auf dem grundlegenden normativen Antrieb, die bislang weniger betrachteten Gewaltformen der kolonialen Moderne für die Friedens- und Konfliktforschung aufzudecken und zu ihrer Überwindung beizutragen.

Der herrschaftskritische Anspruch dekolonialer Forschung hängt mit einem Verständnis dafür zusammen, dass alles Wissen, einschließlich der Produktion von Wissen durch Forschung, von Herrschaftseinflüssen durchzogen ist und damit politisch ist (Kincheloe 2005a, 335 f.). Jede Forschungsarbeit enthält damit Entscheidungen von (wissens-)politischer Relevanz. In dieser Arbeit und mit der Ausrichtung an epistemischer Rissbildung positioniere ich mich normativ und politisch, indem ich mich in der Verantwortung sehe, „to think with

and from the insurgent constructions, creations, practices, and subject-actors that, from the outside, the borders, edges, and cracks challenge and defy modernity/coloniality“ (Walsh 2018, 84). Dieser Positionierung wohnt der Anspruch inne, unterdrückende und gewaltvolle Mechanismen in der öffentlichen kollektiven Erinnerung zu identifizieren und Gegenentwürfe in Form von künstlerischen Interventionen zu begleiten, zu beschreiben und als Rissbildung zu interpretieren. Meine Rollen als Forscherin sind damit vielfältig: intervenierend und politisch, analytisch und vermittelnd. Ich verstehe mich insofern als Chronistin epistemischer Rissbildung, indem ich künstlerische dekoloniale Interventionen begleite und dokumentiere. Damit geht aber auch eine Reihe an ethischen Herausforderungen einher, die ich unter 5.4.4. reflektiere. Jenseits der Herausforderungen besteht in der Dokumentierung und Interpretation solcher Interventionen auch die Möglichkeit der Vermittlung, wie Mechthild Exo es formuliert:

Insofern ist meine Rolle als Forscherin die einer (Ver-)Mittlerin – nicht als Vermittlerin von Wissen als Daten oder als Objekt (-erfassung) an die akademische Institution, sondern als Vermittlerin zwischen Epistemologien und deren Rationalitäten (Exo 2017, 39).

Dies möchte ich auch als meine Aufgabe verstehen, die ich anhand der Betrachtung epistemischer Rissbildung durch dekolonialen Erinnerungsaktivismus insbesondere für Friedensforschung und Friedensbildung umsetze.

### **5.2.3. Kleine Rissbildungen statt großer Revolution**

In dekolonialen Theorien wird Kolonialität vor allem als globale Struktur beschrieben (Quijano 2000), die durch den europäischen Kolonialismus und den transatlantischen Versklavungshandel konstituiert wurde und bis heute in verschiedenen Ausprägungen wirksam ist. Kolonialität sollte aber nicht als homogenes Ganzes beschrieben und untersucht oder als vereinheitlicht repräsentiert werden. Dies würde den Vorwürfen von einigen Kritiker\*innen entsprechen und damit einerseits in der homogenisierenden Beschreibung selbst die kritisierten kolonialen Logiken reproduzieren und andererseits zur Verunmöglichung von Veränderung beitragen (Macgilchrist 2016, 272). Vielmehr ist es Aufgabe eines dekolonialen Zugangs, von den kontextualen, intersektionalen Bedingungen der eigenen Verortung als Denkende auszugehen und diese in Beziehung zur Struktur von Kolonialität – gewissermaßen in immer größer werdenden konzentrischen Kreisen – zu setzen. Daher ist auch in Bezug auf Geschichte und Erinnerung besonders wichtig, auf die real bestehende (rissbildende) Diversität und Vielstimmigkeit von Erinnerungskulturen aufmerksam zu machen und damit zu verdeutlichen, dass bereits seit langem Alternativen zu gewaltförmigen Erinnerungspraktiken existieren.

Ein gängiger Kritikpunkt an dekolonialen Theorien, den auch Dipesh Chakrabarty in einem Gespräch mit Kollegen und mir geäußert hat, ist, dass dekoloniale Theorien fordern, „[d]ass wir zu dem zurückkehren sollten, wie die Welt vor der europäischen Expansion war“ (Weber/Oppelt/Pauls 2023, 300). Dieser Aussage kann ich nicht zustimmen, denn dies entspräche einer Romantisierung indigener Wissensbestände, die davon ausgehe, es sei damals alles besser gewesen. Außerdem ist Wissen immer in Bewegung, und daher ist die Konstruktion eines prä-kolonialen, homogenisierten indigenen Wissens mindestens genauso problematisch wie die Unterstellung, dorthin zurückzuwollen. Sicher geht es in dekolonialen

Theorien um das Aufdecken direkter, epistemischer und ontologischer Gewalt gegenüber indigenen, unterdrückten und kolonisierten Gemeinschaften sowie um die Blickverschiebung des bereits erwähnten *epistemic decolonial turn* (Grosfoguel 2007) hin zu subalternen Perspektiven. Doch werden auch in dekolonialer Theoriebildung neue (präfigurative) Epistemologien hervorgebracht, wie beispielsweise das auf Gloria Anzaldúa zurückgehende *Grenzdenken* (Anzaldúa 1987).

Entsprechend warnt auch John Holloway vor einer Romantisierung der Risse, die nicht *per se* heilsbringend seien, weil die ihnen inhärente Öffnung auch eine gewisse Ungewissheit beherberge:

It is important not to romanticize the cracks, or give them a positive force that they do not possess. And yet, this is where we start: from the cracks, the fissures, the rents, the spaces of rebellious negation-and-creation. We start from the particular, not from the totality. We start from the world of misfitting, from the multiplicity of particular rebellions, dignities, cracks, not from the great unified Struggle that simply does not exist, nor from the system of domination (Holloway 2010, 20).

Was sich also abzeichnet, ist die Bedeutung kleiner, alltäglicher widerständiger Praktiken, die zusammengenommen imstande sind, unerschütterlich wirkende Machtstrukturen zu destabilisieren (Cornish/Haaken/Moskovitz/Jackson 2016, 116). Die Metaphorik der Risse wendet sich entsprechend von Strategien einer großen Revolution oder einer totalen Systemveränderung ab. Daraus lässt sich für die vorliegende Arbeit ein mikroanalytischer Zugang ableiten, anhand dessen ich mir konkrete rissbildende Interventionen des dekolonialen Erinnerungsaktivismus genauer ansehe und davon – unter Einbeziehung theoretischer Überlegungen – entsprechende Schlussfolgerungen zur Beantwortung der Forschungsfrage ableite.

### **5.3. Reflexion des Vorgehens**

Abschließend möchte ich einige der Grenzen des von mir gewählten und hier beschriebenen Vorgehens reflektieren. In der hier skizzierten Reflexion geht es um meine Rolle(n) und Situiertheit als Forschende, um die dezidierte Normativität, die meinem Zugang zugrunde liegt, sowie dekoloniale Reflexivität (Moosavi 2022). Zudem teile ich meine Überlegungen zur Forschungsethik einem ethischen Gebot der Gewaltreduktion, die mit einigen forschungspraktischen Herausforderungen einhergehen.

#### **5.3.1. Positionalität & Situiertheit**

Erinnerungsaktivismus als Friedensarbeit zu begreifen, ist ein Gedanke, der in meinen persönlichen biographischen Entwicklungen wurzelt, die auch meine akademische Laufbahn durchzogen haben. Als migrantisierte Tochter einer russlanddeutschen Mutter und eines ukrainisch-russischen Vaters in Kasachstan geboren, war die Vergangenheit mein ganzes Leben, von dem ich den weitaus größten Teil in Deutschland verbracht habe, ein zentrales Thema. Ich wuchs in einem Dilemma auf: Während meine Familie mütterlicherseits nach

unserer Migration nach Deutschland kaum mehr über die Sowjetunion und das Leben in Kasachstan gesprochen hat, verwies mein Vater in nahezu nostalgischer Manier ständig drauf. Es hat mich viel Zeit und emotionale Arbeit gekostet, um zu verstehen, dass ‚Vergangenheit‘ immer in einem bestimmten Ausmaß präsent ist, auch – oder gerade dann – wenn sie noch so sehr verschwiegen wird (Pauls 2021b).

Die Offenlegung der eigenen Positionierung und Situiertheit im Kontext meiner Forschung hat nicht einfach zum Zweck, die eigenen Privilegierungen und Deprivilegierungen im Sinne einer Checkliste aufzuzählen und so gewissermaßen abzuhandeln. Es geht vielmehr darum, diese „in ihrer Tiefe zu begreifen, mit der Anerkennung der damit einhergehenden ethischen, ontologischen und epistemologischen Implikationen für die eigene Wissensproduktion und ihre Auswirkungen auf andere“ (Pauls/Rungius 2022, 102). Dabei verstehe ich Positionierung und Situiertheit weniger als essentialistische Beschreibungen von in Stein gemeißelten Standortfaktoren, sondern als dynamische Prozesse, die in Relation zur Umwelt und zum gesellschaftlichen Kontext stehen, in denen ich mich bewege. Deshalb geht es mir vor allem um die Beschreibung der die Wissensgenese prägenden Faktoren und *Erfahrungen* sowie um die aus diesen Erfahrungen und relativen Positionen (in Beziehung zu anderen) resultierende ethische Verantwortung, etwaige Macht und Ressourcen zu nutzen, um Ungleichgewichte auszugleichen (Brunner 2017, 201).

In Bezug auf die Unterdrückungsachse *race*, die ja für Aníbal Quijano zentrale Achse der kolonialen Moderne ist (2000, 536), verstehe ich mich als weiß positioniert, wenngleich mit eigener Migrationsbiographie (Sowjetunion). Aufgrund meiner hybriden und spannungsreichen Familienkonstellation, bestehend aus siedlerkolonialen deutschen Wurzeln (mütterlicherseits), die sich mit slawischen Wurzeln (väterlicherseits) überlagern, begreife ich, dass auch *weißsein* Stufungen und Schattierungen in sich trägt, die aus makrohistorischen Prozessen an der Schnittstelle vom europäischen und dem russischen Imperium resultieren. Dies führte in meinem Fall zu diskriminierenden Kindheitserfahrungen vor allem in Bezug auf Zugehörigkeit. Auch die bürokratisch legitimierte Änderung meines Namens führte bei mir zu inneren Identitätskonflikten. Die Eindeutschung meines Namens (Pauls 2021a, 23) trug dazu bei, dass ich in den meisten soziopolitisch relevanten Kontexten als *deutsch* gelesen werde und entsprechend keinerlei rassistischer Diskriminierung ausgesetzt bin, wie etwa auf dem Wohnungsmarkt oder der Arbeitsplatzsuche. Auf der anderen Seite stellt meine Familiengeschichte eine doppelt komplexe koloniale Verwurzelung dar, wenn ich die Migrationsgeschichten meiner Vorfahren nachverfolge: Meine russlanddeutschen Vorfahren mütterlicherseits siedelten auf Basis der Einladung von Katharina der Großen (ab 1763) zunächst an der Wolga, wurden jedoch während des Stalinismus zu Beginn des Zweiten Weltkrieges kollektiv deportiert, sodass sie sich zum Zeitpunkt meiner Geburt in Kasachstan aufhielten. Meine slawischen Vorfahren väterlicherseits migrierten im Zuge der russischen Revolution in das neu gegründete und nach der gleichnamigen ukrainischen Großstadt benannte Zaporozh‘ye (Запорожье) in der Region Akmola im Norden Kasachstans. Beides sind Geschichten von Migration mit kolonialen Anteilen, die für die Region nicht indigen sind – und auf beiden Seiten bin ich Narrativen der Hierarchisierung in Bezug auf die indigene Bevölkerung Kasachstans begegnet. Aus dem mit der aktiven Beschäftigung meiner Familiengeschichten einhergehenden Bewusstsein an der Schnittstelle zweier imperialer Modernen (Tlostanova/Mignolo 2009, 130), in Verbindung mit dem ständigen Gefühl der

Nicht-Zugehörigkeit oder zumindest einer *Nicht-Ganz-Dazugehörigkeit* ist in mir ein Verantwortungsgefühl entstanden, vor allem in Bezug auf historische Aufarbeitung kolonialer Prozesse.

Wie viele russlanddeutsche Familien beschlossen meine Eltern Anfang der 1990er Jahre, nach Deutschland zu migrieren. Diese Entscheidung, auf die ich als Kleinkind keinen Einfluss hatte, hat determiniert, dass ich in Deutschland aufgewachsen bin und nicht etwa in Kasachstan, wie meine Cousins. Daher bin ich geopolitisch im ‚Zentrum‘ der kolonialen Moderne verortet und habe Zugriff auf damit einhergehende Ressourcen, Aufstiegsmöglichkeiten und Privilegien. Eines der mit deutscher Staatsangehörigkeit verbundenen Privilegien in meinem Lebensweg, die mich nachhaltig geprägt haben, war die finanzielle, zeitliche und logistische Möglichkeit, nach meinem Schulabschluss einen sogenannten entwicklungspolitischen Freiwilligendienst<sup>137</sup> in Ruanda zu leisten. Dort begann ich, wirklich zu verstehen, dass ich *weiß* bin, denn als weiße, junge Person in einem afrikanischen Land wurden mir automatisch Kompetenzen und Eigenschaften zugesprochen, die ich nicht hatte, die aber mit meinem *weißsein* assoziiert wurden – wie etwa finanzielle Ressourcen, inhaltliche Expertise und bevorzugte Behandlung in den meisten Alltagssituationen. Auf der anderen Seite durfte ich neben dem Erlernen der lokalen Sprache *Kinyarwanda* tief in das Leben vor Ort eintauchen. Von der Familie meines späteren ruandischen Ehemannes wurde ich voller Gastfreundschaft und Wärme aufgenommen. Einige Jahre später und wieder in Deutschland führte mich die Geburt unseres gemeinsamen Kindes zur verstärkten Auseinandersetzung mit kritischem *weißsein*. Ich stellte mir die Frage, wie ich als *weiße* Mutter eines Kindes of Color dafür Sorge tragen kann, dass seine Zukunft weniger Hierarchisierungen und Gewalt enthält, als es die Gegenwart tut. Diese Feststellung einer in Bezug auf *race* noch immer gewaltsamen Gegenwart gründet mitunter auf den Erfahrungen und Beobachtungen, die ich an der Seite seines Vaters gemacht habe. Als Mann afrikanischer Herkunft, der seit 2017 in Deutschland lebt, ist er vor allem an infrastrukturellen Knotenpunkten ständigen Polizeikontrollen (*racial profiling*) ausgesetzt, bei der gemeinsamen Wohnungssuche wurden wir mehrfach abgelehnt, als wir gemeinsam zur Besichtigung gekommen sind, und mir sind zahlreiche abwertende und rassistische Begegnungen im Gedächtnis, in denen er als „Geflüchteter“ gesehen, abgewertet und bemitleidet wurde. Diese Erfahrungen mit meinem eigenen *weißsein* und dem *Schwarzsein* derer, die ich liebe, sind verbunden mit meiner zutiefst intrinsischen und persönlichen Motivation, zu einer Veränderung dieser Umstände beizutragen. In meiner vertieften Beschäftigung mit kritischem *weißsein* gelang ich zur Feststellung, dass die fehlende Thematisierung der historischen Verbindung von Rassismus und Kolonialgeschichte sowie die fehlende Erinnerung an ebendiese Geschichte als zentraler Ansatzpunkt für eine strukturelle Veränderung fungieren können. Meine persönliche und akademische Beschäftigung mit Familiengeschichte und ihrer Bedeutung für die Gegenwart ist neben meiner Auseinandersetzung mit kritischem *weißsein* eine der Grundlagen für mein genuines Interesse an der Aufarbeitung deutscher Kolonialgeschichte.

---

<sup>137</sup> *Weltwärts* ist ein sogenannter entwicklungspolitischer Freiwilligendienst, mit dem junge Menschen für einen längeren Zeitraum in ein Land des Globalen Südens gehen (<https://www.weltwaerts.de/de/>). Er wurde aus postkolonialer Perspektive beispielsweise durch Kristina Kontzi (2015) kritisch analysiert.

Hinzu kommt die Klassenerfahrung meiner Familie als mittellose Immigrant\*innen in den 1990er Jahren. Meine Eltern mussten – wie die meisten postsowjetischen Migrant\*innen – neue Berufe im Niedriglohnsektor erlernen und haben sich über die Jahrzehnte ‚hochgearbeitet‘. Ich selbst sehe mich als Bildungs- und Klassenaufsteigerin, die als Einzige in der Familie einen akademischen Werdegang eingeschlagen hat. Mit diesem Privileg der formell höheren Bildung sehe ich mich auch in der Verantwortung, Wissen einerseits kollaborativ und relational zu generieren und andererseits Formate zu finden, dieses Wissen in verständlicher und zugänglicher Art und Weise zu teilen. Daher enthält die aktionsforschende Komponente im Fallbeispiel Augsburg immer wieder Formate, in denen das Gespräch mit einem breiteren, öffentlichen Publikum gesucht wird. Die Erstellung zweier Broschüren, die komplexe Sachverhalte der Geschichte in leichtere Sprache überführen, ist ebenso Ausdruck dieser biografisch begründeten Verbundenheit mit nicht-akademischen Zielgruppen. Außerdem prägt den aktivistischen Zugang meiner Arbeit vor allem mein ehrenamtliches und aktivistisches Engagement seit meinem 14. Lebensjahr. Seither setzte ich mich für Menschenrechte und Genozidprävention ein und entwickelte dementsprechend ein Verständnis für die Erkenntnisressourcen, die sich im Aktivismus verbergen.

Diese Beschreibungen legen einerseits offen, wie die Auswahl der in dieser Arbeit aufgegriffenen Thematik mit zutiefst persönlichen und emotionalen Erfahrungen zusammenhängt. Daraus folgt eine besondere Motivation, aber auch ein diverser Erfahrungsschatz für das Verstehen und die Auseinandersetzung mit Erinnerungsaktivismus. Zugleich bin ich mir über die epistemologischen Grenzen meiner *weißen* Positionierung bewusst – insbesondere die internalisierte Überlegenheit, die mir durch Schulbildung, Kultur und Medien beständig vermittelt wurde. Die Arbeit am Verlernen dieser *weißen Überlegenheit* ist ein laufender und lebenslanger Prozess, der sich nicht bloß auf kognitiver Ebene, sondern auch auf affektiver und relationaler Ebene abspielt (Krohn/Pauls 2023; Pauls i.E.; Cavé 2024).

Andererseits leiten sich davon konkrete Erfahrungsressourcen ab, etwa für die kritische Auseinandersetzung mit Praktiken nationalstaatlicher Zugehörigkeitsherstellung. So habe ich mich in einer früheren Studie mit transgenerationaler Traumatisierung bei Russlanddeutschen beschäftigt und davon die Bedeutung von inklusiver Erinnerung für die Anerkennung und Integration von Minderheiten abgeleitet (Pauls 2021a; Ostklick 2024). Die Anerkennung von Leiderfahrungen durch erinnerungspolitische Aktivitäten wie Gedenktage, Denkmäler und Bildungsformate trägt auch zur Integration kollektiver Traumata bei (König/Reimann 2018, 18). Und ja, es ist möglich, als Gruppe sowohl siedlerkoloniale als auch traumatisierende und repressive Erfahrungen gemacht zu haben – dies ist Ausdruck der Komplexität und Ambiguität, die mein Zugang der *bricolage* zu kultivieren und pflegen sucht.

Wenn Wissen immer situiert ist, dann ist auch jede Fragestellung raum-zeitlich verortet und ist von ganz spezifischen geographischen, sozialen wie auch (kolonial-)historischen Bedingungen geprägt. Die Auswahl der Fragestellung und der thematischen Schwerpunktsetzung auf kollektive Erinnerung *in Deutschland* ist entsprechend eng mit meiner Situietheit und damit einhergehenden theoretischen Vorüberlegungen verbunden. Im Laufe der Jahre meiner Beschäftigungen in und mit Ruanda entwickelte ich eine ausgeprägte Form epistemischer Demut, da ich vielerlei politische und gesellschaftliche Zusammenhänge zwar mit theoretischen ‚Brillen‘, nicht aber aus den konkreten Erfahrungen der lokalen Bevölkerung heraus erklären konnte. Ich stellte fest, dass meine Situietheit als *weiße*, ihren

Lebensmittelpunkt im Zentrum der kolonialen Moderne habende Person von mir fordert, „dort zu graben, wo ich stehe“ (Wüstenberg 2020, 16). Daher nehme ich meinen konkreten geopolitischen Standort zum Ausgangspunkt, um deutschen Kolonialismus, koloniale Aufarbeitung und dekolonialen Erinnerungsaktivismus zu untersuchen. Dabei weiche ich auch die Kategorien des sogenannten Globalen Südens und des sogenannten Globalen Nordens insofern auf, als ich sie nicht als geografisch gebunden verstehe. Vielmehr existiert der sogenannte Globale Süden auch im geografischen Norden (und umgekehrt), etwa in migrantischen, rassifizierten, ver-Anderten und marginalisierten Communities.

Weiter oben habe ich eine meiner Rollen in dieser Forschungsarbeit als Chronistin und damit auch Vermittlerin von alternativen Wissensformen beschrieben. Eine solche Rolle ist anspruchsvoll und beinhaltet eine Reihe von Herausforderungen, die ich unter 5.4.4. aufgreife. Sie erfordert auch die Fähigkeit, sich auf epistemologische Reflexionen einzulassen, die vom eigenen Weltbild abweichen. Wie Patricia Hill Collins beschreibt, ist das die Kernkompetenz für die Arbeit mit und an epistemischer Rissbildung: „Challenging power structures from the inside, working the cracks within the system, however, requires learning to speak multiple languages of power convincingly“ (Hill Collins 2013, 38). Meine eigenen Lernerfahrungen in Kasachstan und Ruanda, meine Mutterschaft sowie das langjährige aktivistische und später auch akademische Engagement im Sinne der Herrschaftskritik befähigen mich auf besondere Weise, ebendiese Rolle einzunehmen. Während meiner regelmäßigen Aufenthalte in Kasachstan und in Ruanda lernte ich, sowohl zwischen Sprachen und damit verbundenen Denksystemen als auch zwischen Werten und Lebensweisen zu wechseln. Die interpretative Leistung, an die mein methodisches Vorgehen gebunden ist, knüpft im Sinne der *bricolage* an diese erlernten Fähigkeiten und die damit einhergehende Kreativität an. Joe Kincheloe beschreibt dies wie folgt:

In this context, bricoleurs seek to cultivate a higher form of researcher creativity that leads them, like poets, to produce concepts and insights about the social world that previously did not exist. This rigor in the absence can be expressed in numerous ways, including the bricoleur's ability

- to imagine things that never were;
- to see the world as it could be;
- to develop alternatives to oppressive existing conditions;
- to discern what is lacking in a way that promotes the will to act; and
- to understand that there is far more to the world than what we can see

(Kincheloe 2005a, 346).

Das bedeutet keineswegs, dass es meine Rolle als Forschende ist, mir Inhalte auszudenken, die völlig abgekoppelt von den Daten und den identifizierten Themen sind. Vielmehr geht es darum, die epistemologischen Alternativen zu reflektieren, die sich in den betrachteten Praktiken verbergen und die ich mit meiner Perspektive offenlegen und verknüpfen kann.

Wie in diesem Abschnitt zu meiner Positionalität und Standortgebundenheit deutlich wird, verstehe ich, dass beide bestimmte Begrenzungen haben – etwa, dass ich mir nicht anmaßen kann, Zusammenhänge aus der Perspektive von Kolonisierten zu betrachten, sondern aufgrund meiner Biographie und Verortung in der Welt eher auf der kolonisierenden Seite der

Geschichte in sie eingebunden bin. Zugleich sehe ich diese Standortgebundenheit als Ressource, wenn ich bewusst und vor allem verantwortungsbewusst mit ihr umgehe. Das bedeutet, dass ich meine materiellen Ressourcen und Privilegien nutze, um Themen, Perspektiven und epistemologische Erwägungen zu zentrieren, die aufgrund der kolonialen Unterdrückungssysteme weniger Sichtbarkeit und Anerkennung erfahren. Dies spiegelt sich etwa in meinem aktivistischen Zugang zum Thema, wie auch im aktionsforschenden Teil meiner Arbeit, durch den ich die im Rahmen meiner Arbeit aufkommenden Themen breit zugänglich machen möchte.

### **5.3.2. Normativität, Involviertheit und Aktivismus**

Ein weiterer methodologisch zu reflektierender Aspekt ist die offene Normativität, mit der ich mich dem Forschungsthema sowohl inhaltlich als auch methodisch widme. Dies widerspricht Ansprüchen an Objektivität und Werturteilsfreiheit (Glasman 2025, 126), wie sie im wissenschaftlichen Alltagsbetrieb gefordert werden. Allerdings habe ich in den vorausgegangenen Kapiteln offengelegt, dass Forschung aus dekolonialer Sicht nie werturteilsfrei, sondern selbst auch in Wertesysteme eingebunden ist, die etwa eine bestimmte Rationalität und die Marginalisierung der Subjektivität von Forschenden im Forschungsprozess privilegieren.

Hinzu kommt, dass gerade im Bereich geschichtswissenschaftlicher und erinnerungspolitischer Forschung ein zunehmender Anstieg des Rechtspopulismus in westlichen Gesellschaften eine nicht zu unterschätzende Gefahr für Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit darstellt. Der US-Amerikanische Präsident Donald Trump setzte, anknüpfend an langjährige Eingriffe in die Wissenschaftsfreiheit in den Vereinigten Staaten, am 27.03.2025 die Anordnung „Restoring truth and sanity to American History“ (White House 2025) durch, mit der die rassistische- und kolonialismuskritische Beschäftigung mit US-amerikanischer Geschichte unterbunden wird. Auch im deutschsprachigen Raum lässt sich in den letzten Jahren eine zunehmende und besorgniserregende Einschränkung der Wissenschaftsfreiheit beobachten, die sich mitunter in pauschalisierenden Vorwürfen gegen herrschaftskritische, insbesondere post- und dekoloniale Theorien entlädt (Glasman 2025, 127). Revisionistische Äußerungen von links und von rechts, beispielsweise von Parteimitgliedern der AfD, in Bezug auf den Holocaust und den Kolonialismus werden eingesetzt, um bestimmte Perspektiven und Zugänge zu delegitimieren, wie auch für die eigenen politischen Zwecke zu mobilisieren.

Angesichts dieser Entwicklungen steht für mich außer Frage, dass es einen normativen Grundrahmen geben muss, innerhalb dessen Wissenschaft agieren und vor allem mit Gesellschaft interagieren kann. Sie darf nicht mit der Zielsetzung erfolgen, menschenfeindliche oder -verachtende Fragestellungen zu bearbeiten oder entsprechende Erkenntnisse zu generieren. Sicherlich folgt wissenschaftliches Vorgehen gewissen Regeln, die ihre Unabhängigkeit von gesellschaftlichen und politischen Einflüssen zu sichern versprechen (Glasman 2025, 133). Allerdings ist gerade die Friedens- und Konfliktforschung eine dezidiert

normative Disziplin, deren Anspruch im Beitrag zu gesellschaftlichem Frieden begründet liegt (Jaberg 2009).<sup>138</sup>

Dass ich meinen Forschungszugang als *scholar-activist* im aktivistischen Spektrum verorte, liegt in dieser normativ an Frieden orientierten Ausrichtung der Friedensforschung und -bildung begründet. Außerdem bietet sich im Kontext sozialer Bewegungen und sozialer Bewegungsforschung – in der sich auch dekolonialer Erinnerungsaktivismus verorten lässt – eine aktive Positionierung von Forscher\*innen im Feld, also in der Bewegung und aktivistischen Praxis an. Dies gründet auf der (poststrukturalistischen) Einsicht, dass ein ‚objektiver‘ wissenschaftlicher Zugang zu sozialen Bewegungen aufgrund der Omnipräsenz von Machtverhältnissen und der diskursiven Produktion sozialer Realität nicht möglich ist:

Daten können infolgedessen nicht mehr als objektiv abfrag- und erhebbar verstanden werden; die eigene Position impliziert immer auch eine spezifische Perspektive auf den Analysegegenstand, sodass zum einen die Anwendung ethnographischer, partizipativer und aktivistischer Methoden sinnvoll erscheint, um soziale Konstitutionsprozesse analysieren zu können (Hagemann/Leinius/Vey 2019, 20).

Vor diesem Hintergrund zieht die inhaltliche Beschäftigung mit dekolonialem Erinnerungsaktivismus nach sich, dass die aktivistische Teilnahme und damit situierte „Innenperspektive“ näher am Geschehen und damit „more objective, more insightful, and more complete“ (Gutierrez/Lipman 2016, 1248) ist. Dies kann zu dichterem und vielversprechenderen Einsichten führen als beispielsweise eine distanziertere Herangehensweise, da durch die Involviertheit in das Feld implizites Wissen aus der erinnerungsaktivistischen Arbeit aufgespürt und expliziert werden kann.

Die Involviertheit aktivistischer Forschung führt jedoch schnell in die aus der ethnographischen Forschung bekannte Nähe-Distanz-Problematik (Knoblauch 2014, 523 ff.), die an der Glaubwürdigkeit einer vermeintlich zu tief in die aktivistische Praxis eingetauchten Forschung zweifeln lässt. In der Methodenliteratur ist die Annahme verbreitet, dass eine zu starke Identifizierung mit dem Feld die Wissenschaftlichkeit der eigenen Forschung unterminiere und zu einer unkritischen Aneignung der beobachteten Perspektiven und damit zu ideologischer Vereinnahmung führe. Dies soll durch ein „beständiges Oszillieren der Forschenden zwischen emotionaler Nähe und kognitiver Distanz zu den Protagonist\*innen im Feld“ (Hegner 2013, para. 5) aufgefangen werden, um der Gefahr des ‚going native‘ vorzubeugen. Allerdings war ich nicht bloß im Rahmen meiner Forschung involviert, sondern bereits vor Beginn des Forschungsprozesses aktivistisch engagiert. Diese Rolle und die damit einhergehenden Erfahrungen brachte ich bewusst in die wissenschaftliche Arbeit mit ein. Im Umgang mit der Nähe-Distanz-Problematik überzeugt mich vielmehr ein postmodernes Verständnis von Rollenpluralität, wie es Victoria Hegner in Anlehnung an Sabina Magliocco (2004) beschreibt:

---

<sup>138</sup> Dies verdeutlicht der Tagungstitel des Arbeitskreises Historische Friedens- und Konfliktforschung (HFKF) anlässlich ihres 40-jährigen Bestehens: „Wer hat Angst vor Normativität?“. Im Aufruf zur Tagung wird als zentrales Merkmal eine „eine am Friedensideal orientierte Normativität“ benannt (HFKF 2024).

Die Idee unterschiedlicher Referenzrahmen (frames of reference, Anm. d. Aut.), zwischen denen Ethnologinnen beständig hin und her wechseln und die doch immer (mehr oder weniger intensiv) gleichzeitig präsent sind, stellt ein griffiges Konzept dar, mit dem das methodische „Nähe- und Distanz-Problem“ sich gleichsam auflöst. Man lässt sich gleichermaßen auf die verschiedenen Kontexte ein, in denen man sich bewegt, und dies voll und ganz. Es kommt nicht auf die besondere Fertigkeit der kognitiven Distanzierung an, sondern auf das ethnografische Talent, sozial und kulturell „durchlässig“ zu werden und – ganz postmodern – mehrere Rollen gleichzeitig und rückhaltlos einnehmen zu können (Hegner 2013, para. 28).

Im Zentrum ethnografischer Forschung steht dann die Fähigkeit, innerhalb einer Person multiple, gleichzeitig wirksame Deutungsrahmen zu tragen und authentisch zwischen ihnen wechseln zu lernen. Für meine Arbeit bedeutete das konkret, meine Rollenpluralität – als Aktivistin, Forscherin und Verbündete (*ally*) – nicht als Störung, sondern als erkenntnisleitende Ressource zu begreifen, deren Ambiguitäten Eingang in meine Reflexionen nahmen.

Schließlich ist meine Forschung als *scholar-activist* im Kontext der Friedensforschung und -bildung sowohl daran interessiert, gesellschaftliche Veränderung zu bewirken als auch das konzeptionelle Repertoire der Friedensforschung und -bildung selbst zu erweitern. Daher möchte ich hinsichtlich der Frage nach dem Umgang mit Normativität, insbesondere aktivistischer Forschung, betonen, dass dies Fragen sind, die auch konventionellere Formen des Forschens betreffen, die aber selten offen thematisiert werden. Wie Charles R. Hale beschreibt, ist die offene Auseinandersetzung mit Normativität und Involviertheit, wie sie aktivistische Forschung betreibt, ein Qualitätsmerkmal methodologischer Rigorosität:

Activist researchers may at times accentuate the tensions, but we also make an explicit commitment to name and confront them. Herein lies the principal basis for the claim to methodological rigor: a deeper and more sustained analysis of the sociopolitical conditions that frame the research question and the research process (Hale 2008, 13).

Dies führt zur Betrachtung von für mich und meinen Zugang relevanten Gütekriterien für meine Forschungsperspektive und -praxis.

### 5.3.3. Gütekriterien

Es ist bereits angeklungen, dass mein Forschungszugang der aktivistischen Aktionsforschung, der *bricolage* und der Heuristik epistemischer Rissbildung andere Gütekriterien nach sich zieht als etwa die ‚klassische‘ Trias von Objektivität, Validität oder Replizierbarkeit. Im Folgenden beschreibe ich daher die für meine Arbeit relevanten Gütekriterien, nämlich Reflexivität, Nachvollziehbarkeit und Polylogizität.

Reflexivität ist nicht bloß ein methodologischer Imperativ von Forschung (Pauls/Rungius 2022), sondern mit einer ethischen Haltung verbunden, die sich an Gewaltreduktion ausrichtet. Ein ähnliches Verständnis findet sich etwa auch bei Leon Moosavis Beschreibung einer dekolonialen Reflexivität (2022). Wie ich bereits in Kapitel drei ausgeführt habe, verstehe ich Dekolonisierung als Bestreben um die Reduktion der Gewaltformen der kolonialen Moderne. Dekoloniale Reflexivität bemüht sich also darum,

diese in Forschung oder Lehre möglichst nicht zu reproduzieren. Dass dies nicht immer gelingt, steht außer Frage, weshalb die Aufgabe darin besteht, auch die nicht intendierten Wirkungen des eigenen Vorgehens zu reflektieren. Moosavi beschreibt das Anliegen dekolonialer Reflexivität wie folgt:

The purpose of decolonial reflexivity is not to engage in a narcissistic self-indulgence for the sake of overcoming our insecurities but to revisit our analyses, theories, concepts, research and teaching with a frankness that will enable us to build on existing attempts to decolonise [...] Despite the discomfort that decolonial reflexivity will inevitably generate, it is a necessary undertaking given the imperative need to avoid decolonial interventions leading to recolonisation (Moosavi 2022, 139).

Es geht also darum, Begrenzungen und Widersprüche meines Zugangs offenzulegen, insbesondere hinsichtlich der möglichen Stabilisierung von Kolonialität<sup>139</sup>. So reflektiere ich beispielsweise die Gefahren, die darin liegen, wenn Schwarze Körper, wie in der Intervention *Bismarck-Dekolonial*, vor einem primär *weißen* Publikum tanzen und damit erneut ihre Leidensgeschichte erzählen (Pauls 2023, 61). Dies kann nämlich zu einer rassistischen Objektifizierung beitragen, indem stereotype Zuschreibungen körperlicher Leistungsfähigkeit und intellektueller Defizite im Publikum aktualisiert werden. Zugleich wird diese Objektifizierung durch eine selbstbestimmte Selbst-Objektivierung im Sinne einer bewussten Re-Signifikation Schwarzer Verkörperung unterlaufen (Hall 2019, 280), die koloniale Wissens-, Seins- und Beziehungsordnungen herausfordern kann (Stein/Andreotti/Suša/Amsler/Hunt/Ahenakew/Jimmy/Cajkova/Siwiek/Pitaguary/D'Emilia/Pataxó/Calhoun/Okano 2020, 48). In dem Sinne bemühe ich mich auch, den interpretativen Schwerpunkt auf *desire-based* Forschung zu legen, anstatt auf *pain-based* Forschung (Tuck/Yang 2014). Dies ist in meinem methodologischen Zugang angelegt, epistemische Rissbildung zu zentrieren, da es ihr ja um generative Kritik geht, also das Offenlegen epistemischer Alternativen.

Meine Einflussmöglichkeiten auf die Interpretationen des Publikums sind natürlich begrenzt. Dies wird beispielsweise deutlich in der Beschreibung des Kunstkritikers Falk Schreiber, der die Assoziationen schildert, die auftreten, „wenn sich aus folkloristischen Rhythmen überraschend moderne Tanzschritte entwickeln“ (Schreiber 2021). Wohlgermerkt sind die Reaktionen auf die Interventionen nicht in meinem Forschungsdesign angelegt, aber durchaus wichtige Elemente der Praxis und des Wirkens von dekolonialem Erinnerungsaktivismus. In Auseinandersetzung mit solchen Rückkopplungen reflektierte ich, welche zusätzlichen Elemente es braucht, damit dekoloniale Interventionen dazu beitragen, Erinnerung zu dekolonisieren: Im Fall von *Bismarck-Dekolonial* verweise ich etwa auf die notwendige Fähigkeit des „dekolonialen Zuhörens“ (Vázquez 2012, 7). Diese zu kultivieren erfordert jenseits einer künstlerisch-performativen Intervention eine breiter angelegte pädagogische Begleitung (Pauls 2023, 68). Zudem reflektiere ich die potenzielle Stabilisierung von Kolonialität anhand von Reflexionstools des *Gesturing Toward Decolonial Futures*

---

<sup>139</sup> Wohlgermerkt fällt bei Moosavi das Konstrukt „weißsein“ mit „Kolonialität“ zusammen, wenn er dekoloniale Reflexivität versteht als „political call to challenge the structures that reproduce normative whiteness [or coloniality] within academia“ (Moosavi 2022, 151).

*Collective*, nämlich HEADSUP (Andreotti 2012) und CIRCULAR (Stein/Ahenakew/Jimmy/Andreotti/Valley/Amsler/Calhoun/GTDFC 2020). Während HEADSUP vor allem hilfreich ist, kolonial geprägte Beziehungsmuster zu reflektieren, die durch pädagogische oder aktivistische Interventionen reproduziert werden können, dient CIRCULAR der Identifizierung von kolonialen Begehrlichkeiten, also affektiven Infrastrukturen, die trotz einer durchgeführten Intervention aufrechterhalten werden und eine ganzheitliche Veränderung hemmen.

Die Nachvollziehbarkeit meines Forschungsvorgehens gewährleiste ich durch die Herstellung von Transparenz über meine Forschungsschritte und -entscheidungen. Aufgrund der Zeichenbeschränkungen innerhalb der publizierten Artikel fällt die Beschreibung des übergreifenden Vorgehens hier im Manteltext ausführlicher aus.

Unter Polylogizität verstehe ich den kontinuierlichen kommunikativen Austausch mit an der Forschung Beteiligten. Während ich die Interventionen begleitete, kommunizierte ich mit den Beteiligten den Grund meiner Anwesenheit offen. Zudem war ich in einer aktivteilnehmenden Rolle, in der ich die Proben und die öffentliche Aufführung der Intervention in verschiedenen Rollen, vor allem logistisch, unterstützt habe. Dabei habe ich mit den Beteiligten auch informelle Gespräche geführt, die es mir ermöglichten, ihre Sichtweisen zu erfahren. Insbesondere hinsichtlich der Ergebnisdarstellung fand jeweils ein Austausch mit den Beteiligten für die kommunikative Validierung statt. Ich blieb also vor, während und nach den konkreten Interventionen in kontinuierlichem, neugierigem Austausch mit den Beteiligten.

#### **5.3.4. Ethische Herausforderungen**

Wie ich in Kapitel vier dargelegt habe, ist Forschung aus dekolonialer Sicht niemals neutral, sondern eingebettet in eine Geschichte von kolonial begründeter Wissensproduktion (Smith 1999, 1; Denzin/Lincoln/Giardina/Cannella 2024, 12). Daher stellen ethische Fragen in dekolonialer und dekolonial inspirierter Forschung nicht bloß als nachgelagertes Anhängsel, mit dem beispielsweise die Beziehungen zwischen Forschenden und Beforschten reflektiert werden, sondern sind Grundlage einer normativen Wissenschaft, deren Ziel in *Dekolonisierung* liegt. Das macht Ethik zu einem integralen Bestandteil des wissenschaftlichen Vorgehens und des Forschungsdesigns. Im Zentrum steht dabei die Reflexion darüber, für wen, auf welche Weisen und mit welchen Konsequenzen Wissen hervorgebracht wird (Exo 2017, 33).

Nun ist der Impetus für dieses Forschungsprojekt nicht von Erinnerungsaktivist\*innen, sondern von mir in meiner Rollenpluralität ausgegangen. Ausgehend von der in meiner Rolle als Friedensforscherin und -bildnerin gemachten Beobachtung, dass Friedensforschung und -bildung im deutschsprachigen Raum bislang kaum den Themenbereich deutscher Kolonialgeschichte und Erinnerung aufgegriffen haben,<sup>140</sup> will ich einen Beitrag zum Schließen dieser Lücke leisten. Die Zielsetzung liegt darin, die Friedensforschung und -bildung dahingehend zu bereichern, dass sie dekolonial informiert wird, indem sie sich von aktuellen Bewegungen im deutschsprachigen Raum inspirieren lässt. Dekolonialer Erinnerungsaktivismus ist dafür eine geeignete Grundlage, da er dekoloniale Praktiken vor Ort

---

<sup>140</sup> Wohlgermerkt mit einigen Ausnahmen, wie etwa die Ausgabe „Erinnerungskultur und Kolonialismus“ der baden-württembergischen Servicestelle Friedensbildung (2022 [2020]).

im deutschsprachigen Raum verankert und eine inhaltliche Brücke zu zentralen Themen dekolonialer Theoriebildung schlägt. Zugleich ist die aktionsforschende, aktivistisch-forschende Grundlegung meines Zugangs mit einem politischen Gestaltungsziel verbunden, nämlich zur Dekolonisierung von Erinnerungskultur einen Beitrag zu leisten.

Im Folgenden möchte ich auf einige der ethischen Herausforderungen eingehen, die mir im Forschungsprozess begegnet sind. Diese betreffen einerseits die Interaktionen mit den an den Interventionen Beteiligten und andererseits den Umgang mit Wissen bei meiner Suche nach epistemischer Rissbildung.

In den Interaktionen mit den an den Interventionen Beteiligten habe ich mich von Beginn an um eine transparente Kommunikation über mein Forschungsinteresse, meine Fragestellung und das Vorgehen bemüht. Aufgrund meiner Involviertheit in die Interventionen sind jedoch Beziehungen entstanden, die mich zur Reflexion angeregt haben. Als ich beispielsweise im Kontext der Intervention *Bismarck-Dekolonial* im Rahmen meiner teilnehmenden Beobachtung auch logistische Arbeit verrichtete, erhielt ich den Kommentar, dass ich nun ja endlich etwas zu tun habe.<sup>141</sup> Dies löste in mir ein situatives Gefühl der mangelnden Wertschätzung aus, da ich darin die Konnotation wahrnahm, dass mein Beobachten sonst keine genuin wertvolle Aktivität darstellen würde. In der Situation hielt ich mich bewusst zurück, da der Erfolg der Intervention für mich einen höheren Stellenwert hatte als die Verteidigung meiner forschenden Arbeit. Ich notierte in meinem Feldtagebuch, dass mich die Situation an das Konzept von *allyship* erinnerte, wie es im Gedicht „Wanna be an ally?“ vom Gesturing Toward Decolonial Futures Collective beschrieben wurde:

[...] take a step back from the center, the frontline from visibility relinquish the authority of your interpretations, your choice, your entitlements, surrender that which you are most praised and rewarded for

don't try to teach, to lead, to organize, to mentor, to control, to theorize, or to determine where we should go, how to get there and why

offer your energy to peel potatoes, to wash the dishes, to scrub the toilets, to drive the truck, to care for the babies, to entertain the kids, to separate the trash, to do the laundry, to feed the elders, to clean the mess, to buy the food, to fill the tank, to write the grant proposal, to pay the tab and the bail

to do and support things you can't and won't understand, and do what is needed, instead of what you want to do, without judgment, or sense of martyrdom or expectation for gratitude, or for any kind of recognition (Gesturing Towards Decolonial Futures Collective o.J.).

In diesem Auszug wird ein Verständnis von *allyship* deutlich, das von Relevanz für meinen Forschungsprozess ist: An geeigneter Stelle die Fähigkeit und Demut zu besitzen, vermeintlich banale Tätigkeiten auszuüben, die aber oftmals im Bereich der Sorgearbeit anzusiedeln sind, damit diejenigen, die das Wort haben (in diesem Fall: als Performer\*innen), ihre Arbeit machen können. Neben meinen forschenden und aktivistischen Rollen gestaltete sich die Praxis von *allyship* als wichtige Komponente meines Selbstverständnisses als scholar-activist.

---

<sup>141</sup> Dies sind Aufzeichnungen aus meinen persönlichen Notizen vom August 2021.

Forschung ist daher mehr als bloße Datenerhebung, sondern soziale Beziehungspraxis mit ausgeprägter und über den formalen Forschungsprozess hinaus gepflegter ethischer Verantwortung. Das bedeutet, dass ich mit den Beteiligten über den Forschungsprozess hinaus eine langfristige, auf Fürsorge und Vertrauen beruhende Beziehung entwickle. Yolanda Gutiérrez, die Kuratorin von *Bismarck-Dekolonial* (Pauls 2023), lernte ich im Kontext meiner Forschung kennen, doch unser Austausch und unsere Zusammenarbeit setzten sich weit über die gemeinsame Beschäftigung mit *Bismarck-Dekolonial* fort. So unterstützte ich sie beispielsweise durch Bereitstellung und Verarbeitung historischer Quellen für ihre Projekte „Urban Bodies“ (Shape the Future o.J.) in Kigali und München. Mit Magda Agudelo und Adelheid Schulz, die ich im Rahmen der Aufführung *Intersecciones I* kennenlernte, blieb der Kontakt ebenfalls über den betrachteten Fall und das formale Interview hinaus bestehen. So unterstützte ich sie bei der organisatorischen Vorarbeit zu ihrer Aufführung im Rahmen des von mir organisierten Aktionstages „Von El Dorado nach Augsburg – Kolonialgeschichte sichtbar machen“ im Rahmen des 375. Jubiläums zum Augsburger Hohen Friedensfest (Pauls/Feldmeier 2025).<sup>142</sup> Außerdem stellte ich ihnen meine historischen Quellen zur Verfügung und setzte mich in zahlreichen Austauschformaten mit ihnen über die inhaltliche Ausgestaltung der *Lecture-Performance* auseinander. Diese gelebte Reziprozität verstehe ich als ethische Verantwortung, nicht bloß für meine Anliegen (etwa das Verfassen einer Dissertation) Daten zu nehmen und in Absprache mit den Beteiligten zu verarbeiten, sondern auch zu geben, was den Beteiligten hilfreich ist – sei es die zusätzliche Recherche zu einem neuen Projekt, die Bereitstellung historischer Quellen und Daten, oder die logistische Vorbereitung und Beschaffung von Finanzmitteln für eine weitere künstlerische Intervention (die nicht Teil meiner Dissertation ist).

Mit meiner insgesamt normativen Ausrichtung an Gewaltreduktion geht auch die forschungsethische Forderung nach Gewaltreduktion einher. Dies erfordert eine Forschungspraxis, die nicht bloß direkte, sondern auch strukturelle und insbesondere epistemische Gewaltformen kritisch reflektiert und möglichst zu ihrer Reduktion beiträgt. In meiner selbstgewählten Rolle als Chronistin und Vermittlerin von epistemischer Rissbildung befinde ich mich damit in einer doppelt komplexen und herausfordernden Position: Die damit einhergehende Aufgabe besteht darin, marginalisierte Perspektiven und verkörperten Ausdruck in einem wissenschaftlichen, linearen Textformat zu repräsentieren. Dies tue ich als *weiße* Forscherin innerhalb eines eurozentrischen Wissenschaftssystems.

Darin steckt einerseits die Problematik der Repräsentation marginalisierter Perspektiven durch *weiße* Forschende (Spivak 2008) und andererseits die Übersetzung von alternativen Wissensformen – wie Performance und Tanz – in die Grammatik des dominierenden Wissenschaftssystems (Vázquez 2011). Beide Problematiken thematisieren epistemische Gewalt, die es im besten Fall gilt, zu reduzieren, mindestens jedoch im Sinne dekolonialer Reflexivität zu reflektieren.

---

<sup>142</sup> Der Aktionstag „Von El Dorado nach Augsburg“ fand anlässlich des 375. Jubiläums des Augsburger Friedensfestes im Juni 2025 statt. Er hatte zum Ziel, auf eine sichtbare Veränderung im öffentlichen Raum hinzuwirken und eine Ergänzungstafel zur sogenannten Welsertafel anzubringen. Die Enthüllung der Ergänzungstafel, die das menschliche Leid der sogenannten „Kolonialunternehmungen“ anerkennt und würdigt, wurde von einer Broschüre begleitet, die auf verschiedene Erinnerungen an die Welser-Kolonie aufmerksam macht (Pauls/Feldmeier 2025).

*Wie also lässt sich epistemische Gewalt forschungsethisch reflektieren und minimieren, wenn jedoch Repräsentation und Übersetzung selbst bereits gewaltförmige Prozesse sind?*

Ich denke, *Bricolage* bietet eine Möglichkeit, Vielstimmigkeit zu schaffen, ohne die betrachteten Perspektiven notwendigerweise zu kolonisieren oder zu instrumentalisieren. In meinen Artikeln habe ich mich dabei stets um eine vielstimmige Darstellung von individuellen Perspektiven bemüht, um einer möglichen Homogenisierung entgegenzuwirken. Zudem geht es meiner Forschung vor allem um die generative Kritik, die sich in den Interventionen befindet. Daher ist in meinem Erkenntnisinteresse ein wunschorientierter (*desire-based*) Forschungszugang angelegt, der nicht primär an Leiderzählungen interessiert ist. Tuck und Yang beschreiben einen solchen Zugang ausführlicher wie folgt:

Desire-centered research does not deny the experience of tragedy, trauma, and pain, but positions the knowing derived from such experiences as wise. This is not about seeing the bright side of hard times, or even believing that everything happens for a reason. Utilizing a desire-based framework is about working inside a more complex and dynamic understanding of what one, or a community, comes to know in (a) lived life (Tuck/Yang 2014, 231).

Dabei geht es mir im Sinne der Repräsentation nicht darum, „für sie“ zu sprechen und ihre Anliegen und Perspektiven zu vertreten (Spivak 2008, 29), sondern sie zu dokumentieren und für das Erkenntnisinteresse zu verarbeiten. Die Interventionen selbst stellen bereits von den Beteiligten selbst gewählte Artikulationen dar, die jedoch an andere Zielgruppen gerichtet sind, wie etwa die Öffentlichkeit oder ein anwesendes Publikum. Mit meiner Arbeit setze ich dort an, wo die Künstler\*innen und Aktivist\*innen entscheiden, was sie sagen, zeigen und darstellen wollen, und grabe tiefer, um im Sinne der Rissbildung Impulse zu identifizieren, die Friedensforschung und -bildung dekolonial anreichern können.

Die Rolle als Chronistin ist auch deshalb herausfordernd, weil eine Übersetzung verkörperter Praktiken und der darin enthaltenen Wissensformen in schriftliche Formate stattfindet. Dies kann verzerrende Auswirkungen haben, da so das verkörperte Wissen in bestimmte Formen gepresst wird, die anderen Logiken folgen. Solche Herausforderungen treten auch im Umgang mit anderen, insbesondere indigenen Wissensformen<sup>143</sup> zutage (Vázquez 2011), die ebenso im Rahmen epistemischer Rissbildung auftreten können (vgl. Pauls, i.E.). Das Übertragen von alternativen Wissensmodi und Wissensformen in die verschriftlichte, eurozentrische Wissenschaft kann, wie sowohl Rolando Vázquez (2011) als auch Cash Ahenakew (2016) betonen, zur weiteren Auslöschung (*erasure*) der übertragenen Wissensformen führen. Dekoloniale Forschungsethik bedeutet deshalb, nicht nur die Inhalte der Forschung, sondern auch die Form, das Schreiben selbst, als Ort potenzieller Gewalt und Verantwortung zu begreifen.

Cash Ahenakew schlägt vor, mit dieser Problematik – die er *grafting* nennt – im wissenschaftlichen Schreiben auf zweierlei Weise umzugehen: Erstens, so zu schreiben, dass

---

<sup>143</sup> Dies betrifft auch den Umgang mit Erkenntnissen in nicht-normalen Bewusstseinszuständen, wie beispielsweise durch den Konsum hallozgener Pflanzen im Rahmen schamanistischer Rituale (Pauls, i.E. b).

„das Unsichtbare spürbar abwesend ist, so dass es erinnert und vermisst werden kann“ (2016, 333, eigene Übersetzung) und zweitens, so zu schreiben, dass das Abwesende präsent wird, etwa durch poetische und metaphorische Mittel:

For those of us writing within academia, the first small step we need to take is to make grafting visible. Making grafting visible means writing in a way that makes what is invisible noticeably absent so that it can be remembered and missed. Learning to write like this means resisting the temptation for certainty, totality, and instrumentalization in Western reasoning by keeping our claims contingent, contextual, tentative, and incomplete. Another step, already used widely in Indigenous literature, is to make what is absent present, by using devices that redirect reading from a prosaic to a poetic orientation (Hiroa, 1974) or from the rational to the metaphorical mind (Cajete, 2000) (Ahenakew 2016, 333).

Ohne behaupten zu wollen, dass ich diese Strategien vollumfänglich zu nutzen weiß, begeben sich mich in meiner Forschung bewusst in metaphorisches Denken, um mir selbst wie auch den Leser\*innen Raum für eine Vielfalt von Deutungen und Assoziationen zu überlassen. Die Komplexität und Vielstimmigkeit von Deutungen sollen dabei nicht geglättet und in eine einheitliche Form gepresst, sondern offengelegt werden – als Einladung zur Irritation, zum Riss, zur Frage.

Die beschriebenen Herausforderungen führen nicht unmittelbar zur Konsequenz, dass alle Versuche der Übersetzung um jeden Preis vermieden werden sollten – vielmehr ist aus meiner Sicht weiterhin an den Erkenntnispotentialen festzuhalten, die durch die Auseinandersetzung mit alternativen Wissensformen und damit einhergehende Infragestellung und Rissbildung dominanter Wissenspraktiken einhergehen können. Es geht mir im Schreiben dieser Arbeit letztlich auch darum, zu einer dekolonialen Alphabetisierung (*literacy*) in Friedensforschung und -bildung beizutragen, durch die langfristig die Kreativität für andere Wissens-, Denk- und Seinsmöglichkeiten in den Zentren der kolonialen Moderne kultiviert werden kann.

## 6. *Cracking Peace*: Zusammenfassende Schlussbetrachtungen

In diesem Kapitel fasse ich die wesentlichen Erkenntnisse meiner Artikel zusammen und formuliere eine Antwort auf die forschungsleitende Frage nach epistemischen, konzeptionellen und praxisbezogenen Impulsen von dekolonialem Erinnerungsaktivismus, die zu einer Erweiterung von Friedenswissen (→ Kapitel 2.3.) beitragen und so die Friedensforschung und -bildung im sogenannten Globalen Norden bereichern können.

Zur Beantwortung der Forschungsfrage habe ich drei wesentliche Schritte vollzogen, wie ich sie in Kapitel 2.4. skizziert habe: einen analytisch-theoretischen (*locating cracks*), durch den ich koloniale Hierarchien in Friedenwissen identifiziert und das dekoloniale Anliegen seiner De-Hierarchisierung abgeleitet habe, einen empirisch-praktischen (*doing fissure*), in dem ich mir konkrete künstlerische Interventionen angesehen habe, um aus ihnen entsprechende Impulse abzuleiten, sowie einer Synthese (*cracking peace*), die ich jeweils in meinen Artikeln vollzogen habe und hier zusammenfassend darstellen möchte. Der Such- und Erkenntnisprozess verlief allerdings nicht linear, wie die textuelle Darstellung impliziert, sondern in zirkulären, iterativen Reflexionsschleifen.

In meinem methodischen Vorgehen habe ich mich von der *bricolage* inspirieren lassen, um dekolonialen Erinnerungsaktivismus als multiperspektivische und herrschaftskritische Intervention in kollektive Erinnerung zu untersuchen. Mein besonderer Schwerpunkt liegt dabei auf der sogenannten AAA-Schnittstelle (*arts, academy, activism*), die sich als eine relevante Strategie von dekolonialem Erinnerungsaktivismus etabliert hat (Black/Kennedy/Kent 2024). Ausgehend von einer transdisziplinären Grundhaltung als *scholar-activist* habe ich mich mit akademischer und künstlerischer Praxis befasst, um dekolonialen Erinnerungsaktivismus angemessen zu beschreiben. Dazu habe ich die Metaphorik epistemischer Rissbildung als Heuristik verwendet, um epistemische und konzeptionelle Impulse abzuleiten, die ich in den folgenden Abschnitten zusammenfassend thematisiere. Zunächst fasse ich die Erkenntnisse aus dem ersten Schritt meiner Arbeit zusammen und beschreibe im Anschluss die aus der betrachteten Praxis gewonnenen Erkenntnisse. Das Kapitel endet mit einem übergreifenden Fazit und einem Ausblick für Friedenswissen.

### 6.1. De-Hierarchisierung von Friedenswissen: Rissbildung im Friedensdiskurs

Der erste analytische Schritt meiner Arbeit, den ich mit *Locating Cracks* umschreibe (→ Kapitel 2.4.1.), fokussiert sich auf die analytisch-theoretische Auseinandersetzung mit dekolonialer Kritik an Friedenswissen. Im Zentrum stand dabei die Zwischenfrage, wie dekoloniale Perspektiven hegemoniale Wissensbestände in der Friedensforschung und Friedensbildung herausfordern und welche erkenntnistheoretischen Risse (→ Kapitel 5.2.) sich lokalisieren lassen. Dabei habe ich einen besonderen Schwerpunkt auf die Frage gelegt, was dekoloniale Theorien von konstruktivistischen und kritischen Theorien unterscheidet, um ihre Besonderheit herauszuarbeiten. In der Auseinandersetzung – die auch die Beschäftigung mit dem Forschungsstand umfasst (→ Kapitel vier) – wurde deutlich, dass Friedenswissen nicht neutral, sondern von kolonialen Hierarchien durchzogen ist. In den folgenden Abschnitten

fasse ich meinen analytisch-theoretischen Erkenntnisweg zusammen. Ausgehend von einer kritischen Auseinandersetzung mit Reflexivität führte dieser Weg über die Repolitisierung und Historisierung zu einer Dehierarchisierung von Friedenswissen, die auf der Erweiterung von bloßer Pluralisierung hin zur Pluriversalisierung<sup>144</sup> von Wissen beruht. Ausgehend von der Beobachtung, dass Erinnerungspolitik im öffentlichen Raum zunehmend umkämpft ist, habe ich kollektive Erinnerung als zentralen Austragungsort dekolonialer Kämpfe im sogenannten Globalen Norden in den Mittelpunkt gestellt. Eine besondere Perspektive stellt dabei die Betrachtung des Eigenen (*Selfing*) dar, durch die kollektive Erinnerung als Hebel zur Destabilisierung von Modernität/Kolonialität in den Blick genommen wird.

### **Von konstruktivistischer zu dekolonialer Reflexivität**

Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist das sozialkonstruktivistische Postulat von Reflexivität als Grundlage der Friedens- und Konfliktforschung (Pauls/Rungius 2022).<sup>145</sup> Reflexivität beschreibt das Hinterfragen der eigenen Vorannahmen, Begrifflichkeiten und Analysevorgänge und möchte in der Konsequenz zu einer Vervielfältigung von Deutungs- und Handlungsmöglichkeiten führen (Weller 2017, 174). Charlotte Rungius und ich argumentieren, dass Reflexivität allein keine ausreichende Antwort auf die Herausforderungen einer von kolonialer Gewalt und Macht durchzogenen Welt bietet. Denn auch postmoderne, konstruktivistische Ansätze von Reflexivität bleiben in der Grammatik der Moderne gefangen und können entsprechende Gewaltformen reproduzieren, wenn sie auf erkenntnistheoretischen Logiken wie Kartesianismus oder Logozentrismus fußen.<sup>146</sup> In einer normativ an Frieden ausgerichteten Disziplin wie der Friedens- und Konfliktforschung kann Reflexivität daher zur „Selbstzweck“-Falle werden, wenn sie ihre normative Ausrichtung an Frieden verschleiert, indem sie klare ethische Positionierungen vermeidet. In der dekolonialen Kritik an Reflexivität steckt im Sinne der Rissbildung nicht bloß die Dekonstruktion und Hinterfragung der ethischen Sinnhaftigkeit ebenjener, sondern die Enunziation von Alternativen. Dies führte mich zur Einschätzung, dass dekoloniale Forschung aus meiner Verortung heraus sinnvollerweise einen Blick zurück auf das Hegemoniale richten soll – im Sinne einer Hegemonieselbstkritik (Dietze 2008; Brunner 2017), beziehungsweise einer herrschaftskritischen Reflexivität mit besonderem Bezug auf koloniale Gewalt. Dies umfasst auch die kontinuierliche Reflexion der eigenen Verstrickungen in Unterdrückungs- und Dominanzstrukturen sowie der Beiträge zur

---

<sup>144</sup> Pluriversalisierung verstehe ich als doppelte Bewegung der Sichtbarmachung von Pluralität und von kolonialer Macht. Im Artikel *Friedensbildung otherwise? Überlegungen zu einer dekolonial informierten Friedensbildung* beschreiben Juliana Krohn und ich Pluriversalisierung als „Sichtbarmachung ihrer gelebten Vielfalt bei gleichzeitiger Anerkennung bestehender Machtungleichgewichte, die zu einer Hierarchisierung von Friedensverständnissen geführt haben“ (Krohn/Pauls 2023).

<sup>145</sup> Dabei setzten wir uns im Artikel *Reflexivität als methodologischer Imperativ? Herausforderungen und Grenzen für die Friedens- und Konfliktforschung* (Pauls/Rungius 2022) vor allem mit den Schriften von Christoph Weller auseinander (2017), der einen prozessorientierten Friedensbegriff vertritt, welcher sich an konstruktiver Konfliktbearbeitung ausrichtet. Reflexivität spielt darin eine grundlegende Rolle, um die Handlungs- und Deutungsmöglichkeiten im Rahmen konstruktiver Konfliktbearbeitung zu vervielfältigen.

<sup>146</sup> Kevin Kester und Hilary Cremin nennen dies *poststrukturelle Gewalt*, die sie definieren als “a way of describing broader unjust social arrangements, worldviews and behaviours that have been interpreted and enacted by a person or organization, who aiming to mitigate these injustices through its actions instead has the effect of maintaining the dominant social order” (Kester/Cremin 2017, 4).

Reduktion und Reproduktion kolonialer Gewaltformen im Sinne einer dekolonialen Reflexivität (Moosavi 2022). Im Gegensatz zu konstruktivistischen Ansätzen explizieren dekoloniale Theorien ihre normative sowie zeitlich und räumlich situierte Forschungshaltung. Anerkennend, dass Wissensgenese weder in herrschaftsfreien Räumen noch losgelöst von der Forscher\*innenpositionierung stattfindet, erfordert die Dehierarchisierung von Friedenswissen eine tiefgehende, ethisch-politisch motivierte Reflexion des „epistemische[n] Privileg[s] des eigenen Standorts und dessen Einfluss auf Analyse und Kritik“ (Brunner 2017, 201). Diese Reflexion vollzog ich im Rahmen dieser Arbeit in der Auseinandersetzung mit dem Forschungsstand (→ Kapitel vier) und im Beitrag *Kolonialität des Friedens* (Pauls/Azarmandi i.E.). Gleichzeitig ist diese Auseinandersetzung ein Prozess, der mich weiterhin begleiten wird und der nie in einem kompetenzorientierten Sinne abgeschlossen werden kann.

### **Hierarchien im Friedenswissen: Die Kolonialität des Friedens**

Dekoloniale theoretische Auseinandersetzungen mit Friedenswissen verfolgen verschiedene argumentative Stränge, die ich in der Darstellung des Forschungsstandes (→ Kapitel vier) den Strategien der Repolitisierung und der Historisierung<sup>147</sup> zugeordnet habe. Die Identifizierung kolonialer Hierarchien in Friedenswissen bündelt sich in meiner Auseinandersetzung mit der *Kolonialität des Friedens* (Pauls/Azarmandi i.E.). In dem Beitrag stelle ich gemeinsam mit Mahdis Azarmandi eine dekoloniale Programmatik dar, mit welcher der Friedensbegriff und damit verbundenes Friedenswissen einer hegemonieselbstkritischen Prüfung unterzogen wird. Wir argumentieren, dass eine Repolitisierung und Historisierung von Friedenswissen zentral sind, um Friedensdiskurse in Kolonialismus und damit verbundenen Macht-, Gewalt- und Herrschaftsverhältnissen zu verorten, damit als inhärent politisch einzuordnen und so die Kolonialität des Friedens zu identifizieren. Entlang der inzwischen in dekolonialen Zugängen etablierten Analysekatoren von Macht, Wissen und Sein stellen wir in dem Beitrag dar, wie Frieden für koloniale und imperiale Zwecke instrumentalisiert wird und sich entsprechend in sozial-politischen (Macht), epistemischen (Wissen) und ontologischen (Sein) Dimensionen niederschlägt.<sup>148</sup> Diese analytische Leistung der herrschaftskritischen Selbstreflexion eines explizit normativen Feldes ist eine wichtige Grundlage für die Identifizierung von Wissenshierarchien und die Entwicklung von korrektiven, ergänzenden und alternativen Friedenswissensbeständen. Dadurch wird sichtbar, dass Friedenswissen von rassistischen und kolonialen Hierarchien durchzogen ist und diese auch reproduziert. In der Konsequenz erfordert eine umfassende Dekolonisierung, dass eine Dehierarchisierung von Friedenswissen stattfindet, die zwei Stoßrichtungen beinhaltet: die Dezentrierung und Destabilisierung von hegemonialem Friedenswissen und die Pluralisierung von Friedenswissen durch Stärkung marginalisierter Wissensformen.

Dekoloniale Ansätze teilen die konstruktivistische Skepsis gegenüber Universalismen und essentialistischen Wahrheitsansprüchen und folgen der Ausrichtung an einer Vervielfältigung von Wissen und Perspektiven. Allerdings zielen sie im Gegensatz zur bloßen

---

<sup>147</sup> Das Nachzeichnen der Genealogie von Konzepten habe ich als Historisierung, die Identifizierung ihrer Kolonialität als Repolitisierung, begriffen.

<sup>148</sup> Es wäre lohnend, diese und ähnliche Analysen um die Kategorien *gender* und Natur zu erweitern, allerdings übersteigt dies an dieser Stelle den Rahmen meiner eigenen Arbeit.

Pluralisierung von Denk- und Handlungsoptionen auf Dekolonisierung – also auf die Reduktion kolonialer Gewaltformen (→ Kapitel 3.3.). Angesichts der dekolonialen Kritik an einer modern-kognitiven Reflexivität und ihrer durch die Grammatik der kolonialen Moderne vorgegebenen Begrenzungen erscheint auch eine epistemische Pluralität als notwendige Bedingung für dekoloniale Zugänge. Diese kann darin bestehen, verkörperte, relationale, affektive und indigene Wissensformen in die Forschung einzubringen, die in eurozentrischer Forschung marginalisiert werden und von einer kognizentrischen Reflexivität ausgeklammert werden. Daher entschied ich mich für meinen zweiten Schritt der Betrachtung von dekolonialer Erinnerungsaktivismus als Praxis für eine Ausrichtung an der AAA-Schnittstelle (→ Kapitel 3.5.3.). Dies ermöglichte es mir einerseits, inhaltlich marginalisierte Wissensbestände zu zentrieren, sowie andererseits meinen Schwerpunkt auf verkörperte und künstlerische Wissensformate und Praktiken zu legen.

### **De-Hierarchisierung von Friedenswissen: Erinnern als Hebel für die Destabilisierung von Modernität/Kolonialität**

Für die zweite Stoßrichtung der Dezentrierung hegemonialer Wissensbestände knüpfte ich an die gesellschaftliche Relevanz von erinnerungspolitischen Auseinandersetzungen an. Wohlgermerkt ist die Verortung und Analyse von Rissbildung über verschiedene Zugänge möglich, aber ich habe mich aufgrund der in Kapitel eins dargestellten Relevanzbegründung für kollektive Erinnerung und Leugnung von Kolonialgeschichte(n) im deutschsprachigen Raum entschieden. Außerdem zieht die hegemonieselbstkritische Perspektive nach sich, dass ich meinen Schwerpunkt auf die Problematisierung von *Selfing* lege und zu graben, wo ich stehe (Wüstenberg 2020, 16). In meiner Beschäftigung mit Friedenswissen ist deutlich geworden, dass kollektive Leugnung eine wichtige Funktion für die Aufrechterhaltung von Modernität/Kolonialität (→ Kapitel 3.2.) einnimmt und daher auch subversiv zu ihrer Destabilisierung genutzt werden kann.

Während Herrschaftskritik in konstruktivistischen Theorien meist nur implizit verhandelt wird und eine entsprechend zweitrangige Rolle einnimmt, ist sie kennzeichnend für dekoloniale Theorien, die Herrschaft als ein mit Gewalt und Unterdrückung durchgesetztes System begreifen, das auf dem Zusammenspiel verschiedener Gewaltformen beruht (→ Kapitel 3.3.). Dabei beziehen sich dekoloniale Theorien explizit auf den europäischen Kolonialismus und die aus ihm hervorgegangene Kolonialität als intersektionales globales Herrschaftssystem (Grosfoguel 2011). Dieser Zweischritt ist relevant: Denn Kolonialität, wie sie sich in kolonialen Kontinuitäten niederschlägt, ist erst mit einer gewissen Kenntnis der historischen kolonialen Ausbeutung identifizierbar, wie auch die Künstlerinnen der Intervention *Intersecciones I* im Artikel *Hauntings of El Dorado: Decolonial Memory Activism and Contentious Artistic Interventions in Germany* (Pauls 2025) betonen. Für sie ist nach eigenen Angaben die inhaltliche Beschäftigung mit konkreten historischen Quellen eine strategische Voraussetzung für die Identifikation mit Kontinuitäten oder Ähnlichkeiten in der Gegenwart (Pauls, i.E. b). Kollektives Erinnern fungiert so als notwendige Bedingung für die Auseinandersetzung mit Kolonialität.

Die theoretischen Prämissen dekolonialer Theorien, die im Konzept von Modernität/Kolonialität beziehungsweise der kolonialen Moderne zum Ausdruck kommen,

legen nahe, dass die Aufrechterhaltung von Modernität und ihrer kolonialen Unterseite der Kolonialität in großem Ausmaß von der Leugnung ebendieser Unterseite ermöglicht wird (Vázquez 2012, 2). Die Leugnung von Kolonialität umfasst erstens die Leugnung von kolonialer Geschichte (Kolonialismus) und zweitens die daraus resultierende Leugnung von kolonialen Kontinuitäten in der Gegenwart (Kolonialität). Angesichts der Feststellung, dass die Kenntnis von Kolonialgeschichte eine wichtige Voraussetzung für die Identifizierung von Kolonialität ist, stellt sich kollektives Erinnern und Leugnen vor allem in Kontexten der ehemaligen kolonialen Zentren als wesentliche Möglichkeitsbedingung der Reproduktion der Gleichzeitigkeit von Modernität und Kolonialität dar (Vázquez 2009; Gesturing Towards Decolonial Futures Collective 2019, 3). Kollektive öffentliche Erinnerung geht damit als Politikum und zentraler Hebel für die weitere Identifizierung, Problematisierung und Destabilisierung von Kolonialität hervor. Dies zeigt, dass ein Verdrängen oder eine Leugnung ebendieser sie nicht aus dem Weg räumen, sondern im Gegenteil zur Aufrechterhaltung direkterer Formen von Gewalt beitragen, die mit der Leugnung dieser Geschichten verflochten sind. In anderen Worten: Die Leugnung der kolonialen Vergangenheit ebnet den Weg für die Leugnung der anhaltenden systematischen Gewalt der kolonialen Moderne.

Die Leugnung kolonialer Gewalt hat unmittelbare Effekte für Betroffene und Ausübende, die auf unterschiedliche Weisen in koloniale Historizität eingebettet sind. In meinen Texten zeigt sich, dass kollektives Erinnern auf Ebene des Wissens verortbar ist, also als diskursiver, wissenspolitischer Eingriff in den Wissensbestand und Wissenspraktiken einer Gesellschaft fungiert. Während ich in *Kolonialität des Friedens* (Pauls/Azarmandi i.E.) kollektive Erinnerung allein unter der Dimension von Wissen (der Kolonialität des Wissens) verhandelt habe, ist mir im Laufe der inhaltlichen Auseinandersetzung deutlich geworden, dass Erinnerung nicht nur Wissen, sondern auch Seins- und Lebensweisen prägt, wie ich in *Cracking Peace: Divesting from the Coloniality of Peace through decolonial memory activism* (Pauls, i.E. a) ausführe. Denn aufgrund ihrer konstitutiven Funktion für kollektive Identität wirkt Erinnerung auch auf das Sein, indem sie kontinuierlich epistemische Hierarchien und Ausschlüsse (re-)produziert. Zudem ist kollektives Erinnern von Macht getränkt und noch immer von nationalen Bezugsrahmungen durchzogen. Erinnerung rahmt (Un-)Möglichkeitsräume für die Legitimation politischer Handlungsmuster.<sup>149</sup> Eine hegemonieselbstkritische Perspektive auf Frieden sollte daher nicht von den emanzipatorischen politischen Kämpfen entkoppelt werden, in denen grundlegende Kritiken an Frieden formuliert werden. Daher habe ich aus diesen analytisch-theoretischen Überlegungen eine Fokussierung auf die Beschäftigung mit dekolonialem Erinnerungsaktivismus abgeleitet. Im folgenden Abschnitt beschreibe ich die Erkenntnisse, die ich aus der Betrachtung der Praxis gewonnen habe.

---

<sup>149</sup> So ermöglichte die deutsche Leugnung und Bagatellisierung der deutschen Kolonialgeschichte eine politische Untätigkeit während des Genozids an den Tutsi in Ruanda im Jahr 1994. Wie die deutsche NGO Genocide Alert in ihrer Dokumentation des Genozids darlegt, habe ein deutscher Diplomat im Mai 1994 gegenüber der UN angegeben, „Deutschland solle dankbar sein, die Kolonien nach dem 1. Weltkrieg verloren zu haben. Schließlich müsse man so, anders als Belgien in Ruanda, keine zukünftige Verantwortung für „postkoloniale Probleme“ übernehmen“ (Genocide Alert 2025).

## 6.2. *Doing Fissure*: Künstlerische Interventionen als rissbildende Impulsgeberinnen

Im zweiten Schritt *Doing Fissure* habe ich mich dekolonialem Erinnerungsaktivismus als Praxis zugewandt, um epistemische, konzeptionelle und praxisbezogene Impulse für eine dekolonial inspirierte Friedensforschung und Friedensbildung zu gewinnen. Dabei orientierte ich mich an den Zwischenfragen (→ Kapitel 2.4.2.): Wie konkret wirkt dekolonialer Erinnerungsaktivismus als Praxis? Welche epistemischen, konzeptionellen und praxisbezogenen Impulse enthält er? Im folgenden Abschnitt fasse ich meine Erkenntnisse zu diesen Fragen zusammen. Zunächst skizziere ich noch einmal die beiden untersuchten Kontexte (Hamburg und Augsburg) sowie die drei Interventionen, die ich begleitet habe. Im Anschluss fasse ich relevante Praktiken und Strategien zusammen, die in den Interventionen angewandt wurden.

### *Augsburg und Hamburg*

In meiner Arbeit habe ich mich zwei Kontexten gewidmet, die von besonderer inhaltlicher Relevanz für Selfing-Prozesse im deutschsprachigen Raum sind: die Städte Hamburg und Augsburg, in denen wichtige Bezüge zur deutschen Kolonialgeschichte und deren Bedeutung für die Konstruktion kollektiver Selbstverständnisse hergestellt werden. Augsburg verdeutlicht mit der Welser-Kolonie (→ Kapitel 3.5.4.) die frühen deutschen Verstrickungen in den transatlantischen Versklavungshandel und widerlegt die Annahme eines späten Kolonialeinstiegs – die selbst Ausdruck von Leugnungsmustern in deutscher Erinnerungspolitik ist. Hamburg wiederum steht mit dem höchsten Denkmal von Otto von Bismarck für die enge Verflechtung von Nationenbildung und Kolonialismus und das Ausblenden der Auswirkungen der Berliner Kongo-Konferenz (1884/1885) für den afrikanischen Kontinent.

In diesen beiden Kontexten habe ich mir zwei künstlerische Interventionen angesehen, und eine Intervention aktionsforschend mitgestaltet: die Intervention *Bismarck-Dekolonial* am Hamburger Bismarck-Denkmal im Alten Elbpark (2021), sowie die Intervention „Intersecciones I“ im Augsburger Fugger und Welser Erlebnismuseum (2022) und schließlich das aktionskünstlerische Projekt „Ein Schritt zurück nach vorn: post-/koloniales Erinnern in Augsburg“ im Pop-up-Museum *House of New Realities*, das im Rahmen des Augsburger Hohen Friedensfestes (2023) stattfand. Die Interventionen lassen sich als gegenhegemoniale Wissenspraxis verstehen, die sich inhaltlich gegen die Reproduktion von Kolonialität in Form von eurozentrischen erinnerungspolitischen Narrativen richten, auf verkörperte und dialogische Modi der Infragestellung zugreifen und zugleich selbst alternative Wissenspraktiken enthalten.

Im Zentrum der Problematik aller drei Interventionen steht die Leugnung von Kolonialgeschichte (*denial*), insbesondere in Erinnerungspraktiken im öffentlichen Raum. Ich verstehe Leugnung als epistemische Gewaltform (→ Kapitel 3.3.), die über die Leugnung von Kolonialgeschichte zur Legitimation und Aufrechterhaltung von Kolonialität beiträgt. Zudem schafft und stabilisiert sie epistemische Hierarchien; einerseits durch das Ausblenden von

Betroffenenperspektiven, was diesen in ihrer Eigenschaft als Wissende und Erfahrene Schaden zufügt (Fricker 2007). Andererseits durch die Überhöhung von *weiß*europäischen Narrativen, was zur Stabilisierung *weißer* Unschuld (Wekker 2016) und Überlegenheit beiträgt.

Leugnung kann sich – so zeigen die Praxisbeispiele – unterschiedlich manifestieren: etwa als in Stein gemeißelte, im öffentlichen Raum sichtbare Darstellung einer singulären Perspektive in Form von Statuen, die koloniale Gewalt ausblendet oder glorifiziert und Perspektiven von Betroffenen verschweigt, als Unsichtbarkeit von kolonialen Geschichten, etwa durch archivale *silences*, die sich vor allem in den kollektiven Wissensbeständen niederschlagen, oder der kolonialen Auslöschung von Erinnerungsinhalten, die es jedoch (noch) nicht geschafft haben zu Erinnerung materialisiert zu werden. Dabei ist darauf hinzuweisen, dass Denkmäler oft viel mehr über die Zeit und die Haltungen aussagen, in denen sie entstanden sind, sich Erinnerungsinhalte und -funktionen allerdings mit der Zeit entsprechend verändert haben. Die Erstellung eines Koloss-Monuments von Otto von Bismarck Ende des 19. Jahrhunderts und die Anbringung einer Tafel zur Markierung von Spuren der Welser in den 1960er-Jahren sind als Ausdruck der Funktionen jener Entstehungszeiträume zu lesen, um eine nationale Identität herzustellen beziehungsweise nach dem Nationalsozialismus wiederherzustellen. Die untersuchten dekolonialen Interventionen politisieren ausgelöschte und marginalisierte Geschichten und werfen außerdem Fragen nach der Angemessenheit dieser Erinnerungsmarker im öffentlichen Raum im 21. Jahrhundert auf.<sup>150</sup>

Bei der Intervention *Bismarck-Dekolonial* (Pauls 2023) handelt es sich um eine in Stein gemeißelte Leugnung, die sich in der Statue Otto von Bismarcks im Alten Elbpark materialisiert. Mit ihr wird Bismarck als Figur geehrt, die das „Tor zur Welt“ öffnet und über den Hamburger Hafen die koloniale Ausbeutung durch die Ausrichtung der Berliner Kongo-Konferenz (1884-1885) verstetigt. Auch in Augsburg gibt es eine – wenn auch weniger kolossale – in Stein gemeißelte Leugnung: die sogenannte Welsertafel in der Annastraße. Sie verweist zwar auf die Beteiligung der Augsburger Welser an der Kolonialisierung von *Abya Yala*, glorifiziert diese jedoch, indem Bartholomäus Welser V. als Pionier dargestellt wird, der „die ersten deutschen Kolonialunternehmungen nach Südamerika führte“ (Pauls/Feldmeier 2025, 1). Beide Erinnerungsmarker haben symbolisch bedeutsame Implikationen für lokale und nationale Erinnerungsreferenzrahmen: Während Augsburg als Wiege des deutschen Kolonialismus hervorgeht, indem den Welsern ein positiver kolonialer Vorreiterstatus attribuiert wird, steht Hamburg für die deutsche Reichsgründung durch Otto von Bismarck, die durch das Ausblenden der Berliner Konferenz von ihrer imperialen Logik entkoppelt wird. Beide (re-)produzieren auf symbolische und metaphorische Weisen einen Anspruch auf koloniale Ausbeutung, mit dem die von mir analysierten Interventionen brechen.

Durch die Heuristik der epistemischen Rissbildung sind vor allem epistemische Dimensionen der Leugnung in meinen Blick gerückt. Bei der Intervention *Bismarck-Dekolonial* ging es insbesondere um die Performativität epistemischer Gewalt durch Praktiken

---

<sup>150</sup> Zu ähnlichen Ergebnissen kam eine Studie der *Bristol Legacy Steering Group*, die Menschen afrikanischer Herkunft (PAD) in Bristol zu ihren Wünschen bezüglich des Umgangs mit der entthronten Statue vom Sklavenhändler Edward Colston befragte. Sie stellte fest, dass PAD andere Formen der Memorialisierung im öffentlichen Raum wünschten, wie etwa Performance, Riten, und Nutzflächen für Bildung und Gemeinschaft (Moody 2025, 91-92).

der Monumentalisierung (Pauls 2023). Dadurch wird auch die Zeitlichkeit moderner Geschichtsschreibung infrage gestellt, die dazu neigt, bestimmte historische Epochen als abgeschlossen und daher als voneinander getrennt zu betrachten, wie beispielsweise europäischen Kolonialismus und Faschismus. Die Infragestellung linearer Zeitlichkeit führt zu mindestens zwei für kollektive Erinnerung relevante Schlussfolgerungen: die Angemessenheit des Begriffes kolonialer Kontinuitäten (deren Referenz eine lineare Zeitachse ist) und die kreative Auseinandersetzung nicht so sehr mit Inhalten, sondern mit der Beziehung zur Vergangenheit als solcher (*relational temporalities*). Die Intervention *Intersecciones I* fokussierte Leugnung betrifft die Interpretation der Welsler als erste deutsche Kolonialunternehmer, während das direkt dadurch hervorgegangene menschliche Leid unbenannt bleibt. Als Gegenarrativ entwickelten die Künstler\*innen in Auseinandersetzung mit historischen Quellen das Stück *Intersecciones I*, in dem sie die Brutalität der sogenannten Hutten-Expedition anhand von Primärquellen darstellen und verarbeiten.

### **Praktiken epistemischer Rissbildung**

Im Folgenden stelle ich die relevanten Praktiken dar, die in den Interventionen verfolgt wurden. Diese Praktiken habe ich durch die Heuristik epistemischer Rissbildung (→ Kapitel 5.2.) als rissbildende Praktiken identifiziert.

Künstlerische Interventionen an der AAA-Schnittstelle *praktizieren* epistemische Rissbildung und bieten Anregungen für eine dekolonial inspirierte Friedensforschung und -bildung als gegenhegemoniale Wissensformen, weil sie auf alternativen Formaten beruhen (Kunst, Tanz, Performance) als kognizentrische Wissensvermittlung; weil sie politische Forderungen enthalten (mit weitreichenden Konsequenzen); weil sie verkörpert sind; weil sie Perspektiven und Erfahrungen von Betroffenen zentrieren (insbesondere des Süden im Norden)

Dabei lassen sich die Strategien und Praktiken im weitesten Sinne den theoretischen Überlegungen zuordnen, die ich bereits in Kapitel vier mit Verweis auf Cash Ahenakew (2016) unternommen habe. Er beschreibt darin das Problem des *grafting* (also der Übertragung nicht-westlicher Wissensformen in westliche Ontologien/Deutungsverständnisse) und schlägt für akademisches Schreiben Strategien einer dekolonialen Imagination vor: nämlich, das Unsichtbare beziehungsweise unsichtbar Gemachte spürbar abwesend zu machen, sodass es vermisst werden kann, und das Abwesende präsent zu machen, etwa durch poetische und metaphorische Mittel (Ahenakew 2016, 333). Durch künstlerische verkörperte (Tanz, Theater) und raumgestalterische Praktiken verhandeln die Interventionen die Problematik der Leugnung. Im Folgenden beschreibe ich die konkreten Repertoires, die dabei mobilisiert werden (→ Kapitel 1.3., Fußnote 26). Die im Folgenden dargestellten epistemischen Repertoires beziehen sich auf konkrete Handlungsweisen, die dominante Wissensformen, wie sie in den Interventionen bezogen auf das Feld kollektiver Erinnerung zutage treten, herausfordern. Sie ergeben sich aus der Anwendung der Heuristik der Rissbildung, mit der ich nach Praktiken von Widerstand, epistemischen Spannungsfeldern und alternativen epistemischen Möglichkeitsräumen gefragt habe (→ Kapitel 5.2.).

**Vielstimmigkeit:** Alle der betrachteten künstlerischen Interventionen basieren auf einer Vielstimmigkeit, die sich der epistemischen Singularität, wie sie in bestehenden öffentlichen Erinnerungspraktiken vorhanden ist, widersetzt. In *Bismarck-Dekolonial* wird

diese Vielstimmigkeit durch die verschiedenen Perspektiven der Künstler\*innen im Rahmen mehrerer Stationen eines Audiowalks<sup>151</sup> etabliert. Bei *Intersecciones I* zeigt sie sich in der theatralischen Strategie der Rollenvielfalt von Magda Agudelo, die im Laufe der Performance verschiedenste Rollen einnimmt. Diese Strategie intendiert – wie die Künstler\*innen darlegen – die Darstellung einer kumulierten Erinnerung, eine Art ‚Erd-Gedächtnis‘ (Pauls, i.E. b), das nicht bloß die menschlichen Perspektiven auf Kolonialgeschichte in *Abya Yala* abbildet, sondern auch den Ort des Geschehens (Natur) mit einschließt. Im *HoNR* Projekt zeigt sich diese Pluralisierung in der Entpersonalisierung der Welser-Geschichte (Trennung von der Person des Bartholomäus Welser V. und Überführung in die Figur eines Welser-Phantoms) in Verbindung mit der Gegenüberstellung einer alternativen Erzählung über die Stadtgöttin *Cisa*, die als Schwarze Frau porträtiert wird. So wird eine Binarität hergestellt, die zwar aus dekolonialer Sicht problematisch erscheint, aber gezielt als Anlass und Provokation zur künstlerischen Auseinandersetzung herangezogen wird. Vielstimmigkeit stellt einen Wandel in der Modalität von Erinnerung dar, die sich vom nationalistischen, singulären Erinnern des 19. und 20. Jahrhunderts abgrenzt.

**Kontinuitäten:** In den Interventionen werden auch historische Kontinuitäten vor allem durch künstlerische Strategien des *reenactment* und der Metaphorisierung verhandelt. Insbesondere in *Intersecciones I* reflektieren die Künstler\*innen das Verhältnis der Geschichte des Kolonialismus mit der Gegenwart der Kolonialität. Sie gehen davon aus, dass sich Kontinuitäten vor allem dann erkennen lassen, wenn historische Quellen verarbeitet werden, und nutzen genau dieses Mittel, um Kontinuitäten in der Gegenwart offenzulegen. Durch die theatralische Inszenierung der Route von Philipp von Hutten, die durch seine Briefe überliefert ist, stellen die Künstler\*innen Verbindungslinien zwischen damals und heute sowie zwischen dort und hier her. Besondere Aufmerksamkeit widmen sie der Kontinuität von Gier, die damals eine brutale Suche der deutschen Konquistadoren nach El Dorado ausgelöst hat (Pauls/Feldmeier 2025, 12) und heute in der kontinuierlichen Suche und Ausbeutung sogenannter natürlicher Ressourcen wie Erdöl fortlebt. Auch die Kontinuität von Raum spielt dabei eine wesentliche Rolle, denn der Ressourcenreichtum des sogenannten Globalen Südens bleibt bis heute materieller Anker für seine anhaltende wirtschaftliche Ausbeutung durch den sogenannten Globalen Norden. In *HoNR* werden historische Kontinuitäten als *Palimpseste* verhandelt, indem das sogenannte Welser-Phantom beschworen und materialisiert wird. Es repräsentiert die kumulierte Erinnerung an die Welser-Kolonie und problematisiert, wie diese genutzt wurde, um deutsche Kolonialansprüche vom Hochimperialismus bis in den nationalsozialistischen Faschismus zu rechtfertigen. Das Welser-Phantom wird als Körper dargestellt, der aus aktuellen lokalen Zeitungsartikeln besteht, in denen über koloniale und rassistische Straßennamen und Stadtbilder gestritten wird. Bei *Bismarck-Dekolonial* werden Strategien des *reenactment* vor allem zur Dignifizierung anzeustraler Wissensformen eingesetzt. Allerdings wird dadurch auch – wie oben beschrieben – die monolineare Zeitlichkeit eurozentrischer Geschichtsschreibung in Frage gestellt und relationale Temporalitäten verkörpert, sodass das Konzept der Kontinuität selbst ins Wanken gerät.

---

<sup>151</sup> Ein Audiowalk ist in diesem Fall eine Intervention, die darauf ausgerichtet ist, verschiedene Stationen im öffentlichen Raum abzulaufen, und begleitet wird von Audioaufnahmen, die vorab bereits aufgenommen wurden. Das Publikum erhält Zugang zu diesen Aufnahmen beispielsweise über synchronisierte Funkkopfhörer oder über Lautsprecher.

**Metaphern:** Eine weitere interessante künstlerische Strategie, die an Ahenakews Vorschlag anknüpft, ist die performative Arbeit mit Metaphern. In den Interventionen finden metaphorische Aushandlungen Anwendung, die sich der singulären Interpretation entziehen. So wird im *House of New Realities*-Projekt (HoNR) beispielsweise der Topos des Welsersphantoms<sup>152</sup> (Montenegro 2018) materialisiert, damit das Publikum ihm wortwörtlich begegnen und mit ihm Tee trinken kann (Pauls, i.E. b). In der Gruppenreflexion wurde diskutiert, welche Bedeutung das Phantom für die Auseinandersetzung mit der historischen Verantwortung für die Welsler-Kolonie einnimmt. Dabei wurde zum Beispiel die Frage des ‚Geisterns‘ (*haunting*) aufgegriffen und thematisiert, wie diese Geschichte durch kontinuierliche hegemoniale Erinnerungsbezüge im deutschsprachigen Bewusstsein fortwährend herumgeistert (Pauls, i.E. b). Durch alle Interventionen zieht sich eine symbolische und metaphorische Auseinandersetzung mit kolonialen Dualismen, in *Bismarck-dekolonial* tangiert dies die Trennung zwischen Vergangenheit und Gegenwart, welche die Vergangenheit – mithilfe von Monumentalisierungen – in ihrem Vergangensein eingesperrt und durch Performance in Form von tänzerischem, verkörpertem *re-enactment* und *re-existence* aus diesem Gefängnis befreit wird. Insgesamt weisen die Beteiligten darauf hin, dass die kreativen Prozesse, die diesen Interventionen zugrunde liegen, mit wichtigen Lernerfahrungen einhergehen (Pauls 2025). Sie fungieren als Forschungsinstrumente, pädagogische Rahmen, dialogische beziehungsweise kommunikative Mittel und letztlich als politische Strategien. Dekolonialer Erinnerungsaktivismus an der AAA-Schnittstelle bietet also praxisbezogene Impulse wie performative, visuelle, kollektive und affektbasierte Methoden, um Erinnerung und Gegenerinnerung erfahrbar und wirksam zu machen.

**Identität:** Vor allem bei *Bismarck-Dekolonial* werden *re-enactments* an einigen Stellen zu *re-existences* (Achinte 2013, 455)<sup>153</sup> und verweisen damit auf die Bedeutung der Performances für die Re-aktualisierung und Redignifizierung von Seins-, Wissensformen und *literacies* durch eine selbstbestimmte und -bewusste Inszenierung. Dies umfasst ahnenbezogenes (*ancestral*) Wissen, wie etwa orale Formen der Weitergabe, aber auch Praktiken der Aneignung, wie das Anlegen des traditionellen Herero-Kleides (Pauls 2023, 64). Auch in *Intersecciones I* werden indigene Wissensformen verhandelt und in der Reflexion als Inspirationsquelle thematisiert. Die Identität der Künstler\*innen beziehungsweise ihre Verortung entlang intersektionaler, kolonialer Unterdrückungsstrukturen nimmt in allen Interventionen eine wichtige Funktion ein, denn sie ist Grundlage der dargestellten Perspektiven und der künstlerischen Authentizität (Pauls 2025). Bei *HoNR* wird deutlich, dass

---

<sup>152</sup> Das Welsersphantom ist ein Begriff, den Giovanna Montenegro eingeführt hat, um zu beschreiben, wie die Erinnerung an die Welsler-Kolonie über verschiedene historische Zeiträume in Deutschland mobilisiert wurde. Im Rahmen des HoNR-Projektes wurde er zu einem wichtigen Pfeiler der künstlerischen Auseinandersetzung. Ich verstehe unter Welsersphantom daher die ‚geisternen‘ politischen, affektiven und sozialen Effekte der kumulierten Erinnerung an die Welsler-Kolonie.

<sup>153</sup> Adolfo Albán Achinte versteht „Re-Existenz als die Mittel, die Gemeinschaften schaffen und entwickeln, um das Leben im Alltag zu erfinden und so der Realität zu begegnen, die durch das hegemoniale Projekt geschaffen wurde, das von der Kolonialzeit bis heute die Existenz afro-deszendenter Gemeinschaften minderwertig gemacht, zum Schweigen gebracht und negativ sichtbar gemacht hat. Re-Existenz zielt darauf ab, die etablierten Logiken zu dezentrieren, um in den Tiefen der Kulturen – in diesem Fall der indigenen und afro-deszendenten Kulturen – nach den Schlüsseln für Organisations-, Produktions-, Ernährungs-, Ritual- und ästhetische Formen zu suchen, die es erlauben, das Leben in Würde zu gestalten und neu zu erfinden, um sich weiter zu transformieren“ (Albán Achinte 2013, 455, Fußnote 204, übersetzt mit deepL).

es relevant ist, dass die Künstlerin der Schwarzen Stadtgöttin *Cisa* eine Schwarze Frau ist. Denn dies gibt der Wandmalerei laut Angaben der Künstlerin einen gewissen eigenen Kontext, der nicht über zusätzliche Erklärungs- oder Hintergrundtexte hergestellt werden kann. Auch die Darstellung der Legende einer Stadtgöttin als Schwarze Frau ist eine widerständige künstlerische Strategie, denn sie spielt mit identitätsbezogenen Selbstverständlichkeiten, indem sie eben nicht unhinterfragt davon ausgeht, dass es sich bei *Cisa* um eine *weiße* Frau handelt. Die Identitäten der Künstler\*innen sind ebenso in *Bismarck-Dekolonial* von generischer Bedeutung, da die Kuratorin zunächst einmal ein Kollektiv an Künstler\*innen aus verschiedenen ehemaligen deutschen Kolonien zusammenstellte, die anschließend eigene Stationen im Rahmen des Audiowalks mit verkörperten und versprachlichten Inhalten gefüllt haben. Aus allen drei Interventionen geht hervor, dass es relevant ist, *wer* sich an den kreativen Interventionen beteiligt.<sup>154</sup>

In Bezug auf Identität und Identifizierung sei auch hervorgehoben, dass die Interventionen verschiedene Implikationen für unterschiedlich positionierte Menschen bergen: die Reflexion über die Gestaltung eines musealen Raumes im *HoNR* verdeutlicht, dass die Begegnung mit dem Welser-Phantom vor allem *weiß* positionierte Besucher\*innen zu einer Reflexion über die eigene Impliziertheit anregt, während die Wandmalerei, die *Cisa* als Schwarze Frau darstellt, vor allem BIPOC ermächtigt. Insgesamt geht Intersektionalität als wichtiges Element von dekolonialem Erinnerungsaktivismus und seinen künstlerischen Praktiken hervor (Mestdagh 2025, 502; Becker 2022). Dies zeigt, dass die Auseinandersetzung mit Erinnerung zugleich eine Chance für die Arbeit an der eigenen Identität darstellt, da die Leugnung von Kolonialgeschichte sich auf weißeuropäische Selbstverständnisse auswirkt (Pauls i.E.). Während der durch koloniale Ausbeutung gewonnene materielle Reichtum die Erfolgserzählung der Moderne bestärkt, erfordert die Leugnung der kolonialen Grundlage für ebenjene eine nicht zu unterschätzende Dissoziation vom Leid, das dadurch an anderen Menschen und Gesellschaften verübt wurde und wird. Ein Modus des Wirkens von dekolonialem Erinnerungsaktivismus an der AAA-Schnittstelle ist die affektive Arbeit an einer Veränderung von mit kolonialer Gewalt assoziierten Identitätsaspekten. Im Artikel *Cracking Peace: Divesting from the Coloniality of Peace through decolonial memory activism* (Pauls, i.E. a) stelle ich die Veränderung der mit Leugnung einhergehenden weißen Unschuld (Wekker 2016) hin zur an Verantwortungsübernahme orientierten Implikation (Miles 2024) als Funktion von dekolonialem Erinnerungsaktivismus dar. Dies hat im doppelten Sinne friedensfördernde Funktionen: Einerseits führt die Anerkennung historischer Gewalt zu mehr epistemischer Gerechtigkeit gegenüber Betroffenen und im besten Fall zu einem verantwortungsbewussten Verständnis der eigenen Impliziertheit in der Dominanzgesellschaft. Andererseits trägt dies vermittelt dazu bei, dass auch anhaltende Gewaltformen der kolonialen Moderne sichtbar und bearbeitbar werden, wie beispielsweise die imperiale Lebensweise (Brandt/Wissen 2017).

**Aufarbeitung:** Letztlich möchte ich unter dem Schlagwort der Aufarbeitung noch die normative Funktion künstlerischer Interventionen thematisieren. Die Frage danach habe ich explizit in den Gesprächen mit den Künstler\*innen thematisiert, sie lässt sich aber auch

---

<sup>154</sup> Die Frage danach „wer spricht“ scheint auch ein Faktor dafür gewesen zu sein, dass ein offizieller internationaler offener Ideenwettbewerb zur Kontextualisierung des Bismarck-Denkmal im Alten Elbpark in Hamburg am Ende trotz zahlreicher Einreichungen gescheitert ist. Zudem setzte die Ausschreibung restriktive Rahmenbedingungen für den Denkmalschutz: es dürfte nichts am Denkmal verändert werden (Hentschel 2023).

vermittelt von den künstlerischen Strategien ableiten. Im Artikel *Hauntings of El Dorado: Decolonial Memory Activism and Contentious Artistic Interventions in Germany* (Pauls 2025) habe ich herausgearbeitet, dass *Intersecciones I* die Arbeit an der Erinnerung vor allem an Heilung und Versöhnung knüpft (nicht individuell, sondern historisch), während *HoNR* stärker auf die Verhandlung und kritische Reflexion der eigenen und kollektiven lokal verorteten Identität abstellt. *Intersecciones I* mobilisiert dabei die Affekte des Publikums durch einen Trauermarsch, der den indigenen Betroffenen der Hutten-Expedition<sup>155</sup> gewidmet ist. Dieser Marsch wird begleitet von melancholischen Gesängen. Zwischendrin halten die Künstler\*innen inne, um die brutalen und kalten Beschreibungen aus den Briefen Philipp von Huttens darüber vorzulesen, wie indigene Dörfer durch die deutschen Konquistadoren angegriffen wurden, mit Widerstand reagierten und teils komplett ausgelöscht wurden. Bei *HoNR* ist außerdem die Thematisierung des Geisterns (*haunting*) interessant. Die Künstler\*innen beschäftigen sich mit der Frage, wie das Geistern des Welsersphantoms unterbrochen werden kann, und setzen als metaphorische Antwort die ehrliche und teils schmerzhaft Konfrontation durch ein Tee-Trink-Ritual. *Bismarck-Dekolonial* regt vor allem zum Zuhören alternativer Erzählungen an und zeigt die Vielstimmigkeit und Multiperspektivität von Erinnerung auf. Zusammengenommen zeigen die drei Interventionen verschiedene Aspekte und Funktionen von kollektivem Erinnern auf: Heilung und Trauer, Selbstvergewisserung, -reflexion und Identitätsaushandlung sowie die Multiperspektivität und -direktionalität des Erinnerns.

Die Beschäftigung mit diesen Repertoires in Verbindung mit den theoretischen Vorarbeiten führt zu Erkenntnissen über ihre epistemischen Implikationen für kollektives Erinnern und Leugnungsmuster. So stelle ich im Artikel *Struggles over Memory? Decolonial Memory Activism as Epistemic Struggle against Eurocentrism* (Pauls 2024b) beispielsweise dar, dass die Anliegen und Modalitäten von dekolonialen Erinnerungsaktivist\*innen teils auf anderen epistemischen Grundpfeilern beruhen als die bestehende Erinnerungspolitik. Indem dekolonialer Erinnerungsaktivismus um eine Dekolonisierung von Erinnerungskultur und Geschichtspolitik bemüht ist, fordert er auch die epistemischen Strukturen des Eurozentrismus heraus, auf denen die Grundannahmen kollektiver Erinnerungspolitik beruhen. Auf Basis der gemeinsamen Erklärung im Rahmen des Decolonize!-Netzwerkes und der betrachteten künstlerischen Interventionen fokussiere ich im erwähnten Artikel zusammenfassend auf drei Themenfelder, die kollektiver Erinnerung zugrunde liegen – Kritik an Nationalismus, beziehungsweise an nationalstaatlich orientierter Geschichts- und Erinnerungsschreibung,<sup>156</sup>

---

<sup>155</sup> Die Hutten-Expedition ist eine brutale koloniale Eroberung im Zuge der sogenannten Welsler-Kolonie (1528-1556), dem heutigen Venezuela. Nachdem die Augsburger Welsler im Jahr 1528 das Gebiet vom Kaiser Karl V. als ‚Lehen‘ erhalten hatten, unternahmen diese mehrere Expeditionen. Zwischen 1535 und 1538 unternahmen Welsler-Vertreter in Venezuela unter Leitung des damaligen Gouverneurs Hohermuth von Speyer eine Gold-Expedition, an der auch Philipp von Hutten teilnahm. Die Berichte und Briefe von Philipp von Hutten sind die einzigen schriftlichen Quellen über diese Expedition. Sie waren auf der Suche nach El Dorado, scheiterten letztendlich jedoch. Die Berichte von Hutten dokumentieren das brutale und skrupellose Vorgehen der Expedition, insbesondere gegenüber der indigenen Bevölkerung.

<sup>156</sup> Joël Glasman bezieht inhaltliche Stellung zu den zunehmenden Angriffen auf Globalgeschichte und beschreibt: „Immer mehr Forschende erkennen die wissenschaftsimmanenten Argumente für eine globalhistorische Variante der Geschichtswissenschaft: Multiperspektivität, Quellenvarianz, neue Fragestellung, die sich von historisch-politischen Setzungen lösen (Nationalstaat als „natürlicher“ Untersuchungsraum) und realistische Einordnungen Europas in der Welt sind Teil einer Geschichte der Gegenwart“ (Glasman 2025, 148).

hegemonialer Zeitlichkeit und einem Speichermodell von Erinnerung (Pauls 2024b). Alle drei Dimensionen werden durch dekolonialen Erinnerungsaktivismus insofern herausgefordert, als dass anstelle nationaler Referenzrahmen von Erinnerung eine globale, translokale Erinnerungskultur angestrebt wird:

Die postkoloniale Debatte durchbricht den methodologischen Eurozentrismus der bisherigen Diskussionen. Zum einen rückt sie die Frage nach den globalen Auswirkungen politischen Handelns in den Mittelpunkt, etwa die Fragen, ob die Bilanz des kolonialen Agierens Bismarcks vom Anfang oder vom Ende des formalen Kolonialismus her gezogen werden sollte, von der einsamen Flaggenhissung oder den Zehntausenden Toten des Völkermordes an den Herero und Nama oder des Maji-Maji-Krieges. Zum anderen wirft sie die Fragen auf, wer sich am (deutschen) Diskurs beteiligt, wer sich beteiligen darf und wer Gehör findet, denn eine Debatte über Denkmäler, Straßennamen und offiziöse Erinnerungsorte ist immer auch eine Debatte über kollektive Identität. Statuen, Monumente und Denkmäler sind eine Form der Herrschaft über den öffentlichen Raum (Todzi/Zimmerer 2021, 459-460).

Zudem führt die dekoloniale Kritik an der hegemonialen linearen (und singulären) Zeitlichkeit zur Anerkennung unterschiedlicher Zeitmodelle, in denen multilineare Modelle oder zirkuläre Zeitverständnisse (neben anderen) in der Auseinandersetzung mit der Vergangenheit koexistieren können. Dies bedeutet, dass die Erinnerungskämpfe in Deutschland – wie sie sich um vermeintliche Konkurrenzen und Unvereinbarkeiten zwischen Kolonialgeschichte, NS-Geschichte und SED-Diktatur gestalten – besser verstanden werden können, wenn diese alternativen Zeitlichkeiten in Betracht gezogen werden. Denn der Vorwurf, unterschiedliche Gewalterinnerungen würden miteinander konkurrieren, kann sich nur auf eine monolineare Zeitlichkeit beziehen – er wird also von anderen epistemischen Prämissen aus formuliert als dekolonialer Erinnerungsaktivismus. Zudem positioniert sich dekolonialer Erinnerungsaktivismus für die Notwendigkeit einer multidirektionalen Erinnerungskultur, um strukturelle und individuelle Verflechtungen sichtbar zu machen (Decolonize Berlin 2023, 4). Diese durch epistemische Rissbildung vorgenommene Hinterfragung epistemologischer Grundannahmen – in diesem Fall von kollektiver Erinnerung, weniger von Frieden – wird einerseits deutlich, weshalb die Deutungskämpfe um kollektive Erinnerung etwa im deutschsprachigen Raum so umkämpft und polarisierend sind: Sie beruhen auf unterschiedlichen Grundannahmen, weshalb es schwieriger ist, verschiedene Positionen miteinander ins Gespräch zu bringen. Erinnerungsaktivismus unterbricht also die epistemische Ordnung der Moderne, indem er andere Zeitlichkeiten, Subjektivitäten und Realitäten sichtbar macht.

Wenn auch die künstlerischen Interventionen und ihre Strategien wichtige epistemische Impulse enthalten, die von Relevanz für Friedensforschung und -bildung sind, enthalten sie auch Begrenzungen in ihrer Wirkkraft. Zum Abschluss der Beschäftigung mit der Praxis von dekolonialem Erinnerungsaktivismus an der AAA-Schnittstelle fasse ich daher noch ihre Herausforderungen und Begrenzungen zusammen.

Eine zentrale Herausforderung liegt darin, ob, wie und vor allem welches Wissen zugänglich ist. Auf der einen Seite steht ein beschränkter Zugang zu historischem Wissen, der die schriftlichen Quellen der Welsler-Vertreter privilegiert. Insbesondere hinsichtlich der

Welser-Kolonie gibt es kaum Informationen über indigene Perspektiven, was auch darauf zurückzuführen ist, dass diese durch ebendiesen Kolonialismus vernichtet oder unverständlich gemacht wurden und daher mit eurozentrischen Werkzeugen nicht vollumfänglich erfassbar sind. So etwa die Felsmalereien von La Lindosa (Pauls/Feldmeier 2025, 18). Darauf antworten *Intersecciones I, II und III*, indem geplant ist, die Route von Philipp von Hutten tatsächlich in Kolumbien entlangzulaufen und mit lokalen Akteur\*innen in einen Austausch zu gelangen. Dies trifft auch auf den Umgang mit mündlichen Überlieferungen von Geschichte zu, wie etwa bei *Bismarck-Dekolonial* und tänzerischem, verkörperten Ausdruck. Auf der anderen Seite erlauben es genau solche künstlerischen Praktiken, wie etwa *performance*, sich einer kognitiv unzugänglichen Vergangenheit anzunähern (Hartman 2008).<sup>157</sup> Ich komme im Artikel *Hauntings of El Dorado: Decolonial Memory Activism and Contentious Artistic Interventions in Germany* (Pauls 2025) zu der Schlussfolgerung, dass kreative und künstlerische Praktiken in mehreren Hinsichten für das Anliegen einer Dekolonisierung von Erinnerung sinnvoll sind: Die kreativen Prozesse im Rahmen der Erarbeitung von Interventionen, die in der Präsentation an ein Publikum kulminieren, haben den beteiligten Künstler\*innen wertvolle Lernerfahrungen verschafft und können sowohl als Forschungsinstrumente und pädagogische Rahmen als auch als politische Strategien fungieren. Dekolonialer Erinnerungsaktivismus entgrenzt also auch Wissensformen, indem emotionale, kollektive, verkörperte und künstlerische Formen des Wissens als gleichberechtigt eingesetzt werden.

Außerdem reflektiere ich in meinen Aufsätzen die Herausforderungen, die sich in der Rezeption durch das Publikum ergeben könnten. Denn die Interventionen sind inhaltlich voraussetzungsreich und setzen zugleich auf affektive Mittel, auf deren Wirkung die Künstler\*innen trotz ihrer Intentionen nur begrenzt Einfluss haben. Einige dieser Anforderungen und damit einhergehenden Gefahren habe ich bereits in Kapitel 5.3.3. erörtert – darunter fallen rassistische und exotisierende Zuschreibungen, die Anforderung des demütigen Zuhörens und die eigenverantwortliche Beschäftigung mit den Themen über die Intervention hinaus. Kunst kann als ‚Eisbrecher‘ wirken, um die vorhandenen affektiven Hürden<sup>158</sup> in Bezug auf die Leugnung deutscher Kolonialgeschichte zu überwinden, scheint aber allein nicht oder nur begrenzt ausreichend, um die übergreifenden Zielsetzungen von dekolonialem Erinnerungsaktivismus zu erreichen, geschweige denn die problematisierte mnemonische Gewalt zu überwinden. Vielmehr erscheint eine holistischere pädagogische und politische Einbettung notwendig, wenn die Interventionen nachhaltig der Bewusstseinsarbeit (*conscientization*) und schließlich einer sozialpolitischen Transformation dienen sollen. In politischer Hinsicht bedeutet dies, auch die materiellen Bedingungen politischer und epistemischer Ausgrenzung zu bearbeiten. Vom Umgang mit künstlerischen Interventionen in Hamburg lässt sich schlussfolgern, dass künstlerische Zugänge zu solch kolonial aufgeladenen Monumenten wie Otto von Bismarck durch städtische oder nationalstaatliche Institutionen auch genutzt werden können, um den Anschein demokratischer Beteiligung zu erwecken. In

---

<sup>157</sup> Saidiya Hartman beschreibt ihre Praxis des Schreibens von Geschichten über transatlantische Versklavung folgendermaßen: “It is a history of an unrecoverable past; it is a narrative of what might have been or could have been; it is a history written with and against the archive” (Hartman 2008, 12).

<sup>158</sup> „Affektive Hürden“ beziehen sich in diesem Fall auf die Tatsache, dass Wissen allein nicht ausreicht, um Kolonialität zu verändern, sondern dass es vielmehr affektive und mentale Infrastrukturen gibt, die zur Aufrechterhaltung des status quo beitragen (Pauls 2025).

dem Fall sind Reflexionstools wie CIRCULAR<sup>159</sup> nützlich, um Initiativen zu reflektieren, die beanspruchen, einen Beitrag zu Dekolonisierung zu leisten (Pauls 2023, 69-70). Dekolonialer Erinnerungsaktivismus eröffnet also neue Modi des Wissens (verkörpert, affektiv, künstlerisch), ist aber zugleich auf pädagogische und politische Einbettung angewiesen.

### **6.3. Impulse für eine dekolonial informierte Friedensforschung und Friedensbildung**

Die Kombination aus theoretisch-konzeptioneller Auseinandersetzung mit dekolonialen Zugängen und Immersion in die Praxis von dekolonialem Erinnerungsaktivismus, wie ich sie in Kapitel 6.1. und 6.2. zusammenfassend dargestellt habe, ermöglicht nun eine konkrete Beantwortung der Fragestellung. Im dritten und letzten Schritt meiner Forschungsarbeit, *Cracking Peace*, leite ich konkrete epistemische, konzeptionelle und praxisbezogene Impulse für Friedensforschung und -bildung ab (→ Kapitel 2.2.). Diese Schlussfolgerungen finden Ausdruck insbesondere in den Artikeln *Friedensbildung otherwise? Überlegungen zu einer dekolonial informierten Friedensbildung* (Krohn/Pauls 2023) und *Cracking Peace: Divesting from the Coloniality of Peace through Decolonial Memory Activism* (Pauls i.E.). An dieser Stelle sei noch einmal auf meine Überlegungen zu Friedenswissen verwiesen (→ Kapitel 2.3.): Indem ich dekolonialen Erinnerungsaktivismus als Friedenspraxis gelesen habe, war es mein Anliegen, darin enthaltenes implizites Wissen zu bergen und für Friedensforschung und Friedensbildung zur Verfügung zu stellen.

Zur Beantwortung der Forschungsfrage nutzte ich die Heuristik epistemischer Rissbildung, was zunächst die Identifizierung epistemischer Impulse<sup>160</sup> ermöglichte. Diese betreffen Wissen als solches und werfen Fragen über die Beschaffenheit und Möglichkeitsbedingungen von Wissen über und für Frieden auf. Deshalb stellen epistemische Impulse die Grundlage dar, um daraus weitere konzeptionelle und praxisbezogene Impulse für Friedenswissen abzuleiten. Konzeptionelle Impulse betreffen Frieden als inhaltliches Konzept und praxisbezogene Impulse betreffen die Umsetzung und Vermittlung von Frieden. In Abbildung sechs skizziere ich grafisch den stufenweisen Aufbau der Zusammenhänge zwischen epistemischen, konzeptionellen und praxisbezogenen Impulsen.

---

<sup>159</sup> CIRCULAR ist ein Reflexionstool des Gesturing Towards Decolonial Futures Collective, das der Identifizierung affektiver Investitionen in Kolonialität dienen soll. Solche affektiven Investitionen tauchen auf, wenn bereits Schritte zur dekolonialen Transformation gemacht wurden, aber Menschen „trotzdem versuchen, [...] koloniale Ansprüche und Wünsche zu bewahren oder wiederherzustellen“ (Stein/Ahenakew/Jimmy/Andreotti/Valley/Amsler/Calhoun/GTDFC 2020, 54). Es handelt sich um ein Akronym für die Ansprüche nach Kontinuität, Unschuld, Zentrierung, Gewissheit, uneingeschränkte Autonomie, Führung, Autorität und Anerkennung).

<sup>160</sup> Zur Erinnerung: Impulse beschreibe ich unter 3.2. als inhaltliche Anregungen, die epistemisch, konzeptionell oder praxisbezogener Art sind.

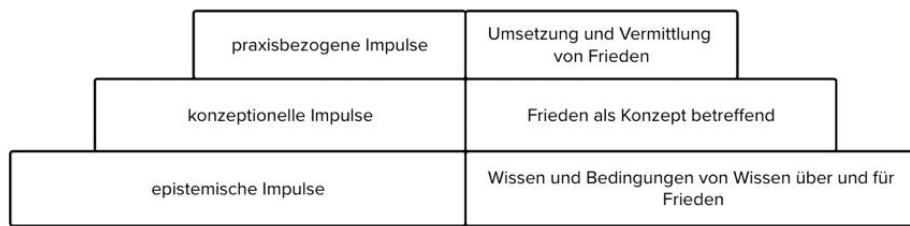


Abbildung 6: Strukturierung der Antworten auf die Forschungsfrage, eigene Darstellung.

Davon ausgehend stelle ich im Folgenden zunächst die epistemischen Impulse zusammenfassend dar und führe auf der Grundlage im nächsten Teilkapitel konzeptionelle und praxisbezogene Impulse ein.

### 6.3.1. Epistemische Impulse

Epistemische Impulse ergeben sich insbesondere aus der Heuristik der Rissbildung, die ich in Kapitel 5.2. eingeführt habe. Insgesamt ist dekolonialer Erinnerungsaktivismus geprägt von der Tendenz, eurozentrische Wissensbestände zu dekonstruieren beziehungsweise zu destabilisieren (Pauls 2024b). Das wichtigste Thema, das aus meiner Beschäftigung mit dekolonialem Erinnerungsaktivismus hervorgeht, ist Zeitlichkeit. Im Zentrum steht dabei die Infragestellung der monolinearen Zeitlichkeit, die (und auf welche Weise sie) den Umgang mit Vergangenen prägt. Aufgrund der Bedeutung von Zeitlichkeit für Erinnerung, die – verstanden als „vergegenwärtigte Vergangenheit“ (Rothberg 2021, 27) – von Annahmen über Zeitlichkeit abhängig ist, hat die kritische Auseinandersetzung mit Zeitlichkeit direkte Auswirkungen auf Verständnisse und Praktiken von Erinnerung.

Dekoloniale Zugänge kritisieren monolineare Zeitlichkeit, indem sie offenlegen, wie Zeitverständnisse für koloniale Diskriminierungspraktiken eingesetzt wurden (Pauls 2023, 54). In den kritischen Auseinandersetzungen, die sowohl theoretisch als auch praktisch stattfinden, wird deutlich, dass die Dreiteilung von Zeitlichkeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sowie ihre Verortung auf einer linearen und teleologisch ausgerichteten Zeitachse dazu genutzt wurde und wird, bestimmte Vergangenheiten auszublenden und andere zu überhöhen. Die Interventionen problematisieren diese koloniale, lineare Zeitlichkeit und widersetzen sich diskriminierenden Praktiken, die in ihrem Namen verübt werden. Dabei werden nicht nur Inhalte, sondern auch Formate der In-Beziehung-Setzung zur Vergangenheit herausgefordert.

So wird etwa die moderne Erinnerungspraxis der Monumentalisierung problematisiert (Murphy 2021), wie sie sich etwa in der Statue von Otto von Bismarck manifestiert (Pauls 2023, 54 f.). Sie wird als monolineares, singuläres Narrativ ausgewiesen, das epistemische Gewalt ausübt. Demgegenüber stehen dekoloniale Theorien für eine Pluralität und Verflechtung unterschiedlicher Zeitlichkeiten.

In Abgrenzung zu diesem monumentalen Modus des Erinnerns bringen die Interventionen Vergangenheit auf selbstbewusste und verkörperte Weise in die Gegenwart. Solch verkörperte künstlerische Auseinandersetzung mit kolonialer Vergangenheit versteht vor allem Rolando Vázquez als Ausdruck relationaler Zeitlichkeit (Chávez/Vázquez 2017, 41). Darin ist der individuelle Körper nicht durch die Gegenwart und seine Materialität begrenzt,

sondern bewohnt eine expansive und relationale (etwa in Bezug auf Ahnen) Zeitlichkeit. Diese verbindet einen Körper – wie er etwa im Rahmen von künstlerischen Interventionen auftritt – mit seiner Einbettung in geschichtliche Zusammenhänge. Ich beschreibe diese epistemische Anregung vor allem im Artikel *Cracking Peace: Divesting from the Coloniality of Peace through Decolonial Memory Activism* (Pauls i.E.) unter dem von Rolando Vázquez eingebrachten Konzept der Präzedenz. Diese versteht Vázquez als eine Möglichkeit zur Überwindung der westlichen Metaphysik, die von der Dichotomie zwischen Immanenz und Transzendenz geprägt ist.

Transzendenz und Immanenz sind gegensätzliche philosophische und theologische Konzepte, die auf mehr als nur zeitliche Dimensionen verweisen. Die Logik der Transzendenz wurde vor allem von Viktoria Fontan in der Kritik am liberalen Frieden aufgegriffen. Sie beschreibt, wie ein dualistisches, kartesisches Denkmodell zu einem „absoluten Glauben an die Transzendenz von Frieden“ führe (Fontan 2012, 63). Demgegenüber beschreiben postmoderne Friedensforschende wie etwa Francisco Muñoz die alltäglichen, sich im Hier und Jetzt entfaltenden Frieden als Immanenz (Muñoz 2006). Diesem Dualismus von Transzendenz und Immanenz stellen Rolando Vázquez und Daniel Chávez die Logik der Präzedenz entgegen, die einen durch relationale Temporalitäten geprägten Seinsmodus darstellt:

Whereas transcendence marks a relation to the beyond the world outside time, into eternity, and immanence speaks of a relation contained within the materiality of presence, precedence speaks of a mode of being in the world in time. It is the mode of being through relational temporalities, in which the presence and the material body appear as the incarnation, the surfacing of an active plurality in precedence, of an always already coming into presence, of the before before us (Chávez/Vázquez 2017, 41).

Präzedenz deutet demnach auf ein Verständnis von Vergangenheit hin, das sie als vor uns liegend (Lederach 2005, 141) und uns zugleich (zeitlich) vorausgehend versteht. Das beschriebene Verständnis relationaler Zeitlichkeiten prägt wiederum Formen und Möglichkeiten kollektiven Erinnerns. Anstelle eines monolinearen, singulär-narrativen Erinnerns treten multiperspektivische und multidirektionale Formen von Erinnern. Diese können – wie in den Interventionen – verkörpert und vor allem betroffenenzentriert gestaltet sein, also indem durch die Leugnung von epistemischer Gewalt Betroffene (etwa Nachfahren von Kolonisierten oder Menschen afrikanischer Herkunft) und ihre Perspektiven zentriert werden.

Aus der Beschäftigung mit dekolonialem Erinnerungsaktivismus als Praxis gehen auch Überlegungen über Funktionen kollektiven Erinnerns hervor, wie ich sie in Kapitel 6.2. dargestellt habe. Während nationale, monumentale Erinnerungsformen vor allem der Herstellung von nationaler Identifikation und Zugehörigkeit dienen, haben die künstlerischen Interventionen ethische Lernprozesse zentriert, die zu Heilung und Aufarbeitung und zur selbstreflexiven Auseinandersetzung mit Identität und Zugehörigkeit – angesichts größerer historischer Zusammenhänge des europäischen Kolonialismus – beitragen wollen. Konkret zielt dekolonialer Erinnerungsaktivismus darauf, die durch die Leugnung von Kolonialgeschichte etablierte und stabilisierte *weiße* Unschuld (Wekker 2016) in europäischen kolonialen Kontexten hin zu einem Verständnis als implizierte Subjekte (Rothberg 2019) zu

transformieren (Pauls i.E.). Diese epistemischen Impulse zeigen, dass Frieden nicht nur in Gegenwart und Zukunft verankert ist, sondern in entscheidendem Maße vom Umgang mit und der Beziehung zur Vergangenheit geprägt wird, die wiederum die Auseinandersetzung mit Friedenswissen beeinflusst.

### 6.3.2. Konzeptionelle Impulse

Mit konzeptionellen Impulsen meine ich solche inhaltlichen Beiträge, die Friedenswissen und Frieden als das geteilte Kernkonzept von Friedensforschung und -bildung betreffen. Ein Resultat meiner Auseinandersetzung mit dekolonialen Zugängen ist die Konzeptualisierung von Frieden, wie ich sie in Kapitel 3.5.2. vorgelegt habe. Frieden geht generell als plurales Konzept hervor, das sich an zwei Richtwerten orientiert: Gewaltreduktion und die Einbettung in verschiedene Werte- und Wissenssysteme (pluriversal).

Damit ist Friedenswissen inhärent mit Verständnissen von Gewalt verbunden und gestaltet sich entsprechend unterschiedlich, je nachdem, welche Gewaltformen in den Blick genommen werden. Zugleich bedeutet die Einbettung von Frieden in Werte- und Wissenssysteme, dass die ihm innewohnenden epistemischen und normativen Rahmungen einen Einfluss auf die Ausgestaltung von Frieden nehmen. Da Friedenswissen aber nicht rein theoretisch hergeleitet ist, sondern sich aus Beiträgen und einem Zusammenspiel von Friedensbildung, Friedenspraxis und Friedensforschung konstituiert (→ Kapitel 2.3.), ist im Folgenden auf die genuinen Beiträge von dekolonialem Erinnerungsaktivismus *als* Friedenspraxis zu verweisen. Zuvor skizziere ich die Differenz zur *Kolonialität des Friedens* (Pauls/Azarmandi i.E.).

Die Kolonialität des Friedens verweist auf (diskursive) Spielarten modern-liberaler Frieden, wie sie für koloniale und imperiale Zwecke genutzt werden und wurden. Das bedeutet keinesfalls, dass alle modern-liberalen Friedensverständnisse per se kolonial sind und deshalb verworfen werden sollten. Die dekoloniale Auseinandersetzung problematisiert solche Frieden vor allem in ihrer diskursiven Nutzung durch europäische/westliche, zumeist staatliche Akteur\*innen. Mit der vorgeschlagenen Konzeptualisierung lässt sich in Bezug auf Gewaltreduktion und Werte- und Wissenssysteme zweierlei ableiten: einerseits, dass diese Frieden oftmals mit Werten der Sicherheit und Ordnung assoziiert werden (Maldonado-Torres 2020), vor allem wenn sie durch staatliche Akteur\*innen beschworen werden. Andererseits, dass sich Frieden in solchen Kontexten oftmals auf die Einhegung direkter Gewalt (wie beispielsweise Krieg) in als relevant ausgewiesenen Kontexten bezieht (zumeist bei sich selbst, ohne Rücksicht auf andere Länder/Gebiete/Gesellschaften der Erde). Die Leugnung historischer Ungerechtigkeit, insbesondere von Kolonialismus, erschwert jedoch Analysen von Kolonialität.

Dekolonialer Erinnerungsaktivismus widersetzt sich einem solchen trennenden Verständnis von Frieden und sagt: Es ist nicht egal, welche Auswirkungen unser vermeintlich friedensorientiertes Handeln und Nicht-Handeln ‚andernorts‘ haben. Verwurzt in dekolonialen Theorien, die sich gegen Trennbarkeit und für Verständnisse von Interrelationalität und globaler Verflochtenheit einsetzen, versucht dekolonialer Erinnerungsaktivismus unter anderem, die Verbindungen der imperialen Lebensweise im

sogenannten Globalen Norden (Brand/Wissen 2017) mit der kolonialen und neokolonialen Ausbeutung des sogenannten Globalen Südens in Verbindung zu setzen (Pauls, i.E. a). So wird die Kenntnis und Vermittlung von Kolonialgeschichte(n) zu einer wichtigen Grundlage, um die anhaltende und “offene Wunde” (Mignolo/Vázquez 2013) der Kolonialität thematisierbar zu machen. Diese offenen Wunden leben in Strukturen der Überlegenheit und Unterordnung, verunmöglichen respektvolle und gleichberechtigte Beziehungen und schreiben historische und generationenübergreifende Traumata unter den (ehemals) Kolonisierten und ihren Nachkommen fort.

*Cracking Peace* beinhaltet zudem die kritische Auseinandersetzung mit Gewaltverständnissen und der binären Konstruktion von Gewalt und Frieden als Gegensatzpaar. Im Artikel *Cracking Peace: Divesting from the Coloniality of Peace through Decolonial Memory Activism* (Pauls i.E.) beschäftige ich mich unter anderem mit der Problematisierung dieser Binarität im Rahmen von dekolonialem Erinnerungsaktivismus. Das Selbstbild der Stadt Augsburg als Friedensstadt eignet sich besonders, um zu problematisieren, dass friedensbezogene historische Erzählungen von parallel verlaufenden kolonialen Dynamiken entkoppelt werden. In der Konsequenz regt dekoloniale Theorie und Praxis dazu an, die Dichotomisierung von Frieden und Gewalt zu verkomplizieren und miteinander verflochtene epistemische, ontologische und strukturelle Dimensionen kolonialer Gewalt anzugehen – auch in vermeintlichen Friedensdiskursen (Dijkema/Priscyll/Koopman 2024). Das beinhaltet die Reduktion von epistemischer Gewalt in bestehenden Erinnerungspraktiken, wie etwa der identifizierten Leugnung von Kolonialgeschichte im öffentlichen Raum. Die Arbeit an den Modalitäten, Funktionen und Inhalten von kollektiver Erinnerung im öffentlichen Raum stellt daher ein wesentliches Element von dekolonial informierter Friedenspraxis dar.

In Abgrenzung zum sicherheits- und ordnungsorientierten Verständnis von Frieden, in dem der Nationalstaat zentriert wird, ermöglicht der konflikttransformatorische Ansatz ein Verständnis von Frieden als Beziehungsarbeit und verortet damit Frieden im menschlichen Miteinander anstatt etwa als abstrakte Idee abgekoppelt von Menschen und ihren Beziehungen. Durch solche Überlegungen wird auch die Annahme verkompliziert, ob und wie Erinnerung als „Seismograph für Frieden“ (Mannergren/Björkdahl/Buckley-Zistel/Kappler/Williams 2024, 14)<sup>161</sup> aufgefasst werden kann. Die angenommenen Zusammenhänge zwischen Erinnerung und Frieden werden nämlich aufgrund der kritischen Auseinandersetzung mit monoliner Zeitlichkeit verkompliziert.

Wie in der Beschreibung epistemischer Impulse über Zeitverständnisse (→ Kapitel 6.3.1.) deutlich wurde, wirken sich plurale beziehungsweise relationale Zeitverständnisse auf Wissens- und Wertesysteme aus. Sie werten die Bedeutung der Vergangenheit auf, die in modern-liberalen Kontexten eher selektiv abgewertet wird. Zudem werden mit der monoliner Zeitlichkeit verbundene Konzepte wie Transitional Justice grundlegend in Frage gestellt (→ Kapitel 1.5.), indem erstens ihre Anwendbarkeit räumlich und zeitlich erweitert und zweitens ihr enthaltene Teleologie problematisiert wird. Vielmehr umfasst der Anspruch

---

<sup>161</sup> Auf der Grundlage der Untersuchung von fünf Fallstudien kommen die Autor\*innen zu dem Schluss, dass ein „gerechter Frieden möglich ist, wenn Erinnerung in einer Weise verwoben ist, die plural ist und gleichzeitig Würde und Inklusivität umfasst“ (Mannergren/Björkdahl/Buckley-Zistel/Kappler/Williams 2024, 199, eigene Übersetzung).

dekolonialer Erinnerungsaktivismen die Integration der kolonialen Vergangenheit und ihrer (Dis-)Kontinuitäten in der Gegenwart in das kollektive Gedächtnis und die Ableitung konkreter Maßnahmen zur Verantwortungsübernahme (→ Kapitel 6.3.3.).

### 6.3.3. Praxisbezogene Impulse

Abschließend fasse ich die relevanten praxisbezogenen Impulse zusammen, insbesondere erinnerungspolitische und pädagogische Handlungsmöglichkeiten, die sich aus der Beschäftigung mit dekolonialem Erinnerungsaktivismus ableiten lassen. Die intensive Beschäftigung mit den Interventionen bestätigt die Notwendigkeit, europäischen Kolonialismus und transatlantischen Versklavungshandel als inhaltliche Schwerpunktsetzungen aktiv in Friedensbildungscurricula einzubinden. Dazu eignen sich insbesondere verräumlichte Strategien wie das im Erinnerungsaktivismus bereits etablierte Vorgehen der „Spurensuche“ (→ Kapitel 4.4.3.).

Die Betrachtung wie auch die Ausführung von künstlerischen Interventionen führten mich zu den Potentialen in künstlerischen Aktionsformen *als* Protestform sowie als Wissensform. Vor allem metaphorische Reflexions- und Aushandlungsräume führten die Beteiligten zu anregenden Diskussionen und Erkenntnissen (Pauls 2025) über den Umgang und die Bedeutung von Zukunft und Vergangenheit. Künstlerische Interventionen und Performances können daher auch als Lernräume fungieren, in denen epistemische Rissbildungen ermöglicht und gerahmt werden können. Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass die angestrebte Transformation durch affektive Hürden erschwert wird. In den Artikeln *Cracking Peace: Divesting from the Coloniality of Peace through Decolonial Memory Activism* (Pauls i.E.) sowie in *Hauntings of El Dorado: Decolonial Memory Activism and Contentious Artistic Interventions in Germany* (Pauls 2025) setze ich mich mit diesen affektiven Investitionen in das bestehende symbolische Regime von Modernität/Kolonialität auseinander. Dekolonialer Erinnerungsaktivismus an der AAA-Schnittstelle enthält Möglichkeiten, diese affektiven Hürden aufzubrechen, indem künstlerische Interventionen „produktive Verwirrung“ (Duncombe/Harrebye 2021, 21) auslösen. So lässt sich ein Nährboden schaffen, um die problematisierten Verdrängungs- und Verleugnungsmuster zu brechen, zu benennen und gesellschaftlich zu transformieren. Damit steht er im Einklang mit umfassenderen Bemühungen um transformative Gerechtigkeit, indem er sich mit den historischen und systemischen Wurzeln kolonialer Gewalt auseinandersetzt und so eine Grundlage für materielle, symbolische und epistemische Reparationen liefert. Welche Auswirkungen dekolonialer Erinnerungsaktivismus konkret für die Umsetzung von Reparationen hat, sollte Schwerpunkt weiterer Forschungen werden. Hier habe ich zunächst die epistemischen Auswirkungen für Friedensforschung und Friedensbildung dokumentiert.

Diese Auseinandersetzungen sollten jedoch friedenspädagogisch begleitet und vertieft und in breitere politische, betroffenenzentrierte und auch materielle Transformationsprozesse eingebettet werden. Eine anknüpfende Forschungsarbeit könnte außerdem den Blick stärker auf die Reichweite dekolonialer Interventionen richten und erforschen, welche kurz- und langfristigen Wirkungen, Lerneffekte und Handlungsfolgen etwa beim Publikum eintreten.

Einige der dafür wichtigen Eckpfeiler für eine dekolonial inspirierte Friedensbildung formulieren Juliana Krohn und ich im Artikel *Friedensbildung otherwise? Überlegungen zu einer dekolonial informierten Friedensbildung* (Krohn/Pauls 2023). Wir betonen darin vor allem eine Ausrichtung an *Accountability* (Verantwortungsübernahme), radikaler Hoffnung, einer dekolonialen Haltung, der Schaffung mutiger Räume sowie ein gewisses Maß an Fehlerfreundlichkeit. Im Handbuch *Zwischen Kolonialität und Pluriversalität: Ein dekolonial inspiriertes Methodenhandbuch für die Bildungs-, Friedens- und Konfliktarbeit* (Bieß/Krohn/Lehner/Pauls/Schöffmann/Wohlfahrt 2025) formuliere ich gemeinsam mit meinen Kolleginnen konkrete methodische Vorschläge für eine solche dekolonial informierte friedenspädagogische Begleitung und Vertiefung.

#### **6.4. Fazit**

Meine Forschungsarbeit zeigt, dass dekolonialer Erinnerungsaktivismus dominantes Friedenswissen im sogenannten Globalen Norden destabilisiert und so einen relevanten Beitrag zur De-Hierarchisierung von Friedenswissen leistet. Dabei enthält er generative Kritik, die alternative epistemische Möglichkeitsräume öffnet. Ausgehend von der Heuristik epistemischer Rissbildung wurde deutlich, wie sich theoretische Risse lokalisieren lassen und wie durch konkrete Interventionen im Rahmen von dekolonialem Erinnerungsaktivismus praktische Risse geschaffen und dokumentiert werden können. Indem die produktive Kraft epistemischer Risse für die Auseinandersetzung mit Friedenswissen nutzbar gemacht wird, beantwortet meine Arbeit die in Kapitel 2.2. aufgeworfene Forschungsfrage und liefert Anregungen für eine dekolonial informierte Friedensforschung und Friedensbildung. Diese Destabilisierung von Friedenswissen geschieht jedoch nicht automatisch, sondern bedarf beständiger Praxis des Tuns, aber auch des Übersetzens in Friedenswissen. So werden Friedensforschende und -bildende eingeladen, die eigenen Grundannahmen zu erforschen und zu hinterfragen. Die Praktiken und Wissensformen von dekolonialem Erinnerungsaktivismus entspringen dem gegenhegemonialen Wissen von Betroffenen, das mit einer gewissen Distanz zum Zentrum von Kolonialität ebendiese herausfordert. Diesem Wissen aus dem Zentrum der kolonialen Moderne heraus zuhören zu lernen und sich – ganz im Sinne von *accountability* als Verantwortungsübernahme – zur Verantwortung ziehen zu lassen, ist eine wichtige Anforderung in der Auseinandersetzung mit Friedenswissen.

Dekolonialer Erinnerungsaktivismus stellt einen Baustein innerhalb des größeren Projektes der kolonialen Aufarbeitung dar, in dem das Zuhören eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung darstellt. Die koloniale Moderne ist nicht ausschließlich ein epistemisches Projekt, sondern ein materielles, das auf rassifizierter Arbeitsteilung und Ausbeutung beruht. So steht etwa die Kritik am sogenannten Versöhnungsabkommen zwischen Deutschland und Namibia stellvertretend für die Notwendigkeit, auch politische und materielle Handlungsfolgen abzuleiten, welche die Inhalte und Bedarfe der Betroffenen ernst nehmen und zentrieren. Dabei ist die Zielsetzung von Reparatur durch Reparationen weder eine mechanistische Wiederherstellung der Funktionsfähigkeit einer Beziehung noch das „Auslöschen jeglicher Spuren der von [Europa] verursachten Zerstörung, als ob die Verleugnung dieser Zerstörung eine Voraussetzung dafür wäre, die Gegenwart erträglich oder

die Zukunft vorstellbar zu machen“ (Hlavajova/Maas 2025, 13, eigene Übersetzung). Dekolonialer Erinnerungsaktivismus macht die koloniale Verwundung und Verletzung auf vielfältige Weisen sichtbar, von denen ich in dieser Arbeit vor allem künstlerische Zugänge im öffentlichen Raum betrachtet habe. Er zielt nicht bloß auf die Sichtbarmachung kolonialer Gewalt und die Korrektur *weiß*europäischer Erzählungen, sondern auf die Dekolonisierung von Erinnerungspolitik. Er verspricht zwar keine Erlösung, aber stattet uns mit dem Mut aus, sich diesen Wunden und Narben zuzuwenden und daraus notwendige Folgerungen für Friedensforschung und Friedensbildung abzuleiten. Dekolonialer Erinnerungsaktivismus ist deshalb angewandte Friedenspraxis in der kolonialen Moderne.

## 7. Literatur

- Achinte, Adolfo Albán. 2013. „Pedagogías de la re-existencia: Artistas indígenas y afrocolombianos.“ In *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re)vivir*, herausgegeben von Catherine Walsh, 443-468. Ediciones AbyaYala, Bd. 1. Quito.
- Adams, Tracy. 2024. „Vernacular De-Commemoration: How Collectives Reckon with the Past in the Present“. *Memory Studies* 17 (6): 1363–77. <https://doi.org/10.1177/17506980231176041>.
- Adefra. o.J. <https://www.adebra.com>. Zugegriffen am 16.09.2025.
- Agha, Zena, James Esson, Mark Griffiths, und Mikko Joronen. 2024. „Gaza: A Decolonial Geography“. *Transactions of the Institute of British Geographers* 49 (2): e12675. <https://doi.org/10.1111/tran.12675>.
- Agudelo, Magda. 2025. „Intersecciones I“. <https://www.magda-agudelo.de/intersecciones-i/>. Zugegriffen am 18.09.2025.
- Ahenakew, Cash. 2016. „Grafting Indigenous Ways of Knowing onto Non-Indigenous Ways of Being: The (Underestimated) Challenges of a Decolonial Imagination“. *International Review of Qualitative Research* 9 (3): 323–40. <https://doi.org/10.1525/irqr.2016.9.3.323>.
- Ahenakew, Cash. 2019. *Towards Scarring: Our Collective Soul Wound*. With Elwood Jimmy, Vanessa Andreotti, und Sharon Stein. Musagetes.
- Ahmed, Sara. 2024. *Feminist Killjoy: Das Handbuch für die feministische Spaßverderber:in*. Unrast Verlag.
- Aldawood, Danielle. 2020. „Decolonizing Approaches to Human Rights and Peace Education Higher Education Curriculum“. *International Journal of Human Rights Education* 4 (1). <https://repository.usfca.edu/ijhre/vol4/iss1/4>.
- Alexander, M. Jacqui, und Chandra Talpade Mohanty. 2010. „Cartographies of Knowledge and Power: Transnational Feminism as Radical Praxis“. In *Critical Transnational Feminist Praxis*, herausgegeben von Amanda Lock Swarr und Richa Nagar, 23–45. New York: SUNY Press.
- Alimi, Eitan. 2015. „Repertoires of Contention“. In *The Oxford Handbook of Social Movements*, herausgegeben von Donatella Della Porta und Mario Diani, 410-422. Oxford Handbooks in Politics & International Relations. Oxford University Press.
- Alimonda, Héctor. 2019. The coloniality of nature. An approach to Latin American political ecology. *Alternautas* 6(1):102–142.
- Altanian, Melanie. 2022. „Rethinking the Right to Know and the Case for Restorative Epistemic Reparation“. *Journal of Social Philosophy* 55 (4): 728–45. <https://doi.org/10.1111/josp.12492>.
- Altanian, Melanie. 2024. *The Epistemic Injustice of Genocide Denialism*. Routledge.
- Anderson, Benedict R. O’G. 1998. *Die Erfindung der Nation: zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*. Erw. Ausg. Ullstein-Bücher Propyläen-Taschenbuch 26529. Ullstein.
- Andreotti, Vanessa de Oliveira. 2012. Editor’s preface ‘HEADS UP’. *Critical Literacy: Theories and Practices* 6:1, 1-3.
- Andreotti, Vanessa de Oliveira, Sharon Stein, Cash Ahenakew, und Dallas Hunt. 2015. Mapping interpretations of decolonization in the context of higher education. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 4 (1), 21–40.
- Anghie, Antony. 2004. *Imperialism, sovereignty and the making of international law*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Antweiler, Katrin. 2023. „Why Collective Memory Can Never Be Pluriversal: A Case for Contradiction and Abolitionist Thinking in Memory Studies“. *Memory Studies* 16 (6): 1529–45. <https://doi.org/10.1177/17506980231202337>.
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: aunt lute books.
- Arendt, Hannah. 2017. *The Origins of Totalitarianism*. Penguin Classics.
- Assmann, Aleida. 2010. „Re-framing memory. Between individual and collective forms of constructing the past“. In *Performing the Past: Memory, History, and Identity in Modern Europe*, Karin Tilmans, Frank van Vree, Jay Winter, 35-50. Amsterdam University Press.
- Assmann, Aleida. 2013. *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*. C.H.Beck.
- Assmann, Aleida. 2020. [2016]. *Formen des Vergessens*. Fünfte Auflage. Historische Geisteswissenschaften, Band 9. Wallstein Verlag.
- Assmann, Jan. 2000. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. 3.Auflage. C.H.Beck.
- Assmann, Jan. 1988. „Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität“. In *Kultur und Gedächtnis*, herausgegeben von Jan Assmann und Tonio Hölscher, 9-19. Suhrkamp.
- Austin, John L. 1962. *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words)*. Deutsche Bearbeitung von Eike von Savigny. Reclam.
- Azarmandi, Mahdis. 2016a. „Colonial Continuities“. *Peace Review* 28 (2): 158–64. <https://doi.org/10.1080/10402659.2016.1166738>.
- Azarmandi, Mahdis. 2016b. „Commemorating No-Bodies – Christopher Columbus and the Violence of Social-Forgetting“. *Somatechnics* 6 (1): 56–71. <https://doi.org/10.3366/soma.2016.0174>.
- Azarmandi, Mahdis. 2018. „The Racial Silence within Peace Studies“. *Peace Review* 30 (1): 69–77. <https://doi.org/10.1080/10402659.2017.1418659>.
- Azarmandi, Mahdis. 2023. „Disturbing a Discipline: Towards Pluriversal Peace and Conflict Studies“. *Journal of Intervention and Statebuilding* 18 (4): 386–400. <https://doi.org/10.1080/17502977.2023.2245952>.
- Azarmandi, Mahdis, und Christina Pauls. 2024. „Coloniality of Peace“. In *Rewriting Peace and Conflict*. <https://rewritingpeaceandconflict.net/2024/09/24/coloniality-of-peace/>.
- Azoulay, Ariella. 2019. *Potential History: Unlearning Imperialism*. Verso.
- Azoulay, Ariella Aïsha, Dalaeja Foreman, Shellyne Rodriguez, und Nitasha Dhillon, 2021. *Modernity Is an Imperial Crime A Conversation with Ariella Aïsha Azoulay, Dalaeja Foreman and Shellyne Rodriguez, Facilitated by Nitasha Dhillon*, herausgegeben von Jandra Boettger und Hannah Voegele. In: *Interfere* Vol.2. 177-200.
- Bajaj, Monisha. 2015. „‘Pedagogies of Resistance’ and Critical Peace Education Praxis“. *Journal of Peace Education* 12 (2): 154–66. <https://doi.org/10.1080/17400201.2014.991914>.
- Barkan, Elazar. 2000. *The Guilt of Nations: Restitution and Negotiating Historical Injustices*. New York: Norton.
- Barkawi, Tarak, und Mark Laffey. 2006. „The Postcolonial Moment in Security Studies“. *Review of International Studies* 32 (2): 329–52. <https://doi.org/10.1017/S0260210506007054>.
- Baron, Ilan Zvi, Jonathan Havercroft, Isaac Kamola, Jonneke Koomen, Justin Murphy, und Alex Prichard. 2019. „Liberal Pacification and the Phenomenology of Violence“. *International Studies Quarterly* 63 (1): 199–212. <https://doi.org/10.1093/isq/sqy060>.
- Bartels, Anke, Lars Eckstein, Nicole Waller, und Dirk Wiemann. 2017. „Postcolonial Justice: An Introduction“, in *Postcolonial Justice*, herausgegeben von Anke Bartels, Lars Eckstein, Nicole Waller, und Dirk Wiemann, vii – xxix. Cross:Cultures, 191.

- Basil, Priya, Susanne Buckley-Zistel, und Teresa Koloma Beck. 2022. „On Remembering, Unlearning, and Creating New Stories: An Interview with Priya Basil Conducted by Susanne Buckley-Zistel and Teresa Koloma Beck“. *Zeitschrift Für Friedens- Und Konfliktforschung* 11 (2): 229–41. <https://doi.org/10.1007/s42597-022-00084-6>.
- Bauche, Manuela. 2010. „Postkolonialer Aktivismus und die Erinnerung an den deutschen Kolonialismus: Die Forderungen nach Repräsentation und sozialer Gleichstellung als zwei Pole einer neuen postkolonialen Bewegung“. *Phase 2, Zeitschrift gegen die Realität*: 37, 12-15.
- Becerril, Michael Wilson. 2024. „Still the White Man’s Word? Peace in a Time of Social Disconnection“. *Peace Chronicle*, 58-63.
- Bechhaus-Gerst, Marianne. 2017. Decolonize Germany? (Post)Koloniale Spurensuche in der Heimat zwischen Lokalgeschichte, Politik, Wissenschaft und »Öffentlichkeit«. In: *WERKSTATTGESCHICHTE* Heft 75, 49-55. Klartext Verlag.
- Becker, Heike. 2022. „‘Youth Speaking Truth to Power’: Intersectional Decolonial Activism in Namibia“. *Dialectical Anthropology* 47 (1): 71–84. <https://doi.org/10.1007/s10624-022-09678-1>.
- Behera, Navnita Chadha. 2023. „The ‘Subaltern Speak’: Can We, the Experts, Listen?“ *International Affairs* 99 (5): 1903–27. <https://doi.org/10.1093/ia/iad181>.
- Bekus, Nelly. 2022. „Memory Wars in Postimperial Settings: The Challenges of Transnationalism and the Risks of New Totalizing Mnemonics“. *Memory Studies* 15 (6): 1291–94. <https://doi.org/10.1177/17506980221134037>.
- Berghof Stiftung. o.J. *Dealing with the Past*. <https://berghof-foundation.org/themes/dealing-with-the-past>. Zugegriffen am 11.09.2025.
- Beringer, Elena, und Charlotte Voigt. 2025. *Decolonizing Universities and Colleges. Possibilities for Reflections and Actions*. [https://boku.ac.at/fileadmin/data/H03000/H93000/H93400/DecolonialguideENG\\_LISH.pdf](https://boku.ac.at/fileadmin/data/H03000/H93000/H93400/DecolonialguideENG_LISH.pdf). Zugegriffen am 14.09.2025.
- Berlin Postkolonial. o.J. „No Humboldt21! Moratorium für das Humboldt-Forum im Berliner Schloss“. <https://www.no-humboldt21.de/>. Zugegriffen am 15.09.2025.
- Bernhard, Patrick. 2017. „Colonial Crossovers: Nazi Germany and Its Entanglements with Other Empires“. *Journal of Global History* 12 (2): 206–27. <https://doi.org/10.1017/S1740022817000055>.
- Bernhard, Philipp. 2024a. *Geschichtsvermittlung postkolonial: Eine geschichtsdidaktische Vermessung Postkolonialer Theorie*. 1. Aufl. V&R unipress. <https://doi.org/10.14220/9783737016988>.
- Bernhard, Philipp. 2024b. „»Wenn Geschichte nicht engagiert ist, dann sollte man sich auch echt Gedanken machen...«.1 Postkoloniale Stadtrundgänge als Beispiel für eine »engagierte« Public History“. In *Geschichtsbewusstsein - Geschichtskultur - Public History*, 1. Aufl., herausgegeben von Michele Barricelli und Lale Yildirim. V&R unipress. <https://doi.org/10.14220/9783737017251.115>.
- Bhabha, Homi K. 2011. *Die Verortung der Kultur*. Unveränderter Nachdruck der 1. Auflage 2000. Übersetzt von Michael Schiffmann und Jürgen Freudl. Stauffenburg discussion, Band/Volume 5. Stauffenburg Verlag.
- Bhambra, Gurinder K. 2014. „Postcolonial and Decolonial Dialogues“. With Humboldt-Universität Zu Berlin. Preprint, Humboldt-Universität zu Berlin. <https://doi.org/10.25595/2352>.
- Bhambra, Gurinder K. 2018. „The State: Postcolonial Histories of the Concept“. In: *Routledge Handbook of Postcolonial Politics*, herausgegeben von Olivia Rutazibwa und Robbie Shilliam, 200-209.

- Bhabra, Gurinder K. 2021. „Decolonizing Critical Theory?: Epistemological Justice, Progress, Reparations“, *Critical Times* 4 (1): 73–89. <https://doi.org/10.1215/26410478-8855227>.
- Bhabra, Gurinder K., Dalia Gebrial, und Kerem Nişancıoğlu. 2018. „Introduction: Decolonizing the University?“ In: *Decolonising the university*, herausgegeben von Gurinder K. Bhabra, Dalia Gebrial und Kerem Nişancıoğlu, 1-15. Pluto Press.
- Bickham Mendez, Jennifer. 2008. „Globalizing Scholar Activism: Opportunities and Dilemmas through a Feminist Lens“. In: *Engaging Contradictions Theory, Politics, and Methods of Activist Scholarship*, herausgegeben von Charles R. Hale, 136-163.
- Bieß, Cora, Juliana Krohn, Daniela Lehner, Christina Pauls, Rosemarie Schöffmann, und Gisela Wohlfahrt. 2025. „Zwischen Kolonialität und Pluriversalität: Ein dekolonial inspiriertes Methodenhandbuch für die Bildungs-, Friedens- und Konfliktarbeit“. Plattform Zivile Konfliktbearbeitung. <https://pzkb.de/wp-content/uploads/2025/09/Dekolonial-inspiriertes-MethodenhandbuchPlattform-ZKB.pdf>. Zugegriffen am 14.09.2025.
- BIGSAS. 2019. „Crises and Responsibilities: kNOWledges in Academia, Arts and Activism. 9th BIGSAS Festival of African and African-Diasporic Literatures“. <https://www.africamultiple.uni-bayreuth.de/pool/dokumente/Important-Dates/2019/2019-07-05bigsas-litfest-flyer-2019.pdf>. Zugegriffen am 15.09.2025.
- Birkenbach, Hanne-Margret, und Sabine Jaberg. 2020. „Friedenslogik – ein heuristisches Projekt“. *Sicherheit & Frieden* 38 (3): 129–34. <https://doi.org/10.5771/0175-274X-2020-3-129>.
- Bismarck-Dekolonial. 2021. „About“. [https://yolandagutierrez.de/bismarck-dekolonial/files/index\\_submenu.php?seite=3&folge=00](https://yolandagutierrez.de/bismarck-dekolonial/files/index_submenu.php?seite=3&folge=00). Zugegriffen am 15.09.2025.
- Black Lives Matter. 2024. *Our History*. Editorials. 19.03.2024. <https://blacklivesmatter.com/our-history/>. Zugegriffen am 11.09.2025.
- Black, Shameem, Rosanne Kennedy, und Lia Kent. 2024. „Memory, Activism and the Arts in Asia and the Pacific“. *Memory Studies* 17 (3): 471–79. <https://doi.org/10.1177/17506980241243037>.
- Boatcă, Manuela. 2015. „Postkolonialismus und Dekolonialität“. In *Handbuch Entwicklungsforschung*, herausgegeben von Karin Fischer, Gerhard Hauck und Manuela Boatcă, 1-10. Springer Fachmedien Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-05675-911-1>.
- Boatcă, Manuela, Sérgio Costa und Encarnación Gutiérrez Rodríguez. 2010. Introduction Decolonizing European Sociology: Different Paths towards a Pending Project. In: *Deolonizing European Sociology: Transdisciplinary Approaches*, herausgegeben von Encarnación Gutiérrez Rodríguez, Manuela Boatcă und Sérgio Costa. 1-10. Ashgate e-book.
- Bonacker, Thorsten, und Peter Imbusch. 2006. „Zentrale Begriffe der Friedens- und Konfliktforschung: Konflikt, Gewalt, Krieg, Frieden“. In: *Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung*, herausgegeben von Peter Imbusch und Ralf Zoll, 67-80. VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Boulding, Elise. 1988. „Expanding our Sense of Time and History“. In: *Building a Global Civic Culture: Education for an Interdependent World*, 3-15. Teachers College Press.
- Boulding, Kenneth E. 1989. „A PROPOSAL FOR A RESEARCH PROGRAM IN THE HISTORY OF PEACE“. *Peace & Change* 14 (4): 461–69. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0130.1989.tb00138.x>.
- Brandt, Nicola. 2023. „‘Practices of Self’: Embodied Memory Work, Performance Art, and Intersectional Activism in Namibia“. *Memory Studies* 16 (3): 533–45. <https://doi.org/10.1177/17506980231162331>.

- Brand, Ulrich, und Markus Wissen. 2017. „Unsere schöne imperiale Lebensweise: Wie das westliche Konsummodell den Planeten ruiniert“. *Blätter für deutsche und internationale Politik*, Nr. 05'17. <https://www.blaetter.de/ausgabe/2017/mai/unsere-schoene-imperiale-lebensweise>. Zugegriffen am 14.09.2025.
- Brand, Ulrich, und Markus Wissen. 2021. *The Imperial Mode of Living: Everyday Life and the Ecological Crisis of Capitalism*. Verso.
- Braun, Kathryn L., Colette V. Browne, Lana Sue Ka'opua, Bum Jung Kim, Noreen Mokuau. 2014. „Research on Indigenous Elders: From Positivistic to Decolonizing Methodologies“. *The Gerontologist* 54 (1): 117–26. <https://doi.org/10.1093/geront/gnt067>.
- Brewer, John D. 2020. „Remembering Forwards: Healing the Hauntings of the Past“. In *Post-Conflict Hauntings*, herausgegeben von Kim Wale, Pumla Gobodo-Madikizela, und Jeffrey Prager, 29-46. Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-39077-82>.
- Brock, Lothar. 1990. „Frieden“. Überlegungen zur Theoriebildung. In: *Theorien der Internationalen Beziehungen. Bestandsaufnahme und Forschungsperspektiven*, herausgegeben von Volker Rittberger, 71-89. Opladen.
- Brown, Kris. 2013. „‘High Resolution’ Indicators in Peacebuilding: The Utility of Political Memory“. *Journal of Intervention and Statebuilding* 7 (4): 492–513. <https://doi.org/10.1080/17502977.2012.727539>.
- Brown, Wendy. 2008. *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton University Press.
- Brubaker, Rogers. 2006. *Ethnicity without Groups*. Harvard University Press.
- Brunner, Claudia. 2010. „Knowing culture, knowing peace? Epistemological and/as political aspects of the ‘culture of peace’-initiative, concept and programme“. In *Culture of peace: a concept and a campaign revisited*, herausgegeben von Viktorija Ratković und Werner Wintersteiner, 82–101. Klagenfurt: Drava.
- Brunner, Claudia. 2015. Das Konzept epistemische Gewalt als Element einer transdisziplinären Friedens- und Konflikttheorie. In: *Friedensforschung in Österreich. Bilanz und Perspektiven*, herausgegeben von Werner Wintersteiner und Lisa Wolf, 38-53. Jahrbuch Friedenskultur Band 10. Drava.
- Brunner, Claudia. 2016. „Gewalt weiter denken in der Kolonialität des Wissens“. In *Postkoloniale Politikwissenschaft. Theoretische und empirische Zugänge*, herausgegeben von Aram Ziai, 90-108. Transcript.
- Brunner, Claudia. 2017. „Von Selbstreflexion zu Hegemonieselbstkritik“. *Sicherheit & Frieden* 35 (4): 196–201. <https://doi.org/10.5771/0175-274X-2017-4-196>.
- Brunner, Claudia. 2018. Epistemische Gewalt. Konturierungen eines Begriffs für die Friedens- und Konfliktforschung. In: *Dekoloniale und Postkoloniale Perspektiven in der Friedens- und Konfliktforschung*, herausgegeben von Cordula Dittmer, 25-59. Nomos Verlagsgesellschaft. <https://doi.org/10.5771/9783845291307>.
- Brunner, Claudia. 2020. *Epistemische Gewalt: Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne*. 1. Aufl. Bd. 96. Edition Politik. Transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839451311>.
- Budryte, Dovile. 2016. „Decolonization of Trauma and Memory Politics: Insights from Eastern Europe“. *Humanities* 5 (1): 7. <https://doi.org/10.3390/h5010007>.
- Bufacchi, Vittorio. 2007. *Violence and Social Justice*. Palgrave Macmillan.
- Bukowiecki, Łukasz, Joanna Wawrzyniak, und Magdalena Wróblewska. 2020. „Duality of Decolonizing: Artists’ Memory Activism in Warsaw“. *Heritage & Society* 13 (1–2): 32–52. <https://doi.org/10.1080/2159032X.2021.1898076>.

- Burden-Stelly, Charisse. 2018. „Radical black peace activism in the black liberation movement.“ *Black Perspectives*. <https://www.aaihs.org/radical-black-peace-activism-in-the-black-liberation-movement/> Zugegriffen am 11.09.2025.
- Burke, Jason. 2022. „Belgium to Return Patrice Lumumba’s Gold Tooth in Bid to Atone for Colonial Crimes“. *The Guardian Online*, 18.06.2022. <https://www.theguardian.com/world/2022/jun/18/belgium-patrice-lumumba-gold-tooth-return>. Zugegriffen am 11.09.2025.
- Butler, Judith. 1997. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Routledge.
- Butler, Judith. 1999. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. 10. anniversary ed. Routledge.
- Butler, Judith. 2009. *Frames of War: When Is Life Grievable?* Verso.
- Byrne, Sean, Mary Anne Clarke, und Aziz Rahman. 2018. „Colonialism and Peace and Conflict Studies“. *Peace and Conflict Studies*, 25(1). <https://doi.org/10.46743/1082-7307/2018.1432>.
- Cajete, Gregory. 2000. *Native science: Natural laws of interdependence*. Santa Fe, NM: Clear Light.
- Cárdenas, María. 2023. „Decolonizing Perspectives in Peace Research“. In *Handbuch Friedenspsychologie*, with Forum Friedenspsychologie E.V. und Psychologie. Philipps-Universität Marburg, 3–25. <https://doi.org/10.17192/ES2022.0022>.
- Carstensen-Egwuom, Inken und Lisa Tschorn. 2014. „Postkoloniale Stadtforschung – Reflexionen über einen Workshop“. In *Feministische Geo-RundMail* Nr. 61, 8-13.
- Castellano, Carlos Garrido. 2021. *Art Activism for an Anticolonial Future*. State University of New York Press. <https://doi.org/10.1353/book.100679>.
- Castillo, Rosa Cordillera A. 2022. „The Past, Present, and Future Entangled: Memory-Work as Decolonial Praxis“. In *Decolonial Enactments in Community Psychology*, herausgegeben von Shose Kessi, Shahnaaz Suffla, und Mohamed Seedat. Community Psychology. Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-75201-913>.
- Castro Varela, María do Mar, und Nikita Dhawan. 2015. *Postkoloniale Theorie: eine kritische Einführung*. Cultural Studies 36.
- Castro Varela, María do Mar, und Nikita Dhawan. 2017. „Postkoloniale Studien in den Internationalen Beziehungen. Die IB dekolonisieren“. In *Handbuch Internationale Beziehungen*, herausgegeben von Frank Sauer und Carlo Masala, 233–256. Wiesbaden: Springer VS.
- Castro-Gómez, Santiago. 2021. *Zero-Point Hubris: Science, Race, and Enlightenment in Eighteenth-Century Latin America*. Reinventing Critical Theory. Rowman & Littlefield. <https://doi.org/10.5040/9798881816308>.
- Cavé, Dorian. 2024. „Learning to ‘Sit in the Fire’: Staying with the Discomfort of Transformative Learning“. *Studies in the Education of Adults*, November 15, 1–18. <https://doi.org/10.1080/02660830.2024.2427435>.
- Cenedese. 2018. „(Instrumental) Narratives of Postcolonial Rememory: Intersectionality and Multidirectional Memory“. *Storyworlds: A Journal of Narrative Studies* 10 (1–2): 95. <https://doi.org/10.5250/storyworlds.10.1-2.0095>.
- Césaire, Aimé. 2021. [1950]. *Über den Kolonialismus*. Alexander Verlag Berlin.
- Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton Studies in Culture / Power / History. Princeton university press.
- Chakrabarty, Dipesh. 2010. „Europa provinzialisieren. Postkolonialität und die Kritik der Geschichte“. In *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*. Campus Verlag.

- Charumbira, Ruramisai. 2023. Memory Activism and the Global Production of Knowledge. In *The Routledge Handbook of Memory Activism*, herausgegeben von Yifat Gutman, Jenny Wüstenberg, 449–453. London; New York: Routledge.
- Chávez, Daniel Brittany, und Rolando Vázquez. 2017. „PRECEDENCE, TRANS\* AND THE DECOLONIAL“. *Angelaki* 22 (2): 39–45. <https://doi.org/10.1080/0969725x.2017.1322817>.
- Cheldelin, Sandra, Daniel Druckman, Larissa Fast, und Kevin Clements. 2008. „Theory, Research, and Practice“. In *Conflict - From Analysis to Intervention* herausgegeben von Sandra Cheldelin, Daniel Druckman, und Larissa Fast, 9–35. Continuum.
- Cobb, Sara. 2013. *Speaking of Violence: The Politics and Poetics of Narrative in Conflict Resolution*. Oxford: Oxford University Press.
- Cobb, Sara, Sarah Federmann, und Alison Castel. 2020. *Introduction to Conflict Resolution. Discourses and Dynamics*. Rowman & Littlefield.
- Code, Lorraine B. 1981. Is the sex of the knower epistemologically significant? *Metaphilosophy*, Vol. 12: 3/4, 267–276.
- Cohen, Stanley. 2001. *States of Denial: Knowing about Atrocities and Suffering*. Reprint. Polity Press.
- Confino, Alon. 1997. „Collective Memory and Cultural History: Problems of Method“. *American Historical Review Forum*. 1386–1403.
- Connerton, Paul. 2008. „Seven Types of Forgetting“. *Memory Studies* 1 (1): 59–71. <https://doi.org/10.1177/1750698007083889>.
- Conrad, Sebastian und Shalini Randeria. 2002. „Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt“, in: *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in der Geschichte der Geschichts- und Kulturwissenschaften*, herausgegeben von Sebastian Conrad und Shalini Randeria, 9–49. Frankfurt a. M: Campus.
- Cornish, Flora, Jan Haaken, Liora Moskovitz, und Sharon Jackson. 2016. „Rethinking Prefigurative Politics: Introduction to the Special Thematic Section“. *Journal of Social and Political Psychology* 4 (1): 114–27. <https://doi.org/10.5964/j spp.v4i1.640>.
- Coronil, Fernando. 1996. „Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories“. *Cultural Anthropology* 11 (1): 51–87. <https://doi.org/10.1525/can.1996.11.1.02a00030>.
- Cox, Robert. 1981. „Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory“. *Millennium: Journal of International Studies*, 10(2), 126–155.
- Crenshaw, Kimberlé. 1989. „Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics“, *University of Chicago Legal Forum*: Vol. 1989, Artikel 8. <https://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>
- Cruz, Juan Daniel. 2021. „Colonial Power and Decolonial Peace“. *Peacebuilding* 9 (3): 274–88. <https://doi.org/10.1080/21647259.2021.1906516>.
- Cruz, Juan Daniel. 2025. „Decolonial Peace and Critical Approaches to Rewriting the Official History of Peace“. In *The Sage Handbook of Peace and Conflict Studies*, herausgegeben von Maia Carter Hallward, Ji Eun Kim, Cécile Mouly, Timothy Seidel, Zubairu Wai.
- Curle, Adam. 1971. *Making Peace*. Tavistock Publications.
- Czollek, Max. 2023. *Gegenwartsbewältigung*. Btb Verlag.
- Daase, Christopher. 1996. „Vom Ruinieren der Begriffe. Zur Kritik der Kritischen Friedensforschung“. In: *Eine Welt oder Chaos? Friedensanalysen*, Band 25, herausgegeben von Berthold Meyer, 455–490. Suhrkamp.
- Därmann, Iris. 2020. *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*. Berlin: Matthes & Seitz.

- Dados, Nour, und Raewyn Connell. 2012. „The Global South“. *Contexts* 11 (1): 12–13. <https://doi.org/10.1177/1536504212436479>.
- Dege, Martin. 2021. „Zwei kleine Geschichten zur Aktionsforschung“. In *Begegnen, Bewegen und Synergien stiften*, herausgegeben von Marc Dietrich, Irene Leser, Katja Mruck, Paul Sebastian Ruppel, Anja Schwentesius, und Rubina Vock, 423–439. Springer Fachmedien Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-33632-524>.
- De Lissovoy, Noah. 2019. „Decoloniality as Inversion: Decentring the West in Emancipatory Theory and Pedagogy“. *Globalisation, Societies and Education* 17 (4): 419–31. <https://doi.org/10.1080/14767724.2019.1577719>.
- De Wolff, Kaya. 2021. *Post-/Koloniale Erinnerungsdiskurse in Der Medienkultur: Der Genozid an Den Ovaherero Und Nama in Der Deutschsprachigen Presse von 2001 Bis 2016*. 1. Aufl. Bd. 26. Critical Studies in Media and Communication. Transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839459782>.
- Descartes, René. 2008. *Meditationes de prima philosophia*. Lateinisch – Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Christian Wohlers . Felix Meiner Verlag Hamburg.
- Decolonize! o.J. *Profil: Decolonize Netzwerk*. Facebook page. <https://www.facebook.com/profile.php?id=100064371594080>. Zugegriffen am 11.09.2025.
- Decolonize Berlin. 2023. „105 Jahre nach dem Ende des deutschen Kolonialreichs: Erklärung des bundesweiten Bündnistreffens “Decolonize the Bund”“. 11.11.2023. <https://decolonize-berlin.de/files/frontend/downloads/verein/ResolutionDecolonizeTheBund2023-1.pdf>. Zugegriffen am 11.09.2025.
- Decolonize Berlin. 2024. *Die Unrechtssysteme Nationalsozialismus, SED-Diktatur und Kolonialismus gemeinsam thematisieren!* 06.06.2024. <https://events.decolonize-berlin.de/stellungnahme-rahmenkonzept/>. Zugegriffen am 11.09.2025.
- Decolonize Berlin. 2025. Über uns. <https://decolonize-berlin.de/de/verein/ueber-uns>. Zugegriffen am 15.09.2025.
- dekoloniale. 2025. Über uns. <http://dekoloniale.de/de/about>. Zugegriffen am 11.09.2025.
- Denscombe, Martyn. 2025. „Decolonial Research Methodology: An Assessment of the Challenge to Established Practice“. *International Journal of Social Research Methodology* 28 (2): 231–40. <https://doi.org/10.1080/13645579.2024.2357558>.
- Denzin, Norman K., und Yvonna S. Lincoln. 2000. „Introduction: The Discipline and Practice of Qualitative Research“. In: *Handbook of qualitative research*, herausgegeben von Norman K. Denzin und Yvonna S. Lincoln, 1–28. 2.Auflage. Sage Publications.
- Denzin, Norman K., Yvonna S. Lincoln, Michael D. Giardina, und Gaile S. Cannella. 2024. „Introduction: The Discipline and Practice of Qualitative Research“, in *The SAGE Handbook of Qualitative Research*, 6. Auflage, herausgegeben von Denzin, Norman K., Yvonna S. Lincoln, Michael D. Giardina, und Gaile Sloan Cannella, 1–27. SAGE.
- Deutsche Welle. 2024. *Berlin: Erstes Kolonialismus-Denkmal eingeweiht*. 15.11.2024. <https://www.dw.com/de/berlin-erstes-kolonialismus-denkmal-ingeweiht/a-70781410>. Zugegriffen am 11.09.2025
- Diallo, Aicha. 2017. „Frieden“. In *Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*, herausgegeben von Susan Arndt, Nadja Ofuatey-Alazard, 326–331. Unrast.
- Dietze, Gabriele. 2008. „Intersektionalität und Hegemonie(selbst)kritik“. In *Transkulturalität. Gender und bildungshistorische Perspektiven*. Herausgegeben von Wolfgang Gippert, Petra Götte und Elke Kleinau, 27–44. Bielefeld: transcript Verlag, <https://doi.org/10.1515/9783839409794-001>.

- Dijkema, Claske, Priscyll Anctil Avoine, und Sara Koopman. 2024. „Making Space for Peace in Contexts of ‘Non-War’ Violence: Challenging War-Peace Binaries Through Feminist, Spatio-Temporal, and Decolonial Approaches“. *Geopolitics*, Juli 17, 1–27. <https://doi.org/10.1080/14650045.2024.2379316>.
- Dittmer, Cordula. 2018. „Dekoloniale und Postkoloniale Perspektiven in der Friedens- und Konfliktforschung: Verortungen in einem ambivalenten Diskursraum“, in: *Dekoloniale und Postkoloniale Perspektiven in der Friedens- und Konfliktforschung*, herausgegeben von Cordula Dittmer, 7-24. Nomos Verlagsgesellschaft. <https://doi.org/10.5771/9783845291307>.
- Dotson, Kristie. 2014. „Conceptualizing Epistemic Oppression“. In: *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, 28:2, 115-138, DOI:10.1080/02691728.2013.782585
- dpa. 2020a. *Farbattache auf Bismarck-Denkmal in Altona*. Monopol magazin, 16.06.2020. <https://www.monopol-magazin.de/farbattache-auf-bismarck-denkmal-altona>. Zugegriffen am 11.09.2025.
- dpa. 2020b. *Streit um Kolonialgeschichte: Farbattache auf Bismarck-Denkmal im Berliner Tiergarten*. Tagesspiegel, 17.07.2020. <https://www.tagesspiegel.de/berlin/polizei-justiz/farbattache-auf-bismarck-denkmal-im-berliner-tiergarten-4182055.html>. Zugegriffen am 11.09.2025.
- Dragojlovic, Ana, und Cl Quinan. 2023. „Queering Memory: Toward Re-Membering Otherwise“. *Memory Studies* 16 (1): 3–11. <https://doi.org/10.1177/17506980221141992>.
- Duckworth, Cheryl Lynn. 2015. „History, Memory, and Peace Education: History’s Hardest Questions in the Classroom“. *Peace & Change* 40 (2): 167–93. <https://doi.org/10.1111/pech.12118>.
- Duden. 2025. „intervenieren“. Online-Wörterbuch. <https://www.duden.de/rechtschreibung/intervenieren>. Zugegriffen am 15.09.2025.
- Duncombe, Stephen. 2024. *Aeffect: The Affect and Effect of Artistic Activism*. Formham University Press.
- Duncombe, Stephen, und Silas Harrebye. 2021. „The Copenhagen Experiment: Testing the Effectiveness of Creative vs. Conventional Forms of Activism“. *Social Movement Studies* 21 (6): 741–65. <https://doi.org/10.1080/14742837.2021.1967125>.
- Duran, Eduardo. 2006. *Healing the soul wound: Counseling with American Indians and other native peoples*. Teachers College Press.
- Durdiyeva, Selbi. 2024. „Transitional justice and decolonisation“. In *Virtual Encyclopaedia – Rewriting Peace and Conflict*. 13.02.2024 <https://rewritingpeaceandconflict.net/transitional-justice-and-decolonisation/> Zugegriffen am 11.09.2025.
- Dussel, Enrique. 1995. *The Invention of the Americas: Eclipse of ‘the Other’ and the Myth of Modernity*. New York: Continuum.
- Dussel, Enrique. 2000. „Europe, Modernity, and Eurocentrism“. In: *Nepantla: Views from South* 1.3, 465-478. Duke University Press.
- Dussel, Enrique. 2005. “Anti-Cartesian Meditations: On the Origin of the Philosophical Anti-Discourse of Modernity”. Translated by George Ciccariello-Maher. This article began as a presentation at the Second Annual Conference of the Caribbean Philosophical Association (Puerto Rico, 2005). [https://docs.enriquedussel.com/txt/Textos\\_Articulos/413.2008\\_ingl.pdf](https://docs.enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/413.2008_ingl.pdf). Zugegriffen am 15.09.2025.
- Dutta, Urmitapa, und Devin G. Atallah. 2023. „Perspectives on Colonial Violence “from below”: Decolonial Resistance, Healing, and Justice in/against the Neoliberal Academy.“

- Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology* 29 (1): 1–9. <https://doi.org/10.1037/pac0000677>.
- Eck, Kristine. 2018. „The Origins of Policing Institutions: Legacies of Colonial Insurgency“. *Journal of Peace Research* 55 (2): 147–60. <https://doi.org/10.1177/0022343317747955>.
- Eckardt, Frank, und Johanna Hoerning. 2012. „Postkoloniale Städte“. In *Handbuch Stadtsoziologie*, herausgegeben von Frank Eckardt, 263–287. Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-94112-713>
- elepé, andrea. 2022. *ruderal rift: poetic texts*. Printed at home.
- El-Tayeb, Fatima. 2016. *Undeutsch: die Konstruktion des Anderen in der postmigrantischen Gesellschaft*. X-TEXTE zu Kultur und Gesellschaft. Transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839430743>.
- Engels, Bettina. 2014. „Repräsentationen, Diskurse und Machtfragen: Postkoloniale Theorieansätze in der Friedens- und Konfliktforschung“. *Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung* 3 (1): 130–50. <https://doi.org/10.5771/2192-1741-2014-1-130>.
- Engler, Stephanie. 2024. „EarthNest‘ in Neukölln: Einweihung des Dekolonialen Denkzeichens“. *entwicklungsstadt.de*, 15.11.2024. <https://entwicklungsstadt.de/earthnest-in-neukoelln-einweihung-des-dekolonialen-denkzeichens/>. Zugegriffen am 15.09.2025.
- EOTO. 2025. „Afrolution Festival 2025“. <https://eoto-archiv.de/neuigkeiten/eoto-afrolution-festival>. Zugegriffen am 15.09.2025.
- Eriksen, Kristin G. und Sharon Stein. 2021. „Good intentions, colonial relations: Interrupting the white emotional equilibrium of Norwegian citizenship education“. *Review of Education, Pedagogy, and Cultural Studies*, 44(3), 210–230. <https://doi.org/10.1080/10714413.2021.1959210>.
- Erll, Astrid. 2008. „Cultural Memory Studies: An Introduction“. In *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, Bd. 3. Media and Cultural Memory / Medien Und Kulturelle Erinnerung. DE GRUYTER. <https://doi.org/10.1515/9783110922639>.
- Erll, Astrid. 2011. „Travelling Memory“. *Parallax* 17 (4): 4–18. <https://doi.org/10.1080/13534645.2011.605570>.
- Erll, Astrid. 2017. *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: eine Einführung*. 3., Aktualisierte und Erweiterte Auflage. J.B. Metzler Verlag.
- Escobar, Arturo. 2007. „WORLDS AND KNOWLEDGES OTHERWISE: The Latin American Modernity/Coloniality Research Program“. *Cultural Studies* 21 (2–3): 179–210. <https://doi.org/10.1080/09502380601162506>.
- Escobar, Arturo. 2020. *Pluriversal Politics: The Real and the Possible*. Latin America in Translation. Duke University Press.
- Exo, Mechthild. 2017. *Das Übergangene Wissen: Eine dekoloniale Kritik des liberalen Peacebuilding durch basispolitische Organisationen in Afghanistan*. Global Studies. Transcript Verlag.
- Eyerman, Ron, und Guiseppa Sciortino. 2020. *The Cultural Trauma of Decolonization. Colonial Returnees in the National Imagination*. Palgrave Macmillan.
- Fabian, Johannes. 2014. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Columbia University Press.
- Fanon, Frantz. 1969. *Die Verdammten dieser Erde*. Rowohlt Verlag.
- Färber, Karoline, und Madita Standke-Erdmann. 2025. „Claiming Historical Responsibility? The Persistence of Coloniality in German Feminist Foreign Policy“. *Politics & Gender*, Juli 21, 1–29. <https://doi.org/10.1017/s1743923x25100184>.
- Farrer, Martin. 2020. „Who was Edward Colston and why was his Bristol statue toppled?“ *The Guardian online*. 08.06.2020. <https://www.theguardian.com/uk-news/2020/jun/08/who->

- [was-edward-colston-and-why-was-his-bristol-statue-toppled-slave-trader-black-lives-matter-protests](#). Zugegriffen am 11.09.2025.
- Fiedler, Charlotte, und Karina Mross. 2023. „Dealing With the Past for a Peaceful Future? Analysing the Effect of Transitional Justice Instruments on Trust in Postconflict Societies“. *International Journal of Transitional Justice* 17 (2): 303–21. <https://doi.org/10.1093/ijtj/ijad010>.
- fightableism. 2025. „Selbstbeschreibung“. <https://fightableism.noblogs.org/about/selbstbeschreibung/>. Zugegriffen am 18.09.2025.
- Fischer-Lichte, Erika, Gertrud Lehnert. 2000. „Einleitung. Der Sonderforschungsbereich ‚Kulturen des Performativen‘ “. In: *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie*, herausgegeben von Interdisziplinäres Zentrum für Historische Anthropologie, Freie Universität Berlin, Band 9, Heft 2/2000, 9-19.
- FitzGerald, Garrett. 2021. Pluriversal Peacebuilding: Peace Beyond Epistemic and Ontological Violence. In: *E-International Relations*, 27.11.2021. <https://www.e-ir.info/2021/11/27/pluriversal-peacebuilding-peace-beyond-epistemic-and-ontological-violence/> Zugegriffen am 14.09.2025.
- Fontan, Victoria. 2012. *Decolonizing Peace*. Dignity Press.
- Foroutan, Naika. 2019. *Die postmigrantische Gesellschaft: Ein Versprechen der pluralen Demokratie*. 1. Aufl. X-Texte zu Kultur und Gesellschaft. Transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839442630>.
- Foucault, Michel. 2005. „Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit“. In: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band 4, herausgegeben von Daniel Defert und François Ewald, 875–902. Frankfurt a.M.
- Francis, Diana. 2002. *People, Peace and Power: Conflict Transformation in Action*. Pluto Books. <https://doi.org/10.2307/j.ctt18dztc3>.
- François, Etienne, und Hagen Schulze. 2002. *Deutsche Erinnerungsorte*. Band 1. C.H.Beck.
- Freire, Paulo. 2014. *Pedagogy of the Oppressed*. Bloomsbury.
- Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press.
- Fricker, Miranda. 2023. *Epistemische Ungerechtigkeit: Macht und die Ethik des Wissens*. Verlag C.H.BECK oHG. <https://doi.org/10.17104/9783406798948>.
- Fridman, Orli. 2020. „Conflict, Memory, and Memory Activism: Dealing with Difficult Pasts“. In *The Palgrave Encyclopedia of Peace and Conflict Studies*. Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-11795-538-1>.
- Friedrichs, Jan-Henrik, und Katja Jana. 2017. »Dass die Akademie Themen aufgreift und dann den Aktivismus links liegen lässt ...« Gespräch mit Manuela Bauche von Kolonialismus im Kasten? und Christian Kopp von Berlin Postkolonial. In *Werkstatt Geschichte* 2017, S. 71-81.
- Fuchs, Leonie; Gahein-Sama, Massa; Kim, Tae Jun; Mengi, Aylin; Podkowik, Klara; Salikutluk, Zerrin; Thom, Maximilian; Tran, Kien; Zindel, Zaza. 2025. *Verborgene Muster, sichtbare Folgen. Rassismus und Diskriminierung in Deutschland. NaDiRa-Monitoringbericht 2025*, Berlin: Deutsches Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung.
- Galtung, Johan. 1971. Gewalt, Frieden und Friedensforschung. In: *Kritische Friedensforschung*, herausgegeben von Dieter Senghaas, 55-104. Suhrkamp.
- Galtung, Johan. 1990. „Cultural Violence“. *Journal of Peace Research* 27 (3): 291–305.
- Genocide Alert. 2025. „Tag 33/100“. Instagram-Post, 09.05.2024. <https://www.instagram.com/share/c0n6z4zH>. Zugegriffen am 14.09.2025.
- Gesturing Towards Decolonial Futures Collective. 2019. „Gesturing Towards Decolonial Futures: Global Citizenship Otherwise Study Program“. <https://decolonialfutures.net/wp->

- [content/uploads/2019/05/decolonial-futures-gce-otherwise-1.pdf](#). Zugegriffen am 14.09.2025.
- Gesturing Towards Decolonial Futures Collective. o.J. *Wanna be an Ally?* <https://decolonialfutures.net/portfolio/wanna-be-an-ally/>. Zugegriffen am 14.09.2025.
- Glasman, Joël. 2022. „Universale Normen fallen nicht vom Himmel: Wie aus lokalen Interessen globale Konventionen gemacht werden“. *Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung* 11 (2): 183–93. <https://doi.org/10.1007/s42597-022-00079-3>.
- Glasman, Joël. 2024. „Wer hat Angst vor der Globalgeschichte? Aktivismus und ‚Außereuropa‘ aus feldtheoretischer Sicht / Who’s Afraid of Global History? A Field Theory Looks at Activism and “non-Europe” in Germany“. *Geschichte und Gesellschaft* 50 (1): 126–49. <https://doi.org/10.13109/gege.2024.50.1.126>.
- Gleditsch, Nils Petter, Jonas Nordkvelle, und Håvard Strand. 2014. „Peace Research – Just the Study of War?“ *Journal of Peace Research* 51 (2): 145–58. <https://doi.org/10.1177/0022343313514074>.
- Go, Julian. 2024. „Reverberations of Empire: How the Colonial Past Shapes the Present“. *Social Science History* 48 (1): 1–18. <https://doi.org/10.1017/ssh.2023.37>.
- Göttsche, Dirk. 2019. *Memory and Postcolonial Studies. Synergies and New Directions*. Peter Lang.
- Gonzalez, Eduardo. 2022. Broadening the Past, Decolonizing our Field. In: FriEnt Blog, 05.07.2022. <https://frient.de/artikel/broadening-the-past/> Zugegriffen am 11.09.2025.
- Gopal, Priyamvada. 2021. „On Decolonisation and the University“. *Textual Practice* 35 (6): 873–99. <https://doi.org/10.1080/0950236X.2021.1929561>.
- Gregory, Derek. 2004. *The colonial present: Afghanistan, Palestine, and Iraq*. Blackwell Pub. Duisburg-Essen
- Graevskaia, Alexandra, Katrin Menke und Andrea Rumpel. 2022. *Institutioneller Rassismus in Behörden – Rassistische Wissensbestände in Polizei, Gesundheitsversorgung und Arbeitsverwaltung*. IAQ Report. DuEPublico: Duisburg-Essen Publications Online. <https://doi.org/10.17185/DUEPUBLICO/75438>.
- Grever, Maria. 2025. „Traces of Existence: Public Monuments and the Dead“. *Rethinking History* 29 (2): 336–56. <https://doi.org/10.1080/13642529.2025.2470486>.
- Grosfoguel, Ramón. 2007. „THE EPISTEMIC DECOLONIAL TURN: Beyond Political-Economy Paradigms“. *Cultural Studies* 21 (2–3): 211–23. <https://doi.org/10.1080/09502380601162514>.
- Grosfoguel, Ramón. 2011. „Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality“. *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* 1 (1). <https://doi.org/10.5070/T411000004>.
- Grosfoguel, Ramón. 2012. „Decolonizing Western Uni-versalisms: Decolonial Pluri-versalism from Aimé Césaire to the Zapatistas“. *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* 1(3), 88-104.
- Grosfoguel, Ramón. 2013. The Structure of Knowledge in Westernized Universities. Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century. *Human Architecture. Journal of the Sociology of Self-Knowledge* XI(1), 73-90.
- Gruffydd Jones, Branwen. 2006. „Introduction: International Relations, Eurocentrism, and Imperialism“. In: *Decolonizing International Relations*, herausgegeben von Branwen Gruffydd Jones, 1-19. Rowman & Littlefield Publishers.
- Guerra, Lucas. 2021. „Security as White Privilege: Racializing Whiteness in Critical Security Studies“. *Security Dialogue* 52 (1suppl): 28–37. <https://doi.org/10.1177/09670106211027797>.

- Gulowski, Rebecca, und Christoph Weller. 2017. Zivile Konfliktbearbeitung. Kritik, Konzept und theoretische Fundierung, In: *Peripherie* 148: 37, 368-411
- Gutierrez, Rhoda Rae, und Pauline Lipman. 2016. „Toward Social Movement Activist Research“. *International Journal of Qualitative Studies in Education* 29 (10): 1241–54. <https://doi.org/10.1080/09518398.2016.1192696>.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación. 2010. Decolonizing postcolonial rhetoric. In *Decolonizing European sociology. Transdisciplinary approaches*, herausgegeben von Encarnación Gutiérrez-Rodríguez, Manuela Boatcă, und Sérgio Costa, 49–67. Farnham: Ashgate.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación, Manuela Boatcă, und Sérgio Costa. 2010. *Decolonizing European Sociology*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315576190>.
- Gutman, Yifat. 2017. *Memory Activism: Reimagining the Past for the Future in Israel-Palestine*. Vanderbilt University Press.
- Gutman, Yifat, und Jenny Wüstenberg. 2022. „Challenging the Meaning of the Past from below: A Typology for Comparative Research on Memory Activists“. *Memory Studies* 15 (5): 1070–86. <https://doi.org/10.1177/17506980211044696>.
- Gutman, Yifat, und Jenny Wüstenberg. 2023. *The Routledge Handbook of Memory Activism*. 1. Aufl. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003127550>.
- Gutman, Yifat, und Jenny Wüstenberg. 2023. Introduction: The Activist Turn in Memory Studies. In *The Routledge Handbook of Memory Activism*, herausgegeben von Yifat Gutman, Jenny Wüstenberg, 5–15. London; New York: Routledge.
- Ha, Kien Nghi. 2012. *Die fragile Erinnerung des Entinnerten*. Aus Politik und Zeitgeschichte, Kolonialismus. Nr. 44–45/2012. 23.10.2012. <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/146985/die-fragile-erinnerung-des-entinnerten-essay/>. Zugegriffen am 11.09.2025.
- Ha, Noa. 2014. „Perspektiven urbaner Dekolonisierung: Die europäische Stadt als ‚Contact Zone‘“. *suburban. zeitschrift für kritische stadtforschung* 2 (1): 27–48. <https://doi.org/10.36900/suburban.v2i1.106>.
- Ha, Noa K., und Giovanni Picker. 2022. *European Cities: Modernity, Race and Colonialism*. Manchester University press.
- Hastrup, Toni, und Jamie J. Hagen. 2021. „Racial Hierarchies of Knowledge Production in the Women, Peace and Security Agenda“. *Critical Studies on Security* 9 (1): 27–30. <https://doi.org/10.1080/21624887.2021.1904192>.
- Häberlein, Mark. 2016. *Aufbruch Ins Globale Zeitalter. Die Handelswelt Der Fugger Und Welser*. 1.Auflage. Verlag Herder GmbH.
- Hagemann, Ingmar, Johanna Leinius, und Judith Vey. 2019. „Poststrukturalistische Perspektiven auf soziale Bewegungen. Grundzüge einer Forschungsperspektive“. In *Handbuch Poststrukturalistische Perspektiven auf soziale Bewegungen. Ansätze, Methoden und Forschungspraxis*, herausgegeben von Judith Vey, Johanna Leinius und Ingmar Hagemann, 17-36. Transcript.
- Halbwachs, Maurice. 1992. *On collective memory*. University of Chicago Press.
- Hale, Charles R. 2008. „Introduction“. In: *Engaging Contradictions: Theory, Politics, and Methods of Activist Scholarship*, herausgegeben von Charles R. Hale, 1-30. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520916173>.
- Hall, Stuart. 1991. „Europe’s Other Self“. *Marxism Today*, August.
- Hall, Stuart. 2018. „The West and the Rest: Discourse and Power [1992]“. In *Essential Essays: Identity and Diaspora*, Volume 2. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9781478002710-009>.
- Halperin, Sandra. 2006. „International Relations Theory and the Hegemony of Western Conceptions of Modernity“. In: *Decolonizing International Relations*, herausgegeben von Branwen Gruffydd Jones, 43-63. Rowman & Littlefield Publishers.

- Hantzopoulos, Maria, und Hakim Mohandas Amani Williams. 2017. „Peace Education as a Field“. In *Encyclopedia of Educational Philosophy and Theory*, herausgegeben von Michael A. Peters. Springer Singapore. <https://doi.org/10.1007/978-981-287-532-7590-1>.
- Haraway, Donna. 1988. „Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective“. *Feminist Studies* 14 (3): 575–99.
- Harding, Sandra. 1991. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Cornell University Press.
- Harnisch, Sebastian und Jason Franz. 2024. Sozialkonstruktivismus in den Internationalen Beziehungen. In: *Handbuch Internationale Beziehungen* 3. Auflage, herausgegeben von Frank Sauer, Luba von Hauff und Carlo Masala, 217-237. Springer VS.
- Harris, Ian. 2008. „History of Peace Education“. In *Handbook on Peace Education*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203837993.ch2>.
- Hartman, Saidiya. 2008. „Venus in Two Acts“. *Small Axe*, 26, Bd. 12 (2): 1–14.
- Heathershaw, John. 2013. „Towards Better Theories of Peacebuilding: Beyond the Liberal Peace Debate“. *Peacebuilding* 1 (2): 275–82. <https://doi.org/10.1080/21647259.2013.783260>.
- Heeb, Bernhard. 2022. „On the history of the anthropological collections at the museum of pre- and early history“. In: *Human remains from the former German colony of East Africa: recontextualization and approaches for restitution*, herausgegeben von Bernhard Heeb und Charles Mulinda Kabwete, 13-24. Böhlau Verlag. <https://doi.org/10.7788/9783412523466>.
- Hegner, Victoria. 2013. „Vom Feld verführt. Methodische Gratwanderungen in der Ethnografie“ [40 Absätze]. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 14(3), Art. 19, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1303197>.
- Heitmeyer, Wilhelm. 2002. *Deutsche Zustände*. Deutsche Zustände, Bd. 6. Suhrkamp.
- Hellmüller, Sara, Laurent Goetschel, und Kristoffer Lidén. 2023. „Knowledge Production on Peace: Actors, Hierarchies and Policy Relevance“. *International Affairs* 99 (5): 1839–46. <https://doi.org/10.1093/ia/iad187>.
- Hentschel, Ulrich. 2023. „Eiserner Kanzler unantastbar“. *taz.*, August 4. <https://taz.de/Kontextualisierung-des-Bismarck-Denkmal/!5947947/>. Zugegriffen am 14.09.2025.
- HFKF. 2024. Jahreskonferenz: Wer hat Angst vor Normativität? <https://historische-friedensforschung.org/allgemein/jahreskonferenz-wer-hat-angst-vor-normativitaet>. Zugegriffen am 14.09.2025.
- Hill Collins, Patricia. 2013. „Truth-Telling and Intellectual Activism“. *Contexts* 12 (1): 36–41. <https://doi.org/10.1177/1536504213476244>.
- Hiroa, Te Rangi. 1974. *The coming of the Maori*. Christchurch, England: Whitcombe and Tombs.
- Hlavajova, Maria, und Wietske Maas. 2025. „Prologue: Fragments of Repair“. In *Kader Attia/Maria Hlavajova/Wietske Maas (Hrsg.) Fragments of Repair*, 12–24. BAK basis voor actuele kunst.
- Höffe, Otfried. 2007. *Democracy in an Age of Globalization*. Springer.
- Hokowithu, Brendan, und Tiffany Page. 2011. Postcolonial Peace. In: *Junctures* 14, 13-25.
- Holloway, John. 2010. *Crack Capitalism*. Pluto Press.
- hooks, bell. 1990. „Marginality as Site of Resistance“. In *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*, herausgegeben von Russell Ferguson, Martha Gever, Trinh T. Minh-ha, Cornel West.
- Horkheimer, Max. 1937. „Traditionelle und kritische Theorie“. In *Zeitschrift für Sozialforschung* 6 (2): 245–94. <https://doi.org/10.5840/zfs19376265>.

- Horsley, Peter. 2011. „He Taura Whiri: A Maori Perspective“. In *The Palgrave International Handbook of Peace Studies. A Cultural Perspective*, herausgegeben von Wolfgang Dietrich, Josefina Echavarría Alvarez, Gustavo Esteva, Daniela Ingruber und Norbert Koppensteiner, 298-315. Palgrave Macmillan.
- House of New Realities. 2023. „Ein Schritt zurück nach vorn: post-/koloniales Erinnern in Augsburg“. <https://houseofnewrealities.cargo.site/Ein-Schritt-zuruck-nach-vorn>. Zugegriffen am 18.09.2025.
- Hunfeld, Katharina. 2022. „The Coloniality of Time in the Global Justice Debate: De-Centring Western Linear Temporality“. *Journal of Global Ethics* 18 (1): 100–117. <https://doi.org/10.1080/17449626.2022.2052151>.
- Hutto, Daniel D. o.J. „Enactivism“. Internet Encyclopedia of Philosophy <https://iep.utm.edu/enactivism/>. Zugegriffen am 14.09.2025.
- Huyssen, Andreas. 2003. *Present Pasts. Urban Palimpsests and the Politics of Memory*. Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9781503620308>.
- Icaza, Rosalba, und Rolando Vázquez. 2013. „Social Struggles as Epistemic Struggles“. *Development and Change* 44 (3): 683–704. <https://doi.org/10.1111/dech.12039>.
- Imani, Sarah, und Karina Theurer. 2022. „Reparationen für Kolonialverbrechen – die Ambivalente Rolle des Rechts am Beispiel der Verhandlungen zwischen Deutschland und Namibia“. *Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung* 11 (2): 209–27. <https://doi.org/10.1007/s42597-022-00076-6>.
- Intondi, Vincent J. 2015. *African Americans against the bomb. Nuclear weapons, colonialism, and the black freedom movement*. Stanford University Press.
- ISD. 2025. *Geschichte*. <https://isdonline.de/ueber-uns/#geschichte>. Zugegriffen am 11.09.2025.
- Iverson, Duncan. 2008. „Historical Injustice“. In: *The Oxford Handbook of Political Theory*, herausgegeben von John S. Dryzek, Bonnie Honig und Anne Phillips, 507-525. Oxford University Press.
- IW\*S. 2020. *TEAR DOWN THIS SHIT - DEUTSCHLANDWEITE KARTE VON KOLONIALEN SPUREN IM ÖFFENTLICHEN RAUM*. 25.06.2020. <https://iwspace.de/2020/06/tear-this-down-isd-peng/>. Zugegriffen am 11.09.2025.
- Jaberg, Sabine. 2009. „Vom Unbehagen am Normverlust zum Unbehagen mit der Norm?; Zu einem fundamentalen Problem der neueren Friedensforschung“. *Hamburger Beiträge zur Friedensforschung und Sicherheitspolitik* 2009 / Heft 152. Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg.
- Jabri, Vivienne. 2013. „Peacebuilding, the Local and the International: A Colonial or a Postcolonial Rationality?“. *Peacebuilding* 1 (1): 3–16. <https://doi.org/10.1080/21647259.2013.756253>.
- Jackson, Richard. 2015. „How Resistance Can Save Peace Studies“. In: *Journal of Resistance Studies* 1 (1), 18-49.
- Johnson, Anna K, Joséphine Lechartre, Şehrazat G Mart, Mark D Robison, und Caroline Hughes. 2022. „Peace Scholarship and the Local Turn: Hierarchies in the Production of Knowledge about Peace“. *Journal of Peace Research* 60 (4): 675–90. <https://doi.org/10.1177/00223433221088035>.
- Joswig, Gareth. 2021. *Staatsmacht verteidigt Kolonialerbe*. 15.07.2021. <https://taz.de/Razzia-beim-Peng-Kollektiv/!5787076/>. Zugegriffen am 11.09.2025.
- Kaiser, Karl, und Reinhard Meyer. 1970. *Friedensforschung in der Bundesrepublik; Gegenstand und Aufgaben der Friedensforschung, ihre Lage in der Bundesrepublik sowie Möglichkeiten und Probleme ihrer Förderung*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kaltmeier, Olaf. 2012. „Methoden dekolonialisieren. Reziprozität und Dialog in der herrschenden Geopolitik des Wissens“. In: *Methoden dekolonialisieren: eine*

- Werkzeugkiste zur Demokratisierung der Sozial- und Kulturwissenschaften*, herausgegeben von Olaf Kaltmeier und Sarah Corona Berkin, 18-44. Verlag Westfälisches Dampfboot.
- Keightley, Emily. 2022. „Rethinking Technologies of Remembering for a Postcolonial World“. *Memory, Mind & Media* 1: e17. <https://doi.org/10.1017/mem.2022.9>.
- Kerner, Ina. 2021. „Zur Kolonialität der liberalen Demokratie“. *ZPTh – Zeitschrift für Politische Theorie* 12 (2): 182–99. <https://doi.org/10.3224/zpth.v12i2.03>.
- Kester, Kevin. 2018. „Reproducing Peace? A CRT Analysis of Whiteness in the Curriculum and Teaching at a University of The UN“. *Teaching in Higher Education* 24 (2): 212–30. <https://doi.org/10.1080/13562517.2018.1476339>.
- Kester, Kevin, und Hilary Cremin. 2017. „Peace Education and Peace Education Research: Toward a Concept of Poststructural Violence and Second-Order Reflexivity“. *Educational Philosophy and Theory* 49 (14): 1415–27. <https://doi.org/10.1080/00131857.2017.1313715>.
- Ketzmerick, Maria, und Tareq Sydiq. 2022. „Europa dezentralisieren als Strategie – Was bedeutet ‚nicht-westlich‘ in der und für die Friedens- und Konfliktforschung?“. *Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung* 11 (2): 165–82. <https://doi.org/10.1007/s42597-023-00092-0>.
- Khoo, Su-Ming, und Anique Vered. 2020. Including the ‘Invisible Middle’ of Decoloniality. In: *Journal of International Women’s Studies* 27(7), 225-242.
- Kidd, Ian, José Medina und Gaile Pohlhaus. 2019. *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. Routledge.
- Kincheloe, Joe L. 2001. „Describing the Bricolage: Conceptualizing a New Rigor in Qualitative Research“. *Qualitative Inquiry* 7 (6): 679–92. <https://doi.org/10.1177/107780040100700601>.
- Kincheloe, Joe L. 2005a. *Critical Constructivism Primer*. Peter Lang Publishing.
- Kincheloe, Joe L. 2005b. „On to the Next Level: Continuing the Conceptualization of the Bricolage“. *Qualitative Inquiry* 11 (3): 323–50. <https://doi.org/10.1177/1077800405275056>.
- Kleinschmidt, Malte. 2021. *Dekoloniale politische Bildung: Eine empirische Untersuchung von Lernendenvorstellungen zum postkolonialen Erbe*. Bürgerbewusstsein. Springer Fachmedien Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-34115-2>.
- Knoblauch, Hubert. 2014. „Ehnographie“. In: *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*, herausgegeben von Nina Baur und Jörg Blasius, 521-528. DOI 10.1007/978-3-531-18939-036, Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Kollmeyer, Christopher. 2025. „Colonial Legacy and Contemporary Civil Violence: A Global Study from 1960 to 2018“. *Social Forces*, Oktober 3, soaf036. <https://doi.org/10.1093/sf/soaf036>.
- Koloma-Beck, Theresa. 2014. “Forgetting the Embodied Past. Body memory in transitional justice”. In: *Transitional Justice Theories*, herausgegeben von Susanne Buckley-Zistel, Teresa Koloma Beck, Christian Braun und Friederike Mieth, 184-200.
- Kontzi, Kristina. 2015. *Postkoloniale Perspektiven auf „weltwärts“*. Ein Freiwilligendienst in weltbürgerlicher Absicht. Nomos.
- Kølvraa, Christoffer, und Britta Timm Knudsen. 2020. „Decolonizing European Colonial Heritage in Urban Spaces – An Introduction to the Special Issue“. *Heritage & Society* 13 (1–2): 1–9. <https://doi.org/10.1080/2159032X.2021.1888370>.
- König, Ursula, und Cordula Reimann. 2018. *Closing a Gap in Conflict Transformation: Understanding Collective and Transgenerational Trauma*. <https://www.ximpulse.ch/wp-content/uploads/1806CollectiveTrauma.pdf>. Zugegriffen am 14.09.2025.

- Koppensteiner, Norbert. 2020. *Transrational Peace Research and Elicitive Facilitation: The Self as (Re)Source*. Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-46067-9>.
- Kornelsen, Lloyd. 2014. „The Role of Storytelling at the Intersection of Transformative Conflict Resolution and Peace Education“. In: *Storytelling, Self, Society*, Vol. 9, No. 2, 237–260.
- Korycki, Kate. 2023. „Political Parties“. In *The Routledge Handbook of Memory Activism*, herausgegeben von Yifat Gutman und Jenny Wüstenberg, 159-162. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003127550-32>.
- Krohn, Juliana, und Christina Pauls. 2023. „Friedensbildung otherwise?: Überlegungen zu einer dekolonial informierten Friedensbildung“. *Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung* 12 (1): 5–30. <https://doi.org/10.1007/s42597-023-00105-y>.
- Lackey, Jennifer. 2022. *Epistemic Reparations and the Right to Be Known*. Presidential Address delivered at the one hundred nineteenth Central Division meeting of the American Philosophical Association on February 25, 2022. In: *Proceedings and Addresses of the APA*, Vol. 96, 54-89.
- Lander, Edgardo. 1993. *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires.
- Lara Angelino, Claudio Rene 2018. „La Paz Universal como mecanismo de dominación en el sistema internacional“. *INTER DISCIPLINA* 6 (15): 41. <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2018.15.63840>.
- Lazic, Sladjana, und Elena B. Stavrevska. 2024. „Peace in Plural: Towards Decolonial and Feminist Approaches to Peace“. *Journal of Intervention and Statebuilding* 18 (4): 367–85. <https://doi.org/10.1080/17502977.2024.2365121>.
- Lederach, John Paul. 2005. *The Moral Imagination: The Art and Soul of Building Peace*. Oxford University Press.
- Lefebvre, Henri. 1991. *The Production of Space*. Blackwell Publishing.
- LeGall, Yann, und Mnyaka Sururu Mboro. 2021. „Remembering the Dismembered: African Human Remains and Memory Cultures in and after Repatriation“. Universität Potsdam. Dissertation. <https://doi.org/10.25932/PUBLISHUP-50850>.
- Lehner, Daniela. 2023. „Pluriversal and Relational Pedagogies for Peace(s)“. In *Factis Pax*, 17:1, 47-61.
- Lehrer, Erica. 2023. „Museums and “Curatorial Activism”“. In *The Routledge Handbook of Memory Activism*, herausgegeben von Yifat Gutman und Jenny Wüstenberg, 373-380. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003127550-72>.
- Leinius, Johanna. 2020. Postcolonial Feminist Ethics and the Politics of Research Collaborations across North-South Divides. In: *Decolonizing Knowledge Orders, Research Methods and Teaching*, herausgegeben von Daniel Bendix, Franziska Müller and Aram Ziai, 71-91.
- Lierke, Lydia, und Massimo Perinelli (Hg.) 2020. *Erinnern Stören: Der Mauerfall aus migrantischer und jüdischer Perspektive*. Verbrecher Verlag.
- Lindner, Urs. 2022. „Die Singularität der Shoah und die postkoloniale Herausforderung der deutschen Erinnerungskultur: Eine Bestandsaufnahme des ‚Historikerstreits 2.0‘“. *Geschichte und Gesellschaft* 48 (2): 272–300. <https://doi.org/10.13109/gege.2022.48.2.272>.
- Lindner, Urs. 2025. Shoah und Kolonialismus. Was sind die tatsächlichen Streitpunkte? *Geschichtskultur Ruhr* 01/2025, 17-22.
- Lindqvist, Sven. 1989. [1978]. *Grabe, wo du stehst: Handbuch zur Erforschung der eigenen Geschichte*. Übersetzt von Manfred Dammeyer. Dietz.

- Lorena. 2014. „PM des Komitees für eine afrikanisches Denkmal in Berlin (KADIB)“. *Afrika-Rat Blog*, 20.02.2014. <https://afrika-rat.org/2014/02/20/pm-des-komitees-fuer-eine-afrikanisches-denkmal-in-berlin-kadib/>. Zugegriffen am 11.09.2025.
- Lugones, María. 2008. „The Coloniality of Gender“. In: *Worlds & Knowledges Otherwise*, 2 (Spring), 1-17.
- Lugones, María. 2010. „Toward a Decolonial Feminism“. *Hypatia* 25 (4): 742–59. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2010.01137.x>.
- Macgilchrist, Felicitas. 2016. „Fissures in the Discourse-Scape: Critique, Rationality and Validity in Post-Foundational Approaches to CDS“. *Discourse & Society* 27 (3): 262–77. <https://doi.org/10.1177/0957926516630902>.
- Mac Ginty, Roger. 2014. „Everyday Peace: Bottom-up and Local Agency in Conflict-Affected Societies“. *Security Dialogue* 45 (6): 548–64. <https://doi.org/10.1177/0967010614550899>.
- Mäkinen, Katja. 2019. „Interconceptualizing Europe and Peace: Identity Building Under the European Heritage Label“. In *Dissonant Heritages and Memories in Contemporary Europe*, herausgegeben von Tuuli Lähdesmäki, Luisa Passerini, Sigrid Kaasik-Krogerus, und Iris Van Huis. Palgrave Studies in Cultural Heritage and Conflict. Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-11464-03>.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2007. „ON THE COLONIALITY OF BEING: Contributions to the Development of a Concept“. *Cultural Studies* 21 (2–3): 240–70. <https://doi.org/10.1080/09502380601162548>.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2008. *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Duke University Press.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2016. *Outline of Ten Theses on Coloniality and Decoloniality*. <https://caribbeanstudiesassociation.org/docs/Maldonado-TorresOutlineTenTheses-10.23.16.pdf>. Zugegriffen am 14.09.2025.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2020. „Notes on the Coloniality of Peace“. *Fondation Frantz Fanon*, 04.06.2020. <https://fondation-frantzfanon.com/notes-on-the-coloniality-of-peace/>. Zugegriffen am 14.09.2025.
- Maldonado-Torres, Nelson, Xamuel Bañales, Leece Lee-Oliver, Sangha Niyogi, Albert Ponce, und Zandi Radebe. 2023. Decolonial Pedagogy Against the Coloniality of Justice. *Educational Theory*, 73(4), 530–550.
- Mannergren, Johanna, Annika Björkdahl, Susanne Buckley-Zistel, Stefanie Kappler, und Timothy Williams. 2024. *Peace and the politics of memory*: Manchester University Press. <https://doi.org/10.7765/9781526178329>.
- Marable, Manning. 1983. „Peace and Black Liberation: The Contributions of W.E.B. Du Bois“. *Science & Society*, 47(4), 385–405.
- Marchart, Oliver. 2008. *Cultural Studies*. utb Verlag.
- Martínez, Miguel A. 2024. „Activist Research as a Methodological Toolbox to Advance Public Sociology“. *Sociology* 58 (4): 832–50. <https://doi.org/10.1177/00380385231219207>.
- Mazower, Mark. 2009. *No Enchanted Palace: The End of Empire and the Ideological Origins of the United Nations*. Lawrence Stone Lectures. Princeton University Press.
- Mboro, Mnyaka Sururu, Christian Kopp, und Yann LeGall. o. J. „Small is Beautiful: Postcolonial Walking Tours as a Form of Street Justice“. In *Everything Passes Except the Past Decolonizing Ethnographic Museums, Film Archives, and Public Space*. Sternberg Press.
- McGonegal, Julie. 2009. *Imagining justice: the politics of postcolonial forgiveness and reconciliation*. McGill-Queen’s University Press.

- McGregor, Katharine, und Ana Dragojlovic. 2024. „Songs from Another Land: Decolonizing Memories of Colonialism and the Nutmeg Trade“. *Memory Studies* 17 (3): 599–612. <https://doi.org/10.1177/17506980241242388>.
- Meghji, Ali. 2024. „Peace Is Dangerous“: Toward a Du Boisian Theory of Colonial Post-Fascism“. *Sociology of Race and Ethnicity*, Oktober 25, 23326492241288496. <https://doi.org/10.1177/23326492241288496>.
- Melber, Henning. 1992. *Der Weißheit letzter Schluß. Rassismus und kolonialer Blick*, Frankfurt/M: Brandes & Apsel.
- Melber, Henning. 2022. „Ein »Versöhnungsabkommen«, das keines ist. Die deutsch-namibische Gemeinsame Erklärung zum Völkermord in Deutsch-Südwestafrika“. *Zeitschrift für Genozidforschung* 20 (2): 290–308. <https://doi.org/10.5771/1438-8332-2022-2-290>.
- Memmi, Albert. 2010. [1974]. *The Colonizer and the Colonized*. London/Ney York: Earthscan.
- Mendoza, Breny. 2018. „Can the Subaltern Save Us?“ *Tapuya: Latin American Science, Technology and Society* 1 (1): 109–22. <https://doi.org/10.1080/25729861.2018.1551462>.
- Mendoza, Breny. 2021. „Decolonial Theories in Comparison“. In *Indigenous Knowledge in Taiwan and Beyond*, herausgegeben von Shu-mei Shih und Lin-chin Tsai, Bd. 1. Sinophone and Taiwan Studies. Springer Singapore. <https://doi.org/10.1007/978-981-15-4178-012>.
- Mestdag, Eline. 2025. „It Is Easier to Build Strong Children than to Repair Broken Men“: Decolonial Memory Activists and the Duty to Remember in Postcolonial Belgium (2010–Present)“. *Memory Studies* 18 (2): 492–508. <https://doi.org/10.1177/17506980241312334>.
- Meyer, Jörg. 2008. „The Concealed Violence of Modern Peace(-Making)“. *Millennium: Journal of International Studies* 36 (3): 555–74. <https://doi.org/10.1177/03058298080360030901>.
- Mignolo, Walter D. 2000. „The many faces of cosmo-polis: Border thinking and critical cosmopolitanism“. In: *Public Culture*, 12(3), 721–748.
- Mignolo, Walter D. 2002. „The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference“. In: *The South Atlantic Quarterly* 101:1, 57–96.
- Mignolo, Walter D. 2005. *The Idea of Latin America*. Blackwell Manifestos.
- Mignolo, Walter D. 2007. „INTRODUCTION: Coloniality of Power and de-Colonial Thinking“. *Cultural Studies* 21 (2–3): 155–67. <https://doi.org/10.1080/09502380601162498>.
- Mignolo, Walter D. 2011. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Duke University Press.
- Mignolo, Walter D, und Rolando Vázquez. 2013. „Decolonial AestheSis: Colonial Wounds/Decolonial Healings“. Dossier. *Social Text Journal*, 15.07.2013. <https://socialtextjournal.org/periscopearticle/decolonial-aesthesis-colonial-woundsdecolonial-healings/>. Zugegriffen am 11.09.2025.
- Mignolo, Walter D. 2018a. „What does it mean to Decolonize?“ In: *On decoloniality: concepts, analytics, praxis*, herausgegeben von Walter D. Mignolo und Catherine E. Walsh, 105–134. Duke University Press.
- Mignolo, Walter D. 2018b. Foreword. In *Constructing the pluriverse: the geopolitics of knowledge*, herausgegeben von Bernd Reiter, ix–xvi. Durham: Duke University Press.
- Miles, James. 2024. „Guilt, Complicity, and Responsibility for Historical Injustice: Towards a Pedagogy of Complex Implication“. *Pedagogy, Culture & Society* 32 (3): 619–35. <https://doi.org/10.1080/14681366.2022.2064537>.
- Mills, Charles W. 2017. *Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190245412.001.0001>.

- Mohanty, Chandra Talpade. 2002. „Under Western Eyes’ Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles“. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28 (2): 499–535.
- Möhle, Heiko. 1999. *Branntwein, Bibeln und Bananen. Der deutsche Kolonialismus in Afrika – eine Spurensuche*. Verlag Libertäre Assoziation.
- Montenegro, Giovanna. 2018. „‘The Welser Phantom’: Apparitions of the Welser Venezuela Colony in Nineteenth- and Twentieth-Century German Cultural Memory“. *Transit* 11 (2). <https://doi.org/10.5070/T7112038255>.
- Moody, Jessica. 2025. „Decolonizing Memory in Bristol“. *Radical History Review* 2025 (152): 91–110. <https://doi.org/10.1215/01636545-11609968>.
- Moosavi, Leon. 2023. „Turning the Decolonial Gaze towards Ourselves: Decolonising the Curriculum and ‘Decolonial Reflexivity’ in Sociology and Social Theory“. *Sociology* 57 (1): 137–56. <https://doi.org/10.1177/00380385221096037>.
- Motta, Sara C, und Ana Margarida Esteves. 2014. „Reinventing Emancipation in the 21st Century: The Pedagogical Practices of Social Movements“. *Interface: A Journal for and about Social Movements* 6 (1): 1–24.
- Muñoz, Francisco A. 2006. Der unvollkommene Frieden, in: *Schlüsseltexzte der Friedensforschung*, herausgegeben von Wolfgang Dietrich, Josefina Echavarría Alvarez, und Norbert Koppensteiner, 92-139. Wien.
- Murphy, Kaitlin M. 2019. *Mapping Memory: Visuality, Affect, and Embodied Politics in the Americas*. First edition. Fordham Scholarship Online. Fordham University Press.
- Murphy, Kaitlin M. 2021. „Fear and Loathing in Monuments: Rethinking the Politics and Practices of Monumentality and Monumentalization“. *Memory Studies* 14 (6): 1143–58. <https://doi.org/10.1177/17506980211054271>.
- Nanni, Giordano. 2012. *The Colonisation of Time: Ritual, Routine and Resistance in the British Empire*. Studies in Imperialism. Manchester University Press.
- Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J. 2013. *Coloniality of Power in Postcolonial Africa – Myths of Decolonization*. Council for the Development of Social Science Research in Africa.
- Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J. 2018. *Epistemic Freedom in Africa: Deprovincialization and Decolonization*. Rethinking Development. Routledge, Taylor and Francis Group.
- Nesi, Jacson, Roberta Lemos dos Santos, und Michele Benites. 2024. Exploring enactivism: A scoping review of its key concepts and theoretical approach. In *Advances in Integrative Medicine* 11:4, 184-190, <https://doi.org/10.1016/j.aimed.2024.08.007>.
- Neumann, Klaus, und Janna Thompson, Hrsg. 2015. *Historical Justice and Memory*. Critical Human Rights. The University of Wisconsin Press.
- Ngũgĩ wa Thiong’o. 2009. *Something Torn and New: An African Renaissance*. BasicCivitas Books.
- Nobrega, Onur Suzan, Matthias Quent und Jonas Zipf (Hg.) 2021. *Rassismus. Macht. Vergessen: Von München über den NSU bis Hanau: Symbolische und materielle Kämpfe entlang rechten Terrors*.
- Nora, Pierre. 1989. “Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire“. In: *Representations*, No. 26, 7-24.
- Oguntoye, Katharina, May Opitz, und Dagmar Schultz, Hrsg. 1986. *Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte*. Orlanda Frauenverlag.
- Ogette, Tupoka. 2019. *exit RACISM: rassismuskritisch denken lernen*. 5. Auflage. UNRAST.
- Olick, Jeffrey K. 2007. *The Politics of Regret: On Collective Memory and Historical Responsibility*. London: Routledge.
- Olick, Jeffrey K., und Brenda Coughlin. 2003. “The Politics of Regret: Analytical Frames.” In *Politics and the Past: On Repairing Historical Injustices*, herausgegeben von John Torpey, 37–62. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

- Osterhammel, Jürgen. 2009. *Kolonialismus: Geschichte - Formen - Folgen*. 6., Durchges. Aufl., Orig.-Ausg. Beck'sche Reihe C.-H.-Beck-Wissen 2002. Beck.
- Ostklick. 2024. „Tag der Russlanddeutschen – Wie wollen wir erinnern?“ 22.08.2024. <https://www.youtube.com/watch?v=UxCwFXP8YIA&t=813s>. Zugegriffen am 14.09.2025.
- Pansardi, Pamela, und Marianna Bindi. 2021. „The New Concepts of Power? Power-over, Power-to and Power-With“. *Journal of Political Power* 14 (1): 51–71. <https://doi.org/10.1080/2158379X.2021.1877001>.
- Papendick, Michael, Jonas Rees, Maren Scholz und Andreas Zick 2022. Multidimensionaler Erinnerungsmonitor. Studie V. Stiftung Erinnerung – Verantwortung – Zukunft. Juli 2022. <https://www.stiftung-evz.de/assets/1Waswirfördern/Bilden/BildenfuerlebendigesErinnern/MEMOStudie/MEMO52022/evzbroschmemo2022definal.pdf>. Zugegriffen am 11.09.2025.
- Pauls, Christina. 2021a. *Re-Storying a Past That Lies between Us: An Exploration of the Legacies of German-Russian Family Histories in the Soviet Union*. 1st edition. Masters of Peace 20. Innsbruck university press.
- Pauls, Christina. 2021b. „Das Trauma in den Genen: Eine unheilbare Diagnose?“ Videoessay Schweigeminuten. Museum und Kulturreferat für russlanddeutsche Kulturgeschichte. <https://www.russlanddeutsche.de/kulturreferat/projekte/schweigeminuten/das-trauma-in-den-genen-eine-unheilbare-diagnose.html>. Zugegriffen am 14.09.2025.
- Pauls, Christina. 2022. „Neokolonialer Frieden?! Die koloniale Unterseite modern-liberaler Friedensvorstellungen“. In: *Wissenschaft und Frieden* 2/2022: Kriegerische Verhältnisse. Reflexionen zur Ukraine / Neokolonialismus, 42 – 45.
- Pauls, Christina. 2023. „Performing Cracks in Public Memory: Undoing Epistemic Violence Through Artistic Interventions.“ *Journal Für Entwicklungspolitik* 39 (1–2): 50–73. <https://doi.org/10.20446/JEP-2414-3197-39-1-50>.
- Pauls, Christina. 2024a. *Rezension zu Melanie Altanian: The Epistemic Injustice of Genocide Denialism*. Portal für Politikwissenschaft. <https://doi.org/10.36206/Rez24.8>.
- Pauls, Christina. 2024b. „Struggles over Memory?: Decolonial Memory Activism as Epistemic Struggle against Eurocentrism“. *Zeitschrift Für Friedens- Und Konfliktforschung* 13 (2): 437–47. <https://doi.org/10.1007/s42597-024-00131-4>.
- Pauls, Christina, und Annika Feldmeier. 2025. „Von El Dorado nach Augsburg: Erinnerungen an die Welsler-Kolonie“. (*Ein spurensuchendes Fotoalbum*). <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.20045.76002>.
- Pauls, Christina; Oppelt, Martin; Weber, Nicki K. 2022. Staat und Postkolonie zwischen Einbruch und Aufbruch. Eine Einleitung zu postkolonialen Staatsverständnissen. In *Postkoloniale Staatsverständnisse*, herausgegeben von Martin Oppelt, Christina Pauls und Nicki K. Weber, 9-26. Baden-Baden: Nomos.
- Pauls, Christina, und Charlotte Rungius. 2022. „Reflexivität als methodologischer Imperativ: Herausforderungen und Grenzen für die Friedens- und Konfliktforschung“. In *Forschungen für Frieden*, herausgegeben von Rebecca Gulowski und Michaela Zöhrer. Nomos Verlagsgesellschaft. <https://doi.org/10.5771/9783748933557-89>.
- Pauls, Christina, und Mahdis Azarmandi, i.E. *Kolonialität des Friedens*. In: *Kritische Friedensforschung 2.0.*, herausgegeben von Josef Mühlbauer und Klaus Mögling. Vrstl. Erscheinung Ende 2025.
- Pauls, Christina, i.E.a. „Cracking Peace? Divesting from the Coloniality of Peace through Decolonial Memory Activism“. In: *Critical, Postcolonial, and Decolonial Approaches to Peace Education and Research* (Special Issue, Journal for Peace Education), herausgegeben von Hakim Williams, Jenny Ritchie, Maria José Bermeo, Rina Alluri und Staci Martin.

- Pauls, Christina. 2025. „Hauntings of El Dorado: Decolonial Memory Activism and Contentious Artistic Interventions in Germany“. In: *Contention* 13:2, 45-74. <https://doi.org/10.3167/cont.2025.130203>
- Peace Knowledge Press. 2025. „About Us“. *Peace Knowledge Press*. <https://peaceknowledgepress.com/about-us/>. Zugegriffen am 11.09.2025.
- Peng. 1998. *Das Peng! Kollektiv*. <http://pen.gg/de/>. Zugegriffen am 11.09.2025.
- Penkwitt, Meike. 2006. Einleitung: Erinnern und Geschlecht. In: *Erinnern und Geschlecht*, Band I. Zeitschrift für Interdisziplinäre Frauenforschung Jg.12, 2, 1-26.
- Pesch, Christina, und Witold Mucha. 2020. „Wer sind wir? Eine Analyse der Autor\*innen der Friedens- und Konfliktforschung“. *Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung* 9 (1): 189–202. <https://doi.org/10.1007/s42597-020-00024-2>.
- Pinto, Joana P. 2017. “On Languages, bodies, and epistemic violence”. In: *Language and violence. Pragmatic perspectives*, herausgegeben von Daniel Silva, 171-188. Amsterdam: John Benjamins. <https://doi.org/10.1075/pbns.279.08pin>
- Popular Memory Group. 2007. „Popular Memory: Theory, Politics, Method“. In *Making Histories : Studies in History-Writing and Politics*, herausgegeben von Richard Johnson, Gregor McLennan, Bill Schwarz, und David Sutton. Centre for Contemporary Cultural Studies. Hutchinson.
- Porta, Donatella della, und Elena Pavan. 2017. „Repertoires of knowledge practices: Social movements in times of crisis“. *Qualitative Research in Organizations and Management: An International Journal*. <https://doi.org/10.1108/QR0M-01-2017-1483>.
- Purtschert, Patricia. 2012. „Postkoloniale Philosophie. Die westliche Denkgeschichte gegen den Strich lesen“. 2012. In *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*, herausgegeben von Julia Reuter und Alexandra Karenthos, 343-354. VS Verlag für Sozialwissenschaften. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-93453-225>.
- Prinzleve, Jonas. 2023. „Silent Memorylands: City Branding and the Coloniality of Cultural Memory in the Hamburg HafenCity“. *Memory Studies* 16 (4): 984–1002. <https://doi.org/10.1177/17506980221122161>.
- Pritchard, Erin, und Delyth Edwards. 2023. *Sexual Misconduct in Academia: Informing an Ethics of Care in the University*. 1. Aufl. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003289944>.
- Quijano, Aníbal. 2007. „COLONIALITY AND MODERNITY/RATIONALITY“. *Cultural Studies* 21 (2–3): 168–78. <https://doi.org/10.1080/09502380601164353>.
- Quijano, Aníbal. 2010. „Die Paradoxien der eurozentrierten kolonialen Moderne“. *PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* 40 (158): 29–47. <https://doi.org/10.32387/prokla.v40i158.399>.
- Quijano, Aníbal. 2000. Coloniality of power and Eurocentrism in Latin America. *International Sociology*, 15(2), 215–232.
- Ragandang, Primitivo Cabanes. 2021. „What Are They Writing for? Peace Research as an Impermeable Metropole“. *Peacebuilding* 10 (3): 265–77. <https://doi.org/10.1080/21647259.2021.2000159>.
- Randazzo, Elisa. 2021. „The Local, the ‘Indigenous’ and the Limits of Rethinking Peacebuilding“. *Journal of Intervention and Statebuilding* 15 (2): 141–60. <https://doi.org/10.1080/17502977.2021.1882755>.
- Rapoport, Anatol. 1970. „Can Peace Research Be Applied?“ *Journal of Conflict Resolution* 14 (2): 277–86. <https://doi.org/10.1177/002200277001400208>.
- Ratava, Steven. 2016. „Subalternization of the Global South: Critique of Mainstream ‘Western’ Security Discourses“. *Cultural Dynamics* 28 (2): 211–28. <https://doi.org/10.1177/0921374016652915>.

- Reardon, Betty A. 1988. *Comprehensive Peace Education: Educating for Global Responsibility*. Teachers College Press.
- Reckwitz, Andreas. 2003. „Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken: Eine sozialtheoretische Perspektive“. *Zeitschrift für Soziologie* 32 (4): 282–301. <https://doi.org/10.1515/zfsoz-2003-0401>.
- Reuter, Julia. 2002. *Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden*. Transkript.
- Richmond, Oliver P. 2006. „The Problem of Peace: Understanding the ‘Liberal Peace’“. *Conflict, Security & Development* 6 (3): 291–314. <https://doi.org/10.1080/14678800600933480>.
- Richmond, Oliver P, und Roger Mac Ginty. 2014. „Where Now for the Critique of the Liberal Peace?“. *Cooperation and Conflict* 50 (2): 171–89. <https://doi.org/10.1177/0010836714545691>.
- Robbe, Ksenia. 2016. „Erinnerung als Waffe der Dekolonisierung. Kunst und Studentinnen-Bewegung im heutigen Südafrika“. *PERIPHERIE – Politik • Ökonomie • Kultur* 36 (144): 432–54. <https://doi.org/10.3224/peripherie.v36i144.25716>.
- Robles-Moreno, Leticia. 2023. „Performance“. In *The Routledge Handbook of Memory Activism*, herausgegeben von Yifat Gutman und Jenny Wüstenberg, 385-390. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003127550-74>.
- Rodriguez Iglesias, Ana Isabel. 2020. „A decolonial critique of the liberal peace: Insights from peace practices of ethnic people in Colombia“. *Revista de Paz y Conflictos* 12 (2): 199–223. <https://doi.org/10.30827/revpaz.v12i2.9379>.
- Rogers, Matt. 2015. „Contextualizing Theories and Practices of Bricolage Research“. *The Qualitative Report*, Online-Vorab-Publikation, 20.01.2015. <https://doi.org/10.46743/2160-3715/2012.1704>.
- Roth, Julia. 2023. „‘The First Global Players’: The Welsers of Augsburg in the Enslavement Trade and the City’s Memory Culture“. In *Cultural Heritage and Slavery*, herausgegeben von Stephan Conermann, Claudia Rauhut, Ulrike Schmieder, und Michael Zeuske. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783111331492-008>.
- Rothberg, Michael. 2009. *Multidirectional memory: remembering the Holocaust in the age of decolonization*. Cultural memory in the present. Stanford University Press.
- Rothberg, Michael. 2013. „Remembering Back: Cultural Memory, Colonial Legacies, and Postcolonial Studies“. In *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies*, herausgegeben von Graham Huggan, 359-379. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199588251.013.0027>.
- Rothberg, Michael. 2019. *The Implicated Subject. Beyond Victims and Perpetrators*. Stanford University Press.
- Rothberg, Michael. 2021. *Multidirektionale Erinnerung: Holocaustgedenken im Zeitalter der Dekolonisierung*. Metropol Verlag. Aus dem Englischen von Max Henninger.
- Rudolph, Steffen, Tanja Thomas, und Fabian Virchow. 2019. Doing Memory and Contentious Participation: Remembering the Victims of Right-Wing Violence in German Political Culture. In: *Participation and Media in Post-Migrant Societies*. Herausgegeben von Miriam Stehling, Tanja Thomas und Merle Marie Kruse, 181-196. Rowman & Littlefield.
- Sabaratham, Meera. 2011. “The Liberal Peace? An Intellectual History of International Conflict Management, 1990–2010”. In: *A Liberal Peace? The Problems and Practices of Peacebuilding*, herausgegeben von Susanna Campbell, David Chandler und Meera Sabaratham, 13-30. Zed books.
- Sabaratham, Meera. 2013. „Avatars of Eurocentrism in the Critique of the Liberal Peace“. *Security Dialogue* 44 (3): 259–78. <https://doi.org/10.1177/0967010613485870>.
- Said, Edward W. 1978. *Orientalism*. Penguin Classics.

- Said, Edward W. 1994. *Culture and Imperialism*. Vintage Books.
- Samset, Ingrid. 2021. „Towards Decolonial Justice“. *International Journal of Transitional Justice* 14 (3): 596–607. <https://doi.org/10.1093/ijtj/ijaa023>.
- Sarr, Felwine, und Bénédicte Savoy. 2019. *Zurückgeben: über die Restitution afrikanischer Kulturgüter*. 1. Aufl. Punctum 13. Matthes & Seitz.
- Savoy, Bénédicte. 2021. *Afrikas Kampf um seine Kunst. Geschichten einer postkolonialen Niederlage*. München: C.H.Beck.
- Sawatsky, Jarem. 2005. Extending the Peacebuilding Timeframe: Revisiting Lederach's Integrative Framework. In: *Peace Research*, Vol. 37, No. 1, 123-130.
- saytheirnames. 2025. „#SAY THEIR NAMES LISTS“. *Say Every Name*. <https://sayevery.name>. Zugegriffen am 11.09.2025.
- Schreiber, Falk. 2021. „Arbeit am Ritual“. *Nachtkritik*, 13.08.2021. <https://nachtkritik.de/nachtkritiken/deutschland/hamburg-schleswig-holstein/hamburg/sommerfestival-kampnagel/bismarck-dekolonial-kampnagel-hamburg-yolanda-gutierrez-kuratiert-einen-audiowalk-in-die-deutsche-kolonialgeschichte>. Zugegriffen am 14.09.2025.
- Sebald, Gerd, Oliver Dimbath, Nina Leonhard, Valentin Rauer, Kristina Chmelar, Mathias Berek, Hanna Haag und Michael Heinlein. 2023. „Der Begriff „soziale Gedächtnisse““. In: *Handbuch Sozialwissenschaftliche Gedächtnisforschung*, herausgegeben von Gerd Sebald, Mathias Berek, Kristina Chmelar, Oliver Dimbath, Hanna Haag, Michael Heinlein, Nina Leonhard, Valentin Rauer, 1-17. Springer Fachmedien Wiesbaden. [https://doi.org/10.1007/978-3-658-26587-8\\_1](https://doi.org/10.1007/978-3-658-26587-8_1)
- Seidel, Katrin. 2025. „Towards a Decentring of Standardised Peace Mediation Governance: A Postcolonial Reading of an Interventionist Travelling Model in African Contexts“. *Oñati Socio-Legal Series*, Online-Vorab-Publikation, 10.02.2025. <https://doi.org/10.35295/osls.iisl.2158>.
- Senghaas, Dieter. 1971. Editorisches Vorwort, In: *Kritische Friedensforschung*, herausgegeben von Dieter Senghaas, 7-22. Frankfurt a. M.
- Servicestelle Friedensbildung. 2022. Erinnerungskultur & Kolonialismus - Nr. 9 - 02/2020 (zweite üb. Neuauflage von 2022). <https://www.friedensbildung-bw.de/friedensbildung-aktuell/news-einzelanzeige/kolonialismus-unterrichtsmaterial>. Zugegriffen am 14.09.2025.
- Seydel, Henriette. 2024. „Bis heute traumatisch Maji-Maji: Verdrängter Genozid oder erinnertes Widerstand?“ *iz3w*, Juni 20. <https://www.iz3w.org/artikel/maji-maji-genozid-widerstand-kolonialismus-tansania>. Zugegriffen am 14.09.2025.
- Shape the Future. o.J. *Urban Bodies Projekt*. <https://shape-the-future.org/urban-bodies-project/>. Zugegriffen am 08.08.2025.
- Shilliam, Robbie. 2015. *The Black Pacific. AntiColonial Struggles and Oceanic Connections*. Bloomsbury.
- Siegesmund, Richard. 2024. „The Arts as Research. Nomadic Materiality and Possible Futures“. In *The SAGE Handbook of Qualitative Research*, 6. Auflage, herausgegeben von Denzin, Norman K., Yvonna S. Lincoln, Michael D. Giardina, und Gaile Sloan Cannella, 453-465. SAGE.
- Sierp, Aline. 2020. „EU Memory Politics and Europe's Forgotten Colonial Past“. *Interventions* 22 (6): 686–702. <https://doi.org/10.1080/1369801X.2020.1749701>.
- Sillah, Fatou, und Abdur Rehman Zafar. 2024. „The Absent Presence of German Colonialism“ *The Funambulist Magazine Colonial Continuums* (54), 13.06.2024. <https://thefunambulist.net/magazine/colonial-continuums/the-absent-presence-of-german-colonialism>. Zugegriffen am 11.09.2025.

- Silverman, Maxim. 2013. *Palimpsestic Memory: The Holocaust and Colonialism in French and Francophone Fiction and Film*. 1st ed. Berghahn Books.
- Simpson, Audra. 2007. "On Ethnographic Refusal: Indigeneity, 'Voice and Colonial Citizenship'". In: *Junctures*, 9, Dec 2007, 67-80.
- Şirin, Ali. 2024. *Erinnern heißt Kämpfen. Kein Schlussstrich unter unsere Stimmen*. Münster: Unrast.
- Sium, Aman, Chandni Desai, und Eric Ritskes. 2012. „Towards the ‘tangible unknown’: Decolonization and the Indigenous future“. In: *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1:1., I-XIII.
- Smith, Linda Tuhiwai. 1999. *Decolonizing methodologies: research and indigenous peoples*. University of Otago Press.
- Sosta, Francis. 2022. „Decolonizing Listening to Decolonize Memory“. *From the European South Journal* 11, 10-23.
- Sousa Santos, Boaventura de. 2014. *Epistemologies of the South Justice against Epistemicide*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315633718>.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. "Can the Subaltern Speak?" In: *Marxism and the Interpretation of Culture*, herausgegeben von Nelson Carry und Lawrence Grossberg, 271-313. Urbana-Champaign.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2008. „Can the Subaltern Speak?“ In: *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, übersetzt von Ari Joskowicz, Stefan Nowotny, 17-118. Turia + Kant.
- Stein, Sharon, Dallas Hunt, Rene Suša, und Vanessa De Oliveira Andreotti. 2017. „The Educational Challenge of Unraveling the Fantasies of Ontological Security“. *Diaspora, Indigenous, and Minority Education* 11 (2): 69–79. <https://doi.org/10.1080/15595692.2017.1291501>.
- Stein, Sharon, Cash Ahenakew, Elwood Jimmy, Vanessa Andreotti, Will Valley, Sarah Amsler, Bill Calhoun, und the Gesturing Towards Decolonial Futures Collective. 2021. „Developing Stamina for Decolonizing Higher Education: A Workbook for Non-Indigenous People“. März 2021. <https://decolonialfutures.net/wp-content/uploads/2021/03/decolonizing-he-workbook-draft-feb2021.pdf>. Zugegriffen am 14.09.2025.
- Stein, Sharon, Vanessa Andreotti, Rene Suša, Sarah Amsler, Dallas Hunt, Cash Ahenakew, Elwood Jimmy, Tereza Cajkova, Will Vlley, Camill Cardoso, Dino Siwek, Benicio Pitaguary, Dani D#Emilia, Ubircy Pataxó, Bill Calhoun und Haruko Okano. 2020. „Gesturing Towards Decolonial Futures: Reflections on Our Learnings Thus Far“. *Nordic Journal of Comparative and International Education (NJCIE)* 4 (1): 43–65. <https://doi.org/10.7577/njcie.3518>.
- Stein, Sharon, Vanessa Andreotti, Cash Ahenakew, Rene Susa, Will Valley, Sarah Amsler, Camila Cardoso, Dino Siwek, Tereza Cajkova, Dani D’Emilia, Ninawa Huni Kui, Mateus Tremembe, Rosa Pitaguary, Benício Pitaguary, Nadia Pitaguary, Ubiraci Pataxó, Lynn Mario Trindade Menezes de Souza, Bill Calhoun, Shawn Van Sluys, Carolina Azul Duque, Kyra Royo Fay, und Ben Lickerman. 2022. „Methodologies for gesturing towards decolonial futures“. In: *Weaving an otherwise: In-relations methodological practice*, herausgegeben von Amanda R. Tachine und Z. Nicolazzo, 141–158. Stylus.
- Suárez-Krabbe, Julia. 2016. *Race, Rights, and Rebels: Alternatives to Human Rights and Development from the Global South*. Global Critical Caribbean Thought. Rowman & Littlefield International.
- Suffla, Shahnaaz, Nick Malherbe, und Mohamed Seedat. 2020. „Recovering the Everyday Within and for Decolonial Peacebuilding Through Politico-Affective Space“. In *Researching Peace, Conflict, and Power in the Field*, herausgegeben von Yasemin

- Gülsüm Acar, Sigrun Marie Moss, und Özden Melis Uluğ. Peace Psychology Book Series. Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-44113-518>.
- Sunca, Jan Yasin. 2024. „Decolonial Politics: State, Statelessness, and Coexistence in Peace“. *Journal of Intervention and Statebuilding* 18 (4): 419–35. <https://doi.org/10.1080/17502977.2023.2212992>.
- Swaraj, Sampda, und Binod Mishra. 2025. „Healing in Intercorporeal Harmony: Decolonial (Re-)Cognition of Angami Naga Shamanic Therapeutic Traditions in Avinuo Kire’s *The Last Light of Glory Days*“. *Interventions*, April 23, 1–20. <https://doi.org/10.1080/1369801X.2025.2493642>.
- swisspeace. 2016. „A Conceptual Framework for Dealing with the Past“. <https://www.swisspeace.ch/assets/publications/downloads/Essentials/7bdf926517/A-Conceptual-Framework-for-Dealing-with-the-Past-Essential-16-swisspeace.pdf>. Zugegriffen am 11.09.2025.
- Táiwò, Olúfẹ̀mí O. 2022. *Reconsidering Reparations*. 1. Aufl. Oxford University Press: New York. <https://doi.org/10.1093/oso/9780197508893.001.0001>.
- Taylor, Diana. 2003. *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Duke University Press.
- Terdiman, Richard. 1993. *Present Past: Modernity and the Memory Crisis*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Terkessidis, Mark. 2021. *Wessen Erinnerung zählt? Koloniale Vergangenheit und Rassismus heute*. 2. Auflage. Hoffmann und Campe.
- The Anti-Oppression Network. o.J. „Allyship“. Online unter <https://theantioppressionnetwork.com/allyship/>. Zugegriffen am 14.09.2025.
- The Rhodes Must Fall Movement. 2018. *Rhodes Must Fall: The Struggle to Decolonise the Racist Heart of Empire*, herausgegeben von Chantiluke, Roseanne, Brian Kwoba, und Athinangamso Nkopo. Zed books.
- Theurer, Karina, und Wolfgang Kaleck, Hrsg. 2020. *Dekoloniale Rechtskritik und Rechtspraxis*. 1st ed. Völkerrecht und Außenpolitik, Band 92. Nomos Verlagsgesellschaft.
- Tiefgang. 2020. Initiative fordert Stopp der Sanierung und lädt zur Demo „Bismarck stoppen!“, 27.06.2020. <https://www.tiefgang.net/bismarck-stoppen/>. Zugegriffen am 15.09.2025.
- Tilly, Charles. 1986. *The Contentious French*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Tilly, Charles, und Sidney Tarrow. 2015. *Contentious Politics*. 2. Auflage. Oxford University Press.
- Tilmans, Karin, Frank van Vree, und J. M. Winter, Hrsg. 2010. *Performing the Past: Memory, History, and Identity in Modern Europe*. Amsterdam University Press.
- Tlostanova, Madina. 2012. „Postsocialist ≠ Postcolonial? On Post-Soviet Imaginary and Global Coloniality“. *Journal of Postcolonial Writing* 48 (2): 130–42. <https://doi.org/10.1080/17449855.2012.658244>.
- Tlostanova, Madina, und Walter D Mignolo. 2009. „Global coloniality and the decolonial option“. *Kult 6 - Special Issue Epistemologies of Transformation: The Latin American Decolonial Option and its Ramifications*. <http://postkolonial.dk/artikler/kult6/MIGNOLO-TLOSTANOVA.pdf>. Zugegriffen am 14.09.2025.
- Todzi, Kim Sebastian, und Jürgen Zimmerer. 2021. „Bismarck in Hamburg Deutschlands höchstes Kolonialdenkmal Bismarck“. In *Hamburg: Tor zur kolonialen Welt Erinnerungsorte der (post-)kolonialen Globalisierung*, herausgegeben von Jürgen Zimmerer und Kim Sebastian Todzi, 445-461. Hamburger Beiträge zur Geschichte der kolonialen Globalisierung. Wallstein Verlag.
- Halistoprak, Burak Toygar. 2021. „Knowledge Production and Its Politicization within International Relations and Peace Studies“. In *Knowledge for Peace*, herausgegeben von

- Briony Jones und Ulrike Lühe. Edward Elgar Publishing. <https://doi.org/10.4337/9781789905359.00009>.
- Trouillot, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Beacon Press.
- Trzeciak, Miriam Friz, und Manuel Peters. 2022. „Urbane imperiale Differenz. Verflechtungen postkolonialer und post(real)sozialistischer Konfigurationen am Beispiel von Cottbus“. In *PERIPHERIE* Nr. 165/166, 42. Jg. 2022, 82-106. <https://doi.org/10.3224/peripherie.v42i1.05>.
- Tuck, Eve, und K Wayne Yang. 2012. *Decolonization Is Not a Metaphor. Decolonization: Indigeneity, Education & Society* Vol. 1:1, 1-40.
- Tuck, Eve, und K Wayne Yang. 2014. „R-Words: Refusing Research“. In *Humanizing Research: Decolonizing Qualitative Inquiry with Youth and Communities*, herausgegeben von Django Paris und Maisha T. Winn, 223-247. Sage.
- UN. 2001. „Erklärung zur Weltkonferenz gegen Rassismus, Rassendiskriminierung, Fremdenfeindlichkeit und damit zusammenhängende Intoleranz\*“.. September. <https://www.un.org/depts/german/conf/ac189-12.pdf>. Zugegriffen am 11.09.2025.
- UNSC. 2004. „The Rule of Law and Transitional Justice in Conflict and Post-Conflict Societies Report of the Secretary-General S/2004/616“. United Nations, August 23. <https://docs.un.org/en/S/2004/616>.
- van der Heyden, Ulrich, und Joachim Zeller. 2008. *Kolonialismus hierzulande. Eine Spurensuche in Deutschland*. Sutton Verlag GmbH.
- Varatharajah, Sinthujan. 2021. Universale Zeit ist eine koloniale Erfindung. In: Berliner Zeitung 27.11.2021. <https://www.berliner-zeitung.de/wochenende/sinthujan-varatharajah-universelle-zeit-ist-eine-koloniale-erfindung-li.196763>. Zugegriffen am 14.09.2025.
- Varela, Francisco J., Evan Thompson, und Eleanor Rosch. 1991. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. MIT Press.
- Vásquez-Arenas, Gerardo. 2018. “Decolonial and Intercultural Peace(s) for Building *Peace* in Colombia”. In: *Soziale Vielfalt*, herausgegeben von Monika Pfaller-Rott, Esperanza Gómez-Hernández, und Hilaria Soundari. Springer Fachmedien Wiesbaden. [https://doi.org/10.1007/978-3-658-21090-8\\_14](https://doi.org/10.1007/978-3-658-21090-8_14).
- Vázquez, Rolando. 2009. „Modernity Coloniality and Visibility: The Politics of Time“. *Sociological Research Online* 14 (4): 109–15. <https://doi.org/10.5153/sro.1990>.
- Vázquez, Rolando. 2011. „Translation as Erasure: Thoughts on Modernity’s Epistemic Violence“. *Journal of Historical Sociology* 24 (1): 27–44. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6443.2011.01387.x>.
- Vázquez, Rolando. 2012. „Towards a Decolonial Critique of Modernity. Buen Vivir, Relationality and the Task of Listening“. In *Kapital, Armut, Entwicklung. Capital, Poverty, Development. Capital, Pobreza, Desarrollo. Dokumentation des XV. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd*. Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, herausgegeben von Raúl Fomet-Betancourt, 241-252. Band 33.
- Veracini, Lorenzo. 2013. “‘Settler Colonialism’: Career of a Concept,” in *Journal of Imperial and Commonwealth History* 41:2, 313–33.
- Vieira, Marco. 2019. „The Decolonial Subject and the Problem of Non-Western Authenticity“. *Postcolonial Studies* 22 (2): 150–67. <https://doi.org/10.1080/13688790.2019.1608795>.
- von Unger, Hella. 2014. „Einleitung: Zur Aktualität der partizipativen Forschung“. In: *Partizipative Forschung*, herausgegeben von Hella von Unger, 1-12. Springer VS, Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-01290-81>

- Vonhof, Holger. 2024. *Linke Denkmalstürmer stürzen Bismarck*. 16.11.2024. <https://www.fnp.de/frankfurt/linke-denkmalstuermer-stuerzen-bismarck-93416013.html>. Zugegriffen am 11.09.2025.
- Voshage, Ina, und Werner Gamerith. 2024. „Postcolonial City Walks in Germany at the Nexus of Activism, Education, and Tourism“. *Zeitschrift Für Tourismuswissenschaft* 16 (2): 156–72. <https://doi.org/10.1515/tw-2024-0003>.
- wa Thiong'o , Ngũgĩ. 2009. *Something Torn and New. An African Renaissance*. BasicCivitasBooks.
- Walker, Polly O. 2004. „Decolonizing Conflict Resolution: Addressing the Ontological Violence of Westernization“. *The American Indian Quarterly* 28 (3): 527–49. <https://doi.org/10.1353/aiq.2004.0108>.
- Walsh, Catherine. 2018. The decolonial for. Resurgence, shifts, and movements. In *On decoloniality. Concepts, analytics, praxis*, Hrsg. Walter D. Mignolo, Catherine Walsh, 15–32. Durham: Duke University Press.
- Walsh, Catherine E. 2023. *Rising up, Living on: Re-Existences, Sowings, and Decolonial Cracks*. On Decoloniality. Duke University Press.
- Walter, Roland. 2020. „Identity, Displacement and Memory: A Decolonial Approach to Amerindian and African American Literature of the Americas“. *Mester* 49 (1). <https://doi.org/10.5070/M3491047021>.
- Wasmuht, Ulrike C. 1998. *Geschichte der deutschen Friedensforschung: Entwicklung, Selbstverständnis, politischer Kontext*. Agenda Frieden 30. Agenda-Verlag.
- Wayah, Ismahan. 2017. Wir schreiben Geschichte: Alternative Archive als dekoloniale Praxis. In *Connecting the dots: Lernen aus Geschichte(n) von Unterdrückung und Widerstand*, herausgegeben von global e.V., 10-17.
- Weber, Nicki K., Martin Oppelt, und Christina Pauls. 2023. „Den Menschen provinzialisieren. Ein Interview mit Dipesh Chakrabarty“. *ZPTh – Zeitschrift für Politische Theorie* 13 (1–2): 289–309. <https://doi.org/10.3224/zpth.v13i1-2.16>.
- Wekker, Gloria. 2016. *White Innocence: Paradoxes of Colonialism and Race*. Duke University Press.
- Weller, Christoph. 2024. „Friedens- und Konfliktforschung – Herausforderung für die Internationalen Beziehungen“. In *Handbuch Internationale Beziehungen*, herausgegeben von Carlo Masala und Frank Sauer, 639-660. VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Weller, Christoph. 2017. „Friedensforschung als reflexive Wissenschaft“. *Sicherheit und Frieden (S+F)* 35 (4): 174–78. <https://doi.org/10.5771/0175-274X-2017-4-174>.
- Wells, Julia C. 2023. „Colonialism“. In *The Routledge Handbook of Memory Activism*, 1. Aufl., von Yifat Gutman und Jenny Wüstenberg. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003127550-41>.
- White House. 2025. „Restoring Truth and Sanity to American History“, Executive Order, 27.03.2025 <https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/2025/03/restoring-truth-and-sanity-to-american-history/>. Zugegriffen am 14.09.2025.
- Wiborg, Susanne. 2006. „Der größte Bismarck der Welt“. *Zeit online*. 01.06.2006. [https://www.zeit.de/2006/23/A-Denkmal\\_xml](https://www.zeit.de/2006/23/A-Denkmal_xml). Zugegriffen am 15.09.2025.
- Wieczorek-Zeul, Heidemarie. 2004. „Rede von Bundesministerin für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung, Heidemarie Wieczorek-Zeul bei den Gedenkfeierlichkeiten zum 100. Jahrestag der Herero-Aufstände, 14. August 2004 in Namibia“. Deutsches Historisches Museum, 14.08.2004. <https://www.dhm.de/archiv/ausstellungen/namibia/rede.pdf>. Zugegriffen am 11.09.2025.
- Wiedemann, Charlotte. 2022. *Den Schmerz der Anderen begreifen. Holocaust und Weltgedächtnis*. Propyläen.

- Wienand, Kea, und Kerstin Brandes. 2016. „deutschland (post)Kolonial? visuelle erinnerungskulturen und verWobene geschichte(n) — eine einleitung“. In: *Deutschland (post)Kolonial? visuelle erinnerungskulturen und verWobene geschichte(n)*, herausgegeben von Kea Wienand und Kerstin Brandes, 5-23. FKW Zeitschrift für Geschlechterforschung und Visuelle Kultur Nr.59.
- Williams, Raymond. 1998. „The Analysis of Culture“. In *Cultural theory and popular culture: a reader*, herausgegeben von John Storey, 48-57. University of Georgia Press.
- Willner, Sarah, Georg Koch, und Stefanie Samida. 2016a. *Doing History: Performative Praktiken in der Geschichtskultur*. Waxmann Verlag.
- Willner, Sarah, Georg Koch, und Stefanie Samida. 2016b. „Doing History – Geschichte als Praxis. Programmatische Annäherungen“. In: *Doing History: Performative Praktiken in der Geschichtskultur*, herausgegeben von Sarah Willner, Georg Koch, und Stefanie Samida, 1-25. Waxmann Verlag.
- Wimmer, Andreas, und Nina Glick Schiller. 2003. „Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology“. *International Migration Review* 37 (3): 576–610. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2003.tb00151.x>.
- Winter, Jay. 2010. „The performance of the past: memory, history, identity“. In: *Performing the Past. Memory, History, and Identity in Modern Europe*, herausgegeben von Karin Tilmans, Frank van Vree, und Jay Winter, 11-31. Amsterdam University Press.
- Wolfe, Patrick. 1999. *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology*. London and New York: Cassel.
- Woodley, Jenny, und Jenny Wüstenberg. 2023. „North America“. In *The Routledge Handbook of Memory Activism*, 1. Aufl., von Yifat Gutman und Jenny Wüstenberg. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003127550-58>.
- Wulf, Christoph. 2002. „The Other in Peace Education. A Background Paper“. *SSRN Electronic Journal*, Online-Vorab-Publikation. <https://doi.org/10.2139/ssrn.3716970>.
- Wüstenberg, Jenny. 2017. *Civil Society and Memory in Postwar Germany*. 1. Aufl. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316822746>.
- Wüstenberg, Jenny. 2020. *Zivilgesellschaft und Erinnerungspolitik in Deutschland seit 1945*. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung. Lit Verlag.
- Yakoub, Joachim Ben. 2021. „PeoPL’s Bursting Light: Melting Down the Afterlives of a Monstrous Colonial Monument“. *Third Text* 35 (4): 413–30. <https://doi.org/10.1080/09528822.2021.1944531>.
- Yeats, Christine. 2021. „Should They Stay or Should They Go?“. *Public History Review* 28 (Juni): 152–56. <https://doi.org/10.5130/phrj.v28i0.7512>.
- Young, Robert J.C. 2008. [2001]. *Postcolonialism. An Historical Introduction*. Blackwell Publishing.
- Zami, Layla. 2020. *Contemporary PerforMemory: Dancing through Spacetime, Historical Trauma, and Diaspora in the 21st Century*. 1. Aufl. Bd. 58. TanzScripte. Transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839455258>.
- Zantop, Susanne. 1997. *Colonial Fantasies: Conquest, Family, and Nation in Precolonial Germany, 1770–1870*. Duke University Press
- Zeller, Joachim. 2011. „Decolonization of the Public Space?: (Post)Colonial Culture of Remembrance in Germany“. In *Lindner, Ulrike/Möhring, Maren/Stein, Mark/Stroh, Silke (Hrsg): Hybrid Cultures – Nervous States. Britain and Germany in a (Post)Colonial World*. Brill.
- Zembylas, Michalinos. 2025. „Decolonial Pathways in Education: Walter Mignolo, Epistemic Delinking, and the Risks of Ethno-Essentialism“. *Globalisation, Societies and Education*, Februar 3, 1–15. <https://doi.org/10.1080/14767724.2025.2459110>.

- Zerubavel, Yael. 1995. *Recovered Roots. Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*. University of Chicago Press.
- Ziai, Aram, Daniel Bendix und Franziska Müller. 2020. Decolonizing Knowledge Orders, Research Methodology and the Academia: An Introduction. In: *Decolonizing Knowledge Orders, Research Methods and Teaching*, herausgegeben von Daniel Bendix, Franziska Müller and Aram Ziai, 1-15.
- Zick, Andreas. 2023. „Die distanzierte Mitte – eine Annäherung an das Verhältnis der Mitte zur Demokratie in Krisenzeiten“. In *Die distanzierte Mitte: Rechtsextreme und demokratiegefährdende Einstellungen in Deutschland 2022/23*, herausgegeben von Andreas Zick, Beate Küpper und Nico Mokros, 19-33. Dietz Verlag.
- Zick, Andreas, Beate Küpper, und Nico Mokros. 2023. *Die distanzierte Mitte: Rechtsextreme und demokratiegefährdende Einstellungen in Deutschland 2022/23*. 2. korrigierte Auflage. Dietz.
- Zimmerer, Jürgen. 2013. *Kein Platz an der Sonne: Erinnerungsorte der deutschen Kolonialgeschichte*. Campus Verlag.
- Zimmerer, Jürgen. 2023. Erinnerungskämpfe. Wem gehört die deutsche Geschichte? In *Erinnerungskämpfe. Neues Deutsches Geschichtsbewusstsein*, ed. Jürgen Zimmerer, 11–38. Stuttgart: Reclam
- Zimmerer, Jürgen. 2025. *Von Windhuk nach Auschwitz?* LIT Verlag. <https://doi.org/10.52038/9783643251497>.
- Zwischenraum Kollektiv. 2017. *Decolonize the City! Zur Kolonialität der Stadt. Gespräche. Aushandlungen. Perspektiven*. Unrast.

## 8. Appendix

### **Artikel 1: Reflexivität als methodologischer Imperativ? Herausforderungen und Grenzen für die Friedens- und Konfliktforschung (2022)**

Pauls, Christina, und Charlotte Rungius. 2022. „Reflexivität als methodologischer Imperativ: Herausforderungen und Grenzen für die Friedens- und Konfliktforschung“. In *Forschungen für Frieden. Perspektiven sozialwissenschaftlicher Konfliktforschung*, 89-111, herausgegeben von Rebecca Gulowski und Michaela Zöhrer. Nomos Verlagsgesellschaft. <https://doi.org/10.5771/9783748933557-89>.

**Eigenanteil:** Hiermit bestätige ich, dass ich an der Entwicklung, Konzeption und dem Verfassen des Manuskriptes zu gleichen Teilen beigetragen habe wie meine Ko-Autorin (50 Prozent).

### **Artikel 2: Kolonialität des Friedens<sup>162</sup>**

Pauls, Christina, und Mahdis Azarmandi, i.E. „Kolonialität des Friedens“. In: *Kritische Friedensforschung 2.0.*, herausgegeben von Josef Mühlbauer und Klaus Mögling. Vrstl. Erscheinungsdatum Herbst 2026.

**Eigenanteil:** Hiermit bestätige ich, dass ich an der Entwicklung, Konzeption und dem Verfassen des Manuskriptes zu gleichen Teilen beigetragen habe wie meine Ko-Autorin (50 Prozent).

### **Artikel 3: Hauntings of El Dorado: Decolonial Memory Activism and Contentious Artistic Interventions in Germany**

Pauls, Christina. 2025. „Hauntings of El Dorado: Decolonial Memory Activism and Contentious Artistic Interventions in Germany“. In: *Contention* 13, 2: 45-74, <https://doi.org/10.3167/cont.2025.130203>.

### **Artikel 4: Performing Cracks in Public Memory: Undoing Epistemic Violence through Artistic Interventions (2023)**

Pauls, Christina. 2023. „Performing Cracks in Public Memory: Undoing Epistemic Violence Through Artistic Interventions.“ *Journal Für Entwicklungspolitik* 39 (1–2): 50–73. <https://doi.org/10.20446/JEP-2414-3197-39-1-50>.

---

<sup>162</sup> Eine frühere Version dieses Beitrages ist auf englischer Sprache in der online-Enzyklopädie „Rewriting Peace and Conflict“ erschienen (Azarmandi & Pauls, 2024).

### **Artikel 5: Struggles over Memory? Decolonial Memory Activism as Epistemic Struggle against Eurocentrism (2024)**

Pauls, Christina. 2024b. „Struggles over Memory?: Decolonial Memory Activism as Epistemic Struggle against Eurocentrism“. *Zeitschrift Für Friedens- Und Konfliktforschung* 13 (2): 437–47. <https://doi.org/10.1007/s42597-024-00131-4>.

### **Artikel 6: Friedensbildung *otherwise*? Überlegungen zu einer dekolonial informierten Friedensbildung (2023)**

Krohn, Juliana, und Christina Pauls. 2023. „Friedensbildung *otherwise*?: Überlegungen zu einer dekolonial informierten Friedensbildung“. *Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung* 12 (1): 5–30. <https://doi.org/10.1007/s42597-023-00105-y>.

**Eigenanteil:** Hiermit bestätige ich, dass ich an der Entwicklung, Konzeption und dem Verfassen des Manuskriptes zu gleichen Teilen beigetragen habe wie meine Ko-Autorin (50 Prozent).

### **Artikel 7: Cracking Peace: Divesting from the Coloniality of Peace through Decolonial Memory Activism**

Pauls, Christina, i.E. „Cracking Peace: Divesting from the Coloniality of Peace through Decolonial Memory Activism“. In: *Critical, Postcolonial, and Decolonial Approaches to Peace Education and Research* (Special Issue, Journal for Peace Education), herausgegeben von Hakim Williams, Jenny Ritchie, Maria José Bermeo, Rina Alluri und Staci Martin. Vrst. Erscheinungsdatum 2026.