

Über die Wertschätzung des Kontexts

Erinnerungskultur 2.0 als Zusammenspiel postnationalsozialistischer, postkolonialer und post(ost)migrantischer Perspektiven

Sabina Jarosch

Die Herausforderung, eine heute angemessene Erinnerungskultur in Deutschland auch innerhalb von Theologie und Kirche zu finden, scheint so komplex, dass sie leicht in die Erstarrung und ins Schweigen führt. Gegenüber diesem verständlichen Wunsch werbe ich dafür, die Komplexität anzunehmen und Erinnerungsarbeit entlang eines postkolonialen, postnationalsozialistischen und postmigrantischen Koordinatensystems zu konzeptualisieren. Alle drei Perspektiven verbindet eine genaue Analyse des Kontexts. Die Theologie nach Auschwitz hat dafür einen ersten essentiellen Grundpfeiler in der theologischen Diskussion in Deutschland gelegt. Auf diesem Grundpfeiler aufbauend lege ich in diesem Artikel einen Schwerpunkt auf die Auseinandersetzung mit post-ost-migrantischen (Erzähl-)Perspektiven, auch weil ich den Eindruck habe, dass sie aus der Dichotomie zwischen postkolonialen und antisemitismuskritischen Ansätzen herausführen könnten.

1 Die Theologie nach Auschwitz

Die Theologie nach Auschwitz war eine der wenigen Ansätze einer Theologie in Deutschland, die bewusst ihre eigene Kontextualität reflektierte und sich somit als kontextuelle Theologie in *Europa* verstand.¹ Dies ist bemerkenswert, weil kontextuelle Theologie sonst fast ausschließlich mit »den Anderen«, vornehmlich den Theologien des Südens in Lateinamerika, Asien, Afrika oder Ozeanien in Verbindung gebracht wurde und vielfach bis heute wird.² Die Theologie nach

1 Vgl. Siegele-Wenschkewitz, Leonore: »Theologie nach Auschwitz als Theologie der Befreiung«, in: Luise Schottroff/Willy Schottroff (Hg.), *Wer ist unser Gott? Beiträge zu einer Befreiungstheologie im Kontext der »ersten« Welt*, München: Kaiser 1986, S. 78–86.

2 Zur Überprüfung können hier Einführungswerke in die systematische Theologie mit solchen zur interkulturellen Theologie verglichen werden. Während kontextuelle Theologien in ers-

Auschwitz ist bis heute anstößig, denn ihre zentrale Frage lautete: Wie können wir – und dieses »wir« wurde von nichtjüdischen, weißen Deutschen ohne Migrationsgeschichte artikuliert – heute noch Theologie betreiben als Menschen, die aus einem Land kommen, das Gaskammern zur systematischen Ermordung jüdischen Lebens eingesetzt hat?³ Wie können wir angesichts dieser von Menschen begangenen Gräueltaten überhaupt noch Gottes-Rede betreiben? Es kann festgehalten werden, dass der evangelisch-theologische Diskurs in Wissenschaft und Kirche in Deutschland trotz dieser überwältigenden Fragen zu keinem Zeitpunkt zum Erliegen kam und dass es auch nach 1945 antijudaistische Topoi in Theologie und Kirche gab, die beispielsweise den Gottesmordvorwurf aktualisierten oder einer Substitutionstheologie folgten.⁴ Durch das beharrliche Engagement von einzelnen Theolog:innen und engagierten Gruppen⁵ kam es langsam zu einem Umdenken bei der selbstkritischen Aufarbeitung des antisemitischen Erbes in der katholischen und den protestantischen Kirchen.⁶

teren lange zu suchen wären, tauchen sie (trotz kritischer Vorbemerkungen) als »aufereuropäische Theologien« in den letzteren auf. Vgl. exemplarisch: Hock, Klaus: Einführung in die Interkulturelle Theologie, Darmstadt: WBG 2013, S. 55–95.

- 3 Ich nehme mit der Formulierung Bezug auf eine Rede Dorothee Sölles auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1983 in Vancouver, die damals heftige Kontroversen auslöste. Sölle sagte: »Ich spreche zu Ihnen als eine Frau, die aus einem der reichsten Länder der Erde kommt; einem Land mit einer blutigen, nach Gas stinkenden Geschichte, die einige von uns Deutschen noch nicht vergessen konnten«, <https://www.lebenshaus-alb.de/magazin/005940.html>
- 4 Vergleiche für ein besonders gravierendes Beispiel von Victim Blaming das »Wort zur Judenfrage« vom Bruderrat der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 08. April 1948, <https://dokumente-kirchen-judentum.de/ops/index.php/dkj/preprint/view/460>
- 5 Zu nennen wären hier u.a. die AG Christen und Juden des Deutschen Evangelischen Kirchentags, die landeskirchlichen Arbeitskreise Christen und Juden und das Netzwerk antisemitismus- und rassismuskritischer Religionspädagogik und Theologie (narrt).
- 6 Als Meilensteine in der selbstkritischen Aufarbeitung des Antijudaismus bzw. Antisemitismus der Kirchen können katholischerseits die Verlautbarung Nostra Aetate von 1965, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_de/cl_19651028_nostra-aetate_ge.html und protestantischerseits der erst 15 Jahre später entstandene rheinische Synodalbeschluss von 1980 »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden« betrachtet werden, https://www.ekir.de/www/downloads/ekir1980ls_verhaeltnis_juden.pdf In den vergangenen 10 Jahren waren die Kritik an den antisemitischen Äußerungen Martin Luthers und die Absage an die sogenannte »Judenmission« auf evangelischer Synodalebene wichtig. Vgl. die Kundgebung der 12. Synode der EKD auf ihrer 2. Tagung »Martin Luther und die Juden – Notwendige Erinnerung zum Reformationsjubiläum« vom 11. November 2015, https://www.begegnung-christen-juden.de/wp-content/uploads/2020/07/Texte-EKD_Beschluss_11_11_2015_Luther_und_Juden.pdf und die Kundgebung der gleichen Synode der EKD auf ihrer 3. Tagung »... der Treue hält ewiglich« [Psalm 146,6]. Eine Erklärung zu Christen und Juden als Zeugen der Treue Gottes vom 09.11.2026, <https://static.evangelisch.de/get/?daid=XCO5MNgvdcCSBO2KvTbX33600158763&dfid=download>. Zugleich weist Christian

Doch auch wenn sich in den letzten Jahrzehnten zweifellos sehr viel getan hat in der Kirche im Blick auf das christlich-jüdische Verhältnis, so geschah dies eher selten mit Bezug auf ein Selbstverständnis als kontextuelle Post-Shoah-Theologie. Veröffentlichungen mit expliziter Referenz auf sie blieben in den letzten Jahren überschaubar.⁷

Ich freute mich daher sehr über den gemeinsamen, konstruktiven Suchprozess während des Workshops »Memoria passionis in Zeiten verflochtener Erinnerung« zu der Frage, welche Aktualisierungen und Neukontextualisierungen wir heute für eine Post-Shoah-Theologie brauchen. Es fällt dabei auf, dass der Auslöser für die Beschäftigung mit dem Thema bei diesem Workshop und auch schon bei vorhergehenden Konferenzen zu diesem Thema in Konflikten zu finden ist, über die zunächst außerhalb der Theologie in verschiedenen Disziplinen, in aktivistischen Kreisen und nicht zuletzt in den deutschen Feuilletons gestritten wurde. Als große Höhepunkte wären zu nennen: der Konflikt um die Ausladung Achille Mbembes von der Eröffnungsrede der Ruhrtriennale 2020, die Auseinandersetzung um den so genannten »Historiker:innenstreit 2.0«, der ausgelöst wurde durch die Veröffentlichung des polemischen Essays »The German Catechism« von Dirk Moses 2021 und die daran anschließende Auseinandersetzung mit dem Konzept der »multidirektionalen Erinnerung« des Literaturwissenschaftlers Michael Rothberg, sowie der Streit um antisemitische Bildsprache auf der documenta 15. Der Anschlag der Hamas am 7. Oktober 2023 und der Umgang damit hat die Dramatik des Konflikts noch einmal auf erschütternde Weise deutlich werden lassen, wie Doron Kiesel in diesem Band eindrücklich beschreibt.

Staffa mit Albert Scherr auf die bestehende Kluft zwischen offiziellen Verlautbarungen und »institutionelle[m] Alltag der evangelischen Kirche« hin. Staffa, Christian: »Antisemitismuskritik in Kirche und Theologie heute«, in: Meron Mendel/Astrid Messerschmidt (Hg.), *Fragiler Konsens. Antisemitismuskritische Bildung in der Migrationsgesellschaft*, Frankfurt a. M./New York: Campus 2017, S. 171–185, hier S. 178.

- 7 Dabei soll nicht unerwähnt bleiben, dass es auch berechtigte Kritik an der ersten Generation der Theologie nach Auschwitz gibt, die sich vornehmlich darauf bezieht, die eigene (familiäre) Verstrickung in den Nationalsozialismus nicht (genug) aufgearbeitet und so nicht den Unterschied zwischen dem Leid der Opfer und den Auswirkungen auf die Täter:innen herausgearbeitet zu haben. Die Theodizeefrage hätte viel stärker auf die Täterschaft Deutschlands bezogen werden müssen. Manches habe ich bereits ausgeführt in: Jarosch, Sabine: »Postkoloniale Theologie nach der Shoah? Eine Analyse von Täter- und Opfer-Vorstellungen als Beitrag zu einer postkolonialen Theologie in Deutschland«, in: Andreas Nehring/Simon Wiesgickl (Hg.), *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*, Stuttgart: Kohlhammer 2018, S. 73–91, hier S. 81–84. Eine ausführliche kritische Analyse bieten mehrere Beiträge des Sammelbandes, der maßgeblich für die zweite Generation der Post-Shoah-Theologie in Deutschland steht: von Kellenbach, Katharina/Krondorfer, Björn/Reck, Norbert (Hg.): *Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoah*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001.

So spiegelte sich im Workshop eine Theologie wider, die die Zeichen der Zeit zu lesen versucht. Gleichzeitig ist die Debatte, wie sowohl an die Verbrechen der Shoah als auch an die des Kolonialismus (und auch an weitere Gewaltverbrechen) angemessen erinnert werden kann und soll, alles andere als eine für die Theologie und Kirchen externe, lediglich kulturpolitische Frage, sondern aufgrund der eigenen Verstrickungen von hoher Relevanz für die Entwicklung einer aktuellen kontextuellen Theologie in Deutschland. Wie aktuell die Debatte auch für die Kirchen ist, wurde jüngst erst wieder an der neusten Verurteilung Israels durch den Ökumenischen Rat der Kirchen als Apartheidsstaat deutlich. Der Präsident der Europäischen Rabbinerkonferenz, Pinchas Goldschmidt hat in der Folge kritisiert, dass der ÖRK doppelte Standards gegenüber Israel beispielsweise im Vergleich mit der russisch-orthodoxen Kirche aufweise und dass die Stellungnahme Jüdinnen und Juden nicht sicherer mache, da sie »Öl ins Feuer des global anwachsenden Antisemitismus« gieße.⁸

2 Kontextuelle Perspektiven in transkulturellen Horizonten

Sich der beschriebenen Herausforderung auch in der Theologie in Deutschland heute zu stellen, entspricht gerade der postkolonialen Forderung danach, Europa nicht länger kontextlos zu imaginieren, sondern dessen Geltungsbereich zu provinzialisieren. Andersherum haben postkoloniale Ansätze auch darauf aufmerksam gemacht, dass es nicht möglich ist, Europa oder Deutschland unabhängig von seinen hybriden transnationalen und transkulturellen Verflechtungen zu sehen.⁹ Ich stimme damit überein und betone gleichzeitig, dass sich die transkulturellen Prozesse lokal, vor Ort jeweils spezifisch konfigurieren.¹⁰ Unsere Debatten um Erinnerungskultur sind nicht die gleichen wie beispielsweise in der Türkei oder in der Ukraine und zugleich fließen Erfahrungen und Perspektiven von dort in die Debatten hier ein, mal durch die Menschen selbst, die von dort hierher migriert oder geflohen sind, mal durch Zuschreibungen an sie. Deshalb sehe ich die Aufgabe, der sich die erste Generation der Theologie nach Auschwitz versuchte zu stellen, nach wie vor als weiterbestehendes Desiderat in der christlichen Theologie: Unsere eigene Theologie

8 Vgl. Jüdische Allgemeine: »Öl ins Feuer des anwachsenden Antisemitismus« vom 05.07.2025, <https://www.juedische-allgemeine.de/religion/oel-ins-feuer-des-anwachsenden-antisemitismus/>

9 Vgl. Jarosch: Postkoloniale Theologie nach der Shoah?, S. 75.

10 Vgl. dazu auch das Konzept der Glokalisierung, dargestellt z.B. bei: Küster, Volker: »Von der Kontextualisierung zur Glokalisierung. Interkulturelle Theologie und postkoloniale Kritik«, in: ThLZ 34 (2009), Sp. 261–278.

in all ihrer Heterogenität zu kontextualisieren,¹¹ die Zeichen der Zeit hier vor Ort machtkritisch zu deuten und theologische Alternativen zu vermeintlich kontextloser Theologie zu entwickeln, um sie dann in einem zweiten Schritt ins Verhältnis zu setzen zu anderen Kontexten. Damit dies gelingen kann und es möglich wird, eine heute angemessene Erinnerungskultur oder besser: Erinnerungsarbeit in Theologie und Kirche zu praktizieren, gehe ich in aller Kürze von zwei Bedingungen aus:

Erstens ist es notwendig, sich die Mühe zu machen, die Spezifika der jeweiligen Gewaltgeschichte herauszuarbeiten. Dies ist ein normativer Aufruf dazu, aufgrund der Beschäftigung mit einer Gewalterfahrung nicht in Konkurrenz mit einer anderen zu gehen, sondern sich eingehend auch mit der anderen zu beschäftigen, mindestens bevor vergleichend über sie geredet wird.

Zweitens braucht es für eine multidirektionale Erinnerungskultur in Deutschland zusätzlich die post(ost)migrantischen Erzählungen der Menschen mit internationalen Biographien. Diese These vertrete ich vor dem Hintergrund, dass ich Erinnerungskultur in Deutschland in einem postnationalsozialistischen, einem postkolonialen und einem postmigrantischem Koordinatensystem verorte. Alle drei Aspekte ergänzen sich gegenseitig, weisen aber auch jeweilige Eigenheiten auf. Nicht alle drei Aspekte sind gleichermaßen präsent in der gegenwärtigen Erinnerungspraxis. Das Wissen um den Vernichtungsfeldzug des Nationalsozialismus gegen Osteuropa und die lange Tradition des antislawischen Rassismus führen in Deutschland in der gegenwärtigen Erinnerungskultur aber auch im postkolonialen und rassismuskritischen Diskurs selbst bisher ein Nischendasein, auch wenn es große Bemühungen sowohl in der PostOst-Community in Deutschland als auch von Osteuropa- und Migrationsforscher:innen gibt, darüber aufzuklären.¹²

11 Jürgen Zimmerer und Michael Rothberg argumentieren hier auf polemische Weise diametral entgegengesetzt: »Der grassierende intellektuelle Provinzialismus erinnert an das psychoanalytische Konzept des Fetischismus«. Zimmerer, Jürgen/Rothberg, Michael: Enttabuisiert den Vergleich! Die Geschichtsschreibung globalisieren, das Gedenken pluralisieren: Warum sich die deutsche Erinnerungslandschaft verändern muss, in: Die Zeit vom 04.04.2021, <https://www.zeit.de/2021/14/erinnerungskultur-gedenken-pluralisieren-holocaust-vergleich-globalisierung-geschichte/komplettansicht>

12 Vgl. Terkessidis, Mark: Wessen Erinnerung zählt? Koloniale Vergangenheit und Rassismus heute, Hamburg: Hoffmann und Campe 2021; Panagiotidis, Jannis/Petersen, Hans-Christian: Antiosteuropäischer Rassismus in Deutschland Geschichte und Gegenwart, Weinheim/Basel: Beltz Juventa 2024; Trandafilow, Elena: »Tagungsbericht: Antiosteuropäischer Rassismus. Brauchen wir eine ›Osterweiterung‹ der Rassismusdebatte?«, in: H-Soz-Kult vom 30.01.2025, <https://www.hsozkult.de/conferencereport/id/fdkn-152725>

3 Ein postkoloniales, postnationalsozialistisches und post(ost)migrantisches Koordinatensystem der Erinnerungskultur

Zur ersten These: Die Art und Weise, wie von verschiedenen Forscher:innen mit Bezugnahme auf postkoloniale Ansätze Antisemitismus als Unterform von Rassismus definiert wird, beispielsweise von Dirk Moses, aber auch von Michael Rothberg selbst, führt gerade nicht zur Überwindung von Opferkonkurrenzen und zur Etablierung solidarischer Allianzen, sondern spielt heutige Konflikte gegeneinander aus.¹³ Statt eine wirklich multidirektionale Erinnerungskultur zu entwickeln, wird ein Fokus auf die (nach dem 7. Oktober massiv gestiegene) Virulenz des Antisemitismus ausgerechnet als deutscher, oder eurozentrisch verengter Blick zurückgewiesen, anstatt an dieser Stelle gerade die Kontextualität der Analyse wertzuschätzen. Juden und Jüdinnen werden in dieser Lesart zu einem Teil von weißer Dominanzkultur gerechnet. Der Kern des Antisemitismus, dass es um eine paranoide Selbstbild-Konstruktion geht, sich selbst als Opfer und das jüdisch imaginierte oder tatsächliche Gegenüber als übermächtig vorzustellen, wird bei dieser Deutung nicht erfasst bzw. teilweise sogar reproduziert. Hier sehe ich einen Widerspruch in Ansätzen, die sich auf postkoloniale Theorien berufen: Es ist nicht

-
- 13 Vgl. Anm. 11 und beispielsweise die Aussagen von Moses in dem polemischen Essay »Der Katechismus der Deutschen«: »Deutsche Eliten instrumentalisieren den Holocaust, um andere historische Verbrechen auszublenden.« Und: »Dessen fünf Elemente [des von »amerikanischen, britischen und israelischen Eliten ausgehandelte Katechismus«, Hinzufügung aus dem vorherigen Satz, SJ] sind für eine ganze Generation zu Glaubensartikeln geworden. Millionen Deutsche haben während der vergangenen Jahrzehnte verinnerlicht, dass für die sündige Vergangenheit ihrer Nation nur über den Katechismus Vergebung zu erlangen ist. Kurz gefasst impliziert der Katechismus eine Heilsgeschichte, in der die ›Opferung‹ der Juden durch die Nazis im Holocaust die Voraussetzung für die Legitimität der Bundesrepublik darstellt. Deshalb ist der Holocaust für sie weit mehr als ein wichtiges historisches Ereignis: Er ist ein heiliges Trauma, das um keinen Preis durch andere Ereignisse – etwa durch nicht-jüdische Opfer oder andere Völkermorde – kontaminiert werden darf, da dies seine sakrale Erlösungsfunktion beeinträchtigen würde.« A. Dirk Moses: Der Katechismus der Deutschen, in: Geschichte der Gegenwart, <https://geschichtedergewenart.ch/der-katechismus-der-deutschen/> vom 23.05.2021. Der ganze Text ist in diesem Duktus gehalten und weist selbst antijudaistische und antisemitische Figuren auf. Näher ausgeführt habe ich die Kritik an Moses und Rothberg im Kontext des »neuen Historiker:innenstreits« und die Unterschiede zwischen Antisemitismus und Rassismus in: Jarosch, Sabine: »Fluchtpunkte der Erinnerung«. Die Auseinandersetzung mit Antisemitismus in der postkolonialen Theologie in Deutschland und Perspektiven für eine radikal plurale Erinnerungskultur«, in: Kirchliche Zeitgeschichte Jg. 36/2 (2023), S. 203–220. Aufschlussreiche Einsichten in die Problematik, noch bevor sie die deutschen Feuilletons erreichte, boten 2017 bereits: Mendel, Meron/Uhlig, Tom: »Challenging Postcolonial. Antisemitismuskritische Perspektiven auf postkoloniale Theorie«, in: Mendel, Meron/A. Messerschmidt (Hg.), Fragiler Konsens, Frankfurt a.M./New York: Campus Verlag 2017, S. 249–267.

stimmig, eine kontextuelle Analyse einzufordern, sie in Bezug auf Antisemitismus aber zum Vorwurf zu erheben.¹⁴

Dabei halte ich es beim Versuch, beiden Formen von Gewaltverbrechen angemessen zu gedenken, für notwendig, auch aktuelle Erscheinungsformen des Antisemitismus und ihre Funktion in der postnationalsozialistischen Gesellschaft genau herauszuarbeiten, um eine Erinnerungskultur zu schaffen, die Verantwortung auch für die Fortwirkungen des Nationalsozialismus in die heutige Zeit hinein übernimmt.¹⁵ Andersherum ist es genauso wichtig, Verantwortung zu übernehmen für die kolonialen Verbrechen, die von Deutschland und oft genug im Namen des Christentums ausgegangen sind und bis heute Nachwirkungen zeigen.¹⁶ Beide Stränge sind nicht davor gefeit, das jeweils andere zu reproduzieren – aktuell zumeist in Form von israelbezogenem Antisemitismus oder antimuslimischem Rassismus; deshalb ist es wichtig, sich mit letzteren eingehend zu beschäftigen. Erinnerungsarbeit ist hochkomplex und der Konflikt vielleicht nur durch ein noch höheres Maß an Komplexität zu entschärfen: Wie Mark Terkessidis, Jannis Panagiotidis und Hans-Christian Petersen plädiere ich für eine »Osterweiterung der Erinnerung«, um einen Scheinwerfer der Erinnerungsarbeit auch darauf zu richten, inwiefern sich koloniale Züge im so genannten »Generalplan Ost« und in der Politik des »Lebensraums im Osten« zeigen.¹⁷

Ich komme zur zweiten These: Für eine heute angemessene Erinnerungskultur, eine Erinnerungskultur 2.0 womöglich, brauchen wir die Erzählungen von post(ost)migrantischen Stimmen, gerade auch in der Kirche und Theologie. Die Dimension des Postmigrantischen mag im Zusammenhang des hier nur angedeu-

14 Dieser Widerspruch spielt, neben den bei Moses und Rothberg oben angedeuteten, gerade auch eine Rolle bei den vielfachen Positionierungen des Ökumenischen Rats der Kirchen zu Israel-Palästina.

15 Weitere Kriterien benenne ich in: Jarosch, Sabine: Postkoloniale Theologie nach der Shoah?, S. 86–88 und in Jarosch, Sabine: »Fluchtpunkte der Erinnerung«, S. 218–220. Den Begriff »postnationalsozialistisch« führte Astrid Messerschmidt ein. Vgl. Messerschmidt, Astrid: »Repräsentationsverhältnisse in der postnationalsozialistischen Gesellschaft«, in: Anne Broden/Paul Mecheril (Hg.), Re-Präsentationen. Dynamiken der Migrationsgesellschaft, Düsseldorf: IDA-NRW 2007, S. 47–68.

16 Dass es dabei auch Schnittpunkte zwischen Antisemitismus und Rassismus gibt, zeigt Messerschmidt differenziert auf in: Messerschmidt, Astrid: »Rassismus- und Antisemitismuskritik – mit Geschichtsbewusstsein eine migrationsgesellschaftliche Perspektive ausbilden«, in: David Füllekruss/Kourabas, Veronika Kourabas et al. (Hg.), Migrationsgesellschaft – Rassismus – Bildung. FS Paul Mecheril, Weinheim: Beltz Juventa 2022, S. 75–89.

17 Den Begriff prägte Mark Terkessidis in seinem Kapitel über die kolonialen Dimensionen der deutschen Besatzung des östlichen Europas: Terkessidis, Mark: Die Osterweiterung der Erinnerung, in: a.a.O., S. 121–173. Er wurde seitdem in verschiedenen Formaten vielfach als Überschrift übernommen, vgl. Anm. 12.

teten Konflikts zwischen Shoah- und Kolonialismus-Gedenken verwundern.¹⁸ Ich gehe davon aus, dass sie ein notwendiger dritter Eckpfeiler im Koordinatensystem einer deutschen Erinnerungskultur zwischen postkolonialen und postnationalsozialistischen Perspektiven ist, die auf ähnliche Weise wie die anderen post-Begriffe auf etwas bereits Geschehenes zurückweist, das bis in die Gegenwart hineinwirkt. Alle drei Begriffe verbindet zudem eine widerständige Perspektive, die auf Gesellschaftskritik und Überwindung von ungerechten Systemen zielt. Es geht im Fall des Postmigrantischen allerdings nicht um die Überwindung der Migration – im Gegenteil, sondern um die Überwindung der defizitorientierten bis kriminalisierenden Diskurse um Migration, Flucht, Asyl und Integration. Diese heutigen Diskurse geschehen nicht im luftleeren Raum, sondern sind vielfach mit dem Erbe der Aufklärung, des Kaiserreichs und des Nationalsozialismus verknüpft. Dabei zeigt sich eine Verschränkung aller drei Dimensionen gerade mit Blick auf das östliche Europa als begehrenswerter kolonialer Raum insbesondere während des Nationalsozialismus, aus dem heute wiederum 40 % aller Migrant:innen und über 90 % der Jüdinnen und Juden in Deutschland stammen.¹⁹ Somit ist Antisemitismus in Deutschland vielfach intersektional verknüpft mit antislawischem Rassismus. Genauso ist aktueller Rassismus gegenüber Rom:nja oft nicht zu trennen davon, wie hier mit Migrant:innen beispielsweise aus Rumänien, Bulgarien oder Serbien umgegangen wird. Mir scheint, dass gerade diese post-ost-migrantische Erweiterung der Erinnerung eine unerwartete Wendung mit sich bringt, die den bestehenden Konflikt einerseits in seiner Dichotomie verflüssigen könnte, andererseits aber auch die Analyse des deutschen Kontexts präzisieren würde. Es handelt sich hier um ein Desiderat, da Studien zeigen, dass die Sensibilität für antislawischen Rassismus in der deutschen Bevölkerung noch am wenigsten verankert ist.²⁰

18 Messerschmidt bevorzugt die Rede von der Migrationsgesellschaft und plädierte schon 2009 ausführlich dafür, rassismus- und antisemitismuskritische Bildung innerhalb der Migrationsgesellschaft zu verorten, vgl. Messerschmidt, Astrid: Weltbilder und Selbstbilder. Bildungsprozesse im Umgang mit Globalisierung, Migration und Zeitgeschichte, Frankfurt a.M.: Brandes & Apel 2009. Ich betone mit dem Begriff des »Postmigrantischen« stärker die agency-Perspektive der Betroffenen, s.u.

19 Vgl. Panagiotidis, Jannis/Petersen, Hans-Christian: Expertise Antiosteuropäischer und antislawischer Rassismus, in: Mediendienst Integration, Mai 2023, https://mediendienst-integration.de/fileadmin/Dateien/MEDIENDIENST_Expertise_Antislawischer_Rassismus.pdf und Belkin, Dmitrij: »Jüdische Kontingentflüchtlinge und Russlanddeutsche«, in: Bundeszentrale für Politische Bildung (Hg.), Kurzdossier: Russlanddeutsche und andere postsozialistische Migranten vom 13.07.2017, <https://www.bpb.de/themen/migration-integration/kurzdossier/s/252561/juedische-kontingentfluechtlinge-und-russlanddeutsche/>

20 Vgl. Deutsches Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung (Hg.): Nationaler Diskriminierungs- und Rassismusmonitor »Rassistische Realitäten. Wie setzt sich Deutschland mit Rassismus auseinander?«, Berlin 2022, <https://www.rassismusmonitor.de/studie-rassistische-realitaeten/>, S. 76 und Beauftragte der Bundesregierung für Migration,

4 Der Ursprung des Postmigrantischen im Theater

Ich gehe im Folgenden auf die Genese des Begriffs »postmigrantisch« ein und arbeite die Bedeutung des Narrativen darin heraus. Gerade dieses narrative Element könnte den Weg hin zur Vision einer postmigrantischen Kirche als Erzählraum weisen.

Der Begriff »postmigrantisch« steht für ein neues Selbstverständnis von Migrant:innen bzw. deren Nachfahren. Er entstand in der Berliner Theaterszene ab Ende der 2000er Jahre. Geprägt hat ihn die heutige Intendantin des Maxim-Gorki-Theaters Shermin Langhoff. Sie entwickelte das »postmigrantische Theater« als damalige künstlerische Leiterin des Ballhauses Naunynstraße in Berlin-Kreuzberg. Langhoff beobachtete zusammen mit Mitstreiter:innen, dass Menschen mit Migrationsgeschichte in Deutschland kaum eine Chance hatten, als Teil des öffentlichen Lebens wahrgenommen zu werden. Wenn sie in Theater oder Film repräsentiert wurden, dann meist als Klischee. Ihr ging es darum, den Blick der Dominanzgesellschaft herauszufordern. Die Energie für dieses Engagement zeichnet vorrangig die zweite und dritte Generation aus, die nicht mehr mit der reinen Sicherung des alltäglichen (Über-)Lebens vereinnahmt ist. Der Wunsch, in den gesellschaftlichen Feldern von Politik und Kunst sichtbar zu sein und mitzugestalten, manifestierte sich folglich im postmigrantischen Theater. Indem Kunst als »Praxis zur gesellschaftlichen Veränderung« definiert wurde, ist auch das Postmigrantische untrennbar mit einer politischen, interventionistischen Zielrichtung verknüpft.²¹ Es wird eine neue Gesellschaft imaginiert. Diese ist weder mit Konzepten wie Multikulturalität, noch mit dem gängigen Integrationsdiskurs vereinbar.²² Schon 2011 beschrieb Langhoff Desintegration als Anliegen des postmigrantischen Theaters, ein Konzept, das später prominent von Sasha Mariana Salzmann und Max Czollek weitergeführt wurde.²³ Der gesellschafts- und machtkritische Anspruch tritt darin deutlich hervor. Gegenüber dem in der Wissenschaft entstandenen Begriff der »Migrationsgesellschaft« hat das »Postmigrantische« den Vorteil, dass eine agency- und damit auch eine widerständige Empowerment-Perspektive aus

Flüchtlinge und Integration, Beauftragte der Bundesregierung für Antirassismus: Lagebericht: Rassismus in Deutschland. Ausgangslage, Handlungsfelder, Maßnahmen, Berlin 2023, <https://www.integrationsbeauftragte.de/resource/blob/1864320/2157012/77c8d1dddeea760bc13dbd87ee9a415f/lagebericht-rassismus-komplett-data.pdf?download=1>, S. 30.

21 Vgl. Bundeszentrale für politische Bildung: »Kulturpolitik kann Räume schaffen« – ein Gespräch. Interview mit Shermin Langhoff, geführt von Lorenz Abu Ayyash und Anne-Sophie Friedel vom 13.05.2016, <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/227639/kulturpolitik-kann-raeume-schaffen-ein-gespraech/>.

22 Vgl. Mecheril, Paul: Einführung in die Migrationspädagogik, Weinheim/Basel: Beltz Studium 2004.

23 Vgl. <https://www.gorki.de/de/themenseite-festival-desintegration>

Sicht der Betroffenen unmittelbar zu seiner Genese in der Kunst- und Theaterwelt dazugehört.²⁴ Aus dieser widerständigen Perspektive der mitgebrachten, zweiten, dritten und vierten Generation entfaltet sich mehr und mehr ein hoch kreativer Prozess, in dem humorvoll, selbstironisch, tiefgründig, oder tief sarkastisch ausgehandelt wird, was es eigentlich bedeutet, Deutsch zu sein. Gerade erst im Frühling 2025 erschienen zwei Publikationen und ein Podcast, die explizit diese Frage nach dem Deutschsein mehr oder weniger stark mit einer postmigrantischen Brille bearbeiten. Die ganz unterschiedlichen Perspektiven in »Mama, lern bitte Deutsch. Unser Eingliederungsversuch in eine geschlossene Gesellschaft«²⁵ des Influencers und Comedians Tahsim Durgun, in dem Buch »Deutsch genug? Warum wir endlich über Russlanddeutsche reden müssen«²⁶ der Journalistin und Podcasterin Ira Peter oder des »heimaten«-Podcasts »Wem gehört Deutschland?«²⁷ des Lyrikers und Kurators Max Czollek sind eindrucksvolle Zeugnisse für diese kreativ-künstlerische und gleichzeitig tiefgründige Auseinandersetzung mit der Aushandlung nationaler Identität. Genau diese Neuaushandlung hält Naika Foroutan für ein symptomatisches Merkmal postmigrantischer Gesellschaften.

Die Direktorin des Deutschen Zentrums für Integrations- und Migrationsforschung (DeZIM) und Professorin für Integrationsforschung und Gesellschaftspolitik an der Humboldt-Universität zu Berlin hat sich hervorgetan, diese postmigrantischen Perspektiven theoriebildend in der Wissenschaft aufzugreifen. 2019 veröffentlichte sie die Monographie »Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie«.²⁸ Für Foroutan impliziert der Begriff des Postmigrantischen eine Situation *nach* der Migration, also nachdem bereits viele Millionen Menschen nach Deutschland eingewandert sind und das Land verändert haben. Weil diese Tatsache auch von Regierungsseite her akzeptiert worden ist,²⁹ bräuchte es Umstrukturierungsprozesse von allen Seiten der Gesellschaft, also gerade auch von

24 Der Begriff der Migrationsgesellschaft wurde 2004 von Paul Mecheril in die erziehungswissenschaftliche Debatte eingeführt wurde, vgl. Anm. 22.

25 Vgl. Tahsim Durgun: Mama, lern bitte Deutsch. Unser Eingliederungsversuch in eine geschlossene Gesellschaft, München: Knauer 2025.

26 Vgl. Peter, Ira: Deutsch genug? Warum wir endlich über Russlanddeutsche reden müssen, München: Goldmann 2025.

27 Vgl. Czollek, Max: Wem gehört Deutschland? Der heimatlen-Podcast aus dem Haus der Kulturen der Welt, <https://www.hkw.de/programme/heimatization/wem-gehoert-deutschland-podcast>

28 Vgl. Foroutan, Naika: Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie (X-Texte zu Kultur und Gesellschaft, Bielefeld 2021; <https://www.dezim-institut.de/mitarbeitende/person-detail/naika-foroutan/>

29 Vgl. Unabhängige Kommission »Zuwanderung« (Hg.): Zuwanderung gestalten – Integration fördern, Berlin 04.07.2001, S. 1.

den etablierten Institutionen, so Foroutan. Zum Teil seien auch strukturelle Veränderungen vorgenommen worden, wie z.B. beim Zuwanderungsgesetz. Andererseits werde Migration oftmals als Metanarrativ für alle gesellschaftlichen Probleme in Deutschland herangezogen. Dies habe die Funktion, von eigentlichen gesellschaftlichen Problemlagen wie z.B. im Bildungs- und Gesundheitswesen, in Bezug auf den Wohnungsmarkt oder den öffentlichen Nah- und Fernverkehr abzulenken. Statt die Bringschuld in Form von zu erbringender Integration allein bei den Eingewanderten zu verorten, sieht sie die Herausforderung, sich in die Gesellschaft zu integrieren, also schulische und berufliche Bildung zu absolvieren, einen Arbeitsplatz und eine Wohnung zu finden, als eine, die alle Mitglieder der Gesellschaft betrifft. Die Diskrepanz, die es wiederum zwischen dem Versprechen der pluralen Demokratie, wie sie im Grundgesetz verankert ist, und den nach wie vor bestehenden strukturellen Hürden für Migrant:innen und ihre Nachfahren gibt, sieht sie als Ursache für die Zunahme von Konflikten³⁰ und konstatiert: »Die empirische Realität ist also noch nicht in eine narrative Neudeutung übergegangen, in welcher das Deutsche selbstverständlich als heterogen und plural wahrgenommen wird.«³¹

5 Postmigrantische Erzählungen

Foroutan ordnet den ursprünglich von Langhoff geprägten Zugang zum Postmigrantischen als einen akteursbezogenen ein, während sie selbst einen gesellschaftskritischen Zugang bevorzugt und auch überzeugend als umfassendere Perspektive einordnet.³² Dennoch scheint mir der akteursbezogene Zugang zusätzlich zum strukturellen gerade im Kontext von Kirche ein produktives Potential entfalten zu können. Denn in der Zentrierung auf Akteur:innen wird deutlich, wie sehr es um das Erzählen und Hören von neuen Geschichten geht – Geschichten, die nicht länger Migrant:innen auf Fremdzuschreibungen und Defizite reduzieren, sondern gerade durch »die Entwicklung eigener Narrationen« eine positive Identitätsbildung ermöglichen.³³

30 In dieser These stimmt sie überein mit El-Mafaalani, Aladin, Das Integrationsparadox. Warum gelungene Integration zu mehr Konflikten führt, Köln: Kiepenheuer & Witsch 2020.

31 Foroutan, Naika: Die postmigrantische Gesellschaft, in: Bundeszentrale für Politische Bildung (Hg.), Kurzdossier: Integration in der postmigrantischen Gesellschaft vom 20.04.2015, <https://www.bpb.de/themen/migration-integration/kurzdossiers/205190/die-postmigrantische-gesellschaft/>

32 Vgl. Foroutan: Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen, S. 46–49.

33 So im Selbstverständnis des Ballhauses Naunynstraße: <https://ballhausnaunynstrasse.de/about/>

Langshoffs akteursbezogener Zugang wurde laut Foroutan vom Sozialwissenschaftler Erol Yıldız weitergeführt, der das Bedürfnis, die eigene Geschichte selbst zu erzählen, in der Arbeit mit Jugendlichen zum Thema machte. Yıldız schreibt:

»Gerade Jugendliche der zweiten und dritten Generation setzen sich sowohl mit der Migrationsgeschichte ihrer Eltern als auch mit der Gesellschaft, in der sie aufgewachsen sind, auseinander und entwickeln daraus hybride Welten. In dieser Rekonstruktionsarbeit betreiben sie eine Art ›Erinnerungsarchäologie‹ und versuchen andere Geschichten, die bisher nicht erzählt wurden, in das öffentliche Gedächtnis zu bringen. Dabei geht es nicht mehr um Eindeutigkeit und binäre Zuordnungen, sondern um Überschneidungen, Grenz- und Zwischenräume, um Kreuzungen und simultane Zugehörigkeiten, die eine völlig andere Sicht auf die Migrationsgesellschaft eröffnen.«³⁴

Neue Geschichten zu erzählen und zwar uneindeutige, plurivalente Geschichten über sich selbst und die eigene Herkunft – Geschichten, die vorher unsichtbar oder vorrangig defizitär konnotiert waren und diese in einem Akt der Selbstermächtigung in den öffentlichen Diskurs einzuspeisen, das ist es, was als essentielle Praxis des Postmigrantischen erscheint. Es ist eine Widerstandspraxis, da sie sich den gängigen gesellschaftlichen Zuschreibungen entzieht. Es entsteht eine Erfahrung von Empowerment durch diese neuen Erzählungen. Diese erzeugen wiederum ein verändertes »Geschichts- und Gesellschaftsverständnis«, wie Yıldız sagt.³⁵ Und dieses veränderte Gesellschaftsverständnis, in dem plurale Geschichten erzählt werden, statt nur eine monokulturelle deutsch-deutsche Geschichte, sorgt wiederum für eine neue Form der Erinnerungskultur.

Anschaulich möchte ich dies am Beispiel der Initiative 19. Februar zur Erinnerung und Aufarbeitung der Anschläge von Hanau machen: Der Überlebende Said Etris Hashemi drückte 2024 bei der Gedenkveranstaltung der Angehörigen in Hanau aus, dass sie als Angehörige und Überlebende eine neue Art der Erinnerungskultur geschaffen haben. Denn indem sie den Hashtag #saytheirnames öffentlich wirksam gesetzt haben, erreichten sie eine Fokussierung auf die Geschichten der Opfer und ihre Namen, statt wie bisher üblich auf die Täter von Anschlägen, wie beispielsweise beim »Nationalsozialistischen Untergrund« (NSU) oder beim Täter auf der norwegischen Insel Utøya. Diese radikale Veränderung im Gedenken ist den

34 Yıldız, Erol: »Postmigrantische Verortungspraktiken. Ethnische Mythen irritieren«, in: Paul Mecheril/Oscar Thomas-Olalde (Hg.), *Migrationsforschung als Kritik*, Wiesbaden: Springer VS 2013, S. 139–153, hier S. 144f., zit.n. Foroutan: *Die Postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen*, S. 47.

35 Foroutan, Naika: »Postmigrantische Gesellschaften«, in: Heinz U. Brinkmann/Martina Sauer (Hg.), *Einwanderungsgesellschaft Deutschland*, Wiesbaden: Springer VS 2016, S. 227–254, hier S. 233.

Familien des Anschlags in Hanau zu verdanken. Diese neue Form der Erinnerungskultur lässt sich m.E. als eine postmigrantische einordnen, denn die migrantischen Familien und Überlebenden des Anschlags waren es, die trotz ihres Leids in die Öffentlichkeit getreten sind und die Deutungshoheit des Attentats durch eigene detaillierte Recherchen für sich reklamierten.³⁶ Die ethische Implikation dieser Art Erinnerungskultur ist, dass die Geschichten und Namen der marginalisierten Menschen nicht egal sind. Sie zählen und bedürfen einer Sichtbarkeit.

6 Die Bedeutung von Namen in der biblischen Tradition und die Unsichtbarkeit von Deutschen aus der Sowjetunion in der Kirche

Die besondere Wertschätzung für die Namen ist aus der biblischen Tradition vertraut. Der verheißungsvolle Satz aus der Hebräischen Bibel »Ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du bist mein.« (Jes 43,1) hat seinen festen Sitz im Leben in christlichen Trauerfeiern erhalten. Wir taufen wiederum auf den Namen Gottes. HaShem ist eine der Umschreibungen des Gottesnamens in der jüdischen Tradition. Während die Nationalsozialisten versuchten, die Namen ihrer Häftlinge durch tätowierte Nummern auszulöschen, schuf die Gedenkstätte YadVashem die imposante »Halle der Namen«, um »Juden als Menschen mit eigener Identität darzustellen«.³⁷ Es wird auch hier wie im Beispiel von Hanau deutlich, welche hohe politische Bedeutung die Erinnerung an die Namen und die konkreten Geschichten hat. Der Name der Gedenkstätte selbst bezieht sich auf diese Bedeutung der Namen wie sie in Jes 56,5 überliefert ist: »Und ich werde ihnen in meinem Hause und in meinen Mauern ein Denkmal und einen Namen geben (Yad Vashem) ... der niemals ausgeblendet werden soll.«³⁸ Es wäre zu fragen, inwiefern diese politische Dimension der Namensbedeutung auch von der christlichen Kirche schon allein in Bezug auf ihre eigenen Glaubensgeschwister Anwendung findet.

36 Diese Widerständigkeit blieb für die Angehörigen nicht folgenlos, wie z.B. an der heftigen Sanktionierung von Emiř Gürbüz, der Mutter des ermordeten Sedat Gürbüz, durch die Fraktionsvorsitzenden der regierenden Parteien in Hanau in diesem Jahr deutlich wurde. Sie warfen Gürbüz Hass vor und stellten in der ausgesprochen migrationsfeindlichen Diskurslage des Jahresbeginns 2025 in Frage, warum sie die deutsche Staatsbürgerschaft beantrage. Vgl. <https://fdp-hanau.de/meldung/wer-achtung-und-respekt-einfordert-muss-auch-mit-achtung-und-respekt-agieren/> und kritisch dazu: Czollek, Max/Haruna-Oelker, Hadija/Sahebi, Gilda: »Wer entscheidet, wie erinnert werden darf?«, in: Die Zeit vom 25.02.2025, <https://www.zeit.de/kultur/2025-02/attentat-hanau-gedenken-erinnerung-skultur-verantwortung-opfer>

37 <https://www.yadvashem.org/de/archive/hall-of-names.html>

38 Ebd.

Charlotte Eisenberg arbeitete in ihrer Dissertation über den Umgang mit so genannten »internationalen Gemeinden« bzw. »Kirchen anderer Sprachen und Herkunft« am Beispiel der ghanaisch-presbyterianischen Kirche heraus, dass die hiesigen protestantischen Gemeinden gegenüber der ghanaischen ein Selbstverständnis als Verwalterinnen von Räumlichkeiten pflegen.³⁹ Sie vermieten Räume, statt sie als Ort des gemeinsamen Miteinanders zu begreifen, so ihr ernüchterndes Ergebnis. Ökumenische Geschwisterlichkeit im gemeinsamen Haus Gottes, wie sie etwa Eph 2,19 beschreibt, liegt eher nicht im Horizont der landeskirchlichen Gemeinden.

Auch Deutsche aus der ehemaligen Sowjetunion haben vielfach wenig bis keine Räume erhalten, ihre Geschichten innerhalb der Kirche zu erzählen. Dabei stellen sie die größte migrantische Gruppe in den Landeskirchen dar. Doch obwohl sie in manchen Landeskirchen bis zu 9 % der Mitglieder der protestantischen Landeskirchen ausmachen,⁴⁰ sind bei den einheimischen Kirchenmitgliedern jenseits von Klischees und Fremdzuschreibungen oft kaum Wissen und letztlich auch kaum Interesse für die Geschichte der so genannten »Russlanddeutschen« oder »(Spät-)Aussiedler:innen« vorhanden. Vielfach haben Deutsche aus der ehemaligen UdSSR deshalb nach der Migration eigene Gemeinden im menno-baptistischen Milieu gegründet, obwohl die überwiegende Mehrheit im Russischen Zarenreich lutherisch und weit dahinter an zweiter Stelle katholisch geprägt war.⁴¹

Jenseits kirchlicher Räume hat sich in den letzten fünf Jahren eine »PostOst«-Bewegung formiert, die Empowerment genau dadurch erfährt, dass sie sich selbst eine Bezeichnung bzw. einen Namen gab und teilweise zum ersten Mal Begriffe für die eigenen Erfahrungswelten findet, wie z. B. den des antislawischen bzw. antiosteuro-

39 Vgl. Eisenberg, Charlotte: Wenn Gottes Kinder sich treffen. Deutsch-ghanaische Begegnungen in der Kirche im Horizont von Fremdheit, Macht und ökumenischer Gemeinschaft, Rostock 2019.

40 Vgl. Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern (Hg.): Migration und Flucht. Konzeption der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, München 2022, S. 12, https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=zahUKEwjVhf-SrOuBAXUvhPoHHUXIDR4QFnoECBEQAQ&url=https%3A%2F%2Fboekumene.bayern-evangelisch.de%2Fdownloads%2FELKB_Oekumene_Konzeption-Migration-und-Flucht_2022_web.pdf&usg=AOvVaw1rS6LqyWS26TaCCQFoMrjZ&opi=89978449

41 Weiß spricht von 76 % Lutheranern zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Vgl. Weiß, Lothar: »Migration und Integration der Russlanddeutschen in die Gesellschaft Deutschlands«, in: Lothar Weiß (Hg.), Russlanddeutsche Migration und evangelische Kirchen (Bensheimer Hefte 115), Göttingen 2013, S. 9–29, 15. Vgl. Ens, Kornelius: »Russlanddeutsche Migrationskirchen. Entstehung und Herausforderungen«, in: Bundeszentrale Für Politische Bildung (Hg.), (Spät-)Aussiedler in der Migrationsgesellschaft (Informationen zur politischen Bildung) 340 (2019/2), <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/izpb/298558/spaet-aussiedler-aus-den-potsowjetischen-staaten/>

päischen Rassismus.⁴² Mittlerweile wurden vielfach eigene Erfahrungen von Überassimilation, Scham, Abwertung der eigenen Identität und der Versuch, sich unsichtbar zu machen, nicht nur von deutschen Migrant:innen aus der Sowjetunion, sondern von ganz verschiedenen Migrant:innen(gruppen) aus dem östlichen Europa öffentlich sichtbar gemacht.⁴³ Margarete Stokowski wies beispielsweise darauf hin, dass es gravierende Auswirkungen auf die Persönlichkeitsentwicklung von Kindern haben kann, wenn die Herkunftssprache bzw. Zweitsprache in der Ankunftsgesellschaft solche Abwertung erfährt, dass sie freiwillig nicht mehr gesprochen wird.⁴⁴ Gegenüber diesem Unsichtbarwerden in der deutschen Gesellschaft benennt der Kulturwissenschaftler, Theologe und Leiter des Museums für russlanddeutsche Kulturgeschichte Kornelius Ens eine andere Strategie – nämlich die, die eigene Story zu erzählen, weil genau dieses Erzählen der eigenen Geschichte ein Selbstverstehen ermöglicht, das gleichsam Würde verleiht.⁴⁵ Ein Selbstverstehen ist ihm zufolge auch die Grundlage dafür, sich auch mit anderen Geschichten »verwickeln« zu können, für Empathie und Perspektivwechsel also. Ens gibt damit ähnlich wie das postmigrantische Theater und Erol Yıldız einen Schlüssel an die Hand, wie das Erinnern in einer superdiversen, postmigrantischen Gesellschaft jenseits von Opferkonkurrenzen gelingen kann: Die eigene Geschichte muss erzählt werden, und ich würde hinzufügen sowohl in geschützten Räumen als auch auf der großen (gesamtkirchlichen) Bühne. Doch gibt es kirchlicherseits die Bereitschaft, ernsthaft zuzuhören?

-
- 42 Dass bestimmte Erfahrungen überhaupt erst eine Wirklichkeit erlangen, wenn es für sie Begriffe gibt, arbeitete Miranda Fricker heraus, vgl. Fricker, Miranda: *Epistemische Ungerechtigkeit. Macht und die Ethik des Wissens*, München: C. H. Beck 2023.
- 43 Vgl. exemplarisch: Peter, Ira: »Und immer diese Angst, nicht deutsch genug zu sein«, in: *Zeit plus* vom 30.01.2022, <https://www.zeit.de/zeit-magazin/leben/2022-01/russland-deutsche-migration-deutschsein-identitaet-erfahrungsbericht/komplettansicht> und: Wenzel-Warkentin, Natalia, »Wie ich meine Muttersprache wiederfand«, in: *FAZ plus* vom 13.01.2022, <https://www.faz.net/aktuell/stil/leib-seele/russisch-lernen-wie-ich-meine-muttersprache-wiederfand-17714971.html> und wissenschaftlich: Klingenberg, Darja: »Auffällig unauffällig. Russischsprachige Migrantinnen in der deutschen Migrationsgesellschaft«, in: *Zeitschrift Osteuropa* 69/9-11 »Migration, Identität, Politik Trans-inter-national: Russland, Israel, Deutschland« (2019), S. 255–276.
- 44 Vgl. Stokowski, Margarete: »Sprache«, in: Fatma Aydemir/Hengameh Yaghoobifarah (Hg.), *Eure Heimat ist unser Albtraum*, Berlin: Ullstein 2019, S. 150–155, hier S. 153f.
- 45 Vgl. Ens, Kornelius: »Bewahrung der Erinnerung – eine Aufgabe für die Zukunft«, in: Bundesinstitut für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa: *Deportation und Erinnerung. 80. Jahrestag der Zwangsumsiedlung der Russlanddeutschen 1941. Gedenkveranstaltung am 25. August 2021 in Berlin*, Oldenburg 2021, S. 33–37, https://www.bkge.de/Downloads/Veranstaltungen/Tagungen/BKGE_Broschuere_Deportation-und-Erinnerung_2021_web.pdf?m=1635147463&nachzuschauen unter: <https://www.youtube.com/watch?v=SF7uzFuBIRw>

Es stimmt mich nachdenklich, warum sich die Entwicklung der letzten fünf Jahre unter jungen deutschen Migrant:innen aus der Sowjetunion nicht auch innerhalb der Landeskirchen widerspiegelt. Obwohl sie einen so hohen Anteil der Mitglieder ausmachen, bleiben sie in der Kirche meist unsichtbar, insbesondere gilt dies für die mitgebrachte und zweite Generation. Wie funktionieren die »gläsernen Decken« in der Kirche, dass migrantische Menschen darin kaum andere Rollen als beispielsweise die der Küsterin einnehmen? Zu untersuchen wäre auch, welches Selbstverständnis konkret die so genannte Aussiedlerseelsorge im Speziellen prägte. Die Gefahr für Paternalismus und der damit einhergehende Anspruch auf Deutungsmacht, sowie ein Selbstverständnis, die Gruppe zu retten, ist angesichts des christlichen Wunsches, aus Nächstenliebe fürsorglich zu handeln, groß. Die Erfahrungen, die ich bisher in dem Feld gemacht habe, lassen mich eher ernüchtert zurück.

Das Problem liegt allerdings nicht nur an den hierarchischen Strukturen und der Vorstellung von Etablierten-Vorrechten in der Kirche,⁴⁶ sondern auf ähnliche Weise auch an der Theologie, die den Ort als Ausgangspunkt für Theologie de-thematisiert.⁴⁷ Damit wären wir wieder am Beginn des Aufsatzes, nach dem eine Kontextualisierung der Theologie in Deutschland nach wie vor als ungeliebtes Kind erscheint. Obwohl Migration mindestens in der katholischen Theologie vielfach als *locus theologicus* herausgearbeitet wurde,⁴⁸ finden die konkreten Erfahrungen von Migrant:innen im theologischen Diskurs so gut wie nicht statt. Die Theologin Claudia Jähnel überlegt deshalb mit Rückgriff auf Judith Gruber und Kien Nghi Ha, ob hier eine bewusste »Unsichtbarmachung des Anderen« geschieht, um eben keine Erinnerungsarbeit leisten zu müssen, sondern im Gegenteil sich der eigenen Machtförmigkeit und Provinzialität zu ent-innern.⁴⁹ So nimmt es wohl nicht wunder, dass PostOst-Migrant:innen vielfältige, kreative agency- und Empowerment-Prozesse gerade außerhalb von Kirche durchlaufen.

46 Vgl. die mehrfache Betonung in der Migrationskonzeption: »Menschen aus einer Vielzahl von Herkunftsländern sind also Teil der Gemeinschaft der Kirche, der *communio* innerhalb der Landeskirche. Zugewanderte gehören genauso dazu wie diejenigen, deren Familien seit Generationen lokal verwurzelt sind.« Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, Migration und Flucht, S. 5 und: »Zur *communio*, zur Gemeinschaft, die Christus schenkt, gehören alle gleichermaßen und müssen nicht erst integriert werden.« Ebd., S. 15 und »Gott unterscheidet nicht zwischen denen, die früher schon da waren, und denen, die später hinzukommen.« Ebd., S. 59.

47 Vgl. Jähnel, Claudia: »Migration – Macht – Theologie. Prolegomena einer Theologie im Kontext von Migration und Postmigration«, in: Gregor Etzelmüller/Claudia Rammelt (Hg.), Migrationskirchen. Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2022, S. 127–150, hier S. 132.

48 Vgl. exemplarisch Polak, Regina: »Migration als Ort der Theologie«, in: Tobias Kessler (Hg.), Migration als Ort der Theologie (Weltkirche und Mission 4), Regensburg: Pustet 2014, S. 87–114.

49 Vgl. Jähnel: Migration, S. 130.

Es bestehen also weiterhin große Herausforderungen für eine Erinnerungskultur 2.0 in der Theologie und Kirche in Deutschland. Zusammengefasst geht es um die Frage, ob die Kirchen in der Lage sind, Empowerment-Prozesse zu fördern, so dass Raum geschaffen wird, dass die pluralen Geschichten erzählt und wertgeschätzt werden können. Das geht mit Konflikten und Aushandlungsprozessen einher. Doch wenn sich hier nicht die Haltung ändert, empathische Neugier vor Othering zu praktizieren, wird es nicht gelingen, über die eingeübte Monokulturalität in den Landeskirchen in Deutschland hinauszukommen.

Angeichts des nicht mehr aufzuhaltenden massiven Mitgliederrückgangs durch Kirchenaustritte aus den protestantischen und der katholischen Kirche vermute ich, dass die Fähigkeit zur Umsetzung dieser Erkenntnisse tatsächlich darüber entscheidet, wie es mit den Kirchen in Deutschland weitergeht. Eine Kirche als machtkritischen, ökumenisch weiten Erzählraum in der postnationalsozialistischen, postkolonialen und post(ost)migrantischen Gesellschaft zu konzeptualisieren, ist eine Vision, die es auszubuchstabieren lohnt.