

R. Boschki, E. Migge, S. Pittl,
F. Schiefen, M. Schüßler (Hg.)

Verflochtene Erinnerung

Theologische und interdisziplinäre
Beiträge zur Memoria passionis
in der globalisierten Gegenwart

Reinhold Boschki, Elisabeth Migge, Sebastian Pittl, Fana Schiefen,
Michael Schüßler (Hg.)
Verflochtene Erinnerung

Reinhold Boschki (Prof. Dr. theol., Dipl. Päd.), geb. 1961, lehrt und forscht im Feld der Religionspädagogik am Campus der Theologien an der Universität Tübingen. Seine Forschungsschwerpunkte sind interreligiöses Lernen und interreligiöser Dialog, christlich-jüdisches Verhältnis, die Theologie nach Auschwitz sowie das Gesamtwerk von Elie Wiesel.

Elisabeth Migge (Dr. theol.), geb. 1988, vertritt die Professur für Katholische Theologie/ Religionspädagogik am Ökumenischen Institut der Pädagogischen Hochschule Schwäbisch Gmünd. Sie forscht insbesondere im Bereich des interreligiösen Dialogs und der antisemitismuskritischen Bildung. Sie war bis Sommer 2025 Postdoktorandin im Fach Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen und Projektkoordinatorin an der Forschungsstelle Elie Wiesel.

Sebastian Pittl (Dr. theol.), geb. 1984, lehrt katholische Dogmatik an der Universität Tübingen. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen interkulturelle und politische Theologie, sowie Befreiungs-, post- und dekoloniale Theologien.

Fana Schiefen (Dr. in theol.), geb. 1985, lehrt Fundamentaltheologie, Religionsphilosophie und theologische Ethik an der Universität zu Köln. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der französischen Philosophie der Dekonstruktion, der postkolonialen und rassismuskritischen Theologien, kulturwissenschaftlichen Gedächtnistheorien sowie der Theologie in postsäkularer Gesellschaft.

Michael Schüßler (Dr. theol. habil., Dipl. päd.), geb. 1972, lehrt katholische Praktische Theologie an der Universität Tübingen. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Transformation von Kirche und Gesellschaft, v.a. theologischer Diversity Studies sowie Caritas- und Diakoniethologien.

Reinhold Boschki, Elisabeth Migge, Sebastian Pittl, Fana Schiefen,
Michael Schübler (Hg.)

Verflochtene Erinnerung

Theologische und interdisziplinäre Beiträge zur Memoria passionis
in der globalisierten Gegenwart

[transcript]

Gefördert durch den Universitätsbund Tübingen e.V.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de/> abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz BY 4.0 lizenziert. Für die ausformulierten Lizenzbedingungen besuchen Sie bitte die URL <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

2026 © Reinhold Boschki, Elisabeth Migge, Sebastian Pittl, Fana Schiefen, Michael Schüßler (Hg.)

transcript Verlag | Hermannstraße 26 | D-33602 Bielefeld | live@transcript-verlag.de

Die automatisierte Analyse des Werkes, um daraus Informationen insbesondere über Muster, Trends und Korrelationen gemäß § 44b UrhG (Text und Data Mining) zu gewinnen, ist ohne schriftliche Zustimmung der Rechteinhaber*innen untersagt.

Umschlagkonzept: Maria Arndt

Druck: Elanders Waiblingen GmbH, Waiblingen

<https://doi.org/10.14361/9783839400180>

Print-ISBN: 978-3-8376-5368-7 | PDF-ISBN: 978-3-8394-0018-0

Buchreihen-ISSN: 2703-142X | Buchreihen-eISSN: 2703-1438

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Einleitung

Reinhold Boschki, Elisabeth Migge, Sebastian Pittl, Fana Schiefen, Michael Schübler9

I Die Gefährdung des vermeintlich Bekannten: Erinnerung an die Shoah zwischen Pluralisierung und Verdrängung

Jüdisches Leben in Deutschland

Erinnerungskultur zwischen Akzeptanz und Antisemitismus

Doron Kiesel 19

Politik der Singularität

Erinnerung und Zivilreligion im Land der Täter:innen

Floris Biskamp 35

Die Bedeutung des Zeugnisses und die marginalisierte Erinnerung an die Opfer der »Euthanasie«-Morde

Grafeneck und der Alphabetgarten als Erinnerungsort

Elisabeth Migge47

II Fortschreibungen politischer Theologie in postmigrantischer Gesellschaft

Über die Wertschätzung des Kontexts

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

Sabina Jarosch..... 63

Impulse aus dem Werk von Elie Wiesel für eine multiperspektivische und dialogische Erinnerungskultur	
<i>Moritz Sacherer & Reinhold Boschki</i>	81

Gefährliche Erinnerung – gefährdete Erinnerung?	
Über Vergessen(es) in der Neuen Politischen Theologie	
<i>Fana Schiefen</i>	99

III (Un-)Mögliche Gleichzeitigkeiten? Shoa und Kolonialismus

Verflochtene Erinnerungen	
Die Shoa und die Kolonialgeschichte in muslimisch geprägten Wahrnehmungen und Diskursen	
<i>Erkan Binici & Fahimah Ulfat</i>	117

Verkomplizierte Verantwortung	
Von der »Theologie nach Auschwitz« zu Rothbergs Multidirektionaler Erinnerung	
<i>Michael Schüßler</i>	137

Rufen, Antworten, Auflösen, Misstrauen	
Ästhetische Impulse für ein multidirektionales theologisches Erinnern	
<i>Sebastian Pittl</i>	153

Zwischen Aneignung und Aktivierung	
Koloniale Objekte in Missionsmuseen als Erinnerungsakteure	
<i>Franziska Moosmann</i>	173

IV Erinnern im Anthropozän

Slow Memory	
Transformationen des Erinnerns im Anthropozän	
<i>Hanna Teichler</i>	189

Attributionsforschung als Memoria und Anticipatio Passionis in der Klimakrise	
<i>Marion Grau</i>	201

Über Leben in den Ruinen des Anthropozäns	
Eine theologische Sicht auf nichtskalierbaren Widerstand und Resilienz	
<i>Wietske de Jong-Kumru</i>	215

Grüne Zukunft, Koloniale Schatten

Das Wasserstoffprojekt im Kontext des deutschen Kolonialerbes in Namibia

Boniface Mabanza & Marita Wagner 229

Autor:innen 241

Einleitung

Reinhold Boschki, Elisabeth Migge, Sebastian Pittl, Fana Schiefen, Michael Schüßler

Im April 2022 malte der mexikanische Künstler Roberto Márquez wenige Wochen nach dem Rückzug der russischen Truppen aus den Kyiver Vororten eine riesige Version von Pablo Picassos bekanntem Gemälde »Guernica« an eine zerstörte Brücke zwischen den ukrainischen Städten Irpin und Butscha.

Nach seiner Motivation befragt, antwortete Márquez, er sehe es als seine Pflicht, Solidarität mit jenen Menschen zu zeigen, die leiden. Durch seine Kunst möchte er die Geschichte jener Menschen erzählen. Er habe Picassos »Guernica« ausgewählt, weil das, was 1937 passiert sei, heute wieder passiere.¹

Die baskische Stadt Gernika (span. Guernika) war während des spanischen Bürgerkriegs von deutschen und italienischen Bombern zerstört worden. Für die deutsche Luftwaffe waren die Angriffe neben der Unterstützung Francos eine Möglichkeit, neue Taktiken im Luftkrieg zu erproben. Bis zu 2.000 Zivilist:innen verloren dabei ihr Leben.

Bereits das nach dem Ort benannte Gemälde, mit dem Picasso die Ereignisse verarbeitet, ist reich an Bezügen auf unterschiedlichste kulturelle, mythologische und religiöse Motive, bis hin zur christlichen Ikonographie. Márquez fügt dem eine weitere Dimension hinzu, wenn er Picassos »Guernica« im Stil eines mexikanischen »Murals« auf die Brücke zwischen Butscha und Irpin (Ukraine) transponiert, an Orte also, wo russische Truppen schlimmste Kriegsverbrechen verübt hatten. Es ist ein künstlerisches Beispiel dafür, wie sich Erinnerungen von Leid, Gewalt und Krieg in unserer globalisierten Gegenwart verflechten und wechselseitig interpretieren. Márquez' Adaption von Picassos »Guernica« zwischen Irpin und Butscha verweist auf die Idee einer Solidarisierung über verschiedene kulturelle, religiöse, geografische und zeitliche Grenzen hinweg. Die Erinnerung an das Vergangene wird dabei zu einer Ressource, um eine Sprache für das Leid und die Gewalt der Gegenwart zu finden. Sie verbindet unterschiedliche Erfahrungen von Gewalt und wirft sowohl auf das Vergangene wie auf das Gegenwärtige neues Licht.

1 Vgl. Brewster, Murray: »On the shattered edge of Kyiv, an artist honours Ukraine's suffering«, in: <https://www.cbc.ca/news/politics/ukraine-kyiv-irpin-marquez-guernica-1.6447196> vom 10. Mai 2022.

Dies steht in scharfem Kontrast zu einer Form des Erinnerns, in der unterschiedliche Erfahrungen von Gewalt gegeneinander ausgespielt werden und die Solidarisierung mit *manchen* Formen von Leid als Vorwand für die Gleichgültigkeit gegenüber anderen missbraucht wird.

Der vorliegende Sammelband geht auf zwei Tagungen zurück, in denen in verschiedensten Settings nach Wegen gesucht wurde, unterschiedliche Erfahrungen von Gewalt, Leid und Widerstand in unserer globalisierten Gegenwart konstruktiv zueinander in Beziehung zu setzen.²

Das Anliegen dieses Bandes ist dabei zugleich theologisch und interdisziplinär. Der im Untertitel genannte Begriff der »Memoria passionis« knüpft an den Theologen Johann Baptist Metz an,³ für den eine humane Rationalität nur im Kontext der Erinnerung an Leid und Unrecht – der Leidensgeschichte der Welt – denkbar ist. Mit ihm haben auch andere, wie die evangelischen Theolog:innen Dorothee Sölle und Jürgen Moltmann, die zentrale Herausforderung einer leidsensiblen Theologie und Gottesrede in der Shoah gesehen.

Metz bezeichnete Auschwitz als entscheidende Unterbrechung seines theologischen Denkens. Theologie könne nach Auschwitz nicht »von Gott und von den Menschen weiterreden« wie davor, denn es gebe »keinen Sinn der Geschichte, den man mit dem Rücken zu Auschwitz retten kann, keine Wahrheit der Geschichte, die man mit dem Rücken zu Auschwitz verteidigen und keinen Gott, den man mit dem Rücken zu Auschwitz anbeten kann«.⁴ Im Wachhalten des Schreckens von Auschwitz sah Metz eine der zentralen Aufgaben von Kirche und Christentum in einer säkularen, pluralistischen Gesellschaft.

Und doch, so schreibt der Historiker Dan Diner: »Die Wahrnehmung des Holocaust als Zivilisationsbruch, als anthropologische Krise, ist in Erosion begriffen. [...] Allenthalben wird ein um sich greifender Drang zur Abwertung jener Tat sichtbar.«⁵

Die Pionierarbeit von Theolog:innen wie Metz, Moltmann und Sölle gilt es unter diesen Vorzeichen aufzugreifen, aber auch kritisch fortzuschreiben, zeigen sich aus der zeitlichen Distanz doch auch deutlich die Grenzen der »ersten Generation« der Theologie »nach Auschwitz«. Katharina von Kellenbach, Björn Krondorfer, Nor-

2 Im April 2024 fand an der Universität Tübingen eine interdisziplinäre und interreligiöse Tagung mit dem Titel »Memoria passionis« in Zeiten verflochtener Erinnerung« statt. Im Abschnitt »Erinnern im Anthropozän« finden sich Beiträge einer gleichnamigen Studienwoche, die in Zusammenarbeit mit der Akademie Rottenburg-Stuttgart im September 2023 in Weingarten abgehalten wurde.

3 Metz, Johann Baptist: Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i.Br.: Herder 2006.

4 Ebd., S. 38f.

5 Diner, Dan, »Über kognitives Entsetzen«, in: Saul Friedländer/Norbert Frei/Sybille Steinbacher/Dan Diner (Hg.), Ein Verbrechen ohne Namen. Anmerkungen zum neuen Streit über den Holocaust, München: C.H. Beck 2022, S. 69–86, hier S. 85.

bert Reck u.a. haben bereits früh⁶ auf die mangelhafte Auseinandersetzung mit der eigenen Verstrickung in Täter:innenschaft und die Tendenz zur vorschnellen Identifikation mit den Opfern verwiesen. Hinzu kommt das weitgehende Ausblenden der deutschen Kolonialgeschichte und das Fehlen von migrantischen und postmigrantischen Perspektiven. Das Sterben der letzten Zeitzeug:innen der Shoah und der Täter:innen, die Transformationen des Erinnerns im Zuge digitaler Technologien, das Wiedererstarken von rechtspopulistischen und rechtsextremen Parteien sowie die Veränderungen in Folge der Klimakatastrophe verleihen dem Projekt einer kritischen Fortschreibung der genannten Ansätze heute zusätzliche Dringlichkeit.

Wie lassen sich die kirchen- und gesellschaftskritischen Impulse der ersten und zweiten Generation einer »Theologie nach Auschwitz« unter den Bedingungen einer »superdiversen«⁷ Gesellschaft aufgreifen und fortführen? Wie lässt sich das Erinnern an die Shoa zur Erinnerung der kolonialen Vergangenheit (theologisch) in ein Verhältnis setzen, das wechselseitige Solidarisierung unterstützt? Was heißt (theologisches) Erinnern in postmigrantischen Gesellschaften? Was heißt es in Bezug auf die Zerstörung planetaren Ausmaßes in Folge der Klimakatastrophe? Und wo liegen blinde Flecken aktueller erinnerungspolitischer Debatten – in den Religionsgemeinschaften, in Theologie und Gesellschaft?

Dass sich diese Fragen nicht mehr aus einer monokonfessionellen Perspektive und auch nicht mehr aus einer einzigen Disziplin allein heraus bearbeiten lassen, spiegelt sich in der interdisziplinären Ausrichtung des Bandes wider, der sich ausgehend von zwei Initiative in der Katholischen Theologie schrittweise zu einem interreligiösen und interdisziplinären Gespräch entwickelt hat. Zu Wort kommen darin neben christlich- und islamisch-theologischen Stimmen auch Stimmen aus der jüdischen Bildungsarbeit, den Politik- und Literaturwissenschaften.

Die Beiträge gliedern sich in vier Abschnitte, die zugleich auch die thematischen Schwerpunkte des Bandes darstellen. Sie umspannen: 1. Fragen der *Erinnerung an die Shoah zwischen Pluralisierung und Verdrängung*; 2. die *Fortschreibungen politischer Theologie in postmigrantischen Gesellschaften*; 3. die Frage nach der (un)möglichen Gleichzeitigkeit von *Shoa und Kolonialismus* und 4. Transformationen des *Erinnerns im Anthropozän*.

6 Vgl. Kellenbach, Katharina/Krondorfer, Björn/Reck, Norbert (Hg.): Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoa, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001.

7 Vertovec, Steven: Superdiversität. Migration und soziale Komplexität, Berlin: Suhrkamp 2024.

I Die Gefährdung des vermeintlich Bekannten

Erinnerung an die Shoah zwischen Pluralisierung und Verdrängung

Erinnerungskultur in Deutschland muss aufgrund gesellschaftlicher und globaler Veränderungsprozesse neu diskutiert und neu aufgestellt werden. Denn traditionelle Formen mit alten Floskeln und überkommenen, starren Ritualen haben sich in der gegenwärtigen multikulturellen und heterogenen Gesellschaft überholt. Andererseits wird Erinnerungskultur von immer stärker werdenden politischen Kräften am rechten Rand generell in Frage gestellt. Wird die »gefährliche Erinnerung« (Johann Baptist Metz) immer mehr zur gefährdeten Erinnerung?

Doron Kiesel stellt aus der Sicht eines Verantwortlichen für Bildungsfragen des Zentralrats der Juden in Deutschland die Frage, ob Erinnern an den Nationalsozialismus und an die Shoah hierzulande überhaupt noch eine Zukunft hat. Die Veränderung der Gesellschaft durch Prozesse der Migration und Globalisierung hat Auswirkungen auf die deutsche Erinnerungskultur. Ein Rückblick auf die Erinnerungsdebatten der vergangenen Jahrzehnte bis hin zu aktuellen Diskursen wie den um Michael Rothbergs Ansatz zeigen, so Kiesel, dass meist die Singularität der Shoah Gegenstand der Auseinandersetzung ist. Eine größere Bereitschaft, sich auf die Situation der Jüdinnen und Juden in Deutschland einzulassen, insbesondere nach dem 7. Oktober 2023, und die Wahrnehmung gegenwärtiger Formen des Antisemitismus hält der Autor für unerlässlich.

Floris Biskamp untersucht in seinem Beitrag »Politik der Singularität. Erinnerung und Zivilreligion im Land der Täter:innen«, ausgehend vom neuen Historikerstreit, was bei den Diskussionen um die Singularitätsthese und ihrer Rolle in der deutschen Erinnerungskultur politisch auf dem Spiel steht. Er wägt Argumente ab, die für und gegen die Sicht der Shoah als singuläres Verbrechen sprechen und geht der Frage nach, inwiefern diese Debatte als religiös aufgeladen wahrgenommen wird. In diesem Zusammenhang widmet er sich dem Begriff der Zivilreligion.

Elisabeth Migge fragt in ihrem Beitrag nach den »aggressiv verleugneten« Opfern und der »verdrängten Erinnerung« an die Opfer der NS-»Euthanasie«-Morde und Zwangssterilisierten. Sie widmet sich ausgehend von Elie Wiesel der Bedeutung des Zeugnisses und untersucht die in unserer Gesellschaft marginalisierte Erinnerung an die Ermordung von Menschen, die als körperlich und psychisch behindert galten. Exemplarisch wird die Gedenkstätte Grafeneck und der dort von der jüdisch-amerikanischen Künstlerin Diane Samuels angelegte Alphabetgarten in den Blick genommen. Migge fragt in ihrem Beitrag nach der Verantwortung der (religiösen) Erinnerungs- und Bildungsarbeit und regt zum Nachdenken über den Umgang mit und die Stellung von Menschen mit Behinderung und mit psychischen Erkrankungen sowie der Frage nach Behindertenfeindlichkeit in unserer gegenwärtigen Gesellschaft an.

II Fortschreibungen politischer Theologie in postmigrantischer Gesellschaft

Christentum und Kirche sind insbesondere in den urbanen Räumen Deutschlands heute eine postmigrantische Realität, in der sich unterschiedliche Erfahrungen von Flucht und Vertreibung, Diskriminierung und Gewalt, aber auch von Resilienz und Hoffnung, Solidarität und Widerstandskraft auf dynamische Weise verbinden. In den damit verbundenen Transformationen des Erinnerns erfährt die Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Geschichte eine vielfältige Neuverhandlung, in der verdrängte Stimmen und Erfahrungen neu entdeckt, globale Verflechtungen artikuliert und das Fortwirken gewalttätiger Strukturen aus diversen Perspektiven kritisch thematisiert werden.

Sabina Jarosch votiert in diesem Zusammenhang dafür, theologische Erinnerungskultur in Theologie und Kirche entlang eines postkolonialen, postnationalsozialistischen und postmigrantischen Koordinatensystems zu konzeptualisieren. Im Zentrum ihres Beitrags stehen post-ost-migrantische Erzählperspektiven. Der Text bearbeitet damit nicht nur eine wichtige Leerstelle des deutschsprachigen theologischen Erinnerungsdiskurses. Er zeigt auch Perspektiven auf, die aus der Dichotomie zwischen postkolonialen und antisemitismuskritischen Ansätzen herausführen können.

Moritz Sacherer und *Reinhold Boschki* lassen in ihrem Beitrag einen Auschwitz-überlebenden, Elie Wiesel, zu Wort kommen, der strikt von der Erfahrung der Shoah her denkt und deren Singularität nie in Frage stellt. Dennoch widmete Wiesel sein Lebenswerk zahllosen Opfern der Gegenwart, die durch Unterdrückung, Verfolgung, Missachtung ihrer Menschenwürde, Deportation und Ermordung bedroht sind und zu leiden haben. Der Kampf gegen Hass, Rassismus, Krieg und Menschenrechtsverletzungen in aller Welt muss in der Sicht des Überlebenden immer wieder gespeist sein von der Erinnerung an die Schrecken der Schoah, um das »Nie wieder« im Blick auf aktuelle Verbrechen einzuklagen. Nur, wer sich erinnert, so Wiesel, hat die Möglichkeit, Gegenwart und Zukunft human zu gestalten.

Fana Schiefen untersucht die dialektische Spannung von Erinnern und Vergessen im Ansatz der Neuen Politischen Theologie. Sie argumentiert dafür, das Vergessen nicht zu verdrängen, sondern als integralen Bestandteil der dynamischen Erinnerungsprozesse zu begreifen, um eine multiperspektivische, globalisierte Erinnerungskultur zu ermöglichen, die sich nicht nur auf die Shoah, sondern auch auf koloniale und andere Gewaltgeschichten bezieht. Erinnerung wird so zu einem dynamischen, selbstkritischen Prozess, der nicht nur vergangenes Leid erinnert, sondern Raum für Veränderung und Solidarität schafft.

III (Un-)Mögliche Gleichzeitigkeiten? Shoa und Kolonialismus

Einen besonderen Brennpunkt gegenwärtiger Erinnerungsdebatten stellt das – bisweilen sehr polemisch diskutierte – Verhältnis von Shoah und Kolonialismus dar. Sowohl der nationalsozialistische Terror wie auch der Kolonialismus sind ein vielfältiges Phänomen, das es mit Bezug auf unterschiedliche Opfergruppen und Kontexte in ihren jeweiligen Spezifika sorgfältig zu analysieren gilt. Vor allem für den deutschen Kontext gilt aber auch, dass beide Geschichten *zugleich* ernst genommen und in ihren Verflechtungen betrachtet werden müssen. Dies zum einen, um geteilte Erfahrungen von Gewalt und Widerstand, und damit auch Anknüpfungspunkte gruppenübergreifender Solidarität, sichtbar zu machen. Zum anderen, um politische Instrumentalisierungen zu verhindern, in denen die Kritik an den (vermeintlichen oder realen) Einseitigkeiten der jeweiligen Positionen zur Entlastung von der eigenen Verstrickung in *beide* Geschichten dient – etwa wenn antisemitische Haltungen primär migrantisierten Gruppen zugeschrieben werden oder die Kritik am »Kolonialismus« Israels der Entlastung von der Auseinandersetzung mit dem Erbe der deutschen Kolonialgeschichte dient.

Erkan Binici und Fahimah Ulfat plädieren in diesem Spannungsfeld aus muslimischer Sicht für eine ethisch reflektierte, interdisziplinäre Erinnerungskultur, die die Kolonialgeschichte und deren Auswirkungen auf die muslimische Bevölkerung ernsthaft berücksichtigt. Sie zeigen auf, wie Kolonialismus und Imperialismus die Wahrnehmung der Muslim:innen als die »Anderen« durch verschiedene Formen von Zuschreibungen historisch geprägt haben und bis heute prägen. Ein kollektives »Wir« und ein kollektives »die Anderen« wird, so die Autor:innen, sehr häufig anhand der Kategorie Religion konstruiert mit dem Ziel der Beherrschung bzw. Dominanz. Der Beitrag geht auch auf die unterschiedliche Deutung der Shoah in muslimischer Wahrnehmung ein und zeigt als Perspektive muslimische befreiungstheologische Ansätze auf.

Michael Schüßler skizziert Muster der Gewalterinnerung im Christentum nach dem Holocaust, von der »Theologie nach Auschwitz« über die selbstkritische »Post-Shoa-Theologie« bis zur aktuellen Rezeption von Rothbergs »multidirektionaler Erinnerung«. Dabei wird die These vertreten, dass eine offenere Selbstdefinition von Glaubensressourcen größere Solidarität im Sinne multidirektionalen Erinnerns ermöglicht als abgeschlossene religiöse Identitäten, die Konkurrenzverhältnisse eher verstärken und damit auch das Gewaltpotenzial.

Sebastian Pittl untersucht ästhetische Impulse für ein multidirektionales theologisches Erinnern. Ausgehend von der zentralen Bedeutung, die ästhetischen Bezügen bei Johann Baptist Metz und in Michael Rothbergs Überlegungen zur »multidirektionalen Erinnerung« zukommt, nimmt er das transformative Potential von Kunst für ein solidarisches Erinnern über gruppenbezogene Grenzen hinweg in den

Blick. Im Zentrum steht dabei das Orchesterwerk *A House of Call*, in dem verdrängte Stimmen aus der Kolonialzeit in einem »säkularen Responsorium« ins Gespräch mit Stimmen der Gegenwart treten.

Franziska Moosmann beschreibt am Beispiel des Missionsmuseums St. Ottilien die anhaltende Einbettung von Ausstellungsobjekten in koloniale Erinnerungsnarrative. Auf Grundlage einer Feldforschung und aktueller dekolonialer Ansätze zeigt Moosmann, dass und wie damit aber auch verschwiegene (Gewalt)Geschichten aktiviert werden könnten. Eine solche multiperspektivische Öffnung des kolonial-missionarischen Blicks denkt die »Memoria passionis« von J.B. Metz postkolonial sensibilisiert weiter.

IV Erinnern im Anthropozän

Immer stärker ist das Erinnern durch die rasant voranschreitende Klimakatastrophe geprägt. In der Interaktion menschlicher Aktivitäten mit planetaren Prozessen, die Millionen von Jahren umspannen, zeigt sich die Dimension einer »planetaren Tiefenzeit«⁸, die weit jenseits jeder menschlichen Vergangenheit und Zukunft liegt. Extremwetterereignisse, steigende Meeresspiegel, verödenende Böden, Staudamm- und Minenprojekte löschen ganze Erinnerungslandschaften aus, während sich die toxischen Überreste der »imperialen Lebensweise«⁹ für viele Generationen in Körper und Ökosysteme einschreiben. Inwiefern diese Prozesse die Dynamiken und Perspektiven des (theologischen) Erinnerns transformieren und mit welchen Ansätzen sie sich konstruktiv und kritisch bearbeiten lassen, zeigen die Beiträge des vierten Teils.

Hanna Teichler beleuchtet darin den umstrittenen (Kampf-)Begriff des *Anthropozäns* sowohl aus natur- als auch geisteswissenschaftlicher Perspektive und konfrontiert ihn mit dem sozial- und politikwissenschaftlichen Konzept *slow memory*. Durch diesen neuen Erinnerungsforschungsansatz werden kollektive menschliche, aber auch nicht-menschliche Zeiterfahrungen analysierbar und das Paradox des Begriffs – zwischen wissenschaftlichem Leitbegriff und moralischem Kampfbegriff – aufzulösen versucht.

Marion Grau untersucht das Potential einer multidirektionalen Fortschreibung von Metz' Reflexionen zur »Memoria passionis« für die theologische Auseinandersetzung mit der Klimakatastrophe. In den Horizont ihres Textes kommt dabei eine Solidarität, die den vergangenen und künftigen Opfern von Gewalt gleicherma-

8 Chakrabarty, Dipesh: Das Klima der Geschichte im planetarischen Zeitalter, Berlin: Suhrkamp 2022.

9 Brand, Ulrich/Wissen, Markus: Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus, München: oekom Verlag 2017.

ßen gilt und die Grenzen anthropozentrischer Engführungen überschreitet. Aus der Analyse der Verdrängungsmechanismen der Vergangenheit gewinnt Grau mit Hilfe der modernen Attributionsforschung zugleich Perspektiven für eine theologische Ethik, die Verantwortlichkeiten klar benennt und Perspektiven für ihre intersektionale Bearbeitung aufzeigt.

Wietske de Jong-Kumru beschreibt die prekären Lebensbedingungen des Anthropozäns in ihrer Heimat, den Niederlanden. Ein steigender Meeresspiegel bedroht weite Teile des tief gelegenen Landes. Inspiriert durch die Ethnologin Anna Lowenhaupt Tsing plädiert de Jong-Kumru dafür, den Zustand der Unsicherheit zu akzeptieren und das Leben auf einem beschädigten Planeten zu lernen. Bei einem so metaphorischen wie konkreten Spaziergang durch den Garten können Menschen und die Theologien ihre Verbundenheit mit und Abhängigkeit von anderen Arten und Ökosystemen entdecken und neu wertschätzen.

Boniface Mabanza und *Marita Wagner* verbinden das aktuelle Kooperationsprojekt der Bundesregierung zur Förderung von »grünem Wasserstoff« in Namibia mit der deutschen Kolonialgeschichte in der Region. Sie zeigen, wie die grüne Zukunft von der kolonialen Gewaltgeschichte überschattet wird: Einseitige Abhängigkeits- und Ausbeutungsverhältnisse werden fortgesetzt. Eine Theologie der »Memoria passionis« (J.B. Metz) fordert dagegen von den konkreten Leidensgeschichten her Solidarität auf Augenhöhe ein.

Die im Rahmen der oben erwähnten Tagungen gehaltenen Vorträge wurden für den vorliegenden Sammelband überarbeitet und um zusätzliche Stimmen ergänzt. Die Autor:innen widmen sich aus ihren jeweiligen Perspektiven der Frage nach Erinnerung. Der Band bildet dadurch einen vielstimmigen und bisweilen auch spannungsvollen Raum, der Anregung und Anstoß für weitere Überlegungen bieten kann. Nicht verschweigen möchten wir, dass die Ereignisse am und in Folge des 7. Oktober 2023 die Planungen für unsere interreligiöse Tagung in Tübingen überschattet haben. Sie waren und sind – in unterschiedlicher Weise – für alle Beteiligten eine Belastung. Umso mehr möchten wir allen Teilnehmenden für ihre Bereitschaft danken, sich trotzdem auf dieses Gespräch eingelassen zu haben. Wir danken allen Autor:innen für ihre Beiträge und die Verschriftlichung ihrer Gedanken.

Danken möchten wir auch den studentischen Hilfskräften Laura De Giorgio, Laurin Ernst, Vanesa Gasparevic, Elita Gjini, Sophia Hose, Ellen Kienzle und Florian Wölfl für die sorgfältige Bearbeitung der Manuskripte. Für die mühevollen Arbeit des Endlektorats danken wir zudem unseren Mitarbeiter:innen Laura De Giorgio und Julian Wilhelm sowie dem Universitätsbund Tübingen für einen großzügigen Zuschuss zur Veröffentlichung.

I Die Gefährdung des vermeintlich Bekannten: Erinnerung an die Shoah zwischen Pluralisierung und Verdrängung

Jüdisches Leben in Deutschland

Erinnerungskultur zwischen Akzeptanz und Antisemitismus

Doron Kiesel

Hat das Erinnern an den Nationalsozialismus und an die Shoah eine Zukunft? Welches sind die Voraussetzungen dafür, dass es eine Zukunft hat? Wie kann diese Zukunft aussehen? Mit diesen Fragen beschäftigen sich die Forschungen zur Erinnerungskultur und Erinnerungspolitik in Deutschland und mit Bezug auf Deutschland schon seit vielen Jahren.¹ In der jüngsten Zeit haben diese Fragen jedoch an Dringlichkeit gewonnen. Grund dafür sind eine Reihe von gleichzeitig stattfindenden Entwicklungen. Am offensichtlichsten ist hier der wachsende zeitliche Abstand: Die Befreiung von Auschwitz und das Ende des Nationalsozialismus liegen inzwischen mehr als 80 Jahre zurück. Vielfach beschrieben wurde in diesem Zusammenhang das »Verschwinden der Zeitzeugen«, also der Umstand, dass von den unmittelbaren Opfern der Verfolgung durch den Nationalsozialismus und den Überlebenden der Shoah inzwischen kaum noch jemand unter uns ist, ebenso wenig wie von den direkten Täterinnen und Tätern, zu denen hier auch ganz bewusst die sogenannten Zuschauerinnen und Zuschauer gezählt werden sollen. Wohl noch wichtiger sind nachhaltige Veränderungen der Gesellschaften, in denen die Erinnerung stattfindet (oder auch nicht). Die Diversifizierung gerade auch der deutschen Gesellschaft vor allem durch Migration ist hier nur ein – wenn auch ein wesentlicher – Aspekt. Dazu

1 Beredtes Zeugnis dafür legen eine Vielzahl von Publikationen ab, die in den vergangenen Jahren unter demselben oder ähnlichen Titeln erschienen sind. Vgl. z.B. Reuveni, Gideon/Franklin, Diana (Hg.): *The Future of the German-Jewish Past. Memory and the Question of Antisemitism*, West Lafayette: Purdue University Press 2021; Hartmann, Geoffrey H./Assmann, Aleida: *Die Zukunft der Erinnerung und der Holocaust*, Konstanz: Konstanz University Press 2012; Benz, Wolfgang/Distel, Barbara (Hg.), »Die Zukunft der Erinnerung«, in: *Dachauer Hefte* 25 (2009); Geiger, Manfred (Hg.): *Die Zukunft der Erinnerung. Eine Wolfsburger Tagung*, Wolfsburg: Volkswagen Aktiengesellschaft, Historische Kommunikation 2008; König, Helmut: *Die Zukunft der Vergangenheit. Der Nationalsozialismus im politischen Bewußtsein der Bundesrepublik*, Frankfurt a.M.: Fischer 2003; Wiegand, Gerd: *Die Zukunft der Vergangenheit. Konservativer Geschichtsdiskurs und kulturelle Hegemonie – vom Historikerstreit zur Walser-Bubis-Debatte*, Köln: PapyRossa 2001; Lang, Berel: *The Future of the Holocaust*, Ithaca: Cornell University Press 1999.

kommen politische Veränderungen durch das Ende des Kalten Krieges, durch neue Konflikte in vielen Teilen der Welt, durch Prozesse der Globalisierung und durch soziale Verwerfungen im Zeichen sich weltweit, aber nicht zuletzt auch in Deutschland verschärfender Interessengegensätze.

Hierzulande spielen auch die Verschiebungen in der staatlichen Erinnerungspolitik eine wichtige Rolle, durch die das Erinnern an den Nationalsozialismus und an die Shoah einerseits zu einem zentralen Element des nationalen Selbstbildes erhoben wurde, gerade dadurch aber andererseits aus dem gesellschaftlichen Bewusstsein immer mehr zu verschwinden scheint. Nicht erst seit der öffentlichen Debatte über die Friedenspreis-Rede Martin Walsers im Jahre 1998, in der die kollektive gesellschaftliche Sehnsucht nach einer Befreiung von der Bedrängnis erinnernder Reflexion über die Shoah exemplarisch zum Ausdruck kam,² ist unübersehbar, wie vieldeutig und schwierig gerade die formalisierten Formen der Erinnerung in der deutschen Gesellschaft ist – eine ständige Gratwanderung zwischen ernsthaftem Gedenken, leerem Ritual, Domestizierung des Bedrängenden aus der Vergangenheit und der Hoffnung auf Entlastung. Es scheint zunehmend schwierig, auf gesellschaftlicher, politischer und persönlicher Ebene das »Primärgefühl der Fassungslosigkeit« zu bewahren, das Saul Friedländer in seinen historischen Reflexionen zum Kriterium einer angemessenen Auseinandersetzung mit den Verbrechen der Jahre der nationalsozialistischen Herrschaft und des Völkermords erhebt.³

Ein weiterer Faktor sind die medialen Veränderungen, insbesondere im Zeichen der sich ständig erneuernden digitalen Technologien, die sowohl die Formen des Erinnerns beeinflussen als auch das kulturelle Umfeld, in dem das Erinnern stattfindet, vor allem aber die Wahrnehmungsstrukturen auf Seiten der Erinnerten selbst. Schließlich, und dies ist möglicherweise der am schwersten wiegende Aspekt, verändert sich das politische Klima in Deutschland und in vielen anderen Ländern derzeit nachhaltig. Im Zuge rechtspopulistischer und nationalistischer Mobilisierungen gewinnen rassistische und antisemitische, und damit auch geschichtsrevisionistische Vorstellungen massiv an Boden, und das nicht nur an den Rändern der Gesellschaft. Die Erinnerung an den Nationalsozialismus und an die Shoah steht angesichts all dieser Entwicklungen heute wohl vor den größten Herausforderungen seit Jahrzehnten.

2 Vgl. Schirrmacher, Frank (Hg.): Die Walser-Bubis-Debatte. Eine Dokumentation, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999.

3 Friedländer, Saul: »Das Primärgefühl der Fassungslosigkeit bewahren«. Saul Friedländer im Gespräch, in: Saul Friedländer, Den Holocaust beschreiben. Auf dem Weg zu einer integrierten Geschichte (= Vorträge und Kolloquien/Jena-Center Geschichte des 20. Jahrhunderts, Bd. 2), Göttingen: Wallstein 2007, S. 96–120.

Schon vor über 20 Jahren hat der amerikanische Historiker Jay Winter von einem »Memory-Boom« gesprochen, der sich in der Geschichtswissenschaft ausgebreitet habe.⁴ Diese Feststellung lässt sich auch auf andere Disziplinen ausdehnen, die sich mit dem Thema Erinnerung beschäftigen. Tatsächlich ist die Forschung zur Erinnerungskultur und Erinnerungspolitik in Deutschland (ebenso wie in anderen Ländern) kaum mehr überschaubar. Auch wenn immer wieder die Befürchtung geäußert wurde, dass es sich hierbei um eine Modeerscheinung handeln könnte, so bedeutet es doch vor allem, dass die Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften hervorragend darauf vorbereitet sind, sich auch mit den skizzierten Herausforderungen für die Zukunft der Erinnerung auseinanderzusetzen.⁵

Drei für das Thema besonders wichtige Tendenzen gilt es hierbei zu beachten: Erstens die Neubestimmung des Verhältnisses von kulturellem und kommunikativem Gedächtnis und insbesondere die Betonung des privaten Raums und der Familie als Instanzen auch des kulturellen Gedächtnisses; zweitens, und damit zusammenhängend, die Auseinandersetzung um Versuche in der öffentlichen, aber auch in der wissenschaftlichen Debatte, »positive« Erinnerungen an die Zeit des Nationalsozialismus zu rehabilitieren; und drittens die Debatte um eine transnationale bzw. multidirektionale Erinnerung.

Die Unterscheidung zwischen dem »kommunikativen« und dem »kulturellen Gedächtnis«, die zumindest im deutschsprachigen Raum die bis heute einflussreichsten Kategorien der Erinnerungsforschung sind, geht bekanntlich auf die Kulturwissenschaftler:innen Jan und Aleida Assmann zurück.⁶ Während sich das

-
- 4 Winter, Jay: »Die Generation der Erinnerung. Reflexionen über den »Memory-Boom« in der zeithistorischen Forschung«, in: WerkstattGeschichte 30 (2001), S. 5–16. Martin Sabrow, Ralph Jessen und Klaus Große Kracht haben in ähnlichem Sinn einen »public turn« in der Geschichtswissenschaft konstatiert. Sabrow, Martin/Jessen, Ralph/Große Kracht, Klaus: »Einführung. Zeitgeschichte als Streitgeschichte«, in: Martin Sabrow/Ralph Jessen/Klaus Große Kracht (Hg.), Zeitgeschichte als Streitgeschichte. Große Kontroversen seit 1945, München: Beck 2003, S. 9–18, hier S. 15. Maßgeblich befördert wurde dieser Boom durch die Publikation des mehrbändigen Werkes »Les lieux de mémoire« durch den französischen Historiker Pierre Nora. Vgl. Nora, Pierre (Hg.): Les lieux de mémoire (3 Bde.), Paris: Gallimard 1984–1992.
 - 5 Gute Überblicke über die jüngere Forschungsentwicklung bieten u.a. Ertl, Astrid: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung, Stuttgart: J.B. Metzler³ 2017, insbes. S. 11–34; Dutceac Segesten, Anamaria/Wüstenberg, Jenny: »Memory Studies. The State of the Field«, in: Memory Studies 10 (2017), S. 474–489; Wolfrum, Edgar: »Erinnerungskultur und Geschichtspolitik als Forschungsfelder. Konzepte – Methoden – Themen«, in: Jan Scheunemann (Hg.), Reformation und Bauernkrieg. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik im geteilten Deutschland, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010, S. 13–47; Thießen, Malte: »Gedächtnisgeschichte. Neue Forschung zur Entstehung und Tradierung von Erinnerung«, in: Archiv für Sozialgeschichte 48 (2008), S. 607–634.
 - 6 Grundlegend: Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München: Beck 1992. Weitere wegweisende Veröffentlichungen sind u.a. Assmann, Aleida: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kultu-

kommunikative Gedächtnis im unmittelbaren Austausch der Erinnernden untereinander und mit Zeitzeug:innen bildet, also einen direkten biographischen Bezug zum Gegenstand des Erinnerns hat und dabei wenig bis gar nicht formalisiert ist, handelt es sich beim kulturellen Gedächtnis um gefestigte, rituell geformte und zumeist an Institutionen gebundene Formen des Erinnerns, die sich teilweise auf weit zurückliegende Ereignisse beziehen, jedenfalls aber keinen unmittelbaren Erfahrungsbezug dazu haben. Nach dem ursprünglichen Model der Assmanns ist dieses zweite Register des kollektiven Gedächtnisses für die Konstruktion gesellschaftlicher und nationaler Identitäten entscheidend. Hier hat nun die neuere Forschung, gerade auch in Bezug auf die Erinnerung des Nationalsozialismus und der Shoah, ein differenzierteres Bild entwickelt. Demnach spielen Formen des kommunikativen Gedächtnisses eine weitaus größere Rolle für die Entwicklung nationaler Erinnerungskulturen als dies zuvor angenommen wurde. Insbesondere in Familien und anderen privaten Erinnerungsgemeinschaften bildet sich ein kollektives Gedächtnis, und dies kann durchaus auch über mehrere Generationen tradiert werden, selbst dann, wenn es keine direkten Zeitzeug:innen mehr gibt.⁷ Auch auf lokaler Ebene wurden und werden entscheidende Weichen für die Ausgestaltung und die politische Orientierung der nationalen Erinnerungskultur gestellt, wodurch die klare Trennung zwischen kommunikativem und kulturellem Gedächtnis infrage gestellt wird.⁸ Damit eröffnen sich eine Vielzahl neuer Perspektiven für eine Erinnerungsforschung, die sich nicht auf die Analyse der offiziellen Gedenkpoltik beschränkt und damit auch der Tendenz zur Memorialisierung der Erinnerung an Nationalsozialismus und Shoah etwas entgegensetzen kann.

Eine solche Erweiterung ermöglicht es auch, neue affirmative Tendenzen in der Erinnerungskultur aufzuspüren und zu analysieren, die sich häufig auf derselben

rellen Gedächtnisses, München: Beck 1999; Assmann, Aleida: *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München: Beck 2006.

- 7 Vgl. dazu u.a. Domansky, Elisabeth/Welzer, Harald (Hg.): *Eine offene Geschichte. Zur kommunikativen Tradierung der nationalsozialistischen Vergangenheit*, Tübingen: Edition Diskord 1999; Welzer, Harald (Hg.): *Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung*, Hamburg: Hamburger Edition 2001; Welzer, Harald, *Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung*, München: Beck 2002; Moller, Sabine: *Vielfache Vergangenheit. Öffentliche Erinnerungskulturen und Familienerinnerungen an die NS-Zeit in Ostdeutschland*, Tübingen: Edition Diskord 2003; Reiter, Margit: *Die Generation danach. Der Nationalsozialismus im Familiengedächtnis*, Innsbruck: Studien-Verlag 2006; Welzer, Harald (Hg.), *Der Krieg der Erinnerung. Holocaust, Kollaboration und Widerstand im europäischen Gedächtnis*, Frankfurt a.M.: Fischer 2007.
- 8 Vgl. z.B. Knoch, Habbo (Hg.): *Das Erbe der Provinz. Heimatkultur und Geschichtspolitik nach 1945*, Göttingen: Wallstein 2001; Süß, Dietmar (Hg.), *Deutschland im Luftkrieg. Geschichte und Erinnerung*, München: Oldenbourg 2007; Thießen, Malte: *Eingebrannt ins Gedächtnis. Hamburgs Gedenken an Luftkrieg und Kriegsende 1943 bis 2005*, München/Hamburg: Dölling und Galitz 2007.

Ebene bewegen. Wegweisend hierfür war die Studie »Opa war kein Nazi«, die im Jahr 2002 vorgelegt wurde und die Ergebnisse des von Harald Welzer geleiteten Forschungsprojekts »Tradierung von Geschichtsbewusstsein« präsentierte.⁹ Welzer und seine Mitautorinnen zeigten darin nicht nur, dass die familiäre Erinnerung an den Nationalsozialismus von den nachfolgenden Generationen aktiv mitgestaltet und gedeutet wurde, sondern dass dies in vielen Fällen auch mit einer Entlastung, Idealisierung oder gar Parallelisierung der Täter- mit der Opfererfahrung verbunden war, und dass teilweise selbst rassistische und antisemitische Stereotype von »den Russen« oder »den Juden« generationsübergreifend tradiert werden. Ein wichtiger und nicht weniger besorgniserregender allgemeiner Befund der Studie ist es, dass emotionale Vorstellungen über die Vergangenheit mindestens genauso großen Einfluss auf die Erinnerungskultur haben wie das in Schule, Universität oder politischer Bildung erlernte Geschichtswissen und dieses auch durchaus überlagern können. Diese weit reichenden Schlussfolgerungen stießen auch auf Kritik,¹⁰ aber sie korrespondieren doch mit den gerade in den 2000er Jahren florierenden Diskursen über deutsche Opfer des Nationalsozialismus und des Zweiten Weltkriegs und mit den Befunden der jüngeren Forschung zu den lokalen Erinnerungskulturen.¹¹ Sie zeigen jedenfalls, dass von einer kritischen »Aufarbeitung« oder gar »Bewältigung« der nationalsozialistischen Vergangenheit zumindest auf privater und gesellschaftlicher Ebene gerade auch dann nicht gesprochen werden kann, wenn diese zur Staatsraison und zum nationalen Alleinstellungsmerkmal erhoben wird.

Dabei stellt sich die Frage, ob es überhaupt noch so etwas wie eine nationale Erinnerungskultur geben kann. Gerade im deutschen Fall ist diese Frage von erheblicher Brisanz, da sie einerseits die mühselig erkämpfte Einsicht in die Singularität des von den Deutschen während des Nationalsozialismus verübten Verbrechens an den Juden infrage zu stellen scheint, andererseits zeigt, dass auch im Kontext von Erinnerungspolitik und Erinnerungskultur die Einsicht schwer fällt, dass Deutschland ein Einwanderungsland mit einer kulturell höchst heterogenen Gesellschaft

9 Welzer, Harald/Moller, Sabine/Tschuggnall, Karoline: »Opa war kein Nazi«. Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis, Frankfurt a.M.: Fischer 2002. Vgl. auch schon Welzer, Harald/Montau, Robert/Platz, Christine: »Was wir für böse Menschen sind!« Der Nationalsozialismus im Gespräch zwischen den Generationen, Tübingen: Edition Diskord 1997.

10 Vgl. z.B. Von Plato, Alexander: »Wo sind die ungläubigen Kinder geblieben? Kritik einiger Thesen des Projekts »Tradierung von Geschichtsbewusstsein«, in: WerkstattGeschichte 30 (2001), S. 64–68.

11 Vgl. u.a. Niven, Bill (Hg.): Germans as Victims. Remembering the Past in Contemporary Germany, Houndmills u.a.: Palgrave Macmillan 2006; Schmitz, Helmut (Hg.): A Nation of Victims? Representations of Wartime Suffering from 1945 to the Present, Amsterdam/New York: Rodopi 2007; Taberner, Stuart (Hg.): Germans as Victims in the Literary Fiction of the Berlin Republic, Rochester u.a.: Camden House 2009; sowie die in Anm. 17 zitierte Literatur.

ist. In der erinnerungskulturellen Forschung schließen sich daran zwei miteinander verknüpfte Debatten an. In der einen geht es um die Universalisierbarkeit und die tatsächliche Globalisierung der Erinnerung an die Shoah.¹² Inwiefern kann oder muss diese Erinnerung sogar in Zeiten globaler Migration und Kommunikation eine transnationale sein, die selbst in denjenigen Gesellschaft und Gesellschaftsteilen Relevanz besitzt, die nicht unmittelbar mit dem Nationalsozialismus und der Shoah in Berührung gekommen sind? Inwiefern kann es, darf es oder muss es so etwas wie eine Universalisierung der Erinnerung geben? Umgekehrt muss auch innerhalb Deutschlands die Bedeutung dieser Erinnerung neu bestimmt werden. In den letzten Jahren haben eine Reihe von Studien die Rolle von Nationalsozialismus und Shoah für das Geschichtsbewusstsein und das Selbstverständnis von Migrant:innen und deren Nachfahren untersucht.¹³ Die Befürchtung, dass in einer Einwanderungsgesellschaft die Erinnerung an Nationalsozialismus und Shoah verblassen müsse oder von anderen Erinnerungen, etwa an die Verbrechen des Kolonialismus, überlagert und verdrängt würde, wurde darin nur teilweise bestätigt. Tatsächlich scheinen sich auch neue Anknüpfungspunkte zu ergeben, mit denen die Erinnerung an Nationalsozialismus und Shoah lebendig gehalten werden kann. Dies leitet direkt über zur zweiten Debatte, in der es darum geht, ob es eine »multidirektionale Erinnerung« geben kann, die verschiedene Erfahrungen zusammenführt, ohne sie gleichzusetzen oder gegeneinander auszuspielen. Michael Rothberg hat in seiner und viel diskutierten gleichnamigen Studie eine Reihe von historischen Beispielen analysiert, in denen sich die Erinnerung an die Shoah und die Erinnerung an den Kolonialismus tatsächlich gegenseitig bestärkt und inspiriert haben und daraus die These abgeleitet, dass dies auch in der Gegenwart und Zukunft möglich sei.¹⁴ Sei-

12 Vgl. z.B. Levy, Daniel/Sznajder, Natan: Erinnerung im globalen Zeitalter. Der Holocaust, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007; Eckel, Jan/Moisel, Claudia (Hg.): Universalisierung des Holocaust? Erinnerungskultur und Geschichtspolitik in internationaler Perspektive, Göttingen: Wallstein 2008; Eder, Jacob S./Cassert, Philipp/Steinweis, Alan E. (Hg.): Holocaust memory in a Globalizing World, Göttingen: Wallstein 2017; Bosshard, Marco Thomas/Patrut, Iulia-Karin (Hg.): Globalisierte Erinnerungskultur. Darstellung von Nationalsozialismus, Holocaust und Exil in peripheren Literaturen, Bielefeld 2020.

13 Vgl. z.B. Georgi, Viola B.: Entliehene Erinnerung. Geschichtsbilder junger Migranten in Deutschland, Hamburg 2003; Sternfeld, Nora: Kontaktzonen der Geschichtsvermittlung. Transnationales Lernen über den Holocaust in der postnazistischen Migrationsgesellschaft, Wien: Zaglossus 2013; Knigge, Volkhard/Steinbacher, Sybille (Hg.): Geschichte von gestern für Deutsche von morgen? Die Erfahrung des Nationalsozialismus und historisch-politisches Lernen in der (Post-)Migrationsgesellschaft, Göttingen: Wallstein 2019.

14 Vgl. Rothberg, Michael: Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization, Stanford: Stanford University Press 2009. Vgl. auch Cheyette, Bryan: Diasporas of the Mind. Jewish and Postcolonial Writing and the Nightmare of History, New Haven: Yale University Press 2014. Für eine Kritik dieses Ansatzes vgl. Diner, Dan: Gegenläufige Gedächtnisse. Über Geltung und Wirkung des Holocaust, Göttingen: Vandenhoeck & Ru-

ne These ist in vielfache Hinsicht kritisiert und problematisiert worden, da sie nicht nur die Singularität der Shoah in Frage stellt, sondern die je spezifischen Bedingungen von Genoziden ignoriert. Fest steht jedoch, dass sich die Forschung zu Erinnerungskultur und Erinnerungspolitik diesen gesellschaftlichen Diskursen stellen muss, wenn sie weiterhin relevante Ergebnisse hervorbringen möchte.

Nicht immer genügend Augenmerk wird in dieser Debatte allerdings auf die Tatsache gelegt, dass das heutige Deutschland nicht nur ein Einwanderungsland ist, sondern dass es inzwischen auch wieder eine umfangreiche jüdische Gemeinschaft in Deutschland gibt, zu der neben vielen Immigranten aus der ehemaligen Sowjetunion auch eine beträchtliche Zahl an Israelis zählen. Die Bedeutung dieser heterogenen Bevölkerungsgruppe für die Zukunft der Erinnerung ist bislang noch kaum zum Gegenstand der Forschung geworden.¹⁵ Die Notwendigkeit, Erinnerung als einen transnationalen und transkulturellen Prozess zu begreifen, wird hier besonders deutlich.

1 Die jüdische Gemeinschaft in Deutschland

Befragt nach dem Gefühl der Zugehörigkeit, dürften sich viele der hierzulande lebenden Jüdinnen und Juden in Deutschland als Teil der hiesigen Gesellschaft verorten.¹⁶ Vergleiche mit anderen europäischen Staaten wie Frankreich oder Ungarn lassen erkennen, dass sich die in Deutschland lebenden Juden nicht ernsthaft mit dem Gedanken tragen, aus der Bundesrepublik auszuwandern. Eigentlich eine erfreuliche Bestandsaufnahme im Jahre 80 nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs und der Shoah. Und dennoch werden Risse in der Fassade des gemeinsamen deutsch-jüdischen Gebäudes sichtbar: Mit dem zunehmenden zeitlichen Abstand zum Nationalsozialismus und dem Verblassen der Erinnerung nehmen Geschichtskonstruktionen, Verzerrungen oder Leugnungen der historischen Geschehnisse immer häufiger zu. Subtile antisemitische Einstellungen werden überlagert durch zunehmend

precht 2007; Klävers, Steffen: Decolonizing Auschwitz. Komparativ-postkoloniale Ansätze in der Holocaustforschung, Berlin: De Gruyter 2017.

15 Wichtige Ausnahmen sind: Fireberg, Haim/Glöckner, Olaf (Hg.): Being Jewish in 21st Century Germany, Berlin: De Gruyter 2015; Belkin, Dimitrij/Hensch, Lara/Lezzi, Eva (Hg.): Neues Judentum – alte Erinnerung? Zeiträume des Gedenkens, Berlin: Hentrich & Hentrich 2017.

16 Vgl. Ben-Rafael, Eliezer/Sternberg, Yitzhak/Glöckner, Olaf: Juden und jüdische Bildung im heutigen Deutschland. Studie im Auftrag des L.A. Pincus Funds for Jewish Education in the Diaspora, 2010, <https://archive.jpr.org.uk/object-ger188>; Bislang gibt es nur wenige Studien zum subjektiven Erleben und Wahrnehmen von Antisemitismus. Die Umfrage des zweiten Unabhängigen Expertenkreises Antisemitismus des Deutschen Bundestages im Jahr 2017 konstatiert allerdings eine subjektiv empfundene Zunahme an Antisemitismus und ein steigendes Gefühl der Bedrohung.

offen vorgetragene jüden- und israelfeindliche Positionen. In umliegenden europäischen Ländern gewinnen rechtspopulistische Parteien an Einfluss und in mehreren osteuropäischen Staaten geben nationalistische und unverhohlen antisemitisch argumentierende Regierungen die politische Richtung an. In Deutschland hat sich die Wählerschaft einer rechtspopulistischen, fremdenfeindlichen Partei auf circa fünf- und zwanzig Prozent eingependelt und entspricht in ihrem Umfang somit der in Umfragen ermittelten Größenordnung völkisch-antisemitischer Einstellungen innerhalb der Bevölkerung.

An dieser Stelle erscheint es sinnvoll, die Entwicklung der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland nach 1945 zu rekapitulieren. Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs und dem Zivilisationsbruch der Shoah war es unvorstellbar, dass Juden jemals wieder in Deutschland leben würden. Nach ihrer Befreiung aus den Konzentrationslagern durch Truppen der alliierten Streitkräfte wurden die jüdischen Überlebenden auf mehrere DP-Camps verteilt, Auffanglager für sogenannte Displaced Persons, die auf dem Boden der westdeutschen Besatzungszonen errichtet worden waren. Sie sollten nur vorübergehend im Land der Täter verweilen, um dann in einen der sie aufnehmenden Staaten auszureisen. Die meisten von ihnen waren buchstäblich dem Tod entronnen, erschöpft, krank, von den Qualen in den Lagern gezeichnet und – nach allem, was sie selbst erlebt hatten oder mit ansehen mussten – schwer traumatisiert. Diese Auffanglager, die ihnen vorübergehend Schutz und die Ahnung eines Neuanfangs vermittelten, wurden in den 1950er Jahren wieder geschlossen, nachdem die meisten ihrer Bewohner ausgereist waren. Eine kleine Gruppe von circa 15.000 meist aus Osteuropa stammenden Überlebenden war jedoch aus vornehmlich verfolgungsbedingten, gesundheitlichen Gründen nicht in der Lage oder willens, an einem dritten Ort einen Neuanfang zu wagen. Diese zumeist in den größeren Städten der jungen Bundesrepublik ansässigen jüdischen Überlebenden sollten den Grundstock der Nachkriegsgemeinden bilden. Sie lebten mitten unter den Tätern und führten ein Schattendasein in einer Gesellschaft, in der sie quantitativ keine relevante Größe repräsentierten und eigene Bewältigungsstrategien in einem ihnen unvertrauten und zum Teil feindlich gesinnten Umfeld entwickeln mussten. Zugleich wurden sie von jüdischen Organisationen heftig attackiert, weil sie sich in einem Land niedergelassen hatten, das weltweit wegen seiner Verbrechen diskreditiert und in der jüdischen Welt als Ort des Schreckens und des staatlich verfügten Terrors verrufen war.

Die kleine jüdische Gemeinschaft wuchs bis Ende der 1980er Jahre auf rund 30.000 Mitglieder an. Die Kinder der Überlebenden wuchsen in einem Land auf, zu dem sie äußerst ambivalente Beziehungen entwickelten. Sie wussten um die traumatischen Erfahrungen ihrer Eltern, die ihnen nicht selten suggerierten, dass es für Juden in Deutschland keine Zukunft gäbe, obwohl sie selbst dageblieben waren. In dieser zweiten Generation wuchs zugleich die Erkenntnis, dass die politische Klasse der Bundesrepublik die Auseinandersetzung mit der jüngsten

deutschen Geschichte als herausragenden Aspekt der politischen Kultur verstand und das Ziel verfolgte, eine stabile liberale Demokratie im Rahmen verlässlicher politischer Strukturen zu etablieren. Die Bereitschaft, die Bundesrepublik als eigenen Lebensmittelpunkt zu akzeptieren und sich mit ihrem politischen System zu identifizieren, führte schließlich auch dazu, dass immer mehr jüdische Gemeinden aus ihrem Schattendasein an die Öffentlichkeit traten. Jüdische Gemeindezentren wurden ebenso gegründet wie jüdische Schulen und Kindergärten. Der Wiederaufbau von Synagogen, die Eröffnung jüdischer Museen und schließlich die Gründung der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg waren sowohl Ausdruck des wieder erstarkenden Selbstbewusstseins der Mitglieder jüdischer Gemeinden als auch von deren Bereitschaft, an verschüttete jüdische Traditionen anzuknüpfen und sich an öffentlichen Debatten zu beteiligen.

Die Perestroika und die anschließende Auflösung des Warschauer Paktes führten zu einer Massenauswanderung russischsprachiger Juden aus der ehemaligen Sowjetunion. Die meisten Juden wanderten nach Israel aus. Rund 200.000 Juden entschieden sich, nach Deutschland zu immigrieren, nachdem die Bundesregierung ihr Interesse erklärte, jüdischen Einwander:innen aus den GUS-Staaten die Möglichkeit einzuräumen, sich in Deutschland niederzulassen. Über die Hälfte der Eingewanderten entschied sich für die Mitgliedschaft in einer der rund hundert bereits bestehenden oder neu gegründeten jüdischen Gemeinden. Mancherorts gründeten die Eingewanderten selbst neue jüdische Institutionen, insbesondere in den neuen Bundesländern.

Mit der russischsprachigen jüdischen Zuwanderung verdreifachte sich die Zahl der Gemeindemitglieder in Deutschland innerhalb weniger Jahre. Die jüdische Stimme nahm an Bedeutung zu, und allen Prognosen und Warnungen zum Trotz wuchs die jüdische Gemeinschaft in Deutschland stark an und ist heute nach England und Frankreich die drittgrößte in Europa. Befragt nach ihrem Integrationsverlauf, betonten die meisten überwiegend jüngeren Einwander:innen – also die Angehörigen der zweiten Generation der russischsprachigen Juden –, dass sie ihre Zukunft in Deutschland mit seinen demokratischen Spielregeln sehen und sich aktiv am gesellschaftlichen Leben beteiligen möchten. Für viele, die in der Sowjetunion keine Möglichkeit hatten, ihr Judentum zu leben, war die jüdische Gemeinschaft in Deutschland eine Möglichkeit, einen Zugang zur jüdischen Identität zu finden. Viele von ihnen konnten nach Jahrzehnten aufgezwungener Identitätsverdrängung sich den Wunsch nach gemeinschaftlicher Zugehörigkeit und kultureller Anerkennung endlich erfüllen.

Bis vor wenigen Jahren hatten die meisten in der Bundesrepublik lebenden Juden keinen Zweifel daran gelassen, dass sie sich zwar als Minderheit, aber zugleich als Teil der politisch stabilen, demokratischen deutschen Gesellschaft sehen. Während in anderen europäischen Staaten antisemitische Stimmungen, politische Bewegungen oder Parteien auf wachsende Zustimmung stießen, schien Deutschland

von diesem »Phänomen« verschont zu bleiben. Die systematische historisch-politische Bildung zum Nationalsozialismus schien gefruchtet und das Land der Täter sich in ein Bollwerk der Demokratie verwandelt zu haben.

Selbstverständlich wussten und wissen in Deutschland lebende Juden, wie dünn das Eis der Erkenntnis ist. Schon früh spürten sie, dass die offizielle Aufarbeitung des Nationalsozialismus und der Shoah kein Garant für die vorurteilsfreie Haltung gegenüber Juden ist. Der Antisemitismus war nach dem Ende des Nationalsozialismus nicht verschwunden. Nicht nur subtile Vorbehalte, auch tief verinnerlichte Aggressionen wie die Täter-Opfer-Umkehr prägen die Wahrnehmung der nichtjüdischen Mehrheit gegenüber Juden. Das äußerte sich immer wieder in öffentlichen Entgleisungen, offen oder anonym geäußerten Hetzreden, Schändungen jüdischer Grabsteine und sogar vereinzelt Übergriffen. Ebenso werden in den Medien, an Schulen oder Hochschulen israelkritische Positionen vertreten, die zugleich antisemitische Ressentiments transportieren. In Deutschland lebende Juden werden hierbei für die politischen Verhältnisse im Nahen Osten verantwortlich gemacht, und die Verbrechen der Nationalsozialisten werden dadurch relativiert, dass die Situation der Palästinenser entkontextualisiert und mit jener der Juden in Nazi-Deutschland gleichgestellt wurde. Spätestens an dieser Stelle wird deutlich, dass die Angriffe gegen Israel der Schuld- und Erinnerungsabwehr dienen und von einer differenzierten Auseinandersetzung mit dem israelisch-arabischen Konflikt weit entfernt sind.

Nichtsdestotrotz hatte sich das Verhältnis zwischen Angehörigen der jüdischen Gemeinschaft und den nichtjüdischen Deutschen in den vergangenen Jahrzehnten stabilisiert. Jüdische Intellektuelle, Schriftsteller:innen, Wissenschaftler:innen und Künstler:innen genießen ein hohes gesellschaftliches Ansehen und Wertschätzung, jüdische Institutionen erfahren einen hohen Grad an Aufmerksamkeit. Aber wie in all den Jahren davor lässt sich eine Gleichzeitigkeit beobachten: Während sich die gesellschaftlichen und kulturellen Beziehungen weiterentwickeln, kommt es immer wieder zu Bruchstellen, zu antisemitisch aufgeladenen öffentlichen Debatten – man denke an das Günter-Grass-Gedicht, die Beschneidungsdebatte oder an die antisemitischen Übergriffe an Schulen. Auch die öffentliche Reaktion auf den Gaza-Krieg ist von hasserfüllten Attacken gegen Juden und Israel gekennzeichnet. Mit dem Auftauchen der rechtspopulistischen AfD in der politischen Landschaft auf der einen Seite und auf der anderen der Zuwanderung von über einer Million überwiegend muslimischer Geflüchteter, darunter solcher, die aus Staaten kommen, die sich mit Israel faktisch im Kriegszustand befinden, stellt sich für viele Jüdinnen und Juden die Frage, ob sie weiterhin davon ausgehen können, dass sie in diesem Land wirklich erwünscht sind. Erinnerungen werden wach und scheinbar überwunden geglaubte Ängste drängen sich wieder ins Bewusstsein.

2 Der gegenwärtige Antisemitismus

Der gegenwärtige Antisemitismus ist eine »vertraute« Projektionsfläche, ein Syndrom der Auf- und Abwertung, das auch in der Mitte der Gesellschaft tief verankert ist. Die im Antisemitismus fest eingeschriebenen Bilder und Mythen stellen den Kern antisemitischer Konstruktionen dar.¹⁷ Diese Bilder sind historisch überliefert und entstammen einer jahrhundertealten Tradition, die von Generation zu Generation weitergegeben wurde und Juden als »Andere« und »Fremde« konstruiert. Was daraus resultiert, ist die Wahrnehmung des »Jüdischen« als etwas, das immer noch auf dem binären Unterscheidungsprinzip zwischen dem Eigenen und dem Fremden basiert und scheinbar unüberwindbare Gruppengrenzen festlegt. Die Phantasie von einem jüdischen Kollektiv lässt die Unterscheidung zwischen »uns« und »den« Juden kraftvoll nachwirken. Demnach werden Juden als ein in sich homogenes, monolithisches Kollektiv wahrgenommen und mit stereotypen Merkmalen – Eigenschaften, Verhaltensweisen, ja Absichten – belegt. Dabei geht es auch um eine affektbezogene und durch Vorurteile begründete Abneigung gegen alles »Jüdische« als eine gruppenbezogene Aversion, die sich nicht auf wirkliche Erfahrungen stützt und so gesehen ein überindividuelles, psychohistorisches Konzept darstellt.¹⁸ Diese Art der Wahrnehmung von Juden und Jüdischem – die sogenannte Idiosynkrasie – ist im kollektiven Bewusstsein von Großgruppen wie auch in einigen individuellen Einstellungskonzepten der Einzelnen fest verankert und existiert auch ohne jüdische Präsenz oder »jüdisches Verhalten«.¹⁹

Antisemitische Ressentiments bleiben über die Jahre stabil und sind in ihrem Gehalt außerordentlich konsistent. Sie wirken emotionsevozierend, stärken den Identitätserhalt und fördern gesellschaftliche Gruppenbildungsprozesse. Sie verfügen über eine stark legitimierende Macht und unterliegen einer besonderen Dynamik, welche die klassischen Motive übernimmt, aber gleichzeitig für neue Rationalisierungen, Projektionen und Verschiebungen anfällig bleibt. Solch diffuse und affektgeladene Ressentiments zeigen sich nicht immer offen oder beabsichtigt. Aber auch ein unbeabsichtigtes antisemitisches Sprechen kann antisemitisch konnotiert sein und eine verheerende Wirkung entfalten. Demgegenüber stehen manifeste – ideologisch geformte – Einstellungen, die eine bewusste Auffassung widerspiegeln und gezielt zum Ausdruck gebracht werden. Einstellungen müssen nicht zwingend zu Handlungen führen, aber die Gesinnung zieht fast immer die

17 Vgl. Kiesel, Doron/Eppenstein, Thomas (Hg.): »Du Jude«. Antisemitismusstudien und ihre pädagogischen Konsequenzen, Leipzig/Berlin: Hentrich & Hentrich 2020.

18 Vgl. Bundschuh, Stephan: »Eine Pädagogik gegen Antisemitismus«, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 31 (2007), S. 32–38.

19 Vgl. ebd.

eine oder andere Artikulationsform nach sich. Antisemitische Ressentiments weisen gegenüber anderen gruppenbezogenen Ressentiments zudem Besonderheiten auf. Im Antisemitismus geht es vor allem um die Stereotypisierung der jüdischen »Gruppe« und die Zuschreibung von Allmachtsphantasien. Außerdem wird sie mit gegensätzlichen Zuweisungen versehen: »arm« oder »reich«, »elitär« oder »minderwertig«, »kapitalistisch« oder »kommunistisch«.²⁰ Weitergehende Äußerungen antisemitischer Einstellungen können darüber hinaus Einfluss auf die Ebene der Handlungen nehmen und etwa in der direkten Forderung nach einer Benachteiligung von Juden und letztlich im Absprechen der Bürger- und Menschenrechte münden. Gehen solche Auffassungen in konkrete Handlungen über, handelt es sich um Formen eines gewalttätigen Antisemitismus, der sich in Angriffen auf Einrichtungen und Personen zeigt und in seiner letzten Konsequenz zur systematischen Verfolgung und Ermordung führen kann.

Wie sehen Jüdinnen und Juden das Problem des aktuellen Antisemitismus? Was sind ihre Wahrnehmungen, Einschätzungen und Bewältigungsstrategien in der alltäglichen Konfrontation mit Antisemitismus? Wo finden diese Konfrontationen statt und was bedeuten sie für das jüdische Leben in Deutschland vor dem Hintergrund der nationalsozialistischen Verfolgung und der damit verbundenen Folgewirkungen? Dies kann sich beispielsweise so artikulieren: »Wenn man zugibt, jüdisch zu sein, verändert sich die Sicht der anderen Person Also entweder wird man besser behandelt oder schlechter oder man wird skeptisch behandelt, aber *irgendwas wird sich definitiv verändern*, und das möchte ich nicht.«²¹ Antisemitismus zu erfahren, bedeutet nicht nur, mit Vorurteilen konfrontiert zu sein, sondern auch mit alltäglichen Aggressionen, Herabwürdigungen und Exotisierungen, die nicht nur vom Einzelnen unmittelbar, sondern auch indirekt über Familie, öffentliche Diskurse und antisemitische Vorfälle erlebt werden.

Antisemitische Erfahrungen stehen in Deutschland genuin in einem engen Zusammenhang mit den Folgen der nationalsozialistischen Verfolgung und Ermordung der Juden in Europa. Traumatische (transgenerationale) Erfahrungen, die aufgrund ihres extremen Ausmaßes und der ausbleibenden Solidarität der nichtjüdischen Bevölkerung nicht verarbeitet werden konnten, bleiben nicht nur für direkt Betroffene, sondern auch für die nachfolgenden Generationen eine spürbare Belastung. Darüber hinaus ist der Antisemitismus nicht nur auf individueller Ebe-

20 Vgl. Bundesministerium des Innern (Hg.): Antisemitismus in Deutschland – aktuelle Entwicklungen. Zweiter Bericht des Unabhängigen Expertenkreises Antisemitismus, Berlin 2017, insb. S. 23–28, http://www.bmi.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/t_hemen/heimat-integration/expertenkreis-antisemitismus/expertenbericht-antisemitismus-s-in-deutschland.html

21 Chernivsky, Marina: »Interview mit Studierenden. Jüdische Perspektiven auf Antisemitismus«, in: Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland e.V. (Hg.), Antisemitismus und Empowerment. Perspektiven, Ansätze und Projektideen, Frankfurt a.M. 2015, S. 26–31.

ne in Form von direkten Abwertungen und Übergriffen virulent, sondern auch als Bestandteil gesellschaftlicher Strukturen. Das äußert sich in Diskursen, Debatten oder auch über normative Identitäts- und Rollenzuweisungen. Das bedeutet, dass der Antisemitismus auf der individuellen Ebene wirkt (z.B. in Form von direkten Abwertungen und Übergriffen) und gleichzeitig auf institutioneller, struktureller und diskursiver Ebene zu finden ist (z.B. als symbolische Diskriminierung durch Diskurse, in Form von Regelungen, die jüdisches Leben in Deutschland ignorieren oder erschweren).²² Dazu gehören die immer wieder aufkommenden Forderungen, die gesetzlich geregelte Beschneidung jüdischer Jungen zu untersagen oder das entsprechend der jüdischen Speisegesetze praktizierte Schächten von Tieren zu verbieten. Strukturelle Formen von Diskriminierung äußern sich nicht zuletzt auch in rechtlichen Fragen, der gewährten Sicherheit und dem gebotenen Schutz, die eine Minderheit erfährt.²³

Vieles davon bleibt jedoch für die nichtjüdische Mehrheitsgesellschaft weitgehend unsichtbar. Der Umgang damit ist in der Gesellschaft immer noch mit Ambivalenzen verbunden und von Abwehr- sowie Distanzierungspraktiken geprägt. Die Thematisierung von Antisemitismus geht daher mit Abwehrmechanismen einher, und die Sicht der Betroffenen wird tendenziell ausgeblendet.²⁴ Es gibt auch erstaunlich wenig Kenntnis darüber, wie jüdische Menschen den gegenwärtigen Antisemitismus wahrnehmen, erleben und bewältigen. Im deutschsprachigen Raum existiert eine Reihe aussagekräftiger empirischer Studien zu antisemitischen Einstellungen. Der überwiegende Teil von ihnen folgt jedoch kognitiven Ansätzen, das heißt, es werden vor allem Stereotype und verbalisierte Vorurteile untersucht, während emotionale Aspekte und die Zusammenhänge zwischen kognitiven und affektiven Anteilen antisemitischer Kommunikation und Praxis (noch) nicht ausreichend erforscht sind.²⁵ Ähnlich sieht es bei der Erforschung der Betroffenenperspektive aus. Das Verständnis von Antisemitismus ist also maßgeblich durch die historische Perspektive und die Einstellungsforschung geprägt. Darin spielten die Erfahrungen derjenigen, die von Antisemitismus betroffen sind, eher eine untergeordnete Rolle. Ihre Differenzrealitäten, Perspektiven und Bedürfnisse werden nicht expli-

22 Vgl. Antisemitismus in Deutschland – aktuelle Entwicklungen, S. 91–115.

23 In einer repräsentativen Umfrage von 2006 verneinte noch ein Viertel der Befragten, dass Juden die gleichen Rechte wie die Mehrheitsgesellschaft haben sollten. Vgl. Bergmann, Werner: Zur Entwicklung antisemitischer Einstellungen in der Bevölkerung. Vortrag zu Ergebnissen der Einstellungsforschung zum »Antisemitismus in Deutschland«. Expertenkreis Antisemitismus beim BMI, 15. Februar 2010; aktualisierte Fassung von Juni 2011, S. 6, bagkr.de/wp-content/uploads/2018/07/bergmann_AS-in-Deutschland.pdf

24 Vgl. Antisemitismus in Deutschland – aktuelle Entwicklungen, S. 91–115.

25 Vgl. Jensen, Uffa/Schüler-Springorum, Stefanie: »Antisemitismus und Emotionen«, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 28–30 (2014), S. 17–24.

zit gemacht und verbleiben bis heute häufig außerhalb der hiesigen Debatten um gesellschaftliche Ausgrenzung und Diskriminierung.

Die vom zweiten Unabhängigen Expertenkreis Antisemitismus (UEA) in Auftrag gegebene Studie zu jüdischen Perspektiven auf Antisemitismus hat diese Leerstelle gefüllt.²⁶ Befragt wurden mittels einer Onlinebefragung über 500 Personen zu ihren Erfahrungen mit sowie Deutungen von Antisemitismus, was durch eine weitere qualitative Untersuchung einen tiefen Einblick in ihre Wahrnehmungen, Belastungen und Bewältigungsstrategien ermöglicht. 76 Prozent der 553 Befragten halten den Antisemitismus für ein eher bzw. sehr großes Problem, 78 Prozent meinen, der Antisemitismus habe in den letzten fünf Jahren etwas bzw. stark zugenommen. Die Spannweite ihrer Erfahrungen reicht von subtilen Formen bis hin zu verbalen Beleidigungen und physischer Gewalt. Dabei geht es nicht zwingend um direkte, sondern auch ungerichtete, nicht direkt auf Personen bezogene (symbolische sowie diskursive) Erfahrungen im Internet, auf Demonstrationen, in der Schule, am Arbeitsplatz. Als Täter wurden von den Betroffenen überproportional häufig muslimische Personen genannt, daneben aber auch links und rechts Orientierte und gerade bei den versteckten Andeutungen auch Personen aus der Mehrheitsgesellschaft. Besonders der sekundäre Antisemitismus, der sich zwischen den Zeilen und eher als Andeutung äußert, stellt das subjektive Empfinden von Normalität und Zugehörigkeit in Frage und verstärkt die Wahrnehmung von Juden als »Nichtzugehörige«. Schon diese wenigen Diskurslinien vermitteln einen Eindruck von der Perspektivendivergenz, die mögliche Annäherungsprozesse zwischen der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft und der jüdischen Gemeinschaft erheblich beeinflusst.

Zudem ist mit Blick auf die Geflüchteten aus Ländern des Nahen Ostens die Sorge groß, sie könnten den in ihren Ländern verbreiteten Antisemitismus mitbringen. Der Großteil der Befragten empfindet den Alltagsantisemitismus, der sie buchstäblich umgibt, als belastend. Es besteht ein hohes Ausmaß an Verunsicherung und Angst vor Übergriffen. Das zieht Vorsichtsmaßnahmen nach sich: Bestimmte Orte werden gemieden, jüdische Symbole versteckt, jüdische Zugehörigkeit verschwiegen. Zugleich wählen nur recht wenige Befragte den Weg, konkrete Vorfälle zu melden, noch weniger lassen sich beraten. Das Dunkelfeld der nicht angezeigten auch gravierenden Vorfälle dürfte daher hoch sein.

26 Mit der Studie zu jüdischen Perspektiven auf Antisemitismus beauftragte der Unabhängige Expertenkreis das Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung der Universität Bielefeld unter Leitung von Prof. Dr. Andreas Zick. Die qualitative Studie wurde von Prof. Dr. Julia Bernstein umgesetzt. Die Stichprobe umfasste eine Onlinebefragung und eine qualitative Befragung. Die Daten der Onlinebefragung basieren auf 553 vollständig ausgefüllten Fragebögen. Vgl. Antisemitismus in Deutschland – aktuelle Entwicklungen, S. 91–115; Bernstein, Julia/Hövermann, Andreas/Jensen, Silke/Zick, Andreas: Jüdische Perspektiven auf Antisemitismus in Deutschland. Ein Studienbericht für den Expertenrat Antisemitismus, April 2017, http://www.uni-bielefeld.de/ikg/daten/JuPe_Bericht_April2017.pdf

Die Perspektive derjenigen, die von Abwertung und Ausgrenzung unmittelbar betroffen sind, unterscheidet sich in der Regel von der Perspektive der Mehrheitsgesellschaft, die mit solchen Erfahrungen nicht konfrontiert wird. Denjenigen, die antisemitische Bedrohungen befürchten und ihre Sorge vor einem erneuten Anstieg von Antisemitismus bis hin zu körperlichen Angriffen artikulieren, schlägt nicht selten Unverständnis entgegen. Mehr oder weniger offen im Raum steht der Vorwurf, die Situation übertrieben darzustellen, überempfindlich oder alarmistisch zu sein. Bei der Auseinandersetzung mit Antisemitismus sind die Schicksale, Erinnerungen und Erfahrungen der Jüdinnen und Juden in Deutschland eng mit den Perspektiven der nichtjüdischen, alteingesessenen deutschen Mehrheitsangehörigen verknüpft, deren Vorfahren auf die eine oder andere Weise, direkt oder indirekt an der nationalsozialistischen Verfolgung und Ermordung der Juden beteiligt waren und ihre Erlebnisse an die Nachkommen weitergegeben haben. Die Frage, wie Jüdinnen und Juden heute in Deutschland Antisemitismus erleben, berührt also immer auch Fragen der familialen und kollektiven Identität der deutschen Mehrheitsgesellschaft und fordert zur Selbstreflexion der eigenen Familiengeschichte heraus.

3 Der 7. Oktober 2023

Ein beträchtlicher Teil der jüdischen Bevölkerung ist in Deutschland durch die aktuellen Formen des Antisemitismus verunsichert. Negative bis feindliche Haltungen gegenüber Israel werden nicht nur in den klassischen Medien, sondern verstärkt auch in sozialen Netzwerken und politischen Bewegungen und Parteien sehr genau wahrgenommen bzw. registriert. Der Fluss der politischen Prozesse verlangt eine genaue Beobachtung und Analyse der Ereignisse und Tendenzen. Geschichte wiederholt sich nicht einfach, aber sie ist auch nicht frei von Kontinuitäten und Widersprüchen, die von den Individuen – abhängig von den eigenen Erfahrungen, Traumata oder tradierten Ängsten – unterschiedlich verarbeitet werden.

Nachdem die Terrororganisation Hamas am 7. Oktober 2023 zahlreiche Kibbuzim und Ortschaften am Gazastreifen überfallen und über zwölfhundert Juden und Jüdinnen ermordet und Hunderte Israelis entführt hat, vollzog sich innerhalb der israelischen Gesellschaft, die sich zu großen Teilen aus Überlebenden der Shoah oder deren Nachkommen zusammensetzt, ein Prozess der Re-traumatisierung. Konnotierte die jüdische Gemeinschaft Bilder von verbrannten, zerstückelten oder vergewaltigten Juden und Jüdinnen mit der Shoah, so wiederholte sich mit dem Massaker der Hamas die traumatische Erfahrung aus der Zeit des Nationalsozialismus, dass Juden und Jüdinnen alleine deshalb vernichtet werden, weil sie Juden oder Jüdinnen sind. Dieses Gefühl der Ohnmacht, Wut und Hilflosigkeit findet seine Resonanz auch in der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland. Die Kälte, Empathielosigkeit und fehlende Anteilnahme gegenüber der von den Verbrechen der Hamas

betroffenen Bevölkerung im Süden Israels seitens weiter Teile der deutschen Öffentlichkeit führt in den jüdischen Gemeinden zu Reaktionen, die durch die Angst vor der Wiederkehr von Ausgrenzung und Vertreibung im Nationalsozialismus geprägt sind. Während die politische Klasse ihre Solidarität mit Israel häufig zum Ausdruck bringt, reagieren ideologisch gefestigte Gruppen, die immer schon wissen, wo der moralische Kompass zwischen »gut« und »böse« hindeutet, oft offen antiisraelisch und schließlich antisemitisch. Sie betrachten Israel als koloniales Gebilde im Nahen Osten und stellen Israels Existenzrecht in Frage. Gleiches gilt für radikale und islamistische Gruppierung innerhalb der in Deutschland lebenden muslimischen Gemeinden. Der Antisemitismus, der nunmehr zunehmend in Form einer harschen Kritik an dem israelischen Vorgehen im Gazastreifen festgemacht wird, ignoriert vollends die eliminatorische Intention der Hamas und ihrer Verbündeten und die unbedingte Notwendigkeit des Staates Israels, sich nicht nur zu verteidigen, sondern die terroristische Infrastruktur zu zerstören.

Das lange Schweigen der deutschen Kulturszene, das peinliche Wegschauen feministischer Aktivistinnen, der antisemitische Turn von Teilen der ökologischen Bewegung und schließlich die politische Einfältigkeit von Gruppen, die in Anbetracht der Komplexität des Nahostkonflikts nach einem identifikatorischen Handeln zugunsten der »wahren« Opfer – sprich: der Palästinenser aus sind, hat die politische Kultur in Deutschland zuletzt maßgeblich geprägt. Wenn die Täter-Opfer Umkehrung als Grundmuster der Wahrnehmung politischer Ereignisse Schule macht, dann könnte das Eis, auf dem Juden in Deutschland ihre Existenz und ihr Gefühl der Sicherheit aufbauen, rasch sehr dünn werden. In einem solchen Staat und in einer solchen Gesellschaft ist eine Zukunft für Juden und Jüdinnen kaum noch vorstellbar.

Politik der Singularität

Erinnerung und Zivilreligion im Land der Täter:innen

Floris Biskamp

1 Einleitung

Wenn¹ das gesellschaftliche Erinnern an Leid und Gewalt abstrakt bleibt, bleibt es auch bedeutungslos. Eine Erinnerungskultur, die unterschiedslos allen Opfern von Gewalt zu allen Zeiten an allen Orten gedenken würde, wäre hohl. Bedeutungsvolle Erinnerung muss sich auf spezifische Fälle von Leid und Gewalt beziehen, die auf eine spezifische Art und Weise gedeutet werden. Aufgrund dieser doppelten Spezifik kann Erinnerungskultur zum Gegenstand von akademischem und politischem Streit werden: Ist es rechtfertigbar, dass den einen Fällen von Leid und Gewalt so viel und den anderen so wenig Aufmerksamkeit gewidmet wird? Ist die Art und Weise, auf die die verschiedenen Fälle gedeutet und ihre unterschiedlichen Gewichtungen begründet werden, den Gegenständen angemessen und normativ rechtfertigbar?

In den letzten Jahren kam es in Deutschland zu einem solchen Streit, für den sich schnell der Name »Historikerstreit 2.0« bzw. »Zweiter Historikerstreit« etablierte.² Die entsprechenden Auseinandersetzungen laufen zwar bereits seit einigen Jahren, jedoch lässt sich der Beginn des neuen »Historikerstreits« recht genau auf den 23. Mai 2021 datieren. An diesem Tag veröffentlichte der Blog *Geschichte der Gegenwart* die vom Historiker Dirk Moses verfasste Streitschrift »Der Katechismus der Deutschen«, was dazu führte, dass die zuvor schwelende Debatte lichterloh aufflammte.³ Gegenstand des Streits ist vor allem die Frage, ob die deutsche Erinnerungskultur

-
- 1 Ich möchte Karin Scherschel, Elisabeth Lang, meinen ehemaligen Kolleg:innen am Eichstäter Zentrum Flucht und Migration sowie den Teilnehmer:innen der Tagung *Memoria Passionis* für ihre Kommentare zu früheren Versionen dieses Textes danken.
 - 2 Friedländer, Saul/Frei, Norbert/Steinbacher, Sybille/Diner, Dan: Ein Verbrechen ohne Namen: Anmerkungen zum neuen Streit über den Holocaust, München: C.H.Beck 2022; Mendel, Meron (Hg.): Singularität im Plural: Kolonialismus, Holocaust und der zweite Historikerstreit, Weinheim: Beltz Juventa 2023; Neiman, Susan/Wildt, Michael (Hg.): Historiker streiten: Gewalt und Holocaust – die Debatte, Berlin: Propyläen 2022.
 - 3 Moses, Dirk: Der Katechismus der Deutschen, <https://geschichtedergegenwart.ch/der-katechismus-der-deutschen/> vom 23.5.2021.

einseitig auf die Shoah zugeschnitten ist und damit andere Fälle von Leiden und Gewalt in einer nicht rechtfertigbaren Weise an den Rand gedrängt oder gar legitimiert werden. Der Vorwurf des An-den-Rand-Drängens bezieht sich vor allem auf koloniale Gewalt und Genozide im globalen Süden, der Vorwurf der Legitimation vor allem auf von Israel gegen Palästinenser:innen begangene Gewalt.

Die folgenden Ausführungen widmen sich der kritischen Reflexion des Leitmotivs von Moses' Text: des von ihm erhobenen Vorwurfs, die These von der Singularität der Shoah werde in Deutschland in einer quasireligiösen Weise überhöht, was eine rationale Debatte verunmögliche. Die bereits in Moses' Titel enthaltene Religionsmetaphorik (»Katechismus«) zieht sich durch seinen gesamten Text. Diese Rhetorik lässt die deutsche Erinnerungskultur als quasireligiöser Dogmatismus erscheinen – und reproduziert sprachliche Figuren des christlichen Antijudaismus.⁴

Ich gehe im Folgenden in drei Schritten vor: Nach dieser Einleitung skizziere ich zunächst, was bei den Diskussionen um die Singularitätsthese und ihre Rolle in der deutschen Erinnerungskultur politisch auf dem Spiel steht (Abschnitt 2). Daraufhin diskutiere ich die auf der Sachebene vorgebrachten Argumente für und gegen die Singularitätsthese: Was bedeutet es zu behaupten, dass die Shoah ein singuläres (oder präzedenzloses) Verbrechen ist und inwieweit ist diese Aussage in der Sache rechtfertigbar? (Abschnitt 3) Schließlich komme ich auf die von Moses in polemischer Absicht aufgeworfene Frage der religiösen Aufladung zurück, der ich mit dem Begriff der Zivilreligion eine positivere Wendung gebe (Abschnitt 4).

Der Titel des vorliegenden Beitrags ist angelehnt an Gavriel Rosenfelds 1999 erschienenen Artikel »The Politics of Uniqueness. Reflections on the Recent Polemical Turn in Holocaust and Genocide Scholarship«.⁵ Auch wenn dieser Text 25 Jahre alt ist, erweist er sich als ausgesprochen aktuell. Wenn man ein paar Namen und Details austauschen würde, hätte Rosenfelds Auseinandersetzung mit der in den 1980ern und 1990ern geführten US-Debatte um die Einzigartigkeit der Shoah auch 2024 als Beitrag über den deutschen Historikerstreit 2.0 erscheinen können. Die politischen Vorwürfe sind im Wesentlichen dieselben geblieben, die Sachargumente ebenfalls. An Rosenfelds Text imponiert zweierlei, das ich als Orientierung nehme: Zum einen nimmt er in einer ausgesprochen polemisch geführten Debatte die Anliegen und Argumente aller Seiten sehr ernst und gibt sein Bestes, sie abzuwägen. Zum anderen gelingt es ihm, das Verhältnis zwischen Sach-Ebene und politischer Ebene gut aufzunehmen: Weder ist beides voneinander zu trennen, noch ist das eine auf das andere reduzierbar.

4 Vgl. Wessel, Thomas: Judenhass metaphorisch: Ist A. Dirk Moses der neue Achille Mbembe?, <https://www.ruhrbarone.de/judenhass-metaphorisch-ist-a-dirk-moses-der-neue-achille-mbembe/199614> vom 11. 6. 2021.

5 Rosenfeld, Gavriel D.: »The Politics of Uniqueness: Reflections on the Recent Polemical Turn in Holocaust and Genocide Scholarship«, in: *Holocaust and Genocide Studies* 13 (1999), S. 28–61.

2 Was steht in der Singularitätsdebatte politisch auf dem Spiel?

Die Diskussionen um die Singularitätsthese sind keine desinteressierten akademischen Debatten, sondern in hohem Maße normativ und politisch aufgeladen – in dieser Feststellung sind sich Autor:innen aller Seiten einig. Es geht um das erinnerungspolitische Selbstverständnis der deutschen Öffentlichkeit, es geht darum, welchem Leiden und welcher Gewalt in der Geschichte welcher Stellenwert eingeräumt wird, und es geht darum, wie vor diesem Hintergrund gegenwärtige Prozesse zu deuten sind.

Vertreter:innen der Singularitätsthese argumentieren, dass die Shoah als einzigartiges Verbrechen auch eine einzigartige Reaktion erfordert. Ihre Wiederholung sei unbedingt zu verhindern und dafür diesem Verbrechen besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Diejenigen, die das Besondere der Shoah mit der Ideologie des Antisemitismus identifizieren (s. Abschnitt 3), messen dem Kampf gegen Antisemitismus sowie dem Kampf für jüdische Selbstbestimmung (und somit dem Staat Israel) besondere Bedeutung bei.

Diese Position ist einer Kritik ausgesetzt, die ungefähr so alt ist, wie die Singularitätsthese selbst. Die in den aktuellen Debatten bedeutendste Kritik ist ein postkolonialer Verdacht, den Aimé Césaire bereits 1950 (und dementsprechend auf deutlich geringerem Wissensstand über die realen Verbrechen) formulierte: Die nationalsozialistischen Verbrechen unterschieden sich nicht wesentlich von den Verbrechen, die Europäer:innen in ihren Kolonien begangen haben. Dass sie dennoch anders betrachtet würden, sei allein darauf zurückzuführen, dass die Opfer selbst Europäer:innen gewesen seien. Nur deshalb erschienen die nationalsozialistischen Verbrechen vielen als besonders schlimm.⁶ Implizit heißt das: Die These, dass die Shoah ein singuläres oder präzedenzloses Verbrechen war, basiert selbst auf einer rassistischen Privilegierung des Leidens europäischer Opfer gegenüber nichteuropäischen – eine These, die auch heute noch vertreten wird.⁷ Die Fokussierung auf den Antisemitismus setze die Auseinandersetzungen mit anderen Formen von Rassismus zurück und die aus der Singularitätsthese gefolgerte Notwendigkeit einer Solidarität mit Israel führe dazu, dass (pro)palästinensische Stimmen in Deutschland zum Verstummen gebracht würden.⁸

6 Vgl. Césaire, Aimé: *Discourse on Colonialism*, New York, NY: Monthly Review Press 2000, S. 36.

7 Vgl. Ziai, Aram: »Einleitung: Unsere Farm in Zhengistan: Zur Notwendigkeit postkolonialer Perspektiven in der Politikwissenschaft«, in: Aram Ziai (Hg.): *Postkoloniale Politikwissenschaft: Theoretische und empirische Zugänge*, Bielefeld: transcript 2016, S. 11–24, hier S. 16; Rothberg, Michael: *Multidirektionale Erinnerung: Holocaustgedenken im Zeitalter der Dekolonisierung*, Berlin: Metropolis-Verlag 2021, S. 33.

8 Vgl. Khatib, Sami: »Singularitätseffekte«, in: Susan Neiman/Michael Wildt (Hg.), *Historiker streiten: Gewalt und Holocaust – die Debatte*, Berlin: Propyläen 2022, S. 59–74.

Die meisten Vertreter:innen der Singularitätsthese betonen dagegen, dass es *nicht* darum gehe, eine Hierarchie des Leidens aufzumachen oder zu behaupten, die Opfer der Shoah hätten schlimmer gelitten als die Opfer anderer Gewaltverbrechen. Solcherlei Aussagen seien unmöglich zu treffen, weil Leiden nicht objektiv gemessen werden könne, was eine Aussage darüber, welche Opfer mehr gelitten haben, sinnlos mache. Die Singularitätsthese beziehe sich nicht auf das Leiden der Opfer, sondern auf die Taten, ihren Charakter und ihren Kontext – *diese* seien einzigartig bzw. präzedenzlos.⁹ Wer ihren besonderen Charakter nicht anerkenne, werde erstens der Vergangenheit nicht gerecht und sei zweitens schlecht gerüstet (oder gar nicht willens), der Wiederholung dieses beispiellosten Verbrechens effektiv entgegenzuwirken.

Die öffentliche Debatte erweist sich als hochpolemisch. Diejenigen, die zu Recht oder zu Unrecht als Zweifler:innen an der Singularitätsthese identifiziert werden, sehen sich mit Vorwürfen des Antisemitismus konfrontiert. Ihnen gehe es darum, die Shoah zu trivialisieren, darum, andere Verbrechen auf Kosten der Shoah aufzuwerten, oder darum, Israel zu delegitimieren. Diejenigen dagegen, die die Singularitätsthese offensiv vertreten, sehen sich mit Vorwürfen des Rassismus oder der nationalen bzw. ethnisch-religiösen Provinzialität konfrontiert: Sie behaupteten die Singularität der Shoah, um einen deutschen Schuldkomplex zu bearbeiten, um jüdische Besonderheit zu begründen, um den Kolonialismus zu rationalisieren, um das Leiden von Nichteuropäer:innen abzuwerten oder um israelische Gewalt gegen Palästinenser:innen zu rechtfertigen.

Auch wenn sich die Debatte um die Singularität nie von diesen politischen Fragen trennen lässt, lässt sie sich auch nicht darauf reduzieren. Die Plausibilität der politischen Positionen hängt auch davon ab, wie triftig die Argumente für oder gegen die Singularitätsthese auf der Sachebene ausfallen.

3 Was spricht für und gegen die Singularitätsthese?

Auf der Sachebene ist zunächst zu klären, was genau auf seine Singularität hin diskutiert werden soll. Dies ist in erster Linie der Holocaust oder die Shoah. Der Begriff Holocaust ist etwas uneindeutig. Zumeist wird er ausschließlich für den nationalsozialistischen Genozid an den Jüd:innen verwendet, teils aber auch für nationalsozia-

9 Vgl. Diner, Dan: »Über kognitives Entsetzen«, in: Saul Friedländer/Norbert Frei/Sybille Steinbacher/Dan Diner: Ein Verbrechen ohne Namen: Anmerkungen zum neuen Streit über den Holocaust, München: C.H.Beck 2022. S. 69–86, hier S. 79; Friedländer, Saul: »Ein Genozid wie jeder andere?«, in: Saul Friedländer/Norbert Frei/Sybille Steinbacher/Dan Diner: Ein Verbrechen ohne Namen: Anmerkungen zum neuen Streit über den Holocaust, München: C.H.Beck 2022, S. 13–31, hier S. 18.

listische Vernichtungspolitik in einem weiteren Sinne, was zumindest den Genozid an den Sinti:zze und Rom:nja, teils auch die Gewalt gegen Slaw:innen einschließt. Um die daraus resultierende Unklarheit zu vermeiden, nutze ich im Folgenden den spezifischeren Begriff der Shoah, wenn es um den in den Debatten zumeist gemeinten nationalsozialistischen Genozid an den Jüd:innen geht.

Die Idee, dass die Shoah ein beispielloses Verbrechen war, wurde zuerst von den Opfern und Überlebenden selbst formuliert und dann im wissenschaftlichen Diskurs aufgenommen.¹⁰ Während in der deutschen Debatte der Begriff Singularität vorherrscht, wird im Englischen eher der Begriff der *uniqueness* verwendet, der darauf verweist, was zumeist gemeint ist, nämlich eine *Einmaligkeit* oder *Einzigartigkeit* der Shoah.

In der Literatur hat sich die Unterscheidung zwischen »metaphysischen«, »theologischen« oder »transzendentalen« Varianten der Singularitätsthese einerseits und als deren Gegensatz bestimmten, demnach gerade nicht »metaphysisch«, »theologisch« oder »transzendental«, sondern eher nüchtern-sachlich argumentierenden Varianten andererseits eingebürgert. Die ersteren werden vor allem mit Elie Wiesel identifiziert, finden sich in etwas schwächerer Form aber auch bei in der gegenwärtigen Debatte präsenten Autor:innen wie z.B. Dan Diner.¹¹ In der »metaphysischen« Variante gilt die Shoah als ein aus dem normalen Lauf der Geschichte herausgelöstes und in diesem Sinne singuläres Ereignis, das sich gegen jeden Versuch sperre, es rational zu erfassen, zu verstehen, zu erklären oder historiographisch einzuordnen. In weiten Teilen der wissenschaftlichen Literatur gilt diese These als aus der Überlebendenperspektive gedacht nachvollziehbar, aber geschichtswissenschaftlich wenig plausibel – so argumentieren auch entschiedene Vertreter:innen der Singularitätsthese.¹²

Die gegenwärtigen Diskussionen beziehen sich entsprechend vor allem auf die nicht »metaphysischen«, also eher sachlich-nüchtern argumentierenden Varianten der Singularitätsthese. Mit ihnen wird nicht behauptet, dass die Shoah ein von der sonstigen Geschichte losgelöstes und dem menschlichen Verstand unzugängliches Einzelereignis sei. Vielmehr machen ihre Vertreter:innen geltend, dass die Shoah Eigenschaften aufweise, die sie von allen anderen Fällen von Massengewalt so grundlegend unterscheide, dass sie nicht einfach mit ihnen unter derselben Kategorie subsumiert werden könne. In der akademischen Debatte hat sich zudem

10 Vgl. Klävers, Steffen: *Decolonizing Auschwitz? Komparativ-postkoloniale Ansätze in der Holocaustforschung*, Berlin: De Gruyter Oldenbourg 2019, S. 26–28.

11 Diner, Dan: »Zwischen Aporie und Apologie: Über Grenzen der Historisierung des Nationalsozialismus«, in: *Gewerkschaftliche Monatshefte* 38 (1987), S. 153–159, hier S. 158–59.

12 Vgl. S. Klävers: *Decolonizing Auschwitz?*, S. 31–32, S. 36–38; Steinbacher, Sybille: »Über Holocaustvergleiche und Kontinuitäten kolonialer Gewalt«, in: Saul Friedländer/Norbert Frei/Sybille Steinbacher/Dan Diner: *Ein Verbrechen ohne Namen: Anmerkungen zum neuen Streit über den Holocaust*, München: C.H.Beck 2022, S. 53–68, hier S. 60.

der Begriff der *Präzedenzlosigkeit* bzw. *unprecedentedness* als Alternative zu dem der Singularität bzw. *uniqueness* etabliert. Mit diesem Begriff wird keine *Einmaligkeit* der Shoah behauptet, sondern lediglich, dass *zuvor nichts Ähnliches* geschehen sei. Diese Begriffsverschiebung soll die Gefahr einer Wiederholung oder eines ähnlichen Verbrechens betonen.¹³ Während der Begriff der Singularität zumeist impliziert, dass auch nach 1945 nichts ähnliches geschah, ist der Begriff der Präzedenzlosigkeit z.B. mit der These kompatibel, dass der Genozid von Ruanda eine Wiederholung der Shoah oder zumindest ein ihr gleichartiges Verbrechen war – so argumentiert Raul Hilberg in den letzten Worten zur Neuauflage seiner klassischen Studie *The Destruction of the European Jews*.¹⁴ Die Beweislast bleibt eine ähnliche wie bei der These der Einzigartigkeit: Es ist zu zeigen, dass sich die Shoah von allen vorherigen Verbrechen grundlegend unterscheidet.

Es gibt zahlreiche Weisen, auf die versucht wird, diesen Beweis zu erbringen. Diese lassen sich heuristisch in vier Gruppen unterteilen: Sie beziehen sich auf die totale Vernichtungsabsicht (1), die besondere Irrationalität (2), den antisemitischen Erlösungsglauben (3) sowie die bürokratische und industrielle Rationalisierung (4). Bei der Diskussion dieser vier Argumentationsweisen beschreibe ich jeweils zunächst, was als Alleinstellungsmerkmal angeführt wird, um dann darauf einzugehen, ob es sich um ein plausibles Kriterium zur Kategorisierung von Verbrechen handelt, ob das Merkmal im Falle der Shoah vorlag und ob es diese wirklich von anderen Massenverbrechen unterscheidet.

(1) Einige Autor:innen argumentieren, das Singuläre/Präzedenzlose der Shoah bestehe im *totalen Vernichtungswillen*, verstanden als Absicht, eine ganze Bevölkerungsgruppe physisch auszulöschen, alle Mitglieder inklusive Frauen und Kindern zu ermorden. Abgegrenzt wird dies von Formen massenmörderischer Gewalt, die sich zwar auch gegen ethnisch, religiös oder »rassisch« definierte Gruppen richten, aber nicht auf ihre totale Vernichtung, sondern eher auf die Durchsetzung von Herrschaft oder die Aufrechterhaltung von Ausbeutung angesichts von Widerstand zielen. Es ist plausibel und weithin akzeptiert, dass ein solcher totaler Vernichtungswille ein relevantes Kriterium zur kategorischen Unterscheidung verschiedener Formen von Massengewalt ist und dass er im Falle der Shoah vorlag. Jedoch ist umstritten, ob es sich dabei um ein Alleinstellungsmerkmal handelt. Zwar gibt es einige Fälle von Massengewalt, die sich deutlich unterscheiden: So zielte beispielsweise weder der atlantische Sklavenhandel noch die antislawische Politik des Nationalsozialismus noch die Gewalt gegen Indigene in Amerika auf eine totale

13 Vgl. S. Klävers: Decolonizing Auschwitz?, S. 36–38.

14 Hilberg, Raul: *The Destruction of the European Jews*: Third Edition, New Haven, CT: Yale University Press 2003, S. 1293–1296.

physische Vernichtung der jeweiligen Gruppe.¹⁵ Jedoch bestehen auch bei einigen anderen Fällen von Massengewalt deutliche Hinweise darauf, dass eine Absicht vorlag, die ganze Gruppe physisch zu vernichten. Die Schwierigkeit, die Shoah anhand dieses Kriteriums als einzigartig auszuweisen, wird am deutlichsten im Vergleich mit dem nationalsozialistischen Genozid an den Sinti:zze und Rom:nja. Auch hier ging es um Totalvernichtung. Deutliche Hinweise auf die Absicht zur physischen Auslöschung einer ganzen Gruppe lassen sich auch in anderen Genoziden finden, z.B. in dem gegen die Tutsi oder in dem gegen Herero und Nama.¹⁶ Jedoch gibt es verschiedene Versuche zu argumentieren, dass sich der in der Shoah wirksame Vernichtungswille von dem in anderen Genoziden grundsätzlich unterscheidet. Einige davon zielen auf die besondere Intensität sowie die besonders systematische und weitreichende und staatlich organisierte Umsetzung der Vernichtungsabsicht.¹⁷ Andere qualifizieren die Vernichtungsabsicht durch bestimmte spezifische Eigenschaften – zu den Qualifizierungen zählen die Argumentationen (2) und (3).

(2) Die zweite Gruppe von Begründungsversuchen zielt auf die besondere *Irrationalität* der Vernichtung, die sich in der »offenkundige[n] funktionelle[n] ›Sinnlosigkeit‹ oder ›Ziellosigkeit‹ der nationalsozialistischen Judenvernichtung« zeige, darin, dass die Shoah »keinem anderen Ziel diene als der antisemitischen Vernichtung selbst«¹⁸. Während bei anderen Fällen von Massengewalt reale Interessenkonflikte um begrenzte Ressourcen oder um konkurrierende politische Herrschaftsansprüche bestanden hätten, sei dies bei der Shoah nicht der Fall gewesen, sodass der Massenmord hier Selbstzweckcharakter gehabt habe.¹⁹ Eine besonders prominente Version dieser Argumentation ist Diners These von der Shoah als »Zivilisationsbruch«. Zwar seien die Rechte und die Würde von Menschen in der Geschichte moderner Gesellschaft immer wieder verletzt worden. Jedoch hätten die Opfer immer davon ausgehen können, dass auf Seiten der Täter:innen eine gewisse Rationalität vorherrscht. Diese Rationalität habe darin bestanden, dass die Täter:innen zweckrational auf Selbsterhaltung sowie auf die Mehrung der eigenen Ressourcen zielen und die Rechte anderer Menschen genau dann missachten, wenn es ihnen bei der Verfolgung dieser Ziele nützlich ist. Dies habe wiederum den Opfern die Möglichkeit gegeben, das eigene Handeln an einer entsprechenden Rationalitätserwartung auszurichten: Wenn sie sich in einer Weise verhalten, die sie für die Täter nützlich

15 Einschränkung ist anzumerken, dass es aufseiten von Siedler:innen in Nordamerika durchaus Vernichtungsabsichten gab. Diese prägten aber nicht die Gewalt gegen Indigene als Gesamtphänomen, schon gar nicht die offizielle Doktrin des US-amerikanischen Staates.

16 Vgl. Zimmerer, Jürgen: Von Windhuk nach Auschwitz? Beiträge zum Verhältnis von Kolonialismus und Holocaust, Berlin: LIT 2011, S. 179–191.

17 Vgl. S. Steinbacher: Über Holocaustvergleiche, S. 59.

18 S. Klävers: Decolonizing Auschwitz?, S. 35.

19 Vgl. G.D. Rosenfeld: The Politics of Uniqueness, S. 43; S. Klävers: Decolonizing Auschwitz?, S. 33.

macht, können sie ihre Überlebenschancen verbessern. Dies habe für Jüd:innen im Nationalsozialismus jedoch nicht gegolten. Hier sei die Ermordung von Jüd:innen ein eigener Zweck gewesen – und zwar ein Zweck, der den Täter:innen wichtiger gewesen sei als die Selbsterhaltung oder die Mehrung der eigenen Macht. Aufgrund dieser Konstellation habe die von den Jüd:innen (und konkreter den Judenräten) verfolgte Orientierung an der vermuteten Rationalität der Täter:innen am Ende dazu geführt, dass sie bei der eigenen Ermordung mithalfen. Die Enttäuschung der Erwartung, wenn schon nicht als Subjekt mit Rechten und Würde so doch zumindest als Mittel zum Zweck behandelt zu werden, bezeichnet Diner als »Zivilisationsbruch«.²⁰ Ein so verstandener Selbstzweckcharakter erscheint als plausibles Kriterium zur Kategorisierung von Verbrechen: Wenn Massenmord als Mittel zum Zweck betrieben wird, handelt es sich um eine andere Art von Verbrechen, als wenn das Morden um des Mordens Willens betrieben wird. Dass der Massenmord der Shoah ein Selbstzweck war, ist nicht unumstritten. Man kann diese These nur vertreten, wenn man Zweckhaftigkeit wie Diner als nachvollziehbare Orientierung an objektiv feststellbaren Selbsterhaltungs- und Selbstmehrungsinteressen bestimmt und die Orientierung an nur aus der subjektiven Sicht der Täter:innen gegebenen Sachverhalten ausschließt. Denn innerhalb der Logik der NS-Ideologie, die eine von den Jüd:innen ausgehende Gefahr für die ganze Menschheit behauptet, war der Kampf gegen das, was sie als jüdische Gefahr imaginierten, zweckrational und auf Selbsterhaltung gerichtet. Wenn man Diner und anderen in dieser Bestimmung von Zweckhaftigkeit dennoch folgt (was im Kontext der Argumentation über die Erwartungen der Opfer plausibel ist), erhalte man immer noch Widerspruch von Vertreter:innen funktionalistischer Deutungen der Shoah, die die These vertreten, dass die Vernichtungspolitik weniger von einem großen irrationalen Zweck als vielmehr von eskalierender zweckrationaler Improvisation getrieben war.²¹ Trotz dieser Einwände bleibt die Selbstzweckthese eine wissenschaftlich vertretbare Position. Auch die Abgrenzung von anderen Fällen der Massengewalt gegen ethnisch, religiös oder »rassisch« definierte Gruppen ist deutlich plausibler als in der ersten Argumentation. Z.B. ist deutlich, dass den Genoziden an Herero und Nama oder an den Tutsi reale Gruppenkonflikte um Ressourcen und Herrschaft vorangingen, ebenso praktisch allen Fällen von Massengewalt im Kontext von Siedlungskolonialismus. Zweifelhaft scheint jedoch weiterhin die Abgrenzung gegen den Genozid an Sinti:zze und Rom:nja. Auch hier ist nicht erkennbar, dass ein realer Konflikt um begrenzte Ressourcen zugrunde gelegen hätte, der das Vorgehen zweckrational erscheinen ließe.

20 D. Diner: Über kognitives Entsetzen, S. 79–86.

21 Zur Debatte um Intentionalismus, Funktionalismus und Strukturalismus sowie zur späteren Kompromissbildung vgl. Longerich, Peter: »Tendenzen und Perspektiven der Täterforschung«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 57 (2007), S. 3–7.

(3) Eine dritte Gruppe von Argumenten bezieht sich nicht allgemein auf die instrumentelle Irrationalität der Tat, sondern auf Spezifika der antisemitischen Ideologie, die dem Massenmord zugrunde lag. Diese Spezifika können sowohl die totale Vernichtungsabsicht als auch die Irrationalität der Tat erklären. Ohne die Parallelen zu bestreiten, die zu anderen genozidalen Ideologien bestehen, wird dabei vor allem eine Spezifität des Antisemitismus hervorgehoben. Im antisemitischen Weltbild gälten Jüd:innen nicht einfach nur als minderwertig und unkultiviert. Vielmehr werde die Idee einer jüdischen Weltverschwörung entworfen, sodass die Jüd:innen als übermächtige Gefahr erscheinen. Diese Ideologie habe den spezifischen Vernichtungswillen der Shoah angetrieben: Weil die Jüd:innen nicht nur als Konkurrent:innen, sondern auch als Wurzel allen Übels und als größte Gefahr für Welt und Menschheit verstanden worden seien, sei die Ermordung selbst zum Zweck geworden. Sie erschien den Täter:innen zugleich als Erlösung der Menschheit vom Bösen, weshalb Friedländer von »Erlösungsantisemitismus« spricht. Lässt man sich darauf ein, dass eine solche Spezifität der Motivation ein plausibles Kriterium zur Kategorisierung von Massenverbrechen ist, liegt in der Tat ein Merkmal vor, das die Shoah von allen anderen Massenverbrechen unterscheidet – nun auch vom Genozid an Sinti:zze und Rom:nja.²²

(4) Eine letzte verbreitete Art, die Singularitätsthese zu begründen bezieht sich auf das hohe Maß an technisch-administrativer Rationalisierung der Mordmaschinerie. Während sich die bislang genannten Kriterien insbesondere auf die Motivation und Zielsetzung der Täter:innen bezogen, bezieht sich dieses Kriterium auf die Mittel, mit denen sie das Ziel verfolgten. Stärker als bei den anderen Kriterien ist hier umstritten, ob die Mittel überhaupt ein geeignetes Kriterium zur Einordnung von Verbrechen sein können oder ob sie der Tat eher äußerlich bleiben.²³ Legt man das Kriterium dennoch an, steht trotz aller von der neueren Forschung aufgezeigten Unordnung und Spontaneität in der Organisation der nationalsozialistischen Massenmorde außer Zweifel, dass diese ein hohes Maß an industrieller und administratorischer Organisiertheit aufwiesen. Fraglich ist jedoch wiederum die Abgrenzbarkeit zum Genozid an Sinti:zze und Rom:nja, der im Wesentlichen mit denselben Mitteln verübt wurde.

Die Debatte auf der Sachebene zusammenfassend ist festzuhalten, dass es zwar Argumente gibt, mit denen sich die These von der Einzigartigkeit bzw. Präzedenzlosigkeit der Shoah begründen lässt, die Argumentation aber prekär bleibt. Insbesondere die kategoriale Unterscheidung des Genozids an den Jüd:innen vom Genozid

22 Vgl. S. Klävers: Decolonizing Auschwitz?, S. 36; S. Friedländer: Ein Genozid wie jeder andere?, S. 19–22.

23 Vgl. Margalit, Avishai/Motzkin, Gabriel: »The Uniqueness of the Holocaust«, in: Philosophy & Public Affairs 25 (1996), S. 65–83, hier S. 69.

an Sinti:zze und Romn:ja lässt sich allein durch die besondere Bedeutung begründen, die ersterer für die von Erlösungsantisemitismus getriebenen Täter:innen hatte. Dass dies ein triftiges Kriterium zur Kategorisierung von Massenverbrechen ist, ist nicht selbstverständlich.

4 Singularität und Zivilreligion

Um Moses' Polemik gegen die deutsche Erinnerungskultur als quasireligiösen Diskurs einzuordnen, gilt es zunächst zu reflektieren, inwiefern sie ihren Gegenstand trifft. Tatsächlich lässt sich in der politischen Debatte beobachten, dass der Singularitätsthese ein Bekenntnischarakter zukommt. Sie wird in verschiedenen Kontexten formelhaft verwendet und als Minimalkonsens betrachtet, den man teilen muss, um als Diskussionspartner:in akzeptabel zu sein. Wenn Zweifel bestehen, ob eine Person die Singularitätsthese anerkennt, kann dies zur öffentlichen Skandalisierung führen. Auch Autor:innen, die vor allem als Kritiker:innen verschiedener Argumente für die und Folgerungen aus der Singularitätsthese wahrgenommen werden, legen bisweilen in entschiedenem Ton ein Bekenntnis zur Singularitätsthese ab²⁴ – wohl um die Legitimität der eigenen Sprecher:innenposition zu unterstreichen. Dieser Bekenntnischarakter ist umso bemerkenswerter, wenn man bedenkt, als wie prekär und anspruchsvoll sich die Begründung der Singularitätsthese auf der Sachebene erwiesen hat – es ist wohl davon auszugehen, dass viele derjenigen, die sich lautstark zur Singularitätsthese bekennen, kaum imstande wären, diese Positionierung auch stichhaltig zu begründen. Dieser Bekenntnischarakter wird auch von Autor:innen problematisiert, die deutlich besonnener und unpolemischer argumentieren als Moses. So hält der Philosoph Urs Lindner fest, dass es sich bei der Singularitätsthese um ein komplexes Werturteil handele, das mit erheblicher Begründungslast einhergehe. Daraus folgert er, dass das Bekenntnis zur Singularität nicht verbindlich sein dürfe: »In einer liberalen politischen Kultur ist es eine Selbstverständlichkeit, niemanden zur Übernahme der eigenen komplexen Werturteile zu nötigen. In einer pluralistisch-inklusive deutschen Erinnerungskultur werden manche die Singularitätsthese vertreten, andere nicht.«²⁵

Dem möchte ich zweierlei entgegenhalten. Zum einen sollte man das Ausmaß der »Nötigung«, mit dem das erinnerungskulturelle Bekenntnis zur Singularität durchgesetzt wird, nicht übertrieben darstellen. Dies geschieht in der Debatte aber

24 Vgl. Zimmerer, Jürgen/Rothberg, Michael: Erinnerungskultur: Enttabuisiert den Vergleich!, in: Die Zeit vom 04.04.2021, <https://www.zeit.de/2021/14/erinnerungskultur-gedenken-pluralisieren-holocaust-vergleich-globalisierung-geschichte>

25 Lindner, Urs: »Die Singularität der Shoah und die postkoloniale Herausforderung der deutschen Erinnerungskultur«, in: Geschichte und Gesellschaft 48 (2022), S. 272–300, hier S. 300.

immer wieder. Wenn beispielsweise Rothberg und Zimmerer fordern, man solle vergleichende Diskussionen über die Shoah und andere Genozide »enttabuisieren«, ist zu betonen, dass ein solches Tabu zumindest in der Wissenschaft einfach nicht existiert.²⁶ Die Erinnerungskultur im Allgemeinen und die Singularitätsthese im Besonderen ist gar nicht in dem Maße verbindlich und sanktionsbewährt, wie es einige ihrer Kritiker:innen scheinen lassen.

Zum anderen sollten Religiosität und Bekenntnis nicht vorschnell mit irrationalen Dogmatismus und antidemokratischem Autoritarismus gleichgesetzt werden. Religion kann auch in einem positiven Verhältnis zu Rationalität und Demokratie stehen. Entsprechend kann man die um die Singularität der Shoah und die deutsche Verantwortung zentrierte Erinnerungskultur auch *in einem positiven Sinne* als Teil der bundesrepublikanischen *Zivilreligion* verstehen.²⁷ Nach Robert Bellahs klassischer Bestimmung von Zivilreligion²⁸, zeichnet sich diese gerade dadurch aus, dass sie einen Kernbestand normativer Überzeugungen zu einem geteilten Bekenntnis aufwertet, ihn damit der täglichen Infragestellung und Begründungspflicht entzieht, republikanische Identität stiftet und demokratische Kultur *ermöglicht*. Vor diesem Hintergrund kann man auch rechtfertigen, dass »komplexen Werturteile[n]« in einer demokratischen Öffentlichkeit ein Bekenntnischarakter und ein gewisses Maß an Verbindlichkeit zukommt. Dies lässt sich am Beispiel der Universalität der Menschenrechte leicht illustrieren: Das Bekenntnis zu den Menschenrechten und ihrer universellen Geltung ist in der deutschen Öffentlichkeit zivilreligiös aufgeladen, obwohl die Beantwortung der Frage, ob und wie man diese Position konsistent begründen kann, ein komplexes Werturteil erfordert und in der Wissenschaft kontrovers diskutiert wird. Dennoch kann man argumentieren, dass das zivilreligiös aufgeladene Bekenntnis zur Universalität der Menschenrechte in einer demokratischen Öffentlichkeit in hohem Maße wünschenswert ist. Freilich gilt deshalb nicht, dass *jedwede* zivilreligiöse Verkapselung normativer Fragen demokratiefördernd wäre. Aber sie kann es sein. Entsprechend kann man auch die zivilreligiöse Aufladung einiger

26 J. Zimmerer/M. Rothberg: Erinnerungskultur; Steinbacher: Über Holocaustvergleiche, S. 64.

27 In der aktuellen Debatte wird der Begriff der Zivilreligion zumeist in polemischer Absicht verwendet, um zu beklagen, dass es in der Singularitätsdebatte um Autorität und Glauben statt um Rationalität und Wissen gehe. Dass Erinnerungskultur zivilreligiös aufgeladen ist, gilt dann als normatives Problem und als tendenziell undemokratisch (z.B. Detjen, Stephan: Streit um Historiker Mbembe: Antisemitismusbeauftragter als diskursiver Schrankenwärter, https://web.archive.org/web/20200523180835/https://www.deutschlandfunk.de/streit-um-historiker-mbembe-antisemitismusbeauftragter-als-720.de.html?dram:article_id=47726 5 vom 23.5.2020). Allerdings kann der Begriff auch in neutraler oder optimistischer Weise auf Erinnerungskultur bezogen werden (z.B. Schmidt, Jochen: »Holocaust und Zivilreligion: Ein theologisch-ethischer Versuch über Erinnerung«, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 63 (2019), S. 190–202).

28 Bellah, Robert N.: »Civil Religion in America«, in: Daedalus 96 (1967), S. 1–21.

zentraler Aspekte von Erinnerungskultur positiv bewerten. Dass der Singularitätsthese im Land der Täter ein solcher zivilreligiöser Gehalt zukommt, scheint demokratietheoretisch rechtfertigbar – ohne dass deshalb jede konkrete autoritäre Berufung darauf es wäre.

Die Bedeutung des Zeugnisses und die marginalisierte Erinnerung an die Opfer der »Euthanasie«-Morde Grafeneck und der Alphabetgarten als Erinnerungsort¹

Elisabeth Migge

»Mojsche hatte sich verändert. Seine Augen strahlten keine Freude mehr aus. [...] die Leute wollten seine Geschichte nicht nur nicht glauben, sie wollten sie auch nicht hören.«
(Elie Wiesel, *Die Nacht*, 31)

»the success of witnessing depends as much upon the listener as it does on the speaker«
(Colin Davis, *Traces of War*, 196)

1 Die Bedeutung des Zeugnisses

Der Shoah-Überlebende Elie Wiesel (1928–2016) eröffnet sein bedeutendstes Werk *La Nuit* (1958) [dt. *Die Nacht*], das von seinen Erinnerungen an die Schrecken der Gettoisierung, der Deportation und seiner Zeit in den Konzentrationslagern Auschwitz und Buchenwald handelt, mit der Erzählung von Mojsche-den-Schammes.²

1 Mein Dank gilt insbesondere den Studierenden des Seminarkurses im Sommersemester 2024 an der Universität Tübingen, mit denen ich im Rahmen meiner Lehrveranstaltung die Gedenkstätte Grafeneck, mit einem Symposium u.a. mit Diane Samuels, Thomas Stöckle und Kathrin Bauer, besuchte. Die Diskussionen, Gedanken und Impulse waren in vielfacher Hinsicht Anregung und Ausgangspunkt des vorliegenden Beitrags. Danken möchte ich darüber hinaus für wertvolle Hinweise meinen geschätzten Kolleginnen Katharina Zimmermann, Dr. Edeltraud Gaus und Vanesa Gaspárevic.

2 *La Nuit* erschien 1958 auf Französisch, welches die literarische Sprache Wiesels bis zu seinem Tod 2016 war. Das Werk geht auf die Jiddische und weitaus umfassendere Fassung *...un di velt hot geshvign* (1956) zurück.

Mojsche ist Synagogen-Diener in der Heimatstadt des jungen Wiesel, in Sighetu Marmatiei in Maramureș, und Elie Wiesels Lehrer im Studium der Kabbala. Erzählt wird, wie er als ausländischer Jude aus Sighet vertrieben und nach Polen deportiert wird, und wie durch ein Wunder die Erschießung durch die Gestapo überlebt, und nach Monaten nach Sighet zurückkehrt, um davon zu erzählen und zu warnen:

»Tage- und nächtelang ging er von einem jüdischen Haus zum anderen und erzählte die Geschichte von Malka, dem jungen Mädchen, das drei Tage mit dem Tod rang, und die von Tobias, dem Schneider, der flehte, man möge ihn töten, ehe man seine Söhne umbringe ... Mojsche hatte sich verändert. Seine Augen strahlten keine Freude mehr aus. Er sang nicht mehr. Er sprach nicht mehr mit mir über Gott und die Kabbala, sondern nur noch über das, was er gesehen hatte. Die Leute wollten seine Geschichte nicht nur nicht glauben, sie wollten sie auch nicht hören.«³

Im Werk *Die Nacht* erzählt Wiesel davon, dass auch er zu jenen zählt, die Mojsche nicht glauben und ihn fragt: »Warum willst du unbedingt, dass man glaubt, was du sagst?«⁴

Der Literaturwissenschaftler Colin Davis (*1960) widmet sich in seinen Untersuchungen zu »Ethics and Trauma« explizit der Figur des Mojsche im Werk Wiesels. Davis stellt heraus:

»Moshe's problem is that he finds no one who will listen to him, and in consequence his testimony fails. This suggests the conclusion that the success of witnessing depends as much upon the listener as it does on the speaker. [...] This has the consequence that *listening* is a necessary condition if the act of witnessing is to take place.«⁵

In seinen eingehenden Analysen spricht Davis von einem »circuit of witnessing«⁶, der sich als Graphik (Abb.1) darstellen lässt.

Dem Zuhörenden kommt im »circuit of witnessing« eine elementare Rolle zu: »The witness requires a listener; and without a listener, there is no witness.«⁷ Deutlich wird, dass der/die Zuhörer:in und der Akt des Zuhörens eine notwendige Bedingung für die Zeugenschaft selbst darstellt. Um zu gelingen, muss eine dialogische Beziehung vorliegen. So führt Davis aus:

3 Wiesel, Elie: *Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis*, Freiburg i.Br.: Herder 2022, S. 31.

4 E. Wiesel: *Nacht*, S. 32.

5 Davis, Colin: *Traces of War. Interpreting Ethics and Trauma in Twentieth-Century French Writing*, Liverpool: Liverpool University Press 2018, S. 196.

6 C. Davis: *Ethics and Trauma*, S. 198.

7 Ebd., S. 197.

»For it to succeed, it must be [...] a ›dialogical relation‹ [...]. It cannot be understood simply as the transmission of a story of knowledge which pre-exists the verbal performance. It is rather an event in the life of both witness and audience. Witnessing requires being witnessed for the witness to come into being.«⁸

Erst durch das Zeugnisgeben des Zeugen/der Zeugin und das Zuhören des Zuhörers/der ZuhörerIn, wird das Zeugnis, Zeugnis. Oder wie bereits formuliert: »Witnessing requires being witnessed for the witness to come into being.«⁹

Abb.1: ›circuit of witnessing‹

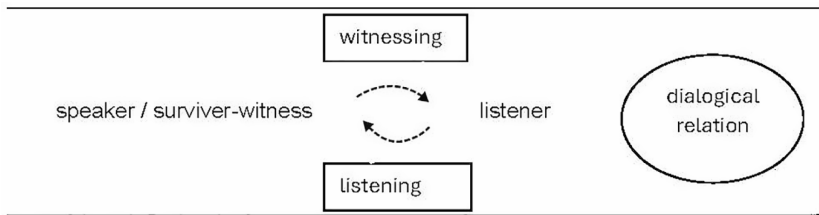


Abbildung entworfen anhand der Ausführungen von Colin Davis (S. 196–198)

In den Werken Wiesels zeigt sich auf ganz unterschiedliche Weise, wie die literarischen Figuren in ihrer Rolle des Zeugen und der Zeugenschaft handeln.¹⁰ Als Überlebender der Shoah sagt Wiesel: »Schweigen ist verboten, Sprechen ist unmöglich.«¹¹ »Es ist immer zu wenig, aber wir sollten dennoch darüber sprechen. Wir wissen nicht, wie wir es sagen sollen, uns fehlen die Worte, aber wir sollten es dennoch tun. Zeugnis ablegen.«¹² Zugleich bleibt die Gefahr bestehen, dass es dem Erzählen den ergeht, wie es der Figur Mojsche widerfährt.¹³

Was bedeutet es jedoch, wenn es keine bis kaum Zeugen gibt, die überhaupt Zeugnis geben können? Was bedeutet es, wenn Zeugnissen keine Beachtung geschenkt wird und es keine Zuhörenden gibt, die bereit sind, zuzuhören?

8 Ebd.

9 Ebd.

10 Boschi, Reinhold: »Schweigen und schreien zugleich. Anklage Gottes im Werk von Elie Wiesel«, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 16 (2001), S. 109–132.

11 Suhrkamp (Hg.): Jorge Semprun. Elie Wiesel. Schweigen ist unmöglich. ARTE Gespräch vom 1. März 1995, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag 2012, S. 18.

12 Ebd., S. 41–42.

13 Vgl. C. Davis: Ethics and Trauma, S. 198.

2 Marginalisierte Erinnerung

›Kämpfe der Überlebenden‹ auf der einen Seite und ›Verantwortungs- und Erinnerungsabwehr‹ auf der anderen Seite, zeigen sich insbesondere in Bezug auf die NS-›Euthanasie‹¹⁴-Opfer und Zwangssterilisierten.¹⁵ Während des Nationalsozialismus wurden im »Euthanasie«-Mordprogramm zwischen 1939 und 1945 etwa 300 000 Menschen, die als psychisch krank oder als behindert galten, ermordet und etwa 400 000 Menschen zwangssterilisiert. Im Rahmen der sogenannten »Aktion T4«, benannt nach der Berliner Zentrale der Mordaktion in der Tiergartenstraße 4, wurden von Januar 1940 bis August 1941 in sechs psychiatrischen Zentren¹⁶ Menschen in Gaskammern mit Kohlenmonoxid ermordet.¹⁷ In einer dezentralen Phase bis 1945 wurden mehr als doppelt so viele Morde durch überdosierte Medikamentengabe, Gift und Aushungern verübt.¹⁸

Mit Blick auf den ›circuit of witnessing‹ lässt sich für die Seite der Zeugen (›speaker/survivor-witness‹) festhalten, dass die in der NS-›Euthanasie‹ Ermordeten schlichtweg kein Zeugnis ablegen konnten, und häufig »TäterInnenakten die

14 Die verwendete Bezeichnung Euthanasie entstammt der NS-Terminologie (altgriechisch für eu=gut, schön, und thánatos=Tod, Sterben) und wird in diesem Beitrag bewusst in Anführungsstrichen gesetzt, um dadurch, wie es die meisten Wissenschaftler:innen durchgängig umsetzen, die Verschleierung und Beschönigung der Ermordung deutlich zu machen. In diesem Beitrag wird durch die Ergänzung Opfer, Morde bzw. Verbrechen auf sprachlicher Ebene versucht, den Euphemismus zu entschleiern. Sprache stellt eine Form der Macht dar, und so stellt Andreas Hechler treffend heraus, dass »es den NS-›Euthanasie‹-Opfern und Zwangssterilisierten wie auch Folgegenerationen an einer Sprache mangelt. [...] Es gibt keinen Begriff wie ›Shoah‹, ›Holocaust‹, ›Dschelto Ziro‹, ›Samuradipen‹ oder ›Porajmos‹, der die medizinischen Verbrechen und ihre Opfer auf einen Begriff bringt, der nicht der Täter:innen-sprache entspringt.« Hechler, Andreas: »Tradierung im Feld der NS-›Euthanasie‹. Probleme der gedenkpolitischen Arbeit durch Angehörige«, in: Rebecca Schwach (Hg.), Umgang mit der Geschichte der NS-›Euthanasie‹ und Zwangssterilisation. Forschen–Lernen–Gedenken, Köln: Psychiatrie Verlag 2023, S. 116–125, hier S. 119.

15 Vgl. Hechler, Andreas/Schneider, Christoph: »Unidentifizierte Traumata. Über die Schwierigkeiten, die Folgen der NS-›Euthanasie‹ in den Familien zu erfassen«, in: Psychologie & Gesellschaftskritik 47/1-2(2023), S. 85–108, hier S. 90–93. Ähnlich zeigt sich die marginalisierte Erinnerung auch für weitere Opfergruppen, wie bspw. die von den Nationalsozialisten bezeichneten ›Berufsverbrecher‹. Vgl. Lieske, Dagmar: Unbequeme Opfer? ›Berufsverbrecher‹ als Häftlinge im KZ Sachsenhausen, Berlin: Metropol Verlag 2016, S. 9–11, S. 38–39.

16 Grafeneck, Brandenburg an der Havel, Hartheim, Sonnenstein, Bernburg, Hadamar.

17 Vgl. Holocaust Enzyklopädie: Euthanasieprogramm und Aktion T4, United States Holocaust Memorial Museum, Washington DC, <https://encyclopedia.ushmm.org/content/de/article/euthanasia-program> vom 19.09.2025. Vgl. <https://encyclopedia.ushmm.org/content/de/article/what-groups-of-people-did-the-nazis-target> vom 19.09.2025.

18 Vgl. Herzog, Dagmar: Eugenische Phantasmen. Eine deutsche Geschichte, Berlin: Suhrkamp Verlag 2024, S. 23.

einzigsten Informationsquellen über ihre Leben«¹⁹ darstellen, insofern diese nicht vernichtet wurden.²⁰ Andreas Hechler und Christoph Schneider stellen heraus:

»Oftmals hatten Überlebende der NS-»Euthanasie« und Betroffene von Zwangssterilisation aufgrund von Armut, Beeinträchtigung oder anderer sozialer Benachteiligung keinen Zugang zu kulturellen Ressourcen, Publikationsorten und medialer Öffentlichkeit. [...] Für Überlebende, die nach 1945 weiter in Heimen und Kliniken gelebt haben, waren Zeug:innenberichte aufgrund der damit einhergehenden Isolation fast unmöglich zu erstellen.«²¹

Diejenigen, die überlebten und außerhalb von Heimen lebten, waren nach 1945 darauf bedacht, ihr nun aufgebautes Leben nicht zu gefährden.²² Damit gibt es so gut wie keine autobiografischen Schriften oder Zeugnisse von NS-»Euthanasie«-Opfern.

Auf der anderen Seite des »circuit of witnessing«, der Seite der Zuhörenden (»listener«), zeigt sich jahrzehntelang ein »offensives Desinteresse«²³, sowohl in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit als auch in der (medizin-)historischen Forschung und Erinnerungsarbeit.²⁴ Dies lässt sich im politischen Kontext beispielhaft daran erkennen, dass die Opfer der NS-»Euthanasie« bis zum Jahr 2025 nicht als Verfolgte des NS-Regimes anerkannt waren. Erst am 29. Januar 2025 – 80 Jahre nach den Verbrechen des Nationalsozialismus – wurde ein Antrag mit dem Titel »Opfer von NS-»Euthanasie« und Zwangssterilisation – Aufarbeitung intensivieren« einstimmig im Bundestag angenommen (eingebracht am 25.06.2024).²⁵ Im Dokument heißt es erstmals: »Der Deutsche Bundestag stellt ausdrücklich fest, dass die Opfer der NS-

19 A. Hechler: Tradierung, S. 122.

20 Vgl. Schwoch, Rebecca: »Umgang mit der Geschichte der NS-»Euthanasie« und Zwangssterilisation an Lern- und Gedenkorten«, in: Rebecca Schwoch (Hg.), Umgang mit der Geschichte der NS-»Euthanasie« und Zwangssterilisation, S. 8–14, hier S. 9.

21 A. Hechler/C. Schneider: Unidentifizierte Traumata, S. 88.

22 Vgl. A. Hechler: Tradierung, S. 123.

23 Ebd., S. 122.

24 Vgl. R. Schwoch: »Lern- und Gedenkorten«, in: Rebecca Schwoch (Hg.), Umgang mit der Geschichte der NS-»Euthanasie« und Zwangssterilisation, S. 8–14. Vgl. D. Herzog: Eugenische Phantasmen, S. 124–134.

25 Vgl. Deutscher Bundestag: Aufarbeitung von NS-»Euthanasie« und Zwangssterilisationen, 2./3. Lesung, <https://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2025/kw05-de-zwangssterilisation-1035046> vom 19.08.2025. Vgl. <https://www.gedenkstaette-hadamard.de/blog/2025/01/30/opfer-von-euthanasie-und-zwangssterilisation-sind-als-verfolgte-des-nationalsozialismus-vom-bundestag-erkannt/> vom 18.08.2025.

»Euthanasie« und die Opfer von Zwangssterilisation als Verfolgte des NS-Regimes anzuerkennen sind.«²⁶

In ihrer eindrücklichen Dissertationsschrift »Unheimliche Geschichte. Grafeneck, Triest und die Politik der Holocaust-Erinnerung« stellt Susanne C. Knittel heraus, wie die Marginalisierung von Erinnerung lange Zeit in der Rechtsprechung, der Forschung und der Kultur anhielt.

»Bis in die 1970er Jahre fielen Medizinhistoriker auf etwas zurück, das Heiner Fangerau und Matthias Krischel als Politik des »systematischen Vergessens« beschrieben: Man ließ die medizinische Rechtfertigung der Sterilisierung geistig kranker Menschen gelten, wodurch die verantwortlichen Psychiater und Neurologen letztlich von ihrer Schuld freigesprochen wurden. Oft wurde es Ärzten, die selbst am »Euthanasie«-Programm beteiligt gewesen waren, überlassen, die Geschichte dieses Verbrechen zu dokumentieren [...].«²⁷

Muster der Rationalisierung der Morde wurden auch in den Nachkriegsjahren übernommen²⁸ und zugleich stellt Knittel heraus:

»Umgekehrt könnte man auch sagen, dass die Erinnerung an die NS-»Euthanasie« von der Gegenwart überschattet wird – genauer gesagt davon, dass Menschen mit Behinderungen (und besonders mit psychischen Krankheiten) bis heute mit allgegenwärtigen Vorurteilen und Stigmatisierung zu kämpfen haben. Die Tendenz, den Wert eines Menschenlebens allein auf Basis seiner »sozioökonomischen Nützlichkeit« einzustufen und psychische Krankheiten als Normabweichungen oder sogar als solche Normen gefährdend zu sehen, sind nicht erst von den Nationalsozialisten erfunden worden und blieb nach Kriegsende – zumeist stillschweigend – erhalten.«²⁹

26 Deutscher Bundestag: Antrag der Fraktion SPD, CDU/CSU, Bündnis 90/Die Grünen und FDP: Opfer von NS-»Euthanasie« und Zwangssterilisation – Aufarbeitung intensivieren, Drucksache 20/11945, 25.06.2024, S. 2, <https://dserver.bundestag.de/btd/20/119/2011945.pdf> vom 18.08.2025. Ein zwei Jahre zuvor, im Jahr 2022, gestellter Antrag der Partei »Die Linke« war abgelehnt worden. Vgl. Deutscher Bundestag: Experten: NS-Opfer von »Euthanasie« und Zwangssterilisation anerkennen, <https://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2022/kw39-pa-kultur-908960> vom 18.08.2025. Vgl. Deutscher Bundestag: Antrag der Abgeordneten [...] und der Fraktion DIE LINKE: Opfer von NS-»Euthanasie« und Zwangssterilisation als Verfolgte des Nationalsozialismus anerkennen – Aufarbeitung vorantreiben, Drucksache 20/2429, 23.06.2022, <https://dserver.bundestag.de/btd/20/024/2002429.pdf> vom 18.08.2025.

27 Knittel, Susanne C.: Unheimliche Geschichte. Grafeneck, Triest und die Politik der Holocaust-Erinnerung, Bielefeld: transcript 2018, S. 67–68.

28 S. C. Knittel: Unheimliche Geschichte, S. 65.

29 S. C. Knittel: Unheimliche Geschichte, S. 71–72.

Die Historikerin Dagmar Herzog betont in ihrem Werk ›Eugenische Phantasmen. Eine deutsche Geschichte‹, dass der Begriff des ›Vergessens‹ beschönigend wirkt: »Menschen mit Behinderung waren keineswegs ›vergessene‹, sondern aggressiv verleugnete Opfer.«³⁰ Ähnlich formuliert es Wolfgang Benz und spricht von einer »verweigerte[n] Erinnerung«³¹. Was bedeutet es für eine Gesellschaft, wenn in der Erinnerung an die nationalsozialistischen Verbrechen bestimmte, hier vulnerable Menschengruppen, systematisch ausgeschlossen, sie »aggressiv verleugnet« werden, ihnen ein »offensives Desinteresse« entgegengebracht wird und die »Erinnerung verweigert« wird? Was bedeutet dies für die Erinnerungsarbeit und aus religionspädagogischer Perspektive für Bildungskontexte?

3 Der Alphabetgarten in Grafeneck

Erinnerungsort für die bekannten und unbekannten Opfer der »Euthanasie«-Morde

Nur etwa 42 km von der Universitätsstadt Tübingen entfernt, im Südwesten Deutschlands, liegt Grafeneck. Heute wohnen, leben und arbeiten hier Menschen mit geistigen Behinderungen und chronisch psychischen Erkrankungen im Samariterstift Grafeneck.³² Zugleich ist dieser Ort seit 1990 auch eine Gedenkstätte für die 10 654 Opfer, die aus über 40 Kliniken und Heimen hierhin deportiert, und im Rahmen der Verbrechen der Nationalsozialisten, der »Aktion T4«, ermordet wurden.³³ Die Gedenkstätte, mit dem seit 2015 dazugehörigen Dokumentationszentrum, hat es sich u.a. zur Aufgabe gemacht, an alle dort ermordeten bekannten und unbekannten Opfer zu erinnern. Die Mitarbeiter:innen arbeiten daran, nach und nach alle Namen und wo es möglich ist, auch die Biografien zu dokumentieren, insofern ihnen der Zugriff auf Patientenarchive nicht verwehrt wird.³⁴ In einem

30 D. Herzog: *Eugenische Phantasmen*, S. 10.

31 Benz, Wolfgang: »Verweigerte Erinnerung als zweite Diskriminierung der Opfer nationalsozialistischer Politik«, in: Margret Hamm (Hg.), *Ausgegrenzt! Warum? Zwangssterilisierte und Geschädigte der NS-»Euthanasie« in der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin: Metropol Verlag 2017, S. 15–22, hier S. 22.

32 Samariter Stiftung: *Behindertenhilfe/Sozialpsychiatrie/Münsinger Alb/Samariterstift Grafeneck*: <https://www.samariterstiftung.de/standorte/behindertenhilfe/reutlingen/samariter/innen-in-grafeneck.html> vom 21.09.2025.

33 Gedenkstätte Grafeneck, <https://gedenkstaette-grafeneck.de/geschichte/> vom 27.11.2025. Eine Ausführliche Darstellung der Geschichte von Grafeneck findet sich in der bereits zitierten Dissertationsschrift von Susanne C. Knittel. Vgl. S. C. Knittel: *Unheimliche Geschichte*, S. 59–64.

34 Dies dokumentieren die Mitarbeiter:innen beispielsweise im Rahmen ihrer Untersuchungen zu den Opfern des Christophsbades. Vgl. Hildwein, Daniel/Stöckle, Thomas: »Buchprojekt: Das Christophsbad Göppingen. Eugenik und NS-»Euthanasie« 1933 bis 1945«, in: Rebecca

öffentlich zugänglichen Namensbuch werden die Klarnamen der namentlich bekannten und in Grafeneck ermordeten Menschen aufgeführt. Gegenwärtig sind 9 607 Menschen im Namensbuch benannt, wobei im Herbst dieses Jahres etwa weitere 100 Namen hinzugefügt werden.³⁵ Ihnen, und den noch unbekannten Opfern ohne Namen, wird durch den Alphabetgarten gedacht.

Der Erinnerungsort des Alphabet-Gartens wurde von der jüdisch-amerikanischen Künstlerin Diane Samuels entworfen. Als sie im Jahr 1996 in Buttenhausen arbeitete und im Zuge dessen auf Grafeneck aufmerksam gemacht wurde und den Ort besuchte, wurde sie 1997 darum gebeten, einen Gedenkort für die jüdischen Opfer³⁶ und die unbekannten Opfer zu schaffen. Auf ihrer Webseite schreibt Samuels zum Hintergrund des Gartens: »She [Samuels] proposed an *Alphabet Garden*, based on a Jewish folktale in which the sage Isaac Luria is introduced to a man whose prayers are particularly efficacious and Luria asks him how he prays. The man answers that he cannot read or write but that he can recite the alphabet, so he asks God to take his letters and form them into prayers.«³⁷ Inspiriert von dieser jüdischen Erzählung konzipierte Samuels eine Gedenkstätte, bei der jeder der 26 Buchstaben des lateinischen Alphabets aus jeweils einem kleinen quadratischen Granitstein herausgearbeitet wurde. Die so dargestellten Buchstaben sind in einem eigens angelegten Garten auf dem Erdboden installiert.³⁸ Anhand der Buchstaben lassen sich die Namen aller 10 654 in Grafeneck ermordeten Opfer formen und ihrer gedenken. Ein

Schwoch (Hg.), Umgang mit der Geschichte der NS-»Euthanasie« und Zwangssterilisation, S. 190–200, hier S. 196.

- 35 Vgl. Gedenkstätte Grafeneck. Dokumentationszentrum, <https://gedenkstaette-grafeneck.de/recherche/> vom 21.09.2025. Anschauliche Einblicke gibt die Podcastreihe der Gedenkstätte Grafeneck, NS-»Euthanasie«-Verbrechen Grafeneck 1940, https://www.youtube.com/watch?v=xK_G46bVK3U vom 27.11.2025. Das Namensbuch ist Teil der Gedenkstätte, wobei der Alphabet-Garten direkt daneben lokalisiert ist. Im Jahr 1996 umfasste das Buch etwa 4 000 Opfernamen. Ich danke Kathrin Bauer, Mitarbeiterin der Gedenkstätte Grafeneck, für die freundliche Auskunft bezüglich der derzeit bekannten und recherchierten Opfernamen (an die 9 707 Opfernamen, Auskunft am 1. Oktober 2025).
- 36 Unter den im Rahmen der »Euthanasie«-Verbrechen ermordeten Menschen sind auch Jüdinnen: Juden als sogenannte »doppelt stigmatisierte« Opfer ermordet worden. So beispielsweise die in Konstanz geborene Adelheid Bloch (1908–1940), die mit drei Jahren an Hirnhautentzündung erkrankte und über 13 Jahre lang in der Heil- und Pflgeanstalt Wiesloch lebte. Sie wurde von den Nationalsozialisten als geistig behindert erfasst und in Grafeneck im Rahmen der »Aktion T4« ermordet. Vgl. <https://www.gedenkort-t4.eu/biografien/adelheid-bloch> vom 21.09.2025.
- 37 Diane Samuels: The Alphabet Garden, <https://www.dianesamuels.net/portfolio/the-alphabet-garden/> vom 21.09.2025.
- 38 Die Verlegung der Granitsteine fand in einer Gemeinschaftsarbeit mit Mitgliedern des Arbeitskreises und Freiwilligen aus der Region statt. Vgl. <https://gedenkstaette-grafeneck.de/verein-ehrenamt/> vom 27.11.2025.

weiterer größerer Stein trägt die Aufschrift: »Bitte nimm meine Buchstaben und forme daraus Gebete«.

Auch Elie Wiesel nimmt in seinen Schriften, hier in seiner Friedensnobelpreisrede mit dem Titel ›Hope, despair and memory‹ (Dezember 1986), Bezug auf eine ähnliche Erzählung. Hierbei deutet Wiesel die Bedeutung der Erinnerung als rettende Kraft – denn wenn überhaupt etwas die Menschheit retten kann, dann ist es die Erinnerung:

»A Hasidic legend tells us that the great Rabbi Baal-Shem-Tov, Master of the Good Name, also known as the Besht, undertook an urgent and perilous mission: to hasten the coming of the Messiah. The Jewish people, all humanity were suffering too much, beset by too many evils. They had to be saved, and swiftly. For having tried to meddle with history, the Besht was punished; banished along with his faithful servant to a distant island. In despair, the servant implored his master to exercise his mysterious powers in order to bring them both home. ›Impossible‹, the Besht replied. ›My powers have been taken from me.‹ ›Then, please, say a prayer, recite a litany, work a miracle.‹ ›Impossible‹, the Master replied, ›I have forgotten everything.‹ They both fell to weeping.

Suddenly the Master turned to his servant and asked: ›Remind me of a prayer – any prayer.‹ ›If only I could,‹ said the servant. ›I too have forgotten everything.‹ ›Everything – absolutely everything?‹ ›Yes, except‹ – ›Except what?‹ ›Except the alphabet.‹ At that the Besht cried out joyfully: ›Then what are you waiting for? Begin reciting the alphabet and I shall repeat after you...‹. And together the two exiled men began to recite, at first in whispers, then more loudly: ›Aleph, beth, gimel, dalet...‹. And over again, each time more vigorously, more fervently; until, ultimately, the Besht regained his powers, having regained his memory.

I love this story, for it illustrates the messianic expectation – which remains my own. And the importance of friendship to man's ability to transcend his condition. I love it most of all because it emphasizes the mystical power of memory. Without memory, our existence would be barren and opaque, like a prison cell into which no light penetrates; like a tomb which rejects the living. Memory saved the Besht, and if anything can, it is memory that will save humanity. For me, hope without memory is like memory without hope.«³⁹

Wiesel stellt heraus, wie er Erinnerung und Hoffnung als miteinander verbunden versteht und sieht die Erinnerung als elementar für die Rettung der Menschheit. Es ist eindrücklich, wie Diane Samuels in ihrem Kunstwerk, dem *Alphabet Garden*, in Grafeneck an die Opfer der »Euthanasie«-Morde erinnert – jene Opfer, die sich

39 Wiesel, Elie: Hope, despair and memory. Nobel Prize lecture, Oslo December 11, 1986, <https://www.nobelprize.org/prizes/peace/1986/wiesel/lecture/> vom 21.09.2025. Ich danke Moritz Sacherer für den Hinweis auf diese Textpassage.

vielmehr durch eine »verweigerte Erinnerung«⁴⁰ fassen lassen und weithin als »aggressiv verleugnete Opfer«⁴¹ gelten müssen.

Im Folgenden möchte ich, ausgehend von den bisher dargestellten Zusammenhängen und der sich nach wie vor zeigenden marginalisierten Erinnerung, einen vertiefenden Blick auf eine Erinnerungs- und Bildungsarbeit werfen, die eine Erinnerung an die Opfer der »Euthanasie«-Morde bedenkt.

4 Erinnerung an die Opfer der »Euthanasie«-Morde Eine religionspädagogische Perspektive

4.1 Erinnerungs- und Bildungsarbeit

Im Kontext der Erinnerungs- und Bildungsarbeit stellt sich die Frage, welche Rolle die Erinnerung an die Opfer der »Euthanasie«-Morde und der Zwangssterilisation in Zukunft einnehmen werden. Dies gewinnt auch durch die erst jüngst von politischer Seite (2025) erfolgte Anerkennung als Verfolgte des NS-Regimes an Aktualität.

Verschiedene Wissenschaftler:innen haben mehrfach herausgearbeitet, dass wechselseitige Überschneidungen zwischen den »Euthanasie«-Morden und der Ermordung von Jüdinnen:Juden in der Shoah bestehen. Skizzieren lassen sich u.a. die Darstellungen von Sharon L. Snyder und David T. Mitchell, die zusammenfassen: »The campaign to kill ›lives unworthy of life‹ began simultaneously with the construction of concentration/work camps. Studies of this period have often overlooked the fact that the killing technologies used in the death camps were first developed and implemented within psychiatric institutions.«⁴² Die Historikerin Dagmar Herzog schreibt in der Einleitung ihres Werkes: Nach der Phase der »Aktion T4« des Euthanasieprogramms »wurden 121 Männer, die für die Ermordung von Menschen mit Behinderung ausgebildet wurden und praktische Erfahrungen gesammelt hatten, in das besetzte Polen geschickt, um dort im Zuge der ›Aktion Reinhardt‹ die Vernichtungslager Belzec, Sobibor und Treblinka zu errichten«⁴³. Susanne C. Knittel verweist in ihrem Werk, mit Bezug auf weitere Arbeiten von Historiker:innen, darauf, »dass manche der ›Euthanasie‹-Tötungsanstalten nach 1941 im Rahmen der ›Aktion 14f13‹ zur Ermordung von tausenden jüdischen Gefangenen und Kriegsgefangenen aus nahegelegenen Konzentrationslagern verwendet

40 Benz, Wolfgang: »Verweigerte Erinnerung als zweite Diskriminierung der Opfer nationalsozialistischer Politik«, in: Margret Hamm (Hg.), *Ausgegrenzt! Warum? Zwangssterilisierte und Geschädigte der NS-»Euthanasie« in der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin: Metropol Verlag 2017, S. 15–22, hier S. 22.

41 D. Herzog: *Eugenische Phantasmen*, S. 10.

42 S. L. Snyder/D. T. Mitchell: *Disability*, S. 121. Vgl. S. L. Snyder/D. T. Mitchell: *Disability*, S. 100.

43 D. Herzog: *Eugenische Phantasmen*, S. 7.

wurden«⁴⁴. Dagmar Herzog spricht sich am Ende ihres Werkes dafür aus, dass sich »die Verknüpfungen zwischen den »Euthanasie«-Morden und dem Holocaust an den europäischen Juden konzeptionell fassen lassen, und zwar über die klaren Fakten zu den Überschneidungen bei den Tätern und der chronologischen Abfolge hinaus«⁴⁵.

Meines Erachtens ist die Forderung zu unterstreichen, dass das Thema der NS-»Euthanasie«-Verbrechen und der Zwangssterilisation auch verstärkt Eingang in die Bildungsarbeit finden sollte.⁴⁶ Hierbei geht es sowohl um die historischen Kenntnisse, die sensible Herausarbeitung und Thematisierung der Verknüpfungen im Rahmen der Holocaust-Education und unter Einbezug von Opferbiografien, als auch um die Reflexion des gegenwärtigen Umgangs mit Menschen mit Behinderung und nach der Auseinandersetzung mit Behindertenfeindlichkeit⁴⁷ in unserer gegenwärtigen Gesellschaft.

4.2 Berücksichtigung von Opferbiografien der »Euthanasie«-Verbrechen

Wie oben bereits dargestellt, ist der Einbezug von Zeugnissen von Zeitzeug:innen der NS-»Euthanasie«-Verbrechen und Zwangssterilisation sehr schwierig.⁴⁸ Hinzu

44 S. C. Knittel: *Unheimliche Geschichte*, S. 64.

45 D. Herzog: *Eugenische Phantasmen*, S. 238. Vgl. Ebd., S. 205–213. Hierbei soll keine Opfer Konkurrenz noch eine konkurrierende Struktur zwischen Shoah-Erinnerung und Erinnerung an die »Euthanasie«-Morde begründet werden. An dieser Stelle könnte analog auf die Debatten um Erinnerungskultur und das Konzept der »Fluchtpunktperspektiven der Erinnerung« von Natan Sznaider (vgl. Sznaider, Natan: *Fluchtpunktperspektiven der Erinnerung. Über die Gegenwart von Holocaust und Kolonialismus*, München: Carl Hanser Verlag 2022) oder der »Multidirektionalen Erinnerung« von Michael Rothberg (Rothberg, Michael: *Multidirektionale Erinnerung. Holocaustgedenken im Zeitalter der Dekolonisierung*, Berlin: Metropolis Verlag 2021) eingegangen werden, wie es auch in anderen Beiträgen dieses Bandes geschieht. Hierzu vgl. Boschki, Reinhold/Migge, Elisabeth: »...weil auch in Auschwitz gebetet wurde«. Die Bedeutung des Shoah-Gedenkens für die Zukunft der Politischen Theologie«, in: Lukas Bormann/Ansgar Kreutzer (Hg.), *Politische Theologien. Aufbrüche und Neukonzipierungen*, Freiburg i.Br./Basel/Wien: Herder 2025, S. 262–276.

46 Vgl. Hechler, Andreas: »Tradierung im Feld der NS-»Euthanasie«. Probleme der gedenkpolitischen Arbeit durch Angehörige«, in: Schwoch, Rebecca (Hg.): *Umgang mit der Geschichte der NS-»Euthanasie« und Zwangssterilisation*, S. 116–125, hier S. 123. Vgl. Michael von Cranach, <https://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2022/kw39-pa-kultur-908960> vom 08.10.2025. Mögliche Unterrichtsmaterialien explizit zu Grafeneck von Franka Rößner und Thomas Stöckle sind u.a. auf der Seite der Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg zu finden, https://www.lpb-bw.de/fileadmin/lpb_hauptportal/pdf/bausteine_materialien/material_grafeneck2011.pdf vom 16.08.2025.

47 Im Anschluss an Dagmar Herzog wird nicht der Begriff Ableismus sondern der Begriff Behindertenfeindlichkeit verwendet. Vgl. D. Herzog: *Eugenische Phantasmen*, S. 11.

48 Vgl. u.a. S. C. Knittel: *Unheimliche Geschichte*, S. 65–74.

kommt, dass die Recherche zu Opferbiografien nach wie vor durch »oft restriktive Nutzungsbedingungen von Seiten vieler Archive«⁴⁹ erschwert ist und in der »Euthanasie«-Forschung und Erinnerungsarbeit Opferdaten und Biografien erst nach und nach ohne Anonymisierung veröffentlicht werden.⁵⁰ Zugleich ist die Sichtbarmachung von Lebensgeschichten eine der Kernanliegen des ›Deutschen Paritätischen Wohlfahrtsverbandes, Landesverband Berlin e.V.‹. Online sind derzeit 18 Biografien von Opfern einsehbar und es ist Nutzer:innen möglich, nach Namen von Opfern oder Orten zu recherchieren. Digital einsehbar sind hierbei auch 18 Biografien von in Grafeneck ermordeten Menschen,⁵¹ wie beispielsweise von Anna Lehnkering (1915–1940)⁵² oder Adelheid Bloch (1908–1940)⁵³.

Die Lebensgeschichten geben Zeugnis und wie einleitend herausgearbeitet wurde, kommt dem Zuhörenden im ›circuit of witnessing‹ eine elementare Rolle zu: »The witness requires a listener; and without a listener, there is no witness.«⁵⁴ Auch wenn es sich hierbei um Biografien handelt, die aus Archiven, Forschungsarbeit⁵⁵ und Recherchen von Angehörigen entstanden sind, sind es Zeugnisse, die erst durch den Akt des Zuhörens Zeugnis werden können. Wie anhand von Davis eingangs herausgearbeitet wurde, ist die Bedingung für eine gelingende Zeugenschaft die Bereitschaft des Zuhörens und Empfangens des Zeugnisses. Hierbei ist die Realisierung im Rahmen der (religiösen) Erinnerungs- und Bildungsarbeit mit in der Verantwortung.

49 Vgl. R. Schwoch: Lern- und Gedenkort, S. 9.

50 Vgl. Fuchs, Petra et al. (Hg.): »Das Vergessen der Vernichtung ist Teil der Vernichtung selbst«. Lebensgeschichten von Opfern der nationalsozialistischen »Euthanasie«. Göttingen: Wallstein 2008. Schwerpunkt dieses Werkes sind 23 Lebensgeschichten von Opfern der nationalsozialistischen »Euthanasie«-Verbrechen. Vgl. Deutscher Paritätischer Wohlfahrtsverband: Informations- und Gedenkportal ›Gedenkort-T4‹, <https://gedenkort-t4.eu/index.php/das-projekt/ueber-uns> vom 09.10.2025. Vgl. S. C. Knittel: Unheimliche Geschichte, S. 69–70.

51 Deutscher Paritätischer Wohlfahrtsverband: T4-Tötungsanstalt Grafeneck (Gedenkstätte Grafeneck), <https://www.gedenkort-t4.eu/historische-orte/t4-toetungsanstalt-grafeneck-gedenkstaette-grafeneck> vom 21.09.2025.

52 <https://www.gedenkort-t4.eu/index.php/biografien/anna-lehnkering> vom 21.09.2025.

53 <https://www.gedenkort-t4.eu/biografien/adelheid-bloch> vom 21.09.2025.

54 Ebd., S. 197.

55 Eine weiteres umfassendes Forschungsvorhaben stellt u.a. die online Datenbank »Biographies of Victims of Biomedical Research during National Socialism«, ein Projekt der Deutschen Akademie der Naturforscher Leopoldina, dar. <https://ns-medical-victims.org/biographies> vom 19.09.2025.

4.3 Gegenwartsbezug

Zeugnis und Erinnerung haben auch eine Bedeutung für die Gestaltung der Gegenwart und Zukunft. Im Kapitel ›The Eugenic Atlantic‹ stellen Snyder und Mitchell heraus:

»That the systematic killing of Jews, Romany, and gay people in the Holocaust was devised in the gas chambers of the psychiatric killing hospitals provides an instructive parable for future research. Disability as the master trope of human disqualification in modernity prefaces an understanding of inassimilable racial and ethnic differences by providing an empirical designation for ›unfit‹ bodies.«⁵⁶

Die Beschäftigung mit den NS-»Euthanasie«-Verbrechen ist mit einer vertiefenden Reflexion und dem Nachdenken über den Umgang mit, und die Stellung von Menschen mit Behinderung und psychischen Erkrankungen und der Frage nach Behindertenfeindlichkeit in unserer gegenwärtigen Gesellschaft verknüpft. Inwiefern wirken Stigmatisierungen weiter fort und liegen (individuelle und kollektive) Widerstände vor, die sich auch in einer ›verweigten Erinnerung‹ zeigen?

Mit den Worten von Herzog weitergedacht: »Das Ringen um würdevolle, respektvolle Behandlung im Alltag einschließlich qualitativ hochwertiger pädagogischer und unterstützender Dienste, aber auch um das Recht, ›draußen‹ sichtbar zu sein und an allen Aspekten des Gemeinschaftslebens umfassend teilzuhaben, geht weiter.«⁵⁷

Enden möchte ich mit den bereits zitierten Worten Wiesels zur Bedeutung der Erinnerung – die auch als Auftrag für religiöse Bildungsprozesse gelesen werden können: »[I]f anything can, it is memory that will save humanity. [...] hope without memory is like memory without hope.«⁵⁸

56 S. L. Snyder/D. T. Mitchell: Disability, S. 127–128.

57 D. Herzog: Eugenische Phantasmen, S. 10.

58 E. Wiesel: Hope, despair and memory. Nobel Prize lecture, Oslo December 11, 1986, <https://www.nobelprize.org/prizes/peace/1986/wiesel/lecture/> vom 21.09.2025.

II Fortschreibungen politischer Theologie in postmigrantischer Gesellschaft

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&usq=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.), Migrationen. 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.

Angesichts 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.

Impulse aus dem Werk von Elie Wiesel für eine multiperspektivische und dialogische Erinnerungskultur

Moritz Sacherer & Reinhold Boschki

1 Nach Auschwitz: Scheitern und Erfolg im Kampf für die Menschenrechte

Der Holocaustüberlebende Elie Wiesel rechnet zeitlebens mit der Möglichkeit des Scheiterns. Man setzt sich für eine gute Sache ein, aber der Erfolg bleibt aus. Man engagiert sich unablässig für die Menschenwürde, jedoch konterkarieren die aktuellen Ereignisse in aller Welt jede Bemühung. So konstatiert er in seiner zweibändigen Autobiografie Mitte der 1990er Jahre ernüchtert: »Einige Projekte, an denen ich beteiligt war, gingen schief. So zum Beispiel das Kolloquium zum Völkermord 1982 oder die Reise nach Bosnien.«¹

Mit dem ersteren meint Wiesel ein groß angelegtes Kolloquium zum Thema Genozid, organisiert von israelischen Wissenschaftler:innen, bei dem er als Keynote Speaker und Ehrenvorsitzender auftreten sollte. Schon einige Jahre vor der Verleihung des Friedensnobelpreises (1986) war Wiesel eine weltbekannte Person im Kampf für Menschenrechte, Würde und Gerechtigkeit für *alle* Menschen, unabhängig von ihrer Herkunft oder Zugehörigkeit.

Auf sein Betreiben hin sollten deshalb auch *alle* Völker und ethischen Gruppen eingeladen werden, die zum Opfer von Vernichtungsplänen oder genozidalen Aktionen anderer Nationen geworden waren, insbesondere Vertreter:innen aus Armenien. Vielfach erinnerte er an den Genozid an den Armenier:innen, die während des Ersten Weltkriegs von Verantwortlichen des Osmanischen Reichs zum Ziel systematischer Ermordungen wurden. Etwa eine halbe Million Armenier:innen kamen dabei ums Leben, Männer, Frauen und Kinder. Der Auschwitz-Überlebende kann nicht anders, als diesen Völkermord in den Zusammenhang mit der Erinnerung an den Holocaust zu stellen:

1 Wiesel, Elie: ...und das Meer wird nicht voll. Autobiographie, Band II, Hamburg: Hoffman & Campe 1997, S. 368.

»This problem – how to reconcile the specifically Jewish victims with the universality of all victims – haunted us throughout our pilgrimage. In fact, it had begun long before. The uniqueness of the Holocaust was debated during many commission meetings. What about the Gypsies? And the Slavs? And what about the Armenians? As if one tragedy were exclusive of the other. As if, by speaking of Jews, we were somehow turning our backs on the millions of non-Jews the Nazis slaughtered. Which, of course, is not the case. Quite the contrary: as we evoke the Jewish martyrdom, we also recall the sufferings and deaths of the non-Jewish victims. The universality of the Holocaust must be realized in its uniqueness. Remove the Jews from the Holocaust, and the Event loses its mystery.«²

Aus diesem Grunde plädiert er strikt dafür, auch Vertreter:innen der Armenier:innen zu diesem Kolloquium einzuladen. Doch Wiesels Engagement für das Gedenken dieses Genozids wurde im Zusammenhang mit dem Völkermord-Kolloquium politisch torpediert: »Auf Druck der türkischen Regierung wird mir von hohen israelischen Beamten zuerst geraten, dann zur Bedingung gemacht, die Einladung an die Armenier wieder zurückzuziehen.«³ Wiesel hält sowohl das Agieren der türkischen wie auch der israelischen Regierung für untragbar, lässt sich jedoch nicht unter Druck setzen und beharrt darauf, dass die Vertreter:innen des armenischen Volkes unbedingt an der Konferenz teilnehmen müssen. Er schlägt vor, die Tagung nach Paris oder Amsterdam zu verlegen. »Wenn das Kolloquium nicht mehr in Israel stattfindet, ist auch keine Einmischung durch die israelische Regierung mehr möglich.«⁴ Da man auf seine Forderungen nicht eingeht, sagt er den Vorsitz und die Teilnahme an der Konferenz ab, die dann dennoch in Tel Aviv durchgeführt wird – freilich ohne armenische Beteiligung.

Ebenfalls gescheitert sieht er seine Bemühungen für Menschenrechte und gegen den Völkermord im Bosnienkrieg der 1990er Jahre. Wiederum beschreibt er in seiner Autobiografie wie die verschiedenen, sich feindlich gesinnten Bevölkerungsgruppen im ehemaligen Jugoslawien einen schrecklichen und brutalen Bürgerkrieg losbrachen.⁵ Verzweifelt fragt er: »Wird es denn nie ein Ende haben mit der Bombardierung ganzer Städte, der Ermordung von Zivilisten, den Massakern an Kindern?«⁶ Vor allem empört er sich, dass die internationale Staatengemeinschaft anfangs einfach nur zuschaut und nichts gegen die Unmenschlichkeit unternimmt. Er selbst macht sich Vorwürfe, dass er nicht schon Jahre vor dem grausamen Konflikt zusammen mit anderen Friedensnobelpreisträger:innen Initiative ergriffen

2 Wiesel, Elie: *From the Kingdom of Memory: Reminiscences*, New York: Summit Books 1990, S. 110.

3 E. Wiesel: ...und das Meer, S. 145.

4 Ebd., S. 146.

5 Zum Folgenden vgl. ebd., S. 572–586.

6 Ebd., S. 572.

habe, um auf die bevorstehende Katastrophe öffentlichkeitswirksam aufmerksam zu machen. Schließlich ergab sich eine Gelegenheit: Bei der Eröffnungsfeier des United States Holocaust Memorial Museum in Washington D.C. wandte sich Elie Wiesel eindringlich an US-Präsident Clinton. Der deutsche Politiker Christian Schwarz-Schilling berichtet in seinem Buch über das Versagen Europas im Bosnien-Krieg, über diese Begebenheit, die die Weltpolitik auf die Katastrophe aufmerksam machen sollte:

»Es musste ein Auschwitz-Überlebender eine aufrüttelnde Rede halten. Am 22. April 1993 eröffnete in Washington das beeindruckende United States Holocaust Memorial Museum. Anwesend war die politische Elite der Welt. Gastredner war Elie Wiesel, der 1978 von US-Präsident Carter damit betraut wurde, das Museums-Projekt umzusetzen. Wiesel und seine Botschaft blieb nicht ohne Wirkung; ›I have been in the former Yugoslavia last fall. I cannot sleep since for what I have seen. As a Jew I am saying that we must do something to stop the bloodshed in that country!‹ Mit seiner klaren Ansage vermasselte Wiesel den Mächtigen der Welt das rituelle Gedenken an den Holocaust.«⁷

Mit diesem Eklat kamen, so Schwarz-Schilling, einige Initiativen ins Rollen. Mitte 1993 wurde von den Vereinten Nationen eine internationale Kommission zusammengestellt, die die Menschenrechtsverletzungen im Bosnien-Krieg untersuchen sollte. Elie Wiesel wird zum Leiter der Kommission bestellt, die insbesondere die Lage der bosnischen Kriegsgefangenen in den serbischen Lagern in den Blick nehmen soll. Nach verschiedenen internationalen Treffen und weiteren Presseberichten über systematische Erniedrigungen, Vergewaltigungen, willkürliche Verhaftungen, Deportationen, ethnische Säuberungen und Massenerschießungen besucht Wiesel mit seiner Kommission die Kriegsgebiete. Man besucht Lager, spricht mit Gefangenen, lässt sich die zerstörte Stadt Sarajewo zeigen, trifft mit Kriegsführern zusammen – doch die Bewegungsfreiheit ist entgegen aller vorherigen Versprechen erheblich eingeschränkt. Außerdem wird der Besuch der Kommission von den Verantwortlichen als Aushängeschild missbraucht. Wiesel und die anderen Mitglieder werden systematisch angelogen. Der Krieg und das Morden gehen weiter: »Die Kroaten sind in die Offensive gegangen, und mit ei-

7 Schwarz-Schilling, Christian: Der verspielte Frieden in Bosnien. Europas Versagen auf dem Balkan, Freiburg i.Br.: Herder 2021, S. 109. S. den Abschnitt »Elie Wiesel, Auschwitz-Überlebender, hält eine aufrüttelnde Rede – Wetterleuchten in Washington« in ebd., S. 109–111; die ganze Rede Wiesels ist dokumentiert auf der Website des Holocaust Memorial Museum: <https://www.ushmm.org/information/about-the-museum/mission-and-history/wiesel>; s. auch: <https://www.ushmm.org/learn/holocaust/the-many-legacies-of-elie-wiesel>

nemmal waren die Serben Opfer der »ethnischen Säuberung«. Die UN-Einheiten waren machtlos: Der Tod ist stärker.«⁸

Zwei Jahre später kam es zu dem Massaker von Srebrenica, dem bis dahin schwersten Kriegsverbrechen in Europa seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs. Wiesel: »Die Schande des Bosnienkriegs breitet sich über die Grenzen des ehemaligen Jugoslawien aus.«⁹ Srebrenica und andere Massaker werden zum Symbol dafür, dass auch nach Auschwitz genozidale Massentötungen möglich sind.

Zeitlebens hinterfragt Wiesel, ob seine Bemühungen und die jeglicher Zeitzeug:innen um der Erinnerung an die Shoah willen gescheitert sind:

»Have we failed? I often think we have. If someone had told us in 1945 that in our lifetime religious wars would rage on virtually every continent, that thousands of children would once again be dying of starvation, we would not have believed it. Or that racism and fanaticism would flourish once again. Nor would we have believed there would be governments that would deprive men and women of their basic rights merely because they dare to dissent. Governments of the Right and of the Left still subject those who dissent – writers, scientists, intellectuals – to torture and persecution. How is one to explain all this unless we consider the defeat of memory?«¹⁰

Trotz des Scheiterns mancher seiner Aktionen, blieb Wiesel seiner selbstaufgelegten Mission des Kampfes gegen Menschenrechtsverletzungen aller Art treu. Das Wort »Trotzdem« wird zum Leitbegriff seines weiteren Engagements für die Menschenwürde, welches wir als Impuls für eine multiperspektive und dialogische Erinnerungskultur verstehen (siehe unten Abschnitt 4). Zuvor werden wir nach einer kurzen biografischen Einordnung (Abschnitt 2) einige Beispiele für sein Jahrzehnte währendes Engagement für Menschenwürde und Menschenrechte aus seinem Essaywerk aufzeigen (Abschnitt 3).

2 Kurze biografische Einordnung

Wie bei zahlreichen Zeugnissen von Holocaust-Überlebenden war auch die Publikation des Berichts Elie Wiesels über seine Zeit in den nationalsozialistischen Todeslagern ein Ereignis, das die Öffentlichkeit nur schleppend wahrnahm. Erst im Laufe der Jahre, nachdem die Sensibilität für die Erinnerung an die Shoah in Europa und in den USA gewachsen war, gewann Wiesels Bericht an Bedeutung, sodass

8 E. Wiesel: ...und das Meer, S. 583.

9 Ebd., S. 585.

10 E. Wiesel: From the Kingdom, S. 246.

das Buch in der Rückschau als eines der wichtigsten Dokumente des Holocaust interpretiert wurde.¹¹ Zunächst auf Jiddisch in einem Verlag in Buenos Aires mit dem anklagenden Titel *...un di velt hot geshvign* (...und die Welt schwieg, 1956) publiziert,¹² veröffentlichte Wiesel zwei Jahre später eine gekürzte, für nichtjüdische Leser:innen bearbeitete Version auf Französisch in Paris. Dieses Buch *La Nuit* (engl. *Night*, dt. *Die Nacht*) wurde später weltberühmt und in mehr als 40 Sprachen übersetzt.¹³

Darin beschreibt Elie Wiesel, geb. 1928, wie er im Jahre 1944 zusammen mit seiner Familie und der gesamten jüdischen Gemeinde von den Nazis aus seiner Heimatstadt Sighet (Siebenbürgen, damals Ungarn, heute Rumänien) direkt in das Vernichtungslager Auschwitz deportiert wurde, wie seine Mutter und kleine Schwester nach der Ankunft in Birkenau noch in der ersten Nacht in den Gaskammern ermordet wurden, wie er sich als 15-Jähriger an seinen Vater klammerte, sie alle Schrecken eines Todeslagers er- und durchlebten bis das Lager im Januar 1945 vor den heranrückenden sowjetischen Truppen evakuiert wurde. Weiter berichtet er von dem mörderischen Todesmarsch, der Kälte, dem Hunger und den Entbehrungen, der Ankunft in Buchenwald und dem Tod seines Vaters, der an Schwäche, Krankheit und Misshandlungen durch die SS-Soldaten Ende Januar 1945 vor den Augen des Sohnes starb. Der Bericht schließt mit den letzten Wochen im Konzentrationslager Buchenwald, den unmenschlichen Verhältnissen geprägt durch Entbehrung und Hunger, bis zur Befreiung durch die amerikanischen Truppen im April 1945.

Nach der Befreiung wurde Wiesel zusammen mit anderen verwaisten Kindern und Jugendlichen nach Frankreich gebracht. Er lernte Französisch und studierte an der Sorbonne in Paris, wo er sich eine bescheidene Existenz als Journalist für jiddischsprachige Zeitungen aufbaute. 1956 wanderte er nach New York aus, wo er bis zu seinem Tod im Jahr 2016 lebte. Dort begann er sein schriftstellerisches Werk bestehend aus Romanen – meist mit Überlebenden des Holocaust als tragische und scheiternde Hauptfiguren –, Dramen, biblisch-talmudisch-chassidischen Schriften und einem umfangreichen Essaywerk. Letzteres umfasst eine Vielzahl von Schriften zu ethischen, gesellschaftlichen und politischen Themen, Fragen der Erinnerungskultur, der weltweiten Lage der Menschenrechte, des Friedens und Kampfes gegen Rassismus, Hass, Gewalt. Sie spiegeln sein öffentliches und politisches Engagement wider, das neben dem Schreiben fortan zu seiner Hauptaktivität gehört.

In der Autobiografie schreibt er:

-
- 11 Dazu und zur Biografie insges. s. Berger, Alan L.: Elie Wiesel – Humanist Messenger for Peace, New York: Routledge 2021.
 - 12 Der jiddische Bericht wird erstmals ins Deutsche übersetzt in: Elie Wiesel Werke, Autobiografische Schriften, Band 1, Freiburg i.Br.: Herder 2026 (im Erscheinen).
 - 13 Wiesel, Elie: Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis (übers. Forschungsstelle Elie Wiesel), Freiburg i.Br.: Herder 2022; Das Buch ist auch Teil des ersten Bandes der Elie Wiesel Werke, 2026; zur Publikationsgeschichte s. die editorischen Hinweise in ebd.

»Meine außerliterarischen Aktivitäten nehmen mich immer mehr in Beschlag und beanspruchen meine ganze Energie, aber ich gestehe mir nicht das Recht zu, mich ihnen zu entziehen. Zwar bleibt mir weniger Zeit, um mich meinen Romanen zu widmen, aber selbst für Schriftsteller gibt es wichtigere Dinge als die Literatur.«¹⁴

3 Beispiele zum Engagement für die Menschenrechte im Essaywerk

Elie Wiesels menschenrechtliches Engagement, sein Versuch, auf Unrecht, Gewalt, Ausgrenzung und Verletzungen der Menschenwürde hinzuweisen und die Weltöffentlichkeit zu mobilisieren, wird wie bereits erwähnt vor allem in seinen Essaywerken dokumentiert.

Antisemitismus in der der Sowjetunion. Wiesels Reise in die Sowjetunion im Jahr 1965 bildet ein Paradigma für seine zukünftigen Aktivitäten im Sinne des Schutzes von Menschen gegen staatliche Übergriffe. In *Les Juifs du silence*¹⁵ (dt.: *Die Juden in der UdSSR*) verarbeitet er seine Erfahrungen, die er auf der Suche nach Hinweisen zur Lebenslage der jüdischen Bevölkerung in der UdSSR gemacht hat.¹⁶ Ausgelöst durch widersprüchliche Presseberichte über die Lage der russischen Jüdinnen:Juden, sucht Wiesel Gewissheit und Beweise in der unmittelbaren Begegnung mit ihnen. Er will niemanden als Journalist interviewen und keine »offiziellen« Stimmen einholen, sondern authentische Berichte jener hören, die unter Diskriminierung, Verfolgung, Isolation und der Zerstörung oder Schließung religiöser Institutionen leiden. Er will wissen, was sie von ihm und der Weltgemeinschaft erwarten und was für sie getan werden kann.¹⁷

Seine Eindrücke schildert er als Mischung aus Verzweiflung, Freude und Feier: Trotz systematischer Repressionen, Synagogenschließungen, antisemitischen Kampagnen oder Berufsverboten halten viele Jüdinnen:Juden an ihren Festen und Traditionen fest und verweigern sich der vollständigen Assimilation.¹⁸ Wiesel versucht später nochmal klarzustellen, dass die im Titel genannten »Juden des Schweigens« nicht jene in der UdSSR gemeint seien, sondern jene im Westen, seine Mitmenschen, die in Bequemlichkeit verharren und die Notlage ignorieren. Damit knüpft er an seine erste Veröffentlichung an, dem jiddischen Bericht über

14 E. Wiesel: ...und das Meer, S. 145.

15 Wiesel, Elie: *Les Juifs du silence*, Paris: Édition du Seuil 1966; dt.: Wiesel, Elie: *Die Juden in der UdSSR. Antisemitismus im Sowjetreich*, München/Esslingen: Bechtle Verlag 1967.

16 Vgl. Wiesel, Elie: »Jenseits des Schweigens«, in: Dagmar Mensink/Reinhold Boschki (Hg.), *Das Gegenteil von Gleichgültigkeit ist Erinnerung. Versuche zu Elie Wiesel*, Mainz: Grünewald 1995, S. 9–37, hier S. 23–34.

17 Vgl. McAfee Brown, Robert: *Elie Wiesel. Zeuge für die Menschheit*, Freiburg i. Br.: Herder 1990, S. 142.

18 Vgl. ebd., S. 142–143.

die Auschwitzerfahrung mit dem Titel *...und die Welt schwieg*. Die Publikation des Buches über die russischen Jüdinnen:Juden wurde zu einem wichtigen Zeugnis sowjetisch-jüdischer Lebensrealität und zu einem Appell an die Weltöffentlichkeit, nicht gleichgültig zu bleiben.¹⁹

Kambodscha: Zeugenschaft an der Grenze. Ein zweites Beispiel für Wiesels menschenrechtliches Engagement ist sein Einsatz für die Opfer des kambodschanischen Bürgerkriegs.²⁰ 1980 reist er an die thailändisch-kambodschanische Grenze, um gemeinsam mit anderen Intellektuellen und Aktivist:innen Nahrungsmittel und Medikamente in die Flüchtlingslager zu bringen und an einem »Marsch für das Überleben Kambodschas«²¹ teilzunehmen. Als ihnen der Zugang verweigert wird, wendet sich Wiesel per Lautsprecher an die Flüchtlinge und spricht zu ihnen: »Für das Opfer ist eines schlimmer als Hunger, Angst, Folter, selbst Demütigung. Es ist das Gefühl der Verlassenheit, das Gefühl, daß sich niemand um ihn kümmert, das Gefühl, keine Rolle zu spielen.«²² Es ist die Gleichgültigkeit gegenüber dem Leid, die das Leid selbst ermöglicht. Diese Gleichgültigkeit hat er selbst als Deportierter in den Lagern erfahren und die Konsequenzen ertragen müssen, als die Weltbevölkerung zwar davon wusste, aber viel zu spät etwas unternahm, um die Henker zu stoppen.²³ Er beschreibt seine Motivation ausdrücklich aus der eigenen Leidensgeschichte heraus: »Ich kam hierher, weil niemand kam, als ich dort war.«²⁴

Es zog ihn an die thailändische Grenze, um selbst zu sehen, zuzuhören und Zeugnis abzulegen. Und um die Welt daran zu hindern, später zu sagen, sie hätte nichts gewusst. »Wie immer wird man sagen: ›Wir wussten es nicht, wir konnten es nicht wissen.‹ Nun, jetzt müssen Sie sich eine andere Ausrede suchen. Denn jetzt wissen Sie es. [...] Wenn ein Volk stirbt, heute, mitten im 20. Jahrhundert, dann weiß man davon.«²⁵ Nachdem das Land durch Krieg, Hungersnot, Hinrichtungen und den Roten Khmer gelitten hatte, ganze Gemeinden zerstört und Städte verlassen wurden, erkennt Wiesel, dass ohne ein Einschreiten der Weltbevölkerung, ohne ein

19 Vgl. ebd., S. 143; Wiesel, Elie: *Jude heute. Erzählungen – Essays – Dialoge*, Wien: Hannibal 1987, S. 120–121.

20 Vgl. Wiesel, Elie: *Paroles d'étranger. Textes, contes et dialogues*, Paris: Éditions du Seuil 1982, S. 29–37; »La fin d'un peuple ?«; E. Wiesel: *Paroles*, S. 88–91: »Kaddish au Cambodge«; engl.: E. Wiesel: *From the Kingdom*, S. 131–134: »Kaddish in Cambodia«.

21 E. Wiesel: *Paroles*, S. 88, im Französischen Original: »Marche pour la survie du Cambodge«.

22 R. McAfee Brown: *Elie Wiesel*, S. 141–142.

23 Vgl. Wiesel, Elie: *Signes d'exode. Essais, histoires, dialogues*, Paris: Éditions Grasset & Fasquelle 1985, S. 106; Wiesel, Elie: *Den Frieden feiern*, Freiburg i.Br.: Herder 1991, S. 135.

24 R. McAfee Brown: *Elie Wiesel*, S. 142.

25 E. Wiesel: *Paroles*, S. 30–31, im Französischen Original: »Comme toujours, c'est ce que l'on dit : ›Nous ne savions pas, nous ne pouvions pas savoir.‹ Eh bien, maintenant, vous allez devoir chercher une autre excuse. Car maintenant, vous savez. [...] Lorsqu'un peuple se meurt, aujourd'hui, en plein xx^e siècle, cela se sait.«.

Ende der Gleichgültigkeit, dieses Volk, das er niedergeschlagen und resigniert vor sich sieht »sterben« wird.

Aus der Erinnerung an das, was er selbst erlebt hat, stellt er ernüchternd fest: »Kann ein Volk sterben? Kann es heutzutage, fast vor unseren Augen, in alle Winde zerstreut werden, in der Stille seines eigenen Abgrunds versinken?«²⁶ Und in einem späteren Bericht: »Vor kurzem noch hatte ich mir die Frage gestellt: Kann ein Volk sterben? Jetzt würde ich es anders formulieren: Werden wir zusehen und es sterben lassen?«²⁷ Und wie lässt sich der Tod eines Volkes verhindern? Wiesels eigene jüdische Erfahrung ist nicht identisch mit der jener Opfer. Auschwitz sieht er als einmaliges Ereignis, dessen Tragweite jedoch universell ist. Es dient als Ausgangspunkt für sein weiteres Agieren, Denken und Hoffen: »Statt einer Analogie wird Auschwitz vielmehr zu einem Bezugspunkt, zu einer Art Referenz. Und zu einer beängstigenden Warnung.«²⁸

In diesem Sinne universalisiert Wiesel seine Zeugenschaft: Auschwitz ist für ihn keine Analogie, sondern ein Bezugspunkt, der verpflichtet, gegen jedes neue Unrecht Stellung zu beziehen.

Apartheid in Südafrika und anderswo. Seit einem Aufenthalt in Südafrika bezieht Wiesel klar Position gegen die Apartheid.²⁹ 1985 schildert er bei einem Besuch der Reservate in Soweto das Leid der schwarzen Bevölkerung als beschämende Erfahrung, die ihn zur öffentlichen Anklage bewegt. Er prangert die Rassengesetze als Perversion des Rechts an und zieht ohne zu vergleichen eine Parallele zum Nationalsozialismus und dessen Programm der »Endlösung«. Beides seien totalitäre Systeme, die Gesetze verfälschen und verdrehen, um sie für Folter und Tod zu instrumentalisieren. Damit betont er die Gefahr einer legalisierten Ungerechtigkeit, die den Opfern selbst den Zugang zu Gerechtigkeit verwehrt. Wiederum durch seine eigenen Erfahrungen sensibilisiert, schreibt er: »Als Jude bin ich für diese Art von Ungerechtigkeit umso empfänglicher.«³⁰ Im Anschluss an seine Reise begann er in seinen Vorträgen die Apartheid anzuprangern und dabei die Solidarität mit den Opfern und ihren Verbündeten in den Vordergrund zu stellen.³¹

26 E. Wiesel: Paroles, S. 29, im Französischen Original : »Un peuple peut-il mourir ? Peut-il, de nos jours, presque sous nos yeux, se disloquer aux quatre vents, sombrer dans le silence de son propre abîme ?«.

27 E. Wiesel: Frieden, S. 68.

28 E. Wiesel: Paroles, S. 37, im Französischen Original: »Plûtôt qu'analogie, Auschwitz devient point de repère : une sorte de référence. Et un avertissement angoissant.«.

29 Vgl. Wiesel, Elie: Silences et mémoire d'hommes. Essais, histoires, dialogues, Paris: Éditions du Seuil 1989, S. 146–148: »La solidarité contre l'apartheid«.

30 Ebd., S. 148, im Französischen Original: »Juif, je suis d'autant plus sensible à ce genre d'injustice.«.

31 Vgl. ebd.

Die Miskito in Mittelamerika. Die Lage der indigenen Miskito in Mittelamerika dokumentierte Wiesel in seiner Essaysammlung *Signes d'exode*.³² Es handelt sich um ein traditionell friedliches indigenes Volk, das in den frühen 1980er-Jahren durch den nicaraguanischen Bürgerkrieg zwischen Sandinisten und Contra-Rebellen aus seinen angestammten Dörfern vertrieben wurde. Unter dem Vorwand militärischer Notwendigkeiten zwangen die Sandinisten ganze Gemeinden zur Umsiedlung, verbrannten Häuser, töteten Vieh und nahmen Hinrichtungen sowie Verhaftungen vor. Viele Miskitos flohen nach Honduras, wo sie unter prekären Bedingungen in Flüchtlingslagern lebten.

Wiesel schildert in seinen Essays die Stimmen der Miskitos selbst als nüchtern, ohne Pathos, aber eindringlich. Sie berichten von Zerstörung, Verlusten und der Missachtung ihrer kulturellen Identität. Sie kämpfen nicht primär um Territorium, sondern um ihr Recht auf Identität, ihre Lebensweise, Bräuche, Sitten, Geschichten, Legenden, Erinnerungen und Geheimnisse. Wiesel betont, dass Menschenrechte nicht nur körperliches Überleben betreffe, sondern ebenso das Recht auf jene kulturelle Zugehörigkeit und Erinnerung.³³

Für Wiesel wird die Gleichgültigkeit der Weltgemeinschaft gegenüber den Miskitos zum zentralen Problem: Ihre Tragödie erreicht damals nicht die gleiche Aufmerksamkeit wie Kambodscha oder die Katastrophe des Hungers Teilen des globalen Südens. Indem er ihre Geschichten aufschreibt und öffentlich bekannt macht, versucht er, dieses Schweigen zu durchbrechen und den Opfern ihre Würde durch Zeugenschaft zurückzugeben.³⁴

Der Libanon-Konflikt. In *Signes d'exode* thematisiert Wiesel ebenso den Bürgerkrieg im Libanon, der seit den 1970er-Jahren das Land zerriss.³⁵ Angesichts der täglichen Berichte über bombardierte Städte, hungernde Kinder und unzählige Tote konfrontiert er die Weltöffentlichkeit mit einer unbequemen Wahrheit: Niemand könne behaupten, von diesem Leid nichts gewusst zu haben, da die Bilder allgegenwärtig seien.³⁶

Wiesel prangert den »mörderischen und daher selbstmörderischen Wahnsinn«³⁷ der Menschen an, der das Land und die Region durchziehe. Er benennt dabei nicht nur den libanesischen Bürgerkrieg, sondern auch die wechselseitigen Angriffe zwischen Israel und seinen Nachbarn, die undurchbrochene Spirale aus Gewalt und Gegengewalt. Seine Kritik richtet sich dagegen, humanitäre Solidarität

32 Vgl. E. Wiesel: *Signes*, S. 163–167: »Chroniques d'aujourd'hui, La tragédie des Indiens Miskitos«.

33 Vgl. ebd., S. 165.

34 Vgl. ebd., S. 165–166.

35 Vgl. ebd., S. 168–170: »Les malheurs du Liban«.

36 Vgl. ebd., S. 168.

37 Ebd., S. 168, im Französischen Original: »folie meurtrière, donc suicidaire«.

auf einzelne Gruppen zu beschränken. Stattdessen fordert er universale Empathie: Solidarität mit Kambodschaner:innen dürfe nicht die Solidarität mit Palästinenser:innen ausschließen, auch dann nicht, wenn die politischen Fronten komplex und widersprüchlich seien.³⁸ Es gilt Mitgefühl für das Leid anderer und Solidarität mit den leidenden Menschen zu zeigen. Dabei gibt es keine Konkurrenz von Leid.³⁹

Als Überlebender des Holocaust zeigt Wiesel eine besondere Sensibilität für Anzeichen erneuter Barbarei. Er organisiert internationale Konferenzen und den Zusammenschluss von Intellektuellen, Politiker:innen und Menschenrechtler:innen, um Strategien gegen Hass und Gewalt zu entwickeln. Die Lage im Libanon wurde für ihn zum Sinnbild einer Welt, in der Hass, Gleichgültigkeit und partikuläre Solidarität den Frieden bedrohen.⁴⁰

Neben weiteren Essays u.a. zu Lateinamerika, Biafra, Bangladesch, Kongo, Uganda⁴¹ dokumentierte er, wie Menschenrechte insbesondere durch Hunger, Folter, ethnische Vertreibung oder politische Unterdrückung verletzt wurden.⁴² Besonders eindringlich sprach er über das Leid von Kindern – ob als Opfer von Hunger, Krankheit, Gewalt oder als Kindersoldaten.⁴³

Die nukleare Gefahr. Auch die Bedrohung durch Nuklearwaffen verstand er als globale Menschenrechtsfrage und entwickelte sie zu einem weiteren Feld, in dem er seine Stimme erhob. Schon in den 1980er-Jahren macht er in Essaywerken wie *Paroles d'étranger*⁴⁴ und *Signes d'exode*⁴⁵ auf die Gefahr aufmerksam, dass die Menschheit durch eigene technische Mittel ihre vollständige Vernichtung herbeiführen könne. Die Möglichkeit der nuklearen Selbstvernichtung erschien ihm als eine globale Ka-

38 Obwohl sich Wiesel auch für die Rechte der Palästinenser:innen einsetzte (u.a. Wiesel, Elie: *Against Silence. The Voice and the Vision of Elie Wiesel*, Bd. 2, in: Irving Abrahamson (Hg.), New York: The Holocaust Library 1985, S. 214), wurde Wiesel wegen seiner grundsätzlichen Solidarität mit Israel und Zurückhaltung von Kritik an Israel vielfach kritisiert. Dabei verweist er aufgrund seiner Erfahrung im Holocaust auf die Notwendigkeit einer sicheren Heimat für Jüdinnen:Juden in Zeiten der Verfolgung und unterscheidet zwischen legitimer Kritik an politischen bzw. militärischen Handlungen Israels und der antisemitischen Haltung, das Existenzrecht des Staates Israel und des Judentums überhaupt in Frage zu stellen; s. dazu: Marincean, Alina: »Elie Wiesel's Quirky Attachment to Israel«, in: Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext 1/2 (2024), S. 56–62.

39 Vgl. E. Wiesel: *Signes*, S. 168–169.

40 Vgl. ebd., S. 169–170.

41 Vgl. E. Wiesel: *Frieden*, S. 68.

42 Vgl. u.a. Ebd., S. 58–62: »Der Hunger, eine Schande«; E. Wiesel: *Frieden*, S. 67–69: »Ein Schrei für die Opfer von heute – und von morgen«; E. Wiesel: *Jude heute*, S. 47–49: »Biafra, das Ende«.

43 Vgl. u.a. E. Wiesel: *Frieden*, S. 63–66: »Gefolterte Kinder«.

44 Vgl. E. Wiesel: *Paroles*, S. 104–107: »Le péril nucléaire«.

45 Vgl. E. Wiesel: *Signes*, S. 188–198: »Puissance et impuissance nucléaires«.

tastrophe, die sich in ihrer Radikalität mit Auschwitz vergleichen lasse, auch hier wieder nicht als Analogie, sondern Auschwitz als warnender Bezugspunkt.⁴⁶

Wiesel sieht eine Parallele zur Haltung der Welt während des Holocaust: Auch damals habe die Menschheit geschwiegen oder abgewartet, statt rechtzeitig einzuschreiten. Er betont: »Heute wissen wir: Das Böse liegt in der Gleichgültigkeit. Man könnte sogar sagen, dass die Gleichgültigkeit gegenüber dem Bösen ihm ermöglicht, zu wachsen, sich auszubreiten und Wurzeln zu schlagen. In Krisenzeiten hilft Neutralität nur dem Aggressor, niemals seinen Opfern. Eine Politik der Nichteinmischung kann nur schädlich sein. Wenn es jemals zu einem Atomkrieg kommt, dann wegen unserer Apathie.«⁴⁷

Wiesel weist zudem auf eine besondere Dimension der Bedrohung hin: Nicht die großen Mächte seien die größte Gefahr, sondern die Möglichkeit der Verbreitung von Atomwaffen in die Hände kleinerer Diktatoren oder unberechenbarer Regime. Gerade diese unvorhersehbare Komponente verstärkt seine Furcht, dass ein einziger Fehler, ein Moment des Wahnsinns, genüge, um die Erde in Schutt und Asche zu legen.⁴⁸ Deshalb müsse man nur »Auschwitz erwähnen, um zukünftige Hiroshimas zu bekämpfen«⁴⁹. Die Verbindung zwischen Zeugenschaft und Verantwortung wird hier besonders deutlich: Erinnerung ist kein Rückzug in die Vergangenheit, sondern eine Ressource für das Handeln in der Gegenwart.

Indem Wiesel die atomare Bedrohung thematisiert, weitet er den Begriff der Menschenrechte aus. Es geht nicht allein um den Schutz einzelner Bevölkerungsgruppen vor Diskriminierung oder Gewalt, sondern um das universale Menschenrecht auf Leben in einer Welt, die nicht durch politische Rivalitäten ausgelöscht werden darf. Damit wurde und bleibt die Auseinandersetzung mit Nuklearwaffen ein moralischer Prüfstein der gesamten Menschheit und für Wiesel eine Fortsetzung seines Kampfes gegen Gleichgültigkeit und für die Würde des Menschen.

Grundprinzipien von Elie Wiesels Engagement. Wiesels Reden und Essays kulminieren in seinem Plädoyer anlässlich der Verleihung des Friedensnobelpreises 1986. Dort formuliert er den zentralen Imperativ seines Engagements: »Neutralität hilft dem Unterdrücker, niemals dem Opfer. Schweigen ermutigt den Folterknecht, nie-

46 Vgl. E. Wiesel: *Paroles*, S. 106–107.

47 E. Wiesel: *Paroles*, S. 106, im Französischen Original: »On le sait aujourd'hui : le mal est dans l'indifférence. On pourrait même dire que l'indifférence au mal lui permet de croître, de s'étendre et de s'enraciner. En période de crise, la neutralité n'aide que l'agresseur ; jamais ses victimes. La politique de non-intervention ne peut qu'être néfaste. Si la guerre nucléaire éclate un jour, ce sera à cause de notre apathie.«

48 Vgl. E. Wiesel: *Signes*, S. 193–194.

49 E. Wiesel: *Paroles*, S. 107, im Französischen Original: »Il nous suffit d'évoquer Auschwitz pour combattre les Hiroshima futurs.«

mals den Gefolterten.«⁵⁰ Zeugenschaft bedeutet daher nicht bloße Erinnerung, sondern aktives Eingreifen.

Besonders eindrücklich wird diese Haltung in Wiesels letztem Essayband *Et où vas-tu?*, in dem er eine Bilanz der Entwicklungen und Geschehnisse seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs zieht.⁵¹ Auf der einen Seite erkennt er die Fortschritte an: Die Überwindung der totalitären Regime des 20. Jahrhunderts, das Ende der Apartheid, die Öffnung politischer Gefängnisse und die Erstarkung einer internationalen Menschenrechtsbewegung. Auf der anderen Seite verweist er darauf, dass Gewalt, Diskriminierung und soziale Ungerechtigkeit keineswegs verschwunden seien. Hunger, ethnische Vertreibung, religiöser Fanatismus und die Demütigung ganzer Bevölkerungsgruppen seien Ausdruck einer fortbestehenden Gefährdung der Zivilisation.

Wiesel betont, dass Freiheit, Würde, Identität und Erinnerung die unaufgebbaren Grundrechte jedes Menschen und jedes Volkes seien. Freiheit sei kein isoliertes Gut der:des Einzelnen, sondern etwas Relationales: Die eigene Freiheit bleibt unvollständig, solange Andere in Unfreiheit leben. Würde sei die Basis menschlicher Existenz und ihre Verletzung in Form von Demütigung bedeutete eine Entmenslichung, die mit Mord vergleichbar sei. Auch Identität, verstanden als Zugehörigkeit zu einer kulturellen oder religiösen Gemeinschaft, dürfe niemandem genommen werden. Schließlich betrachtet er Erinnerung als unveräußerliches Recht, das gerade in Diktaturen bedroht sei, weil dort die Vergangenheit manipuliert würde, um Gegenwart und Zukunft zu kontrollieren.⁵²

Diese Grundprinzipien verband Wiesel mit der entscheidenden Pflicht: dem Kampf gegen Gleichgültigkeit.⁵³ Aus der Gesamtschau lässt sich Wiesels Motivation erkennen. Aus der Erfahrung der Shoah erwächst seine *Ethik der Erinnerung*, sein ethischer Imperativ, dem er in seinem gesamten Engagement folgt. Neben dem Wachhalten der Erinnerung und des Gedenkens gilt es zugleich Verantwortung zu ergreifen, nicht zu schweigen und überall dort Partei zu ergreifen, wo Menschen entrechtet, erniedrigt oder vergessen werden. Menschenrechte und Menschenwürde sind in diesem Verständnis keine abstrakten Prinzipien, sondern konkrete Handlungsaufträge, die mit der Pflicht verbunden sind, sich dem Unrecht entgegenzustellen. Das Leid der Opfer des Holocaust ist untrennbar mit dem Kampf um eine humane(re) Gegenwart und Zukunft verknüpft. Erinnerung ist für ihn das Medium, das Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verbinden und das die Menschheit vor weiteren Katastrophen bewahren kann.

50 Wiesel, Elie: *Gesang der Toten. Erinnerung und Zeugnis*, Freiburg i.Br.: Herder 1987, S. 179.

51 Wiesel, Elie: *Et où vas-tu ? Textes*, Paris: Éditions du Seuil 2004, S. 205–208: »Pour nos enfants«.

52 Vgl. ebd.

53 Vgl. E. Wiesel: *Silences*, S. 171–176: »Contre l'indifférence«.

4 Elie Wiesels Werk als Impuls für eine multiperspektivische und dialogische Erinnerungskultur

Erinnerungen an historische Katastrophen sind weder privat noch neutral. Immer, wenn sie in den öffentlichen Diskurs eingespeist werden, sind sie politisch und können gesellschaftlich relevant werden. In der aktuellen Diskussion um neue Formen der Erinnerungskultur in einer pluralen, postmigrantischen Gesellschaft⁵⁴ können Leben und Werk des Auschwitz-Überlebenden eine neue Bedeutung erlangen, da sich Wiesels Schriften durch eine Öffnung der Fokussierung auf die Holocaust-Erinnerung auszeichnen. Sie rufen das Gedenken und das öffentliche Bewusstsein für andere von Menschen zu verantwortende Katastrophen ins Leben. Bekanntlich ist der derzeit prominenteste Ansatz eines solchen Versuchs, den Holocaust in Beziehung zu anderen Verbrechen gegen die Menschlichkeit zu setzen, ohne ersteren zu relativieren, das Buch »Multidirektionale Erinnerung« von Michael Rothberg.⁵⁵

Wiesels und Rothbergs Ansätze lassen sich nicht einfach harmonisieren, da sie von verschiedenen Ausgangspunkten ausgehen und z.T. zu unterschiedlichen Konsequenzen kommen. Während Rothberg insbes. auf literarische Verarbeitungen der Holocaust-Erfahrung rekurriert, ist Wiesel selbst Augenzeuge und Überlebender. Hinter menschlichen Katastrophen stehen für ihn stets konkrete Menschen mit ihren eigenen Biografien. Diese können nicht miteinander verglichen oder gar gegeneinander abgewogen werden. Das erfahrene Leiden der Menschen ist immer unvergleichlich, nicht gegeneinander aufzurechnen und einzigartig, weshalb auch die Opfer ihre je einzigartige Würde haben.⁵⁶

Gleichzeitig lassen sich für Wiesel andere Menschheitsverbrechen nie losgelöst von Auschwitz betrachten. Auch wenn sie nicht mit Auschwitz zu vergleichen sind, dient es ihm, wie im vorigen Abschnitt gesehen, immer als Interpretationshintergrund für die Gegenwart.⁵⁷ »Was immer ich sehe, ich sehe es im Hinblick auf jenes

54 Überblick: Benz, Wolfgang: *Zukunft der Erinnerung. Das deutsche Erbe und die kommende Generation*, München: dtv 2025; s. auch: Friedländer, Saul et al.: *Ein Verbrechen ohne Namen. Anmerkungen zum neuen Streit über den Holocaust*, München: Beck 2022.

55 Rothberg, Michael: *Multidirektionale Erinnerung. Holocaustgedenken im Zeitalter der Dekolonisierung*, Berlin: Metropol-Verlag 2021; zur Diskussion u.a.: Brumlik, Micha: »Gedenken, ohne zu verrechnen. Michael Rothbergs revolutionäre Theorie ›multidirektionalen ›Erinnerns«, in: *Theologische Quartalsschrift* 202 (2022), S. 175–186; Klävers, Steffen: *Decolonizing Auschwitz? Komparativ-postkoloniale Ansätze in der Holocaustforschung*, Berlin: De Gruyter 2019. – Zu Rothberg s. auch die Beiträge in diesem Band, insbes. von Marion Grau, Fana Schiefen, Michael Schüßler.

56 Boschki, Reinhold: *Elie Wiesel. Ein Leben Gegen das Vergessen. Erinnerungen eines Weggefährten*, Ostfildern: Patmos 2018, S. 115–116.

57 Boschki, Reinhold: *Der Schrei. Gott und Mensch im Werk von Elie Wiesel*, Mainz: Grünewald 1995, S. 30–31.

Ereignis.«⁵⁸ »Wegen der Einzigartigkeit des Geschehens vergleiche ich es nicht mit irgendetwas anderem. [...] Ich sage: Nichts kann mit diesem Geschehen verglichen werden, aber alles muß dazu in Beziehung gesetzt werden.«⁵⁹

Die Erinnerung an vergangenes Leid und Unrecht bildet für den Überlebenden die Grundlage für das heutige Verständnis von Ungerechtigkeiten und Situationen der Unterdrückung. Oft ähneln sich Mechanismen der Diskriminierung, Ausgrenzung, Abwertung und der Gewalt. Die Erinnerung an die Vergangenheit kann als Verständnishilfe für die Gegenwart dienen. Dabei darf Erinnerung aber nicht verzweckt oder für ein höheres Ziel im Sinne einer ideologischen oder politischen Instrumentalisierung missbraucht werden.

Zwischen Wiesel und Rothberg liegt die Verbindung darin, das Erinnern an historische Traumata und Verbrechen zu einem inklusiven und solidarischen Prozess zu machen, der verschiedene Leidensgeschichten anerkennt und verknüpft, anstatt sie gegeneinander auszuspielen. Während Rothberg in seinem Ansatz zur *multidirektionalen Erinnerung* dafür argumentiert, dass die Erinnerungen an historische Traumata wie die Shoah und koloniale Verbrechen nicht in Konkurrenz zueinander stehen, betont Wiesel, eine *Ethik der Erinnerung* die ebenfalls keine Konkurrenz verstärken, sondern Solidarität fördern soll.⁶⁰ Dabei sieht Wiesel die Erinnerung nicht lediglich als eine passive Rückschau auf vergangene Ereignisse, sondern als einen aktiven und ethisch verpflichtenden Prozess. Die Erinnerung an den Holocaust evoziert eine Verpflichtung, die Empathie und Mitgefühl für *alle* Opfer von Gewalt und Unterdrückung fördert.

Ähnlich wie Wiesel verfolgt Rothberg einen Weg, die Singularität der Shoah nicht als Exklusivität zu verstehen, sondern als Ausgangs- bzw. Referenzpunkt für eine universelle Lektion gegen Hass und Intoleranz. Für Wiesel soll die Shoah die Menschheit aufrütteln, alle Formen von Unrecht zu bekämpfen, ohne die Leiden der einen Gruppe über die der anderen zu stellen.⁶¹

Sowohl Rothbergs Konzept der *multidirektionalen Erinnerung* als auch Wiesels *Ethik der Erinnerung* zielen auf die Schaffung einer inklusiven Form der Erinnerung ab, die Solidarität und Empathie fördert. Beide Ansätze betonten die Notwendigkeit, Erinnerungen an verschiedene historische Traumata nicht in Konkurrenz

58 Wiesel, Elie: »Die Massenvernichtung als literarische Inspiration«, in: Eugen Kogon/Johann Baptist Metz (Hg.), Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk, Freiburg i.Br.: Herder 1979, S. 21–49, hier S. 44.

59 Wiesel, Elie: »Die Antwort ist in unseren Händen«, in: Olaf Schwenke (Hg.), Erinnerung als Gegenwart. Elie Wiesel in Loccum, Rehbürg/Loccum: Evang. Akad. Loccum, Protokollstelle 1987, S. 189–199, hier S. 192.

60 Vgl. Boschki, Reinhold: »Zeit der Entwurzelten. Zur Aktualität und bleibenden Bedeutung des Werks von Elie Wiesel«, in: Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext, 1/2 (2017), S. 22–23.

61 Vgl. R. McAfee Brown: Elie Wiesel, S. 148.

zueinander zu setzen, sondern sie als Teil eines umfassenden Verständnisses menschlichen Leidens zu betrachten, das zur Förderung von Gerechtigkeit und Menschlichkeit beiträgt.

Wiesels Werk ist ein markantes Beispiel dafür, wie die Singularität des Holocaust mit der Universalität der Menschenrechte zusammengedacht werden kann. Der Vorwurf, Wiesel würde die Singularität des Holocaust mit metaphysischen oder theologischen Argumenten begründen,⁶² ist biografisch und historisch unsensibel, da die Aussagen aus Wiesels Herkunfts- und Lebenskontext gedeutet werden müssen. Der Überlebende verstand sich weder als Geschichtsphilosoph noch als Theologe. Zwar sind seine Schriften durchzogen von religiösen Motiven, da er aus einer stark religiös geprägten, chassidischen Lebenswelt stammt. Immer wieder stellt er die Frage nach Gott angesichts des Grauens und bezeichnet die Gottesfrage sogar als wichtigste Frage in seinem Gesamtwerk,⁶³ weshalb seine Schriften für eine Theologie nach Auschwitz von größter Bedeutung sind.

Dennoch ist Wiesel weit davon entfernt, die Shoah als transzendentes Ereignis zu deuten. Aussagen wie »Ich habe den Holocaust immer auf einer mystischen Ebene, die sich jedem Verständnis entzieht, gesehen«⁶⁴ oder »der Holocaust ist ein ontologisches Ereignis«⁶⁵ ein »unsichtbare[s] Mysterium«⁶⁶ etc. sind metaphorischer und literarischer Natur; sie haben den Sinn, die Monstrosität des Verbrechens zu betonen sowie jeder Nivellierung, Minimalisierung oder Historisierung im Sinne eines Geschichtsrevisionismus scharf entgegenzutreten. Der Holocaust darf nicht einfach als ein beliebiges Ereignis unter andere Menschheitsverbrechen verrechnet werden: »Das Ereignis des Massenmords am jüdischen Volk hat eine zentrale Stellung in unserem Leben und in der Weltgeschichte.«⁶⁷ Es bleibt einzigartig, da das Judentum von den Nazis im Sinne eines »Erlösungsantisemitismus« (Dan Diner) ganz und gar vernichtet werden und vom Erdboden verschwinden sollte. »Nicht alle Opfer waren Juden, aber alle Juden waren Opfer.«⁶⁸ Angesichts der unmittelbar

62 S. den Beitrag von Floris Biskamp in diesem Band, der diese These nicht vertritt, sie aber in seiner Übersicht zur Singularitätsdebatte erwähnt.

63 Wiesel, Elie: *Mit offenem Herzen. Ein Bericht zwischen Leben und Tod*, Freiburg i.Br.: Herder 2012, S. 77.

64 E. Wiesel: *Jude heute*, S. 58.

65 So in seinem Aufsatz gegen den Film »Holocaust«, indem er sich vehement gegen eine Banalisierung und Minimierung des Holocaust ausspricht: Wiesel, Elie: »Die Trivialisierung des Holocaust: Halb Faktum und halb Fiktion«, in: Peter Märthesheimer/Ivo Frenzel (Hg.), *Im Kreuzfeuer: Der Fernsehfilm Holocaust. Eine Nation ist betroffen*, Frankfurt a.M.: Fischer 1979, S. 25–30, hier S. 26.

66 E. Wiesel: *Massenvernichtung*, S. 23.

67 Ebd.

68 Vielfach von Elie Wiesel so formuliert u.a.: <https://www.yadvashem.org/de/museum/block-27-auschwitz/message-elie-wiesel.html>

bevorstehenden Deportation der Jüdinnen:Juden aus einer Stadt ins Vernichtungslager schreibt er in einem Roman: »Der ewige Jude, den Verbannungsstab in der Hand, sollte weiterwandern. Der ewige Jude sollte der leiblichen Vernichtung seines Daseins, der ›Endlösung‹ entgegengehen. Endlich würde die Welt von dem schweren Problem befreit werden, das sie zweitausend Jahre lang heimgesucht hatte! Nun würde sie endlich aufatmen können.«⁶⁹

In seinen Essays reflektiert er darüber:

»It is impossible for me, as a Jew, not to stress that for the first time, an entire people – from the smallest to the largest, from the richest to the poorest – were condemned to annihilation. To uproot it, to extract it from history, to kill it in memory by killing all memory of it: such was the enemy's plan. Marked, isolated, humiliated, beaten, starved, tortured, the Jew was handed over to the executioner, not for having proclaimed some truth, nor for having possessed envied riches and treasures, nor for having adopted a certain forbidden behavior. The Jew was condemned to death because he was born Jewish, because he carried in him a Jewish memory.«⁷⁰

Ein weiteres Kennzeichen der Singularität des Holocaust für Wiesel ist die technische Perfektion, mit denen die Nazis ihren Vernichtungswillen umsetzten. Das ausgefeilte Netz an Bahngleisen, Deportationszügen und Vernichtungslagern, in denen »...der Tod am laufenden Band fabriziert wurde wie in anderen Fabriken Zahnpasta«⁷¹, sind Grund genug, die Einzigartigkeit des Verbrechens an den Jüdinnen:Juden hervorzuheben. Doch diese Singularität steht, wie gesehen, für Wiesel niemals im Gegensatz zu anderen Katastrophen, es ist der Blickwinkel, mit dem er andere Verbrechen wahrnimmt und deutet.

In diesem Beitrag konnten wir Spuren in Elie Wiesels Werk aufzeigen, die für eine, wie wir es nennen, *multiperspektivische und dialogische Erinnerungskultur* fruchtbar gemacht werden können. Wir verwenden bewusst den Terminus »multiperspektivisch«, da der Begriff »multidirektional« eng mit dem Ansatz von Michael Rotherberg verbunden ist. Elie Wiesels Ansatz ist eigenständig, da er als Auschwitz-Überlebender strikt von seinen Erfahrungen ausgeht und der Holocaust in dessen Singularität immer im Zentrum seines gesamten Denkens und Wirkens steht. Von dieser Blickrichtung (*Perspektive*) her betrachtet er die anderen menschengemachten Katastrophen und bringt sie ins Gespräch untereinander (*Dialog*). Damit realisiert der Überlebende u.E. das, was inzwischen für eine Erinnerungskultur angesichts

69 Wiesel, Elie: Gezeiten des Schweigens, Freiburg i.Br.: Herder, S. 147; in diesem Roman verarbeitet Wiesel auf fiktionale Weise autobiografische Erfahrungen.

70 E. Wiesel: *From the Kingdom*, S. 184–185.

71 Wiesel, Elie: *Abenddämmerung in der Ferne*. Roman, Freiburg i.Br.: Herder 1988, S. 251.

der kolonialen und weiteren, gegenwärtigen Verbrechen gefordert wird: »Nicht Kolonialismus oder Holocaust, sondern beides. Das ist die Aufgabe der Ethik des *Nie wieder*. Diese Ethik opfert weder die Besonderheit, noch geht sie von einer Illusion universeller Gleichheit aus. Universalismus und Partikularismus müssen gemeinsam gedacht und reflektiert werden.«⁷²

Angesichts des Scheiterns so vieler Initiativen für Menschenwürde ist für Wiesel, wie im ersten Abschnitt angedeutet, der Kampf für die elementaren Rechte aller Menschen immer nur in der Haltung eines »Trotzdem...« möglich.⁷³ Trotz der Vielzahl an Konflikten und der immer wieder neu aufflackernden Kriege, der Weiterexistenz von Hass, Ungerechtigkeit und Gewalt, gilt es, angesichts der Erinnerung an Auschwitz die Hoffnung auf universelle Humanität nicht aufzugeben.

72 Sznajder, Natan: *Fluchtpunkte der Erinnerung. Über die Gegenwart von Holocaust und Kolonialismus*, München: Hanser 2022, S. 214.

73 E. Wiesel, ...und das Meer, S. 587–600.

Gefährliche Erinnerung – gefährdete Erinnerung?

Über Vergessen(es) in der Neuen Politischen Theologie

Fana Schiefen

1 Einleitung

»Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung.« Dieser viel zitierte Satz des jüdischen Gelehrten Baal Shem Tov war und ist für die deutsche Erinnerungskultur seit ihren Anfängen prägend. Jedoch haben sich die gesellschaftlichen und kulturellen Rahmenbedingungen inzwischen stark verändert. Der folgende Beitrag wird diese Veränderungen in dreifacher Perspektive beleuchten. Erstens der größer werdende zeitliche Abstand zum Holocaust und das Sterben der letzten Zeitzeugen sowie die Pluralisierung der Gewalterfahrungen in einer postmigrantischen Gesellschaft; zweitens ein komplexeres Verständnis des Zusammenspiels von Erinnern und Vergessen und drittens die Säkularisierung, Transformation bzw. das Schwinden der metaphysischen bzw. religiösen Erlösungsperspektive.

»Erinnerung ist umkämpft, denn sie bestimmt Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft: Durch Erinnerung handeln wir aus, wie wir Freiheit verstehen und welche Freiheiten wir anderen zugestehen.«¹ Wer darf was, wie und wo erinnern bzw. vergessen? Und welche Lösungsansätze überzeugen, wenn Erinnerungen verblasen, gegeneinander ausgespielt werden oder um Aufmerksamkeit, Wahrheit oder Gerechtigkeit konkurrieren?

Zum Zeitpunkt des Workshops in Tübingen 2024, auf den dieser Artikel zurückgeht, standen Debatten² um die Ausladung der US-amerikanischen Philosophin Nancy Fraser seitens der Universität zu Köln und den Entzug der Albertus-Magnus-Professur im Raum, da sie den Brief »Philosophy for Palestine«³ unterzeichnet

1 <https://www.wissenschaftsjahr.de/2024/aktuelles/freiheit-und-erinnerung>

2 »What's wrong with ›Philosophy for Palestine‹? Everything, something, nothing?« Eine multiperspektivische Debatte um den Offenen Brief »Philosophy for Palestine«, dessen Unterzeichnung Nancy Fraser die Albert-Magnus-Professur gekostet hat, <https://vielfalt.uni-koeln.de/aktuelles/diversity-woche-du-machst-den-unterschied/philosophy-for-palestine-eine-multiperspektivische-debatte> vom 27.05.2024.

3 Vgl. <https://sites.google.com/view/philosophyforpalestine> vom 01.11.2023.

hatte. Nicht erst seit dem Israel-Palästina-Konflikt gibt es vermehrt »Maßnahmen gegen Personen, die dokumentierte Gewalt und völkerrechtswidrige Kriegsführung in Palästina seitens der israelischen Regierung und deren Unterstützung durch Deutschland benennen und kritisieren«⁴. Die Einforderung einer öffentlichen Debatte demonstriert nicht nur, wie aktuell und sensibel die Frage nach den verflochtenen Erinnerungen ist, sondern auch, wie wichtig es ist, um einen verantwortungsvollen Umgang mit Geschichte und Geschichten zu ringen. Dazu gehört es, unsere Bezugnahmen auf Vergangenheit und Gegenwart zu reflektieren und Räume für Kritik offenzuhalten.

Ein inzwischen breit rezipierter Lösungsansatz, verschiedene Perspektiven auf die vielschichtige(n) Gewaltgeschichte(n) »zusammenzudenken, ohne sie dabei zu relativieren oder zu verharmlosen«⁵, stellt das Konzept der »multidirektionalen Erinnerung« des Literaturwissenschaftlers Michael Rothberg dar. Ihm geht es dabei primär um die Verknüpfung postkolonialer Perspektiven mit der Holocaustforschung. Die »verschränkten Archive« diskutiert er auch am Beispiel des Israel-Palästina-Konflikts:

»I draw two corollaries from the kinds of memory conflicts emblemized by the Israeli/Palestinian dispute. First, we cannot stem the structural multidirectionality of memory. Even if it were desirable – as it sometimes seems to be – to maintain a wall, or cordon sanitaire, between different histories, it is not possible to do so. Memories are mobile; histories are implicated in each other. Thus, finally, understanding political conflict entails understanding the interlacing of memories in the force field of public space. The only way forward is their entanglement.«⁶

Rothberg gelingt es dabei, mit seinem Konzept eines »multiperspektivischen Gedankens«, »der politisch instrumentalisierbaren Konkurrenz von Erinnerungen eine universalistische, allen Opfern zukommende anamnetische Solidarität zukommen zu lassen [...]«. Damit weist Rothberg einen konstruktiven Ausweg aus der oft behaupteten Unmöglichkeit, die Singularität des Holocaust zu anderen Menschheitsverbrechen ins Verhältnis zu setzen.«⁷

4 Vgl. <https://www.freitag.de/autoren/der-freitag/statement-zur-ausladung-von-albanese-w-o-wenn-nicht-an-einer-universitaet> vom 17.02.2025.

5 Rothberg, Michael: Multidirektionale Erinnerung. Holocaustgedenken im Zeitalter der Dekolonisierung, Berlin: Metropolis 2021, Klappentext.

6 Rothberg, Michael: Multidirectional Memory, Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization, Stanford: Stanford University Press 2009, S. 313.

7 Brumlik, Micha: Für ein »multidirektionales« Erinnern – Der Beitrag Michael Rothbergs, in: <https://www.textezurkunst.de/de/articles/micha-brumlik-fur-ein-multidirektionales-erinnern-der-beitrag-michael-rothbergs/> vom 30.09.2020.

Mit dem Stichwort der anamnetischen Solidarität ist dieser Ansatz nicht nur mit dem Kernanliegen der Neuen Politischen Theologie assoziierbar, sondern zeigt Optionen einer multiperspektivischen, solidarischen und globalen Erinnerungskultur auf.

Es ist offenkundig, dass nicht alles in gleicher Weise erinnert werden kann und soll. Diese Erkenntnis berührt die Frage nach den kollektiven Anstrengungen, dem Zusammenhang von Erinnern und Vergessen sowie die Frage nach der Deutungsmacht. Scheinbar ist keine Erinnerung ohne gleichzeitiges Vergessen möglich. Das bewusste Erinnern und Vergessenmachen oder Umdeuten von Vergangenheit kann einmal heilsam, ein anderes Mal Teil einer unterdrückerischen Machtstrategie sein. »Wie gehen wir mit dem Anliegen all derer um, die von dominanten Erinnerungsnarrativen einer Gruppe oder Gesellschaft marginalisiert oder ausgeschlossen sind, ohne die Möglichkeit, mit etablierten Erinnerungen zu konkurrieren?«⁸

Der zunehmend sichtbare Antisemitismus zeigt, dass sich die jahrzehntelang nahezu unhinterfragte Wertschätzung erinnerungskultureller Aktivitäten bisweilen als eindimensional erwiesen hat oder etablierte kulturelle Erinnerungsformen und -medien nicht mehr funktionieren.⁹ Routinierte und trivialisierte Erinnerungspraktiken leisten dem Vergessen Vorschub und können demzufolge als Formen des Vergessens bezeichnet werden.¹⁰

Die These dieses Beitrags ist es, dass dies vorzugsweise durch eine Erinnerungskultur gelingen kann, die das Vergessen nicht vergisst. Sie impliziert die Forderung, dass das Vergessen »ganzheitlich, als eine Verbindung zwischen individuellen, sozialen und kulturellen Bereichen«¹¹, betrachtet werden muss. Dahinter liegt eine Erkenntnis, die auch durch geschichtsphilosophische (W. Benjamin), ideologiekriti-

8 Hoskins, Andrew: »Essay Das vergessene Vergessen«, in: DFG-Netzwerk Kommunikationswissenschaftliche Erinnerungsforschung (Hg.), Handbuch kommunikationswissenschaftliche Erinnerungsforschung, Berlin/Boston: De Gruyter 2023, S. 561–580, hier S. 561.

9 »Selbst in einer derart vielfältigen und gesellschaftlich breit verankerten Erinnerungskultur wie der deutschen lassen sich dominante Wahrnehmungs- und Repräsentationsmuster ausmachen, die dazu führen, dass bestimmte historische Ereignisse, Akteure, Konstellationen und Begebenheiten nicht oder nur marginal vergegenwärtigt werden.« Jureit, Ulrike: »Vergessen als kulturelle Praxis«, in: Jasmin Alley/Kurt Wettengl (Hg.), Vergessen – Warum wir nicht alles erinnern. [Ausstellungskatalog], Petersberg: Michael Imhof Verlag Historisches Museum Frankfurt 2019, S. 142–144, (z.B. der Völkermord an den Herero und Nama 1904–1908, der erst 2015 vom dt. Auswärtigen Amt als Genozid bezeichnet wurde).

10 Vgl. Assmann, Aleida: Formen des Vergessens (= Historische Geisteswissenschaften Frankfurter Vorträge, Bd. 9), Göttingen: Wallstein Verlag 2018, S. 17. An dieser Stelle sei schon ein erster Bezug zur Neuen Politischen Theologie erlaubt: Die skizzierte Entwicklung der Erinnerungskultur könnte analog zu der von J. B. Metz kritisierten »bürgerlichen Religion« auch als »bürgerliche Erinnerungskultur« bezeichnet werden. Jedoch wäre dieser Titel angesichts der heutigen »anti-bürgerlichen« Populismen missverständlich.

11 A. Hoskins: Das vergessene Vergessen, S. 561.

sche (M. Horkheimer, Th. W. Adorno, H. Marcuse) sowie durch post- und dekoloniale Denkanstöße in den gegenwärtigen Diskurs einfließt: dass das Vergessen ein einflussreiches und wichtiges Element bei der Bezugnahme auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft darstellt.

Der Anstoß zu dieser These stammt einerseits aus einer fundamentaltheologischen Perspektive, die das Anliegen und Erbe der Neuen Politischen Theologie in die gegenwärtigen deutschen und globalen Erinnerungsdiskurse integrieren möchte, und andererseits aus einer kritisch-konstruktiven Auseinandersetzung mit eben diesem Erinnerungsbegriff. Ich habe versucht, das in dem Wortspiel der »gefährlichen Erinnerung« bzw. der gefährdeten Erinnerung anzudeuten. Im folgenden Beitrag werden drei Diskursfelder miteinander verknüpft.¹² Ausgehend von aktuellen Fragestellungen der *Memory Studies*, die sich mit postkolonialen Diskurskritiken und -praktiken auseinandersetzen, werden im Folgenden die wichtigsten Impulse der Neuen Politischen Theologie skizzenhaft kritisch-konstruktiv fortgeschrieben, um ihr aktuelles Potential herauszustellen.

Die Verhältnisbestimmung von Erinnern und Vergessen ist in den kulturwissenschaftlichen *Memory Studies* seit langem ein umstrittenes und produktives Forschungsfeld.¹³ Darin werden auch immer wieder Stimmen laut, die vor einem Vergessen des Vergessens warnen¹⁴ und auf die Potentiale des Vergessens¹⁵ aufmerksam machen wollen. Dieser Fokussierung möchte auch dieser Beitrag nachgehen, ohne dabei das Vergessen gegen das Erinnern auszuspielen.

Für einen ersten Zugang zu dem paradoxen Phänomen des Vergessens sei an dieser Stelle ein Blick auf eine Typologie des Vergessens erlaubt. Mithilfe dieser Übersicht fällt es im Folgenden leichter, »den Zwischenraum zwischen den Polen genauer zu vermessen und die Formen der Verschränkung und Überlappung zu analysieren.«¹⁶

12 Zwei der drei Diskurse verbindet auch M. Grau in diesem Band auf inspirierende Weise miteinander, indem sie die *Memoria Passionis* (Metz) als multidirektionales Erinnern (Rothberg) interpretiert und in einer Fallstudie zur Klimakatastrophe über ethische Kontroversen und Kriterien reflektiert.

13 Vgl. Erll, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung*, Stuttgart: J. B. Metzler Verlag³ 2017.

14 Vgl. Dimbarth, Oliver/Wehling, Peter (Hg.): *Soziologie des Vergessens. Theoretische Zugänge und empirische Forschungsfelder* (= Theorien und Methoden, Bd. 58), Konstanz: UVK Verlag 2012.

15 Vgl. Blum, André et al. (Hg.): *Potentiale des Vergessens*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2012.

16 A. Assmann: *Formen des Vergessens*, S. 19.

2 Formen des Vergessens

In den Sozial- und Geisteswissenschaften hat es – neben den breiten und öffentlichkeitswirksamen Auseinandersetzungen mit dem Gedächtnis – auch immer wieder einflussreiche Typologien des Vergessens gegeben, um dessen Unsichtbarkeit einerseits und Wichtigkeit andererseits aufzuzeigen. Die von Aleida Assmann entwickelte Typologie knüpft explizit an vorhergegangene Taxonomien an und unterscheidet sieben Formen des Vergessens, denen jeweils verschiedene Funktionen und Wertungen zugeschrieben werden.¹⁷ Von diesen ist nur die erste Vergessensform – das (1) *automatische Vergessen* – scheinbar zweck- und ziellos und wird von Assmann als »Normalfall des Vergessens«¹⁸ beschrieben. Aus neurophysiologischer Sicht muss jedoch präzisiert werden, dass auch dieser Prozess eine Leistung des Gehirns ist. Es handelt sich also auch hier keineswegs um einen passiven Zerfallsprozess, sondern um eine Vergessensform, mit der lediglich keine Absicht verbunden ist.

Für unseren Kontext des kollektiven Gedächtnisses ist hingegen das Vergessen in seinen intentionalen Ausprägungen als Strategie und Ressource von Interesse. A. Assmann unterscheidet sechs weitere Formen des ziel- und zweckgerichteten Vergessens.

Zu den neutralen Prozessen, bei denen *Vergessen als Filter* fungiert, zählt A. Assmann das (2) *Verwahrensvergessen*. Es bewahrt Dinge und Informationen im sogenannten Latenzgedächtnis¹⁹ auf, die nicht mehr Teil eines aktiven Erinnerns sind.

(3) *Selektives Vergessen* meint die Ausblendung all dessen, was gerade nicht in den jeweiligen »Gedächtnisrahmen« passt. Man spricht hier wohl besser vom »Nicht-Erinnern«.

Darüber hinaus unterscheidet A. Assmann Vergessensformen, die mit einer Wertung einhergehen.

Negativ sind für sie die Formen, bei denen Vergessen als Waffe eingesetzt wird. Zu Ihnen zählen (4) *Repressives und Strafendes Vergessen*, also die aktive Auslöschung von Gedächtnisspuren (z. B. *Damnatio memoriae*, Zensur, Bücherverbrennung) und (5) *Defensives und Komplizitäres Vergessen*, das dem Schutz der Täter dient.

17 Aleida Assmann entwickelt diese Typologie im Anschluss an die Studien von Jünger, Friedrich Georg: *Gedächtnis und Erinnerung*, Frankfurt a.M.: Klostermann 1957; Schacter, Daniel L.: *Seven Sins of Memory. How the Mind Forgets and Remembers*, Boston: Houghton Mifflin 2001; Connerton, Paul: *Seven Types of Forgetting*, in: *Memory Studies* 1 (1), 2008, 59–71.; Rieff, Daniel: *In Praise of Forgetting. Historical Memory and Its Ironies*, New Haven/London: Yale University Press 2016.

18 A. Assmann: *Formen des Vergessens*, S. 30.

19 Der Begriff »Verwahrensvergessen« wird schon von Friedrich Georg Jünger und Paul Ricoeur verwendet.

Positiv konnotiert sind diejenigen Formen des Vergessens, die der »Ermöglichung von Zukunft dienen«²⁰. (6) *Konstruktives Vergessen* in den Diensten eines politischen oder biographischen Neubeginns (tabula rasa) und (7) *Therapeutisches Vergessen*, das auf kollektiver Ebene beispielsweise das Ziel von Wahrheits- und Versöhnungskommissionen darstellt. Vergessen meint hier »Entschärfung, Überwindung und Distanzierung«²¹.

Diese Ausdifferenzierung kann dazu beitragen, dem schlechten Ruf des Vergessens entgegenzuwirken. In ein pauschales »Lob des Vergessens« (vgl. F. Nietzsche) möchte ich jedoch auch nicht einstimmen, denn die Gedächtnisforschung hat mit Recht auf die wichtige Unterscheidung der Gewaltverhältnisse hingewiesen. Während zwischen Siegern und Besiegten ein symmetrisches Gewaltverhältnis herrscht, haben wir es bei Tätern und Opfern mit einem asymmetrischen Gewaltverhältnis zu tun.²² Im ersten Fall kann verordnetes Vergessen²³ einen Neuanfang ermöglichen. Die Gewalt- und Machtasymmetrie hingegen kann nur durch »gemeinsame Erinnerung und Vergangenheitsbewahrung« abgebaut werden. Bei näherem Hinsehen lässt sich aber auch hier ein dialektischer Prozess erkennen: Die gemeinsame Erinnerung dient auch dem gemeinsamen Vergessen.

3 Zur Dialektik von Erinnern/Vergessen

Der Begriff der Dialektik zeigt an, dass es weder um eine klare Opposition, noch um eine Gleichsetzung von Erinnern und Vergessen gehen kann. Wenn wir das Erinnern/Vergessen als einen dynamischen Vorgang verstehen, dann arbeitet das Gedächtnis mit dem Potential, Vergangenes abzurufen, zuzuordnen, umzubauen, zu modifizieren und zu rekonsolidieren.²⁴ Kurzum: Nach Assmann ist das Vergessen »ein integraler Teil des Erinnerns; erinnern können wir uns nur, weil wir auch vergessen können und es vorgängig und absichtslos schon immer tun.«²⁵

Obwohl es in der Forschung längst einen Konsens über die Verflechtung von Erinnern und Vergessen gibt, gerät dieser Zusammenhang in erinnerungspolitischen

20 A. Assmann: Formen des Vergessens, S. 68.

21 Ebd., S. 64.

22 Vgl. Assmann, Aleida: Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik, München: Verlag C.H. Beck 2006, S. 106.

23 »perpetua oblivio et amnesia« lautete die einschlägige Formel im Vertrag des Westfälischen Friedens.

24 Vgl. Blum, André/Karremann, Isabel/Sellier, Veronika: »Vergessensformen und ihre Querzüge«, in: André Blum et al. (Hg.), Potentiale des Vergessens, Würzburg: Königshausen & Neumann 2012, S. 13–36, hier S. 28.

25 A. Assmann: Der lange Schatten der Vergangenheit, S. 104.

Debatten oft aus dem Blick. Dabei werden gerade in den Konfliktzonen des kulturellen Gedächtnisses die Störmomente des Erinnerns besonders deutlich. Zum Beispiel dann, wenn »alte Erinnerungen neue Erinnerungen stören oder wenn umgekehrt, neue Erinnerungen alte Erinnerungen stören.«²⁶

Alle Formen des Vergessens spielen also in den Reflexionen über den Bezug auf Vergangenheit und der Konstruktion von Geschichte eine große Rolle. Nicht nur die Techniken des Auslöschens, Neutralisierens oder Verlierens, sondern ebenso die des Zudeckens, Schweigens, Verbergens oder Überschreibens. Letztere können Vergangenes in die »Existenz von etwas Latentem, des Potenzials, Erinnerung zu werden«²⁷, überführen oder das Erinnern in sich aufnehmen.

Der Blick auf das dynamische Verhältnis von Erinnern und Vergessen kann auch für die eingangs erwähnten und zunehmend polarisierten aktuellen Debatten um sogenannte Opferkonkurrenzen hilfreich sein. Darauf werde ich am Ende des Artikels noch einmal zurückkommen.

Zuvor soll ein theologischer Ansatz in die Debatte einfließen, der sich explizit als »Theologie nach Auschwitz« versteht. Dieser ist – so die These dieses Beitrags – angesichts der bereits skizzierten Perspektiven vor zwei große Herausforderungen gestellt, die eng miteinander verknüpft sind: eine selbstkritische Auseinandersetzung mit dem propagierten Erinnerungsbegriff sowie eine Vermittlung mit den Anliegen postkolonialer Theologien angesichts der Globalisierung und Verflechtung von Erinnerungskulturen.

4 Zur gefährlichen Erinnerung

In der Theologie hat man sich umfassend und intensiv mit dem Erinnern befasst und – so meine These – das Vergessen zwar nicht ganz vergessen, aber oft vernachlässigt. Die zu Recht konstatierte Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft, als die sich das Christentum verstanden wissen will, hat multiple Formen des kollektiven und ritualisierten Erinnerns hervorgebracht. Zudem hat sie eine Theologie hervorgebracht, die sich die Erinnerung ins Stammbuch geschrieben hat. Das Programm der Neuen Politischen Theologie fordert eine anamnetische Kulturleistung²⁸: die *memo-*

26 Vgl. A. Hoskins: »Das vergessene Vergessen«, S. 569. In der Psychologie spricht man hier von proaktiver bzw. retroaktiver Interferenz. Vgl. auch Saul McLeod, in: <https://www.simplypsychology.org/proactive-and-retroactive-interference.html> vom 01.10.2023.

27 A. Hoskins: »Das vergessene Vergessen«, S. 577. Paul Ricœur nannte das »oubli de reserve« in: Ricœur, Paul: Gedächtnis, Geschichte, Vergessen (= Übergänge, Bd. 50), München: Wilhelm-Fink Verlag 2004, S. 769.

28 Vgl. Metz, Johann Baptist: »Für eine anamnetische Kultur«, in: Hanno Loewy (Hg.), Holocaust: Die Grenzen des Verstehens. Eine Debatte über die Besetzung der Geschichte, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 1992, S. 35–41.

ria passionis et resurrectionis, die Erinnerung des Leides, des Todes und der Auferweckung Jesu Christi ist der Kern des Christentums. Und sie hat einen berechtigten Entstehungsort für diese Forderung: In der Nachkriegszeit brauchte es in Deutschland unbedingt eine »Theologie nach Auschwitz«²⁹, die den christlichen Antijudaismus und die Verstrickung in den Nationalsozialismus und die Shoa mit einer kritischen Erinnerungs- und Gedächtniskultur in Theologie und Kirche aufarbeitet.

Der Begründer der von ihm selbst so titulierten *Neuen Politischen Theologie*, Johann Baptist Metz (1928–2019), fasst die Erinnerung als eine Kraft der Erkenntnis und des Widerstands auf.³⁰ Sein Anliegen ist es, mithilfe des Erinnerns bestimmte vereinseitigte oder vernachlässigte Traditionen zu retten. Er konzipiert Erinnerung als diachrone und synchrone Solidarität³¹, die sich als *Compassion* – der aktiven Bereitschaft des Mitleidens – konkretisiert. Das Eingedenken³² fremden Leids ist kein passives Wahrnehmen, sondern fordert den Widerstand gegen das Vergessen des erinnerten Leids heraus. Angesichts der einseitigen Geschichtsschreibung der »Sieger« fordert Metz eine emanzipatorische Geschichtsschreibung und schreibt sich damit in die Tradition der kritischen Theorie der Frankfurter Schule ein, die mit den Namen W. Benjamin, Th. W. Adorno und H. Marcuse verbunden ist. Aus ihr heraus entwickeln sie die Forderung nach einer Erinnerungsform, die sich von der legitimatorischen Funktion des *status quo* und von der Totalität der Geschichte befreit. Hier blitzt das Gefährliche an der Erinnerung auf: Erinnerung kann dann als gefährlich qualifiziert werden, wenn sie Selbstverständlichkeit und Bewährtheit bestehender Geschichtsordnungen und Deutungsrahmen in Frage stellt, sie als Ideologien entlarvt und durchkreuzt. Auf diese Weise kommt der Erinnerung auch eine Erkenntnisfunktion zu (ähnlich wie bei Benjamin).³³ Das Leid wird erinnert in der Wahrnehmung einer vergessenen Wirklichkeit. »Die Gefährlichkeit des Erinnerns besteht gerade in der Plötzlichkeit und Härte, mit der sie Anfragen stellt.« Aus

29 Vgl. Metz, Johann Baptist/Reikerstorfer, Johann (Hg.): *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft (= JBMGS, Bd. 4), Freiburg i.Br.: Verlag Herder 2017. Darin zu einer Theologie nach Auschwitz vor allem § 2.

30 Für eine erhellende Einführung in das theologische Denken von Johann Baptist Metz vgl. Ackermann, Philipp: *Der Tod Gottes und das nachidealistische Denken*. Zu den Positionen von Alain Badiou und Johann Baptist Metz, Bielefeld: transcript Verlag 2023.

31 Vgl. Metz, Johann Baptist: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Freiburg i.Br.: Matthias-Grünwald Verlag Mainz 1992, S. 220.

32 Diesen Begriff übernimmt Metz von Walter Benjamin als Antwort auf die ewige Wiederkehr des Gleichen.

33 Die erkenntnistheoretische Perspektive des Eingedenkens, die das Vergangene nicht als abgeschlossenes Faktum, sondern als ein auf zukünftige Erlösung wartendes, demnach konstitutiv unabgeschlossenes Potential begreift, das erst in der Gegenwart eingelöst werden kann.

ihr erwächst die »Kritik an Tendenzen, die Leid [...] verdrängen oder -unempänglich sind.«³⁴ »Die anamnetische Vernunft widersteht dem Vergessen vergangener Leiden«³⁵. Gefährlich bleibt die anamnetische Vernunft allerdings nur, solange sie nicht dem »Interesse individueller und kollektiver Identitätssicherung der gegenwärtig Lebenden«³⁶ dient. Auch christliche Erinnerungsvollzüge müssen kritisch untersucht werden, wo sie (insbesondere antijudaistische) Vorurteile und Ressentiments tradieren oder reaktivieren. Sie können also auch in diesem Sinn »gefährlich« werden, wenn sie »entgegen der beanspruchten befreienden Funktion Ausgrenzung und Gewalt«³⁷ fördern.

Der Erinnerung kommt in der Metz'schen Konzeption konstituierende Funktion zu. Sie konstituiert die menschliche Vernunft und deren Weltwahrnehmung und beugt der Entsubjektivierung des Menschen im Zeitalter der Globalisierung vor. Dieser Gefahr setzt Metz die »Autorität der Leidenden«³⁸ entgegen: »Ein pathischer Monotheismus kann sich nur über die *memoria passionis* – also das Eingedenken fremden Leids, des Leids der Anderen – bis hin zum Leid der Fremden – universalisieren.«³⁹ Metz spitzt seine Konzeption dahingehend zu, dass er die *Gefährliche Erinnerung als Basiskategorie christlichen Glaubens* qualifiziert. Ihr Gefahrenpotential kann sie nur ausschöpfen, wenn sie »die Gegenwart bedrängt und in Frage stellt, weil sie an unausgestandene Zukunft erinnert«⁴⁰. Sie darf nicht allein auf Vergangenheit und Vergangenes bezogen sein. Das Mahnen und Erinnern an Ereignisse in der Vergangenheit kann den Blick auf Gegenwärtiges und Zukünftiges verstellen

-
- 34 Bertrand-Pfaff, Dominik: »Erinnern und Vergessen«, in: Reinhard Hoepts (Hg.), *Religion als Malerei? Die Kunst der Gegenwart als theologische Aufgabe*, Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag 2005, S. 75–86, hier S. 82.
- 35 Metz, Johann Baptist: »Religion und Politik an den Grenzen der Moderne. Versuch einer Neubestimmung (1995–1997)«, in: Johann Baptist Metz/Johann Reikerstorfer (Hg.), *Neue Politische Theologie – Versuch eines Korrektivs der Theologie* (= JBMGS, Bd. 3/2), Freiburg i.Br.: Verlag Herder 2016, S. 143–173, hier S. 154.
- 36 Metz, Johann Baptist: »Anamnetische Vernunft, Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften«, in: Axel Honneth et al. (Hg.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag 1989, S. 733–739, hier S. 737.
- 37 Grau, Marion: »Notizen zu einer postkolonialen theologischen Ethik des Multidirektionalen Erinnerns«, in: *ThQ* 202 (2022), S. 187–205, hier S. 191.
- 38 Vgl. Metz, Johann Baptist: »Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede«, in: Johann Baptist Metz/Johann Reikerstorfer/Jürgen Werbeck (Hg.), *Gottesrede*, Münster/Hamburg/London: LIT-Verlag 1996, S. 3–20, hier S. 13: »Diese Autorität ist für mich, den christlichen Theologen, die einzige Autorität, in der sich die Autorität des richtenden Gottes in der Welt für alle Menschen manifestiert.«
- 39 Vgl. Metz, Johann Baptist: *Religion und Politik auf dem Boden der Moderne – Versuch einer Neubestimmung*, in: Hans-Joachim Höhn (Hg.), *Krise der Immanenz – Religion an den Grenzen der Moderne*, Frankfurt a.M.: Fischer-Verlag 1996, S. 265–279, hier S. 272.
- 40 J. B. Metz: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, S. 176.

und erschweren. Dabei liefert der Vollzug des Erinnerns doch gerade den notwendigen Link zum Gegenwärtigen und Zukünftigen qua Aktualisierung, Übersetzung, Kontextualisierung etc.

Die gefährlichen Erinnerungen (Plural), von denen Metz und Marcuse sprachen, erinnern uns an das, was möglich war. Das, was einmal geschehen ist, kann nicht ungeschehen gemacht werden. Die Erinnerungen können den Ist-Zustand in positiver wie negativer Weise »gefährden«. Gefährliche Erinnerungen sind Erinnerungen Anderer an uns! Sie sind relational. Im kollektiven Vollzug stiften sie solidarische Gemeinschaft und machen auf Missstände aufmerksam. Und gleichzeitig sind diese Erinnerungen stets selbst gefährdet: Für Metz durch die drohende Gefahr des Vergessens.

»Das Eingedenken fremden Leids bleibt eine fragile Kategorie in einer Zeit, in der sich die Menschen am Ende nur noch mit der Waffe des Vergessens [Herv. F.S.], mit dem Schild der Amnesie gegen die immer neu hereinstürzenden Leidensgeschichten und Untaten wappnen zu können meinen«⁴¹

Das Pathos, mit dem die Pflicht zur *memoria* erhoben wird, ist hier so stark, dass das Vergessen um jeden Preis verhindert werden muss:

»Was erinnert werden muß, bleibt allemal vom Vergessen bedroht, bleibt der Gefahr des Versiegens, des Verbrauchwerdens der Ressourcen des geschichtlichen Eingedenkens ausgesetzt, bleibt der Furie des Vergessens ausgeliefert, kann schließlich im Vergessen des Vergessens zum Verschwinden gebracht werden, so daß auch nichts mehr vermißt wird.«⁴²

Der Fokus auf die negativen Folgen jener kollektiven Ausprägungen des Vergessens war zu der Zeit wichtig und richtig. Das Vergessen in seinen Formen des Verdrängens und Verleugnens hatte seine Unschuld verloren. Das Erinnern wurde zur kollektiv-ethischen Pflicht erhoben. Das Vergessen musste bekämpft werden. Angesichts dieser Gefahr des Vergessens kann man also nicht behaupten, Metz habe das Vergessen vergessen, aber er konnte dem Vergessen nichts Positives abgewinnen.

Das führt mich zu einer kritischen Re-Lecture, der Metz'schen Erinnerungsthematik und zu der Frage, welche Bedeutung und Funktion dem Vergessen in dieser Basiskategorie zukommen kann, um ihr eigenes Gefährdungs- und Gefahrenpotential in Zeiten der verflochtenen, globalisierten, säkularisierten und digitalisierten Erinnerungen zu bergen.

41 J. B. Metz: Im Eingedenken fremden Leids, S. 18.

42 Ebd., S. 6.

5 Über Vergessen(es) in der Neuen Politischen Theologie

Meine Überlegungen richten sich nicht gegen die Forderung einer anamnetischen Kultur der Neuen Politischen Theologie, sondern möchten diesen wichtigen theologischen Beitrag gedächtnistheoretisch erweitern. Ihr großes Verdienst liegt unbestritten darin, dass sich in Deutschland ein Paradigmenwechsel ereignen konnte, demnach Verbrechen gegen die Menschlichkeit nicht mehr mit einem kollektiven Vergessen, sondern durch Erinnern verarbeitet werden.⁴³

Doch die schon eingangs skizzierten Reflexionen über den Zusammenhang von Erinnern und Vergessen sollten gezeigt haben, dass das Erinnern nicht so leicht gegen das Vergessen ausgespielt werden kann. Was verändert sich also, wenn man anerkennt, dass es kein Erinnern ohne Vergessen gibt und dem Vergessen auch positive Funktionen zukommen können? Wie hat sich die Situation heute verändert, in einer globalisierten Welt? Wie gehen wir damit um, in der Erinnerung des Leids der Einen das Leid der Anderen zu vergessen?

Im Zeitalter der Globalisierung sind die Erinnerungs- und Gedächtniskulturen transnational miteinander verflochten. Neben die Katastrophe von Auschwitz sind andere Menschheitskatastrophen getreten. Wie also lässt sich Erinnern und Vergessen in einer immer komplexeren, globalisierten Welt angemessen reflektieren und gestalten? Auf diese Frage versucht M. Rothberg mit seinem Ansatz des »multidirektionalen Erinnerns« eine Antwort zu finden. Er möchte die um Aufmerksamkeit konkurrierenden »Leidensgedächtnisse« (hier Shoah und Kolonialismus) so miteinander in Beziehung setzen, dass sie voneinander lernen können und sich gegenseitig neue Perspektiven der Empathie und Solidarisierung eröffnen. Die Kernbotschaft des Ansatzes besteht darin, dass »die Singularisierungsthese der Shoah [...] sich in diesem Licht zugleich als Brücke zu anderen traumatischen Gewalterinnerungen, die durch diesen Bezug erst wieder richtig [...] zur Geltung gebracht werden [erweist; F.S.]. [...] Die metaphorische Rede vom »*black holocaust*« muss also nicht Opferkonkurrenz bedeuten, sondern kann auch zur Opfersolidarität führen.«⁴⁴

Vergessen(es) in der Neuen Politischen Theologie wird im Folgenden aus zwei Perspektiven beleuchtet.

5.1 Über das Vergessen in der gefährlichen Erinnerung

Mit einer erweiterten Relecture ist die Hypothese verbunden, dass ein differenzierteres Verständnis von Vergessen zugleich ein differenziertes Verständnis von Erinnern mit sich bringen kann. Das Ziel einer »passionssensiblen und alteritätsoffe-

43 Vgl. A. Assmann: Der lange Schatten der Vergangenheit, S. 114–115.

44 Assmann, Aleida: Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention, München: C.H. Beck Verlag 2016, S. 179.

nen Mitleidenschaft«⁴⁵, das Metz für seine Theologie formuliert hat, bleibt nach wie vor aktuell. Die kulturwissenschaftlichen und neurobiologischen Forschungsbemühungen resultieren aus der Erkenntnis, dass nur ein dynamisches Gedächtnis in der Lage ist, Probleme zu lösen und erfahrungsbasierte Handlungspläne zu entwerfen. Aus diesen Gründen plädiere ich für eine viel stärkere und theologisch-kritische Rezeption und Verknüpfung der *Memory Studies* und der *Postcolonial Studies*.

Eine kritische Selbstreflexion des Nicht-/Erinnerns wäre über eine umfangreiche Analyse und Erweiterung des Erinnerungsbegriffs durch interdisziplinäre Rezeption der soziologischen und kulturwissenschaftlichen Erkenntnisse denkbar. Letztere müssten unbedingt stärker in postnationalistische und postkoloniale Theologien in Deutschland eingehen, die sich der Gefahr der Nivellierung und Verzerrung (A. Messerschmidt) bewusst sind. Und könnten schließlich zu einer Theologie im Modus des gefährlichen Erinnerns angesichts des Vergessens führen.

Wenn die *memoria passionis* nicht selbst-referentiell werden will, genügt es nicht, sich einfach an sie zu erinnern, sondern sie muss je neu kontextualisiert werden. In unserer Gegenwart bedeutet das, die deutsche Erinnerungskultur von eurozentrischen Engführungen zu befreien und die Solidarisierung mit Opfern unterschiedlicher Gewaltgeschichten zu ermöglichen. Auf dem Spezifischen der Shoah zu bestehen, geschieht nicht zum Selbstzweck und bedeutet nicht, andere Gewalterfahrungen (Kolonialismus, Genozide) abzuwerten.⁴⁶ Laut Rothberg hat die Erinnerung an die Shoa trotz der Betonung der Singularität es möglich gemacht, auch der Artikulation anderer Viktimisierungsgeschichten den Weg zu bereiten. Neue Politische Theologie hat hier einerseits viel zu bieten, weil sie sich im Kern als »Schrei nach der Rettung des Anderen«⁴⁷ versteht. Gerade in Gestalt der Erinnerung fremden Leidens, so die *Hoffnung* der neuen Politischen Theologie, bricht das »Leidensgedächtnis [...] möglicherweise unbeherrschbar gewordene Verhältnisse zwischen Ethnien, Kulturen und Religionen auf. Es sprengt den Teufelskreis der egoistischen Selbstbezüglichkeit und eröffnet [neue] politische Spielräume, die letztlich der Versöhnung und Zukunftsgestaltung dienen.«⁴⁸

Die große Herausforderung für Kirche und Theologie als Trägerin einer globalisierten Erinnerungskultur hat der Religionspädagoge R. Boschki schon vor gut 15 Jahren beschrieben, und sie ist heute genauso aktuell:

45 Peters, Tiemo Rainer: »Politische Spiritualität, Zehn streitbare Thesen«, in: Wort und Antwort 30 (1989), S. 100–102, hier S. 100.

46 Vgl. Martini, Tania: »Diffuse Erinnerung. Postkoloniale Anliegen zu thematisieren ist wichtig. Doch was bringt es, dafür die Beispiellosgkeit der Shoah in Frage zu stellen?«, in: <https://taz.de/Debatte-um-die-Gedenkkultur/!5751296/> vom 05.03.2021.

47 J. B. Metz/J. Reikerstorfer (Hg.): *Memoria passionis*, S. 20.

48 Peters, Tiemo Rainer: »Weisheit in der Politischen Theologie, Zehn streitbare Thesen«, in: Wort und Antwort 30 (1989), S. 100–102, hier S. 184 [Einfügung in Klammern F.S.].

»[...] im konsequent geführten, ernsthaften Gespräch mit anderen Kulturen und Religionen und deren je spezifischem Leidensgedächtnis [...] muss [sie; F.S.] sich stets an den Leidensgeschichten der Anderen, der Menschen, die nicht zur eigenen Gruppe gehören, orientieren. Ihr wird es nicht darum gehen, die einzelnen Erinnerungstraditionen in ein größeres Ganzes ›aufzuheben‹ (z.B. einer europäischen ›Einheitserinnerung‹), sondern die Erinnerungen regionaler, ethnischer, nationaler, kultureller und religiöser Gruppen zu respektieren und gegen interessegeleitetes Vergessen, gegen Verdrängung und Minimierung zu schützen. Gleichwohl wird Auschwitz als präzedenzloses Ereignis absoluter Inhumanität der Brennpunkt einer Erinnerungskultur auf europäischer Ebene und darüber hinaus bleiben.«⁴⁹

In den post- und dekolonialen Theologien der letzten Jahre wird diese Herausforderung auch zunehmend produktiv im deutschen Diskurs angenommen.⁵⁰ Andererseits haben politisch-theologische Ansätze das dynamische Zusammenwirken von Erinnern und Vergessen noch nicht ausreichend verinnerlicht, solange sie den Gefahren der Objektivierung und Moralisierung nicht entschieden entgegenwirken.⁵¹ Pauschal gegen das Vergessen der einen zu kämpfen, kann immer ein Vergessen des Leidens anderer nach sich ziehen. Durch eine multiperspektivische und interkulturelle Erinnerungs- und Gedenkkultur kann auch für das Erinnern an die Genozid- und Gewalterfahrungen zugewanderter Menschen in Deutschland mehr Raum gegeben werden, um die latenten und aggressiven menschenverachtenden Haltungen und Ideologien zu bekämpfen.

5.2 Über das Vergessen der gefährlichen Erinnerung

Eine Reflexion bzw. Anerkennung des Vergessens ermöglicht die Selbstvergewissung über Machtgefüge und Deutungsrahmen in Erinnerungsprozessen. Wie anfangs angekündigt, macht ein ausdifferenziertes Verständnis des Vergessens auch auf die vielen vergessenen Kontexte (»blinde Flecken«) unserer globalisierten Gegenwart sowie auf ihre Verflochtenheit aufmerksam, die auf je ihre Weise Leid erinnern und vergessen (so wie es bspw. in den Befreiungstheologien, den postko-

49 Zu den Konturen einer kritischen Erinnerungskultur vgl. Boschki, Reinhold/Gerhards, Albert (Hg.): *Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog*, Paderborn: Schöningh Verlag 2010.

50 Vgl. Nehring, Andreas/Wiesgickl, Simon (Hg.): *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2017; sowie Silber, Stefan: *Postkoloniale Theologien. Eine Einführung* (= UTB Bd. 5669), Tübingen: Narr Francke Attempo 2021.

51 Vgl. *Gedächtnis im Zeitalter der Globalisierung. Prinzipien für eine neue Politik im 21. Jahrhundert*, in: <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/218718/gedaechtnis-im-zeitalter-de-globalisierung/vom-14.01.2016>.

lonialen Theologien, rassismuskritischen und antisemitismuskritischen Bemühungen und im Kampf um Geschlechtergerechtigkeit, u.v.a.m. unternommen wird).

Entscheidend sind die Motive, die dazu führen, dass Individuen und Kollektive das Leid anderer vergessen bzw. die Gründe, weshalb die *memoria passionis et resurrectionis* (die Erinnerung an das Leid und die Auferstehung Christi) für viele heute keine störende bzw. hoffnungsvolle Option mehr ist und warum hier oder da ein automatisches, ein selektives, ein defensives oder auch ein therapeutisches Vergessen stattfindet.

Nicht zuletzt wird der ambivalente, subversive, dämonische, flüchtige und bisweilen auch trügerische Charakter der Erinnerungen erkennbar. Ist nicht sogar erst der gefährdete Zustand der Erinnerung die Bedingung der Möglichkeit ihrer Gefahr? Als *oubli de reserve* könnte die gefährliche und stets gefährdete Erinnerung überraschend wirksam werden – und sei es als selbstkritische *Relecture* ihrer selbst.

6 Fazit – Über Vergessen(es) in der gefährlichen Erinnerung

Ziel der vorangegangenen Reflexionen war es, die Neue Politische Theologie im Anschluss an J. B. Metz mit dem Konzept des multidirektionalen Erinnerns nach M. Rothberg zu verknüpfen und mithilfe der Kategorien des Erinnerns und Vergessens kritisch zu würdigen. Meines Erachtens lässt sich der »anamnetische Imperativ« nur angemessen weiterführen, wenn man besser versteht, was Erinnern heißt und wie wir es kollektiv vollziehen. Multidirektionales Erinnern ist demzufolge keine Vervollständigung der kollektiven Erinnerung, sondern auch eine Form des Vergessens, im Sinne eines Verlernens oder auch des »unlearning«. ⁵² Negativ formuliert ist es das Eingeständnis in die Unzulänglichkeiten des Erinnerns; positiv formuliert ist es die Möglichkeit des immer wieder neuen und anderen Erinnerns.

Es sollte deutlich geworden sein, dass es mir nicht darum geht, Erinnern und Vergessen gegeneinander auszuspielen. Im Gegenteil: Erst in der Dynamik beider zeigt sich die Komplexität und die Unverfügbarkeit beider Vollzüge. Auf diese Weise können sie auch unsere narrativen und hybriden Identitäten kritisch hinterfragen, aktualisieren, überraschen und gefährden. Störende Erinnerungen, die marginalisierte Perspektiven zum Vorschein bringen, sind ebenso wichtig wie konstruktives und therapeutisches Vergessen und die kritische Selbstreflexion der Erinnerungs-

52 Hier lassen sich Verbindungen etwa zur postkolonialen Theoretikerin Gayatri Chakravorty Spivak und ihrer Idee des Verlernens von Privilegien und Gewohnheiten, die wir als Verlust sehen sollten (»unlearning one's privilege as one's loss«) herstellen. Vgl. Landry, Donna/Maclean, Gerald (Hg.): *The Spivak Reader. Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*, New York/London: Routledge 1996.

praktiken. Bringt man all dies zusammen, können sie zur Übernahme von Verantwortung für unsere Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ermutigen und führen.

Eine solche kritische Selbstreflexion wurde hier mit Blick auf die ersten Impulse einer »Theologie nach Auschwitz« versucht, indem aus einer gedächtnistheoretischen Perspektive sowohl auf Potentiale wie auf blinde Flecken hingewiesen worden ist. Metz geht es nicht um eine Ästhetisierung von Erinnerung (das wären Formen des Vergessens!)⁵³, sondern um eine *narrative memoria* und um die Überwindung des subjektzentrierten Erinnerungsbegriffs. Unter Berücksichtigung des dialektischen Verhältnisses von Erinnern und Vergessen lassen sich die wechselseitigen Solidarisierungsprozesse besser fördern und unter Hinzunahme des Konzepts multidirektionalen Erinnerns Konkurrenzen vermeiden. Kirche und Theologie müssen sich kritisch befragen lassen, wie und warum sie zu welchem Zwecke erinnern bzw. vergessen. In den Worten von Metz:

»Die Kirche ist – als Institution – vor allem akkumulierte Erinnerung, langfristiges Gedächtnis, ›Elefantengedächtnis‹, in dem vieles, allzu vieles gespeichert ist, Befreiendes und Belastendes. Auch die Theologie steht nicht – in teilnahmsloser Beobachterposition – außer oder über diesem Gedächtnis, sie lebt aus ihm. Ihre kritische Kompetenz gegenüber diesem Gedächtnis gewinnt sie dadurch, daß sie das von der Kirche repräsentierte Christusgedächtnis immer wieder daraufhin befragt, ob und wie weit es zum Eingedenken fremden Leids wird.«⁵⁴

Eine Theologie, die nicht müde wird, diese Fragen und Forderungen zu stellen, darf sich nicht nur eine »Theologie mit dem Gesicht zur Welt«⁵⁵ nennen, sondern ist eine Theologie mit dem Gesicht *der* Welt. Man wird durch sie nicht mehr nur die »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute« (Gaudium et spes) sehen, sondern man wird ihr all das auch ansehen können müssen. Sie kann von den Kontingenzen, Verschränkungen, Verschiebungen der Zeit nicht unbeeindruckt bleiben, wenn christliche Sinnstiftung aus der *memoria passionis* eröffnet werden soll.⁵⁶ Das utopische Potential jeder Theologie liegt darin, etwas anderes sehen, hoffen, erwarten und erinnern bzw. vergessen zu können.

53 Vgl. Manemann, Jürgen/Metz, Johann Baptist (Hg.): Christologie nach Auschwitz: Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters (= Religion – Geschichte – Gesellschaft, Fundamentaltheologische Studien, Bd. 12), Münster: LIT Verlag 2001, S. 1–5.

54 J. B. Metz: Im Eingedenken fremden Leids, S. 19.

55 »Im Verständnis der Theologie als Theodizee macht sich das Christentum als eine Religion »mit dem Gesicht zur Welt« kenntlich.« J. B. Metz/J. Reikerstorfer (Hg.): *Memoria passionis*, S. 13.

56 Hier kann geschichtstheologisch *mit Metz über Metz* hinausgegangen werden. Vgl. die »temporal-theologischen Thesen« von Schüßler, Michael: Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft (= Praktische Theologie heute, Bd. 134), Stuttgart: W. Kohlhammer 2013, S. 166–175.

III (Un-)Mögliche Gleichzeitigkeiten? Shoa und Kolonialismus

Verflochtene Erinnerungen

Die Shoa und die Kolonialgeschichte in muslimisch geprägten Wahrnehmungen und Diskursen

Erkan Binici & Fahimah Ulfat

1 Einleitung

Dieser Beitrag thematisiert die Erinnerung an das Leiden der Opfer von Gewalt, Unterdrückung und Unrecht, insbesondere im Hinblick auf die Shoa und den Kolonialismus aus muslimischen Perspektiven. Er knüpft an die theoretische Perspektive der »verflochtenen Erinnerung«¹ an, die davon ausgeht, dass historische Erinnerungen nicht monolithisch oder national begrenzt sind, sondern in transnationalen und interkulturellen Bezügen stehen. Kollektive Traumata überlappen sich dabei und beeinflussen sich gegenseitig, sodass Erinnerung nicht isoliert, sondern intersektional und relational betrachtet werden muss.

Ziel dieses Beitrags ist es, einen Zugang zur Erinnerung an historisches Leid zu entwickeln, der die Verflechtungen verschiedener traumatischer Vergangenheiten berücksichtigt und eine ethisch reflektierte, interdisziplinäre Erinnerungskultur anstrebt, die für die Gegenwart relevant ist. Eine solche multiperspektivische Erinnerungskultur hinterfragt eurozentrische, politisierte Narrative und konkurrierende Opferperspektiven.

2 Der Kolonialismus und seine Auswirkungen

Die Kolonialisierung muslimisch geprägter Länder wird mit dem Einzug Napoleons in Ägypten 1798 datiert. Der Kolonialismus hat alle muslimisch geprägten Länder beeinflusst, selbst jene, die keine Kolonien europäischer Mächte waren². Die

1 Rothberg, Michael: »Multidirectional Memory and the Universalisation of the Holocaust«, in: Jeffrey C. Alexander (Hg.), *Remembering the Holocaust: A Debate*, Oxford: Oxford University Press 2009, S. 123–134.

2 Vgl. Griffel, Frank: *Den Islam denken. Versuch, eine Religion zu verstehen*, Ditzingen: Reclam 2018, S. 23.

ser Schritt markiert den Beginn der direkten europäischen militärischen und politischen Einflussnahme auf muslimisch geprägte Länder im ›Nahen Osten‹, was als ein signifikantes Ereignis in der Geschichte der Kolonialisierung angesehen wird.³

Kolonialismus wurde als »Zivilisierungsmission« und »Rettungsmission« gerechtfertigt. Die Herrschaftsbeziehungen in den verschiedenen Kolonialräumen wurden über »Rasse- und Kulturdiskurse« legitimiert.⁴ Die daraus resultierende hierarchische und grundlegend asymmetrische Beziehung herrscht bis heute zwischen der europäischen und der außereuropäischen Welt: »Die Legitimierungsstrategie von Kolonialismus als Rettungsmission und der Dualismus zwischen ›Zivilisierten‹ und ›Unzivilisierten‹ wird in heutigen internationalen Diskursen durch Kategorien wie etwa ›entwickelt‹ und ›unterentwickelt‹ wiederholt und ist auch in der Unterscheidung von ›entwickelten‹ und ›unterentwickelten‹ Rechtssystemen wiederzufinden.«⁵ Diese kolonialen Denkstrukturen sind weiterhin in zahlreichen gesellschaftlichen Bereichen präsent, darunter Wirtschaft, Recht, Wissensproduktion und Bildung und prägen die politische und soziale Ordnung Europas bis in die Gegenwart.

Daher ist es entscheidend, die Interdependenzen und Verflechtungen zwischen »Vergangenheiten und Zukünften« zu verstehen und die Auswirkungen der rassistischen und kolonialistischen Vergangenheit auf unsere Gegenwart ernst zu nehmen.⁶ Kolonialismus und Imperialismus sind nicht als europäisches Phänomen zu denken, sondern als ein weltweites Gesamtphänomen, wobei die historischen Pro-

3 Jedoch muss angemerkt werden, dass der transatlantische Sklavenhandel, der bereits im 16. Jahrhundert begann, tiefgreifende Auswirkungen auf die afrikanischen Gesellschaften hatte, einschließlich der muslimisch geprägten Gebiete. Entsprechend waren unter den versklavten Menschen, die über den Atlantik verschifft wurden, auch Personen aus muslimisch geprägten Regionen (vgl. Robinson, David: *Muslim Societies in African History*, Cambridge: Cambridge University Press 2004; vgl. Motadel, David (Hg.): *Islam and the European Empires*, Oxford: Oxford University Press 2014). Auch global betrachtet lässt sich eine solche Einflussnahme bereits früher datieren: Im 16. Jahrhundert begann Portugal mit der Errichtung von Stützpunkten im Indischen Ozean. Im 17. Jahrhundert folgten die Niederlande in Südostasien und Frankreich im Senegal. Ab 1760 drangen die Briten in Bengalen ein (vgl. Elger, Ralf/Stolleis, Friederike (Hg.): *Kleines Islam-Lexikon. Geschichte – Alltag – Kultur*, München: C.H. Beck 2018, Bundeszentrale für politische Bildung, <https://www.bpb.de/kurz-knapp/lexika/islam-lexikon/21492/colonialismus/>). Diese historischen Tatsachen verdeutlichen, dass europäische Mächte bereits vor Napoleons Ägyptenfeldzug direkt in die Geschicke muslimischer Gemeinschaften eingegriffen hatten.

4 Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita: *Postkoloniale Theorie*, Stuttgart: UTB³ 2020, S. 35.

5 Ebd., S. 44.

6 Ebd., S. 8.

zesse nicht als lineare Entwicklungen betrachtet werden, sondern als komplexe Prozesse und Praktiken mit Brüchen und Widersprüchen.⁷

Edward Said hat in seinem Werk *Orientalism*⁸ eindrücklich dargelegt,

»wie die Herstellung und Bereitstellung eines spezifischen Wissens der kolonialen Beherrschung dienlich war und gleichzeitig derselben ermöglichte, ein Wissen über den Orient zu etablieren, das den Orient als Antagonist des Okzidents diskursiv hervorbrachte. In Konsequenz stand fortan das Bild eines ›barbarischen und unberechenbaren Orients‹ einem des ›zivilisierten und kalkulierbaren Okzidents‹ gegenüber.«⁹

Orientalismus ist nach Said ein hegemonialer europäischer Diskurs, der den Einheimischen neudefiniert und damit imperiale Macht demonstriert. Said verwendete das Konzept des »Othering« (Zum-Anderen-machen), mit dem er zeigt, wie das europäische »wir« als überlegen und souverän und das orientalische »Ander« als different und unterlegen konstruiert und festgesetzt werden.¹⁰ Damit werden die anderen zu einem Objekt gemacht, das untersucht werden kann. In der Beschreibung des Untersuchungsobjekts sind nach Said die hegemonialen Vorstellungen Europas eingeflossen.¹¹

Nicht zuletzt ist die Wahrnehmung der Muslim:innen als »Ander« stark durch orientalistische Zuschreibungen geprägt, die nach Edward Said zu einer Teilung zwischen Ost und West geführt hat, die imaginativ war und dem Ziel der Beherrschung diene. Aufgrund der Fokussierung auf Religion wird der Orient in den letzten Jahren mit dem Islam gleichgesetzt, so Lingen-Ali und Mecheril. Dieser Prozess hat zur Folge, dass ein kollektives »Wir« und ein kollektives »die Anderen« anhand der Kategorie Religion konstruiert werden: »Subjekte werden so einem bestimmten religiösen Kollektiv (dem Islam) zugeordnet, sie werden als homogene Gruppe konstruiert, die als grundsätzlich anders als die eigene Gruppe wahrgenommen wird. Der Islam wird zur anderen, zur fremden Religion.«¹² Beispielsweise werden Jugendliche mit Hilfe der »sozialen Deutungs- und Identifikationspraxis Religion« als Muslim:innen hergestellt bzw. »muslimisiert« oder muslimischer gemacht als sie sind. Das kann auch dazu führen, dass sie sich selbst »muslimisieren«.¹³ Die »Muslimisie-

7 Vgl. ebd., S. 24.

8 Vgl. Said, Edward W.: *Orientalism*, New York: Pantheon 1978.

9 Castro Varela, María do Mar: »Postkolonialität«, in: Paul Mecheril (Hg.), *Handbuch Migrationspädagogik*, Weinheim/Basel: Beltz 2016, S. 153–154.

10 Vgl. ebd., S. 154.

11 Vgl. ebd., S. 155.

12 Lingen-Ali, Ulrike/Mecheril, Paul: »Religion als soziale Deutungspraxis«, in: *Österreichisches Religionspädagogisches Forum* 24 (2016), S. 19, <https://doi.org/10.25364/10.24:2016.2.3>

13 Ebd., S. 20.

rung« muslimischer Migrant:innen hat religiös und ethnisch aufgeladene Zuschreibungen zur Folge und fungiert als symbolische Differenzlinie zwischen ›Wir‹ und ›Ihr‹, auch im schulischen Raum.¹⁴

Die Epistemologie, die hinter dieser und anderen Fragen steckt, ist nach Lingen-Ali und Mecheril die Annahme, dass es hier eine essenzielle Differenz zum Anderen gibt (Islam/Muslim:innen), die wie auch immer bearbeitet werden muss.¹⁵ Diese essenzielle Differenz zum Anderen wird auch über einen Gegensatz zum christlichen Glauben hergestellt, wie Rainer Möller zeigt: »In gesellschaftlichen Diskursen wird zunehmend populärwissenschaftliches Wissen über ›den‹ Islam als ›fremder‹ Religion produziert und in einen fundamentalen Gegensatz zu säkularen Weltanschauungen und zum christlichen Glauben als der ›eigenen‹ Religion gestellt.«¹⁶ Freilich gibt es auch differenzierte Diskurse, die weder den Islam verdinglichen noch Muslim:innen über einen Kamm scheren.¹⁷ Dennoch ist dieser populärwissenschaftliche Diskurs einer der dominantesten in Deutschland, der auch in institutionelle Kontexte und pädagogische Praxen eingeht, wie Forschungen zeigen.¹⁸

Muslim:innen sind in dieser Lesart eine homogene Gruppe, denen bestimmte Merkmale zugewiesen werden. Der Islam ist ihr wesentliches Differenzierungs-

14 Vgl. Lingen-Ali, Ulrike: »Die ›andere‹ Religion: Muslimisierung und Selbstpositionierung – Wie der Islam (nicht nur) im Religionsunterricht als Differenzlinie fungiert«, in: Rudolf Leiprecht/Anja Steinbach (Hg.), *Schule in der Migrationsgesellschaft. Ein Handbuch*, Schwalbach/Taunus: Wochenschau Verlag 2013, S. 324–341.

15 Vgl. U. Lingen-Ali/P. Mecheril: »Religion als soziale Deutungspraxis«, S. 20.

16 Möller, Rainer: »Interreligiöse Bildung aus migrationsgesellschaftlicher Perspektive«, in: Rainer Möller/Claus Peter Sajak/Mouhanad Khorchide (Hg.), *Kooperation im Religionsunterricht. Chancen und Grenzen interreligiösen Lernens: Beiträge aus evangelischer, katholischer und islamischer Perspektive*, Münster: Comenius-Institut 2017, S. 48.

17 Vgl. z. B. Bauer, Thomas: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin: Verlag der Weltreligionen 2011; Bauer, Thomas: *Warum es kein islamisches Mittelalter gab. Das Erbe der Antike und der Orient*, München: C. H. Beck 2018; F. Griffel: *Den Islam denken*.

18 Vgl. z. B. Kul, Aysun: »Jetzt kommen die Ayses auch ins Lehrerzimmer und bringen den Islam mit. Subjektiv bedeutsame Erfahrungen von Referendarinnen und Referendaren im Rassismuskontext«, in: Karin Bräu/Viola B. Georgi/Yasemin Karakaşoğlu/Carolin Rotter, (Hg.), *Lehrerinnen und Lehrer mit Migrationshintergrund. Zur Relevanz eines Merkmals in Theorie, Empirie und Praxis*, Münster: Waxmann 2013, S. 157–175; Lingen-Ali, Ulrike: »Islam als Zuordnungs- und Differenzkategorie. Antimuslimische Ressentiments im Bereich von Bildung und Sozialer Arbeit«, in: *Sozial extra* 36/9–10 (2012), S. 24–27; Shooman, Yasmin: »... weil ihre Kultur so ist. Narrative des antimuslimischen Rassismus«, Bielefeld: transcript 2014; Rose, Nadine: »Differenz-Bildung. Zur Inszenierung von Migrationsanderen im schulischen Kontext«, in: Anne Broden/Paul Mecheril (Hg.), *Rassismus bildet*, Bielefeld: transcript 2010, S. 209–233; Nguyen, Toan Quoc: »Es gibt halt sowas wie einen Marionettentäter. Schulisch-institutionelle Rassismuserfahrungen, kindliche Vulnerabilität und Mikroaggressionen«, in: *ZEP* 36, Nr. 2 (2013), S. 20–24.

merkmal, wodurch gesellschaftliche und soziale Verhältnisse begründet werden.¹⁹ Nun finden sich Phänomene wie häusliche Gewalt, Homophobie, Unterdrückung von Frauen usw. natürlich auch bei Menschen mit muslimischer Religionszugehörigkeit. Und natürlich stehen solche Praktiken auch mit religiösen Einstellungen und Haltungen in Verbindung. Die verheerende Wirkung der Vorstellung des Islam als einer essenziell ›anderen‹ Religion besteht darin, solche Phänomene auf die Kategorie Religion zu reduzieren, mit dem ›Muslimsein an sich‹ gleichzusetzen und von einer in dieser angenommenen ›anderen Essenz‹ verankerten Unveränderlichkeit dieser Konstruktion auszugehen. Durch eine Reduktion von Muslim:innen auf die Kategorie ›andere Religion‹, die ihrem Wesen vermeintlich inhärent ist, wird eine symbolische Grenze geschaffen, die Exklusion und Dominanz legitimiert, ganz ähnlich einer hegemonialen Zuordnungspraxis.²⁰ Innermuslimische Diversität, die durch zahlreiche Studien belegt wird, wird im öffentlichen Diskurs ignoriert.²¹ Andere Kategorien, wie Klasse, Geschlecht, Sexualität, Kultur, Ethnie oder ökonomische Verhältnisse werden bei der Konstruktion der ›anderen Religion‹ erst gar nicht in Betracht gezogen, weil ihre Irrelevanz angesichts der epistemischen Wucht des Konstrukts selbstevident erscheint.²²

Die Auswirkungen des Kolonialismus wirken bis heute. Beispielsweise fand das koloniale Wissen Eingang in das Selbstverständnis der Kolonisierten. Das ist besonders im Bereich der Sexualethik eindrücklich nachzuverfolgen. Insbesondere die viktorianische Sexualethik hat Einzug in muslimisch geprägte Gesellschaften gefunden, die zuvor eine vergleichsweise offene Haltung zu geschlechtlicher und sexueller Vielfalt aufwiesen. Während vormoderne muslimische Gesellschaften ein breites Spektrum an geschlechtlichen und sexuellen Ausdrucksformen kannten und etwa Phänomene wie die Existenz von Mukhannathun (feminin agierende Männer) oder soziale Anerkennung für intersexuelle Personen dokumentiert sind,²³

19 Vgl. U. Lingen-Ali/P. Mecheril: »Religion als soziale Deutungspraxis«, S. 22.

20 Ebd., S. 22.

21 Vgl. z. B. Boos-Nünning, Ursula/Karakaşoğlu, Yasemin: Viele Welten leben. Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund, Münster: Waxmann 2006; Nökel, Sigrid: »Neo-Muslimas« – Alltags- und Geschlechterpolitiken junger muslimischer Frauen zwischen Religion, Tradition und Moderne«, in: Hans-Jürgen von Wensierski/Claudia Lübcke (Hg.), Junge Muslime in Deutschland. Lebenslagen, Aufwuchsprozesse und Jugendkulturen, Opladen: Verlag Barbara Budrich 2007, S. 135–154; Gerlach, Julia: Zwischen Pop und Dschihad. Muslimische Jugendliche in Deutschland, Berlin: Ch. Links Verlag 2006; Tressat, Michael: Muslimische Adoleszenz?, Frankfurt a.M.: Lang 2011.

22 Vgl. ausführlich Ulfat, Fahimah: »Religiöse Bildung in einer globalisierten Welt in postkolonialer Perspektive – Herausforderungen für die Islamische Religionspädagogik«, in: Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik 44/1 (2021), S. 22–25.

23 Kugle, Scott Siraj al-Haqq: Homosexuality in Islam. Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims, Oxford: Oneworld Publications 2010.

fürte die Kolonialzeit zu einer zunehmenden Regulierung und Normierung von Geschlechterrollen und Sexualpraktiken entlang europäischer Moralvorstellungen. Durch die Internalisierung kolonialer Sexualethiken wurde eine neue Form kultureller Hegemonie etabliert, die bis heute normative Vorstellungen über Geschlecht und Sexualität in muslimischen Kontexten beeinflusst.

Eine weitere Auswirkung ist anhand des Zusammenspiels von Bildung, Macht und sozialen Repräsentationen zu erkennen. Wissen ist immer gebunden an bestimmte Macht- und Herrschaftsstrukturen. Von den gesellschaftlichen Macht- und Herrschaftsstrukturen hängt es ab, wer in der hegemonialen Position ist, Menschen entlang bestimmter Merkmale zu markieren und sie auf diese Merkmale stereotypisierend und essentialisierend zu reduzieren, so wie es zum täglichen Brot von Kolonialverwaltungen und Apologeten des Kolonialismus gehörte. Die Bilder und Stereotype der hegemonialen Position fanden und finden Eingang in das »gesellschaftlich ›gültige‹ Wissen«. ²⁴ Diese stereotypen Bilder sind nach Naika Foroutan und Dilek İlkiz soziale Repräsentationen, in denen Bedeutungen in einem sozialen Prozess diskursiv produziert werden. »Die Wirkmächtigkeit von Diskursen zeigt sich darin, dass sie über Wissen machtvoll ›Wahrheiten‹ produzieren und transportieren, und somit die Wahrnehmung und Interpretation von sozialer ›Wirklichkeit‹ beeinflussen«. ²⁵ Die Dominanzverhältnisse in einer Gesellschaft haben hegemoniale Wissensproduktion und epistemische Gewalt zur Folge, die vor allem im Bereich der Bildung destruisierende Folgen haben können.

Verschiedene Arbeiten aus England und Deutschland zeigen, dass Lehrpläne und Lehrmaterialien für religiöse Bildung sowohl in England als auch in Deutschland in ihrer aktuellen Ausrichtung sogar zu einer Stabilisierung von kolonialistischen Wirklichkeitsbildern beitragen können. ²⁶ Auf der Basis dieser Erkenntnisse wird von den Vertreter:innen der postkolonialen Theorie eine Dekolonisierung der Bildung gefordert. ²⁷

24 Foroutan, Naika/İlkiz, Dilek: »Migrationsgesellschaft«, in: Paul Mecheril (Hg.), Handbuch Migrationspädagogik, Weinheim/Basel: Beltz 2016, S. 143.

25 Ebd., S. 143.

26 Gearon, Liam u. a.: »Decolonising the Religious Education Curriculum«, in: British Journal of Religious Education 43/1 (2021), S. 1–8, <https://doi.org/10.1080/01416200.2020.1819734>; vgl. Winkler, Kathrin/Scholz, Stefan: »Subaltern Thinking in Religious Education? Postcolonial Readings of (German) Schoolbooks«, in: British Journal of Religious Education 43/1 (2021), S. 103–122, <https://doi.org/10.1080/01416200.2020.1810633>

27 Vgl. ausführlich Ulfat, Fahimah: »Decolonizing Religious Education – a Challenge for International Knowledge Transfer«, in: Jenny Berglund/Bert Roebben/Peter Schreiner/Friedrich Schweitzer (Hg.), Educating Religious Education Teachers. Perspectives of International Knowledge Transfer, Göttingen: V&R unipress 2023, S. 167–182, <https://doi.org/10.14220/9783737015837>

Freilich hat der Kolonialismus auch auf muslimisch geprägte Länder bis heute Einfluss. Zwischen den 1940er und 1960er Jahren erlangten viele Staaten im ›Nahen Osten‹ ihre Unabhängigkeit, oft im Spannungsfeld des Kalten Krieges. Während Monarchien wie die Golfstaaten, Marokko und Jordanien sich den USA annäherten, suchten Länder wie Syrien, Ägypten und der Irak die Unterstützung der Sowjetunion.

In den frühen Jahren dominierten sozialistische Ideen, insbesondere der arabische Sozialismus unter Gamal Abdel Nasser. Die Niederlage Ägyptens und Syriens gegen Israel im Sechs-Tage-Krieg 1967 erschütterte jedoch diese Ideologie. Die ägyptische Regierung reagierte mit Repressionen gegen die Muslimbruderschaft, was viele Mitglieder ins Exil, insbesondere nach Saudi-Arabien, zwang. Dort gewannen sie erheblichen Einfluss auf das Bildungssystem und dienten der saudischen Monarchie als Gegengewicht zum arabischen Sozialismus.

Im Iran setzte sich eine andere Entwicklung durch. Die Anhänger Ayatollah Ruhollah Chomeinis stürzten 1979 die prowestliche Monarchie des Schah Reza Pahlavi und errichteten die Islamische Republik Iran, die sich dezidiert gegen die USA positionierte. In den Folgejahren verbreitete der Iran seine islamistische Ideologie international. Gleichzeitig erstarkte in Saudi-Arabien die wahhabitische Strömung. Die Besetzung der Heiligen Moschee in Mekka 1979 durch extremistische Wahhabiten unter Dschuhaimān al-ʿUtaibī führte dazu, dass die saudische Monarchie ihren Schulterchluss mit den Wahhabiten vertiefte und diesen größere Ressourcen zur weltweiten Verbreitung ihrer Ideologie bereitstellte.

Diese Entwicklungen prägten nachhaltig die Bildungssysteme der jeweiligen Länder. Im Iran ließ Chomeini 1980 alle Universitäten schließen, um »islamkonformes Wissen« zu implementieren.²⁸ In Saudi-Arabien verdeutlicht die »World Conference on Muslim Education« von 1977 die ideologische Stoßrichtung: Die Modernisierung wurde als Krise gedeutet, da sie muslimische Gesellschaften marxistischen und liberalen Konzepten aussetzte. Besonders der »westliche Liberalismus« wurde als Bedrohung wahrgenommen.²⁹ Kritisiert wurde die Anpassung des traditionellen Bildungssystems an westliche Standards, da sie Zweifel an islamischen Grundannahmen hervorrufen könne.³⁰ Stattdessen wurde die Entwicklung genuin islamischer Bildungskonzepte gefordert.³¹

28 Franke, Patrick: »Bamberger Einführung in die Geschichte des Islams (BEGI) 13«, Wikiversity 2020, [https://de.wikiversity.org/w/index.php?title=Bamberger_Einf%C3%BChrung_in_die_Geschichte_des_Islams_\(BEGI\)_13&oldid=617071](https://de.wikiversity.org/w/index.php?title=Bamberger_Einf%C3%BChrung_in_die_Geschichte_des_Islams_(BEGI)_13&oldid=617071)

29 Husain, Syed Sajjad/Ashraf, Syed Ali: Crisis in Muslim Education, Jeddah: King Abdulaziz University 1979, S. ix.

30 Ebd., S. 3.

31 Vgl. ausführlich Schweitzer, Friedrich/Ulfat, Fahimah: Dialogisch – kooperativ – elementarisiert. Interreligiöse Einführung in die Religionsdidaktik aus christlicher und islamischer Sicht, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2021, S. 62–72.

Die Rezeption und Reflexion über den Kolonialismus und seine Auswirkungen sind unverzichtbar für ein Verständnis der aktuellen geopolitischen und religiösen Spannungen, die sowohl im sogenannten ›Nahen Osten‹ als auch in Südostasien und darüber hinaus zu finden sind. Die koloniale Gewalt und die damit verbundenen Erinnerungen sind zu berücksichtigen, um die komplexen Interdependenzen zwischen Vergangenheit und Gegenwart zu begreifen und die bestehenden Spannungen zwischen ›Islam und Westen‹ als Konstruktion in einem historischen Kontext zu verstehen.

3 Die Shoah in muslimischen Wahrnehmungen

Die Auseinandersetzung mit der Shoah in muslimischen Kontexten ist ein ebenso heikles wie vielschichtiges Thema, das von historischen Missverständnissen und vereinfachten Narrativen durchzogen ist. Oftmals wird eine pauschale Verbindung zwischen ›dem Islam‹ und dem Nationalsozialismus hergestellt, die eine klare muslimische Komplizenschaft mit den Verbrechen des Dritten Reiches suggeriert.³² Diese Perspektive greift jedoch zu kurz und übersieht die historisch und politisch komplexen Verhältnisse.

Die Beziehung zwischen mehrheitlich muslimischen Gesellschaften und dem Nationalsozialismus war geprägt von unterschiedlichen, teils widersprüchlichen Faktoren: politische Allianzen, strategische Überlegungen und vor allem die unterschiedlichen Geopolitiken in den von Kolonialismus geprägten Regionen.³³ Diese Vielschichtigkeit ist in der historischen Diskussion häufig nicht ausreichend berücksichtigt, weshalb eine differenzierte Betrachtung der muslimischen Reaktionen auf die Shoah von grundlegender Bedeutung ist.

Ein wesentlicher Vorwurf an die islamische Theologie lautet: *Warum hat sich die islamische Theologie nicht so intensiv mit der Shoah auseinandergesetzt, wie es die christlichen Theologien getan haben?* (Theologie ›nach Auschwitz‹). Dieser Vorwurf greift jedoch zu kurz, wenn er nicht die historischen und strukturellen Unterschiede berücksichtigt.

Unsere These in diesem Artikel lautet: Islam als Religion spielte für viele bei der Positionierung zum Nationalsozialismus kaum eine Rolle, da keine zentrale, mit der

32 Vgl. Motadel, David: Für Prophet und Führer. Die Islamische Welt und das Dritte Reich, Stuttgart: Klett-Cotta 2017; Höpp, Gerhard: »Der verdrängte Diskurs. Arabische Opfer des Nationalsozialismus«, in: Gerhard Höpp/Peter Wien/René Wildnagel (Hg.), Blind für die Geschichte? Arabische Begegnungen mit dem Nationalsozialismus, Berlin: De Gruyter 2005, S. 215–268; Landgrebe, Phillip: »Arabische Muslim_innen und der Nationalsozialismus und die Bestände des International Tracing Service (ITS)«, in: Lernen aus der Geschichte (2017), <https://lernen-aus-der-geschichte.de/Lernen-und-Lehren/content/13720>

33 Vgl. Lewis, Bernard: Die Juden der islamischen Welt, München: C.H. Beck 1987.

christlichen Kirche vergleichbare Institution existiert, die eine ähnliche theologische Einflussnahme ausübt(e). Die christlichen Kirchen in Europa, insbesondere die katholische und die evangelische Kirche, spielten während des Nationalsozialismus eine bedeutende Rolle. Diese Diskussion, die nach Auschwitz in den Kirchen aufkam, war in der christlichen Theologie stark von der Frage nach der Verantwortung der Kirchen und der moralischen Lehren geprägt. Im Gegensatz dazu war die islamische Theologie in ihrer Auseinandersetzung mit der Shoah weniger von einer institutionalisierten Verantwortung geprägt, da die sozialen und politischen Strukturen innerhalb der muslimischen Gemeinschaften anders gestaltet und strukturiert waren. Muslim:innen befanden sich in sehr unterschiedlichen Rollen – als Kollaborateur:innen, Opfer, Helfer:innen von Verfolgten oder im Widerstand – je nach regionalem, politischem und historischem Kontext. Eine pauschale Zuordnung zu klar abgegrenzten Kategorien wäre daher eine Vereinfachung der komplexen historischen Realität.³⁴

3.1 Muslim:innen als Kollaborateur:innen

Bereits im Ersten Weltkrieg führte das Deutsche Reich eine gezielte Propagandakampagne in den muslimisch geprägten britischen und französischen Kolonien durch, um Muslim:innen für seine Zwecke zu mobilisieren. Ziel dieser Kampagne war es, Aufstände gegen die Kriegsgegner Frankreich und Großbritannien zu provozieren und deren Kontrolle über die Kolonien zu destabilisieren. Dabei griff die deutsche Propaganda die Idee des Dschihad auf und propagierte, dass es die »heilige« Pflicht der Muslim:innen sei, an der Seite Deutschlands zu kämpfen, da Deutschland als Verbündeter des osmanischen Sultans als Freund des Islam dargestellt wurde.³⁵ Der Islamwissenschaftler Christiaan Snouck Hurgronje bezeichnete diese Strategie später als »Djihad Made in Germany«.³⁶

Auch im Zweiten Weltkrieg verfolgte das Deutsche Reich eine vergleichbare Strategie, wobei die Beziehung zwischen NS-Regime und Muslim:innen keineswegs einheitlich oder homogen war. Ab 1941 entwickelten die Nationalsozialisten eine spezifische Islampolitik, die darauf abzielte, muslimische Verbündete zu gewinnen und diese in ihre Kriegsanstrengungen einzubeziehen.³⁷ Der Islam wurde

34 Vgl. D. Motadel: *Für Prophet und Führer*, S. 371; Wildnagel, René: *Zwischen Achse und Mandatsmacht. Palästina und der Nationalsozialismus*, Berlin: De Gruyter 2007, S. 27–62.

35 Von Oppenheim, Max: »Denkschrift betreffend die Revolutionierung der islamischen Gebiete unserer Feinde«, in: Steffen Kopetzky (Hg.), Berlin: Verlag Das Kulturelle Gedächtnis 2018, <https://rds-tue.ibs-bw.de/link?kid=1634501381>

36 Schwanitz, Wolfgang G.: »Djihad ›Made in Germany‹: Der Streit um den Heiligen Krieg 1914–1915«, in: *Sozial.Geschichte* 2 (2003), S. 7–34, <http://www.trafoberlin.de/pdf-dateien/Djihad%20Heiliger%20Krieg%201914%20WGS.pdf>

37 Vgl. D. Motadel: *Für Prophet und Führer*, S. 51–90.

von den Nationalsozialisten teilweise als ›Heldenreligion‹ gepriesen. Hitler selbst verherrlichte den Islam als eine starke und aggressive ›Kriegerreligion‹ und stellte ihn oft dem ›schwachen Katholizismus‹ gegenüber.³⁸

Die Unterstützung der Nationalsozialisten durch muslimische Gruppen im Balkan und im Kaukasus beruhte meist auf pragmatischen Gründen. Während man auf dem Balkan auf deutsche Waffen gegen Partisanen hoffte,³⁹ galt im Kaukasus das NS-Regime als das kleinere Übel im Vergleich zu den religionsfeindlichen Kommunisten. Besonders unter Stalin erreichte die antireligiöse Politik in den muslimischen Gebieten der Sowjetunion ihren Höhepunkt: Moscheen wurden besetzt, rote Fahnen auf Minaretten gehisst und Schweine durch Gebetsräume getrieben. Diese Unterdrückung machte sich das NS-Regime zu Nutze und verstärkte seine NS-Islampolitik. Dies zeigte sich in der Förderung von Moscheen und der Zusammenarbeit mit Imamen und religiösen Autoritäten, die den ›Jihad‹ gegen die Sowjets predigten.⁴⁰ Ein Beispiel für die gezielte Inszenierung der NS-Islampolitik ist die Parade zum Fest des Fastenbrechens in Kislowodsk, bei der das muslimische Glaubensbekenntnis auf Arabisch neben NS-Symbolen wie dem Reichsadler, dem Hakenkreuz und einem großen Porträt Hitlers präsentiert wurden.⁴¹

Ein prominenter Vertreter dieser Strategie war Ḥāḡḡ-Amin al-Husseini, der Großmufti von Jerusalem, der als propagandistisches Sprachrohr für das NS-Regime fungierte und versuchte, Muslim:innen gegen die vermeintlichen gemeinsamen Feinde zu mobilisieren. Al-Husseini floh 1941 nach Berlin und wurde dort von den Nationalsozialisten als wichtiger Verbündeter hofiert. In Radioprogrammen auf Arabisch rief er zur Unterstützung des Dritten Reichs auf und stilisierte den Kampf gegen Großbritannien, die Sowjetunion und das Judentum als gemeinsamen islamischen ›Jihad‹. Er arbeitete eng mit NS-Funktionären zusammen, um muslimische SS-Einheiten, wie die 13. Waffen-Gebirgs-Division der SS ›Handschar‹, zu rekrutieren, die auf dem Balkan gegen Partisanen eingesetzt wurden. Seine Ideologie verband religiöse Motive mit antisemitischen Verschwörungstheorien und der nationalsozialistischen Rassenlehre. Dies zeigte sich unter anderem in der Verbreitung des Buches ›Islam und Judentum‹, welches unter muslimischen SS-Soldaten verteilt wurde.⁴²

Häufig wird die Person des Großmuftis von Jerusalem und seine Sympathie sowie Kollaboration mit den Nazis hervorgehoben, während seine unterschiedliche Rezeption im muslimischen Kontext oder andere historische Beispiele und Persönlichkeiten zur Rolle von Muslim:innen im Nationalsozialismus nicht berücksichtigt

38 Vgl. ebd., S. 77–84.

39 Vgl. ebd., S. 216–258.

40 Vgl. ebd., S. 171–184.

41 Vgl. ebd., S. 177.

42 Vgl. ebd., S. 55–58.

werden.⁴³ Dies kann zu einem verzerrten Bild führen, das suggeriert, dass Muslim:innen einheitlich auf der Seite der Nazis standen, was wiederum die Bedeutung der deutschen Verantwortung relativiert, indem darauf hingewiesen wird, dass auch andere Schuld tragen.⁴⁴

Die Zahl der muslimischen Soldaten auf Seiten des NS-Regimes variiert, Schätzungen reichen von etwa 10.000 bis 250.000.⁴⁵ In Regionen wie Bosnien wurden sogar ganze Waffen-SS-Divisionen mit muslimischen Soldaten aufgestellt. Über die genauen Gründe für ihre Rekrutierung lässt sich nur spekulieren: Manche mögen aus ideologischer Überzeugung und aufgrund der gemeinsamen Feindschaft gegen das Judentum und den Kommunismus mit den Nazis kollaboriert haben, bei anderen wiederum mag es eine taktische Entscheidung in einer von Krieg und politischen Umbrüchen geprägten Zeit gewesen sein.⁴⁶ Festhalten lässt sich jedoch, dass es durchaus Muslim:innen gab, die das NS-Regime auf unterschiedlichste Art und Weise unterstützten und in dieser vereinfachten Betrachtung als Kollaborateur:innen gewertet werden können.

3.2 Muslim:innen als ›Opfer‹

Die Darstellung von Muslim:innen als ›Opfer‹ des Nationalsozialismus ist eine oft übersehene Perspektive. Denn das ist das Paradoxe: Das NS-Regime verfolgte eine gezielte Islampolitik, die darauf abzielte, Muslim:innen zu rekrutieren und zu mobilisieren, um sie für ihre Kriegsanstrengungen zu gewinnen. Dennoch gibt es zahlreiche Muslim:innen, die unter den brutalsten Verfolgungen der Nazis litten und zu Opfern nationalsozialistischer Gewalt wurden.⁴⁷

Insbesondere im Zusammenhang mit der Invasion der Sowjetunion 1941 wurden viele Muslim:innen zu Opfern nationalsozialistischer Gewalt. SS-Einsatzgruppen erschossen tausende von Kriegsgefangenen, die sie aufgrund ihrer

43 Vgl. Ihrig, Stefan: »Den Islam stellt mancher gern in die Nazi-Ecke«, in: Die Zeit vom 24.10.2015, <https://www.zeit.de/wissen/geschichte/2015-10/holocaust-jerusalem-netanjahu-hitler-mufti-islam-radikalisierung/komplettansicht>; vgl. Lehmann, Lennart: »Sind Araber blind für die Geschichte?«, in: Qantara.de vom 18.05.2005, <https://qantara.de/artikel/nationalsozialismus-sind-araber-blind-f%C3%BCr-die-geschichte>

44 Vgl. D. Motadel: Für Prophet und Führer; R. Wildnagel: Zwischen Achse und Mandatsmacht, S. 27–62.

45 Diese Spannweite ergibt sich aus unterschiedlichen Definitionen und Erhebungsmethoden. vgl. D. Motadel: »Islam im Nationalsozialismus – Für Führer und Prophet«, Interview von Andreas Main vom 20.02.2018, in: Deutschlandfunk, <https://www.deutschlandfunk.de/islam-im-nationalsozialismus-fuer-fuehrer-und-prophet-100.html>

46 Vgl. P. Landgrebe: »Arabische Muslim_innen und der Nationalsozialismus und die Bestände des International Tracing Service (ITS)«, vgl. D. Motadel: Für Prophet und Führer, S. 259–290.

47 Vgl. P. Landgrebe, Arabische Muslim_innen und der Nationalsozialismus und die Bestände des International Tracing Service (ITS).

Beschneidung für jüdisch hielten. Diese Praxis spiegelte die rassistischen und ethnischen Vorurteile der Nazis wider, die die Beschneidung als ein »Zeichen« für jüdische Abstammung interpretierten. Reinhard Heydrich, Leiter des SS-Reichssicherheitshauptamtes, musste deshalb sogar einen Befehl erlassen, in dem er die SS-Einheiten ermahnte, dass die Beschneidung und das »jüdische Aussehen« nicht ohne weiteres als Beweis für eine jüdische Abstammung gelten dürften.⁴⁸

Diese Ereignisse werfen die Frage auf, ob und wie Muslim:innen während des Zweiten Weltkriegs in den Konzentrationslagern und anderen Institutionen des NS-Regimes behandelt wurden. In vielen Gedenkstätten ist es schwierig, diese Frage zu beantworten, da Muslim:innen nicht aufgrund ihres Glaubens inhaftiert wurden, sondern wegen anderer Faktoren, wie etwa politische Überzeugungen, vermeintliche Spionage oder Zugehörigkeit zu Widerstandsbewegungen.⁴⁹

Die widersprüchliche Realität zwischen NS-Islampolitik und Verfolgung verdeutlicht die Komplexität der Situation. So bleiben Muslim:innen als Opfer von NS-Gewalt ein wenig beachteter Bereich⁵⁰ – ein Aspekt, der eigentlich die Vielfalt der muslimischen Erfahrungen im Nationalsozialismus widerspiegelt.

3.3 Muslim:innen als ›Helfer:innen‹

Ein weiterer, gesellschaftlich kaum präsenter Aspekt, ist die Rolle von Muslim:innen als Helfer:innen im Nationalsozialismus. Es sind zahlreiche Beispiele von Muslim:innen dokumentiert, die Jüdinnen:Juden vor den Nazis retteten. Diese Geschichten stehen oft im Schatten der bekannteren Erzählungen über die Shoah, verdienen jedoch ebenso viel Aufmerksamkeit und Anerkennung, da derartige Beispiele dazu beitragen, die Konstruktion von Jüdinnen:Juden und Muslim:innen als Feinde zu hinterfragen und aufzubrechen. Sie zeigen, wie inmitten von Verfolgung und Brutalität ein starkes Gefühl der Menschlichkeit und Solidarität über

48 Vgl. D. Motadel: Für Prophet und Führer, S. 207–211.

49 Vgl. Fava, Rosa: »Waren eigentlich auch Muslime im KZ? Die Thematisierung spezieller Opfergruppen am Beispiel der Häftlinge aus der muslimischen SS-Einheit ›Handschar‹ in Neuen-gamme«, in: Schoah.org, <http://www.schoah.org/kz/muslime.htm>; vgl. P. Landgrebe: »Arabische Muslim_innen und der Nationalsozialismus und die Bestände des International Tracing Service (ITS)«.

50 Vgl. G. Höpp: Der verdrängte Diskurs. Arabische Opfer des Nationalsozialismus, S. 215–268.

die religiösen und ethnischen Grenzen hinweg entstehen konnte.⁵¹ An dieser Stelle sollen zwei Personen genannt werden.

Ein bemerkenswertes Beispiel ist die Geschichte von Ali Sheqer Pashkaj. Pashkaj erzählt von seinem Vater, der in der albanischen Stadt Pukë ein Lebensmittelgeschäft betrieb. Als ein deutscher Transport mit albanischen Gefangenen und einem jüdischen Mann vorbeikam, den die Nazis erschießen wollten, nutzte der Vater seine ausgezeichneten Deutschkenntnisse, um die Soldaten zu überlisten. Nachdem er die Nazis betrunken gemacht hatte, versteckte er den jüdischen Mann, Yeoshua Baruchowicz, in einem Wald, bis er ihn sicher in sein eigenes Haus bringen konnte, wo er ihn bis zum Kriegsende versteckte. Trotz wiederholter Folter und Drohungen durch die Nazis weigerte sich der Vater, den Aufenthaltsort des Mannes preiszugeben. Diese mutige Tat rettete das Leben von Yeoshua Baruchowicz, der heute als Zahnarzt in Mexiko lebt.⁵²

Destan und Lime Balla, ein weiteres Paar, das in Albanien lebte, nahmen 1943 17 flüchtende Jüdinnen:Juden in ihrem Dorf auf. Diese versteckten sie in ihrem Heim, obwohl sie selbst arm waren. Die Familie Balla versorgte die Jüdinnen:Juden mit Essen und Kleidung, versteckte sie in der örtlichen Gemeinschaft und gab ihnen Schutz. Selbst als die örtliche Polizei von den Versteckten wusste, blieb die Familie standhaft und riskierte ihr Leben, um den Jüdinnen:Juden Schutz zu gewähren.⁵³

Diese Geschichten von muslimischen Helfer:innen verdeutlichen, dass der Widerstand gegen das Nazi-Regime nicht nur von Christ:innen oder nur aus »westlichem« Kontext kam. Auch in muslimisch geprägten Ländern und Gemeinschaften gab es unzählige Menschen, die alles riskierten, um die Verfolgten zu retten, sich gegen das Unrecht zu stellen und dem Widerstand gegen den Nationalsozialismus ein Gesicht zu geben. Im Sinne eines multidirektionalen Erinnerns und einer diversitätsbewussten Auseinandersetzung mit der Geschichte ist zu hinterfragen, warum in der gängigen Bildungspraxis oft nur bestimmte Biografien herangezogen werden, die diese Vielfalt nicht abbilden.

51 Vgl. Ehricht, Franziska/Cryglewski, Elke: GeschichteN teilen. Handreichung für Pädagoginnen und Pädagogen, Berlin: Haus der Wannseekonferenz 2009, S. 33; vgl. Rosbach, Jens: »Der mutige ägyptische Arzt Mohamed Helmy – Ein Muslim als Judenretter«, in: Deutschlandfunk Kultur, <https://www.deutschlandfunkkultur.de/der-mutige-aegyptische-arzt-mohamed-helmy-ein-muslim-als-100.html> vom 11.08.2017. Vgl. Fereidooni, Karim: »Hamas-Terror, Gaza-Krieg, Nahost-Konflikt – 50 Handlungsmöglichkeiten für Lehrer*innen«, in: Politisches Lernen 1–2 (2024), S. 4; vgl. Feroz, Emran: »Muslime retten Juden im Zweiten Weltkrieg – Es gibt sie, die orientalischen Schindlers«, in: Qantara, <https://qantara.de/artikel/muslime-reiten-juden-im-zweiten-weltkrieg-es-gibt-sie-die-orientalischen-schindlers> vom 03.09.2014.

52 Vgl. Yad Vashem: »Besa: Die muslimische Rettung von Juden im Zweiten Weltkrieg. Ali Sheqer Pashkaj«, <https://www.yadvashem.org/yv/de/exhibitions/besa/pashkaj.asp>

53 Vgl. Yad Vashem: »Besa: Die muslimische Rettung von Juden im Zweiten Weltkrieg. Destan und Lime Balla«, <https://www.yadvashem.org/yv/de/exhibitions/besa/balla.asp>

3.4 Muslim:innen im Widerstand

Neben den muslimischen Helfer:innen und Retter:innen gab es auch zahlreiche Muslim:innen, die aktiv im Widerstand gegen das nationalsozialistische Regime und in verschiedenen militärischen Formationen kämpften. Viele Gebiete mit großen muslimischen Bevölkerungen standen unter der Herrschaft von Großbritannien, Frankreich oder der Sowjetunion. Diese Kolonialmächte verfügten über größere Möglichkeiten, Muslim:innen zu beeinflussen, was zu einer verstärkten Rekrutierung und Mobilisierung von Muslim:innen für den Widerstand führte.⁵⁴

Aus der britischen Kolonien Palästina kämpften nicht nur jüdische Brigadangehörige, sondern auch muslimische Soldaten gegen das NS-Regime.⁵⁵ Insbesondere die britisch-indischen Truppen bestanden aus einem Großteil aus muslimischen Soldaten und spielten eine entscheidende Rolle im Kampf gegen das nationalsozialistische Deutschland.⁵⁶ Auch in der Roten Armee nahmen viele muslimische Soldaten besonders aus den zentralasiatischen sowjetischen Republiken wie Usbekistan, Kasachstan, Tadschikistan, Kirgisistan und Turkmenistan teil und trugen zum Sieg der Alliierten im Osten bei.⁵⁷

Ein besonders prominentes Beispiel ist das ikonische Foto von Abdulkhakim Ismailov, einem muslimischen Soldaten, der am 2. Mai 1945 die sowjetische Flagge über dem Reichstag hisste. Dieses Bild, das weltweit bekannt wurde, symbolisiert nicht nur den Sieg über den Faschismus, sondern zeigt auch den Beitrag der muslimischen Soldaten zur Niederlage des Nationalsozialismus, auch wenn dieser kaum bekannt ist.⁵⁸

Muslim:innen trugen also aktiv zum Widerstand gegen das nationalsozialistische Regime bei – sei es im militärischen Kampf, sei es im zivilen Widerstand oder durch ihre Rolle in kolonialen und sowjetischen Kriegsanstrengungen.

54 Vgl. Motadel, David: »The Muslim World in the Second World War«, in: Richard Bosworth/ Joseph Maiolo (Hg.), *The Cambridge History of the Second World War. Volume II: Politics and Ideology*, Cambridge: Cambridge University Press 2015, S. 605–626, hier S. 621–624.

55 Vgl. Abbasi, Mustafa: »Palestinians Fighting Against Nazis: The Story of Palestinian Volunteers in the Second World War«, in: *War in History* 26/2 (2019), S. 227–249, <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0968344517696527>; vgl. D. Motadel: »The Muslim World in the Second World War«, S. 624.

56 Motadel spricht von 2,25 Millionen muslimischen Soldaten aus Indien: vgl. D. Motadel: *The Muslim World in the Second World War*, 624.

57 Vgl. D. Motadel: *Für Prophet und Führer*, S. 370.

58 Vgl. Moin und Salam: »Historische Rückblende«, <https://moinundsalam.de/historische-rueckblende/>

3.5 Zwischenfazit: Zur Rolle von Muslim:innen im Nationalsozialismus

Die Rolle von Muslim:innen im Kontext des Nationalsozialismus ist vielschichtig und komplex. Die NS-Islampolitik hat dazu beigetragen, dass sich Muslim:innen auch auf Seite der Täter:innen befanden. Und dennoch sollte in der historischen Betrachtung die Bedeutung der NS-Islampolitik nicht überbewertet werden. So schreibt Motadel, dass der Erfolg der deutschen Islampolitik relativ begrenzt blieb:

»Allzu oft wurde die promuslimische deutsche Politik von der deutschen Kriegsführung und Besatzungspraxis überschattet. Auch basierte die Politik auf zu vielen Fehlvorstellungen von Muslimen und dem Islam. Hinzu kam, dass es Berlins Behauptungen, die Muslime zu beschützen, an Authentizität fehlte. Es war zu offensichtlich, dass das NS-Regime Muslime für ihre eigenen Zwecke einspannen wollte. Und schliesslich bemühten sich auch die Alliierten massiv um die Unterstützung von Muslimen. Ein weiterer Fehler war, dass man glaubte, die Muslime stellten einen einheitlichen Block dar. Das machte es oft unmöglich, auf lokale Gegebenheiten zu reagieren.«⁵⁹

Trotz dieser begrenzten Wirkung der NS-Islampolitik bleibt das Bild von der Kollaboration zwischen »dem Islam« und dem Nationalsozialismus in der öffentlichen Wahrnehmung hartnäckig bestehen. So fragt Yossi Bartal: »Obwohl es für jeden muslimischen Nazi-Soldaten schätzungsweise 20 bis 30 muslimische Soldaten in den Reihen der Alliierten gab, hält sich das Bild von der Kollaboration zwischen ›dem Islam‹ und dem Nationalsozialismus. Warum?«⁶⁰

Die klare Diskrepanz zwischen der oft verbreiteten Erzählung von einer generalen muslimischen Kollaboration und der Realität der Vielfalt muslimischer Haltungen gegenüber dem Faschismus, birgt viele Probleme. So birgt sie die Gefahr der Instrumentalisierung, wenn ›der Islam‹ als ›genauso schuldig wie Deutschland‹ dargestellt wird, womit Verantwortung abgegeben wird und Relativierung stattfindet.⁶¹ Esra Özyürek bringt es folgendermaßen auf den Punkt: »[...] subcontracting the guilt of the Holocaust and antisemitism to Muslim-background immigrants, is a more subtle but more pervasively powerful way of chipping away at the official German postwar Holocaust narrative.«⁶²

59 Motadel, David: »Adolf Hitler verherrlichte den Islam«, Interview geführt von Müller, Hans-jörg, in: Basler Zeitung vom 07.03.2018, <https://www.bazonline.ch/adolf-hitler-verherrlicht-e-den-islam-996257318649>; vgl. D. Motadel: Für Prophet und Führer, S. 369–370.

60 Bartal, Yossi: »Halbmond überm Reichstag«, in: der Freitag vom 02.05.2020, <https://www.freitag.de/autoren/yossi-bartal/halbmond-ueberm-reichstag>

61 Vgl. ebd.

62 Özyürek, Esra: *Subcontractors of Guilt. Holocaust Memory and Muslim Belonging in Postwar Germany*, Stanford: Stanford University Press 2023, S. 203.

Demnach können derartige Diskurse als Versuche subtiler Umdeutung der Verantwortung verstanden werden, in deren Mittelpunkt nicht die Aufarbeitung der Vergangenheit, sondern das Bewahren eines positiven Selbstbilds steht. Entsprechend kritisiert Max Czollek Erinnerungskultur im Allgemeinen:

»Diese Gegenwart ist meiner Wahrnehmung nach aufgespannt zwischen Fragen der Zugehörigkeit, des Umgangs mit der Gewaltgeschichte und des eigenen Selbstbildes. Dazu passt die Frage nach der Erinnerungskultur, denn in einer Gesellschaft, die ihre Selbstbild so stark aus der Erinnerung schöpft wie die Deutsche, hat Erinnerung Teil an der Frage nach Zugehörigkeit.«⁶³ »Das zeigt, einmal mehr, dass diese Gesellschaft keine Lust hat, Erinnerungskultur als ein Instrument der Selbstkritik zu verstehen, sondern eher als ein Instrument der Disziplinierung der vermeintlich Anderen oder Fremden einsetzt.«⁶⁴

Auch heute noch muss eine multidirektionale Perspektive auf das Gedenken ermöglicht werden, bei der verschiedene Sichtweisen und Erfahrungen berücksichtigt werden, anstatt dass einseitig, vereinfachte Narrative dominieren.⁶⁵ Genauso wie Antisemitismusbekämpfung gleichzeitig rassistuskritisch sein muss und generell Diskriminierung intersektional gedacht sein sollte, sollte die Erinnerung an die Shoah der Vielschichtigkeit von Geschichte gerecht werden und beispielsweise auch die unterschiedlichen muslimischen Biografien berücksichtigen.⁶⁶

Wenn wir die eingangs aufgeführte Frage und These betrachten, wird deutlich, dass die vielschichtigen Positionierungen von Muslim:innen zum Nationalsozialismus im Vergleich zu den Kirchen, eine nachträgliche intensive theologische Auseinandersetzung mit der Shoah innerhalb der islamischen Theologie nicht als ebenso dringlich erscheinen lassen. Dies liegt nicht nur an der fehlenden institutionellen Struktur vergleichbar mit den Kirchen, sondern auch an den historischen Erfahrungen vieler muslimisch geprägter Gesellschaften, die primär durch koloniale Unterdrückung und antikoniale Kämpfe geprägt waren. Gleichzeitig gibt es auch im muslimischen Kontext befreiungstheologische Ansätze, die sich mit kolonialer Unterdrückung und Ungerechtigkeit auseinandersetzen und dabei auch Perspektiven

63 Czollek, Max: »5 Fragen an Max Czollek«, in: Hanser Literaturverlage, <https://www.hanser-literaturverlage.de/beitrag/5-fragen-an-max-czollek-b-443>

64 Czollek, Max: »Max Czollek über Erinnerungskultur: ›Das Problem ist die Identitätspolitik der Tätergesellschaft‹«, Interview von Luna Harms, in: taz vom 09.01.2024, <https://taz.de/Max-Czollek-ueber-Erinnerungskultur/!5984778/>

65 Vgl. Yacine, Mira: »Multidirektionale Erinnerung – Chancen und Herausforderungen für die Bildungsarbeit«, in: Erich-Zeigner-Hause v. (Hg.), Holocaust und Kolonialismus – Deutungskämpfe um das Erinnern? Eine Handreichung zum Fachtag, Leipzig 2020, S. 19–25.

66 Vgl. Attia, Iman/Gerstenberger, Olga/Izabiliza, Diane/Keskinkılıç, Ozan Zakariya/Rajanayagam, Iris/Randjelović, Isidora: »Verwobene Geschichten – Geteilte Erinnerungen«, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ) vom 01.10.2021, S. 40f.

eröffnen, die eine Reflexion über die Shoah und ihre ethischen Implikationen ermöglichen. Diese Ansätze, die postkoloniale, soziale und theologische Fragen verbinden, werden im Folgenden näher betrachtet.

4 Befreiungstheologische Ansätze im muslimischen Kontext

Die Idee der »Befreiungstheologie« ist stark geprägt von dem Bestreben nach sozialer Gerechtigkeit, dem Engagement für die Marginalisierten und dem Widerstand gegen Unterdrückung. Während die Befreiungstheologie im christlichen Kontext, insbesondere in den 1960er Jahren in Lateinamerika, eng mit der sozialen und politischen Befreiung verbunden war, hat sie im muslimischen Kontext ihre eigenen Ausprägungen und Interpretationen entwickelt, die oft von regionalen und politischen Herausforderungen sowie von interreligiöser Solidarität beeinflusst sind.⁶⁷ Im Folgenden sollen zwei Ansätze vorgestellt werden.

Farid Esack⁶⁸, ein südafrikanischer Theologe und Aktivist, ist wohl der prominenteste Vertreter befreiungstheologischer Ansätze. Esack setzte sich nicht nur gegen die Apartheid in Südafrika ein, sondern förderte auch eine befreiungstheologische Lesart des Korans, die den Fokus auf soziale Gerechtigkeit, Gleichberechtigung und den Widerstand gegen rassistische und sexistische Strukturen legt.⁶⁹ Diese Perspektive zeigt die gesellschaftliche Verantwortung, die mit dem Glauben verbunden ist – eine Verantwortung, die in einem intersektionalen Rahmen, der Antisemitismus, Rassismus, Sexismus und andere Formen der Unterdrückung umfasst, angewendet werden muss.

Für Esack ist Gott nicht nur eine transzendente Figur, sondern auch aktiv und fürsorglich in der Welt.⁷⁰ Er plädiert dafür, dass die Theologie sich mit den sozialen und politischen Problemen der Menschen auseinandersetzen muss, insbesondere mit der Ungerechtigkeit und Ausgrenzung, die vielen marginalisierten Gruppen widerfahren. Die Suche nach Transzendenz erfolgt nicht nur durch religiöse Rituale,

67 Vgl. von Stosch, Klaus/Tatari, Muna (Hg.): Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum, Paderborn: Schöningh 2012; vgl. Islamportal: »Islamische Befreiungstheologie« vom 25.06.2018, <https://www.islamportal.at/beitraege/artikel/islamische-befreiungstheologie>

68 Unabhängig von der weithin anerkannten Bedeutung von Farid Esacks Befreiungstheologie möchten wir darauf hinweisen, dass seine Aussagen im Kontext der BDS-Kampagne kritisch diskutiert werden.

69 Vgl. Rahemtulla, Shadaab: Qur'an of the Oppressed. Liberation Theology and Gender Justice in Islam, Oxford: Oxford University Press 2019, S. 10–13.

70 Vgl. Esack, Farid: On Being a Muslim. Finding a Religious Path in the World Today, Oxford: OneWorld Publications 2010, S. 9–36.

sondern auch durch die Schaffung einer gerechten und freien Gesellschaft. In diesem Zusammenhang ist die religiöse Praxis nicht nur von Dogmatik und institutionellen Regeln bestimmt, sondern vor allem von der gelebten Religiosität, die soziale Gerechtigkeit und individuelle Freiheit fördert.⁷¹

Esack äußert sich nicht nur gegen den Rassismus der Apartheid in Südafrika, sondern auch gegen die Diskriminierung von Frauen und Homosexuellen. In Pakistan wandte sich Esack gegen die Diskriminierung von Christ:innen durch Muslim:innen und betonte die Notwendigkeit der interreligiösen Solidarität.⁷² Hierin zeigt sich ein zentraler Aspekt befreiungstheologischer Ansätze im muslimischen Kontext – nämlich ihre diskriminierungsformbergreifende, intersektionale Perspektive, die verschiedene Formen der Diskriminierung und Unterdrückung zusammendenkt. Diese Perspektive lässt sich als eine Art von »soziale Gerechtigkeitstheologie« beschreiben, die die spirituelle Suche nach Gott mit der praktischen Arbeit an einer gerechteren Gesellschaft verbindet. Soziale Gerechtigkeit, das Engagement für die Rechte von Minderheiten, und die Förderung einer inklusiven Gesellschaft sind für diese Theologie genauso wichtig wie das Streben nach einer tiefen persönlichen religiösen Erfahrung.⁷³

Ein weiteres charakteristisches Element muslimischer befreiungstheologischer Ansätze ist ihre Ausrichtung auf religiösen Pluralismus und interreligiöses Engagement. Dies wird bei Esack sichtbar, zeigt sich aber insbesondere in der Theologie von Enes Karić, der während des Bosnienkriegs einen theologischen Ansatz entwickelte, der den Dialog und die Koexistenz zwischen verschiedenen religiösen Gemeinschaften förderte.⁷⁴

Der Bosnienkrieg (1992–1995) und insbesondere der Völkermord in Srebrenica stellten auch eine Herausforderung für die islamische Theologie dar. In einer Zeit des religiösen und ethnischen Konflikts setzte sich Karić dafür ein, dass Muslim:innen sich nicht in eine isolierte Identität der Ohnmacht zurückziehen, sondern sich aktiv gegen antimuslimische Narrative und Feindbilder einsetzen. Karić förderte ei-

71 Vgl. Esack, Farid: *Qur'an, Liberation and Pluralism. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford: Oxford University Press 1997, S. 207–250.

72 Vgl. S. Rahemtulla, *Qur'an of the Oppressed*, S. 40–48.

73 Vgl. Tatari, Muna: »Eine Praxis der Gerechtigkeit und Liebe. Gemeinsamkeiten und Unterschiede in christlichen und islamischen Entwürfen einer Theologie der Befreiung ausgehend von Gustavo Gutiérrez und Farid Esack«, in: Klaus von Stosch/Muna Tatari (Hg.), *Befreiungstheologie und der Islam*, Paderborn: Schöningh 2019, S. 256.

74 Vgl. Schmid, Hansjörg: »Muslime in Europa zwischen Globalisierung und Lokalisierung. Gesellschaftspolitische und theologische Perspektiven im Anschluss an Enes Karić und Tariq Ramadan«, in: *CIBEDO-Beiträge 4* (2007), S. 8–16.

ne Theologie der ›Nachbarschaft‹, die den Dialog und das gegenseitige Verständnis zwischen den religiösen Gemeinschaften in Bosnien-Herzegowina betonte.⁷⁵

In Zeiten des Krieges oder der Unterdrückung tauchten immer wieder Fragen auf, ob Muslim:innen (auch theologisch) aufgefordert seien, in ein anderes Land zu fliehen, um ihre religiösen Rechte zu wahren. Aus diesem Grund ist bei Karić die Frage der Auswanderung (Hiğra) besonders relevant. Karić setzte sich für die Aufhebung der historischen Einteilungen und Konstrukte »dār al-islām« (Haus des Islam) und »dār al-ḥarb« (Haus des Krieges) ein und plädierte stattdessen für eine Theologie der friedlichen Koexistenz und des interreligiösen Dialogs.⁷⁶

Die Ansätze der islamischen Befreiungstheologie sind vielfältig, wobei die Biografien und Hintergründe der jeweiligen Denker:innen eine große Rolle in der Ausprägung ihrer Theologien spielen. Beispielsweise verknüpfte Asghar Ali Engineer die Befreiungstheologie mit dem Kampf gegen Klassismus und Sexismus in Indien,⁷⁷ während Mohammad Mojtahed Schabestari im Iran für Demokratie und Freiheit eintrat.⁷⁸ Esack und Karić wiederum entwickelten befreiungstheologische Ansätze, die eng mit den politischen und sozialen Realitäten ihrer jeweiligen Kontexte verbunden sind. Gemein ist ihnen, dass sie die sozialen und politischen Herausforderungen der Gegenwart mit einer spirituellen Suche nach Gerechtigkeit und Freiheit verbinden. Sie bieten eine theologische Grundlage für den Widerstand gegen Unterdrückung, Diskriminierung und soziale Ungerechtigkeit und fordern Muslim:innen auf, sich aktiv für eine gerechte Gesellschaft einzusetzen.

5 Fazit

Die Auseinandersetzung mit der Shoah und dem Kolonialismus in muslimisch geprägten Wahrnehmungen und Diskursen zeigt, dass historische Erinnerungen nicht isoliert betrachtet werden können. Vielmehr bedarf es eines Ansatzes, der

75 Vgl. Karić, Enes: »Eine Theologie der Nachbarschaft – von der bosnischen Erfahrung lernen«, Vortrag an der Universität Tübingen aus 2013, <https://uni-tuebingen.de/fakultaeten/zentrum-fuer-islamische-theologie/aktuelles/newsletter/newsletter-archiv/2013/2/termine-und-veranstaltungen/eine-theologie-der-nachbarschaft/>

76 Vgl. Karić, Enes: »Islamic Thought in Bosnia-Herzegovina in the 20th Century: Debates on Revival and Reform«, in: Islamic Studies, Ausgabe 41/3 (2002), S. 391–444, <https://www.jstor.org/stable/20837210>; vgl. Karić, Enes: Bodenständiger Islam in Europa. Theologische Beiträge aus Bosnien, in: Christl Catanzaro/Rainer Oechslen (Hg.), Berlin: Schiller & Mücke 2023, S. 72–127.

77 Vgl. S. Rahemtulla, Qur'an of the Oppressed, S. 53–55.

78 Vgl. Fischer, Anna-Maria: »Befreiungstheologie im iranischen Kontext«, in: K. von Stosch/M. Tatari, Gott und Befreiung, S. 89–96.

diese Erinnerungen als verflochten versteht und sie in einen transnationalen, interkulturellen und multidirektionalen Dialog bringt.

Die historischen Verflechtungen zwischen Kolonialismus und Nationalsozialismus – sei es durch Rassenideologien, koloniale Gewaltpraktiken oder das geopolitische Kalkül der NS-Islampolitik – verdeutlichen, dass die Erinnerung an den Holocaust nicht ohne eine Reflexion über koloniale Verbrechen und umgekehrt gedacht werden kann. Ein solches Erinnern bedeutet jedoch nicht, verschiedene Opfergeschichten gegeneinander auszuspielen oder die Singularität der Shoah zu relativieren.

Die Ansätze von Farid Esack oder Enes Karić legen nahe, dass intersektionale und soziale Gerechtigkeitsperspektiven eine Brücke zwischen der Auseinandersetzung mit der Shoah und kolonialer Gewalt schlagen können.

Die Verflechtung von Erinnerungen hat konkrete gesellschaftliche und politische Implikationen. Sie ermöglicht es, antisemitische und antimuslimische Narrative kritisch zu hinterfragen, historische Verantwortung multiperspektivisch zu denken und eine Erinnerungskultur zu entwickeln, die nicht von Abgrenzung, sondern von solidarischem Gedenken geprägt ist. Dies ist besonders in einer Zeit relevant, in der Erinnerungskonflikte politisiert werden und identitätspolitische Debatten oft zu Polarisierungen führen. Ein verflochtenes Erinnern bedeutet nicht nur, historische Traumata gemeinsam zu reflektieren, sondern auch, sich gegen die Instrumentalisierung von Geschichte für gegenwärtige Exklusionsmechanismen zu wehren.⁷⁹

Max Czollek bringt es auf den Punkt: »Erinnerungskultur ist eigentlich nur dann sinnvoll und wertvoll, wenn wir die Gegenwart so einrichten, dass sich die Vergangenheit nicht wiederholt.«⁸⁰

Dieses Zitat verdeutlicht, dass Erinnern nicht nur eine rückwärtsgewandte Übung ist, sondern vor allem eine Handlung für die Gegenwart und Zukunft darstellen muss. Eine aktive, diskriminierungskritische Erinnerung muss zu einer Veränderung in der Gesellschaft führen und konkrete Auswirkungen auf das Handeln der Menschen haben – für mehr Solidarität, mehr Verantwortung und eine gerechtere Welt.

79 Vgl. Barricelli, Michele: »Diversität und historisches Lernen. Eine besondere Zeitgeschichte«, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ) vom 14. 09. 2018, <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/275894/diversitaet-und-historisches-lernen/>; vgl. Georgi, Viola B.: »Diversity, Erinnerung und Geschichtslernen in der Migrationsgesellschaft. Einsichten, Ansichten und Aussichten«, in: <https://www.ufuq.de> vom 07.05. 2020, <https://www.ufuq.de/aktuelles/diversity-erinnerung-und-geschichtslernen-in-der-migrationsgesellschaft-einsichten-ansichten-und-aussichten/>

80 Vgl. Czollek, Max: »Erinnerungskultur als Dominanzkultur?«, in: bpb, YouTube-Video, veröffentlicht von der Bundeszentrale für politische Bildung (bpb) vom 08.01.2024, <https://www.youtube.com/watch?v=4MDelpB1EyY&t=357s>, ab Minute 5:57.

Verkomplizierte Verantwortung

Von der »Theologie nach Auschwitz« zu Rothbergs Multidirektionaler Erinnerung

Michael Schübler

1 Gewalterinnerung im Christentum: Theologie nach Auschwitz

Menschen sind nicht nur durch Hoffnungserzählungen verbunden, sondern auch durch katastrophale Gewaltgeschichten. Nach Tolstois berühmter Formulierung sind alle glücklichen Familien ähnlich glücklich, während alle Unglücklichen auf ihre je eigene Weise unglücklich sind. Jedes Unglück, jede Gewalterfahrung, jedes traumatische Massaker, jedes Verbrechen gegen die Menschlichkeit scheint singular. Das aber führt zur bedrängenden Frage, wie im kollektiven Gedächtnis wirklich der ganze Schmerz erinnert werden kann.

Zugleich scheint aktuell der geschichtsphilosophische Zeitindex zu kippen. Wer im Nachkriegseuropa aufgewachsen ist, hatte lange gehofft, dass das Schlimmste hinter uns liegt. Die menschenrechtliche und demokratische Lernkurve nach dem Zivilisationsbruch von zwei Weltkriegen und dem Holocaust zeigte nach oben. Heute steht vieles davon wieder auf dem Spiel. Die rechtspopulistische Wende in vielen Ländern, neu eskalierende Kriege, eine ungebremste Klimakrise und das teils toxische Debattenklima machen deutlich, dass jede Errungenschaft auch wieder verloren gehen kann. Und dass das Schlimmste vielleicht doch noch nicht hinter uns liegt.

Für die christliche Theologie in Deutschland markiert der Zivilisationsbruch des Holocaust das entscheidende Datum aller Erinnerung an kollektive Gewalterfahrungen. Deutschland ist und bleibt das Land der Täter des organisierten Völkermordes an Jüdinnen und Juden. In der Nachkriegszeit haben Dorothee Sölle, Jürgen Moltmann und Johann B. Metz an einer Theologie nach Auschwitz gearbeitet, indem die Möglichkeit christlichen Glaubens radikal in Frage und auf den Prüfstand gestellt wurde. Hatte doch Elie Wiesel formuliert: »Der nachdenkliche Christ weiß,

daß in Auschwitz nicht das jüdische Volk gestorben ist, sondern das Christentum.«¹ Und wenn doch weiter christlich gelebt und geglaubt werde, dann gelte dafür Adornos Forderung, es so zu tun, »daß Auschwitz nicht noch einmal sei«².

Für Metz bedeutete das vor allem eine Transformation christlicher Theologie hin zur *Memoria passionis*, zur mit der Jesus-Erzählung verknüpften Erinnerung an fremdes Leid, das zur Solidarität mit allen unschuldig Leidenden aufruft. Damit waren einflussreiche Koordinaten theologischer Erinnerungskultur gesetzt.

Erstens musste sich das Christentum seiner Mitverantwortung am Holocaust stellen. Die christliche Judenfeindschaft (Antijudaismus) hält Jüdinnen und Juden für Gottesmörder:innen und für Anhänger:innen eines rachsüchtigen alttestamentlichen Gottes, die sich der ewigen Wahrheit verweigern. Das provozierte jahrhundertlang immer wieder Gewaltausbrüche gegenüber Jüd:innen. Im modernen Antisemitismus verbinden sich christliche Judenfeindschaft, rassistische gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit und das *Gerücht über die Juden* (Adorno) als geheime Akteure einer für alles Böse verantwortlichen Weltverschwörung zu einer toxischen Ideologie.³ Das gilt es aktiv zu verlernen.

Zweitens muss sich christliche Theologie vom Schock des Holocaust bis ins Mark erschüttern lassen und alle zu glatten Erlösungsvorstellungen hinterfragen. Wie angesichts des Völkermordes noch an Gott glauben (Theodizee), das gehe nur von den Opfern her: »Wir Christen kommen niemals mehr hinter Auschwitz zurück; über Auschwitz hinaus aber kommen wir, genau besehen, nicht mehr allein, sondern nur noch mit den Opfern von Auschwitz«⁴. Damit wurde die basale Opferorientierung zum zentralen Konzept theologischer Erinnerungsarbeit als anamnetische Solidarität⁵.

Drittens wird die leidempfindliche *Theologie nach Auschwitz* eng an die Singularität dieses »unverzichtbaren Ortstermins unseres Geschichtsbewusstseins«⁶ gebunden. Christliche Theologie bewegt sich damit, so Aleida Assmann, innerhalb »des

1 Zitiert nach Metz, Johann B.: *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i.Br./Basel/Wien: Herder 2006, S. 36.

2 Adorno, Theodor W.: »Erziehung nach Auschwitz«, in: Theodor W. Adorno, *Stichworte. Kritische Modelle 2* (= Edition Suhrkamp, Bd. 347), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1969, S. 85–101, hier S. 85.

3 In jüngerer Zeit wird die Unterscheidung in einen frühen religiösen Antijudaismus und einen modernen rassistischen Antisemitismus auch kritisch gesehen und stattdessen die historische wie konzeptionelle Verflochtenheit betont, Vgl. dazu Longerich, Peter: *Antisemitismus. Eine deutsche Geschichte. Von der Aufklärung bis heute*, München: Siedler 2021, S. 11–16.

4 J. B. Metz: *Memoria passionis*, S. 39.

5 Vgl. dazu Peukert, Helmut: *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung* (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 231), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1978: S. 317–331, hier S. 331–332.

6 J. B. Metz: *Memoria passionis*, S. 40.

normativen europäischen Erinnerungsrahmens, der in den westlichen Ländern auf der Singularitätsthese des Holocaust aufgebaut ist«⁷.

2 Post-Shoa-Theologien

Um die Jahrtausendwende zeichnet sich dann ein Wandel ab. Wie Aleida Assmann schreibt, hatte die Theologie anamnetischer Solidarität »ihre historische Stunde«. Allerdings würden damit noch heute »Muslime oder Juden, die nicht-ethnischen Deutschen [...] zu Repräsentanten ihrer ethnischen Identität, also nur noch unter dem Vorzeichen des Anderen und Fremden wahrgenommen«⁸. So entstand in der zweiten und dritten Generation seit der Shoa ein Unbehagen an eingespielten Gedächtnisroutinen und dem Diskursmuster von Othering und Viktimisierung.⁹ Dieses Unbehagen »lenkt den Blick auf die gesellschaftlichen und theologischen Kontinuitäten, auf Diskurse der Schuldabwehr und der fortgesetzten Opferstilisierung [der Deutschen als Opfer des NS-Regimes, M.S.]. Sie impliziert eine Unzufriedenheit mit den allzu umstandslosen christlichen Solidaritätserklärungen für jüdische Opfer. [...] Sie weckt ein Bewusstsein für die eigene Herkunft aus Opfer- und Täter-zusammenhängen [sic!] und fragt, wie solche Zuschreibungen aufgebrochen werden können«¹⁰. Katharina von Kellenbach, Björn Krondorfer, Norbert Reck und andere forderten einen Abschied von (familien-)biographischer Unschuld in der Erinnerungskultur, eine aktive Verortung in der eigenen familiären Verantwortung. Es ging um eine Abkehr von der Opferzentrierung und einen genauen Blick auf die Verstrickung in Täterschaften in den eigenen Familien.

Das lässt sich an einem Beispiel verdeutlichen.¹¹ Während meiner Zeit als Dozent für angehende Erzieher:innen in Erlangen hatte ich mehrmals Michael Albrecht in den Unterricht eingeladen. Der Theologe und Pastoralreferent erzählte

-
- 7 Assmann, Aleida: Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention (= C. H. Beck Paperback, Bd. 6098), München: C. H. Beck ²2020, S. 161.
 - 8 A. Assmann: Unbehagen, S. 206.
 - 9 Vgl. dazu Jarosch, Sabine: »Postkoloniale Theologie nach der Shoa? 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.
 - 10 Von Kellenbach, Katharina/Krondorfer, Björn/Reck, Norbert (Hg.): Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoa, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001, S. 7–8.
 - 11 Diese Passage ist zuerst publiziert in Schüßler, Michael: Es kommt was ins Rutschen. Eine theologische Reise an die Kippunkte der Gegenwart, Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verlag 2025, S. 114–115.

von seinen Kindheitserinnerungen an den guten Onkel Karl. Als junger Erwachsener will er genauer wissen, ob und wie die eigene Familie in die NS-Herrschaft verstrickt war. Bereits sein Vater hatte das Bundesarchiv in Ludwigsburg besucht. Statt der erwarteten Aktenmappe wurde ein Rollwagen mit mehreren Leitzordnern hereingefahren: Der gute Onkel Karl ist SS-Obersturmführer Karl Gillner. Es gab nach dem Krieg Ermittlungen gegen ihn. Er soll im Jahr 1942 die Erschießung mehrerer hundert jüdischer Männer, Frauen und Kinder im ukrainischen Schytomyr befohlen haben. Michael Albrecht macht sich mit den Schüler:innen anhand der Originalakten auf die Suche: Was ist damals passiert? Der Ermittlungsprozess führte überraschenderweise zu keiner Anklage, obwohl die Fakten schwerwiegend sind. Albrecht lenkt die Diskussion auf eine Erkenntnis hin: Schuld habe unsere Generation zwar nicht, aber aus der Schuld in den Familien entsteht eine bedrängende Verantwortung, dass solche Verbrechen nicht mehr geschehen.¹²

Das dokumentiert eine doppelte Verschiebung, nämlich einerseits hin zur Auseinandersetzung mit der Täterschaft und zweitens hin zu Familienbiographien und lokalen Kontexten, wie sie etwa die Stolpersteine sichtbar machen. Mit Björn Krondorfer ereignet sich hier ein »*neues In-Beziehung setzen zu den Zeugen wie zu der eigenen Geschichte*«. ¹³ Die Verantwortung verkompliziert sich, womit jene Sakralisierung der Holocaust-Erinnerung verlernt werden kann, »die zwar gut gemeint sein mag, der aber immer etwas Ent-Menschlichendes anhaftet«¹⁴. Die damals neue Post-Shoa-Theologie »hat sich mit den Positionen der Vorgängergeneration auseinandergesetzt, aber sie teilt nicht mehr deren Erfahrungswelt«¹⁵. 25 Jahre später befinden wir uns erneut in einem nächsten Epochenwechsel der Erinnerungskultur.

3 Verkomplizierte Verantwortung

Einerseits bleibt die Holocaust-Erinnerung in der Tradition der Vorgängergenerationen weiter zentral. Und das nicht nur in der offiziellen deutschen Erinnerungskultur, sondern auch in Post-Shoa-Theologien. Nach dem Verstummen der Zeitzeugen bei gleichzeitigem Wiedererstarken rechtsextremer Bewegungen dokumentie-

12 Vgl. dazu mit Bezug auf Karl Jaspers und Hannah Arendt: Rothberg, Michael: *The implicated Subject. Beyond Victims and Perpetrators*, Stanford: Stanford University Press 2019, S. 41–49.

13 Krondorfer, Björn: »Abschied von (familien-)biographischer Unschuld im Land der Täter. Zur Positionierung theologischer Diskurse nach der Shoah«, in: Katharina von Kellenbach/Björn Krondorfer/Norbert Reck (Hg.), *Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoah*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001, 11–28, hier S. 25.

14 B. Krondorfer: *Abschied*, S. 26.

15 K. Kellenbach/B. Krondorfer/N. Reck: *Von Gott reden*, S. 8.

ren neueste Forschungsprojekte etwa die Thematisierung des Holocaust im konfessionellen Religionsunterricht¹⁶. Dabei geht es um »die Konzentration auf die Opfer des Holocaust, ohne andere Opfergruppen in Vergessenheit geraten zu lassen«¹⁷. Weiterhin also »ist die Religionspädagogik nach Auschwitz stark an den Opfern, ihren Zeugnissen und Erinnerungen interessiert. Diese Grundfokussierung dauert im Wesentlichen bis heute an [...]«¹⁸. Mit Blick auf andere kirchliche Vollzüge gibt es immer wieder mahnende Stimmen, die in der Praktischen Theologie bzw. Pastoraltheologie auf die Leerstelle Holocaustbildung und Antisemitismusbekämpfung hinweisen und vor einem Vergessen warnen. Mit Regina Polak gehört dies leider »nicht zum ›Kerngeschäft‹ pastoraler Arbeit« und bleibe »ein wenigen engagierten Einzelnen vorbehaltenes Randthema«¹⁹. Ähnlich wie Heinz-Günther Schöttler²⁰ weist Polak auf immer wieder reproduzierte antijudaistische Muster hin. »In der Pastoral kann man diesem Antijudaismus in der nach wie vor verbreiteten ›Überbietungs-‹ Rhetorik des Judentums durch das Christentum begegnen, in einem unreflektierten Selbstverständnis als ›neues Israel‹ oder in der fatalen Entgegensetzung von Liebe und Gesetz, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit.«²¹ Die beharrliche Arbeit gegen antijudaistische Stereotype im Christentum bleibt ein wichtiger Bestandteil im Verlernen antisemitischer Muster.

Andererseits ist in den beiden letzten Jahrzehnten die Sensibilität für weitere und andere Gewalterfahrungen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit auch in Deutschland größer geworden. Wir leben in einer global verflochtenen Migrationsgesellschaft und mit den Personen kommen auch deren oft anders gelagerte Traumata ins bundesrepublikanische Blickfeld. So berichtete mir eine promovierende Religionslehrerin bei der Vorbereitung auf das Rigorosum von einer Unterrichtsstunde zum Holocaust.²² Das Studium hatte sie für dieses Thema gut vorbereitet,

16 Vgl. Forschungsgruppe REMEMBER: Erinnerung an den Holocaust im Religionsunterricht. Empirische Einblicke und didaktische Impulse (= Religionspädagogik innovativ, Bd. 35), Stuttgart: Kohlhammer 2020, sowie Meuser, Lars: Der Holocaust als Thema im katholischen Religionsunterricht. Perspektiven für das Lernen an und mit Erinnerungen im Kontext von memoria passionis und Anamnetischer Religionspädagogik, Freiburg i.Br.: wbg academic 2025.

17 Forschungsgruppe REMEMBER: Erinnerung, S. 25.

18 Ebd., S. 29.

19 Polak, Regina: »Antisemitismus als religionspädagogische Herausforderung. Interdisziplinäre und internationale Perspektiven«, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 18/1 (2019), S. 18–34, hier S. 19, <https://doi.org/10.23770/two083>

20 Schöttler, Heinz-Günther: »Der christlich-jüdische Dialog – ein Theologie und Kirche herausfordernder Resonanzort«, in: Lebendige Seelsorge 67/2 (2016), S. 127–129.

21 R. Polak: Antisemitismus, S. 24.

22 Diese Passage ist zuerst publiziert in Schüßler, Michael: Es kommt was ins Rutschen. Eine theologische Reise an die Kippunkte der Gegenwart, Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verlag 2025, S. 115–116.

weniger aber für eine überraschende Schülerfrage: »Warum reden die Deutschen immer nur vom Holocaust? Es gibt auch Srebrenica!« Seine Familie war während der Jugoslawienkriege in den 1990er Jahren in Todesangst nach Deutschland geflüchtet. Ihr Leben ist von einem anderen Trauma markiert, vom Völkermord an bosnischen Muslimen durch serbische Paramilitärs. Diese Leidenserinnerung irritierte die theologische Fachlichkeit der Lehrkraft, welche in Kontextwissen, Denkformen und Textauswahl auf den Holocaust zugeschnitten war. Wie aber verhält sich der Völkermord von Srebrenica zur Shoa? Relativieren andere Verbrechen gegen die Menschlichkeit die Singularität des Holocaust? Oder wäre auch eine andere, solidarisierende Dynamik möglich? Norbert Reck hat vor einem Besuch in Srebrenica 2014 mit Johann B. Metz gesprochen. Wieso war man damals im Christentum so sprachlos, fragen sich beide. »War es unsere Fixierung auf die deutsche Geschichte, auf Auschwitz, die uns blind machte für die Verbrechen in Bosnien-Herzegowina? Wo uns doch gerade die Beschäftigung mit dem Nationalsozialismus hätte wacher machen sollen?«²³

Ähnliches geschieht im aktuellen Bewusstwerden der deutschen Kolonialgeschichte.²⁴ Rassismuskritische Bildung und Kampagnen zur Dekolonisierung von Museen und ganzer Stadtgeschichten haben die deutsche Erinnerungskultur in den letzten Jahren grundlegend erweitert. Deutschland war am System des europäischen Kolonialismus ebenso beteiligt wie an Kolonialverbrechen. Mittlerweile geht die Forschung davon aus, dass das erste deutsche Konzentrationslager auf der sogenannten Haifischinsel errichtet wurde, einer unwirtlichen Felszunge bei Lüderitz in Namibia. Nach der Ankunft zunächst von christlichen Missionar:innen und deutschen Kaufleuten stellt Bismarck 1884 den zuvor zur Pacht erworbenen Küstenstreifen unter deutsche Verwaltung. »Nach 1884 kamen immer mehr deutsche Soldaten, Missionare, Beamte und Siedler nach Deutsch-Südwestafrika, was zu einer Einschränkung der Rechte (insbesondere der Landrechte) für die einheimische Bevölkerung führte, vor allem für die Nama und Herero.«²⁵

1904 entstanden dort die ersten deutschen Konzentrationslager. Die Haifischinsel bei Lüderitz war das Berüchtigtste. Kurz zuvor hatte Generalleutnant Lothar von Trotha mit seinem Vernichtungsbefehl den ersten deutschen Völkermord befohlen: »Innerhalb der Deutschen Grenze wird jeder Herero mit oder ohne Gewehr, mit oder ohne Vieh erschossen, ich nehme keine Weiber und keine Kinder mehr auf, treibe

23 Reck Norbert: »Der Krieg ist noch nicht vorbei«. Eine Reise nach Srebrenica und Sarajevo«, in: Stimmen der Zeit 140/2 (2015), S. 75–86, hier S. 75.

24 Vgl. Zimmerer, Jürgen: Von Windhuk nach Auschwitz. Beiträge zum Verhältnis von Kolonialismus und Holocaust (= Periplus-Studie, Bd. 15), Berlin/Münster: Lit-Verlag 2011.

25 Lembke, Katja (Hg.): Die Haifischinsel. Das erste deutsche Konzentrationslager, Oppenheim am Rhein: Nünnerich-Asmus Verlag & Media 2023, S. 9.

sie zu ihrem Volke zurück [in die Omaheke-Wüste] oder lasse auch auf sie schießen.«²⁶ Auch auf Druck von Missionar:innen wurde dieser Befehl von Deutschland aus bald aufgehoben. Stattdessen hat man Sammellager eingerichtet. Diese können zwar nicht mit den späteren nationalsozialistischen Vernichtungslagern gleichgesetzt werden, aber Katja Lembke schreibt: »Zwischen 1905 und 1908 starben schätzungsweise 80 % der Herero und 50 % der Nama nicht nur in militärischen Kämpfen, sondern auch durch die schrecklichen Bedingungen in den Konzentrationslagern.«²⁷ Die Aufarbeitung deutscher Kolonial- und Missionsgeschichte ist nicht beendet. Sie beginnt gerade erst.²⁸ Das aber macht Erinnerungsarbeit und Gedächtniskultur zu einer komplexen Angelegenheit.

Drei Aspekte lassen sich bis hierher festhalten. Erstens hat sich der Fokus auf die vielen und miteinander verflochtenen Erinnerungen verlagert. Wie Mirjam Zadoff in ihren Streifzügen zur globalen Erinnerung im 21. Jahrhundert schreibt, hat diese »babylonische Verwirrung [...] eine produktive Seite, weil sie eine Demokratisierung des Erinnerns angeregt hat: Leerstellen werden aufgezeigt und homogene nationale Geschichtserzählungen infrage gestellt«²⁹. Ganz ähnlich schreibt Jürgen Habermas:

»Die Erinnerung an unsere bis vor Kurzem verdrängte Kolonialgeschichte ist eine wichtige Erweiterung. [...] Im Zuge der Immigration der letzten Jahrzehnte ist unsere Kultur nicht nur bereichert worden, unsere Kultur muss sich auch so erweitern, dass sich Angehörige anderer kultureller Lebensformen mit ihrem Erbe und gegebenenfalls auch mit ihrer Leidensgeschichte darin wiedererkennen können.«³⁰

Zweitens steht diese Bemerkung von Habermas im Kontext des sogenannten »neuen Historiker:innenstreits« und damit im Horizont verschärfter Erinnerungskonkurrenzen. Es handelt sich um die teils scharfe Auseinandersetzung im Verhältnis von Holocaust- und Kolonialgedenken, von Antisemitismus und Rassismus, die wesentlich vom Nahostkonflikt und dem Verhältnis zwischen Deutschland und Israel geprägt ist.³¹ Die Streitpunkte etwa um den BDS-Beschluss des Deutschen

26 Zitiert nach K. Lembke: Die Haifischinsel, S. 30.

27 Ebd., S. 14.

28 So zitiert Sebastian Pittl den Kulturwissenschaftler Thomas Thiemeyer, in: Pittl, Sebastian/Schüßler, Michael: »Einführung. Konfliktzonen postkolonialer Theologie«, in: ThQ 202/2 (2022), S. 161–174, hier S. 161.

29 Zadoff, Mirjam: Gewalt und Gedächtnis. Globale Erinnerung im 21. Jahrhundert, München: Hanser 2023, S. 31.

30 Habermas, Jürgen: »Der neue Historikerstreit«, in: Philosophie-Magazin 6 (2021), S. 10–11, hier S. 11.

31 Vgl. dazu Mendel, Meron/Cheema, Saba-Nur/Arnold, Sina (Hg.): Frenemies. Antisemitismus, Rassismus und ihre Kritiker*innen (= Edition Bildungsstätte Anne Frank, Bd. 3), Berlin: Verbrecher Verlag 2022.

Bundestages, die Ausladung des postkolonialen kamerunischen Philosophen Achille Mbembe von der Ruhrtriennale 2020 oder die Bedeutung von *israelbezogenem Antisemitismus* in konkurrierenden Antisemitismus-Definitionen der International Holocaust Remembrance Alliance (IHRA)³² und der Jerusalem-Erklärung³³ belegen:

»Vermutlich waren die Kämpfe um das Erinnern noch nie so dramatisch, so global, so existenziell wie heute. Die Konflikte um die Deutungshoheit über die Geschichte sind eng verknüpft mit den aktuellen ideologischen Verwerfungen und Krisen: Fluchtbewegungen, Pandemie, Rohstoffmangel, Inflation, Krieg und Erd Erwärmung«³⁴.

Drittens bedeutet diese Situation eine neue Herausforderung für die kirchliche und theologische Erinnerungskultur, die wesentlich von der Theologie nach Auschwitz und der Zentralität des christlich-jüdischen Dialogs geprägt ist. Weiterführend sind hier Überlegungen von Sabine Jarosch. Sie analysiert zum einen »parallele Entwicklungen [...] hin zu postkolonialen und Post-Shoa-Theologien: Beide betonen die Notwendigkeit zur selbstkritischen [...] Auseinandersetzung mit (Mit)Täterschaft«³⁵. Zum anderen plädiert sie dafür, »die beiden Themenkomplexe nicht länger reflexiv unverbunden zu lassen, sondern in ein kritisch-konstruktives Gespräch zu bringen«³⁶. Das fordert dann auch kirchliche Praxis heraus. Diese folgt bisher den Pfaden einer interreligiösen »Container-Hermeneutik«³⁷, bei der entsprechend dem Weltreligionenparadigma³⁸ getrennte kirchliche Gesprächskreise mit dem Judentum und dem Islam eingerichtet sind. Das Massaker der Hamas und der anschließende Gaza-Krieg Israels hat hier viele Gesprächsprozesse fast zerstört, und macht zugleich deutlich, wie notwendig eine ergänzende Hermeneutik der Verflechtung eigentlich ist. Erste gemeinsame Wortmeldungen quer zu den getrennten Gesprächskreisen deuten in diese Richtung:

»Juden, Christen und Muslime müssen versuchen, die gegenläufigen Narrative der Anderen zu verstehen, auch wenn es schwerfällt. So kann der wechselseitige

32 <https://holocaustremembrance.com/resources/arbeitsdefinition-antisemitismus>

33 <https://www.jerusalemdeclaration.org/wp-content/uploads/JDA-German.pdf>

34 M. Zadoff: Gewalt und Gedächtnis, S. 27.

35 S. Jarosch, Postkoloniale Theologie, S. 75.

36 Ebd., S. 75f.

37 Vgl. Schüßler, Michael: »Vom Othering zum Dazwischen. Konturen des Practice Turn im interreligiösen Feld«, in: Religionspädagogische Beiträge. Journal for Religion in Education 47/2 (2024), S. 29–37, <https://doi.org/10.20377/rpb-300>

38 Vgl. Albers, Wanda: »Das Weltreligionenparadigma«, in: Michael Strausberg/Katharina Wilkens (Hg.), Religionswissenschaft: Aktuelle Annäherungen, Berlin/Boston: De Gruyter 2025, S. 107–117, https://www.degruyterbrill.com/document/doi/10.1515/9783111458892/html?lang=de&srsId=AfmBOooy2fuZMEwdjB7QrPv6dNbJ8nC63jhjgB8DNYliiZ_WOGu7Wpza

Ruf nach Gerechtigkeit und Existenzrecht gehört werden. Statt im eigenen Leid gefangen zu bleiben und sich als einziges Opfer zu fühlen, geht es darum, auch das Leid der Anderen wahrzunehmen.«³⁹

4 Michael Rothbergs Konzept Multidirektionaler Erinnerung

Michaela Quast-Neulinger beschreibt in einem biographisch situierten Text bedrängende Leerstellen in der Geschichte ihrer ländlichen Heimat in Österreich, nahe des KZ Mauthausen. In den Dorfchroniken bleibt offen, was mit den Jüd:innen, den Armen und Ausgegrenzten passiert ist, von denen viele wussten, dass sie irgendwann weggebracht wurden. Es brauche »nicht nur die Erinnerungskultur im Großen, uns fehlt das Erinnern im Kleinen. [...] Jeder Ort braucht seine Erinnerungskultur, in der alle aufgehoben sind und auf eine letzte Gerechtigkeit hoffen dürfen«⁴⁰. Es habe allerdings eine »selektive Erinnerungs- und Anerkennungskultur«⁴¹ gegeben, die verschiedene Opfergruppen gegeneinander aufrechnet.

»Gesucht sind solidarische Formen des Erinnerns, die die Ambivalenzen, Brüche, Katastrophen und Abgründe, die Täter, Opfer, Mitläufer, Chamäleons – alles erinnern in seinen Bruchstücken, Scherben, ohne Beschönigung, ohne Auslassung. Dieses solidarische Erinnern kann eine neue Gegenwart und Zukunft eröffnen, in denen ein würdevolles Leben für alle möglich wird.«⁴²

Quast-Neulinger bezieht sich dabei auf Miriam Zadoffs erzählendes Sachbuch zur globalen Erinnerung im 21. Jahrhundert. Dass dort sehr verschiedene Gewalterfahrungen und deren soziale, künstlerische oder forschende Gedächtnisprojekte völlig selbstverständlich mit- und nebeneinander dargestellt werden, dass ihre Ähnlichkeit und Verwobenheit sichtbar werden, das hat nach Aleida Assmann vor allem die Forschungsarbeit von Michael Rothberg eröffnet. In seinem viel diskutierten Buch »Multidirektionale Erinnerung. Holocaustgedenken im Zeitalter der Dekolonisierung«⁴³ von 2009/2021 entdeckt Rothberg laut Assmann »Ähnlichkeiten, wo andere

39 Van Voolen, Edward/Begić, Esnaf/Schöttler, Heinz-Günther: Eine interreligiöse theologische Perspektive auf den Gaza-Krieg, in: feinschwarz.net vom 13.02.2025, <https://www.feinschwarz.net/eine-interreligioese-theologische-perspektive-auf-den-gaza-krieg/>

40 Quast-Neulinger, Michaela: »Befreiende Erinnerung. Zur theologischen Verantwortung für eine Erinnerungskultur im Kleinen«, in: Christian Kern/Judith Gruber/Christian Bauer (Hg.), Spielarten der Macht. Theologie orten und räumen mit Hans-Joachim Sander, Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verlag 2024, S. 225–249, hier S. 244.

41 M. Quast-Neulinger: Befreiende Erinnerung, S. 234.

42 Ebd., S. 238.

43 Rothberg, Michael: Multidirektionale Erinnerung. Holocaustgedenken im Zeitalter der Dekolonisierung, Berlin: Metropolis-Verlag 2021.

ausschließlich Differenz gesehen haben«⁴⁴. In mehreren Einzelstudien zu Texten, Bildern oder Filmen zeigt er, wie verschiedene Gewalterinnerungen nicht nur zu Konkurrenz, sondern auch zu gegenseitiger Solidarität führen können.⁴⁵

Ich greife exemplarisch seine Analyse eines kurzen Textes des afroamerikanischen Intellektuellen W.E.B. Du Bois heraus. Du Bois besuchte 1949 die Ruinen des Warschauer Ghettos und veröffentlichte 1952 den kurzen Text »The Negro and the Warsaw Ghetto«. Sein Lebensthema war der amerikanische Rassismus. Aber angesichts des nationalsozialistischen Vernichtungswillens schreibt Du Bois:

»Das Ergebnis [...] meiner Besichtigung des Warschauer Ghettos war nicht so sehr ein klareres Verständnis des jüdischen Problems in der Welt, sondern ein reelles und umfassenderes des Problems der Schwarzen. [...] [D]as Rasseproblem, an dem ich interessiert war, lag quer zu Fragen der Hautfarbe, des Körperbaus, der Religion und des Status; es ging darin um kulturelle Muster, pervertierte Lehren, menschlichen Hass und Vorurteile, die alle möglichen Menschen betrafen und endlose Übel verursachten«⁴⁶.

Rothberg liest das als Dokument der Solidarität mit den jüdischen Leiden im Zweiten Weltkrieg.⁴⁷ Du Bois schreibt, er habe viel Gewalt gesehen.

»Doch nichts in meiner wildesten Fantasie kommt dem gleich, was ich 1949 in Warschau gesehen habe. Bevor ich es sah, hätte ich gesagt, dass es für eine zivilisierte Nation mit tiefen religiösen Überzeugungen und hervorragenden religiösen Institutionen, mit Literatur und Kunst unmöglich ist, Mitmenschen so zu behandeln, wie Warschau behandelt wurde. Es kam zur restlosen, geplanten, äußersten Zerstörung.«⁴⁸

Für Rothberg dokumentiert dieser Text die Multidirektionalität des Erinnerns.

»Er zeigt, wie die Geschichte und die Erinnerungen des Anderen für einen selbst eine Quelle der Erneuerung und Umgestaltung sein können – sofern man bereit ist, ausschließliche Ansprüche auf die ultimative Viktimisierung oder den Besitzanspruch an Leiden aufzugeben. In Du Bois ›zweiter Sicht‹ werden die Ruinen des Ghettos Gemeineigentum, eine öffentliche Ressource für das Nachdenken über

44 A. Assmann: Unbehagen, S. 179.

45 Ähnlich beschreibt Natan Sznajder wie die bisher getrennten Fluchtpunkte von Holocaust und Kolonialismus heute zusammentreffen. Vgl. dazu Sznajder, Natan: Fluchtpunkte der Erinnerung. Über die Gegenwart von Holocaust und Kolonialismus, München: Carl Hanser Verlag 2022.

46 Du Bois, zitiert nach M. Rothberg: Multidirektionale Erinnerung, S. 148.

47 Vgl. ebd., S. 151.

48 Du Bois, zitiert ebd., S. 155.

jene Linien der ›Rasse‹, der Kultur und der Religion, die Gruppen voneinander trennen und dabei zugleich neue Bündnismöglichkeiten eröffnen.«⁴⁹

Diese ausschnittshafte Tiefenbohrung in Rothbergs Buch ist wichtig, um Missverständnissen einer oberflächlichen Rezeption entgegenzuarbeiten. Das Konzept eines Gedenkens, ohne zu verrechnen, nennt Micha Brumlik eine »revolutionäre Theorie« mit dem Potenzial, die »festgefahrenen Fronten« der Erinnerungskämpfe zu verflüssigen und zu überwinden.⁵⁰ Denn es gelinge Rothberg, schreibt Brumlik, »der unseligen, allemal politisch instrumentalisierbaren Konkurrenz von Erinnerungen eine universalistische Perspektive im Sinne einer allen Opfern von Gewaltherrschaft zukommenden anamnetischen Solidarität zukommen zu lassen«⁵¹. Damit bringt Brumlik die verwobene multidirektionale Erinnerung auch begrifflich mit dem theologischen Konzept »anamnetische Solidarität« in Verbindung.

5 Ausblick: Erweiterung christlicher Erinnerungsdiskurse

Erstens meint Rothberg, dass problematische Erinnerungskonkurrenzen wesentlich durch identitäre und exklusive Besitzansprüche von Opfererfahrungen entstehen. Erinnerung unterliegt dann wie etwa der Immobilienmarkt auch einer Logik der Knappheit, einer Knappheit an Anerkennung. Indem Erinnerung direkt mit kollektiver Identität verknüpft wird, entsteht ein Nullsummenspiel des Gedächtnisses, bei dem es nur Gewinner oder Verlierer geben könne. Rothberg leugnet nicht das enge Verhältnis von Erinnerung und Identität und er plädiert auch nicht für eine Enteignung kollektiver Gewalterinnerungen konkreter Gruppen oder Völker. Aber er weist darauf hin, dass die Unterscheidungen und Identitäten nie rein und trennscharf sind, sondern in jeder Gegenwart und mit jedem Ereignis performativ hergestellt und dabei immer auch verschoben werden. »Unser Verhältnis zur Vergangenheit bestimmt teilweise, wer wir in der Gegenwart sind, allerdings nie eindeutig oder unmittelbar und nie ohne unerwartete oder sogar unerwünschte Konsequenzen, die uns mit jenen verbinden, die wir als Andere ansehen.«⁵² Deshalb kann Du Bois sich in Warschau in das jüdische Leiden einfühlen und einen neuen Blick auf die Logik rassistischer Diskriminierung entwickeln.

49 Ebd., S. 165.

50 Zitate nach Brumlik, Micha: »Gedenken, ohne zu verrechnen. Michael Rothbergs revolutionäre Theorie ›multidirektionalen‹ Erinnerns«, in: ThQ 202/2 (2022), S. 175–186, hier S. 175 u. 184.

51 <https://www.textezurkunst.de/de/articles/micha-brumlik-fur-ein-multidirektionales-erinnern-der-beitrag-michael-rothbergs/>

52 M. Rothberg: Multidirektionale Erinnerung, S. 29.

Rothberg folgt hier einem breiteren konzeptionellen Wandel von historisch festgelegten Gruppenidentitäten, was Rogers Brubaker als Gruppismus⁵³ kritisiert, zur performativen und damit immer auch plastischen Herstellung von unterscheidenden Kategorien in Verflechtungsprozessen.⁵⁴ Der Gedanke von (Erinnerungs-)Traditionen als offene Ressource findet sich etwa auch bei François Jullien. Herkömmliches Denken in Identitäten unterscheidet ein Wir von den ganz Anderen und produziert damit Konkurrenzen. Jullien schlägt dagegen vor, kulturelle Güter als Ressourcen zu betrachten, auf die man sich beziehen kann: »Ressourcen bringen einander zur Geltung und schließen einander nicht aus«⁵⁵. Damit ist auch die Frage berührt, wie religiöse oder kirchliche Bezüge ins Feld der Erinnerungskämpfe verwoben sind. Mit Rothberg und Jullien liegt es nahe, dass eine offenere Selbstdefinition theologisch reflektierter Glaubensressourcen mehr Solidarität im Sinne multidirektionalen Erinnerns ermöglicht als abgeschlossene religiöse Identitäten, die Konkurrenzverhältnisse eher verstärken und damit auch das Gewaltpotenzial.

Zweitens erklärt sich damit auch der in Deutschland am stärksten kritisierte Aspekt bei Rothberg, nämlich die Frage nach der Singularität des Holocaust. In der Einleitung des Buches plädiert er für eine Weiterentwicklung von der Einzigartigkeit zur Multidirektionalität. Damit ist nicht gemeint, das Spezifische des Holocaust einzuebnen. Die Arbeit an der Besonderheit des Shoa sei nach dem Krieg wichtig gewesen, um dem Schweigen zu begegnen und die konkreten Strukturen des antisemitischen Genozids zu erforschen. Doch heute sei die These von der unvergleichlichen Singularität des Holocaust auch zum Bestandteil problematischer Opferkonkurrenzen geworden und habe das Potenzial, »eine Hierarchie des Leids zu schaffen (was moralisch verwerflich sei) und Leiden aus dem Feld historischen Handels zu entfernen (was moralisch und intellektuell fragwürdig sei)«⁵⁶. Diese Formulierungen sind im Land der Täter:innen besonders brisant, weil sie, wie Rothberg zugibt, auch zur »Relativierung und Banalisierung des Holocaust«⁵⁷ beitragen könnten, die es eben weiterhin gibt und die in jüngster Zeit sogar wieder besondere Wirkmächtigkeit entfalten. Ebenso schwierig wäre es aber, wenn umgekehrt die Besonderheit des Holocaust andere Verbrechen gegen die Menschlichkeit relativieren würde. Rothberg vertritt die noch einmal anders gelagerte These, »dass die

53 Vgl. Brubaker, Rogers: *Ethnizität ohne Gruppen*, Hamburg: Hamburger Edition 2007.

54 Vgl. am Beispiel des frühen Christentums: Jürgasch, Thomas: »Häresie und Orthodoxie als identitätsstiftende Kategorien in der alten Kirche und in der frühen liturgischen Praxis«, in: Stefan Kopp/Stephan Wahle (Hg.), *Nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer. Liturgie – Identität – Partizipation.* (= Kirche in Zeiten der Veränderung, Bd. 7), Freiburg i.Br./Basel/Wien: Herder 2021, S. 160–178.

55 Jullien, François: *Es gibt keine kulturelle Identität. Wir verteidigen die Ressourcen einer Kultur* (= Edition Suhrkamp, Bd. 2718), Berlin: Suhrkamp 2018, S. 69.

56 M. Rothberg: *Multidirektionale Erinnerung*, S. 33.

57 Ebd., S. 35.

Entstehung eines globalen Holocaustgedenkens zur Artikulation anderer Geschichten beigetragen [...] hat»⁵⁸. Richtig ist jedenfalls, dass der Begriff des Genozids, die Erklärung der Menschenrechte oder die Forschungen zu kollektiven Traumata und Verbrechen gegen die Menschlichkeit aus dem Ereignis und dem Gedenken des Holocaust heraus entstanden sind. Gerade deshalb plädiert Rothberg für den Blick einer verflochtenen Erinnerung.

»Die größte Hoffnung für eine neue Komparatistik liegt in der Öffnung jener separaten Behälter von Erinnerung und Identität, die ein an Konkurrenzvorstellungen ausgerichtetes Denken befördern, sowie darin, die wechselseitige Konstituierung und anhaltende Transformation der Untersuchungsgegenstände bewusst zu machen.«⁵⁹

Das ist herausfordernd für die deutschsprachige Post-Shoa-Theologie. Aber es gibt Ansatzpunkte. Marion Grau hat wichtige Parallelen in der Theologie von Metz mit Rothbergs Theorie multidirektionalen Erinnerns herausgearbeitet.⁶⁰ Die Theologie nach Auschwitz, so Metz, müsse für alle gewaltvollen Leiderfahrungen sensibilisieren, egal wo sie sich ereignen und von wem sie verursacht werden. Er schreibt, dass

»die Formulierung ›nach Auschwitz‹ nicht als Entwichtigung oder Ausblendung aller anderen Leidens- und Katastrophenerfahrungen der Menschheit missverstanden werden darf [...]. [...] Schließlich soll die Formulierung ›nach Auschwitz‹ die Theologie überhaupt für die Leidensgeschichten sensibilisieren und den Theodizeeblick des Christentums auf die Situation unserer Welt schärfen.«⁶¹

Ähnlich schreibt Ottmar Fuchs im Kontext des Israel/Palästina-Konflikts mit Bezug auf Michael Deckwerth: »Wenn die Singularität des Holocaust die Solidarität mit anderen schrecklichen Ungerechtigkeiten blockiert, dann desensibilisiert er in einer Weise, wie sie weder vor dieser schrecklichen Erinnerung noch vor der christlichen Botschaft zu rechtfertigen ist.«⁶²

Diese kritischen Theologien von Metz und auch Fuchs übernehmen von Walter Benjamin das Konzept »die Geschichte gegen den Strich zu bürsten«⁶³, statt der Sie-

58 Ebd., S. 30f.

59 Ebd., S. 44f.

60 Vgl. Grau, Marion: »Notizen zu einer postkolonialen theologischen Ethik des Erinnerns«, in: ThQ 202/2 (2022), S. 187–205, hier S. 190–194.

61 J. B. Metz: *Memoria passionis*, S. 35.

62 Fuchs, Ottmar: »Kontextuelle Theologie in Palästina«. Erinnerungen an ein wissenschaftliches Symposium in Bethlehem«, in: *Israel & Palästina. Zeitschrift für Dialog* 2–3 (2020), S. 57–73, 73; 71.

63 Benjamin, Walter: »Geschichtsphilosophische Thesen«, in: Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1965, S. 78–94, 83.

gergeschichte vor allem die Leidensgeschichte der stumm gemachten Opfer von Gewalt zu erinnern und das nicht allein auf eine Gruppe von Leidenden zu beschränken.⁶⁴ Was sieht also der Engel der Geschichte in Benjamins Geschichtsphilosophischen Thesen, wenn er vom Sturm der Katastrophen immer weiter vom Paradies weggetrieben wird? Sicher den Holocaust, der im vollen Gange war, als Hannah Arendt die paar Seiten Manuskript ihres Freundes Benjamin nach dessen Selbstmord zu Adorno ins Exil schicken konnte. Aber eben auch Du Bois' Zeugnis, wie es Rothberg beschreibt, von

»den Geschichten der Sklaverei, des Kolonialismus und des Genozids; die Politik des Kalten Krieges; extreme und alltägliche Formen von Gewalt; die marginalisierten kulturellen Identitäten europäischer Juden und amerikanischer Schwarzer; die Ästhetiken des Exils und des Widerstands. Werden all diese Faktoren vor dem Hintergrund der Ruinen Warschau in Bewegung gesetzt, dann wird Du Bois, wie Benjamins Engel der Geschichte, ein Beobachter der Katastrophe moderner Geschichte«⁶⁵.

Drittens finden sich damit belastbare Ansatzpunkte, um Rothbergs Konzeption nicht als Gegner, sondern als Weiterentwicklung und begriffliche Schärfung von christlichen Erinnerungstheologien in postkolonialen und postnationalsozialistischen Verhältnissen⁶⁶ zu begreifen. Drei weiterführende Gedanken zum Schluss.

Alle Erinnerung ereignet sich als gegenwartsbasierte Verzeitlichung von Gewalterfahrungen, deren Koordinaten und Bedeutungen mit jedem Ereignis neu und immer ein wenig anders hergestellt werden.⁶⁷ Die Leitorientierung besteht dann weniger in der zeitlichen Dimension von Erinnern oder Vergessen, sondern in der existenziellen Dimension von Leben oder Tod, von mehr Solidarität oder weiterer Gewalt in jeder Gegenwart.⁶⁸

Die Verantwortung für den Holocaust bleibt für die Theologie in Deutschland zentral. Die zentrale Lehre des »nie wieder« liegt aber nicht allein im Schutz einer

64 Fuchs spricht ab den 1990ern von einer »doppelten Solidarität« für das jüdische Volk wie auch für das palästinensische Volk. Vgl. dazu Fuchs, Ottmar: *Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift* (= *Praktische Theologie heute*, Bd. 57), Stuttgart: Kohlhammer 2004, S. 413.

65 M. Rothberg: *Multidirektionale Erinnerung*, S. 166f.

66 Vgl. dazu Messerschmidt, Astrid: »Rassismus- und Antisemitismuskritik in postkolonialen und postnationalsozialistischen Verhältnissen«, in: Z. Ece Kaya; Rhein, Katharina Rhein (Hg.), *Rassismus, Antisemitismus und Antiziganismus in der postnationalsozialistischen Gesellschaft*, Weinheim/Basel: Juventa Verlag 2021, S. 104–115.

67 Vgl. Schüßler, Michael: *Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft* (= *Praktische Theologie heute*, Bd. 134), Stuttgart: Kohlhammer 2013, S. 309–330.

68 Vgl. dazu den Beitrag von Fana Schiefen in diesem Band.

unvergleichlichen Einzigartigkeit, sondern vor allem in der menschenrechtlichen Erweiterung dieser Verantwortung: »nie wieder« – nirgends.

Damit dieser universale Anspruch keine abstrakt-normative oder erneut exkludierende Idee »von oben« bleibt, wird eine künftige Erinnerungskultur in der multidirektionalen Verwobenheit je singulärer Gewalterfahrungen bestehen müssen. Es ist die Verwundbarkeit »von unten«⁶⁹, die alles Lebendige heilig macht.⁷⁰ So findet die christliche Theologie nach Auschwitz neue Aktualität. Es geht nicht nur um das eigene, sondern immer auch um das Leid Anderer, an dem letztlich die eigene Existenz und Hoffnung hängen: »Reich Gottes zu hoffen wagen – das heißt immer, es im Blick auf die anderen zu hoffen und darin auch für uns selbst«⁷¹.

69 Vgl. dazu Govrin, Jule: Universalismus von unten. Eine Theorie radikaler Gleichheit (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 2456), Berlin: Suhrkamp 2025.

70 Leimgruber, Ute: »Unsere Chance ... menschlich zu werden« (Judith Butler). Anstöße aus der Lektüre Judith Butlers für die pastoral-theologische Rede von Menschen und Macht«, in: Bernhard Grümme/Cunda Werner (Hg.), Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (= Religionswissenschaft, Bd. 15), Bielefeld: transcript Verlag 2020, S. 43–62, doi.org/10.14361/9783839447420-003

71 Präsidium der Gemeinsamen Synode der Bistümer/Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), »Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit«, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg i.Br./Basel/Wien: Herder 1976, S. 99.

Rufen, Antworten, Auflösen, Misstrauen

Ästhetische Impulse für ein multidirektionales theologisches Erinnern

Sebastian Pittl

»Schönheit heute hat kein anderes Maß als die Tiefe, in der die Gebilde die Widersprüche austragen, die sie durchfurchen und die sie bewältigen einzig, indem sie ihnen folgen, nicht, indem sie sie verdecken.«
(Theodor W. Adorno)¹

1 Einleitung

Ästhetische Bezüge spielen in der ersten Generation deutschsprachiger Theologie »nach Auschwitz« eine zentrale Rolle. Zugleich prägen sie die gegenwärtigen Debatten um eine intersektionale Ausweitung von Erinnerungskultur(en), prominent in Michael Rothbergs Buch »Multidirektionale Erinnerung. Holocaustgedenken im Zeitalter der Dekolonisierung«². Ich möchte vor diesem Hintergrund im Folgenden einige Impulse beleuchten, die von der Kunst für einen sensiblen theologischen Umgang mit verflochtenen Erinnerungen an Leiden, Gewalt und Widerstand ausgehen können. Als exemplarisches Beispiel dient dabei Heiner Goebbels *A House of Call* (2021). Im Grund dieser Wahl spiegelt sich ein weiteres Merkmal früher Theologie »nach Auschwitz«: der Zusammenhang von Theologie und Biografie.

-
- 1 Adorno, Theodor W.: »Funktionalismus heute« [1965], in: Theodor W. Adorno: Ohne Leitbild. Parva Aesthetica, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1967, S. 104–127, hier S. 127.
 - 2 Rothberg, Michael: Multidirektionale Erinnerung. Holocaustgedenken im Zeitalter der Dekolonisierung, Berlin: Metropolis ²2024.

2 Ästhetische Bezüge in der ersten Generation der Theologie »nach Auschwitz«, bei Theodor W. Adorno und Michael Rothberg

Die Prominenz der Bezüge auf Kunst, vor allem Literatur, Poesie und Lyrik, stellt eine Gemeinsamkeit bedeutender Vertreter:innen der ersten Generation deutscher Theologie »nach Auschwitz« dar. So veröffentlichte Dorothee Sölle neben systematisch-theologischen auch lyrische Texte, während Johann Baptist Metz (u. a. mit explizitem Bezug auf Sölle) die »besondere Nähe« von Theologie und Poesie³ betonte und auf den inneren »Zusammenhang« von »Erzähl- und Argumentationssprache« verwies.⁴ Neben dem Werk von Elie Wiesel ist für Metz dabei die jüdische Lyrikerin Nelly Sachs ein zentraler Bezugspunkt. Der von ihr geprägte Begriff der »Landschaft aus Schreien«⁵ ist Anknüpfungspunkt für Metz' Deutung der Gebetsprache Israels und seiner Reflexionen zum Verhältnis von »Schrei« und »Gebet«⁶. Die Kategorie des »Erzählens« dient Metz zugleich als Brücke zwischen Literatur und biblischen Erzähltraditionen.

Metz geht es in diesen ästhetischen Bezugnahmen nicht um eine – von ihm selbst kritisierte – »Ästhetisierung« oder »Literarisierung«⁷, im Sinne einer Immunisierungsstrategie gegen die verstörenden Erfahrungen von Leid und Gewalt. Die Bezüge auf Lyrik, Poesie und Erzählung stehen vielmehr im Zeichen von Metz' bekannter Charakterisierung von Religion als »Unterbrechung«⁸:

»Alle neuen Aufbrüche der Geschichte des Geistes – in der Geschichte der Religion und der Politik – beginnen mit einer Unterbrechung der eingefahrenen Verständigungsverhältnisse. Sie beginnen – modern gesprochen – mit einer Art Dialektik der Verweigerung: mit einer Art Diskursverweigerung, indem sie in den herrschenden Plausibilitäten und gegen diese eine neue Geschichte erzählen bzw. eine Geschichte neu nacherzählen. Einbrüche neuer Erfahrungen in die Welt des Geistes, in die Welt der Religion und der Politik artikulieren sich zunächst narrativ.«⁹

3 Vgl. Metz, Johann B.: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentalthologie, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag⁵ 1992, S. 209. Hier in Form einer rhetorischen Frage.

4 Metz, Johann B. (in Zusammenarbeit mit Johann Reikerstorfer): Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i.Br.: Herder² 2006, S. 249.

5 Sachs, Nelly: Landschaft aus Schreien. Ausgewählte Gedichte, Berlin und Weimer: Aufbau Verlag 1966.

6 Vgl. J. B. Metz: Memoria passionis, S. 8, 68, 101, 129.

7 Ebd., S. 250.

8 Metz, Johann B.: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentalthologie (= Gesammelte Schriften III/1), Freiburg i.Br.: Herder 2016, S. 184.

9 J. B. Metz: Memoria passionis, S. 250.

Mit der paradoxen Formulierung »narrativer Diskursverweigerung« knüpft Metz an Motive der frühen Frankfurter Schule, insbesondere bei Theodor W. Adorno an. Mit Adorno lassen sich Metz' Überlegungen zum Zusammenhang von Leid, Gewalt und Ästhetik auch weiter vertiefen.

Von Adorno wird häufig das (oft verkürzt wiedergegebene) Diktum zitiert, wonach »nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben [...] barbarisch« sei.¹⁰ Dies bedeutet für Adorno jedoch nicht die generelle Verabschiedung von Lyrik und Kunst. Vielmehr betont auch Adorno (wie Metz) den in der Kunst sich zum Ausdruck bringenden »perennierenden Einspruch gegen die Allgemeinheit«¹¹. Insbesondere nach Auschwitz komme der Kunst »eine Erkenntnisfunktion zu, die keine andere Wissenschaft besitzt«¹²: »Leiden, auf den Begriff gebracht bleibt stumm und konsequenzlos: das läßt in Deutschland nach Hitler sich beobachten. Dem Hegelschen Satz, den Brecht als Devise sich erkor: die Wahrheit sei konkret, genügt vielleicht im Zeitalter des unbegreifbaren Grauens nur noch Kunst«¹³.

Diese »Konkretheit« der Kunst bzw. Wahrheit ist dabei nicht positivistisch oder antiintellektualistisch misszuverstehen. Sie ist für Adorno (dialektisch) vermittelte Unvermitteltheit. Ihr eignet ein negatives Moment. Kunst zeigt, indem sie zugleich verbirgt und trifft die Gesellschaft – wie sich nach Adorno vor allem in den »abstrakten Werken der modernen Kunst«¹⁴ zeigt – »umso genauer [...], je weniger [...] sie von ihr handelt oder gar auf unmittelbare gesellschaftliche Wirkung, sei es die des Erfolgs, sei es die praktisch eingreifende, hofft«.¹⁵

10 Der vollständige Satz lautet: »Kulturkritik findet sich der letzten Stufe der Dialektik von Kultur und Barbarei gegenüber: nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch, und das frißt auch die Erkenntnis an, die ausspricht, warum es unmöglich ward, heute Gedichte zu schreiben.« (Adorno, Theodor W.: *Kulturkritik und Gesellschaft* [1951] (= *Gesammelte Schriften*, Bd. 10/1, S. 11–30), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 30. Für eine eingehende Diskussion dieses Satzes und seiner Rezeption vgl. Rothberg, Michael: »After Adorno. Culture in the Wake of Catastrophe«, in: *New German Critique* 72 (1997), S. 45–81).

11 Solange diese »Allgemeinheit [...] unversöhnt ist mit dem Besonderen«. Adorno, Theodor W.: *Kultur und Verwaltung* [1960] (= *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, S. 122–146), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 128, hier zitiert nach Burghardt, Daniel: »Leiden beredt werden lassen« Theodor W. Adornos Reflexionen des beschädigten Lebens«, in: Robert Stöhr et al. (Hg.), *Schlüsselwerke der Vulnerabilitätsforschung*. Wiesbaden: Springer 2019, S. 37–56, hier S. 50, https://doi.org/10.1007/978-3-658-20305-4_3

12 D. Burghardt: »Leiden beredt werden lassen«, S. 49.

13 Adorno, Theodor W.: *Ästhetische Theorie* [1970] (= *Gesammelte Schriften*, Bd. 7), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 35, hier zitiert nach D. Burghardt, »Leiden beredt werden lassen«, S. 49. Vgl. dazu auch Adornos bekannten Satz: »Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit« (Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik* (= *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, S. 7–412), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, S. 29).

14 D. Burghardt: »Leiden beredt werden lassen«, S. 49.

15 Adorno, Theodor W.: *Noten zur Literatur* (= *Gesammelte Schriften*, Bd. 11), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 438, hier zitiert nach D. Burghardt, »Leiden beredt werden lassen«, S. 49.

Der im deutschen Sprachraum durch seine Studien zum »multidirektionalen Erinnern« bekannt gewordene Holocaustforscher¹⁶ Michael Rothberg knüpft hier an, versucht Adorno zugleich aber auch mit Adorno über Adorno hinaus zu führen.¹⁷ Dies ist nach Rothberg nötig, um auch spezifische postmoderne Formen der künstlerischen Intervention in die von Kommerzialisierung und Massenkonsum geprägte Erinnerungskultur der Gegenwart adäquat in den Blick nehmen zu können, wie z.B. Art Spiegelmans Comic »Maus. Die Geschichte eines Überlebenden«¹⁸:

»It is equally true, however, that the particular way in which Adorno's thought structures the field of possibilities limits the kinds of interventions that he would promote. Adorno's aesthetics remain, as Jarneson points out, strictly modernist. Since modernism no longer represents a challenge to quiescent ideologies, a more properly postmodernist critique would offer a crucial reconsideration of mass culture.«¹⁹

Eine solche Weitung des ästhetischen Blicks kennzeichnet auch Rothbergs Studien zur »Multidirektionalen Erinnerung«²⁰, die die Verwobenheit von Formierung des Holocaustgedächtnisses und Dekolonisierung ab den 50er-Jahren nachzeichnen. Die darin entfaltete These, dass die Erinnerung des Holocausts nicht nur immer schon (implizit oder explizit) multidirektional strukturiert ist, sondern diese Multidirektionalität auch eine produktive Ressource für Solidarisierung über verschiedene Gewaltgeschichten hinweg jenseits befürchteter »Erinnerungskonkurrenzen«²¹ sein kann, entwickelt Rothberg – neben intellektuellen und politischen Akteur:innen (Hannah Arendt, W.E.B. Du Bois und Aimé Césaire) primär an künstlerischen Beispielen. In den Blick kommen u.a. die Romane *Die Mulattin Solitude* (1972), *Higher Ground* (1989) und *The Nature of Blood* (1997) des jüdischen polnisch-französischen Schriftstellers André Schwarz-Bart und des Schwarzen karibischen

16 Ich verwende den bisweilen auch kritisch diskutierten Begriff des »Holocausts« im Folgenden unter Anlehnung an Michael Rothbergs eigene Terminologie.

17 M. Rothberg: After Adorno.

18 Spiegelman, Art: Maus, New York: Pantheon 1986 und 1991. Dt.: Maus – Die Geschichte eines Überlebenden, 2 Bde., Rowohlt: Reinbek 1989 und 1992. Vgl. M. Rothberg, After Adorno, S. 80.

19 M. Rothberg: After Adorno, S. 80.

20 Vgl. Rothberg, Michael: Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization, Stanford: Stanford University Press 2009. Dt.: Rothberg, Michael: Multidirektionale Erinnerung. Holocaustgedenken im Zeitalter der Dekolonisierung, Berlin: Metropol 2021. Die zweite, um ein Interview mit Rothberg und ein Nachwort von Felix Axster und Jana König zur multidirektionalen Erinnerung in Deutschland erweiterte Auflage erschien 2024. Die Seitenzahlen in der folgenden Zitation beziehen sich auf die zweite Auflage.

21 M. Rothberg: Multidirektionale Erinnerung, S. 29. Für eine nähere inhaltliche Auseinandersetzung mit Rothberg aus praktisch-theologischer Perspektive vgl. den Beitrag von Michael Schüßler in diesem Band.

Auteurs Caryl Philipps, die unterschiedliche künstlerische Strategien erproben, jüdische und Schwarze Geschichte zueinander in Beziehung zu setzen. Außerdem der experimentelle Dokumentarfilm *Chronik eines Sommers* (1961) von Jean Rouch und Edgar Morin, in dem das Zeugnis einer Überlebenden der Shoah zur »allegorischen Stellvertreterin«²² der aufgrund der Zensur nicht direkt thematisierbaren Gräueltaten des französischen Algerienkriegs (1954–1962) wird. Und der Roman *Die Seine war rot: Paris, Oktober 1961* (1999) der französisch-algerischen Schriftstellerin Leïla Sebbar, in dem der öffentliche Prozess gegen Maurice Papon (1997–1998) verhandelt wird. Papon war nicht nur für die Deportation von über 1.400 Jüd:innen und Juden während des Vichy-Regimes, sondern als Polizeipräfekt von Paris auch für das Massaker an algerischen Protestierenden in Paris 1961 verantwortlich.

Insbesondere *Chronik eines Sommers* problematisiert auf selbstreflexive Weise das Verhältnis von »Fiktion« und »Dokumentation«, »Authentizität« und »Inszenierung«, womit grundlegende Fragen von Zeugenschaft und Darstellbarkeit aufgeworfen werden, die auch das Verhältnis von »Kunst« und »Wissenschaft« berühren.²³

Die »ethische Dimension multidirektionalen Erinnerns«, die sich in den genannten künstlerischen Projekten zum Ausdruck bringt, charakterisiert Rothberg in Anlehnung an Alain Badiou »Ethik der Wahrheiten«.²⁴ Sie ist gekennzeichnet durch »eine bestimmte Art auf ein Ereignis zu reagieren, das den bis dahin verborgenen Widerspruch oder die ›Lücke‹ (trouée) in einer Situation sichtbar werden lässt«²⁵. Ethische »Treue« bedeutet demgemäß die »›fortgesetzte [in diesem Fall zugleich ästhetische wie politische; Anm.] Erkundung der Situation« im Lichte des Ereignisses, um ein neues Subjekt zu ›induzieren‹, das eine neue Wahrheit konstruieren und die gesellschaftliche Situation rekonstruieren kann.«²⁶ Das ethische Subjekt geht dem Erinnern in diesem Sinn nicht voraus. Es konstituiert sich erst nachträglich, nämlich dort, wo Individuen ausgehend von den »Widersprüche[n]« ihrer »Situation« sowie in Antwort auf eine »Anrufung« – die Rothberg etwas abstrakt als Anrufung der »Geschichte« deutet – beginnen, »verborgene[n] Geschichten, Traumata und gesellschaftliche[n] Spaltungen« aufzudecken.²⁷

22 Ebd., 235.

23 Für eine nähere Diskussion der (Nicht-)Repräsentierbarkeit des Holocausts und des Verhältnisses von Dokumentation, Repräsentation und öffentlicher Erinnerungsarbeit vgl. Rothberg, Michael: *Traumatic Realism. The Demands of Holocaust Representation*, Minneapolis: University of Minnesota Press 2000.

24 Vgl. M. Rothberg: *Multidirektionale Erinnerung*, S. 314.

25 Ebd.

26 Ebd. Mit Bezug auf Badiou, Alain: *Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen*, Wien: Verlag Turia + Kant 2003, S. 91 u. 64.

27 Ebd.

Die Betonung der Nachträglichkeit des ethischen Subjekts soll dabei die nach Rothberg verhängnisvolle »Homologie [also Gleichsetzung von; Anm.] kollektiver Erinnerung und nationaler oder ethnischer Identität«²⁸ aufbrechen, um stattdessen die komplexen, gruppenübergreifenden Dynamiken sichtbar zu machen, in denen Erinnerungen geformt und Verantwortung verhandelt wird.

Dies läuft nicht, wie Rothberg bisweilen unterstellt wird, auf eine Negierung von spezifischen Differenzen – etwa zwischen Shoa und unterschiedlichen Formen kolonialer Gewalt – hinaus.²⁹ Es impliziert vielmehr eine Anerkennung von Differenzen *und* Überscheidungen, wobei Rothberg zeigen möchte, dass eben

»nicht nur Abgrenzung möglich ist, sondern auch Solidarität. Gemeinsame Geschichten des Rassismus, der räumlichen Segregation, des Genozids, diasporischer Verdrängung, kultureller Vernichtung und – vielleicht am wichtigsten – des schlaun und kreativen Widerstands gegen hegemoniale Forderungen bieten die Grundlage für neue Formen der Kollektivität, die nicht die Augen verschließen vor der ebenso machtvollen Geschichte der Spaltung und Differenz«³⁰.

Künstlerischen Praktiken kommt an diesem Punkt eine entscheidende Bedeutung im Übergang von einer bloß »passiven«, latenten und unterdrückten Multidirektionalität zu einer »aktiven« Anerkennung multipler ethischer Ansprüche zu:

»[...] despite the multidirectionality of memory, not all significant histories are equally – or, better, adequately – present in any given memory culture. The problem [...] is not zero-sum logic but rather the fading or active repression of mnemonic linkages. How [...] can we move from a passive and unacknowledged multidirectionality to an active and effective recognition of the ongoing claims of multiple pasts? Again, the answer may lie in the realm of the aesthetic.«³¹

28 Ebd., S. 313.

29 Vgl. dazu mit Blick auf den deutschen Kontext sehr deutlich Rothbergs Klarstellung in dem der zweiten Auflage von »Multidirektionale Erinnerung« vorangestellten Interview: »Der Sinn meiner Vorstellung von Multidirektionalität besteht nicht darin, die Besonderheiten verschiedener Geschichten – und schon gar nicht die des nationalsozialistischen Genozids – auszulöschen, sondern darauf hinzuweisen, dass wir als Individuen und Träger kultureller Erinnerungen in der Lage sind, uns an mehr als eine Geschichte gleichzeitig zu erinnern [...] Es geht nicht darum, die deutsche Erinnerung und Verantwortung für den Holocaust auszulöschen, sondern sie mit der Erinnerung an andere einschneidende Episoden der nationalen und transnationalen Geschichte zu ergänzen – nicht zuletzt die des deutschen Kolonialismus.« (M. Rothberg: Multidirektionale Erinnerung, S. 22).

30 Ebd., S. 50.

31 Rothberg, Michael: »Multidirectional Memory and the Agency of the Aesthetic«, in: Astrid Erl/ Susanne Knittel/Jenny Wüstenberg (Hg.), Dynamics. Mediation, Mobilization. Doing Memory Studies with Ann Rigney, Berlin und Boston: De Gruyter 2025, S. 297–303, hier S. 299. <https://doi.org/10.1515/9783111439273-042>

Kunstwerke sind dabei nicht bloß passive Bedeutungsträger, sondern besitzen, wie Rothberg im Anschluss an Ann Rigney (und Bruno Latour) festhält, eine spezifische anamnetische »agency«:

»Following Latour's [...] theory of actor networks, the arts can be seen as actants in a network that involves both human and non-human agents: particular constellations of words, images and sounds have the power to command our attention and to generate affect and interest in the lives of others. [...] the agency of the aesthetic may consist in reactivating links that have gone dormant, but that persist as unremarked traces in landscapes, languages, and individual memories.«³²

3 Herausforderungen multidirektionalen Erinnerns

Die von künstlerischen Interventionen angestoßenen Transformationsprozesse verlaufen nicht geradlinig und sind auch selten konfliktfrei. Rothberg ist sich bewusst, dass insbesondere »interkulturelle Erinnerung nicht immer gegenseitiges kulturelles Verständnis«³³ befördert. Die multidirektionale Verarbeitung von Gewaltgeschichten bleibt bisweilen ambivalent und kann – wie im Fall der ungebrochenen Reproduktion antisemitischer Klischees im Rahmen der documenta 2022 – auch scheitern. In solchen Fällen ist Kunst keine heilsame Unterbrechung, sondern »Bestätigung und Verdoppelung dessen, was ist«³⁴, das heißt Reproduktion von Gewalt auf symbolischer Ebene. Rothberg selbst verweist auch auf die »verstörende[n]«³⁵ Formen multidirektionalen Erinnerns in Ästhetik und Diskurs von rechtsextremistischen Gruppierungen und weißen Rassist:innen, deren Symbolsprache und Codes ebenfalls multiple Gewaltgeschichten – von der Shoah über den Kolonialismus bis hin zu den Kreuzzügen – aufeinander beziehen. Und er benennt die Einseitigkeiten und blinden Flecken, die sich selbst in den von Rothberg prinzipiell als »positiv« wahrgenommenen Fällen multidirektionalen Erinnerns zeigen, bspw. im – von Rothberg euphemistisch als »mild«³⁶ bezeichneten – »Rassismus«, der selbst *Chroniken eines Sommers* noch prägt, im Eurozentrismus von Hannah Arendts Studien zu den »Elementen und Ursprüngen totaler Herrschaft«³⁷ oder in

32 Rigney, Ann: »Remaking Memory and the Agency of the Aesthetic«, in: *Memory Studies* 14 (1/2021), S. 10–23, S. 14. <https://doi.org/10.1177/1750698020976> Vgl. M. Rothberg, *Multidirectional Memory and the Agency of the Aesthetic*, S. 298.

33 M. Rothberg: *Multidirektionale Erinnerung*, S. 56.

34 T. W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, S. 145.

35 M. Rothberg: *Multidirektionale Erinnerung*, S. 21.

36 Ebd., S. 220.

37 Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt 1955.

Aimé Césaires Verknennung des spezifischen Charakters des Holocausts gegenüber anderen Formen des Rassismus und Kolonialismus.³⁸

Multidirektionales Erinnern ist in dieser Hinsicht nicht unschuldig, weder in Kunst noch in Politik oder Religion. Und es bietet auch keine »einfache« Lösung eines Erinnerungskonflikts³⁹. Dennoch ist es ein wichtiges Medium, um identitäre Verhärtungen im Erinnerungsdiskurs aufzuweichen und intersektionale Solidaritäten freizusetzen. Wann und in welcher Weise multidirektionales Erinnern in spezifischen Situationen als gelungen oder problematisch betrachtet werden kann, muss dabei stets neu und kritisch verhandelt werden, wobei »gute« Kunst solche ist, die die kritische Reflexion antreibt und voranbringt, statt sie (z.B. durch die Evokation plakativer Eindeutigkeit) stillzustellen. Zentrales Kriterium ist dabei, ob Verantwortung erweitert oder relativiert, Unterdrückung und Diskriminierung legitimiert oder in Frage gestellt werden, wobei auch im Blick bleiben muss, welche neuen Exklusionen durch das Bemühen um die intersektionale Ausweitung des Erinnerns selbst entstehen können.

4 Multidirektionales Erinnern in Theologie und Kirche

Es ist gewiss lohnenswert, Rothbergs Studien auf die »passiven« und »aktiven« Multidirektionalitäten auszuweiten, die die Entwicklung bisheriger Theologien »nach Auschwitz« begleitet haben. Dies bedürfte allerdings einer umfassenderen Auseinandersetzung als hier geleistet werden kann.⁴⁰ Ich möchte stattdessen im Folgenden anhand eines konkreten künstlerischen Projekts aufzeigen, welche Impulse von

38 Vgl. M. Rothberg: Multidirektionale Erinnerung, S. 144.

39 Ebd., S. 21.

40 Verwiesen sei nur darauf, dass bereits der erste im Index Theologicus verzeichnete Text zur Theologie »nach Auschwitz« Auschwitz unmittelbar mit Hiroshima und Vietnam verbindet. Vgl. Kurt, Lüthi: »Unser Reden von Gott nach Auschwitz, Hiroshima, Vietnam ...« in: Amt und Gemeinde 23/5 (1972), S. 51–52. Als Beispiel für eine multidirektionale Solidaritätsbewegung kann auch die von Johann Baptist Metz und Jürgen Moltmann (mit)herausgegebenen Reihe »Gesellschaft und Theologie« gelesen werden, in der zwischen 1970 und 1978 in kurzer Abfolge die Übersetzungen von Gustavo Gutiérrez' (lateinamerikanischer) »Theologie der Befreiung« und James Cones »Schwarze Theologie«, zwei Monografien zur »Frauenbefreiung« und eine Monografie zur Theologie Dietrich Bonhoeffers erscheinen, während eine ausführliche und direkte Auseinandersetzung mit der Shoa allerdings fehlt. Ein problematisches Beispiel für Multidirektionalität stellen Metz' Reflexionen zum Verhältnis von »Schrei« und »Gebet« in »Mystik der offenen Augen« dar, in denen Metz die Gebetszusage eines (atheistischen) Kellners an einen Hauptmann in Stalingrad, der verzweifelt seine Vorgesetzten im Berliner Generalkommando zu erreichen sucht, als »gebetsnahe Grenzerfahrung« in eine Reihe mit Nelly Sachs und den »großen biblischen Traditionen« stellt. Vgl. Metz, Johann B.: Mystik der offenen Augen (= Gesammelte Schriften, Bd. 7), Freiburg i.Br.: Herder 2017, S. 47–48.

künstlerischen Auseinandersetzungen für die Gestaltung eines multidirektionalen theologischen Erinnerns in der Gegenwart ausgehen können. Das Beispiel, das ich wähle, ist dabei eines, das meine eigenen Suchbewegungen zur Frage verflochtener Erinnerung in den letzten Jahren begleitet hat.

5 *A House of Call*

Ein zeitgenössisches Beispiel multidirektionalen künstlerischen Erinnerns

Ende 2021 erreichte mich ein »imaginären Notizbuchs«. ⁴¹ Darin enthalten waren Materialien und Hintergrundinformationen zu einer Sammlung von Stimmen, die der Komponist Heiner Goebbels in den letzten Jahrzehnten während verschiedener Recherchetätigkeiten und Reisen zusammengestellt hat. Die Stimmen bilden die Grundlage des beim Musikfest Berlin 2021 uraufgeführten Orchesterwerks *A House of Call*. ⁴² Ungefähr die Hälfte der darin verarbeiteten Stimmen stammt von Wachswalzen aus ethnografischen und musikethnologischen Sammlungen. Ich hatte das »Notizbuch« als Belegexemplar für einen Text erhalten, den ich für den Band zur Verfügung gestellt hatte. Es ging darin um das Verhältnis von Mission und Völkermord im Kontext des Genozids an den Herero und Nama in der Kolonie Deutsch-Südwestafrika 1904–1908. ⁴³ Gegen die apologetische Tendenz, christliche Mission und Kolonialismus säuberlich zu trennen, hatte ich darin mit Clemens Pfeffer ⁴⁴ auf die komplexen Verflechtungen von Mission und Kolonialismus hingewiesen. Das Thema hatte mich nach einem Umzug nach Deutschland und einer neu angetretenen Stelle an einem missionswissenschaftlichen Institut im Kontext der allmählich beginnenden öffentlichen Auseinandersetzung mit dem Genozid beschäftigt.

Beim Durchblättern des »imaginären Notizbuchs« entdeckte ich erstmals die meinem Text zugeordneten Stimmen: Stimmen von Kindern der Überlebenden des Genozids, die in einer Aufnahme von 1931 in ihrer Muttersprache, der Sprache der

41 Goebbels, Heiner: *A House of Call. My Imaginary Notebook*. Materialausgabe, Berlin: Neofelis 2021.

42 <https://www.heinergoebbels.com/works/a-house-of-call/409>

43 Pittl, Sebastian: »Mission und Völkermord. Das deutsche Erbe in Namibia«, in: feinschwarz. Theologisches Feuilleton vom 14. Februar 2017, <https://www.feinschwarz.net/mission-und-voelkermord-das-deutsche-erbe-in-namibia/> Vgl. H. Goebbels, *A House of Call*, S. 90. Zum Völkermord in Namibia vgl. auch den Beitrag von Boniface Mabanza und Marita Wagner in diesem Band.

44 Pfeffer, Clemens: »Koloniale Repräsentationen Südwestafrikas im Spiegel der Rheinischen Missionsberichte, 1842–1884«, in: Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien 22 (2012), S. 1–33.

Nama, das bekannte Kirchenlied »Nun danket alle Gott« singen.⁴⁵ Ich habe das Lied in meiner Heimatpfarre als Organist unzählige Male begleitet. Der Kontext der Aufnahme ist das Unterfangen des deutschen Künstlers und (selbsternannten) Ethnologen Hans Lichtenecker ein »Archiv aussterbender Rassen«⁴⁶ anzulegen. Dazu fertigte Lichtenecker im ehemaligen deutschen Kolonialgebiet Stimmproben und Körperabgüsse an. Der gewaltsame Kontext dieser »Forschungsarbeit«, in deren Rahmen die Nama-Kinder die Größe und Güte Gottes (»von Mutterleib und Kindesbeinen an«) besingen und um ein »fröhlich Herz« und Erlösung »aus aller Not« bitten, wird bereits an ihrem Ort deutlich. Die meisten der Tonaufnahmen Lichteneckers entstanden auf einer Polizeistation südlich von Windhoek im heutigen Namibia.

Die Aufnahmen sind, wie das Materialbuch festhält, »Teile eines bisher wenig erforschten, polyphonen Echos kolonialer Wissenspraktik – und dessen inhärenter epistemischer Gewalt«⁴⁷. Zugleich sind sie ein ebenso eindrückliches Zeugnis dafür, wie das Erbe von kolonialer Gewalt und christlicher Mission weit über das formale Ende der deutschen Kolonialgeschichte hinaus weiterwirkt.

A House of Call lässt diese verdrängten Stimmen erneut hörbar werden. Und stellt sie zugleich in einen größeren Resonanzraum, in dem auch noch andere Echos vergangener Gewalt- und Widerstandsgeschichten erklingen. So hört man aus der »Sammlung Lichtenecker« neben Lichtenecker selbst auch Stimmen, denen es – wie im Fall des jugendlichen Damara Haneb – gelingt, innerhalb des gewaltsamen Aufnahmekontexts verklausulierte Kritik nach Deutschland zu »schmuggeln«.⁴⁸ Ebenso begegnen die Stimmen von Platon Machaidze und Giorgi Nalekrishvili, zwei georgischen Kriegsgefangenen, die wenige Jahre nach dem Genozid in Namibia in einem Kriegsgefangenenlager in Mannheim während des Ersten Weltkriegs für die Königlich Preußische Phonographische Kommission Lieder aus ihrer Heimat vortragen müssen. Und eine »vermutlich 1914«⁴⁹ in Paris entstandene Aufnahme

45 Vgl. H. Goebbels, *A House of Call*, S. 89. Die Aufnahme befindet sich heute im Berliner Phonogramm-Archiv im Ethnologischen Museum Berlin, <https://id.smb.museum/object/979506/lichtenecker-s%C3%BCdafrica>

46 Hier zitiert nach Seethaler, Karin: »Bizarre Forschungen in Afrika. Die Vermessung der Völker«, in: *Der Spiegel* vom 17.06.2011, <https://www.spiegel.de/geschichte/bizarre-forschungen-in-afrika-a-947235.html>

47 Hoffmann, Annette: »Kolonialität«, in: Daniel Morat/Hansjakob Ziemer (Hg.), *Handbuch Sound. Geschichte – Begriff – Ansätze*, Stuttgart: Metzler 2018, S. 387–390, hier zitiert nach H. Goebbels, *A House of Call*, S. 83.

48 Hoffmann, Annette: »»Oh meine Schwester, mein Rücken brennt sehr, und ich bin machtlos!« Voice over 1, Haneb«, in: Annette Hoffmann/Margit Berner/Britta Lange (Hg.), *Sensible Sammlungen. Aus dem anthropologischen Depot*, Hamburg: Philo Fine Arts 2011, S. 129–145, hier zitiert nach H. Goebbels, *A House of Call*, S. 85.

49 H. Goebbels, *A House of Call*, S. 64.

des armenischen Volksliedes »Krunck« (dt. Kranich) durch den armenischen Opernsänger Armeank Shahmuradian, von dem es in der Materialausgabe heißt, dass »[d]ie nach dem Genozid [an der armenischen Bevölkerung in der Türkei 1915/1916; Anm.] geborene Generation [...] mit seiner Stimme auf[wuchs]« und durch sie »Zugang zu den Volksliedern ihrer Heimat«⁵⁰ fand. Shahmuradian starb 1939 in einer geschlossenen psychiatrischen Anstalt im Pariser Exil, nur zwei Wochen nachdem sich mit dem Überfall auf Polen erneut deutsche Truppen Richtung Osten in Bewegung setzten. Der ein Jahr zuvor erfolgte Anschluss Österreichs klingt in einer weiteren Aufnahme zumindest indirekt an: Zu hören ist der Gründer des Berliner Phonogramm-Archivs, der Philosoph, Psychologe und Musikforscher Carl Stumpf. Während er die Aufnahmequalität eines Phonographen testet, pfeift sein Assistent, der österreichische Musikethnologe Erich von Hornbostel, das Deutschlandlied.⁵¹

A House of Call versucht die Gewalt und Ambivalenzen, die diese historischen Aufnahmen begleiten, künstlerisch zu verarbeiten und in eine neue Beziehung zur Gegenwart zu setzen, wobei sich das Projekt, wie Heiner Goebbels bemerkt, auf einem schmalen Grad zwischen Bewahrung und (künstlerischer) Aneignung bewegt.⁵²

Multidirektionalität zeigt sich in *A House of Call* auf zumindest drei Ebenen: Erstens stellt *A House of Call* Stimmen aus Vergangenheit und Gegenwart nebeneinander und bringt sie damit in eine Gleichzeitigkeit. Die Stimmen beleuchten und interpretieren sich wechselseitig, wobei ihr genaues Verhältnis jedoch nicht vereindeutigt wird, sondern für unterschiedliche Lesarten offen bleibt. Die Synchronizität der Stimmen hebt dabei die (koloniale) Fortschrittslogik auf. Aus Zeit wird Raum.⁵³ Die bereits in ihrer Nachbarschaft in den unterschiedlichen phonographischen Sammlungen angelegte Nähe⁵⁴ dient im Orchesterwerk als Ausgangspunkt, um mittels künstlerischer Intervention verborgene Verbindungen zwischen Erfahrungen aus (nur) scheinbar getrennten Zeiten und Kontexten hörbar werden zu lassen – mit Rothberg gesprochen, um »passive« Multidirektionalitäten in »aktive« zu überführen. Die einzelnen Stimmen kommen dadurch als Teil einer polyphonen, aber zu-

50 Ebd.

51 Ebd., S. 79.

52 Vgl. ebd., S. 11.

53 »Singen ist vielleicht, an ein uraltes Verfahren von Säugetieren oder Walfischen wiederanknüpfen, welches darin besteht, wo nicht die Besitzergreifung, so doch zumindest das Durchqueren eines Ortes zu kennzeichnen. Als Durchquerung einer gewissen Anzahl von Orten wäre die Musik zunächst eine Geographie des Menschen, bevor sie eine Geschichte ist und hat [...]« (Charles, Daniel: *Musik und Vergessen*, Berlin: Merve 1984, S. 92, hier zitiert nach H. Goebbels, *A House of Call*, S. 11).

54 Für die Entfaltung von »Nähe« (engl. proximity) als kulturwissenschaftlicher Kategorie jenseits der Dichotomie von »Identität« und »Differenz« vgl. Flemmer, Riccarda/Gill, Bani/Kosgei, Jacky (Hg.): *Proximity as Method*, London: Routledge 2024.

gleich auch geteilten und für unterschiedliche Fortschreibungen offenen Geschichte zu Wort.

Dass diese polyphone Fortschreibung gelingt, hängt wesentlich von der zweiten Ebene von Multidirektionalität ab, die sich im Klangkörper spiegelt, der *A House of Call* zur Aufführung bringt. Obwohl *A House of Call* eng mit der Biografie Heiner Goebbels verknüpft ist – eine Positionalität, die im Materialbuch transparent gesetzt wird –, ist es doch kein Werk eines einzelnen Künstlers. Die Entstehung von *A House of Call* verdankt sich einem Kompositionsauftrag des interkulturellen Frankfurter Ensemble Modern, eines »basisdemokratisch organisierten Klangkörpers«⁵⁵ mit Solist:innen aus acht verschiedenen Nationen, der für die Erarbeitung und Aufführung von Orchesterwerken wie *House of Call* bis zu 100 weitere Musiker:innen aus der ganzen Welt hinzuzieht. *A House of Call* ist »nicht als Realisierung [...] eines präzisen Konzepts [...] oder eines Librettos, sondern [...] als Folge« gemeinsamer »Workshops und Try-outs«⁵⁶ mit den Mitgliedern des Orchesters unter dem simbabwisch-US-amerikanischen Dirigenten Vimbayi Kaziboni entstanden. Die unterschiedlichen Erfahrungen und Perspektiven der Musiker:innen gehen somit in die Aufführung ein und spiegeln sich in der Art und Weise, wie sie auf die Tondokumente aus der Vergangenheit reagieren.

Heiner Goebbels beschreibt das Zusammenspiel zwischen den Stimmen der Vergangenheit und den Antworten des Orchesters dabei in expliziter Anlehnung an eine liturgische Form:

»*A House of Call* ist ein Zyklus mit Rufen, Aufrufen, Anrufungen, Beschwörungen, Gebeten, Sprechakten, Gedichten und Liedern für großes Orchester. Aber nicht das Orchester ruft, sondern es ist mit Stimmen konfrontiert; es präsentiert, unterstützt, begleitet sie, antwortet oder widerspricht ihnen – wie in einem säkularen ›Responsorium‹, einer gemeinschaftlichen Antwort des Orchesters auf die vielen einzelnen Stimmen, die mit ihren ganz eigenen Klängen und Sprachen zu hören sind.«⁵⁷

Wie bei Adorno zeigt sich in der Konkretheit der Kunst dabei ein Überschuss (bzw. Mangel) gegenüber einer rein »wissenschaftlichen« Auseinandersetzung, den Heiner Goebbels (mit Roland Barthes) an der irreduziblen Eigenart der in *A House of Call* erklingenden Stimmen festmacht:

»Die menschliche Stimme ist [...] ein Ort, der sich jeder Wissenschaft entzieht, da es keine Wissenschaft gibt (Physiologie, Geschichte, Ästhetik, Psychoanalyse), die

55 <https://www.ensemble-modern.com/de/ueber-uns/ensemble>

56 H. Goebbels, *A House of Call*, S. 121.

57 Ebd., S. 10.

der Stimme gerecht wird: Man ordne und kommentiere die Musik historisch-soziologisch, ästhetisch und technisch, es wird immer ein Rest bleiben, ein Zusatz, ein Lapsus, etwas Unausgesprochenes, das auf sich selbst verweist: die Stimme.«⁵⁸

Dieser Mangel evoziert (im buchstäblichen Sinn) die dritte Ebene von Multidirektionalität von *A House of Call*, insofern er auch die Hörer:innen herausfordert, den erklingenden »Rufen« und »Anrufen« ausgehend von den eigenen Erfahrungen, Wahrnehmungen und Perspektiven zu antworten. In welche Richtungen sich die Multidirektionalität in diesen Rezeptionsprozessen fortschreibt, ist ein naturgemäß offener Prozess, der sich nur anhand individueller Beispiele nachzeichnen lässt.

Ich möchte im Folgenden auf exemplarische Weise zwei Aspekte meines eigenen Rezeptionsprozesses erwähnen: Zum einen hat sich für mich durch *A House of Call* die Erinnerung an den Genozid in Namibia in meine Wahrnehmung eines regelmäßigen liturgischen Vollzugs eingeschrieben. Die Stimmen der Schulkinder begleiten mich seither, sooft ich das Lied in einem Gottesdienst höre. Höre ich das Lied in der ländlichen Pfarrgemeinde, in der ich selbst aufgewachsen bin, fällt mir zudem regelmäßig ein Satz ein, den ich in dem oben erwähnten Text zitiert habe, ohne mir damals seiner vollen Tragweite bewusst gewesen zu sein: dass nämlich »die christliche Landbevölkerung ohne die Mission kaum für ein koloniales Projekt zu mobilisieren gewesen« wäre.

Die von Platon Machaidze und Giorgi Nalekrishvili im Mannheimer Kriegsgefangenenlager gesungenen Lieder lassen mich dagegen an Psalm 137 denken, in dem die nach Babylon deportierten Israelit:innen Lieder vom Zion singen sollen. Auch hier ist meine Erinnerung liturgisch geprägt. Ich habe den Psalm wiederholt in Gottesdiensten gesungen. Vor wenigen Monaten begegnete mit der Psalm wieder, als ihn eine jüdische Kollegin als Grundlage einer interreligiösen Seminareinheit zum Thema »Erinnerung« wählte. Als sie über den Zusammenhang von Erinnerung, Traumatisierung und Gewalt sprach, ging sie auf den Umstand ein,

58 Barthes, Roland: »Die Musik, die Stimme, die Sprache«, in: Roland Barthes, *Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990, S. 279–285, hier S. 280, hier zitiert nach H. Goebbels, *A House of Call*, S. 117. Für Anthony Godzieba konstituiert der sich in der ästhetischen Erfahrung zeigende »Mangel« eine geradezu »sakramentale« Beziehung zwischen Kunstwerk und Rezipient:in. Am Beispiel der bildenden Kunst schreibt er: »But the fact that the force of pictures comes from their lack, not their full presence, and that they beckon us to fill that lack by participating in the encounter, underlines the performance that we enact: it turns looking into seeing into encountering a reality that cannot be reduced to text or code but is most intensely experienced by diving in, by active participation. This gives us the license to call such a relationship »sacramental.« (Godzieba, Anthony J., »Five Looks at Emmaus. Revelation, Resonance, and the Sacramental Imagination«, in: *Religions* 7/14 (2023), S. 895, <https://doi.org/10.3390/rel14070895>

dass der Psalm an der Stelle, an der von Vergeltung die Rede ist, noch vor den für die Deportation der Israelit:innen verantwortlichen Babyloniern die »Söhne Edoms« nennt. Von Babylon sei nichts anderes zu erwarten gewesen. Wirklich enttäuschend sei aber das Verhalten derer, die, obwohl sie vielleicht eingreifen und die Katastrophe verhindern hätten können, nichts getan und von der Zerstörung Jerusalems vielleicht sogar noch profitiert hätten.⁵⁹ Meine jüdische Kollegin benannte damit eine Position, die Michael Rothberg mit dem Begriff des »implicated subject« beschreibt.⁶⁰ Ihre Ausführungen eröffneten für mich eine weitere Erinnerungsspur, indem sie mir vor Augen führten, dass auch viele Orte meiner eigenen (kirchlichen) Sozialisation näher an Edom als an Jerusalem liegen.

Verdeutlichen lässt sich dies wiederum an zwei künstlerischen bzw. kuratorischen Projekten:

Nur wenige Monate nach der Uraufführung von *A House of Call* erschien der Film »Endphase« (2021), der die Geschichte eines bis heute unaufgeklärten Massakers von SS-Soldaten an 228 Jüd:innen und Juden in der niederösterreichischen Landgemeinde Hofamt Priel während der letzten Kriegstage in meinem Heimatbezirk bearbeitet.⁶¹ Obwohl die Morde nicht ohne Unterstützung lokaler Akteur:innen hätten stattfinden können, konnten bis heute weder die Täter noch deren Unterstützer:innen identifiziert werden.⁶² Ich habe bis zum Erscheinen des Films nie etwas von dem Massaker gehört.

59 Vers 7 des Psalms lautet in der Einheitsübersetzung: »Gedenke, HERR, den Söhnen Edoms den Tag Jerusalems, die sagten: Reißt nieder, bis auf den Grund reißt es nieder!«

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

61 Eine Rekonstruktion der Ereignisse mit einer differenzierten Einschätzung der Rolle lokaler Akteur:innen findet sich bei Lappin-Eppel, Eleonore: »Das Massaker von Hofamt Priel«, in: Eleonore Lappin/Susanne Uslu-Pauer/Manfred Wieninger, *Ungarisch-jüdische Zwangsarbeiterinnen und Zwangsarbeiter in Niederösterreich 1944/45, St. Pölten: NÖ Institut für Landeskunde 2006*, S. 103–132.

62 Bekannt ist das ebenfalls zu den sogenannten »Endphase-Verbrechen« zählende Massaker im burgenländischen Rechnitz, das in den letzten Jahrzehnten zu einem Sinnbild der gescheiterten österreichischen Aufarbeitung des Nationalsozialismus wurde und eine prominente literarische Verarbeitung in Elfriede Jelineks Theaterstück *Rechnitz (Der Würgeengel)* (2008) und in Eva Menasses Roman *Dunkelblum* (2021) erfahren hat.

Auf ein anderes unaufgearbeitetes Kapitel österreichischer Geschichte verweist das ungefähr zeitgleich begonnenen Projekt einer »konstruktiven Auflösung« des »Dr.-Engelbert-Dollfuß-Museums« im Geburtshaus des austrofaschistischen Bundeskanzlers Engelbert Dollfuß (1892–1934) in der Gemeinde Texing, ebenfalls in meinem Heimatbezirk. Dollfuß hatte 1933 das österreichische Parlament ausgeschaltet und mit Unterstützung von weiten Teilen der katholischen Kirche einen autoritären christlichen Ständestaat errichtet. Nach seiner Ermordung während eines nationalsozialistischen Putschversuchs 1934 wurde Dollfuß rasch zu einer Art Märtyrergestalt, die im katholischen ländlichen Milieu meiner Region bis heute eine wichtige Identifikationsfigur ist.⁶³ Mein Großvater war nicht in der Menge, die Adolf Hitler nach dem »Anschluss« Österreichs im März 1938 zujubelte, aber er war am 11. September 1933 am Wiener Trabennplatz als Engelbert Dollfuß inmitten des Katholikentags vor 30.000 Personen den »sozialen, christlichen, deutschen Staat Österreich, auf ständischer Grundlage unter starker, autoritärer Führung« propagierte. Wie sehr das ideologische Erbe des österreichischen Ständestaats bis heute ausstrahlt, zeigt sich in jüngsten Bezugnahmen auf den österreichischen Ständestaat in weit rechts stehenden Kreisen von Österreich bis in die USA.⁶⁴ Noch zu meinen Studienzeiten befand sich auf den Gängen der Wiener Katholischen Fakultät eine Büste des – von der Universität Wien inzwischen als »überzeugten Antisemiten«⁶⁵ eingestuft – Moralthologen Johannes Messner, der nicht nur zu den bedeutenden »Vordenker[n] und Ratgeber[n]«⁶⁶ des austrofaschistischen Ständestaats zählte, sondern nach Dollfuß' Ermordung auch seine »offizielle Biografie«⁶⁷ verfasste.

Das Projekt des »konstruktiven Auflösens« des Dollfuß-Museums zielte darauf, die Objekte des Museums nicht einfach nur zu »verräumen«, sondern unter Einbindung der lokalen Bevölkerung zugleich machtkritisch zu erforschen.⁶⁸ Aus einer

63 Davon zeugt neben dem 1998 eingerichteten Museum in seinem Geburtshaus auch, dass 2007 im Altarraum der Prandtauerkirche in St. Pölten ein Wandbild mit einer Dollfuß-Darstellung angebracht (und nach Protest wieder entfernt) wurde. Ein Portrait von Dollfuß hing bis 2017 im Parlamentsklub der Österreichischen Volkspartei (ÖVP). Bis heute findet sich eine Darstellung von Dollfuß auch im Kuppelfresko der Kirche St. Jakob in Deferegggen in Tirol.

64 Vgl. Rettenbacher, Sigrid: »Vom ›rechten Glauben‹ und seinen Ansprüchen«, in: feinschwarz. Theologisches Feuilleton vom 23. April 2025, https://www.feinschwarz.net/vom-rechten-glauben-und-seinen-anspruechen/#_ftn4

65 <https://geschichte.univie.ac.at/de/personen/johannes-messner>

66 Ebd.

67 Ebd.

68 Für die Geschichte und das Konzept vgl. Gazzari, Remigio/Rabl, Christian/Zechner, Johanna, »Konstruktives Auflösen. Über ein radikales Museumskonzept für das Dollfuß-Geburtshaus und sein jähes Ende«, in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 35/2 (2024), S. 211–222, hier S. 216–217. <https://doi.org/10.25365/oezg-2024-35-2-11>

»lokalen, regionalen Irritation« sollte eine »bundesweite Irritation« werden.⁶⁹ Doch das Projekt scheiterte schließlich am Widerstand eben jener Gruppen, die das Museum in den 90er-Jahren initiiert hatten. Das »Dr.-Engelbert-Dollfuß-Museum« wurde zwar im Januar 2024 tatsächlich geräumt, allerdings ohne eine breitere Aufarbeitung. Das Beispiel zeigt, wie herausfordernd die kritische Auseinandersetzung mit der Geschichte auch noch drei Generationen nach den genannten Ereignissen ist – vor allem wo sie konkret wird und als Bedrohung der eigenen Identität erlebt wird.

6 Impulse für ein multidirektionales Erinnern in Theologie und Kirche

Ich beende hier die Darstellung meiner von *A House of Call* angestoßenen Erinnerungsspuren, um abschließend auf einige Impulse einzugehen, die von *A House of Call* für ein multidirektionales Erinnern in Theologie und Kirche ausgehen können. Diese liegen auf zwei Ebenen:

Erstens verweisen die Anleihen, die *A House of Call* bei liturgischen Formen nimmt, auf das Potential, das denselben in Bezug auf ein multidirektionales Erinnern zukommen kann bzw. könnte. Wie in *A House of Call* wird auch in der Liturgie eine Multiplizität von Stimmen (»Rufe, [...] Anrufungen, [...] Gebete [...], Gedichte und Lieder«⁷⁰) aus der Vergangenheit und Gegenwart versammelt und miteinander ins Gespräch gebracht, wobei sich allein schon in den biblischen Lesungen ein komplexer multidirektionaler Referenzraum zeigt. Multidirektionalität ist in diesem Sinn in kirchliche Vollzüge bereits auf vielfache Weise eingeschrieben, und zwar selbst dort, wo sie kaum mehr als solche wahrgenommen oder aber unterdrückt und interessegeleitet (etwa zur Herstellung eines »weißen«, »europäischen« oder anderweitig kulturell homogenisierten Christentums) vereindeutigt wird. Wie in *A House of Call* bringt sich in diesem multidirektionalen Raum neben Tröstlichem und Hoffnungsvollem bisweilen auch Verstörendes zur Sprache, Stimmen, die etwa von Gewalt, Vertreibung und Traumatisierung sprechen. Wo diese in der Liturgie angelegte Multidirektionalität (selbst)kritisch bearbeitet wird, kann sie für ein multidirektionales theologisches Erinnern eine wichtige Ressource sein. Mit dem (Musik-)Theater teilt die Liturgie einen Aspekt, dessen Bedeutung zuletzt Sasha Marianna Salzmann – eine:r der Protagonist:innen des postmigrantischen Theaters – hervorgehoben hat, nämlich ihr transformatives Potential durch die

69 Ebd., S. 218.

70 H. Goebbels, *A House of Call*, S. 10.

leibhaftige Versammlung und performative Gestaltung eines gemeinsamen (Erinerungs-)Raums.⁷¹

A House of Call kann zweitens aber auch als Anstoß dienen, kritisch zu reflektieren, welche Ausschlussmechanismen in dieser kirchlich bzw. liturgisch performierten Multidirektionalität de facto jeweils wirksam werden. Wie in den von Rothberg untersuchten Fällen ist auch Multidirektionalität im kirchlichen Raum nicht unschuldig und kann, je nach Kontext, in sehr unterschiedliche Richtungen aktiviert werden – gewaltvolle und solidarische, heilvolle und unheilvolle. Macht- und Exklusionsdynamiken sind bereits in der Formierung der kanonischen Inhalte und Formen wirksam. Wie in *A House of Call* stellen sich zudem auch in liturgischen Zusammenhängen Fragen von »Bewahren und Aneignen«⁷², vor allem in Bezug auf die Texte, die als ihren ersten Adressat:innenkreis nicht die Kirche, sondern Israel haben: Wo verorten sich die Mitglieder einer Gemeinde, wenn sie Psalm 137 beten zwischen Jerusalem, Babel und Edom? Wie aber auch zu Figuren wie der Moabiterin Ruth oder der ägyptischen Sklavin Hagar? *A House of Call* fordert heraus, darüber nachzudenken, wie auch in kirchlichen Räumen (und theologischen Hörsälen) verdrängte, marginalisierte und ausgeschlossene Stimmen der Vergangenheit und Gegenwart machtsensibel hörbar gemacht und zueinander in Beziehung gesetzt werden können und dabei aus diversen Perspektiven auch neue Antworten erfahren können.⁷³ Es fordert heraus, kritisch zu analysieren, welche »Rufe«, »Anrufungen« und »Berufungen« in Resonanzraum der Kirche überhaupt artikuliert, wahrgenommen und gehört werden (können) und welche darin keinen oder nur einen untergeordneten Platz finden.

Für die Bearbeitung dieser machtkritischen Fragen liegen in der gegenwärtigen Gestalt des globalen Christentums Ressourcen bereit, die sich in der akademischen theologischen Reflexion in Deutschland erst anfanghaft abbilden. Nicht nur ist das Christentum in den urbanen Zentren Europas bereits jetzt eine vielstimmige, wenn auch selten in dieser Vielstimmigkeit wirklich ernst genommene, postmigrantische Realität.⁷⁴ Auch die weltkirchlichen Strukturen und Verflechtungen (bspw. von Ordensgemeinschaften und Hilfswerken) können einen plurikulturellen

71 Vgl. das Gespräch von Max Czollek und Sasha Marianna Salzmann in der dritten Episode des Podcasts »Wem gehört Deutschland?«, zu finden u.a. unter: <https://www.podcast.de/episode/688012423/episode-3-desintegration-keine-juden-mehr-fuer-deutsche-mit-max-czollek-und-sasha-marianna-salzmann>

72 Ebd., S. 11.

73 Vgl. mit Bezug auf den evangelischen Kontext Vecera, Sarah (Hg.): Gemeinsam anders. Für eine vielfältige und gerechte Zukunft. Ein hoffnungsvolles Debattenbuch, für mehr Diversität in Kirche und Gesellschaft, München: bene! 2025.

74 Keßler, Tobias: Kann denn aus Nazaret etwas Gutes kommen? Perichoretisch-kenotische Entgrenzung als Paradigma des Verhältnisses zwischen zugewanderten und einheimischen Katholiken, Regensburg: Pustet 2018.

Resonanzraum bilden, der für eine im weitesten Sinn »katholische« und »ökumenische« (d.h. auch den Dialog mit nicht-christlichen Stimmen einschließende) Erinnerungskultur noch viel stärker genutzt werden könnte. Hierin liegen innerkirchliche Potentiale, um vergangene und gegenwärtige Erfahrungen von Gewalt, Leid und Widerstand – auch solche, an denen die Kirche Mitverantwortung trägt – in einem interkulturellen Kontext neu zu verhandeln und für die Solidarisierung in der Gegenwart fruchtbar zu machen. Mit der Betonung dieses Potentials sollen die Konfliktlinien und Machtasymmetrien innerhalb des interkulturellen und weltkirchlichen Dialogs nicht geleugnet werden. Und der Blick auf die Weltkirche auch nicht zum Alibi für die Auseinandersetzung mit den Herausforderungen des konkreten Kontextes vor Ort gemacht werden.⁷⁵ Beides muss als eng aufeinander bezogen gedacht werden, denn auch für das (welt)kirchliche Erinnern gilt, was Ann Rigney mit Blick auf das Erinnern der Gesellschaft schreibt:

»The agency of particular narratives in effectuating ›small acts of repair‹ is a necessary, but not sufficient, condition to change dominant narratives in which many people are already heavily invested. Conversely, we cannot explain systemic change without taking into account the slow changes of the social imaginary through creative acts of remembrance that take place at multiple sites and help to shape subjects and publics who are receptive to new voices.«⁷⁶

Eine der größten Schwierigkeiten für die machtkritische Transformation kirchlicher Erinnerungskultur liegt darin, dass diese nicht durch eine einfache »Erweiterung« um »zusätzliche« Stimmen erreicht werden kann, sondern zugleich einer kritischen Infragestellung gewalthaltiger Aspekte der bisher dominanten Erinnerungskultur bedarf. Das Hörbar-werden-Lassen von marginalisierten Stimmen und Erfahrungen ist nur möglich, wenn, wie im oben erwähnten Projekt der »konstruktiven Auflösung« des Dollfuß-Museums, für diese Stimmen zugleich im Inneren von Theologie und Kirche auch »Raum geschaffen«⁷⁷ wird. Dies verlangt von den bisher dominanten Akteur:innen die Bereitschaft, Deutungshoheit abzugeben bzw. zu teilen, sich mit den gewalthaltigen Aspekten der eigenen Geschichte kritisch auseinanderzusetzen und idealisierte Selbstbilder zu verabschieden bzw. zu revidieren. Wo diese Prozesse nicht als gemeinsame Arbeit an einer besseren Zukunft für *alle*, sondern primär als Bedrohung der eigenen Identität erlebt werden, laufen die entsprechenden Auseinandersetzungen, wie der Konflikt um das

75 Auf die zentrale Bedeutung der kontextuellen Verortung kirchlichen und kulturellen Erinnerns verweist zurecht Sabins Jarosch in ihrem Beitrag.

76 A. Rigney: *Remaking Memory*, S. 19.

77 »Raum schaffen« lautete der abgemilderte Titel unter dem das Projekt zur »konstruktiven Auflösung« des Dollfuß-Museums der Öffentlichkeit präsentiert wurde. Vgl. R. Gazzari/C. Rabl/J. Zechner, *Konstruktives Auflösen*, S. 220.

Dollfuß-Museum ebenfalls zeigt, selten ohne Konflikte ab. Der Verweis auf die bereits geleistete Aufarbeitung der Vergangenheit droht dann bisweilen selbst zur (bewussten oder unbewussten) Immunisierungsstrategie zu werden.⁷⁸

Ich möchte vor diesem Hintergrund daher mit einem Text der österreichischen Autorin Ilse Aichinger (1921–2016) schließen, über den ich ebenfalls über einen »multidirektionalen« Umweg, nämlich die ukrainische Autorin und Künstlerin Yvgenia Belorusets, (neu) aufmerksam geworden bin.⁷⁹

Ilse Aichinger, Tochter einer jüdischen Mutter, war die erste österreichische Autorin, die nach Kriegsende 1945 in einem literarischen Text die Konzentrationslager erwähnte.⁸⁰ Ein Jahr danach publizierte sie ihren *Aufruf zum Mißtrauen*. Darin heißt es:

»Uns selbst müssen wir mißtrauen. Der Klarheit unserer Absichten, der Tiefe unserer Gedanken, der Güte unserer Taten! Unserer eigenen Wahrhaftigkeit müssen wir mißtrauen! [...] Wir haben [...] die Bestie [...] erlitten [...]! Und sind doch schon wieder bereit, [...] zu liebäugeln mit unseren Tugenden! Kaum haben wir gelernt, den Blick zu heben, haben wir auch schon wieder gelernt, zu verachten und zu verneinen. Kaum haben wir stammelnd versucht, wieder ›ich‹ zu sagen, haben wir auch schon wieder versucht, es zu betonen. Kaum haben wir gewagt, wieder ›du‹ zu sagen, haben wir es schon mißbraucht! Und wir beruhigen uns wieder. Aber wir sollen uns nicht beruhigen! Trauen wir dem Gott in allen, die uns begegnen, und mißtrauen wir der Schlange in unserem Herzen! Werden wir mißtrauisch gegen uns selbst, um vertrauenswürdiger zu sein!«⁸¹

Ein solches Mißtrauen hat – wie Aichinger in ihrem Text deutlich macht – nichts gemein mit Zynismus, Nihilismus oder Selbsthass. Es steht jenem »Selbstmißtrauen« Jean Améry's nahe, das – wie Felix Axster und Jana König in ihrem Nachwort zur zweiten Auflage von Michael Rothbergs *Multidirektionaler Erinnerung* betonen

78 Vgl. dazu Max Czolleks Kritik am »Versöhnungstheater«: Czollek, Max: *Versöhnungstheater*, München: Hanser 2023 sowie mit Blick auf die koloniale Vergangenheit Ates, Murat: »Dekolonisierung. Zwischen oberflächlichen Vermarktungen und politisch-epistemischen Ansprüchen«, in: *polylog. Zeitschrift für Interkulturelles Philosophieren* 53 (2025), S. 3–8.

79 In einem Gespräch zu ihrem Buch »Anfang des Krieges. Tagebücher aus Kyjiw« (Berlin: Matthes & Seitz 2022) im Rahmen des 22. Internationalen Literaturfestivals Berlin 2022, erwähnt Belorusets am Ende die aktuelle Arbeit ihres Vaters, eines jüdischen Dissidenten in der ehemaligen Sowjetunion, an einer Übersetzung von Ilse Aichinger ins Russische: <https://www.youtube.com/watch?v=HocCCo6WUro>

80 Vgl. Aichinger, Ilse: »Das vierte Tor«, in: *Wiener Kurier* vom 1. September 1945, <https://anno.onb.ac.at/cgi-content/anno?aid=wku&datum=19450901&seite=3>

81 Aichinger, Ilse: »Aufruf zum Mißtrauen« [1946], in: Ilse Aichinger: *Aufruf zum Mißtrauen. Verstreute Publikationen 1946–2005*, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag 2021, S. 21–22. Der Text erschien ursprünglich in der Zeitschrift *PLAN. Literatur/Kunst/Kultur* 1/7.

– als kritische Instanz gegenüber »allzu selbstgefällige[n] Formen der Re-Formulierung deutscher Identität im Zeichen von Auschwitz«⁸² dienen kann. Ein solches Misstrauen ist weder »konträr« noch »kontradiktorisch« zum Vertrauen⁸³, es ist dessen wesentliche Voraussetzung. Auch für eine multidirektionale theologische und kirchliche Erinnerungskultur gilt, dass sie nur auf Grundlage eines solchen Selbstmisstrauens vertrauenswürdig sein kann.

82 Axster, Felix/König, Jana: »Nachwort: Multidirektionale Erinnerung in Deutschland«, in: Michael Rothberg, Multidirektionale Erinnerung, S. 361–379, hier S. 372, mit Bezug auf Améry, Jean: Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten, Stuttgart: Klett-Cotta 1977, S. 124.

83 Vgl. Hartmann, Martin: Die Praxis des Vertrauens, Berlin: Suhrkamp 2011, S. 57–62.

Zwischen Aneignung und Aktivierung

Koloniale Objekte in Missionsmuseen als Erinnerungsakteure

Franziska Moosmann

1 Einleitung – Museen als Orte der Erinnerungsproduktion

Museen sind Orte der Erinnerung. In ihnen wird Geschichte nicht nur bewahrt, sondern aktiv produziert – durch die Auswahl, Anordnung und Kontextualisierung von Objekten. Gerade in Missionsmuseen¹ zeigt sich, wie diese Erinnerungsproduktion in koloniale Verflechtungen eingebunden ist. Eine (theologische) Auseinandersetzung mit kolonial-missionarischen Objekten kann deshalb dazu beitragen, bestehende Erinnerungspraktiken zu reflektieren.

Der vorliegende Beitrag gibt exemplarische Einblicke in eine performative Ausstellungsanalyse des Missionsmuseums St. Ottilien, die ich im Rahmen einer Feldforschung für meine Masterarbeit durchgeführt habe. Untersucht wurde, inwiefern museale Praktiken zur Reproduktion kolonialer Wissensordnungen beitragen und welche Rolle den Objekten dabei zukommt. In Anlehnung an den Neuen Materialismus und das Konzept der Gefährlichen Erinnerung (Metz) wird diskutiert, wie die »Aktivierung« von Objekten zu einem gerechteren Erinnern verhelfen kann, wenn sie nicht als Zeugnisse, sondern als Akteure in erinnerungspolitischen Prozessen verstanden werden.

2 Zum kolonialen Entstehungskontext von Missionsmuseen

Missionsmuseen entstanden in Europa ab dem Ende des 19. Jahrhunderts. Während das museale Selbstverständnis der Missionsmuseen zum Teil auf die Abgrenzung zu

1 Für eine aktuelle Übersicht über Missionssammlungen der katholischen und evangelischen Missionshäuser im deutschen bzw. deutschsprachigen Kontext vgl. Hüsgen, Jan: »Missionary Societies and Religious Orders in German Colonies and Their Contribution to Ethnographic Collections«, in: Working Paper Deutsches Zentrum Kulturgutverluste 9 (2025).

»völkerkundlichen«² Institutionen verweist, konzentrieren sich jüngere geschichtswissenschaftliche Untersuchungen auf Mission als Verflechtungsgeschichte, um religiöse Einflüsse als globalhistorische Prozesse zu erforschen. Wie die Historikerin Rebekka Habermas feststellte, sind Missionsmuseen »noch weitgehend unerforscht, dabei dürften sie ähnlich wie Völkerschauen erheblich zur Vermittlung der außereuropäischen Welt beigetragen haben.«³ Eine kritisch-historische Einordnung des Phänomens der Missionsmuseen in seinen *colonial entanglements* ist daher dringend geboten. Die innerkirchlichen und theologischen Deutungen von Mission(-smuseen), die viele Jahrzehnte im Bias der »vakuumverpackten Sphäre«⁴ erarbeitet wurden, können dafür mit interdisziplinären Perspektiven angereichert werden, um die Aufmerksamkeit für kolonial-missionarische Gewaltverhältnisse und Komplexitäten wachzuhalten.

An zwei lokalen Punkten können die kolonialen Verflechtungen missionarischer Sammlungen in ihrer globalen Dimension exemplarisch nachvollzogen werden. Das erste Beispiel ist das größte Ausstellungsereignis der katholischen Kirche im 20. Jahrhundert: Die *Esposizione missionaria vaticana* aus dem Jahr 1925. Papst Pius XI nutzte das Heilige Jahr strategisch, um die katholische Weltmission zu inszenieren: »Im Vorfeld der Ausstellung wurden im Vatikan hunderttausend Bilder und Objekte aller Welt gesammelt, die von führenden Männern der Kirche selektiert, geordnet und interpretiert wurden. Die Ausstellung förderte damit die Weiterentwicklung einer katholischen Völkerkunde.«⁵ Die vatikanische Missionsausstellung ist daher ein interessantes Beispiel, um die Mechanismen katholischer Wissensproduktion durch Mission zu betrachten.

Die Missionsausstellung folgte dem Modell säkularer Weltausstellungen: Sie präsentierte die Welt als objektivierbares Ganzes und verknüpfte die Missionstätigkeiten mit nationaler Abgrenzung.⁶ Sie war daher kein isoliertes, kirchliches

2 Im Sprachgebrauch des nachfolgenden Textes werden kolonial-rassistische Begriffe reproduziert. Diese werden mit einfachen Guillemets kenntlich gemacht, um auf ihre Problematik hinzuweisen und sie zu markieren. Rassismus wird dabei als historisch gewachsenes, strukturelles Machtverhältnis verstanden. Vgl. dazu Ofuatey-Alazard, Nadja/Arndt, Susan (Hg.): *Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutscher Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*, Münster: Unrast Verlag 2019.

3 Habermas, Rebekka: »Mission im 19. Jahrhundert – Globale Netze des Religiösen«, in: *Historische Zeitschrift* 287/3 (2008), S. 629–679, hier S. 642.

4 Ebd.

5 Stornig, Katharina: »Globalisierte Körper? Repräsentation der Welt und ihrer Bevölkerung in der vatikanischen Missionsausstellung 1925«, in: Linda Ratschiller/Siegfried Weichlein (Hg.), *Der Schwarze Körper als Missionsgebiet. Medizin, Ethnologie und Theologie in Afrika und Europa 1880–1960*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag 2016, S. 123–152, hier S. 150f.

6 Vgl. ebd., S. 130. Nationale Pavillons wurden seit der Pariser Weltausstellung im Jahr 1876 als gängiges Ausstellungskonzept verwendet.

Phänomen, sondern Teil kolonialer Gesellschaftsstrategien. Dabei zeigte der Vatikan ein besonderes Interesse an der Betonung des missionarischen Beitrages zum sogenannten ›Kulturfortschritt‹.⁷ Der in der Ausstellung jedoch als zentral stilisierte missionarische Beitrag zum ›Fortschritt‹ war die christliche Moralvorstellung, vor allem durch ein sexuell-sittliches Leben.⁸ Mithilfe kolonialer Differenzkategorien von der ›Wildheit‹ zum ›Kulturmenschen‹ sollte der religiöse Wandel und damit die zentrale Bedeutung des Christentums für ›Fortschritt‹ inszeniert werden. Die Propagierung der katholischen Mission für die Generierung ›modernen‹ Wissens kann als zentrales Anliegen der Missionsausstellung verstanden werden.

Die vatikanische Missionsausstellung war das Ergebnis jahrzehntelanger Netzwerke zwischen Mission und Ethnologie und knüpfte dabei an »bereits zirkulierende missionarische Wissensbestände und Modi der Wissensproduktion an«⁹.

Ein Beispiel der bereits zirkulierenden missionarischen Arbeit und damit der zweite beispielhafte Lokalkontext kolonialer Verflechtungen ist die Biografie des Missionsbenediktiners Meinulf Küsters. In seinem missionarischen sowie ›wissenschaftlichen‹ Wirken entfalten sich kolonial-missionarische Verbindungen. Nach seiner ethnologischen Dissertation und Praktika in ethnologischen Museen reiste Küsters unter anderem nach Tanganyika (›Deutsch-Ostafrika‹), um dort Missionschulen des Ordens zu koordinieren und Feldforschungen zu betreiben.¹⁰ Aus dieser Zeit hinterließ Küsters ausführliche Notizen, Filme, Fotografien und Tonaufnahmen. Im Jahr 1928 kehrte Küsters wieder nach St. Ottilien zurück, begleitet von über 800 Objekten, die er zu großen Teilen für das ›völkerkundliche‹ Museum in München beschafft hatte.¹¹ Als Mitarbeiter im *Staatlichen Museum für Völkerkunde München* stellte er aus einigen dieser Objekte eine Sammlung zusammen, die ab 1929 ausgestellt wurde.¹²

Neben diesen biografischen Eckpunkten, die Küsters bereits im Netzwerk kolonialer Kontexte verorten, verleiht eine Korrespondenz zwischen dem Missionar und Musikethnologen des Berliner Phonogramm-Archivs einen Einblick in die Zusammenarbeit. Sie waren interessiert an Aufnahmen ›afrikanischer‹ Musik ohne

7 Vgl. ebd., S. 131.

8 Vgl. ebd., S. 132.

9 Vgl. ebd., S. 150.

10 Vgl. Busse Berger, Anna Maria: *The Search for Medieval Music in Africa and Germany, 1891–1961: Scholars, Singers, Missionaries*, Chicago/London: The University of Chicago Press 2020, S. 217.

11 Vgl. ebd.

12 Vgl. Hölzl, Richard: »Missionary Masculinity and Ethnographic Collecting: The Gendered Context of a German Museum Expedition to Colonial Tanzania in 1927/28«, in: Carl Deußen/Mary Mbewe (Hg.), *The Gender of Ethnographic Collecting*, Bonn u.a.: boasblog 2022, S. 27–33, hier S. 29.

westliche Einflüsse, um ihre musikethnologischen Theorien anzureichern.¹³ Küsters berichtete ihnen im Jahr 1927: »I managed to find the ancient songs that are used for circumcision rituals or more precisely, initiation of girls. Modern influences are noticed here only coming from Congo.«¹⁴ Darüber hinaus betätigte er sich nicht nur während seiner Missionsaufenthalte mit dem Phonogramm: Eine Fotografie zeigt ihn im Jahr 1930 auf dem Münchner Oktoberfest bei einer Aufnahme einer Gruppe von Frauen, die auf dem Oktoberfest unter Zwang zur Schau gestellt wurden.¹⁵

Im Missionsmuseum St. Ottilien war Küsters zeitweise verantwortlich für die »Afrika-Sammlung« und pflegte Netzwerke für den Austausch von Objekten und das notwendige Wissen im Museumsmanagement.¹⁶

Diese Beispiele sind lokale Punkte globaler Verflechtungen. Die (kolonial-)gesellschaftlichen Institutionen wie Universitäten, Museen, Missionshäuser, Weltausstellungen und Phonogrammarchive standen in engem Austausch von Objekten und Ideen. Wenn sich daher Missionsmuseen ihrem Ursprung nach eher als Amateurprojekt und die Objekte als »Reisemitbringsel« der Missionar:innen verstehen, die »eher nach persönlichem Geschmack und Verständnis«¹⁷ auswählten, werden diese Kooperationen und die »Professionalität« einzelner Missionar:innen und deren Netzwerke möglicherweise verkannt. Daher scheint eine verflechtungsgeschichtliche Analyse der kolonialen Vergangenheit von Missionshäusern geeignet, um koloniale Kontinuitäten, beispielsweise in der Ausstellungspraxis, zu identifizieren und dekoloniale Transformationen anzustoßen.

3 Mit Objekten (nicht) erinnern Bedeutungsproduktion im Missionsmuseum

Mit der Museologin Angela Jannelli können Museumsausstellungen epistemisch als Aufführung oder Ereignis verstanden werden. Die Elemente einer Ausstellung – die Objekte, Räume, Texte, Besucher:innen – produzieren in ihrer Interaktion Bedeutung.¹⁸ Diese *performance* der Ausstellungselemente produziert eine bestimmte Welterklärung, indem durch das Zusammenspiel »der sinngebende Prozess zwi-

13 Vgl. A. Busse Berger: *The Search for*, S. 218.

14 Ebd.

15 Vgl. ebd.

16 Loder-Neuhold, Rebecca: *Crocodiles, Masks and Madonnas. Catholic Mission Museums in German Speaking Europe* (= *Studia Missionalia Svecana*, Band 121), Uppsala: Uppsala Universität 2019, S. 323.

17 Holthausen, Tanja: »Zur besonderen Situation missionsgeschichtlicher Sammlungen«, in: *Ordenskorrespondenz* 58/4 (2017), S. 481–489, hier S. 482.

18 Vgl. Jannelli, Angela: *Wilde Museen. Zur Museologie des Amateurmuseums*, Bielefeld: transcript Verlag 2012, S. 75 und Loder-Neuhold, Rebecca: *Crocodiles, masks*, S. 42–47.

schen Raum, Zeit, Subjekt und Objekt erst entsteht.«¹⁹ Für den Kontext der Missionsmuseen gilt zu fragen, welche Rolle den Objekten im Prozess der Bedeutungs-generierung zuteilwird. Wie werden die Objekte im Missionsmuseum in eine spezifische Welterklärung integriert? Der Blick auf drei Objekt-Anordnungen im Missionsmuseum St. Ottilien²⁰ kann einen Eindruck davon vermitteln, wie die Objekte in eine bestimmte Erinnerungskultur eingebettet werden.

3.1 ›Magie‹ – ›westliche Medizin‹

Im »Afrika-Flur« des Museums befinden sich Objekte, die unter dem Titel »Der Mganga – Heiler und Wahrsager« angeordnet sind. Der *mganga*²¹ wird im Beschreibungstext als »Heiler« und »Wahrsager« vorgestellt, der eine wichtige Rolle in der »traditionellen afrikanischen Religion« innehat. Der missionarische Umgang mit der Rolle des *mganga* wird deutlich: »Die christliche Mission drängt die Rolle des *mganga* durch den erfolgreichen Einsatz westlicher Medizin und religiös begründete Ablehnung von Magie zurück.« Die kolonial konstruierte Differenz-kategorie ›magisch/westliche‹ Medizin wird nicht kritisch eingeordnet. Vielmehr scheint eine Ablehnung, eine »Zurückdrängung« lokaler Glaubensvorstellungen durch die Mission als logische Konsequenz. Die Perspektiven der lokal ansässigen Gläubigen, der »Zurückgedrängten« werden nicht berücksichtigt. Dabei deutet ein Hinweis auf die Rolle der *waganga* im Maji-Maji-Aufstand auf verdrängte Widerstandserinnerungen hin. Die missionarische Erinnerung an die *waganga* zeichnet einen mystifizierenden Eindruck, indem sie sich der Schlagworte ›Geister – Magie – Wahrsagerei – Heilung – Zauberei‹ bedient – unter dem Vorbehalt religiöser Abwertung aus christlicher Perspektive.

Die spirituelle Wirkmächtigkeit der *waganga* im antikononialen Widerstand bleibt im Missionsmuseum eine Leerstelle. Damit wird die epistemische Gewalt im Umgang mit den Objekten fortgesetzt. Der tansanische Historiker Oswald Masebo, der Objekte aus dem Maji-Maji-Krieg im ethnologischen Museum in Berlin untersuchte, schreibt dazu:

»Die deutschen kolonialen Akteure und Museumsvertreter [...] übten kulturelle und epistemologische Gewalt aus, indem sie Objekte ihrem eigentlichen kulturellen Kontext in Tansania entrissen. Diese Objekte waren somit kulturelle, intellek-

19 Brandt, Sanja/Curkovic, Sonja/Kalinina, Alissa: »Annäherungen an die Ausstellungsanalyse«, in: VOKUS 18/1 (2008), S. 25–39, hier S. 26.

20 Die vorliegenden Eindrücke stammen aus einer Ausstellungsanalyse, die im April 2024 durchgeführt wurde. Etwaige Veränderungen im Missionsmuseum sind daher im Artikel nicht berücksichtigt. Vgl. dafür <https://www.missionsmuseum.de/home> vom 29.06.2025.

21 Die beschriebenen Objekte stammen ursprünglich aus Tanganyika (heute Tansania), dass von 1885–1918 von Deutschland kolonialisiert wurde. Die Begriffe sind daher z.T. auf Suaheli.

tuelle und materielle Ausdrucksformen der Tansanierinnen und Tansanier, durch welche sie der umgebenden Welt Sinn verliehen. Mit der Aneignung der Objekte wurden diese Formen des indigenen Wissens und indigener Wissensstrukturen beschädigt.«²²

Masebo untersuchte Objekte, die – ähnlich wie im Missionsmuseum St. Ottilien – aus dem persönlichen Besitz eines *mganga* stammten. Am Beispiel von Kinjeketile Ngwale beschreibt Masebo die soziokulturelle Bedeutung der Objekte. Ngwale, der als spirituelle Schlüsselfigur der antikolonialen Mobilisierung in Erinnerung ist, wurde von der deutschen Kolonialregierung ermordet.²³ Masebo sieht in der Beschäftigung mit den Objekten die Möglichkeit, in der Erinnerung an die Kolonialgeschichte Tansanier:innen als Akteur:innen und nicht allein als Opfer des Kolonialismus zu betrachten. Er kritisiert, dass die Geschichten der Stärke und der »kreativen Anpassungsfähigkeit« der tansanischen Bevölkerung in der Bewahrung ihrer kulturellen Identität häufig nicht berücksichtigt würden.²⁴ Die *agency* der Tansanier:innen, von denen die Objekte trotz kolonialer Durchdringung erzählen können, wird in der Historiografie zumeist nicht repräsentiert:

»Es sind Geschichten von empowerment, und sie vermitteln den Tansanierinnen und Tansaniern ein gewisses Maß an Selbstvertrauen und Stolz, wenn sie den deutschen Kolonialismus reflektieren und sich an diesen erinnern. Geschichten dieser Art zeigen, dass die Deutschen zwar gewalttätig, autoritär, diktatorisch und aggressiv, nicht jedoch hegemonial waren.«²⁵

Die Verflechtung von kolonialer Gewalt und antikolonialer Widerständigkeit im religiös-kulturellen Bereich wird im Missionsmuseum nicht erkennbar. Vielmehr bleibt eine Intention der Ausstellung sichtbar, die »Erfolge« der missionarischen »Zivilisierungsarbeit« zu präsentieren und anhand von Beweisobjekten aus der Mission den Wandel vom »Unglauben/Unzivilisiertheit« hin zum »Christentum/Zivilisation« zu inszenieren.²⁶ Auch heute produziert die Ausstellung damit eine missionarische »Erfolgsgeschichte«, die keine Vielstimmigkeit repräsentiert.

22 Masebo, Oswald: »Objekte des Widerstands gegen die deutsche Kolonialherrschaft im Südosten Tansanias 1890–1907«, in: Lili Reyels/Paola Ivanov/Kristin Weber-Sinn (Hg.), *Humboldt Lab Tanzania*, Berlin: Dieterich Reimer Verlag 2017, S. 222–266, hier S. 228.

23 Vgl. ebd., S. 242.

24 Vgl. ebd., S. 252.

25 Ebd., S. 256.

26 Vgl. Ratschiller, Linda: »Die Zauberei spielt in Kamerun eine böse Rolle!« Die ethnografischen Ausstellungen der Basler Mission (1908–1912)«, in: Rebekka Habermas/Richard Hölzl (Hg.), *Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau 2016, S. 241–264, hier S. 256f.

3.2 Gewalt – Widerstand

Ein Teilbereich der »Afrika-Sammlung« im Missionsmuseum ist der sogenannte »Waffenraum«. Das Signalrot der Wände, ebenso wie die als Waffen bezeichneten Objekte – Speere, Pfeile, Stäbe, Keulen, Schilder – machen Eindruck. Der Blick von Besucher:innen wird auf das Zentrum des Raumes gelenkt. Dort ist auf einem roten Sockel eine dreidimensional wirkende Grafik eines Schwarzen Manns²⁷ angebracht, der den Anschein erweckt, er würde den Speer in seiner Hand im Moment nutzen. Das Arrangement der Elemente im Raum, die farbliche Gestaltung sowie die Darstellung einer Person mit »Waffe« vermitteln ein Bild der Gefahr. Besonders in Bezug auf die Darstellung einer Schwarzen Person reproduziert die Installation eine rassistische Stereotypisierung.

Der »Waffenraum« enthält aber auch eine Erinnerung an antikolonialen Widerstand: ein kaum wahrnehmbarer »Speerhagel« an der Decke soll den Kampf gegen die deutsche Kolonialherrschaft symbolisieren.²⁸ Während eines Ausstellungsbesuches wird es Besucher:innen kaum ermöglicht, den »Speerhagel« an der Decke zu entdecken: Weder weist der Museumsführer – der den Raum nur als »Waffenraum« bezeichnet – darauf hin, noch wird im Raum selbst auf den »Speerhagel« aufmerksam gemacht. Die Erinnerung an indigenen, antikolonialen Widerstand wird räumlich verdrängt. Dekoloniale Perspektiven scheinen dort angebracht zu sein, wo sie nicht gesehen werden.

3.3 Schamschurze – Blickregime

Im »Afrika-Flur« befindet sich eine Wandvitrine mit Objekten, die zum Thema »Initiation« arrangiert wurden. Darunter findet sich ein Objekt, das als »Schamschurze« bezeichnet wird. Ein Perlenrock, den laut der Objektbeschreibung initiierte Mädchen tragen. Bei der »Brautschau«, so die Erläuterung, werden sie »einzeln und nur mit einem Perlenschurz bekleidet [...] auf einer Türplatte aus dem Haus des Leiters der Initiation hochgehoben und müssen zeigen, was sie im Initiationslager gelernt haben.« Die Beschreibung erzählt eine Geschichte der Objekte und Personen aus einer Beobachter:innenperspektive. So blicken Museumsbesucher:innen gedanklich auf die, nur »mit einem Perlenschurz« bekleideten, Mädchen, welche später im Beschreibungstext als »gefällige Tänzerinnen« und »begehrte Bräute«

27 »Schwarz« wird hier großgeschrieben und folgt einer diskriminierungssensiblen Sprache, die verdeutlicht, dass nicht eine Farbbezeichnung, sondern die sozial konstruierte und politische Kategorie angesprochen wird.

28 Vgl. Gaus, Tanja/Holthausen, Theophil: »Die Afrika-Sammlung«, <https://www.missionsmuseum.de/museum/sammlungen/die-afrika-sammlung> vom 05.03. 2025.

bezeichnet werden. Diese objektifizierende Beschreibung steht im Spannungsverhältnis mit der Bezeichnung »Schamschurzen«. Das scham-lose Blicken auf Objekt, Ritual und Menschen steht im Konflikt mit der erzählerischen Einbettung des Objektes als scham-voll oder scham-versteckend.

Wovon die Objekte erzählen könnten, ist der Pastoralkonflikt bei der missionarischen Unterbindung der lokalen Initiationsrituale. Ab dem Jahr 1908 sahen die Missionsbenediktiner in der Initiation (*unyago*) das zentrale Hindernis für die Durchsetzung einer christlichen Zivilisation.²⁹ Die Rituale, so die Missionare, würden eine gelungene Konversion verhindern, seien ein »teuflisches« System, das die »Mädchen zur raffinierten Unzucht« anleite und aus dem Islam stamme.³⁰ Sie sahen sich in ihrer »europäisch-bürgerlichen Moral« sowie in ihrer monastisch-enthaltamen Männlichkeit herausgefordert und führten Strafkataloge ein, um mit Buße, Exerzitien und dem Ausschluss von Sakramenten die rituelle und körperliche Praxis der Konvertit:innen zu kontrollieren.³¹

Die Perlenröcke sind Teil einer Erinnerung an diese pastorale Gewaltgeschichte, die in der Ausstellung nicht sichtbar wird. Die theologische Selbstdeutung der Missionare, das »Heidentum« in der Welt im Namen einer »christlichen Zivilisation« zurückzudrängen, wurde in den kolonialzeitlichen Missionsausstellungen materialisiert und präsentiert. Bestimmte Ausstellungslogiken bestehen bis heute, unter anderem in der musealen Einbettung des Perlenrocks.

4 Objekte als Akteure

Perspektiven eines veränderten Objektverständnisses

Die exemplarische Analyse von Missionsmuseen führt unweigerlich zur Frage, wie die Ausstellungen verändert werden könnten, sodass sie sich kolonialen Reinszenierungen verwehren und ihr Potential für ein multiperspektivisches Erinnern nutzen. Dabei kann ein verändertes Objektverständnis helfen, die musealen Strukturen zu kritisieren, wenn »Objekte eben als mehr als bloße Zeugen – sondern vielmehr als Gegen-Stände mit dem Potenzial der Ohrfeige«³² verstanden werden. Im Umgang mit Objekten in Museen regen Perspektiven des Neuen Materialismus dazu

29 Vgl. Hölzl, Richard: Gläubige Imperialisten: Katholische Mission in Deutschland und Ostafrika (1830–1960), Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2021, S. 279.

30 Vgl. ebd. Diese Formulierung zeigt nicht nur die Abwertung lokaler Rituale, sondern auch eine islamfeindliche Konnotation.

31 Vgl. ebd., S. 287–289.

32 Von Bose, Friedrich: »Die Macht der Dinge. Zur Beharrlichkeit musealer Ordnungen«, in: Martina Griesser/Christine Haupt-Stummer/Renate Höllwart et al. (Hg.), Gegen den Stand der Dinge. Objekte in Museen und Ausstellungen (= curating, ausstellungstheorie & praxis, Band 1), Berlin/Boston: De Gruyter 2016, S. 99–114, hier S. 102.

an, die Objekte zwar als »Bedeutungsträger« aber eben auch als »Handlungsmotor« mit *agency* zu verstehen.³³ Insbesondere im Umgang mit den Erinnerungen, die in den Objekten gelagert sind, beschreibt die Kuratorin Nora Sternfeld:

»Meine These besteht nun darin, dass die Dinge die Erinnerung der Umwertung in sich tragen. Sie sind Träger der Konflikt- und Gewaltgeschichten, die zu den magischen Effekten führten: Geschichten der Ausbeutung im Fall der Waren und Geschichten der künstlerischen Herausforderung, der Revolution, auch des Raubes, der Plünderung und der kolonialen Gewalt im Fall der Museumsobjekte.«³⁴

Die Gewaltgeschichten, die in den Objekten stecken, werden im Prozess der Musealisierung unsichtbar gemacht, sodass mit Sternfeld zu fragen ist, wie die Handlungsmacht der Objekte ernst genommen und die »sedimentierten Kämpfe« offenbar werden können.³⁵ Konkret gilt es daher zu ergründen, wie kolonial-missionarische Objekte aus ihrem Status der Repräsentation bestimmter Narrative »geweckt« werden können: Wie können Objekte wie die des *mganga* oder der Perlenrock mit ihrem Eigenleben sichtbar werden, sodass die multiplen Erinnerungen in und mit den Objekten – auch die gewaltvollen – austreten können?

Die Gruppe *Artefakte//anti-humboldt* reicherte diese theoretischen Perspektiven eines veränderten Objektverständnisses mit einer Handlungsperspektive an. Die Künstler:innen und Wissenschaftler:innen, die sich 2008 im Protest gegen den Bau des Humboldtforums in Berlin zusammenschlossen, entwickelten im Umgang mit sensiblen Objekten das Konzept der »Aktivierung«. Ausgangspunkt für die aktivistische Gruppe war die Zeremonie zur Übergabe von 20 Schädeln der anatomischen Sammlung der Charité an eine namibische Delegation. Die Kulturanthropologin Regina Sarreiter beschreibt, wie die Schädel bei der Übergabe den Status des objektivierten, wissenschaftlichen Materials verließen, die Kontrolle sich auflöste und die sedimentierten Gewaltgeschichten zu Tage traten: die gewaltvolle, rassistische Aneignung sowie die Verweigerung der Anerkennung des deutschen Genozids an den Nama und Herero.³⁶ Die Anwesenheit der Schädel im Hörsaal, so Sarreiter, führte

33 Vgl. Griesser, Martina/Haupt-Stummer, Christine/Höllwart, Renate et al. (Hg.): Gegen den Stand der Dinge. Objekte in Museen und Ausstellungen (= curating, ausstellungstheorie & praxis, Band 1), Berlin/Boston: De Gruyter 2016, S. 15.

34 Sternfeld, Nora, »Der Objekt-Effekt«, in: Martina Griesser/Christine Haupt-Stummer/Renate Höllwart et al. (Hg.), Gegen den Stand der Dinge. Objekte in Museen und Ausstellungen (= curating, ausstellungstheorie & praxis, Band 1), Berlin/Boston: De Gruyter 2016, S. 25–34, hier S. 32f.

35 Vgl. ebd., S. 33.

36 Sarreiter, Regina, »Activate facts! Von sprechenden Tatsachen«, in: Martina Griesser/Christine Haupt-Stummer/Renate Höllwart et al. (Hg.), Gegen den Stand der Dinge. Objekte in Museen und Ausstellungen (= curating, ausstellungstheorie & praxis, Band 1), Berlin/Boston: De Gruyter 2016, S. 115–128, hier S. 118.

zu Spannungen im Raum bis hin zu Gesängen und Sprechchören, die Reparationen und Entschuldigungen forderten, da die deutsche Regierungsvertreterin nicht um Entschuldigung bat und den Genozid nicht anerkannte.³⁷ Dieses Beispiel der »Aktivierung« eines Objekts, das sich »aus dem ihm zugeschrieben Status löst und in eine Ungewissheit eintritt«, zeigt für *Artefakte//anti-humboldt* wie Objekte selbst aktiv werden und vielstimmige, notwendige Konflikte ermöglichen.³⁸ Für »Aktivierungen« müssen Objekte auf künstlerische und/oder aktivistische Weisen aus ihrem diskursiven und physischen Zustand genommen werden, um den Musealisierungsprozess zu irritieren und die Dinge zu verkomplizieren.³⁹ Dabei sollen »Aktivierungen« kein bestimmtes Ergebnis liefern, sondern das Potential eröffnen, koloniale Objektbestände aus unterschiedlichen Perspektiven zu betrachten und Räume des gemeinsamen Suchens zu öffnen.⁴⁰

Die Aktivitäten von *Artefakte//anti-humboldt* dienen als Inspiration, um über den Umgang mit kolonialen Objekten im Missionsmuseum nachzudenken. Wie anhand der Objektbeispiele aus dem Missionsmuseum St. Ottilien demonstriert wurde, nehmen die Objekte im Prozess des musealen Anordnens, Benennens und Beschreibens einen repräsentativen Status missionarischer Narrative über Rituale, Religionen, Kulturen etc. ein. Dabei werden Gewalt- und Konfliktgeschichten unsichtbar gemacht und nicht erinnert. Mit der Frage, inwiefern ein verändertes Objektverständnis dazu beitragen kann, ein multiperspektivisches, gerechtes Erinnern von Mission/Kolonialismus anzuregen, soll der Perlenrock als Impuls diskursiv-experimentell aktiviert werden.

4.1 Aktivierung der »Schamschurze«

Mit der Aktivierung des als »Schamschurze« bezeichneten Objekts wird die Anordnung, die Objektbeschreibung und die missionarische Perspektive auf den Perlenrock »irritiert«. Der museal festgelegte Status wird aufgeweicht, indem eine andere Perspektive an das Objekt herangetragen wird. Der diskursive Raum wird durch die Auseinandersetzung der kenianischen Literaturwissenschaftlerin Wangari Mwai mit *unyago*-Poesie angereichert. *Unyago*, ohne an dieser Stelle das gesellschaftliche Phänomen umfassend einordnen zu können, kann als Initiationsritual (in Teilen Tansanias und Kenias) verstanden werden, bei dem Wissen von

37 Vgl. ebd., S. 116.

38 Vgl. ebd., S. 118f.

39 Vgl. ebd., S. 119–121.

40 Vgl. Kuster, Brigitta/Sarreiter, Regina/Schmidt, Dierk: »Nicht-Restitution ist kein neutraler Akt«, <https://www.culture.hu-berlin.de/de/institut/kollegium/brigitta-kuster/veroeffentlichungen/2019nicht-restitution-ist-kein-neutraler-akt2019.pdf/view>, S. 1–12, hier S. 10.

einer (weiblichen) Generation zur nächsten weitergegeben wird.⁴¹ Im Gegensatz zur missionarischen Erklärung ist *unyago* ein weites Konzept der Bildung, das religiöse Handlungen, Literatur und Künste mit der Vermittlung von praktischem und theoretischem Wissen (Hygiene, Beziehungen, Heirat, Sexualität, Gesundheit, Mutterschaft) verbindet.⁴²

Mwai untersucht in der feministisch-qualitativen Studie Poesie als Ausdruck der kollektiven Gefühlswelt von Frauen in ihren Beziehungen zur Welt. Eine Kategorie dieser Gedichte bezeichnet Mwai als *Kejeli* (Schadenfreude, Sarkasmus, Satire).⁴³ Diese Schadenfreude versteht sie als Ermächtigung für Frauen, unter dem Deckmantel der Ironie, Männer zu kritisieren, obwohl gesellschaftlich Ehrfurcht vor dem Ehemann erwartet wird.⁴⁴ *Unyago*, so Mwai, macht Kritik möglich, sei es an der Wahl des Ehemannes, seinen finanziellen Kapazitäten oder sexuellen Fähigkeiten.⁴⁵

Im Zuge der Aktivierung soll *unyago*-Poesie der Schadenfreude an das Objekt der »Schamschurze« herangetragen werden. Die missionarische Einbettung soll durch eine sexuell-schadenfreudige Perspektive von *unyago*-Teilnehmerinnen irritiert werden.

Kisu chako hakikati (Your knife does not cut)
 Kisu chako hakikati (Your knife does not cut)
 Usiniharibie nyama (Do not spoil my meat)
 Si sharuti nakwambia (It is not a must I tell)
 Si lazima (It is not compulsory)
 Tete -te- nanona wanaiaandama (I see you are still after me)
 Hakikati, usiniharibie nyama (It does not cut, do not spoil my meat)
 Ewe mpalia nyasi (You brought the grass together)
 Mbona mambo ya kulema? (How come you cannot manage now?)
 Hakikati, usiniharibie nyama⁴⁶ (It does not cut, do not spoil my meat)

Mit den Gedichten drücken die Frauen sexuelle Unzufriedenheit aus: »The attempts to prove his capability at cutting are scandalous. It makes him look ridiculous. To her it devalues his maleness. The society and herself believe he is a hero in cutting.«⁴⁷

41 Vgl. Nicolini, Cristina: »Emde Dodo Mbivu Huishi Utamu«: Epistemology of Sensuality through Nyimbo zu Unyao (the Songs of Unyago) from South-East Tanzania«, in: Ethnorema 17 (2021), S. 33–51, hier S. 35.

42 Vgl. ebd.

43 Vgl. Mwai, Wangari: The Woman's Voice in Unyago Oral Poetry: A case study of Swahili-speaking clusters in Kisumu and its environs, London: Lambert Academic Publishing 2010, S. 55.

44 Vgl. ebd.

45 Vgl. ebd., S. 56.

46 Ebd., S. 59f.

47 Ebd., S. 58.

Aus der missionarischen Perspektive der Objektbeschreibung werden die Frauen zu passiven Teilnehmenden des *unyago* gemacht. Die als »gefällige Tänzerinnen« und »begehrte Bräute« bezeichneten Frauen werden durch den *male-missionary gaze*⁴⁸ in ihren eigenen Ritualen zu Objekten gemacht. Dabei wird das Objekt durch die Musealisierung scham-behaftet. Der Musealisierungsprozess der Scham-behaftung und die Reproduktion des *male-missionary gaze* kann durch die feministisch-literarischen Perspektiven Mwais aktiviert und gestört werden. Mit der Sprache der Frauen sowie den Analysen Mwais kann der Perlenrock den diskursiven Raum der Scham verlassen und neue Diskussionen und Konflikte in der Suchbewegung anstoßen.

5 *Memoria passionis* aktivieren

Impulse für postkolonial-theologisches Erinnern

Welche Impulse kann die Aktivierung von Objekten dem theologischen Erinnungsdiskurs im 21. Jahrhundert geben? Johann Baptist Metz kritisiert mit der *memoria passionis* eine Geschichtsschreibung der Sieger:innen, die Leid und Unterdrückung verdrängt: »Das Sinnpotential der Geschichte hängt nicht nur an den Überlebenden, an den Erfolgreichen, und Durchgekommenen.«⁴⁹ Solidarisches Erinnern an die Leidensgeschichten von Menschen kann – so Metz – zur leidensiblen Gegenwartskritik werden, die eine befreite Zukunft imaginiert.⁵⁰ Der exemplarische Einblick in ein Missionsmuseum als Ausdruck kirchlichen/theologischen Erinnerns an die Kolonialzeit zeigt jedoch, dass hier nicht im Metz'schen Sinne leidensibel erinnert wird, d.h. es wird nicht so an Ungerechtigkeiten erinnert, dass die Gegenwart transformiert wird.⁵¹

Eine postkolonial-sensibilisierte Theologie sollte mithilfe der Objekte ausgehend von Metz Erinnerung weiterdenken:

5.1 Widerständigkeit erinnern

Objektbiografien können mit ihren vielfältigen Realitäten helfen, die Dichotomie von Unterdrückenden/Unterdrückten aufzuweichen. Wie Masebo mit seiner Arbeit

48 Als *male gaze* wird in der feministischen Filmtheorie der männliche Blick auf Frauen in der visuellen Kultur bezeichnet. Das »männliche Starren« reproduziert demnach männliche Fantasien in der Darstellung von Frauen.

49 Metz, Johann Baptist: Glaube in Geschichte und Gesellschaft: Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1992, S. 115.

50 Vgl. ebd., S. 114.

51 Vgl. ebd., S. 113

zu den Objekten des *mganga* betont, muss postkoloniales Erinnern auch das Überleben, die Widerständigkeit und die Resilienz der Menschen miteinschließen. Neben kolonialer Gewalt sollte Erinnerung (in Missionsmuseen) den Widerstand, die Reaktionen, Strategien und Hoffnungen der Menschen thematisieren und sie nicht einseitig als ›Opfer‹ inszenieren.

5.2 Sedimentierte Gewaltgeschichten und neue Konflikte

In Objekten aus kolonialen Kontexten sind Gewalt- und Konfliktgeschichten gelagert, die im musealisierten Status nicht zu Tage treten. In der (innerkirchlichen) Diskussion um Mission in kolonialen Kontexten kann der Eindruck entstehen, dass ebendiese Involviertheit der Kolonialmission in Gewaltverhältnisse nicht wachgerufen werden soll und stattdessen vorschnell von Versöhnung und Heilung gesprochen wird. Was Max Czollek im deutschen erinnerungspolitischen Umgang mit der NS-Vergangenheit als eine symbolische Inszenierung einer Wiedergutwerdung ohne Versöhnung⁵² beobachtet, kann z.T. auch für den kirchenpolitischen Erinnerungsdiskurs um die missionarische Vergangenheit beobachtet werden. Die Objekte könnten daher ein Ausgangspunkt sein, um Gewalterinnerungen zunächst überhaupt zuzulassen und produktive Konflikt Räume anzuregen.

5.3 Multiperspektivisches und interreligiöses Erinnern

Artefakte//anti-humboldt eröffneten in ihrem Umgang mit kolonial beunruhigten Objekten einen Raum des multiperspektivischen »Sprechens und Sprechen-Lassens«⁵³. Multiperspektivität auf die Objekte, deren Verbleib und das Erinnern ist (im kirchlichen Kontext) notwendig. Besonders im Kontext der katholischen Kirche in Deutschland kann postkoloniale Erinnerung kein inner-kirchliches oder inner-christliches Projekt sein, sondern muss sich von den Objekten und den Perspektiven auf sie irritieren und anfragen lassen, damit sich nach Metz befreiend-transformatives Potential in der Erinnerung entfalten kann.

6 Fazit

Missionsmuseen sind kirchliche Erinnerungsorte, die in ihrem Ursprung in koloniale Wissensproduktion eingebunden sind. Die Objekte erzählen von Gewalt, Aneignung, aber auch von Widerstand, Resilienz und Spiritualität. Ein verändertes

52 Vgl. Czollek, Max: Versöhnungstheater, München: Carl Hanser 2023.

53 R. Sarreiter: Activate facts!, S. 127.

Objektverständnis hilft, diese sedimentierten Gewalt- und Widerstandsgeschichten, aber auch Glaubensgeschichten sichtbar zu machen und Subjekt-Objekt-Dichotomien aufzuweichen. Gerade die materiellen Spuren können eine Brücke zwischen den Erinnerungsdiskursen von Kolonialismus und Shoa schlagen. Die Konfrontation mit geraubten Objekten – aus kolonialen Kontexten und aus jüdischem Besitz – kann ein Ausgangspunkt dafür sein, verbindend über gerechtes Erinnern und Restituieren nachzudenken.

IV Erinnern im Anthropozän

Slow Memory

Transformationen des Erinnerns im Anthropozän

Hanna Teichler

1 Einleitung

Es ist wohl eine Weile her, seit ein abstrakter Begriff eine solche Wirkmacht entfaltet hat wie das Anthropozän. Er scheint in aller Munde zu sein, sowohl als wissenschaftlicher Begriff als auch als Aufruf zum Aktivismus. Anfangs intendiert als Bezeichnung für eine neue geologische Epoche, hat der Begriff des Anthropozäns seine angestammte diskursive Heimat verlassen und sich zu einer Chiffre für Klimawandel und der daraus resultierenden ökologischen, gesellschaftlichen und politischen Transformationen entwickelt. Im Folgenden wird diskutiert, wie das Anthropozän kollektive Zeiterfahrungen und deren Repräsentationen in Ritualen, Praktiken und Kommemorationen verkompliziert. Dies hat auch Rückwirkungen auf die kollektive Erinnerungsforschung. Mit dem Konzept *slow memory* ist die Erinnerungsforschung im Begriff, einen konzeptuellen und methodologischen Rahmen zu entwickeln, der diese Veränderungen und Rückwirkungen auf kollektive Zeiterfahrung erforschbar und vielleicht sogar erfahrbar macht. Wenngleich dieser Ansatz zu wichtigen Erkenntnissen führt – zum Beispiel in Bezug auf die Wirkmacht der Ereignishaftigkeit in kollektiven Erinnerungsdynamiken – so soll in diesem Beitrag zu bedenken gegeben werden, dass literarische Fiktion als wichtiges Erinnerungsmedium den Bezug zwischen Ereignis und Struktur, und damit Zeiterfahrung, nicht nur repräsentiert, sondern auch kritisch ausleuchtet und verkompliziert.

2 Zeitlichkeit im Anthropozän

Das Anthropozän ist zugleich Maßeinheit und Denkschule, um es mit den Worten des Historikers Dipesh Chakrabarty auszudrücken.¹ Als Begriff aus den Naturwis-

1 Vgl. Chakrabarty, Dipesh, »Anthropocene Time«, in: *History & Theory* 57/1 (2018), S. 5–32, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/hith.12044>, hier S. 6. Chakrabarty spricht von *measure* and *critique*.

senschaften bezeichnet es – vereinfacht dargestellt – eine Periodisierung, in der der Mensch erstmals als geologische Kraft positioniert wird.² Ein Verständnis von Zeitlichkeit, von Sein in den großen geologischen *Zeitläuften*, entsteht also dadurch, dass wissenschaftlich belegbare Veränderungen des Weltklimas, der unzähligen Stoffe und Materialien, die uns umgeben und die die Welt ergeben, auf uns Menschen und unser Treiben zurückzuführen sind. Der Klimatologe David Archer bemerkt hierzu:

»Die tiefgreifendsten Klimaveränderungen scheinen auf Zeitskalen von Jahrtausenden und länger stattzufinden. Die großen Eisschilde wachsen und schmelzen in der Regel in Zeiträumen von Jahrtausenden als Reaktion auf die Schwankungen der Erdumlaufbahn. Der natürliche Kohlenstoffkreislauf wirkte als positive Rückkopplung und verstärkte die Reaktion auf die Erdumlaufbahn. Der menschliche Einfluss auf das Klima hat das Potenzial, den orbitalen Einfluss auf das Klima zu überwältigen und die Kontrolle über die Eiszeiten zu übernehmen. Die Menschheit entwickelt sich zu einer Klimakraft, die mit den orbitalen Schwankungen vergleichbar ist, die die Gletscherzyklen antreiben.«³

Orbitale Variationen und andere geologische Faktoren handeln aber nicht absichtsvoll, sie haben keine moralische Agenda und setzen ihr Wirken nicht in Beziehung zu ethischen Fragen. Daraus lässt sich auf ein Paradox schließen: Geologische Kräfte werden mit menschlichem Handeln in Verbindung gebracht, wenn nicht sogar gleichgesetzt. Der Mensch wird zum Bezugspunkt des Geologischen und zu einem Element, das Zeitlichkeit erzeugt. Es ist also mitnichten verwunderlich, dass das Anthropozän als geologische Zeiteinheit mit historischer Zeit, mit Menschengeschichte in seiner ethisch-moralischen Dimension, in Verbindung gebracht wird.

Wenn sich die Naturwissenschaften die Frage stellen, wann das Anthropozän begonnen hat, untersuchen sie Veränderungen in der uns umgebenden Umwelt,

2 Vgl. Crutzen, Paul J.: »The »Anthropocene«, in: Eckart Ehlers/Thomas Krafft (Hg.), *Earth System Science in the Anthropocene*: Berlin Springer 2006, S. 13–18, https://link.springer.com/chapter/10.1007/3-540-26590-2_3. Vgl. auch Steffen, Will: »The Anthropocene: conceptual and historical perspectives«, in: *Philosophical Transactions of the Royal Society A. Mathematical, Physical and Engineering Sciences* 369/1938 (2011), S. 842–867, <https://royalsocietypublishing.org/doi/10.1098/rsta.2010.0327>

3 Im Original heißt es bei Archer: »The deepest and most profound climate changes seem to take place on timescales of millennia and longer. The great ice sheets grow and usually melt on timescales of millennia, huge response to wobbles in the Earth's orbit. The natural carbon cycle acted as a positive feedback, amplifying the response to the orbit. . . human climate forcing has the potential to overwhelm the orbital climate forcing, taking control of the ice ages. Mankind is becoming a force in climate comparable to the orbital variations that drive the glacial cycles.« Archer, David: *The Long Thaw. How Humans Are Changing the Next 100,000 Years of Earth's Climate*, Princeton: Princeton University Press 2009, S. 64.

die auf menschliches Handeln im weitesten Sinne zurückzuführen sind. Sie messen CO₂ Werte und studieren Wetterphänomene, nehmen Proben aus Erde, Luft und Wasser. Wenn sich Geisteswissenschaftler dieser Frage zuwenden, wird Zeitlichkeit, wird Weltgeschichte politisch. Das Anthropozän kann man mithilfe von europäisch-nordamerikanischen Koordinaten definieren, indem man z.B. die Erfindung der Dampfmaschine (1769), die Industrielle Revolution (insbesondere in Großbritannien und Deutschland) und die Ausbreitung des Kapitalismus als Wendepunkte versteht. Seit der Zündung der Atombomben des Zweiten Weltkrieges steigt der radioaktive Gehalt in den Elementen weltweit an. Diese Ereignisse stehen beispielhaft für technologischen und kulturellen ›Fortschritt‹, für westlich/nord-amerikanische Wissenssysteme und deren Wirkmacht, aber eben auch für die Momente, in denen der Mensch beginnt, seine Umwelt zu verändern.

Man kann den Anthropozändiskurs aber auch unter anderen Gesichtspunkten verstehen, und zwar in seiner Dimension als (Post)Kolonialismuskritik.⁴ Führende Stimmen dieses Anthropozändiskurses wie Dipesh Chakrabarty, Bruno Latour und Pheng Cheah verstehen die Welt als ein zutiefst humanistisches Konstrukt und betonen das Prozesshafte, das Unabgeschlossene, in der Entstehung unserer Umwelt, die wir wahrnehmen und in der wir uns zeitlich verorten.⁵ Zentrale Begriffe dieses Verständnisses von Welt(Geschichte) sind Macht und (Im)Mobilität⁶, Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit⁷, Imagination und Interpretation⁸. Von diesem Blickwinkel aus betrachtet zerfällt die Welt in Nord und Süd, in oben und unten, in mächtig und ohnmächtig. Der durch den europäischen Kolonialismus etablierte transozeanische Handel mit Menschen, Baumwolle, Tabak und anderen Gütern hat zu solch tiefgreifenden Veränderungen von Gesellschaften und Lebensräumen geführt, dass er als entscheidender Faktor in der Geschichte des Anthropozäns nicht stark genug hervorgehoben werden kann. Viele dieser Strukturen überdauern bis heute, auch wenn der Kolonialismus formal in vielen Kontexten für beendet erklärt worden ist. Man muss nur an die Genese der Batterien in den elektrischen Antrieben unserer Fahrzeuge denken, um zu verstehen, warum der globale Norden bezichtigt wird,

-
- 4 Vgl. hier Davies, Thom: »Slow Violence and Toxic Geographies. ›Out of Sight‹ to Whom?«, in: *Environment and Planning C. Politics and Space* 40/2 (2022), S. 409–427, <https://journals.sagepub.com/doi/epub/10.1177/2399654419841063>
 - 5 Vgl. Chakrabarty, Dipesh/Latour, Bruno: *The climate of history in a planetary age*, Chicago: The University of Chicago Press 2021; Vgl. Cheah, Pheng: *What is a world? On postcolonial literature as world literature*, Durham: Duke University Press 2016.
 - 6 Vgl. Chakrabarty, Dipesh: »The Planet. An Emergent Humanist Category«, in: *Critical Inquiry* 46/1 (2019), S. 1–31, <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/705298>
 - 7 Vgl. Nixon, Rob: *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press 2013.
 - 8 Vgl. Ghosh, Amitav: *The Great Derangement. Climate Change and the Unthinkable* (= The Randy L. and Melvin R. Berlin Family Lectures), Chicago: The University of Chicago Press 2017.

den globalen Süden mit seinen menschlichen und nicht-menschlichen Ressourcen noch immer weiter auszubeuten.

Weniger Berücksichtigung findet der Umstand, dass es bei der Definition des Anthropozäns nicht nur um europäisch-nordamerikanische Handlungen und Handlungsspielräume geht. Auch wenn der Humanist Rob Nixon zeigt, dass es die Gemeinschaften des sogenannten Globalen Südens sind, die überproportional oft betroffen sind von den Folgen des Klimawandels, so geht es doch um die Bewusstmachung aller kulturellen Leistungen, die zur ›Kultivierung‹ der (Um)Welt beigetragen haben – eben auch um die förderlichen, die gewinnbringenden und die nicht-westlichen.⁹ Die Entdeckung des Feuers hatte unabhängig von kulturellen Koordinaten und Identitäten große Auswirkung auf die Entwicklung der Menschheit. Die Kommodifizierung des Reisanbaus hat zum Beispiel zu weitreichenden Veränderung von Umwelt und Gesellschaften geführt, ebenso die Brandrodung. Aus dem Blick gerät auch die für Mensch und Natur transformierende Kraft von transozeanischen Handelsnetzwerken wie z.B. die berühmte Seidenstraße.

Auch wenn all die genannten Faktoren komplexer sind, als ich sie hier darstellen kann, so kristallisiert sich doch heraus, dass die Frage von Zeitlichkeit, von der Erfahrung von Zeit hier in engem Zusammenhang steht mit der Frage nach Verantwortung, Macht, Schuld und zwangsläufig: kollektiver Identität. Das Anthropozän bietet die Möglichkeit, die Welt weiterhin in polare Gegensätze einzuteilen und Aufmerksamkeit auf die ungleiche Verteilung von Gütern, Geld und Handlungsspielräumen zu lenken. Im Angesicht der Klimakrise tritt die Frage zunehmend in den Vordergrund, wer sich Klimaschutz leisten kann, und wer die Gewinner und Verlierer der Globalisierung sind. An diesen Beispielen zeigt sich der *moral pull*, den das Anthropozän in seiner Dimension als historische Zeiteinheit entfaltet.¹⁰ Das Anthropozän ist hier nahezu zu einem Kampfbegriff geworden: Es geht viel weniger um die Feststellung der Tatsache, dass der Mensch tatsächlich eine geologische Kraft ist, wie z.B. Vertreter der *earth system* Forschung argumentieren würden.¹¹ Es geht auch nicht um die Etablierung eines Verständnisses von geologischer Zeit, sondern um die Herstellung eines Bewusstseins für das Ausmaß des menschlichen Einflusses auf den Planeten, und damit auf Mitmenschen, Gesellschaftssysteme, Ökosysteme und Lebensrealitäten. Offensichtlich hat hier die Begriffsverschiebung bereits stattgefunden, die Dipesh Chakrabarty so eindrücklich beschreibt: Eine physikalisch-chemisch-geologische Kraft (*force*) wird zu einer historisch-existentiellen Macht (*power*), die nicht überall gleich wirkt und wirken kann.¹² Das ist das inhären-

9 Vgl. R. Nixon: *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*.

10 Vgl. D. Chakrabarty: ›Anthropocene Time‹, S. 18.

11 Vgl. hierzu Ehlers, Eckart/Krafft, Thomas: *Earth System Science in the Anthropocene. Emerging Issues and Problems*, Berlin: Springer 2011.

12 Vgl. D. Chakrabarty: ›Anthropocene Time‹, S. 9.

te und unlösbare Paradox dieses Begriffes; er ist wissenschaftlicher Leitbegriff und Aufruf zu moralischem Handeln zugleich.

3 Zeiterfahrung und Identität Perspektiven aus der Erinnerungsforschung

Wie sich also herauskristallisiert, ist die Funktion und Wirkungsweise des Begriffs Anthropozän in den Geisteswissenschaften an zeitliche Dimensionen gebunden, die menschengemacht sind. Es geht allerdings nur in zweiter Linie um die großen Zeitläufe – um geologische Zeit, um Jahrhunderte und Jahrtausende. Das ist der Kernansatz der Erinnerungsforschung¹³: Wie wird die Erfahrung von Zeitlichkeit und Sein in der Zeit mit Bedeutung versehen, wie wird Zeit erzählt, geformt und verwendet.

In den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg hat sich ein Forschungsfeld herausgebildet, das die Idee eines kollektiven Gedächtnisses zum Leitbegriff erhoben hat, der sich auf viele heterogene Phänomene beziehen lässt. Die Literaturhistorikerin Astrid Erll definiert es folgendermaßen:

»Das ›kollektive Gedächtnis‹ ist 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.«¹⁴

Das kollektive Gedächtnis ist hier durchaus in seiner metaphorischen und metonymischen Dimension zu verstehen. Es bedeutet aber nicht, dass individuelle Erinnerungsdynamiken mit großer Geste auf kollektive Zusammenhänge übertragen werden. Es ist kein Gegenentwurf zur professionellen Geschichtsschreibung¹⁵ oder zu individuellen Erinnerungsvorgängen¹⁶, sondern bezeichnet die Gesamtheit, und damit auch die Gemeinsamkeiten und Differenzen, dieser kulturell geprägten und kulturell prägenden Phänomene.¹⁷ Die Gedächtnisforschung kann viele Ansätze ha-

13 Für eine Einführung in das Forschungsfeld vgl. Erll, Astrid: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung, Stuttgart: J.B. Metzler Verlag 2017.

14 Ebd., S. 5.

15 Vgl. hierzu insbesondere Assmann, Aleida: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München: C.H. Beck 1999.

16 Vgl. Sutton, John: »Between Individual and Collective Memory. Coordination, Interaction, Distribution«, in: Social Research 75/1 (2008), S. 23–48.

17 Eine aktuelle Übersicht über das Feld der kollektiven Erinnerungsforschung bietet Kaplan, Brett A. (Hg.): Critical memory studies. New approaches, London: Bloomsbury Academic 2023.

ben, man kann sie mit den Mitteln und Methoden der Sozialwissenschaften betreiben¹⁸, literarisch-narratologische oder diskurswissenschaftliche Zugriffe¹⁹ verwenden und entwickeln, oder kognitiv-psychologische Forschung zu kollektiven Dynamiken vorantreiben²⁰. Um das Vokabular des Soziologen Maurice Halbwachs zu verwenden: Erinnerung, auch wenn sie im Individuum beginnt, ist immer sozio-kulturell geprägt, durch historische Kontexte beeinflusst, sie (ver)formt aber im Gegenzug immer die sozio-kulturellen Rahmen, die das kollektive Gedächtnis umgeben und ergeben²¹.

Erinnerungen kann man wie der Phänomenologe Paul Ricoeur als Anwesenheit des Abwesenden verstehen, also eigentlich als zeitliches Paradox, das sich in kulturellem Schaffen auflöst.²² Der Historiker Reinhard Koselleck unterscheidet zwischen Erfahrung als Register von bereits Geschehenem, das im Zusammenspiel mit Erwartung als Modus von Zukünftigkeit interagiert²³. Hier entsteht in dem Spannungsfeld zwischen Erfahrung und Erwartung nicht nur die Gegenwart, sondern Erinnerung als generative Leistung. Mit den Worten von Astrid Erll: Erinnern ist ein Prozess, Erinnerungen sind das Ergebnis dessen, und Gedächtnis ist eine Fähigkeit²⁴.

Das kollektive Erinnern ist abhängig von der Fähigkeit, zu archivieren, zu selektieren und zu vergessen, und bleibt damit immer ein dynamischer Prozess, der zu Legitimierung und Machterhalt genauso instrumentalisiert werden kann wie für politischen Aktivismus.²⁵ Denken Sie zum Beispiel an die zahlreichen Wahrheits- und Aussöhnungskommissionen, die sich nach dem formalen Ende von Krieg, Vertreibung und Kolonialismus mit dem Auftrag konfrontiert sahen, durch eine strukturierte und öffentliche Aufarbeitung der Vergangenheit für eine Form von Gerechtigkeit zu sorgen. Erinnerungen sind mit Affekt belegt und entfalten eine hohe emotionale Sprengkraft, wie man an unzähligen Beispielen herleiten kann – man denke

18 Vgl. z.B. Gensburger, Sarah/Wüstenberg, Jenny (Hg.): *De-Commemoration. Removing Statues and Renaming Places* (= *Worlds of Memory*, Band 12), New York: Berghahn 2024.

19 Vgl. hierzu Rigney, Ann: »Remaking Memory and the Agency of the Aesthetic«, in: *Memory Studies* 14/1 (2021), S. 10–23, <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1750698020976456>

20 Vgl. Hirst, William/Yamashiro, Jeremy K./Coman, Alin: »Collective Memory from a Psychological Perspective«, in: *Trends in Cognitive Science* 22/5 (2018), S. 438–451, <https://doi.org/10.1016/j.tics.2018.02.010>

21 Vgl. Halbwachs, Maurice: *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006.

22 Vgl. Ricoeur, Paul: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, Paderborn: Fink 2004.

23 Vgl. Koselleck, Reinhart: *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*, New York: Columbia University Press 2004.

24 Vgl. A. Erll: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*, S. 5.

25 Vgl. hierzu Gutman, Yifat/Wüstenberg, Jenny (Hg.): *The Routledge Handbook of Memory Activism*, London: Routledge 2023, <https://doi.org/10.4324/9781003127550>

nur an die Rolle, die das kollektive Gedächtnis in Bezug auf das Dritte Reich und den Holocaust für die deutsche (Selbst)Wahrnehmung spielt.²⁶

Die Erinnerungsforschung hat nach einer Anfangsphase, in der die Idee des kollektiven Gedächtnisses und seiner sozialen Rahmen dominant war, eine Akzentverschiebung vollzogen. Der maßgeblich von den Philologen Jan und Aleida Assmann, Ansgar Nünning und Astrid Erll geprägte Begriff der Erinnerungskulturen legt einen besonderen Akzent auf kollektive Identität, die durch den Rückgriff auf und die (Neu)Bewertung von Lesarten der Vergangenheit entsteht, die als Kulturleistungen verstanden 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.«²⁷

Aleida und Jan Assmann konzipieren das Gruppengedächtnis als zweigliedrig²⁸: Es gibt das kommunikative Gedächtnis, das »alltagsnah und gruppengebunden« ist, ephemeral-mündlich konditioniert ist und nur in geringem Maß Eingang in die Institutionen des kulturellen Gedächtnisses (Institutionen, Bildungseinrichtungen, Museen, Geschichtsbücher usw.) findet. Es ist das Funktionsgedächtnis einer Gruppe. Dem gegenüber steht das kulturelle Gedächtnis, das verschriftlicht und institutionalisiert werden muss. Es fungiert als Speicher der vielen Funktionsgedächtnisinhalte, die einer Gruppe zugeschrieben werden, und in diese sie sich selbst einschreibt. Es ist als deutlich langlebiger zu verstehen als das kommunikative Gedächtnis. Inhalte müssen vom kulturellen in das kommunikative Gedächtnis überführt werden, um neue Aktualität zu gewinnen.

Die Gesamtheit des kulturellen Handelns – erzählen, imaginieren, repräsentieren, archivieren, ablegen, vergessen – findet ihren Eingang in das kulturelle Gedächtnis. Wir formen und produzieren Erinnerungen als Nationalnarrative, Mythen, Märchen, Tradition, setzen sie in Bezug zu historischen Ereignissen durch Gedenktage, Erinnerungsorte, Monumente, Rituale, kurzum als kollektive Inszenierungen des für eine Gruppe dominanten Verständnisses von Vergangenheit und ih-

26 Vgl. hier Wüstenberg, Jenny: Zivilgesellschaft und Erinnerungspolitik in Deutschland seit 1945, Berlin/Münster: LIT 2020.

27 Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München: Beck 1999, S. 18.

28 Vgl. J. Assmann: Das kulturelle Gedächtnis; A. Assmann: Erinnerungsräume.

rer Wirkung in der Gegenwart und auf die Zukunft. Es entsteht eine von der Gruppe klar zu identifizierende »Wertehierarchie« innerhalb des Gruppengedächtnisses.²⁹

Es geht hierbei weniger um die faktisch richtige Zitierung von historischen Inhalten, also nicht um passiven Abruf von abgelegtem Wissen über die Vergangenheit, sondern um die kreativen, politischen und sozialen Bezüge, die durch eine erneute Auseinandersetzung mit der Vergangenheit hergestellt oder gar verändert werden. Wiederaufführung, in den Worten von Judith Butler, führt immer zu einer Veränderung der zugrundeliegenden Matrix.³⁰

Die Erinnerungsforschung untersucht also die Gesamtheit der Erinnerungsleistungen von Gruppen und setzt sie zu anderen in Bezug. Wie man sich vorstellen kann, entfaltet ein solcher Zugriff durchaus eine gewisse Sprengkraft in Kontexten, in denen es um die Aufarbeitung von schwieriger und schmerzhafter Vergangenheit geht. Wenn Geschichte von den Siegern geschrieben wird, dann ist Erinnerung eine Dimension, die auch den Opfern und den Verlierern zustehen kann sowie denen, die »impliziert« sind in die Nachwirkungen von Gewalt und Ungerechtigkeit.³¹

Die kollektive Erinnerungsforschung ist also naturgemäß anthropozentrisch. Es ist die große Fähigkeit des Menschen, sich aktiv in der Zeit zu verorten, Zeiterfahrungen zu vergemeinschaften und daraus Identitäten zu konstruieren.³² Zeiterfahrungen zu erzählen, sie abzulegen, zu vergessen und sie wieder aufzuführen und zu zirkulieren, sind kulturelle Leistungen. Nun tritt der Diskurs um das Anthropozän auf den Plan und erklärt den Menschen zur einer geologischen Kraft, die nicht uneingeschränkt positiv wirkt – ganz im Gegenteil. Dieser Anthropozentrierung von Umweltgeschichte steht eine Verkomplizierung der Zeithorizonte gegenüber, mit denen wir Menschlichkeit und Menschheit konstruieren. Statt Tagen, Woche, Monate, Jahre, Dekaden oder gar Jahrhunderten geht es nunmehr um geologische Zeithorizonte, die sich jenseits des Vorstellbaren befinden. Es stellt sich also die Frage, was diese Verschiebungen für das kollektive Erinnern und für die Erinnerungsforschung bedeuten. Diese Frage versucht das Konzept *slow memory* zumindest im Ansatz zu beantworten.³³

29 Vgl. A. Erll: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen, S. 6.

30 Vgl. Butler, Judith: *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of Sex*, New York: Routledge 1993.

31 Vgl. Rothberg, Michael: *The implicated subject. Beyond victims and perpetrators*, Stanford, California: Stanford University Press 2019.

32 Vgl. hierzu Sutton, John: »Between Individual and Collective Memory. Coordination, Interaction, Distribution«, in: *social research* 75/1 (2008), S. 23–48.

33 Das Konzept bildet die Grundlage der Slow Memory COST Action (CA20105), ein interdisziplinäres Forschungsprojekt unter der Leitung von Jenny Wüstenberg und Joanna Wawrzyniak (2021–25). <https://www.cost.eu/actions/CA20105/> vom 7. Mai 2025.

4 Slow Memory und kollektives Erinnern

Vom Ereignis zur Struktur

Die kollektive Erinnerungsforschung bewegt sich hauptsächlich in den Zeitläufen, die unser soziales, politisches und kulturelles Leben rahmen und bestimmen. Sie interessiert sich für die Vermittlungsdynamiken, die über die Generationengrenzen wirken und setzt sich oft kritisch mit Zeugnis und Zeugenschaft auseinander.³⁴ Eine zentrale Rolle spielen hierbei kulturelle Leistungen wie Narrativierung³⁵ – also das Formen, Erzählen und Weitergeben von Geschichten –, Symbolisierung³⁶ und Ereignishaftigkeit³⁷. Vereinfacht gesprochen: Wir nehmen Zeitlichkeit wahr in der Abfolge von Ereignissen, die genau eingegrenzt werden können. Die Befreiung des Konzentrationslagers Auschwitz hat ein Datum (27. Januar 1945) und einen Verlauf, ebenso wie der Sturm auf die Bastille (14. Juli 1789), oder das offizielle Ende des Sklavenhandels (1. Mai 1807).³⁸ Diese Ereignisse sind oft Kulminationspunkte vorangegangener Konflikte und historischer Prozesse. Wahrnehmbar für eine breite Öffentlichkeit bleiben aber in erster Linie diese Ereignisse und deren Nachleben in der Kommemorationsökologie von Kollektiven. Das verhältnismäßig kurzlebige Ereignis erhält Präzedenz über die weniger deutlich wahrnehmbaren Strukturen, die im Hinter- und Untergrund operieren.

Der Klimawandel und die damit einhergehende schleichende Veränderung unserer Erde stellt eine Herausforderung für die ereignisgebundene Erinnerungsforschung und -praxis dar, so argumentiert die Politikwissenschaftlerin Jenny Wüstenberg.³⁹ Gängige kollektive Erinnerungspraktiken wie die Bestimmung von Gedenktagen oder die Gestaltung von Gedenkstätten können nur sehr begrenzt als Schnittstellen zwischen der strukturellen Gewalt und dem Ereignis fungieren, wenn man den Klimawandel und andere prozesshaft ablaufende Veränderungen untersuchen

-
- 34 Vgl. hierzu Hirsch, Marianne: *The Generation of postmemory. Writing and visual culture after the Holocaust*, New York: Columbia University Press 2012.
 - 35 Vgl. Wertsch, James V.: »Collective Memory and Narrative Templates«, in: *Social Research. An International Quarterly* 75/1 (2008), S. 133–156, <https://muse.jhu.edu/article/527987>; Brockmeier, Jens: *Beyond the archive. Memory, narrative, and the autobiographical process (= Explorations in narrative psychology)*, Oxford, New York: Oxford University Press 2015.
 - 36 Vgl. Erll, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*.
 - 37 Vgl. Wagner-Pacifici, Robin: »Reconceptualizing memory as event. From ›difficult pasts‹ to ›restless events‹«, in: Anna Lisa Tota/Trever Hagen (Hg.), *Routledge International Handbook of Memory Studies*, Oxon: Routledge 2016.
 - 38 Vgl. hierzu insbesondere Sewell, William H.: »Historical Events as Transformations of Structures. Inventing Revolution at the Bastille«, in: *Theory and Society* 25/6 (1996), S. 841–881, <https://doi.org/10.1007/BF00159818>
 - 39 Vgl. Wüstenberg, Jenny: »Towards Slow Memory Studies«, in: Brett Ashley Kaplan (Hg.), *Critical Memory Studies. New Approaches*, London: Bloomsbury Academic 2023, S. 59–68, <https://irep.ntu.ac.uk/id/eprint/49060/>

und erinnern möchte.⁴⁰ Das Ereignishafte erreicht seine Grenzen im Kontext des Anthropozäns: Zwar können wir die Erderwärmung z.B. durch Waldbrände, Sturmfluten und deren Medialisierung wahrnehmen, das Artensterben als weiteres Symptom des Klimawandels ist aber schwerer zu greifen, da es langsam, prozesshaft und weitestgehend unsichtbar vonstatten geht.

Slow memory hat so gesehen Rückwirkungen auf die Art und Weise, wie kollektives Erinnern erforscht werden soll.⁴¹ Der Schwerpunkt soll sich weg bewegen vom Fokus auf Ereignis und situative/kontextualisierte Kommemoration und sich hinbewegen zu den Prozessen, die das Unsichtbare sichtbar machen.⁴² Hierbei eröffnet Wüstenberg einen Gegensatz zwischen konventionellen Erinnerungspraktiken (Ort, Gedenken, Ritual), der etablierten Erinnerungsforschung als ereignisbasiert, und den verstreuten, ereignislosen Entwicklungen, hervorgerufen durch den Klimawandel, aber auch durch Deindustrialisierung, der schleichenden Aushöhlung des Sozialstaates und der Demokratie, Gentrifizierung, Veränderungen in den Geschlechterbeziehungen, sowie Desinformation.⁴³ Um all diesen Veränderungen gewahr zu werden, muss auch eine andere Art von Vergangenheitsdiskurs produziert werden, argumentiert Wüstenberg.

Slow memory ist also auch ein Erinnerungsmodus, der eine andere Zeitlichkeit produziert bzw. produzieren soll. Es geht um die Erweiterung dessen, was kollektive Speicher- und Funktionsgedächtnisse vollführen können oder zu leisten vermögen. Zentral ist hierbei die Hinwendung zum Nicht-Menschlichen und der Diskussion, inwieweit nicht-menschliche Formationen wie Wasser, Stein, oder die Erdschichten als Erinnerungsakteure wahrgenommen und theorisiert werden können.⁴⁴ Dies ist mehr als nur eine akademische Frage, denn es geht hierbei um nicht weniger als die (Neu)Erschaffung einer kollektiven Welt-Identität als Bezugsrahmen, in den wir uns als Weltgemeinschaft einschreiben können, Wüstenberg zufolge einschreiben

40 Vgl. Teichler, Hanna: Process, Structure, Intervention. Notes of Eventful Environmental Memory. Working Paper 1. WG5 Transformation of the Environment, <https://www.slowmemory.eu/publi/process-structure-intervention-notes-on-eventful-environmental-memory/> vom 04.04.2023.

41 Wüstenberg schreibt: »Slow memory seeks to undertake a reframing of how the past is made meaningful in the present, with implications for how we as memory scholars conceptualize memory, which methods we employ, and how we work together as a community of scholarship and practice.« (Ebd.).

42 Zum Zeitpunkt des Verfassens dieses Artikels befindet sich ein Special Issue der Zeitschrift *Memory Studies Review* in der Produktion, das sich mit dieser Problemstellung befasst: Craps, Stef/Crownshawm Richard/Dolgoy, Rebecca (Hg.): »Climate Witnessing«, Special Issue *Memory Studies Review*, Im Erscheinen.

43 Vgl. J. Wüstenberg: Towards slow memory studies, S. 60.

44 Vgl. de Massol de Rebetz, Clara: Remembering the Anthropocene. Memorials beyond the Human, Cham: Palgrave Macmillan 2023.

müssen, um den Klimawandel noch aufhalten zu können, und tiefgreifende soziale Transformationen als solche wahrnehmen zu können.

Mit seiner Kritik an der Ereignishaftigkeit und deren Wirkmacht kann man slow memory als sozial- und politikwissenschaftlichen Ansatz verstehen und als Bestreben, der Erinnerungsforschung einen Platz in den vielen sozialen und politischen Realitäten einzuräumen. Dieser konkrete Auftrag macht slow memory wichtig und zeitgemäß. Slow memory löst das Paradox des Anthropozäns auf, indem es der zentralen Rolle des menschlichen Handelns im Kontext des Klimawandels Rechnung trägt, aber Erinnerung als menschliche Fähigkeit dem Nicht-Menschlichen gegenüber öffnet.

Von einem literaturwissenschaftlich geprägten Erinnerungsforschungsansatz aus betrachtet möchte ich diesen Beitrag abschließen mit dem Hinweis, dass das Fiktionale als wichtige Erinnerungsform im Kontext von slow memory eine zentrale Bedeutungsaufwertung erfährt bzw. erfahren muss. In den Welten, die der literarische Text eröffnet, wird von je her mit der Erfahrung *in* und *mit* Zeit experimentiert und ihr Ausdruck verliehen. Fiktion ist ein explorierendes Erinnerungsmedium, eine ins Konjunktiv gesetzte Translation von Wirklichkeitserfahrung, das qua seiner Beschaffenheit und Medialität die Fähigkeit besitzt, in andere Kontexte zu ›reisen‹ und andere Bezugssysteme zu eröffnen. Der Literaturwissenschaftler Michael Rothberg hat im Kontext von Holocausterinnerung und Dekolonialisierung diese ermöglichende Eigenschaft des Literarischen als multidirektional beschrieben.⁴⁵ Literarische Erinnerung verkompliziert geopolitische, historische und epochale Bezugssysteme und stellt vermeintliche politische und soziale Realitäten in Frage. In diesem Zusammenhang sprechen wir von Erinnerungsräumen, die im Literarischen entstehen, und die Zeitlichkeit formen und verformen.⁴⁶ Ereignis und zugrundeliegende Struktur können im literarischen Raum in verschiedene Bezüge gesetzt werden und erlauben so eine erneute Bewertung dieses Verhältnisses. Die Lektüre und Interpretation einer fiktionalen Welt führt zu einem Zusammentreffen von Erfahrung und Erwartung, und es bleibt nicht nur den spekulativen Genres wie Science oder Climate Fiction überlassen, Zukünftigkeit zu entwerfen.

Insofern möchte ich diesen Beitrag enden mit einem hoffnungsvollen Ausblick: Auch wenn der Schriftsteller Amitav Ghosh die Literaturen der Welt mit in die Verantwortung nimmt, wenn er postuliert, dass die Klimakrise auch eine *crisis of nar-*

45 Vgl. Rothberg, Michael: Multidirectional memory. Remembering the Holocaust in the age of decolonization, Stanford: Stanford University Press 2009.

46 Vgl. hierzu Lewis, Simon et al.: Regions of Memory. Transnational Formations (= Palgrave Macmillan Memory Studies), Basingstoke: Palgrave Macmillan 2022; Teichler, Hanna, »Transoceanic Entanglements. Remembering Forced Labor Migration in M.G. Vassanji's The In-Between World of Vikram Lall and Yvonne Adhiambo Owuor's Dust«, in: Simon Lewis et al. (Hg.), Regions of Memory, Cham: Springer International Publishing 2022, S. 213–234, https://doi.org/10.1007/978-3-030-93705-8_9

rative bedeutet, so kommt doch den imaginativen Leistungen zentrale Bedeutung zu, den problematischen Dimensionen kulturellen Handelns Korrektive zur Seite zu stellen.

Attributionsforschung als Memoria und Anticipatio Passionis in der Klimakrise

Marion Grau

1 Einleitung

Wie kann uns *memoria passionis* als multidirektionales Erinnern helfen, den Herausforderungen unserer Zeit ins Auge zu sehen? Und wie tun wir dies angesichts einer seltsamen Unfähigkeit, zu trauern – inmitten einer fortschreitenden Klimakrise, die von den einen vernachlässigt und von anderen weiter befeuert wird? Der Titel dieses Essays verweist auf die Klimakrise im Zeichen der *memoria passionis*, weil das mit der Klimakrise verbundene Leiden schon vor langer Zeit begann. Zugleich verweist er aber auch auf die *anticipatio passionis*, weil das durch die mangelhafte Klimapolitik verursachte weitere Leiden antizipierbar und sogar berechenbar ist. *Anticipatio passionis* verweist in diesem Sinn auf das durch den Zusammenbruch lebenswichtiger Systeme bedingte Leiden, das wir heute schon absehen können.

Johann Baptist Metz' theologische Hermeneutik einer *Mystik der offenen Augen* bietet uns eine kritische Perspektive auf eine Politik des gewollten Wegschauens und Vernachlässigens der Armen und besonders Verletzbaren auf dieser Erde.¹ Michael Rothbergs Konzept des *multidirektionalen Erinnerns* als Möglichkeit zur Solidarität mit dem Leiden anderer Menschen bietet einen weiteren Zugang zum Thema der Leiderinnerung als eines moralischen Imperativs an.²

Eine weitere Perspektive, die hilfreich ist, um den gegenwärtigen Habitus des Wegschauens mit Blick auf die Klimakrise aufzuzeigen und zu untergraben, wird in diesem Artikel mit Hilfe der Attributionsforschung eingenommen. Friedrike Ottos Buch *Klimaungerechtigkeit: Was die Klimakatastrophe mit Kapitalismus, Rassismus, und Sexismus zu tun hat*³ zeigt auf, wie das angesprochene Wegschauen strukturell

-
- 1 Metz, Johann Baptist: *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft* (= Gesammelte Schriften, Bd. 4), Freiburg i.Br.: Herder 2017.
 - 2 Rothberg, Michael: *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford: Stanford University Press 2009.
 - 3 Otto, Friedrike: *Klimaungerechtigkeit. Was die Klimakatastrophe mit Kapitalismus, Rassismus, und Sexismus zu tun hat*, Berlin: Ullstein, 2023.

in Ungleichheiten begründet ist. Otto sieht die Wurzeln der Klimakrise im modernen extraktiven Kolonialismus. Dieser Kolonialismus ist von seiner Verfassung her das Resultat kapitalistischer Strukturen, wobei die theologisch inspirierte *civilizing mission* zur Verbreitung der expansiven westlichen modernen Denkweise mit beigetragen hat.

2 Multidirektionale Erinnerung und Mystik der offenen Augen

Eine Reflexion über multidirektionales Erinnern mit Hilfe von Metz und Rothberg stellt vor folgende Frage: Kann multidirektionales, intersektionales Erinnern inmitten der kolonial verursachten Klimakatastrophe zu mehr Solidarität mit und zwischen Unterdrückten anmahnen? Michael Rothberg hat das Konzept der multidirektionalen Erinnerung in diesem Sinn als Denkangebot beschrieben, das neue Formen von Solidarität und Gerechtigkeit ermöglicht: »[w]hen the productive, intercultural dynamic of multidirectional memory is explicitly claimed [...] it has the potential to create new forms of solidarity and new visions of justice.«⁴

Rothberg argumentiert, dass die Erinnerung an die Shoa es möglich gemacht habe, andere »histories of victimization« zu artikulieren, »at the same time that it has been declared ›unique‹ among human-perpetrated horrors [...]«.⁵ Multidirektionale Erinnerung ist notwendig, um auf die Klimakrise theologisch, psychologisch und ethisch verantwortungsvoll reagieren zu können, ohne das Leiden von anderen auszublenden.

Die Erinnerung an die Shoa muss auch bedeuten, Strukturen des Hasses und der Vernichtung in der Gegenwart erkennen zu können, anstatt sie zu verdrängen. Denn aus der Erinnerung lebt auch die Möglichkeit der Antizipation von zukünftigen Katastrophen und das Erkennen von Warnzeichen in Bezug auf Leiden, das wir noch nicht wahrnehmen. Wie würde also eine »radically democratic politics of memory« aussehen, die eine »moral solidarity with victims of diverse injustices« einschließt und mit einer »ethics of comparison« ausgestattet wäre »that coordinates the asymmetrical claims of these victims«?⁶

Johann Baptist Metz meint, dass die »Weise der Weltwahrnehmung« in biblischen Texten eine »anamnetische Basis« hat.⁷ Metz sieht die »anamnetische Kultur« im christlichen Glauben als Erbe »des jüdischen Geistes«, die aber im Europa,

4 M. Rothberg: *Multidirectional Memory*, S. 5.

5 Ebd., S. 7.

6 Rothberg, Michael: *The Implicated Subject. Beyond Victims and Perpetrators*, Stanford: Stanford University Press, 2019, S. 124.

7 J. B. Metz, *Memoria Passionis*, S. 25.

in dem Metz schreibt, »weithin [...] fehlt«, besonders auch nach Auschwitz.⁸ Denn für Metz ist Gottesrede der »Schrei nach der Rettung des Anderen«⁹ und »entweder die Rede von der Vision und der Verheißung einer großen Gerechtigkeit, die auch an diese vergangenen Leiden rührt, oder [...] leer und verheißungslos – auch für die gegenwärtig Lebenden.«¹⁰

Eine der ethischen Kriterien für eine theologische Variante von multidirektionaler Erinnerung wäre, dass »die Formulierung ›nach Auschwitz‹ nicht als Abwertung oder Ausblendung anderer Leidens- und Katastrophenerfahrungen der Menschheit missverstanden werden darf.« Stattdessen, so Metz, »soll die Formulierung ›nach Auschwitz‹ die Theologie für Leidensgeschichten sensibilisieren und den Theodizeeblick des Christentums auf die Situation unserer Welt schärfen.«¹¹

Als »Ethos der Compassion« empfiehlt Metz daher die »schwache Autorität der Leidenden«, die uns als einzig glaubwürdige Autorität in »unseren globalisierten Verhältnissen geblieben ist.«¹² Er sieht darin auch die Chance einer »indirekten Ökumene der Religionen [...] in der Praxis gemeinsamer Weltverantwortung, im gemeinsamen Widerstand gegen die Ursachen ungerechten Leidens in der Welt, gegen Rassismus, gegen Fremdenfeindlichkeit, gegen nationalistisch oder rein ethnisch imprägnierte Religiosität mit ihren Bürgerkriegsambitionen.«¹³ Denn es braucht nach Metz eine politische Mystik der Compassion – nicht eine Mystik der geschlossenen Augen – sondern eine antlitzsuchende »Mystik der offenen Augen, eine Mystik der unbedingten Wahrnehmungspflicht für fremdes Leid.«¹⁴

Weiter schreibt er, dass die Kirche aus der Erinnerung an Leiden die Kraft schöpfen muss »to criticize all totalitarian systems of government and all ideologies of a linear and one-dimensional emancipation«¹⁵. Metz spricht also über die *memoria passionis* als eine Kategorie gemeinsamer Erfahrung, die Menschen über Unterschiede hinweg dadurch vereinen kann, dass sie eine Verbindung zu einer allgemein zugänglichen Erfahrung machen, nämlich »the taking into memory of alien, foreign suffering, the suffering of the other«¹⁶. Die Erzählung vom Samariter ist für Metz das biblische Gleichnis, auf dem dieses Verständnis von allgemeiner Verantwortung

8 Vgl. ebd., S. 52.

9 Ebd., S. 20.

10 Ebd.

11 Ebd., S. 46.

12 Ebd., S. 163.

13 Ebd., S. 164.

14 Ebd., S. 166.

15 Metz, Johann Baptist: *Faith in History and Society. Toward a Practical Fundamental Theology*, New York: Seabury Press 1980, S. 92.

16 Metz, Johann Baptist: »In Memory of the Other's Suffering: Theological Reflections on the Future of Faith and Culture«, in: Andrew Pierce/Geraldine Smyth (Hg.), *The Critical Spirit. Theology at the Crossroads of Faith and Culture*, Blackrock: The Columba Press 2004, S. 180.

basiert. Die christlichen Glaubensgemeinschaften sind aufgerufen, sich in Solidarität an die Leiden des Fremden zu erinnern, »the suffering of the foreigner«, und sogar »the suffering of the enemy«.¹⁷ Metz warnt davor, sich nur auf die Leiden der eigenen Gruppe zu besinnen. Wenn Erinnerung sich nur als »self-referential memoria passionis«¹⁸ manifestiert, dann steht sie in Gefahr, eine Quelle von Hass und Gewalt zu werden, die intergenerationelle Traumata an die nächste Generation weitergibt. Michael Rothberg beschreibt die Erinnerung an verschiedene Erfahrungen von Leiden dagegen als »competitive memory«.¹⁹ Denn Erinnerung ist für ihn immer partiell und fokussiert immer auf bestimmtes Leiden und kann gar nicht alles Leiden miteinbeziehen. Dies gilt besonders auch für das Erinnern von Leid im Kontext der Klimakrise, deren Opfer oft unsichtbar und unzählbar sind und deshalb oft der Verschleierung und Repression anheimfallen. Die Attributionsforscherin Friederike Otto hat versucht, diesem unsichtbaren Leiden ein Gesicht zu geben und so unsere Solidarität mit den transtemporalen Opfern der Klimakrise zu stärken.²⁰ Denn was in der Klimakrise verborgen wird, ist für Otto die Normalisierung und Vertuschung von Massenmord. Klimaaktivisten versuchen dies durch Aktionen sichtbar zu machen, Otto durch Attributionsforschung.

3 Multidirektionale Erinnerung und transtemporale Solidarität in der Klimakatastrophe

»If nothing else, the anti-climate politics of the far right should shatter any remaining illusion that fossil fuels can be relinquished through some kind of smooth, reasoned transition with everyone on board. [...] But a transition will happen through intense polarisation and confrontation, or it will not happen at all. Things might well get ugly. Indeed, they already are.«²¹

In der Verschärfung der Klimakrise sind menschenverachtende Kräfte am Werk, besonders in der Verweigerung der notwendigen Änderungen in Politik und Industrie. Das Wegsehen ist eines der menschlichsten, aber auch grausamsten Verhaltensmuster. Adam McKays Film *Don't Look Up*²² arbeitet die Metapher des Wegsehens konsequent durch: Nur nicht hinschauen und die Gefahr wahrnehmen, denn das würde ja zum Handeln zwingen! Eine bestimmte Unfähigkeit, zu trauern, und sich

17 J. B. Metz: *Memory of the Other's Suffering*, S. 180.

18 Ebd., S. 181–82.

19 M. Rothberg: *Multidirectional Memory*, S. 18.

20 F. Otto: *Klimaungerechtigkeit*.

21 Malm, Andreas/The Zetkin Collective (Hg.): *White Skin, Black Fuel. On the Danger of Fossil Fascism*, New York: Verso 2021, S. xvii.

22 *Don't Look Up* (USA 2021, R: Adam McKay)

die Realität der Klimakrise zu vergegenwärtigen, scheint ein Faktor der mangelnden Handlung zu sein. Klimapsycholog:innen arbeiten sich schon seit Jahren daran ab, wie diese Handlungslähmung durchbrochen werden könnte, doch es scheint schwierig, die Muster der Verdrängung zu durchbrechen.²³ Was können wir lernen von der Verdrängung der Deportationen und des Leidens von Menschen, die unter der Nazidiktatur verschwunden sind?

Obwohl es scheint, als ob die Klimakrise hier und dort »erstgenommen« wird, haben wir in den letzten Jahren verstärkt erlebt, dass wichtige Schritte in Richtung Energieumstellung und Klimagerechtigkeit in Politik und Wirtschaft durch Lobbyismus untergraben und sabotiert werden.²⁴ Das Leiden im globalen Süden wird dabei immer mehr ausgeblendet, Entwicklungsgelder werden reduziert, Fonds für *Loss and Damage* nicht ausreichend finanziert, sodass Länder im Süden sich nicht ausreichend an die Auswirkungen der Klimakatastrophe anpassen können. Stattdessen wird die Politik vielerorts wieder populistisch verengt auf die Verteidigung des eigenen Wohlstands und der eigenen Grenzen, als wären nicht auch diese abhängig von den materiellen und biologischen Voraussetzungen der Lebenszyklen.

Die Muster der Ungleichheit der kolonialen Geschichte setzen sich fort. Eine *Mystik der offenen Augen* kann nicht übersehen, dass Menschen in ehemals kolonialisierten Ländern zumeist früher und extremer leiden – schon jetzt – während viele Menschen in den sogenannten westlichen Industrieländern versuchen, ihre Felle auf das immer höher gelegene Land zu retten. Die Klimakrise kann als Langzeitfolge des rassistisch aufgeladenen Kolonialismus verstanden werden. Die Klimakatastrophe ist daher eine Konsequenz kolonialer Ressourcenausbeutung und eine Form des Ökogenozids.²⁵ Schon Hannah Arendt hat gezeigt, dass Antisemitismus und Faschismus auch aus den Strukturen des Kolonialismus erwachsen sind.²⁶ Und die globale Rechte unserer Zeit hat bezeichnenderweise dieselben Hassobjekte: Jüdinnen und Juden, Frauen, nichtweiße Menschen und sexuelle Minderheiten. Auch Wissenschaftler:innen, die der Demokratie verpflichtet sind, stehen unter Angriff, aber auch immer mehr grüne Politiker:innen und Klimaaktivist:innen, die auf Klimagerechtigkeit pochen und eine Abschottung der reichen (zumeist weißen) Teile der Welt nicht hinnehmen wollen.²⁷ In mehreren Ländern, und nicht nur in den USA

23 Zum Beispiel Marshall, George: *Don't Even Think About It. Why Our Brains Are Wired to Ignore Climate Change*, London: Bloomsbury 2014.

24 Götze, Susanne/Annika Joeres: *Klimaschmutzlobby. Wie Politiker und Wirtschaftslenker die Zukunft Unseres Planeten Verkaufen*, München: Piper 2020.

25 Rebhandl, Bert: »Die These vom Ökogenozid«, in: *Der Standard Online* vom 08.01.2022, <https://www.derstandard.at/story/2000132361318/die-these-vom-oekogenozid>

26 Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge Totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totale Herrschaft*, München: Piper 1951.

27 Quent, Matthias/Richter, Christoph/Salheiser, Axel: *Klimarassismus. Der Kampf der Rechten gegen die ökologische Wende*, München: Piper 2022. Aktuell sehen wir, dass an vielen Orten

unter Trump, sehen sich Klimaaktivist:innen, die sich gewaltfrei für die von der For- schung als notwendig angesehenen Transformationen einsetzen, besonders von Re- pression bedroht. Dies zeigt sich besonders auch in Großbritannien und Deutsch- land, so dass sich UN-Berichterstatler Michel Forst dagegen ausgesprochen hat.²⁸

Wenn Klimagerechtigkeit und Kolonialismus angesprochen werden, so ist es nicht weiter überraschend, dass auch die postkoloniale Phase der Nachkriegsge- schichte thematisiert wird. Wie der Holocaust und der Kolonialismus hat auch die Verleugnung der Klimakatastrophe eine jahrzehntelange Geschichte, die von aktiver Vertuschung und (fossiler) Verschleierungs- und Verwirrungspropaganda gekennzeichnet ist.²⁹ Von Forschungen über die Strukturen der Holocaustverleug- nung haben wir gelernt, dass die Verleugnung der Shoa mit faschistischen und antisemitischen Haltungen heute einhergeht. Matthias Quent et al. haben den Zusammenhang zwischen rechter Ideologie, Klimaverleugnung und Rassismus als Klimarassismus bezeichnet.³⁰ Und Christian Stöcker sieht einen Zusammenhang zwischen rechter, patriarchaler Ideologie und Hass auf die Vielfalt des menschli- chen, tierischen und pflanzlichen Lebens.³¹

4 Friederike Ottos Ansatz zur Klimaungerechtigkeit als *Mystik der offenen Augen in multidirektionaler Erinnerung*

Wie verändert der Horizont eines möglichen Endes eines Großteils der (nicht nur menschlichen) Erdbevölkerung durch die »kolonialfossile«³² Klimakatastrophe die Art und Weise, wie wir erinnern? Ich möchte postulieren, dass Rothbergs Ansatz

drastische Strafen gegen Klimaaktivist:innen verhängt werden. Wir befinden uns in einer Phase der Repression gegen Klimapolitik und engagierte Bürger:innen. Vgl. Kemfert, Clau- dia: Schockwellen. Letzte Change Für Sichere Energien und Frieden, Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2023; und Götze/Joeres: Klimaschmutzlobby.

28 In München wird aktuell ein Prozess gegen die Letzte Generation geführt, der diese als kri- minelle Vereinigung brandmarken soll. <https://www.zdf.de/nachrichten/politik/deutschla nd/letzte-generation-anklage-kriminelle-vereinigung-100.html> vom 24.03.2025. Gleichzei- tig werden in Großbritannien Just Stop Oil Aktivist:innen unverhältnismäßig lange einge- sperrt. Vgl. <https://news.mongabay.com/2024/06/environmental-protests-under-attack-int erview-with-un-special-rapporteur-michel-forst/> vom 24.06.2024.

29 Oreskes, Naomi/Conway, Eric M.: Merchants of Doubt. How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming, London: Bloomsbury 2010; sowie Dembicki, Geoff: The Petroleum Papers. Inside the Far-Right Conspiracy to Cover up Climate Change, Vancouver: Greystone Books 2022.

30 M. Quent/C. Richter/A. Salheiser: Klimarassismus.

31 Stöcker, Christian: Männer, die die Welt verbrennen, Berlin: Ullstein 2024.

32 F. Otto: Klimaungerechtigkeit, S. 4.

der *multidirektionalen Erinnerung* sowie Metz' *Mystik der offenen Augen* auf die Klimakrise ausgeweitet werden können, denn in der Klimakrise sind die Folgen des ausbeuterischen Kolonialismus auch in einem globalen, ökologischen Zusammenhang zu sehen. Gleichzeitig ist eine Solidarität zwischen Menschen verschiedenen Alters, verschiedenen Geschlechtern, und verschiedenen Kontexten notwendig, um über den eigenen Tellerrand hinauszusehen. Es ist wichtig, die Geschichte des kolonial initiierten Klimawandels zu sehen und sich mit dessen Opfern in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu solidarisieren. Friederike Otto weist in diesem Zusammenhang als Klimaforscherin und Philosophin darauf hin, wie die historisch von weißen Männern formulierten und dominierten Bereiche von Klimaforschung, UN-Klimakonferenzen, und Geopolitik insbesondere Frauen der Klimakrise ausliefert und sie von Entscheidungsprozessen in Bezug auf die Begrenzung der Erwärmung oft strukturell ausschließt.³³ Als Attributionsforscherin arbeitet sie daran, Klimaereignisse ihren ursächlichen Entstehungszusammenhängen zuzuordnen. Inzwischen ist es der Attributionsforschung möglich, bestimmte Hitzewellen und Tornados direkt bestimmten fossilen Emissionen zuzuordnen. Damit ist die Attributionsforschung selbst Zeugin, die offenen Auges die Auswirkungen der Klimakrise modellieren und diese mit Handlungen oder unterlassenen Handlungen und Hilfeleistungen von Industrie, Lobbying und Politik verknüpfen kann.³⁴ Otto kommentiert das Unsichtbarmachen der Klimakrise dabei folgendermaßen:

»Wir haben ein eigenartiges Verhältnis zu den Ursachen und Verursacher:innen des Klimawandels entwickelt: Stellen Sie sich vor, in einer Stadt, einem Land, geht ein:e Massenmörder:in, besser noch eine ganze Gang von Massenmörder:innen um und tötet Tausende Menschen. Die Killer sind weder auf der Flucht, noch verstecken sie sich, man kennt sie im Gegenteil ziemlich gut, und weiß genau, wo sie wohnen. Trotzdem unternimmt niemand was. Gelegentlich warnt die Nachbarschaft untereinander, manchmal geben wir den Mörder:innen Geld, damit sie vielleicht ein paar Menschen weniger umbringen, aber alles in allem bleiben sie unbehelligt.«³⁵

Die Normalisierung des Leidens – und damit von Massenmord – ist laut Otto ein Teil des Problems: »Hitzewellen sind für die meisten von uns schon jetzt etwas Normales. Die planetarische Apokalypse bleibt aus, die lokale Katastrophe wird zum neuen Normal.«³⁶ Denn die »mordende Gang« ist »zu mächtig, zu gut befreundet mit allen,

33 Ebd., S. 19.

34 Clarke, Ben et al.: »Extreme Weather Impacts of Climate Change: An Attribution Perspective«, in: *Environmental Research: Climate* 1/1 (2022). doi: 10.1088/2752-5295/ac6e7d

35 F. Otto: *Klimaungerechtigkeit*, S. 59–60.

36 Ebd., S. 60.

die an den Entscheidungshebeln sitzen.«³⁷ Fossile Lobbyisten betreiben erfolgreich eine Manipulation des öffentlichen Diskurses, um die Gesellschaft zu spalten, mit Desinformation die Fakten zu verschleiern und den öffentlichen Diskurs zu vergiften.³⁸

Dabei wird von Seiten der »Gang« mit dem Finger auf angeblich natürliche Ursachen gezeigt und somit ein »politisch bequemes Krisennarrativ« geschaffen, das es den Verantwortlichen immer wieder erlaubt, sich ihrer »Verantwortung zu entledigen«.³⁹ Auch religiöse Narrative werden dafür manipulativ angewendet:

»... den Klimawandel zum Alleinschuldigen zu machen führt dazu, die Verantwortung auf eine diffuse höhere Macht abzuschieben und ihn zu einem abstrakten Phänomen zu erklären, gegenüber dem Behörden, Organisationen und Staaten scheinbar machtlos sind – eine Rhetorik, die wir im Zusammenhang mit dem Klimawandel sowieso schon zu häufig beobachten können. Der Klimawandel übernimmt die Rolle, die Zeus, Thanos, Zanhary oder eine andere Gottheit spielte.«⁴⁰

Jedoch sind »wetterbedingte Katastrophen kein Unglück oder Schicksal, sondern im Wesentlichen Unrecht und Ungerechtigkeit.«⁴¹ Eine ähnliche Argumentation wie bei Otto findet sich theologisch in Jon Sobrinos Text *Where is God? Earthquake, Terrorism, Barbarity and Hope*.⁴² Für Sobrino sind Katastrophen, die Menschenleben aufgrund sozialer Ungleichheit und Ungerechtigkeit auslöschen, nicht Gottes Wille, sondern zeigen im Gegenteil die strukturelle Gewalt der Gesellschaft auf. Ähnlich argumentiert Otto und widerlegt die Verschiebung von menschlich verschuldetem Leiden auf göttliche Mächte.

Religiöse Narrative werden in autoritären Interpretation oft instrumentalisiert: Anna Branten zeigt zum Beispiel in ihrem Beitrag *Trump and the New Climate Feudalism* auf, wie extrem konservative Lesarten – anknüpfend an frühere konservative Eschatologien – die Klimakatastrophe als göttliche Bestrafung für »wokeism« zu deuten versuchen.⁴³

Solche Narrative werden dazu benutzt, den status quo fortzusetzen, anstatt zu handeln, um Leben zu retten. Diese Verschiebung und Verneinung der Verantwortung erinnert an die Narrative, die sogenannte »bystanders« während des Nazire-

37 Ebd., S. 62.

38 Vgl. Kemfert: Schockwellen; Joeres, Klimaschmutzlobby.

39 F. Otto: Klimaungerechtigkeit, S. 157.

40 Ebd., S. 156.

41 Ebd., S., 19.

42 Sobrino, Jon: *Where is God? Earthquake, Terrorism, Barbarity, And Hope*, Maryknoll: Orbis Books 2004.

43 https://thestartingpoints.substack.com/p/trump-and-the-new-climate-feudalism?utm_source=share&utm_medium=android&r=1uubuc&triedRedirect=true vom 01.03.2025.

gimes benutzten.⁴⁴ Sich selbst als machtlos zu verstehen und bestenfalls eine Art von passivem Mitleid mit den Opfern zu haben macht u.a. den Unterschied zwischen »bystanders« und Lebensretter:innen aus.⁴⁵ Ähnliche psychologische Dynamiken gibt es bis heute. Forschung zur Klimapsychologie zeigt, wie Menschen von der Verleugnung direkt in die selbstdeklarierte Machtlosigkeit wechseln.

Ottos Forschung zeigt, dass das Erbe des Kolonialismus alles durchzieht.⁴⁶ So geschieht die Verleugnung, Verneinung und Rationalisierung von Klimaungerechtigkeit u.a. durch Narrative, die Wohlstand und Wohlfahrt mit fossilem Energieverbrauch verbinden.⁴⁷ Was Otto als »kolonialfossilen« Klimawandel⁴⁸ charakterisiert, ist eine Konsequenz und Erweiterung des kolonialen Systems. Deshalb braucht es einen Weckruf, damit Prioritäten sich verschieben.⁴⁹ Während die Thunberg-Generation Klimawandel als Gerechtigkeitsproblem versteht, ist dies nach Otto in der Allgemeinbevölkerung nicht der Fall. Als Backlash zur Thunberg-Welle wurden mit der Zeit die Medienkanäle mit fossiler Propaganda überschwemmt, so dass die »Reproduktion von Machtverhältnissen« der Klimagerechtigkeit bis heute im Wege steht.⁵⁰

Die extremen Ereignisse, die Otto als Attributionsforscherin beobachtet, und hierbei vor allem die Hitze, betreffen besonders vulnerable Bevölkerungsgruppen. Sie töten unsichtbar vor allem jene Menschen, die nicht von adäquaten Vorhersagen und entsprechenden Anpassungsmaßnahmen, etwa der Wohn- und Arbeitsverhältnisse, profitieren können.⁵¹ Hitzestress betrifft vor allem Menschen, die nicht in begrünten Wohngegenden wohnen, die im Freien arbeiten müssen und von ihren Arbeitgeber:innen nicht gewarnt werden. Viele Länder im globalen Süden haben weder ausreichende Infrastruktur für Hitzewarnungen und Medien, die warnen würden oder medizinische Hilfe, die den Betroffenen von Hitzewellen helfen könnte. Dass Hitzetote oft nicht mit dieser Todesursache registriert werden, trägt zur Unsichtbarkeit des Leidens bei. Ein weiterer Risikofaktor ist, Frau zu sein. Besonders Frauen und Schwangere im globalen Süden sind den Folgen von Hitze ausgesetzt, da sie oft im Freien arbeiten und weniger Zugang zu Transport haben.⁵² Folgerich-

44 Oliner, Samuel P./Oliner, Pearl M.: *Altruistic Personality. Rescuers of Jews in Nazi Europe*, New York: The Free Press 1988.

45 Die klassische Studie zu den Charakteristiken der Helfer:innen von Jüdinnen und Juden und Anderen unter dem Naziregime wurde von Oliner und Oliner geschrieben, vgl. Fußnote 44.

46 F. Otto: *Klimaungerechtigkeit*, S. 27.

47 Ebd., S. 25.

48 Ebd., S. 27.

49 Ebd., S. 123.

50 Ebd., S. 253.

51 Ebd., S. 46, 47, 51, 70.

52 Ebd., S. 97.

tig ist für Otto daher: »Wenn wir wollen, dass der Klimawandel weniger Macht über die Frauen hat, müssen wir dafür sorgen, dass Frauen mehr Macht bekommen.«⁵³

Neben weiblichen sind vor allem auch Schwarze Körper betroffen: Denn der moderne Energieverbrauch basiert unter anderem auf den Erwartungen, die durch Ausbeutung von Arbeitskraft Schwarzer Körper im kolonialen Zusammenhang habitualisiert wurden.⁵⁴ Kathryn Yusoff hat beschrieben, wie der moderne Humanismus als eine »method of erasure« dient, »that obfuscates climate racism and social justice in access to geography through differentiated histories of responsibilities and reward in geologic life.«⁵⁵ Die Auseinandersetzung mit diesen Strukturen wird nicht, so Quent et al. »wie die Rechten behaupten, zu weniger, sondern zu mehr Demokratie führen.«⁵⁶ Quent et al. schreiben, dass dem Klimarassismus »nur mit praktischer Solidarität« begegnet werden kann. Otto meint, dass eine Energieumstellung von einer Transformation des Zugangs zum sozialen Leben begleitet sein muss und dass Gerechtigkeit in der Klimakrise eine neue Zuwendung zur Basisdemokratie voraussetzt.

5 Demokratie aller Arten

Kampf gegen den Klimafaschismus und den Anthropozentrismus

Die Grenzen der dominanten Definitionen von Klimagerechtigkeit sind – auch bei Otto – hartnäckig anthropozentrisch: »Klimagerechtigkeit bedeutet, die Rechte der am stärksten gefährdeten Menschen zu schützen, indem die Lasten des Klimawandels und seiner Auswirkungen gerecht und auf alle Teile der Gesellschaft verteilt werden.«⁵⁷

Damit befindet sich Otto im Sprachregister der UN, wo Tiere und Pflanzen unter den Begriffen Biodiversität, Natur und Ressourcen verhandelt werden, während Klimagerechtigkeit in Bezug auf Menschen formuliert wird.⁵⁸ Anthropozentrismus wird heute zumindest von einigen Theolog:innen dagegen als höchst problematisch anerkannt und als weitere Wurzel der Klimakrise gesehen. Die zentrale Stellung des Menschen im modernen Denken, von der Staatstheorie bis zur Theologie, hat

53 Ebd., S. 101.

54 Nikiforuk, Andrew: *The Energy of Slaves. Oil and the New Servitude*, Vancouver: Greystone Books 2012.

55 Yusoff, Kathryn: *A Billion Black Anthropocenes or None*, Minneapolis: University of Minnesota Press 2018, S. 57.

56 M. Quent/C. Richter/A. Salheiser: *Klimarassismus*, S. 87.

57 F. Otto, *Klimaungerechtigkeit*, S. 244.

58 Vgl. <https://climatepromise.undp.org/news-and-stories/climate-change-matter-justice-heres-why> vom 30.06.2023.

einiges zur heutigen Krise beigetragen.⁵⁹ Wie aber können in einer Schöpfungstheologie, die nicht immer wieder nur das Motiv der *imago dei* rezipiert, andere Arten – Pflanzen und Tiere – in einer panentheistischen Theologie der ganzen Schöpfung wahrgenommen werden? Ist das Leiden der nichtmenschlichen Mitglieder der Schöpfungsgemeinschaft nicht ebenfalls Teil der *Memoria* und *Anticipatio Passionis*?

Eine »democracy of species«⁶⁰, also eine Demokratie aller Arten, wird von der indigenen Biologin und Umweltwissenschaftlerin Robin Wall Kimmerer als Alternative angeführt. Denn die Solidarisierung mit den Opfern der Klimakrise muss auch über die menschliche Gemeinschaft hinausgehen können. Kimmerer geht damit einen Schritt weiter als Otto, die Tiere und Pflanzen nicht in den Blick nimmt und ihr Leiden damit im Unsichtbaren belässt.⁶¹

Bert Rebhandl nennt die gegenwärtige und zu erwartende ökologische Zerstörung Ökogenozid, eine Kombination von Ökozid und Genozid.⁶² Es geht ihm dabei auch um Mitläufertum, Komplizentum, Wegsehen, bis dahin, an blutigem Ölgeld zu profitieren und gegen Klimaarbeit zu lobbyieren. Die geschieht nicht immer mit der direkten Absicht, anderen lebenswichtige Ressourcen zu entziehen, sondern erinnert an Arendts Begriff der Banalität des Bösen. Deshalb ist dieses Böse auch so schwer zu fassen. Es versteckt sich im scheinbar Gewohnten innerhalb des kapitalistischen Systems und eines Globalisierungswahns, der – wie wir nun sehen – nicht Frieden geschaffen, sondern den Kalten Krieg nur in den Untergrund getrieben hat.

6 Memoria und Anticipatio Passionis

Abschließende Gedanken

Ist es tatsächlich einfacher, sich das Ende der Welt vorzustellen als das Ende des Kapitalismus?⁶³ Oft scheint es so. Wie so viele andere, haben die Deutschen wohl Angst und Sorge vor der Klimakrise, aber wollen die nötigen Änderungen trotzdem nicht.⁶⁴ Denn hier geht es an die Grundlagen der Nachkriegswirtschaft, die nach dem Vorbild des amerikanischen Kapitalismus aufgebaut wurde. So wird weiter in einer Unfähigkeit des Trauerns um den Verlust des kapitalistischen Verständnisses von Wohlstand verharret, während zugleich nostalgisch das »Wirtschaftswunder«

59 Vgl. Merchant, Carolyn: *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, New York: Harper & Row 1989.

60 Kimmerer, Robin Wall: *Braiding Sweetgrass. Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants*, Minneapolis: Milkweed Editions 2013.

61 F. Otto, *Klimaungerechtigkeit*, S. 21.

62 B. Rebhandl, *Ökogenozid*.

63 Green, Marcus E.: »Political Imaginary of a Postcapitalist Climate«, in: *Rethinking Marxism* 32/4 (2020), S. 412–16.

64 F. Otto, *Klimaungerechtigkeit*, S. 288.

beschworen wird. Die notwendige Energiewende wird von fossilen Interessen sabotiert.

Ottos etwas enttäuschende und sicher minimalistische Lösung für die Klimaungerechtigkeit besteht darin, dass die Verursacher der Klimakrise zahlen müssen. Die Diskussion um *Loss and Damage* müssen nach ihr stärker ins Zentrum der UN-Verhandlungen gerückt werden. Klimagerechtigkeit, so Otto, wird es erst geben, wenn bessere Geschichten erzählt werden als die der Angst.⁶⁵ Vielleicht ist die Geschichte von Friederike Ottos eigener Wut auf die Lobbygruppen, die das »kolonialfossile Narrativ« aufrechterhalten, eine Erzählung die besser motivieren kann.⁶⁶ Denn konstruktiv verarbeitete Wut kann unter den richtigen Umständen eine starke Motivation für kollektive Handlung entfalten.⁶⁷

Durch die Ausrottung von Tier- und Pflanzenarten sowie die Infragestellung des Überlebens der Menschheit durch koloniale Ausbeutung, die die moderne Gier nach fossiler Energie weiter befeuert, stehen auch multidirektionale Erinnerungen an die Shoa in Gefahr, überschattet zu werden. Auf einem toten Planeten gibt es niemanden, der sich an das Leiden anderer erinnert. Erinnerungskultur braucht eben – Kultur. Und jedwede Kultur ist durch die Klimakatastrophe bedroht. Doch die, deren Macht durch die Zerstörung anderer aufrechterhalten wird, benutzen enorme Ressourcen, um Menschen von den Fakten abzulenken. Denn, so Otto, »die Lobby der Verbrecher erzählt uns Geschichten, die vom Abtransport der Leichen ablenken.«⁶⁸

Ablenkung und Verleugnung sind Gegensätze zur *Mystik der offenen Augen*, wie sie Metz als Kritik am Christentum als bürgerlicher Religion stark macht: »War es nicht ein Glaube, der nicht mitleidet, sondern an das Mitleiden glaubt und unter dem Deckmantel des geglaubten Mitleidens jene Apathie kultiviert, die uns Christen mit dem Rücken zu Auschwitz weiterglauben, weiterbeten ließ?«⁶⁹ Das Leiden und besonders die Ausrottung anderer Spezies müssen für Theologie und Kirche, die sich des anthropozentrischen kolonialen Erbes entledigen und wie Metz nicht mit dem Christentum als bürgerlicher Religion Frieden machen wollen, eine zentrale Aufgabe sein. Denn viele Teile der Schöpfungsgemeinschaft werden übersehen und sind daher – mit Judith Butler gesprochen – nicht betrauerbar, auch weil sie sprachlich und rechtlich abgewertet werden. Wo aber Tiere und Pflanzen allein

65 Ebd., S. 293.

66 Ebd., S. 289.

67 Gregersen, Thea/Andersen, Gisle/Tvinnereim, Endre: »The Strength and Content of Climate Anger«, in: *Global Environmental Change* 82 (2023), S. 1–10; sowie Grau, Marion: »Beyond ›Hope‹. Constructive Anger as a Force in Sustained Climate Action«, in: *Pastoral Psychology* 74 (2025), S. 113–129.

68 F. Otto: *Klimaungerechtigkeit*, S. 292.

69 Metz, Johann Baptist: *Mystik der offenen Augen* (= *Gesammelte Schriften*, Band 4), Freiburg i.Br.: Herder 2017, S. 28.

für das scheinbare menschliche Wohl quälbar sind, ist der Weg zur Gewalt gegen Menschen nicht weit. Wichtige Aspekte, die Helfer:innen in der Nazizeit von »by-standers« unterschieden, waren der Glaube daran, dass sie selbst in einem überwältigend destruktiven System einen Unterschied machen können, Werte, die Respekt vor der Vielfalt in der Menschheit beinhalten, und die Gelegenheit und Mittel, um zu helfen.⁷⁰

Weil viele dieser Problemanfragen keine einfachen Antworten ermöglichen, will ich diesen Text mit einigen Fragen für die Lesenden abschließen: Wie können *Memoria* und *Anticipatio Passionis* als Werkzeuge unsere offenen Augen leiten? Welche Ressourcen liegen in unseren Traditionen für diese wichtige Arbeit? Wie kann diese theologische Hermeneutik der *Mystik der offenen Augen* antifaschistisch gegen den fossilen Faschismus und autoritäre Energieregime agieren, die einen Öko- und Genozid ansteuern? Wie kann diese Hermeneutik aktiv gelebt werden in den Bewegungen, die sich durch friedlichen, zivilen Ungehorsam in praktischer Solidarität gegen die Kräfte der Zerstörung wenden? Was sind die freudvollen Visionen, die uns helfen unsere Selbstermächtigung in praktischer Solidarität für eine andere Welt, die immer noch möglich ist, einzusetzen?⁷¹

70 Vgl. S. P. Oliner/P. M. Oliner: Altruistic Personality.

71 <https://bioneers.org/rebecca-solnit-not-too-late-changing-climate-story-despair-possibility-zstf2305/> vom 25.04.2023.

Über Leben in den Ruinen des Anthropozäns

Eine theologische Sicht auf nichtskalierbaren Widerstand und Resilienz

Wietske de Jong-Kumru

1 Zugänge

Paradoxerweise ist die heutige Welt zunehmend von menschlichen Aktivitäten geprägt *und* entzieht sich zugleich zunehmend der menschlichen Kontrolle.¹ Wie nie zuvor macht die Menschheit ihren Einfluss auf die Erde geltend mit katastrophalen Folgen: steigende Kohlenstoffemissionen, steigender Meeresspiegel, Klimawandel, das Aussterben vieler Arten, artenübergreifende Virusepidemien usw. Das Leben in den Ruinen des Anthropozäns ist von Prekarität geprägt.² Während manche noch in Verleugnung dieser Prekarität leben, können andere sich solch ein privilegiertes Ignorieren nicht (mehr) leisten. Verschiedene Gruppen bewerten die steigenden Gefahren sehr unterschiedlich, weil sie unterschiedlich davon betroffen sind – und weil die Punkte, an denen veränderte Lebensbedingungen das Erträgliche überschreiten, für jede Gruppe unterschiedlich sind.³ Die Grenze, die das Zuviel markiert, wird je nach Perspektive und Lebensweise früher oder später und an unterschiedlichen Punkten erreicht.⁴ Selbst wenn (auch) die Menschheit insgesamt also in einem globalen Zustand der Prekarität lebt, ist der Grad der Prekarität auch lokal sehr variabel.

Überwältigende Umweltveränderungen und deren unvorhersehbare Auswirkungen markieren das Ende großer Narrative von Modernisierung und Fortschritt.

1 Vgl. Bubandt: Nils, »Haunted geologies. Spirits, stones, and the necropolitics of the Anthropocene«, in: Anna Tsing/Heather Swanson/Elaine Chan/Nils Bubandt (Hg.), *Arts of Living on a Damaged Planet*, Minneapolis/London: University of Minnesota press 2017, S. G121-G141, hier S. G124.

2 Vgl. Tsing, Anna Lowenhaupt: *The mushroom at the end of the world. On the possibility of life in capitalist ruins*, Princeton and Oxford: Princeton university press 2015, S. 2.

3 Ebd., S. 161.

4 Ebd.

Stabilitätsversprechen sind nicht mehr gegeben. Die moderne Vision einer einzigen, gemeinsamen Zukunft verliert ihre Geltung. In diesen Umständen schlägt die Anthropologin Anna Lowenhaupt Tsing vor, dass wir die Ruinen unserer Welt genau erkunden. Dann werden wir bemerken, was in den Ruinen noch lebt. Tsing schlägt vor, dass wir uns in diesen prekären Zeiten, angetrieben von Neugier, die Möglichkeit eines gemeinschaftlichen, kollaborativen Überlebens vorstellen. Denn wenn wir akzeptieren, dass wir die von uns geschaffenen Ruinen nicht reparieren können, so argumentiert sie, dann bleibt uns schließlich keine andere Option als in den Ruinen nach Leben zu suchen.⁵

Dieser Band unternimmt eine interdisziplinäre Fortschreibung christlicher Theologie »nach Auschwitz« im Kontext der Verflechtung von globalen Erinnerungskulturen. In unserer ›interconnected world‹ begegnen wir neben unserer westlich-europäischen Perspektive auf der Geschichte auch anderen globalen Erinnerungskulturen, die zur Selbstreflexion einladen. Wie Michael Rothberg⁶ betont, befolgt die Interaktion verflochtener Erinnerungen von Genozid, Kolonialismus und Sklaverei nicht die Logik des »zero-sum Game.« Diese Idee, dass ein einziger öffentlicher, kollektiver Rahmen des Gedenkens notwendigerweise andere Erinnerungskulturen verdrängt, ist falsch. Eine dominante Erinnerungskultur, die in manchen westeuropäischen Ländern zur bedingungslosen Unterstützung für Israel führt, begegnet in zunehmend multikultureller Gesellschaften anderen Erinnerungskulturen, die sich stark mit der Perspektive und der prekären Lage der mit Vernichtung bedrohten Palästinenser:innen verbinden. Die Präsenz von verflochtenen und widerstreitenden Erinnerungen generiert mehr, nicht weniger Erinnerung. Dieser Aufsatz thematisiert einen globalen Zustand von Prekarität angesichts der Klimakrise. Ihre zentrale Frage lässt sich aber auch auf die geopolitische, menschenrechtliche Krise beziehen: Was werden wir Menschen jetzt tun, jetzt wenn unsere Welt auseinanderfällt?

Dieser Aufsatz nimmt Tsings Empfehlung auf, das Chaos, das wir als Menschheit angerichtet haben, zu erforschen, und erkundet, wie eine theologische Vorstellungskraft dafür eröffnet werden könnte. Wie könnte mithilfe theologischer Perspektiven nach den Überresten der Ruinen gesucht werden? Dieser Frage geht der zweite Teil dieses Aufsatzes nach. Der erste Teil erläutert den persönlichen, geografischen und kulturellen Kontext der Autorin. Dieser niederländische Kontext veranschaulicht, wie manche, insbesondere in Westeuropa, in Verleugnung der Prekarität leben und wie relevant dabei die christliche Theologie ist, trotz einer starken gesellschaftlichen Säkularisierung. Denn der Blick auf die Geschichte der Niederlande mit dem Meer zeigt nicht nur, wie sehr die kollektive Vorstellungskraft eines

5 Ebd., S. 6.

6 Vgl. Rothberg, Michael: *The implicated subject. Beyond victims and perpetrators*, Stanford: Stanford university press 2019, S. 122.

solchen Landes sich angesichts des Klimawandels verändern müsste, sondern auch wie eine bestimmte Schöpfungstheologie den anhaltenden Glauben an die menschliche Herrschaft über die Natur, d.h. an die niederländische Kontrolle über das Meer, stützt. Der zweite Teil des Aufsatzes erkundet, wie eine alternative Theologie das prekäre Leben in den Ruinen des Anthropozäns gerecht werden könnte.

2 »Gott hat die Welt erschaffen, aber die Niederländer haben die Niederlande erschaffen«

Die Niederlande verdanken ihren Namen der Tatsache, dass ein Großteil des Landes unter dem Meeresspiegel liegt.⁷ Gerade das Zentrum des niederländischen Wohlstands und der niederländischen Industrie, die *Randstadt*-Region, zu der Städte wie Amsterdam, Rotterdam und Den Haag gehören, liegt im gefährdeten, tiefgelegenen Westen des Landes. Würde jetzt die niederländische Küste durchbrechen, dann würde das Meer etwa die gesamte *Randstadt* bedecken und bis zur Innenstadt von Utrecht reichen. Angesichts des prognostizierten beispiellosen Anstiegs des Meeresspiegels durch den Klimawandel muss die niederländische Regierung eine Lösung finden, um zu verhindern, dass das Land in der Nordsee versinkt. Die Prognosen zum Anstieg des Meeresspiegels reichen von Niveaus, die beherrschbar sind, solange der Anstieg allmählich erfolgt, bis hin zu Weltuntergangsszenarien, welche die Reaktionsfähigkeit der Behörden übersteigen würden. Falls die Emissionen anhalten wie derzeit, prognostiziert der IPCC einen Anstieg des Meeresspiegels um 84 Zentimeter bis über einen Meter bis 2100 und sogar um 5,4 Meter bis 2300.⁸ Expert:innen modellieren im Auftrag der Regierung mögliche Zukunftsszenarien (*Nationaal Deltaprogramma*⁹). In optimistischeren Szenarien können die niederländischen Deiche, Sturmflutsperrren, Pumpen und anderen Anpassungen den Anstieg bis zu einem gewissen Grad verkraften, allerdings zu sehr hohen Kosten. In weniger optimistischen Szenarien müsste die Regierung eine kontrollierte Stilllegung und die Umsiedlung von ca. 10 Millionen Menschen irgendwohin planen. Wie viele Meter Anstieg die Niederlande genau verkraften können, hängt von der Zeit ab, die ihnen zur Vorbereitung zur Verfügung steht. Nach Angaben der niederländischen Regierung reichen die derzeitigen Schutzmaßnahmen bis 2050 aus.¹⁰ Ihre

7 Vgl. Schuttenhelm, Rolf: »De zeespiegelstijging is een groter probleem dan we denken. En Nederland heeft geen plan B«, in: Vrij Nederland vom 12.02.2019, <https://www.vn.nl/zeespiegelstijging-plan-b/>

8 Vgl. <https://www.ipcc.ch/srocc/chapter/chapter-4-sea-level-rise-and-implications-for-low-lying-islands-coasts-and-communities/>

9 Vgl. <https://www.deltaprogramma.nl>

10 Vgl. <https://www.rijksoverheid.nl/onderwerpen/water/maatregelen-tegen-overstromingen>

Verbesserung ist jedoch eine langwierige Angelegenheit. Sand kann an Stränden abgelagert werden – wenn genügend Zeit und Sand vorhanden sind. Deiche können zwar erhöht werden, doch wenn etwas schiefgeht, sind die Bewohner dann einem größeren Risiko ausgesetzt. Außerdem sind Deiche porös: Wasser kann abgepumpt werden, Salz jedoch nicht. Dadurch versalzen die Böden, was wiederum Folgen für die niederländische Landwirtschaft hat. Die Bauern müssten andere Pflanzen anbauen, die auf salzigen Böden wachsen. Sturmbarrieren können zwar geschlossen werden, doch dies würde die Schifffahrt zum Rotterdamer Hafen blockieren, was verheerende Folgen für die Wirtschaft hätte. Und wenn das Land unter dem Meeresspiegel liegt, müssen die dort verlaufenden Flüsse über die Barrieren ins Meer abgepumpt werden. Das kostet Energie. Die Niederlande sind Expert:innen in Wassermanagement, doch irgendwann macht es finanziell keinen Sinn mehr das Land zu retten, das die Niederlande im Laufe der Jahrhunderte zurückgewonnen haben. Dass große Teile bereits absinken, hilft dabei nicht weiter. Dieses Phänomen ist in den Deltas der Welt weit verbreitet: Die menschliche Besiedlung stoppt die Sedimentationsprozesse, die das Land ursprünglich angehoben haben; die Entnahme von Grundwasser senkt es weiter ab und das Land wird unter seinem eigenen Gewicht komprimiert. Das Land sinkt und der Meeresspiegel steigt, die Bedrohung ist real.

Im Laufe der Jahrhunderte haben die Niederländer:innen gegen das Meer gekämpft, Überschwemmungen erlitten, Deiche gebaut, Land gewonnen und kolonisiert. Ihr größter Erfolg waren wohl die *Lely-Werke*, die der Ingenieur Cornelis Lely in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts plante. Die Leistung, die er erbrachte, wird in Karikaturen so dargestellt, als wäre Landgewinnung einfach eine Frage der Reinigung des Meeres und als hätten die Niederländer:innen den »Krieg gegen das Meer« mit ihren Ingenieursfähigkeiten gewonnen (Abb.1-3).¹¹ Eines Abends im Jahr 1959 begannen die nationalen Nachrichten mit der folgenden Aussage: »Die Welt war einst in der Schöpfungsgeschichte öde und leer. Nun wurde der Meeresboden von Menschen geöffnet. Pioniere rücken an, um dieser Leere ein Ende zu setzen. Sie haben dort ihre ersten Schritte gemacht.«¹² Die Nachrichten berichteten über die Aktivitäten im gewonnenen Land im Sinne einer niederländischen Version der Schöpfungsgeschichte. Ganz im Einklang mit dem Zeitgeist unterstreicht dies die Bedeutung der Leistung und das Vertrauen in die menschliche Kontrolle über die Natur. Wie ein niederländisches Sprichwort sagt: »Gott schuf die Welt, aber die Niederländer schufen die Niederlande.«

11 Vgl. Haartsen, Tialda/Thissen, Frans: »100 jaar Zuiderzeewerken: Spiegel van ee veranderend Nederland«, in: *geografie* (Juni 2018), <https://geografie.nl/artikel/100-jaar-zuiderzeewerken-spiegel-van-een-veranderend-nederland> vom 15.06.2018.

12 Ebd.

Abb. 1: Die Rückgewinnung der Zuiderzee, Zeichnung von Joh. Braakensiek für Die Amsterdammer. Untertitel: ›Putzfrau Lely: Nah Herren, für die Kleinigkeit von 110 Millionen werde ich die Pfütze aufwischen‹



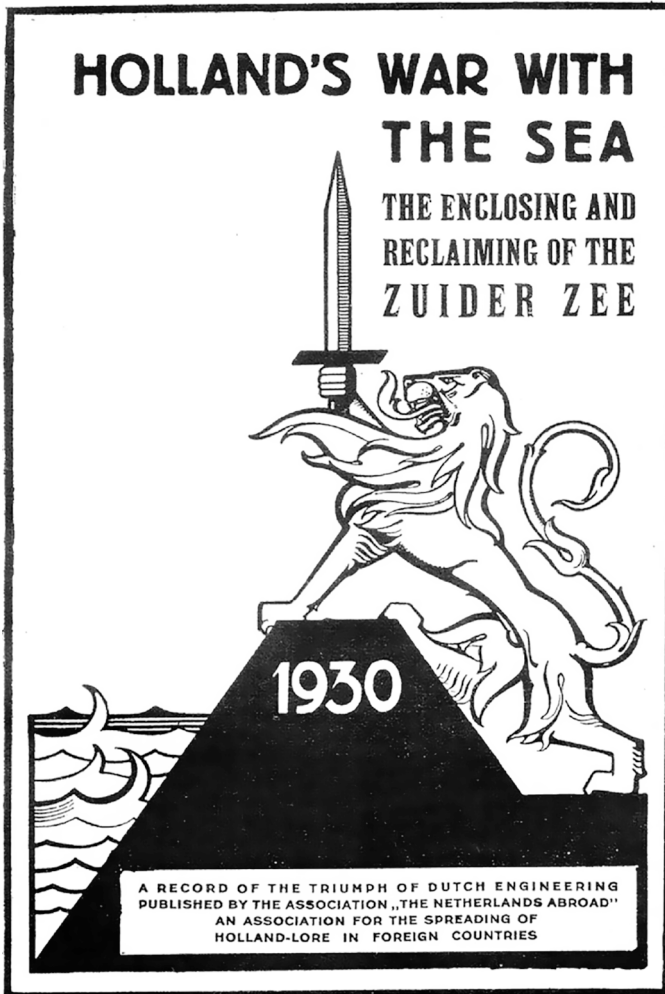
Quelle: <https://marismits.nl/?p=395>

Abb. 2: ›Das Austrocknen‹, Zeichnung von Louis de Leeuw (1916). Untertitel: ›Die Niederlande erklären den Krieg‹



Quelle: <https://marismits.nl/?p=395>

Abb. 3: ›Holland's war with the sea‹



Quelle: <https://geografie.nl/artikel/100-jaar-zuiderzeewerken-spiegel-van-ee-n-veranderend-nederland>

Die Ehrfurcht, die das Meer einmal erweckte, ist den Niederländer:innen mit dem Bau ihrer Deiche und Lely-Werke fremd geworden. Obwohl dreiviertel der heutigen Niederländer:innen angesichts des Klimawandels besorgt sind und meinen, es sollten dagegen Maßnahmen ergriffen werden, führen diese Besorgnisse kaum zu

einem nachhaltigeren Verhalten.¹³ Dieses Fehlen einer Verhaltensänderung betrifft vor allem Menschen mit einem hohen Einkommen und einer höheren Berufs- oder Hochschulausbildung. Wenn Menschen bereit sind, sich zu ändern, dann vor allem aus finanziellen Gründen: d.h. wenn nichtnachhaltiges Verhalten mehr Geld kostet als nachhaltiges Verhalten.¹⁴ Warum führen Klimasorgen nicht zur Verhaltensänderung? Vielleicht können Menschen immer noch in Verleugnung leben, weil sie noch immer ein recht angenehmes Leben führen, ihre Taschen noch gefüllt sind, und ihre Pässe es ermöglichen fast jede Grenze zu überqueren. Vielleicht ist es unter solchen Umständen nicht leicht vorstellbar, selbst vom Klimawandel betroffen zu sein und selbst zu Flüchtlingen zu werden. Ihre Klimasorgen gelten vielleicht eher dem Zusammenbrechen der Welt anderer Menschen als dem der eigenen.

Das Leben ist prekär, da das Weltklima außer Kontrolle gerät und unsere Zukunft immer ungewisser wird. Aber die Bedingungen der Prekarität sind für jeden Menschen sehr unterschiedlich, auch wenn das Endszenario, das Aussterben, ein gemeinsames Schicksal sein könnte. Prekarität ist in erster Linie das Schicksal der weniger Glücklichen, auch wenn alles menschliche Leben prekär geworden ist. Die Niederländer:innen haben ihre nationale Identität auf der Idee aufgebaut, dass sie ihr Land erschaffen haben, so wie Gott einmal die Welt erschaffen habe. Das Szenario, dass sie ihr Land an einen steigenden Meeresspiegel verlieren könnten, ist für sie kaum vorstellbar. Die niederländische Identität harmoniert mit einer Schöpfungstheologie die den Menschen von der Natur trennt und die Natur als passive Ressource darstellt, die der Mensch zähmen und beherrschen kann.¹⁵ Es ist schwierig die Niederländer:innen dazu zu bewegen, diese Arbeitsteilung aufzugeben, ihre prekäre Lage zu akzeptieren und zu erkunden, wie das Leben aussehen könnte, wenn die Flut käme. Das ist nicht nur deshalb so, weil die Niederländer so fest an die Vorstellung glauben, der Mensch könne die Natur kontrollieren, sondern auch, weil ihr Glaube an die menschliche Überlegenheit über die Natur durch tatsächliche Siege über ihre Bedrohung durch das Meer gestärkt wurde.¹⁶

Im Licht der niederländischen Geschichte des Kolonialismus, der Sklaverei und des Sklavenhandels, taucht eine Parallele auf. Die niederländische Einstellung

13 Vgl. <https://www.scp.nl/actueel/nieuws/2024/04/23/bereidheid-nederlanders-tot-duurzaam-gedrag-vooral-financieel-gedreven>

14 Vgl. Versantvoort, M./Klomp, M./Elsen, M. et al.: Between sustainable thinking and sustainable doing. Attitude, behaviour and willingness to change among religious and non-religious Dutch citizens in relation to climate change, Den Haag/Amsterdam: The Netherlands Institute for Social Research and Protestant Theological University 2024, S. 7.

15 Vgl. A.L. Tsing: The mushroom, S. vii.

16 Vgl. De Jong-Kumru, Wietske: »Postcolonial feminist theology. Enacting cultural, religious, gender and sexual differences in theological reflection«, Zürich/Münster: LIT Verlag 2013, S. 30.

zum Meer ruft die niederländische Kolonialisierung in Übersee in Erinnerung¹⁷, einschließlich der Naivität, der Arroganz und dem Unverständnis, dass kolonisierte Länder den Niederländern letztlich wieder abgenommen werden – die kolonisierten Länder, die dem Meer genommen wurden, ebenso wie einmal die kolonisierten Länder, die den Menschen in Übersee genommen wurden. Im niederländischen Kontext blockiert ein festes Vertrauen auf menschliche Naturbeherrschung die allgemeine Anerkennung einer kontextspezifischer Prekarität angesichts des Klimawandels.

3 Theologie in den Ruinen Den Gartenspaziergang üben

Wenden wir den Blick von der geografischen und kulturellen Verortung dieser Autorin zur globaleren Perspektive der Prekarität: Was werden wir Menschen jetzt tun, da wir zunehmend mit der Möglichkeit der Zerstörung und des Aussterbens konfrontiert sind? Vielleicht ist es nicht nur die Intuition der Anthropologin Tsing, sondern auch ein primär theologischer Gedanke, dass wir zunächst lernen müssen, unsere Orientierungslosigkeit zu ertragen, die Unvorhersehbarkeit unseres Handelns ebenso wie unseren Zustand der Unsicherheit zu akzeptieren, und zu erkennen, dass wir uns für eine einfache Lösung nicht auf uns selbst verlassen können. Tsing schlägt vor:

»What do you do when your world starts to fall apart? I go for a walk, and if I'm really lucky, I find mushrooms. Mushrooms pull me back into my senses, not just – like flowers – through their riotous colors and smells but because they pop up unexpectedly, reminding me of the good fortune of just happening to be there. Then I know that there are still pleasures amidst the terrors of indeterminacy«¹⁸

Der zweite Teil dieses Aufsatzes knüpft an diese Idee an, spazieren zu gehen, die Sinne zu nutzen, die unerwartete Anwesenheit von beispielsweise Pilzen zu bemerken, und darüber nachzudenken, was die guten Gaben dieses Lebens sind. Eine Praxis des Gartenspaziergangs öffnet die theologische Vorstellungskraft. Wird denn im Buch Genesis nicht schon im Garten gewandelt?

17 Vgl. De Jong-Kumru, Wietske: »Im Spiegel des Kolonialismus. Christlich-Muslimische Begegnungen in den Niederlanden/Facing the colonial mirror. Christian-Muslim encounter in the Netherlands« (Deutsche Übersetzung aus dem Englischen: Sarah Hartmann), in: Stefan Manneval (Hg.), *Der Glaube fährt mit der Straßenbahn/Faith travels by streetcar*, Berlin: Falschrum Books 2021, S. 48–65.

18 A.L. Tsing: *The mushroom*, S. 1.

Welchen Nutzen hat der Gartenspaziergang als theologische Praxis in den Ruinen des Anthropozäns? Wie Tsing vorschlägt, kommt man durch das Gehen zur Besinnung, z.B. wenn ein Pilz bemerkt wird, der unerwartet auftaucht. Theologisch formuliert trägt das Wandeln im Garten zum menschlichen Vermögen bei, die guten Gaben des Lebens zu schätzen. In prekären Zeiten verhindert diese Erfahrung den Rückfall in Verzweiflung. Stattdessen wird Widerstandskraft aufgebaut. Wir können den Gartenspaziergang nicht nur als Metapher betrachten. Kaum zufällig wurde Gartenarbeit während der Lockdowns in der COVID-19-Pandemie recht populär, insbesondere unter denen von uns, die das Glück hatten, Zugang zu einem Garten zu haben. Doch natürlich ist der Gartenspaziergang nicht auf Privatbesitz beschränkt: wir können auch durch andere Gärten, Stadtparks oder Wälder spazieren gehen. Wichtig ist, dass wir immer nur einen Spaziergang gleichzeitig machen können, sei es einen echten oder einen imaginären, und dass wir beim Gehen immer nur eine Sache gleichzeitig wahrnehmen können. Die Praxis des Gartenspaziergangs ist nicht skalierbar: sie kann nur an einem Ort gleichzeitig durchgeführt werden und es ist völlig unmöglich, denselben Spaziergang zu wiederholen.

Das Modell der Gartenspaziergangs widersteht den Versuchungen der Skalierbarkeit. Wie Tsing erklärt, haben solche ›Ikonen der Skalierbarkeit‹ wie europäische Kolonialprojekte die Unbestimmtheiten von Begegnungen ignoriert: sie haben die Vielfalt mit ihrem Expansionismus verbannt, ihre Plantagenmodelle haben Menschen und Ernten als austauschbare Waren vertrieben, isoliert und entfremdet. Sie haben das Nichtskalierbare ignoriert, so wie jedes skalierbare Forschungsprojekt die Daten ignoriert, die nicht in den Forschungsrahmen passen.¹⁹ Wenn wir die Vielfalt auf sinnvolle Weise annehmen wollen, d.h. wenn wir zulassen wollen, dass Vielfalt Dinge verändert, müssen wir uns von der Skalierbarkeit distanzieren.²⁰

Der Gartenspaziergang ist nicht skalierbar und stärkt damit die Widerstandsfähigkeit in prekären Zeiten. Darüber hinaus dezentralisiert eine solche theologische Praxis den Menschen zugunsten einer gegenseitigen Abhängigkeit von anderen Lebewesen. Angesichts des Zerfalls der menschlichen und anderer Lebenswelten sind Menschen gezwungen, ihre mehr-als-menschlichen Beziehungen zu überdenken. Als Menschen können wir uns nicht darauf verlassen, dass wir die Störungen des Anthropozäns selbst beheben. Die Welten der Menschen und anderer Arten sind voneinander abhängig.²¹ Unser Zustand der Prekarität bedeutet, dass wir anderen Lebewesen ebenso wie uns selbst gegenüber verwundbar sind. Unser Lebensunterhalt ist auf gesunde Ökosysteme angewiesen. Anthropologien wie Theologien, die auf den Fähigkeiten aufbauen, welche uns eindeutig menschlich machen, reichen nicht

19 Vgl. A.L. Tsing: *The mushroom*, S. 38f.

20 Vgl. Ebd.

21 Vgl. Haraway, Donna J.: *Staying with the trouble. Making kin in the Chthulucene*, Durham/London: Duke University Press 2016.

länger aus.²² Tatsächlich sind viele unserer Eigenschaften nicht eindeutig menschlich: z. B.: Die »Orchestrierung des Verlangens«, der »Impuls zur Anziehung«, ist die Art des Lebens in all ihren Formen.²³ Vögel wie Menschen greifen auf Musik, Farben und Tanz zurück. Duftende Blumen blühen, um die Tiere anzulocken, die sie bestäuben. Sogar unser Verständnis von Fürsorge kann sich dahingehend verändern, dass menschliches Nichteingreifen und nichtmenschliches Handeln eingeschlossen werden.²⁴

Dieses Bewusstsein für die gegenseitige Abhängigkeit des Menschen von anderen Arten mag westlichen akademischen Theologen größtenteils immer noch fremd sein. Es ist aber, wie beispielsweise der südafrikanische Theologe Tinyiko Maluleke hervorhebt, für afrikanische Theologien durchaus selbstverständlich. Auch wenn Christ:innen im Westen vielleicht nicht in der Lage sind dies nachzuempfinden, glauben ihre Schwestern und Brüder im Süden bis heute tief im Inneren, »that rivers are alive, lakes are sacred, animals are like humans and the skies can talk back when upset.«²⁵ Es ist längst überfällig, dass westliche Theolog:innen afrikanische, asiatische, lateinamerikanische und andere Theologien als eigenständige Theologien anerkennen. Wie die österreichische Theologin Judith Gruber zu Recht betont, sollten westliche Theologen nicht nur ihre Anthropozentrik überdenken, sondern besonders darauf achten, nicht den modernen, abendländischen Menschen im Mittelpunkt der Erzählung zu belassen. Wie der niederländische Theologe Erik Borgman warnt:

»Jede europäische Theologie muss die Geschichte berücksichtigen, in der jedes Mal, wenn die europäische Zivilisation versucht hat, die Dunkelheit mit ihrem Licht zu besiegen, die vermeintlichen Kräfte des Lichts sich als Kräfte der Gewalt und Zerstörung erwiesen haben.«²⁶

Mit theologischer Vorstellungskraft über die Welt nachdenken, die Menschen mit anderen Arten von Lebewesen teilen, stellt europäische Theolog:innen mit Ge-

22 Vgl. Kohn, Eduardo: *How forests think. Toward an anthropology beyond the human*, Berkeley, Los Angeles/London: University of California Press 2013.

23 Vgl. Pratt, Mary Louise: »Coda. Concept and chronotope«, in: Tsing/Swanson/Gan/Bubandt, *Arts of living* (2017), S. 169–174, hier S. 173; Rose, Deborah Bird: »Shimmer. When All You Love is Being Trashed«, in: Ebd., S. 51–63.

24 Vgl. Puig de la Bellacasa, Maria: *Matters of care. Speculative ethics in more than human worlds*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press 2017.

25 Maluleke, Tinyiko und De Jong-Kumru, Wietske: »Mirror of the past and window to the future. A century of postcolonial theology in Africa«, in: M. Grant (Hg.), *In the image of God. The worldwide church and its political mission*, Sallux Publishing 2020, S. 152–179, hier S. 162.

26 Borgman, Erik: *What Does it Mean to Be a European Theologian?* In: *Religion and Identity in Post-conflict Societies. Concilium* 2015/1, S. 132–140, hier S. 136f.

schichtsbewusstsein vor die Herausforderung, Narrative zu dekonstruieren, die den Menschen im Allgemeinen und den weißen Europäer im Besonderen in den Mittelpunkt stellen. Besonders misstrauisch werden sie jedem europäischen theologischen Narrativ gegenüber sein, das sich der Mission verschreibt, mit seinen aufgeklärten Konzepten eine dunkle Zukunft zu besiegen.

Der Gartenspaziergang in den Ruinen des Anthropozäns lädt dazu ein, menschliches und nicht-menschliches Handeln gemeinsam zu denken. Die Landschaft des Gartens, in dem wir als Theolog:innen wandeln, wird nicht als von Menschen losgelöst gesehen, sondern, als bevölkert von den Geistern menschlicher Aktivität. In den Ruinen können wir entdecken, wie andere Lebewesen prekäre Bedingungen durch Zusammenarbeit überleben. Mit David Attenborough²⁷ können wir versuchen, die Schönheit z.B. an einem Ort wie Tschernobyl wiederzuentdecken, während wir von den menschengemachten Schrecken erzählen. Mit Tsing können wir entdecken, wie Pilze und Bäume Welten erschaffen und Geschichte schreiben, und wie sie das seit Menschengedenken tun. Wir können versuchen, das Ausmaß von Tod und Zerstörung zu begreifen. Wir können den angerichteten Schaden beklagen, den Tod von Arten, die nicht überleben können. Während wir im Garten spazieren, denken wir über die gemeinsame Geschichte mehrerer Arten nach, sowie über unsere unvorhersehbare Zukunft – so bauen wir unsere Widerstandsfähigkeit auf.

4 Der Gartenspaziergang als Akt des Widerstands

Zum Schluss stellen wir uns vor, wie kraftvoll die langsame Praxis des Gartenspaziergangs als Praxis des Widerstands sein könnte. Denn auch wenn wir unseren Zustand der Prekarität je nach unseren Perspektiven und unserer Lebensweise unterschiedlich einschätzen, ist unsere gemeinsame Erfahrung oft, dass uns die Zeit davonläuft. Wir müssen so schnell wie möglich handeln, um die Folgen des Klimawandels zu begrenzen. Gleichzeitig hat die Forderung der modernen Volkswirtschaften nach erhöhter Produktion und Innovation dazu geführt, dass die Uhr außer Kontrolle gerät.²⁸ Wir versuchen verzweifelt, mitzuhalten, keuchen im Wettlauf gegen die Uhr – aus Angst zurückzubleiben oder ganz an den Rand gedrängt zu werden. Die soziale Polarisierung vertieft sich. Die Zeit ist knapp. Leere, Ruhe und Inaktivität sind keine Inspirationsquellen mehr, sondern sichere Zeichen des Versagens und der sozialen Ausgrenzung. Das kapitalistische Regime der Uhr hat unsere andere, intuitive Erfahrung der Zeit, unser inneres Zeitgefühl, verdrängt. Die Praxis

27 Vgl. David Attenborough: *A Life on Our Planet* (USA 2020, R: Jonathan Hughes/Keith Scholey/Alastair Fothergill).

28 Vgl. Joke J. Hermesen: *Stil de tijd. Pleidooi voor een langzame toekomst*, Amsterdam/Antwerpen: De Arbeiderspers 2009.

des Gartenspaziergangs widersteht dem starken Druck unserer Zeit, da sie uns hilft, dieses innere Zeitgefühl wiederzuerlangen. Die vorherrschende kapitalistische oder wirtschaftliche Uhr führt zu Entfremdung, Zynismus, Gleichgültigkeit, Beschleunigung, Selbstverlust und einer Lebensweise jenseits von Hoffnung und Glauben an Veränderung. Im Gegensatz dazu ermöglicht unsere innere Zeit Kontemplation, Kreativität und Menschlichkeit. Selbst wenn wir nichts tun, was im-Garten-spazieren im kapitalistischen Sinne ist, können wir Menschen reflektieren, denken und kreativ werden. Die Praxis des Gartenspaziergangs ist also ein Akt des Widerstands, der uns hilft, unser inneres Zeitgefühl wieder schätzen zu lernen.

Die Praxis des Gartenspaziergangs stellt eine alternative Lebenshaltung dar; sowohl gegenüber dem Glauben an technologische Lösungen unserer Krisen, als auch gegenüber der Einstellung, das Spiel sei vorbei und es sei zu spät für alternative Lebensformen. Wie Donna Haraway behauptet, versuchen sowohl der Glaube an eine schnelle Lösung als auch die Verzweiflung einer echten Auseinandersetzung mit der Herausforderung, vor der wir stehen, aus dem Weg zu gehen.²⁹ Beide Einstellungen können als Ergebnis des Mythos der Machbarkeit angesehen werden. Die aktuelle Klimakrise ist nur der jüngste Anlass, um diese moderne Überzeugung, dass wir mit unserer menschlichen Anstrengung fast alles reparieren können, auch uns selbst, endgültig zu verlernen. Gleichzeitig können wir, wie Haraway uns ermutigt, nach neuen Lebensweisen suchen und die Frage stellen: Wie können wir in unserer Zeit gut leben und sterben? Haraway schlägt einen Prozess vor, bei dem wir lernen, mit dem Problem des gemeinsamen Lebens und Sterbens auf einer beschädigten Erde umzugehen, und der zu einer lebenswerteren Zukunft führen wird. Haraway besteht darauf, dass weder Hoffnung noch Verzweiflung sinnvoll sind, d.h. auf die Sinne orientiert sind. Ihre Praxis, sich mit dem Zustand von Prekarität auseinanderzusetzen (»staying with the trouble«³⁰), passt zu einer theologischen Vorstellung des Gartenspaziergangs, da sie erfordert, wirklich präsent zu sein, und da sie uns hilft, wieder zur Besinnung zu kommen und uns umzuschauen, wo wir jetzt sind (anstatt uns mit der alten theologischen Frage zu beschäftigen, warum wir sind). Darüber hinaus hilft der Gartenspaziergang dabei neugierig zu werden, was es hier sonst noch gibt.

Schließlich ist der Spaziergang im Garten als ein Weg um Prekarität zu bewältigen keine selbstverständliche theologische Praxis. Wie Sören Kierkegaard einmal beklagt hat, springt die christliche Predigt schnell vom Problem zur Lösung, vom Leiden zur Heilung.³¹ Betrachten wir zwei Beispiele: Predigten über Gottes Gebot an Abraham, seinen Sohn als Opfer darzubringen, neigen laut Kierkegaard meist

29 Vgl. D. J. Haraway: *Staying with the trouble*, hier S. 3.

30 Ebd.

31 Vgl. Kierkegaard, Sören: »Die Opferung Isaaks« (1843/1844), in: Rose and Emanuel Hirsch (Hg.), Sören Kierkegaard. Auswahl aus dem Gesamtwerk, Wiesbaden 1964, S. 243–247.

dazu, den Teil der biblischen Geschichte zu überspringen, der von seiner dreitägigen Reise der Stille spricht. Von Anfang an stellt der:die Prediger:in seinen:ihren Zuhörer:innen bereits das Bild des Widders im Dickicht vor, der Isaak ersetzen wird. Ein anderes Beispiel ist die dreitägige Liturgie des Osterfestes, die, jedenfalls in der reformierten Tradition der Autorin dieses Textes, meist dazu neigt den Karsamstag zu vernachlässigen. Vielleicht möchten wir lieber nicht am Rande des Abgrunds verweilen, und stattdessen vom Kreuz zur Auferstehung springen. Eine Theologie des Gartenspaziergangs fordert dazu heraus, dem allgemeinen Drang den Abgrund zu überspringen, zu widerstehen. Während wir Menschen lernen, mit dem Zustand von Prekarität zu leben und herauszufinden, wie wir mit anderen Arten auf einer beschädigten Erde gut leben und sterben können, lernen wir, wirklich präsent zu sein. Theologien, die auf die Praxis des Spaziergangs im Garten abgestimmt sind, nehmen sich Zeit, zu Sinnen zu kommen. Sie ermöglichen es, über die Geheimnisse nachzudenken, die in der dunklen Erfahrung des Karsamstags verborgen sind, ohne das Licht von Ostern *vorherzusehen*.³² Gerade europäische Theolog:innen sollten, so Borgman, der Vorstellung widerstehen, dass wir Menschen die Dunkelheit besiegen können, indem wir das Licht beanspruchen.³³ Stattdessen gelte es zu lernen, in der Dunkelheit zu leben, damit das Licht uns finden kann. Und, so fügt dieser Aufsatz hinzu: Wenn wir das Licht dann zu sehen bekommen, werden wir entdecken, wie gut die Gaben des Lebens weiterhin sind.

32 Vgl. Rambo, Shelly, *Spirit and Trauma. A Theology of Remaining*, Louisville: Westminster John Knox Press 2010.

33 Erik Borgman, *What Does it Mean to Be a European Theologian*, 132–140.

Grüne Zukunft, Koloniale Schatten

Das Wasserstoffprojekt im Kontext des deutschen Kolonialerbes in Namibia

Boniface Mabanza & Marita Wagner

1 Einleitung

Der Genozid an den Ovaherero und Nama in der ehemaligen deutschen Kolonie ›Deutsch-Südwestafrika‹ (1904–1908) markiert ein lange marginalisiertes Kapitel deutscher Gewaltgeschichte. Dieser Beitrag skizziert zunächst den historischen Verlauf des Genozids und analysiert anschließend den gegenwärtigen Aushandlungsprozess zwischen Deutschland und Namibia, der in der sogenannten Joint Declaration (JD) Ausdruck findet. Vor diesem Hintergrund wird das geplante Kooperationsprojekt zur Förderung ›grünen‹ Wasserstoffs in Namibia betrachtet, das von Vertreter:innen der Ovaherero und Nama als Fortsetzung kolonialer Ausbeutungsverhältnisse kritisiert wird.

Ziel ist es, diese Entwicklungen aus einer erinnerungspolitischen und theologisch reflektierten Perspektive zu diskutieren und dabei die bleibende Relevanz der von Johann Baptist Metz formulierten *memoria passionis* als engagierte Erinnerung an das Leiden der anderen herauszuarbeiten. Im Anschluss an die Theologie nach Auschwitz fragt der Beitrag, wie eine solidarische Erinnerungskultur gestaltet werden kann, die historische Verantwortung ernst nimmt, ohne dabei genozidale Gewaltverbrechen gegeneinander aufzurechnen oder zu relativieren.

2 Der erste Genozid des 20. Jahrhunderts

Im Zuge der Hochphase des Kolonialismus wollte sich auch das Deutsche Kaiserreich unter Otto von Bismarck einen »Platz an der Sonne«¹ sichern.² Dies geschah im Rahmen der von Bismarck einberufenen Berliner Afrika-Konferenz im Jahr 1884/85, wo die kolonialen Besitzansprüche der Großmächte rechtlich konsolidiert wurden. Afrikanische Länder wurden an der Zusammenkunft nicht beteiligt. Das Kaiserreich erhob unter anderem Anspruch auf »Südwestafrika«. Zu diesem Zeitpunkt bestanden bereits Beziehungen zwischen deutschen Kaufleuten und Missionaren mit den ansässigen Bevölkerungsgruppen. Die Rheinische Missionsgesellschaft beispielsweise hatte seit den 1840er-Jahren eine ausgeprägte Präsenz in den Siedlungsbereichen der Ovaherero und Nama und beeinflusste deren Leben durch Missionsschulen und die Unterweisung in der christlichen Lehre.³

Obwohl sich das Kaiserreich dem »Scramble for Africa«⁴ verspätet anschloss, wurde es zu Beginn des 20. Jahrhunderts nach Großbritannien, Frankreich und den Niederlanden zum viertgrößten Kolonialreich dieser Zeit.⁵ Auch aufgrund günstiger klimatischer Bedingungen wurde »Südwestafrika« und später »Deutsch-Südwestafrika« bald zu einer wachsenden deutschen Siedlerkolonie. Ab Ende 1903 nahm

-
- 1 Zimmerer, Jürgen: »Kolonialismus und kollektive Identität. Erinnerungsorte der deutschen Kolonialgeschichte«, in: Jürgen Zimmerer/Marianne Bechhaus-Gerst (Hg.), Kein Platz an der Sonne. Erinnerungsorte der deutschen Kolonialgeschichte (= Schriftenreihe/Bundeszentrale für politische Bildung, Band 1405), Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2013, S. 9–40, hier S. 27.
 - 2 Vgl. Mazeingo, Nandiasora: Remarks on German-Africa(Specifically Ovaherero)s Relations and Specific Questions of Justice, Reconciliation and Development, Mannheim: 2013, S. 3, Anmerkung: Den Autor:innen liegt das Redemanskript im englischen Original vor. Alle im Artikel aufgeführten Zitate wurden von den Autor:innen übersetzt; Eckert, Andreas: »Die Berliner Afrika-Konferenz (1884/85)«, in: Jürgen Zimmerer/Marianne Bechhaus-Gerst (Hg.), Kein Platz an der Sonne. Erinnerungsorte der deutschen Kolonialgeschichte (= Schriftenreihe/Bundeszentrale für politische Bildung, Band 1405), Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2013, S. 137–149.
 - 3 Vgl. Kleinschmidt, Horst: »Verstrickungen: eine Familie auf der Suche nach sich selbst«, in: Henning Melber/Kristin Platt (Hg.), Koloniale Vergangenheit – postkoloniale Zukunft? Die deutsch-namibischen Beziehungen neu denken, Frankfurt a.M.: Brandes & Apse 2022, S. 177–184, hier S. 179f.; Vgl. Pfeffer, Clemens: »Koloniale Repräsentationen Südwestafrikas im Spiegel der Rheinischen Missionsberichte, 1842–1884«, in: Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien 22/12 (2012), S. 1–33.
 - 4 A. Eckert: Afrika-Konferenz, S. 140.
 - 5 Vgl. N. Mazeingo: Remarks on German-Africa's Relations, S. 3; Vgl. Melber, Henning: »Zum Völkermord in Deutsch-Südwestafrika«, in: Henning Melber/Kristin Platt (Hg.), Koloniale Vergangenheit – postkoloniale Zukunft? Die deutsch-namibischen Beziehungen neu denken, Frankfurt a.M.: Brandes & Apse 2022, S. 41–54, hier S. 45.

die Landnahme durch die deutschen ›Schutztruppen‹ weiter zu, weshalb sich die lokalen Gemeinschaften in ihrer Existenzsicherung bedroht sahen.⁶ Im Januar 1904 kam es deshalb zur Erhebung der lokal ansässigen Ovaherero, im Zuge derer 100 deutsche Siedler:innen auf ihren Farmen ermordet wurden. Der damalige Anführer der Ovaherero, Samuel Maherero, befahl dabei, Frauen, Kinder, Missionare sowie nicht-deutsche Männer zu verschonen. Als Reaktion darauf verstärkte die deutsche Kolonialmacht ihre Armee. Am 2. Oktober 1904 erließ der Oberkommandant der deutschen ›Schutztruppe‹, Lothar von Trotha, einen Vernichtungsbefehl gegen die Ovaherero: »Innerhalb der deutschen Grenze wird jeder Herero mit oder ohne Gewehr, mit oder ohne Vieh erschossen. Ich nehme keine Weiber und Kinder mehr auf, treibe sie zu ihrem Volk zurück oder lasse auf sie schießen.«⁷

Damit bekräftigte von Trotha den sich bereits vollziehenden Vernichtungskrieg, der seit der Schlacht am Waterberg am 11. August 1904 gegen die Ovaherero geführt wurde. In diesem Zuge wurden Letztere in die Omaheke-Wüste im Osten Namibias getrieben, wo die meisten verhungern und verdursteten. Angesichts dieses kriegesischen Zustands schlossen sich Ende 1904 auch die Nama zusammen. Unter der Führung Hendrik Witboois gingen sie in den aktiven Widerstand und führten einen mehrjährigen Guerillakrieg gegen die deutschen Besatzer. Mit Verweis auf das Schicksal der Ovaherero erließ Lothar von Trotha am 22. April 1905 eine Proklamation an die Nama, in der er diese zur Kapitulation aufforderte.

Diejenigen Ovaherero und Nama, die nicht in der abgesperrten Omaheke-Wüste verhungert und verdurstet waren – einschließlich Frauen und Kinder – wurden für Zwangsarbeit in »Konzentrationslager«⁸ deportiert, von denen sich die größten in Windhoek, Okahandja, Karibik und Swakopmund befanden.⁹ Besonders hervorzuheben ist das sogenannte »Todeslager« (»Death Camp«), das sich auf der der Küste vorgelagerten Insel Shark Island befand, welches von den Deutschen in »Lüderitzbucht« umbenannt wurde. Unter Zwangsarbeit sollte eine Eisenbahnlinie von der Stadt aus bis zur Lüderitzbucht gebaut werden. Frauen und Mädchen wurden in den Konzentrationslagern sexuell missbraucht; fast die Hälfte aller Gefangenen starb, hauptsächlich aufgrund von Mangelernährung, Krankheiten, aufgrund fehlender Hygiene und der Tatsache, dass sie den feuchtkalten Wetterbedingungen an

6 Vgl. für die nachfolgenden Schilderungen: Kößler, Reinhart/Melber, Henning: Völkermord – und was dann? Die Politik deutsch-namibischer Vergangenheitsbearbeitung, Frankfurt a.M.: Brandes & Apsel 2017, S. 15–18; N. Mazeingo: Remarks on German-Africa's Relations, S. 4f.

7 Vgl. für die nachfolgenden Ausführungen: H. Melber: Völkermord, S. 46f.; N. Mazeingo: Remarks on German-Africa's Relations, S. 5–8.

8 Henning Melber und Reinhart Kößler weisen darauf hin, dass die Lager ausdrücklich so bezeichnet wurden, vgl. dazu: R. Kößler/H. Melber: Völkermord – und was dann?, S. 25.

9 Vgl. N. Mazeingo: Remarks on German-Africa's Relations, S. 6–8.

der Küste ausgeliefert waren.¹⁰ Im Rahmen einer Delegationsreise von Vertreter:innen der Ovaherero und Nama im Dezember 2023 erklärte der Vorsitzende der Ovaherero Genocide Foundation (OGF), Nandiuasora Mazeingo, in Mannheim:

»[Das Konzentrationslager in der Lüderitzbucht] wurde zunächst als Ovaherero-Gefangenenlager eröffnet, bevor es sich später zur endgültigen Lösung der Ovaherero- und Nama-Frage [...] entwickelte und damit einen Blueprint für das lieferte, was das Naziregime des Dritten Reichs später in den Todeslagern Europas, unter anderem in Auschwitz, perfektionieren würde.«¹¹

Jürgen Zimmerer resümiert, dass die Lebensbedingungen den Tatbestand der »Vernichtung durch Vernachlässigung«¹² erfüllen.

Insgesamt haben im deutschen Vernichtungskrieg schätzungsweise 80 Prozent (70.000 bis 100.000 Personen) der Ovaherero und 50 Prozent (10.000 Personen) der Nama ihr Leben verloren.¹³ Mazeingo und Henning Melber zufolge wurde mit dem Kolonialkrieg »die kulturelle und wirtschaftliche Grundlage« der Ovaherero und Nama, aber auch der Damara und San, »irreversibel zerstört«¹⁴. Das ursprüngliche Ovaherero- und Great Namaqualand, das über 50.000 Quadratmeilen groß war, sowie unzählige Rinder, wurden von den deutschen Kolonialisten ohne Entschädigung beschlagnahmt – mit ausdrücklicher Zustimmung der deutschen Kolonialbehörden in Berlin. Mazeingo konstatiert: »Für diese beiden Gemeinschaften manifestiert sich das Erbe dieser Ära in einem Verlust ihres Landes (»landlessness«), Vertreibung, bitterer Armut, Verlust der Würde, Verlust von politischer Macht und Einfluss.«¹⁵ Noch heute besitzen weiße Farmer, die eine Minderheit im Land sind, rund 70 Prozent des kommerziellen Farmlands.¹⁶

Viele der Nachkommen derjenigen Ovaherero und Nama, die sich vor dem Übergriff der »deutschen Schutztruppe« retten konnten, leben bis heute in der Diaspora in Botswana, Südafrika, in den USA, Großbritannien, Kanada und einige auch in Deutschland. Für sie bedeutete die genozidale Erfahrung den »Verlust ihrer Sprache, Kultur sowie die Nähe zur Familie und des Rechts, in seinem angestammten Land zu leben, aber auch das Recht auf Rückkehr oder Repatriierung«¹⁷. Erst seit

10 Vgl. Zimmerer, Jürgen: Von Windhuk nach Auschwitz? Beiträge zum Verhältnis von Kolonialismus und Holocaust, Berlin/Münster: LIT Verlag 2025, S. 59ff.

11 N. Mazeingo: Remarks on German-Africa's Relations, S. 8.

12 J. Zimmerer: Von Windhuk nach Auschwitz?, S. 59–61.

13 Vgl. Ebd., S. 184, S. 343.

14 H. Melber: Völkermord, S. 48; N. Mazeingo: Remarks on German-Africa's Relations, S. 2.

15 N. Mazeingo, Remarks on German-Africa's Relations, S. 9.

16 Vgl. Kimmerle, Elisabeth: »Das Land der Ahnen«, in: taz vom 20.11.2019, <https://taz.de/!5638591/>

17 N. Mazeingo: Remarks on German-Africa's Relations, S. 9.

zwei Jahren entstehen allmählich erste Programme, die es Exil-Nama und Ovaherero ermöglichen, nach Namibia zurückzukehren und sich dort anzusiedeln.¹⁸

3 Das ›Versöhnungsabkommen‹ Ende der kolonialen Amnesie?

Dass sich Deutschland mit der eigenen kolonialen Vergangenheit zu befassen begann, war vielmehr einer unangenehmen Konfrontation geschuldet, die die Bundesregierung in Zugzwang brachte, und keine bewusste Eigenentscheidung. Lange ignorierte Deutschland die Forderungen der Ovaherero, Nama und deren Verbündeter in der deutschen Zivilgesellschaft und legte eine koloniale Amnesie an den Tag, nicht nur im Blick auf Namibia, sondern im Blick auf seine Kolonialgeschichte insgesamt. Anlässlich des 100. Jahrestages des an den Armenier:innen begangenen Völkermords wurde in einer Bundestagsdebatte im April 2015 »mehrfach zustimmend« der Terminus ›Völkermord‹ gebraucht.¹⁹ Dies veranlasste den türkischen Präsidenten Erdogan, Deutschland der Doppelmoral zu bezichtigen: Nicht nur würde Deutschland zu Unrecht dem Osmanischen Reich einen Völkermord unterstellen, die Bundesregierung würde außerdem außer Acht lassen, dass es das deutsche Kaiserreich war, das den ersten Völkermord des 20. Jahrhunderts in seiner Kolonie ›Südwestafrika‹ zu verantworten habe.²⁰ Anfang Juli 2015 gestand daraufhin der damalige Bundestagspräsident Norbert Lammert (CDU) in einem Artikel in *Die Zeit* ein: »An den heutigen Maßstäben des Völkermords gemessen, war die Niederschlagung des Herero-Aufstands ein Völkermord.«²¹

Kurz darauf erklärte der Pressesprecher des Auswärtigen Amts im Rahmen einer Pressekonferenz am 10. Juli 2015 auf mehrmalige Nachfrage, dass der Begriff ›Völkermord‹ offizieller Bestandteil des Sprachspiels der Bundesregierung sei. Diese Aussage markierte eine wichtige Zäsur in der deutschen Politik, da erstmals bilaterale Verhandlungen mit der namibischen Regierung eingeleitet wurden. Nach neun gemeinsamen Verhandlungssitzungen beider Regierungen wurde Mitte Mai 2021 ein ›Versöhnungsabkommen‹ durch die Sonderbeauftragten beider Länder – Ruprecht Polenz (Deutschland) und Dr. Zedekia Ngavirue (Namibia) – paraphiert.²² Dieses wurde im Juni 2021 von Bundesaußenminister Heiko Maas im Bundestag

18 Vgl. <https://www.voanews.com/a/namibia-begins-restorative-justice-for-genocide-descendants/7799415.html> vom 25.09.2024.

19 H. Melber: Völkermord, S. 41.

20 Vgl. ebd.

21 Ebd.

22 Vgl. N. Mazeingo: Remarks on German-Africa's Relations, S. 11.

präsentiert.²³ Das Abkommen, auch Joint Declaration (JD) genannt, konstatiert, dass es sich bei den Ereignissen zwischen den Jahren 1904 und 1908 um solche handele, »die aus heutiger Perspektive als Genozid bezeichnet werden würden«²⁴.

Die in der JD verwendete Formulierung verdeutlicht, dass sich die Bundesregierung auf ein Rückwirkungsverbot stützt, womit die Anwendbarkeit des Begriffs »Genozid« aus völkerstrafrechtlicher Perspektive in seiner historischen Faktizität relativiert wird. Bislang fehlt eine Beschlussfassung des Deutschen Bundestags, den Völkermord als offiziellen Tatbestand anzuerkennen.

Das »Versöhnungsabkommen« wird insbesondere in Namibia kontrovers diskutiert und stößt bei vielen Menschen in der Zivilbevölkerung, beim überwiegenden Teil der Nachkommen der vom Genozid direkt betroffenen Gruppen, in wissenschaftlichen und in aktivistischen Kreisen auf Ablehnung. Unter dem Slogan »Anything about us without us is against us«, formulieren sie die Kritik, dass Deutschland nur mit der namibischen Regierung, nicht aber mit den Nachfahr:innen der Ovaherero und Nama als den vom Genozid betroffenen Opfergruppen verhandelt habe.²⁵ Die deutsche Regierung rechtfertigte dies damit, dass gemäß der Völkermordkonvention der Vereinten Nationen (UN) ein Staat nur mit einem anderen Staat verhandeln dürfe. Anstelle von Reparationszahlungen an die Nachkommen und ihre Gemeinschaften sagt das Abkommen finanzielle Leistungen für das erlittene Leid in Höhe von 1,1 Milliarden Euro zu, die über einen Zeitraum von dreißig Jahren an die namibische Regierung fließen sollen. Diskutiert wird, ob es sich dabei nicht erneut um deutsche Entwicklungshilfe für Namibia in bloß neuem Gewand handelt. Die Bundesregierung konstatiert, dass die Leistungen über die klassische Entwicklungshilfe hinausgehen sollen.

Die konjunktivische Formulierung der Bundesregierung, dass die Geschehnisse im heutigen Namibia aus »heutiger Perspektive als Genozid bezeichnet werden würden«, wurde bewusst gewählt. Auf diese Weise erkennt die Bundesregierung eine moralische und politische Verantwortung, nicht aber eine rechtlich-legale an. Würde sie dies tun, wäre Deutschland gemäß der UN-Völkermordkonvention (*Übereinkommen über die Verhütung und Bestrafung des Völkermordes*²⁶) dazu verpflichtet, Reparationszahlungen an den namibischen Staat zu tätigen. Die Bundesregierung be-

23 Vgl. Melber, Henning/Platt, Kristin: »Einleitung«, in: Henning Melber/Kristin Platt (Hg.), *Koloniale Vergangenheit – postkoloniale Zukunft? Die deutsch-namibischen Beziehungen neu denken*, Frankfurt a.M.: Brandes & Apsel 2022, S. 11–16, hier S. 13.

24 Brehl, Medardus: »Namibia im deutschen Bundestag und in der Außenpolitik«, in: Henning Melber/Kristin Platt (Hg.), *Koloniale Vergangenheit – postkoloniale Zukunft? Die deutsch-namibischen Beziehungen neu denken*, Frankfurt a.M.: Brandes & Apsel 2022, S. 55–72, hier S. 55.

25 Vgl. ebd.

26 Vgl. <https://www.voelkermordkonvention.de/uebereinkommen-ueber-die-verhuetung-und-bestrafung-des-voelkermordes-9217/> vom 9. Dezember 1948.

ruft sich in ihrer Entscheidung darauf, dass der Genozid zu weit zurückliege: Da die UN-Völkermordkonvention erst am 9. Dezember 1948 in Kraft trat, könnten rückwirkend keine rechtlichen Ansprüche durch Namibia geltend gemacht werden.

Entscheidender für die Nachkommen der vom Genozid betroffenen Gruppen ist der Ausschluss ihrer legitimierten Vertreter:innen aus den Verhandlungen. Aus diesem Grund bezichtigen sie die Bundesregierung der Doppelmoral. Mazeingo macht auf den Widerspruch aufmerksam, dass im Fall der Aufarbeitung des Holocaust Deutschland direkt mit der *Claims Conference – Conference on Jewish Material Claims Against Germany*²⁷ als Dachverband von 23 jüdischen Selbstvertretungsorganisationen – und folglich mit einem nichtstaatlichen Akteur – verhandelt habe.²⁸ Darüber hinaus ist auch in diesem Fall die Völkermordkonvention dem Holocaust zeitlich nachgelagert. Dies lässt fragen, wie sich die unterschiedliche Behandlung der beiden Opfergruppen bzw. ihrer Nachfahr:innen begründen lässt. Diese Frage ist umso gewichtiger, als die Ovaherero und Nama im heutigen Namibia eine politische und ökonomische Marginalisierung erfahren, die unter anderem mit ihrer demografischen Entwicklung als Folge des Genozids zusammenhängt. Indem Deutschland formalistisch argumentiert und nur mit der namibischen Regierung verhandelt, stabilisiert es die Ergebnisse des Genozids, anstatt zu deren Überwindung beizutragen.

4 Entwicklungshilfe und grüner Neo-Kolonialismus statt kolonialer Aufarbeitung und Entschädigung

Die EU hat sich mit ihrem *Green New Deal*²⁹ das Ziel gesetzt, bis 2050 »der erste klimaneutrale Kontinent« der Welt zu werden. In seiner Ausrichtung setzt sich der European Green Deal (EGD) weder vom Wachstumsparadigma³⁰, noch von dem damit verbundenen extraktivistischen Modell ab, konstatiert Birgit Mahnkopf, »weil fast alle Aktivitäten, die eine ›Energiewende‹ einleiten sollen, mit einem nochmals gesteigerten Ressourcenverbrauch und damit mit einer beschleunigten Vernichtung von Pflanzen und Tieren einhergehen.«³¹ Für sie sind sowohl die Absichten als auch die Erfolgsaussichten des EGD kritisch zu betrachten: »Was bislang unter diesem

27 Vgl. <https://www.claimscon.org/>

28 Vgl. N. Mazeingo, Remarks on German-Africa's Relations, S. 21.

29 Vgl. https://commission.europa.eu/strategy-and-policy/priorities-2019-2024/european-green-deal/delivering-european-green-deal_en

30 Vgl. Mahnkopf, Birgit: »Die blockierte Transformation. Zur Kritik des »European Green Deal« und der geopolitischen EU«, in: Thomas Sablowski/Peter Wahl (Hg.), Europäische Integration in der multiplen Krise. Zukunftsaussichten der Europäischen Union, Hamburg: VSA: Verlag 2024, S. 60–71.

31 Ebd. S. 61

Slogan getan wird, taugt für keine ›sozial-ökologische Wende‹, ja noch nicht einmal für eine bloße Energiewende.«

Vor dem Hintergrund dieses Projektes und seiner Ambiguität als Neuverpackung der Dominanz der EU unter dem Deckmantel einer grünen Revolution empfiehlt es sich, die aus historischer Perspektive bereits skizzierten umstrittenen Beziehungen Deutschlands mit Namibia im Blick auf dieses neue Kapitel europäisch-afrikanischer Beziehungen in Kürze zu beleuchten. Zur Erreichung der Klimaneutralität haben die EU und ihre Mitgliedstaaten den grünen Wasserstoff, der aus erneuerbaren Quellen hergestellt wird, als wichtige Säule definiert.³² Dafür wurden sowohl eine europäische³³ als auch eine nationale³⁴ Wasserstoffstrategie verabschiedet. Beide wollen die internen Elektrolysekapazitäten aufbauen, aber sie reflektieren auch die Tatsache, dass etwa »Deutschland den grünen Wasserstoff nicht selbst in der benötigten Menge herstellen kann«³⁵. Dafür fehlt es trotz aller Bemühungen an genügend erneuerbaren Energien.³⁶ Aus diesem Grund »muss Deutschland künftig viel Wasserstoff importieren, damit Stahl-, Chemie- und Zementwerke bis 2045 klimaneutral produzieren können«³⁷. Zu den Ländern außerhalb der EU und Europas, aus denen Deutschland beabsichtigt, den grünen Wasserstoff zu importieren, gehört auch Namibia. Hier wird Deutschland von der bereits erwähnten unaufgearbeiteten Kolonialgeschichte eingeholt.

»Die erstklassigen Solar- und Windressourcen Namibias verschaffen dem Land einen langfristigen Wettbewerbsvorteil bei der Herstellung von grünem Wasserstoff und grünem Ammoniak«³⁸, verkündet die namibische Regierung in ihrem grünen Wasserstoffprogramm. Sie will dieses Potential nutzen, um Steuereinnahmen zu erhöhen und die lokale Entwicklung anzukurbeln. Die Potentiale Namibias, die u.a. das Konsortium Hyphen Hydrogen Energy (Pty)³⁹ unter der Führung des deutschen Unternehmens Enertrag⁴⁰ nutzen will, versprechen angesichts des beschriebenen

32 Vgl. <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX:52020DC0301> vom 08.07.2020.

33 Ebd.

34 Vgl. <https://www.bundesregierung.de/breg-de/aktuelles/wasserstoff-technologie-1732248> vom 26.07.2023.

35 Ebd.

36 Vgl. Fox, Harriet/Czyżak, Paweł/Candlin, Ali: »Ready, Set, Go: Europe's race for wind and solar«, in: Ember Climate Online, <https://ember-climate.org/insights/research/europes-race-for-wind-and-solar/> vom 27.07.2022.

37 <https://www.bundesregierung.de/breg-de/aktuelles/faq-wasserstoffimportstrategie-2300536#:text=Importstrategie%20f%C3%BCr%20Wasserstoff%20f%C3%BCr%20eine,eine%20Importstrategie%20f%C3%BCr%20Wasserstoff%20beschlossen> vom 24.07.2024.

38 <https://ghznamibia.com/> vom 17.3.2025.

39 Vgl. <https://hyphenafrika.com/>

40 Vgl. <https://enertrag.com/de/projekte-show-cases/wasserstoff-projekte/hyphen-gruener-wasserstoff-namibia>

Bedarfs Deutschlands theoretisch eine Win-Win-Kooperation. Dennoch stellt sich die Frage, ob diese realisierbar ist, ohne die mögliche Reproduktion kolonialer Kontinuitäten zu adressieren. Diese deuten sich bereits an folgenden Aspekten an:

4.1 Verteilung ökologischer Kosten

Der grüne Wasserstoff hört sich futuristisch an, seine Herstellung benötigt die Nutzung von Ressourcen wie Wasser und Land, deren Nutzung je nach Kontext risikoreich sein kann. Mehrere Umweltschutzorganisationen Namibias unter dem Dach des *Namibia's Chamber of Environment* argumentieren, dass Deutschland die ökologischen Kosten des grünen Wasserstoffprojektes im Tsau Khaeb National Park externalisiert⁴¹, da diese auf permanenter Basis von Namibia getragen werden. Dies ist nicht neu, es war ein Muster des kolonialen extraktivistischen Modells, Ressourcen abzubauen und zu exportieren und den kolonisierten Gebieten Umweltzerstörung und die damit verbundene Armut zu hinterlassen.

4.2 Verteilung von Gewinnen

In der kolonialen Arbeitsteilung wurde den Kolonien die Rolle der Rohstofflieferanten für verarbeitende Industrien der sogenannten Metropolen zugewiesen. Ländern wie Namibia droht im aktuellen Kontext das gleiche Schicksal: Entsprechende Partnerschaften sorgen dafür, dass diese ehemaligen Kolonien metallische Rohstoffe und dazu noch erneuerbare Energien liefern.⁴² Somit bleiben die Wertschöpfungsketten in der Stahl-, Zement- und anderen schweren Industrien in Deutschland und in der EU. Diese sind es, die größere Gewinne generieren.⁴³ Länder wie Namibia, die am Anfang der Lieferketten stehen, sind unterproportional an diesen beteiligt. Auf diesem Weg werden koloniale Muster festgeschrieben, mit dem Unterschied, dass nun in manchen Kontexten erneuerbare anstatt fossiler Energien im Fokus der Begierde stehen.

4.3 Verteilung finanzieller Risiken

Die Regierung Namibias will sich am grünen Wasserstoffprojekt im eigenen Land durch den Erwerb von 24 Prozent der Anteile beteiligen. Diese Beteiligung will Na-

41 Vgl. <https://www.voanews.com/a/namibian-environmentalists-oppose-green-hydrogen-production-in-national-park-/7636703.html> vom 30.05.2024.

42 Vgl. MoU-Namibia-batteries-hydrogen.pdf vom 8.11.2022.

43 Vgl. Bohne, Andreas/Mabanza, Boniface: »Europe first – Afrika unter »ferner liefern«. Zur gegenwärtigen »Afrikapolitik« der Europäischen Union«, in: Thomas Sablowski/Peter Wahl (Hg.), Europäische Integration in der multiplen Krise. Zukunftsaussichten der Europäischen Union, Hamburg: VSA: Verlag 2024, S. 123–134.

mibia entweder durch Neuverschuldung oder durch Einnahmen aus der Ölförderung gegenfinanzieren. Würde sich das Projekt als nicht rentabel erweisen, wären die finanziellen Risiken ungleich verteilt. Während ein deutsches Unternehmen wie Enertrag durch entsprechende Absicherungen wie die Bundesregierung das Scheitern des Projekts gut abfedern kann, wäre für Namibia der Verlust einer so hohen Investitionssumme angesichts der jetzt schon besorgniserregenden Schuldenquote mit schwerwiegenden Konsequenzen verbunden. Auch dies wäre nicht neu: In der nachkolonialen Ära verschuldeten sich viele ehemalige Kolonien, um Projekte durchzuführen, die von internationalen Finanzinstitutionen finanziert, beraten und schließlich von westlichen Unternehmen umgesetzt wurden. In all diesen Fällen blieben die früheren Kolonien mit einem Schuldenberg zurück. Mit Blick auf das grüne Wasserstoffprojekt droht Namibia nun das gleiche Schicksal.

5 Fazit: Theologische Verantwortung für eine Erinnerungskultur kolonialer Gewalt

In diesem neuen Kapitel deutsch-namibischer Beziehungen zeigen sich viele koloniale Kontinuitäten. Über den hier skizzierten kolonialen Mustern steht die grundsätzliche Frage nach der Definitionsmacht. Auf die gleiche Weise, wie bereits zuvor kolonisierte Gebiete in die Produktion von Rohstoffen eingespannt wurden, die für sie selbst keinen Mehrwert hatten, scheinen sich die Entscheidungsträger:innen Namibias auch mit dem grünen Wasserstoffprojekt in die energiepolitische Strategie Deutschlands und der EU einwickeln zu lassen.⁴⁴ Noch gewichtiger aus der Perspektive der Nachkommen der vom Genozid direkt betroffenen Bevölkerungsgruppen Namibias ist, dass das grüne Wasserstoffprojekt sogar eine Erweiterung des Hafens von Lüderitz beinhaltet, im Zuge derer auch zumindest ein Teil von »Shark Island« umgestaltet werden soll. Dagegen formiert sich zunehmend Widerstand.⁴⁵

Die Inkaufnahme der Zerstörung des Küstenstreifens vor Shark Island, einem der ersten Konzentrationslager des 20. Jahrhunderts, wo noch Gebeine exhumiert werden sollen, für ökonomische Profite zeigt, dass die Aufarbeitung der Kolonialgeschichte noch einen langen Weg vor sich hat. Bis dahin geht die Geschichte weiter, mit neuen Geschäftsideen nach alten kolonialen Mustern. Für die Nachkommen des Genozids werden anstatt Verhandlungsgesprächen an einem gemeinsamen Tisch,

44 Vgl. Mabanza, Boniface: »Einwicklung oder Befreiung? Namibia und der grüne Wasserstoff«, in: Afrika Süd 4 (2024), <https://www.afrika-sued.org/ausgaben/heft-4-2024/einwicklung-oder-befreiung-namibia-und-der-gruene-wasserstoff/>

45 <https://www.namibian.com.na/traditional-authority-rejects-luderitz-port-expansion-plan/> vom 24.10.2024 ; <https://www.voanews.com/a/namibia-s-nama-community-rejects-green-hydrogen-port-expansion-/7574111.html> vom 17.04.2024.

die in Reparationsleistungen münden, erneut Entwicklungshilfe und finanzielle Abhängigkeiten in Aussicht gestellt.

Die Auseinandersetzung mit dem Genozid an den Ovaherero und Nama und seinen bis heute sichtbaren Folgen verlangt eine Erweiterung der deutschen Erinnerungskultur. Nicht im Sinne einer Konkurrenz von Erinnerungen, nicht, um das Gedenken an die Shoah zu relativieren, sondern um die ethische Verpflichtung, die sich aus der Erinnerung an Menschheitsverbrechen ergibt, auch auf andere historische Kontexte anzuwenden. Es geht darum, den Schmerz der anderen zu sehen und ernst zu nehmen. Dies bedeutet, sich in das Leid derjenigen einzufühlen, deren Geschichte in der deutschen Öffentlichkeit marginalisiert wird. »Die Shoah ist eine Tragödie von besonderem Rang, aber ihre Bedeutung darf nicht zur Degradierung anderer Leiden missbraucht werden.«⁴⁶ Der Anspruch an die Theologie, »nicht in Hierarchien zu denken, sondern inklusiv und solidarisch«⁴⁷ gilt dabei unmissverständlich auch für die Opfer des Nationalsozialismus, und zwar alle Opfer: Jüdinnen:Juden, Schwarze Kriegsgefangene, Sinti:zze und Rom:nja (Porajmos), Menschen mit Behinderungen und psychischen Erkrankungen, Homosexuelle, politisch Verfolgte und Menschen der slawischen Bevölkerungsgruppen.

Ein widerständiges Erinnern ist ein Erinnern, das sich der christlichen Liebe verpflichtet weiß. So verstanden ist Liebe selbst ein Akt des Widerstands, indem sie sich einmischt und Partei für die Entrechteten und Ausgebeuteten ergreift. Jesu Liebe selbst war radikal inklusiv (Quinton Ceasar). Es geht folglich um mehr als eine bloß historische Anerkennung oder symbolische Gesten der Entschuldigung. In Anlehnung an Johann Baptist Metz lässt sich festhalten: Die *memoria passionis* – die Erinnerung an das Leiden der anderen – ist die Quelle der Solidarität.⁴⁸ Daraus leitet sich die Frage ab, wie aktives Erinnern in Handeln übersetzt wird und ob es eine theologische Bereitschaft gibt, den Schmerz der anderen nicht nur wahrzunehmen, sondern Konsequenzen daraus zu ziehen. Konsequenzen, die auch bedeuten könnten, privilegierte Positionen aufzugeben, ökonomische Macht kritisch zu reflektieren und Partnerschaften auf Augenhöhe zu gestalten.

Gerade sind Projekte wie das geplante Wasserstoffprojekt zwischen Deutschland und Namibia kritisch zu beobachten. Wenn eine europäische Industrienation, die sich als Vorreiterin im »grünen Wandel« versteht, erneut auf Ressourcen eines Landes zugreift, das unter ihrer kolonialen Herrschaft ausgebeutet wurde – und das ohne Mitsprache der betroffenen Gemeinschaften genozidaler Gewalt – dann entsteht der Eindruck eines neuen kolonialen Extraktivismus. Unter dem vordergrün-

46 Wiedemann, Charlotte: Den Schmerz der Anderen begreifen. Holocaust und Weltgedächtnis, Berlin: Propyläen Verlag 2022, S. 10.

47 Ebd.

48 Vgl. Metz, Johann Baptist/Reikerstorfer, Johann: Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i.Br.: Herder 2006.

digen Anschein von Nachhaltigkeit und Klimaschutz droht ein grüner Imperialismus, der bestehende Abhängigkeiten vertieft und koloniale Ungleichheiten verstetigt.

Autor:innen

Erkan Binici, Dr. phil., ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter und Postdoc am Zentrum für Islamische Theologie der Universität Münster.

Floris Biskamp, Dr. rer. soc., ist Leiter des Projekts »Die Aushandlung von Sagbarkeitsgrenzen in politischen Diskursen« an der Universität Tübingen.

Reinhold Boschki, Dr. theol., ist Professor für Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen und Leiter der Forschungsstelle Elie Wiesel.

Marion Grau, Dr. theol., ist Professorin für Systematische Theologie und Missionswissenschaften an der Norwegian School of Theology in Oslo.

Sabina Jarosch, Dipl. theol., Schulpfarrerinnen an einer beruflichen Schule in Frankfurt a.M., Promotionsprojekt zu post-ost-migrantischen Empowermentprozessen angesichts von antislawischem Rassismus.

Wietske de Jong-Kumru, Dr. theol., ist selbsttätige evangelische Theologin und Publizistin, Pfarrerin und Seelsorgerin für Studierende an der Erasmus-Universität Rotterdam, Hochschule Inholland Rotterdam und an der Hochschule Leiden.

Doron Kiesel, Prof. Dr., ist Direktor der Bildungsabteilung des Zentralrats der Juden in Deutschland und Gründungsdirektor der Jüdischen Akademie, die 2026 in Frankfurt a.M. eröffnet wird.

Boniface Mabanza Bambu, Dr. theol., arbeitet u.a. als Referent der Kirchlichen Arbeitsstelle Südliches Afrika (KASA) in der Werkstatt Ökonomie e.V., Heidelberg.

Elisabeth Migge, Dr. theol., vertritt die Professur für Katholische Theologie/ Religionspädagogik am Ökumenischen Institut der Pädagogischen Hochschule Schwäbisch Gmünd.

Franziska Moosmann, Mag. theol., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin und Doktorandin am DFG-Graduiertenkolleg 2686 Contradiction Studies der Universität Bremen.

Sebastian Pittl, Dr. theol., ist Akademischer Rat für das Fach Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

Moritz Sacherer, M.Ed., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter und Doktorand an der Forschungsstelle Elie Wiesel der Universität Tübingen.

Fana Schiefen, Dr. theol., ist Studienrätin im Hochschuldienst für Systematische Theologie und ihre Didaktik am Institut für Katholische Theologie der Universität zu Köln.

Michael Schüßler, Dr. theol., ist Professor für Praktische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

Hanna Teichler, Dr. phil., ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für England- und Amerikastudien der Goethe Universität Frankfurt a.M.

Fahimah Ulfat, Dr. phil., ist Professorin für Islamische Religionspädagogik und Fachdidaktik am Zentrum für Islamische Theologie der Universität Münster.

Marita Anna Wagner, Associate Researcher für Decolonial Studies & Anti-Racism am Centre for Faith and Community an der University of Pretoria in Südafrika und Doktorandin am Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen in Salzburg.

