

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-zu-sammenhängen [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 Wiedererstarben 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 Erderwärmung«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 bedrückende 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 unterscheiden-den 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.