



Aktion Sühnezeichen
Friedensdienste

zeichen

Nr. 2 | Herbst 2025

Geschichte QUER

Intersektionalität
und Erinnerung

gelesen

Inhaltsverzeichnis

3 Editorial

THEMA

- 4 Perspektiven erweitern, Diskriminierung entgegnetreten, Erinnerung pluralisieren
Sara Spring und Matteo Schürenberg
- 8 Intersektionalität – Heterogenität – Diskriminierung
Jürgen Budde
- 12 Solidarität unter Spannung
Cheryl Greenberg
- 16 Die Underdogs der Geschichte
Monty Ott
- 20 We Are Still Alive
Vida Funke
- 22 »Es muss auch jemand zuhören«
Interview mit Jannis Panagiotidis

ANDACHT

- 25 Über den Abgrund schauen
Jutta Noetzel

THEMA

- 28 Projektion und Widerspruch
Riccardo Altieri
- 30 Für uns ist klar, es geht um eine Haltung
Interview mit der Initiative für einen Gedenkort
ehemaliges KZ-Uckermark
- 32 Rechte Gewalt greift uns immer alle an – gleich aus
welcher Richtung
Interview mit Özge Erdoğan
- 36 Über die (eigenen) Grenzen blicken
Arno Helwig

FREIWILLIGE BERICHTEN

- 40 Die Wüste fühlte sich nie ganz friedlich an
Lilly Wehrmann
- 44 Das ist nicht richtig!
Eileen Maack

WEGGEFÄHRT*INNEN

- 48 Seid Menschen. Sie war a Mensch.
Matteo Schürenberg
- 49 Ein tatkräftiger Brückenbauer
Joachim Rasch

GUTES TUN

- 50 Eine Spende für die Freiwilligen – eine Verbindung,
die über Grenzen hinweg wirkt
- 51 Ein freiwilliges Jahr #mitASF
Termine

BILD- UND QUELLENHINWEISE

Titel, S. 10/11, 26/27, 46/47: ASF/Ewa Wielgat
S. 3: ASF/Ruthe Zuntz
S. 20/21: privat
S. 34/35: ASF/Bram Petraeus
S. 41/42: privat
S. 48, 49: ASF
Rückseite: ASF/Andrzej Rudiak



Kofinanziert von der
Europäischen Union

Gefördert von der Europäischen Union. Die geäußerten Ansichten der Autor*innen spiegeln nicht notwendigerweise die der Europäischen Union oder der Bewilligungsbehörde (EACEA) wider. Weder die Europäische Union noch die Bewilligungsbehörde können dafür verantwortlich gemacht werden.

IMPRESSUM

Ausgabe: Nr. 2, Herbst 2025, 53. Jahrgang
Auflage: 7.400 Exemplare
ISSN: 2749-5639
Herausgeberin: Aktion Sühnezeichen Friedensdienste e.V.,
Auguststraße 80, 10117 Berlin
Redaktion: Jutta Weduwen (verantwortl.), Matteo Schürenberg
Lektorat: Marina Schröder-Heidtmann
Telefon: +49 30 28395-184 | Fax: +49 30 28395-135
E-Mail: presse@asf-ev.de | Internet: www.asf-ev.de

Gestaltung: ultramarinrot, Berlin
Druck: Druckhaus Dülmen

**Unterstützen Sie unser Engagement
für Erinnerung und Frieden!**

ASF-Spendenkonto

SozialBank (neue Kontoverbindung)
DE72 3702 0500 0003 1137 00
BIC/SWIFT: BFSWDE33XXX
Kontoinhaber:
Aktion Sühnezeichen Friedensdienste e.V.

Editorial

Liebe Leser*innen,

wie wir erinnern, an wen und aus welchem Blickwinkel, sagt viel über unsere Gegenwart aus. Denn Ungerechtigkeiten und Ausgrenzung schreiben sich fort, wenn wir uns nicht den historischen Verletzungen stellen, wenn wir nicht auf ihre Folgen bis heute schauen und sie in Bezug zu uns selbst setzen. Entscheidend ist es dabei, denjenigen zuzuhören, die diese Gewalt erlitten haben, den Überlebenden und ihren Nachkommen – gerade denjenigen, die kaum zur Sprache kommen in öffentlichen Debatten.

Die Verfolgung im Nationalsozialismus traf bestimmte Menschen besonders früh und hart: Jüdinnen*Juden ohne deutsche Staatsbürgerschaft, gerade wenn sie aus dem östlichen Europa stammten oder orthodoxen Glaubens waren, ärmere Menschen in prekären Lebensverhältnissen, Roma* und Sinti*, Menschen mit einer Behinderung. Es ist kein Zufall, dass an diese Verfolgten bis heute zu selten öffentlich erinnert wird, dass sie zu selten als Zeitzeug*innen gehört werden, zu wenige von ihnen ihre Erinnerungen schriftlich festhalten konnten. Und es ist kein Zufall, dass dieses Nicht-Wissen, Nicht-Sehen bis heute mit gesellschaftlicher Ausgrenzung und staatlicher Diskriminierung einhergeht.

Das zeigt uns, wie politisch relevant und aktuell es ist, diesen Verfolgten zuzuhören. Dabei gibt es nicht die eine Perspektive, sondern eine Vielzahl an Stimmen und Erfahrungen. Wer ihnen zuhört, wird Unterschiedliches, auch Widersprüchliches erfahren. Das gilt es wahrzunehmen und in einen Austausch zu bringen. Das ist nicht einfach, doch nur so werden wir dem »Nie wieder« gerecht, das heute so oft und so schnell gesagt wird.

In diesem *zeichen* versammeln wir ganz unterschiedliche Erinnerungsperspektiven. Sie zeigen uns, wie sich Verfolgung verstärkt, etwa für junge Frauen aus ärmeren Verhältnissen, die nicht in die NS-Volksgemeinschaft passten und dafür im Jugend-KZ Uckermark inhaftiert wurden, oder für jüdische Menschen aus Osteuropa in Deutschland, die schon lange vor 1933 Vorurteile trafen. Jannis Panagiotidis zieht in einem Interview eine lange Linie dieser Geschichte bis zu heutigem antislawischen Rassismus, der sich mit Antisemitismus und Antiziganismus auflädt.

Cheryl Greenbergs Rückblick auf die Geschichte der Bürgerrechtsbewegung von Schwarzen und Jüdinnen*Juden in den USA zeigt zugleich das Potenzial für Solidarität aufgrund ähnlicher Ausgrenzungserfahrungen – solange diese Unrechtserfahrungen in ihrer Besonderheit anerkannt und nicht gegeneinander ausgespielt werden, wie Monty Ott in seinem Beitrag am Verhältnis antisemitismuskritischer und postkolonialer Diskurse problematisiert. Özge Erdoğan beschreibt am Beispiel des türkischen Rechtsextremismus, wie schwierig es ist, wenn die besondere Situation von Minderheiten innerhalb der Minderheit – etwa der alevitischen Gemeinde – in Deutschland nicht wahrgenommen wird. Dadurch bleibt türkischer Rechtsextremismus oft unbenannt, auch aus der Sorge heraus, dass berechtigte Kritik daran rassistisch missbraucht werden könnte. Vida Funke schreibt wiederum über Frauen im Iran, die lokale Traditionen modisch neu interpretieren und damit eine widerständige Erinnerungskultur gegen alle Unterdrückung entwickeln.

Die Bildreihe aus den Niederlanden gibt uns Einblicke, wie vielfältig die Begegnungen sind, die Freiwillige in ihrem Jahr mit ASF erleben und zwar oft mit Menschen, deren Perspektive marginalisiert ist. Menschen in ihrer Lebenssituation – Armut oder Obdachlosigkeit etwa – wurden bereits im Nationalsozialismus verfolgt. Zwei eindrückliche Berichte aus den USA zeigen, wie existenziell unsere Solidarität mit den Verfolgten von heute ist. Dafür bitten wir auch um Ihre und eure Unterstützung.

Ich wünsche eine gute Lektüre und grüße Sie und euch herzlich!

Jutta Weduwen, *Geschäftsführerin*



Perspektiven erweitern, Diskriminierung entgegen- treten, Erinnerung pluralisieren

Intersektionalität und Erinnerung in der Arbeit von
Aktion Sühnezeichen Friedensdienste

Sara Spring und Matteo Schürenberg

Die Frage, was wir als Gesellschaft erinnern – und aus welcher Perspektive wir das tun – ist alles andere als selbstverständlich. Es geht nicht nur darum, was passiert ist, sondern auch darum, wer Geschichten erzählt und wessen Erfahrungen im kollektiven Gedächtnis ihren Platz finden. Erinnerung ist immer auch eine Frage von Sichtbarkeit. Das ist nicht nur eine symbolische Frage, denn hieran entscheidet sich unter anderem, wer in einer Gesellschaft dazu gehört, wessen Ansprüche anerkannt werden. Welchen Erzählungen wir Gehör schenken, verweist somit nicht zuletzt auch auf die Kontinuitäten von Diskriminierung und historisch aufgeladenen Konflikten in unserer heutigen Gesellschaft: Im schlechtesten Fall werden just die Gruppen von Menschen heute mit denselben tradierten Vorurteilen stigmatisiert, die schon früher unter Ausgrenzung und Verfolgung litten, eben weil dieses Unrecht gegen sie nie anerkannt wurde. Umgekehrt kann eine Gesellschaft, die sich konsequent mit vergangener Gewalt und ihren aktuellen Folgen auseinandersetzt, nicht nur gegenüber den Betroffenen, sondern insgesamt zu einem gerechteren und offeneren Ort werden. In einer kritischen Erinnerungsarbeit stehen wir somit vor der Herausforderung, mit vielfältigen, womöglich widersprüchlichen, widerstreitenden oder auch verschütteten und verdrängten Perspektiven umzugehen – und nicht zuletzt den eigenen Erinnerungshorizont beständig zu hinterfragen und in Bezug zu anderen, vielleicht ganz anderslautenden Perspektiven zu setzen.

Genau hier setzen intersektionale Ansätze an, um die Dynamiken von Herrschaft und Ausschluss im Erinnerungsdiskurs zu reflektieren. Das Konzept der Intersektionalität hat seine Wurzeln im US-amerikanischen Black Feminism, der Schwarzen feministischen Bewegung seit den 1970er-Jahren. Schwarze Feministinnen kritisierten die Leerstellen der Bewegungen des Antirassismus und des Feminismus: Die Erfahrungen Schwarzer Frauen hatten in einem *weißen* Feminismus, der von *weißen* Mittelstandserfahrungen ausgeht, keinen Platz – und umgekehrt (s. *zeichen*-Beitrag S. 16–19).

Auf die Erinnerungsarbeit bezogen kann der intersektionale Ansatz aufzeigen, wie verschiedene Verfolgungsgeschichten und Diskriminierungserfahrungen miteinander verwoben sind. Nutzen wir die intersektionale »Brille« für unsere Auseinandersetzung mit der Geschichte des Nationalsozialismus, kann dies auf mehreren Ebenen wertvoll sein: zum einen, wenn wir die historischen NS-Verbrechen selbst besser verstehen wollen; zum zweiten, wenn wir die Erinnerungskultur und ihre Leerstellen, unseren Umgang mit der NS-Vergangenheit kritisch in den Blick nehmen wollen; und zum dritten, wenn wir die Kontinuitäten der Diskriminierung in der Gegenwart aufgreifen und zum Beispiel im pädagogischen Setting fragen, welche Erfahrungen, die Menschen mitbringen, mit denen wir über die NS-Geschichte ins Gespräch kommen.

In Bezug auf die Erinnerung an die Verbrechen des Nationalsozialismus können wir mit einem intersektionalen Ansatz Verschränkungen von Ideologien beleuchten: Wie wirkten rassistische, antisemitische, antiziganistische, ableistische, klassistische und patriarchale Vorstellungen miteinander? Zum Beispiel lässt sich zeigen, wie rassistische Zuschreibungen im Nationalsozialismus mit Kategorien wie Geschlecht, sozialer Herkunft und Behinderung zusammenspielten. In der NS-Gesellschaft wirkten so auf verschiedene Gruppen ganz unterschiedliche Macht- und Ausschlussmechanismen, etwa in der Frage reproduktiver Gerechtigkeit: Die Mehrheit der Frauen sollte mit vielen Geburten die Reproduktion der sogenannten »Volksgemeinschaft« vorantreiben. Sie unterlagen dabei einerseits einem engen häuslichen Rollenbild und sozialen Zwängen, sie profitierten aber auch von verschiedenen sozialpolitischen Maßnahmen des NS-Regimes, die die Geburtenrate steigern und die Mutterschaft anerkennen sollten. Demgegenüber wurden Jüdinnen, Frauen mit Behinderung, Sinti und Romnja und als »asozial« stigmatisierte Frauen daran gehindert, Familien zu gründen. Sie trafen Zwangssterilisierungen, Abtreibungen, die Wegnahme von Kindern und mit zunehmender Radikalisierung des NS-Regimes schließlich die systemati-

sche Ausbeutung und Vernichtung. Auch dort, im NS-Lager-system, setzten sich diese Unterscheidungen in einer ganz bewusst konstruierten Hierarchie der Verfolgten fort. Die Kategorien und Zuschreibungen hatte somit Einfluss auf die individuellen Handlungsmöglichkeiten zwischen Verfolgung, Verweigerung, Widerstand, Kollaboration, Unterstützung, Verrat und Täterschaft.

Produktives Spannungsfeld der Biografien

In der Biografiearbeit können wir mit einem intersektionalen Ansatz marginalisierte Perspektiven von Verfolgten in den Blick nehmen. Eine Auseinandersetzung mit individuellen Lebensgeschichten macht die persönlichen Erfahrungen von Menschen mit bestimmten Gruppenzugehörigkeiten greifbarer, lebendiger. Was es für einen Menschen bedeutet, dass sich im Nationalsozialismus verschiedene Diskriminierungsformen verstärkten – etwa für ärmere Frauen, die einer verfolgten Minderheit angehörten und vielleicht kein oder wenig Deutsch sprachen –, lässt sich an Berichten überlebender Zwangsarbeiterinnen, die aus dem östlichen Europa ins Deutsche Reich verschleppt wurden, nachvollziehen. Zugleich brechen dabei pauschale Zuschreibungen über bestimmte Gruppen auf, sie erscheinen vielfältiger.

Wurden Menschen im Nationalsozialismus aus mehreren Gründen verfolgt, summierte sich diese Gewalt nicht einfach, sondern führte zu ganz neuen Ausprägungen des Unrechts. So waren rassistisch verfolgte Menschen mit Behinderungen oder chronischen Krankheiten von der genozidalen Gewalt besonders betroffen: Oft hatten sie kaum bis keine Fluchtmöglichkeiten und waren die Ersten, die für Mordaktionen ausgewählt wurden. Kaum jemand von ihnen überlebte und diesen wenigen Überlebenden wurde selten, wenn überhaupt, zugehört.

Die intersektionale Auseinandersetzung mit Biografien von Verfolgten öffnet also auch ein Spannungsverhältnis: Es wirft die Frage auf, welche Geschichten innerhalb von Gruppen Gehör finden. Nur wenige Überlebende konnten in den letzten Jahrzehnten als Zeitzeug*innen Aufmerksamkeit für ihre Geschichte gewinnen und das auch meist erst sehr spät. Gehört werden bevorzugt die versöhnlichen Stimmen, die der Mehrheitsgesellschaft »bequem« sind, die in das Selbstbild, die eigene Erzählung der heutigen Gegenwartsgesellschaft passen. Die Zeitzeug*innen werden oft mit Identifikationen und Erwartungen überladen.

Gleichzeitig sind andere Stimmen von Verfolgten im deutschen Erinnerungsdiskurs wenig repräsentiert: Zum Beispiel Jüdinnen*Juden aus Osteuropa, orthodoxe Jüdinnen*Juden, Sinti* und Roma*, als »asozial« Verfolgte – um nur einige zu nennen. Die mörderische Gewalt traf diese Gruppen im östlichen besonders früh, Fluchtmöglichkeiten waren seltener. Die wenigen Überlebenden trafen in der Nachkriegszeit als Displaced Persons Flucht und prekäre Migrationsbedingungen, Antisemitismus und hinter dem Eisernen Vorhang die stalinistische Repression der Nachkriegszeit. Die willkürlich als »asozial« Verfolgten wiederum verband außer ihrer gemeinsamen Verfolgung und der hoch stigmatisierten Zuschreibung wenig. Bereits in der Lagergesellschaft marginalisiert, konnten oder auch wollten sie sich in der Nachkriegszeit nicht gemeinsam organisieren.

Gründe für die ungleiche Erinnerung sind also vielschichtig und liegen auch in den Folgen und Kontinuitäten, die bis heute Diskriminierungen bewirken. So sprachen überlebende Sinti* und Roma* aufgrund des massiven Antiziganismus – der »zweiten Verfolgung« – erst spät öffentlich über ihre Verfolgungsgeschichten: Ceija Stojka (Wir leben im Verborgenen, 1988) und Otto Rosenberg (Das Brennglas, 1998) gehören zu

den ersten Autobiografien aus der Minderheit. Überlebende Menschen mit Behinderungen oder chronischen Krankheiten sind zum Teil früh verstorben, viele Angehörige schwiegen aus Scham, Zugänge zu gesellschaftlichen Debatten waren und sind für Betroffene durch ableistische Barrieren erschwert. Ein weiteres Beispiel ist die Geschichte von Elvira Manthey, die als »asozial« und aufgrund angeblicher »Geisteskrankheit« verfolgt wurde und nur knapp der Ermordung entging. Manthey schrieb Anfang der 1990er-Jahre ein Buch, stellte diverse Anträge und Anfragen – erfolglos: die Diagnose »geisteskrank« wurde nicht zurückgenommen. Sie ist 2014 verstorben. Der Widerstandskämpferin Hedwig Porschütz indes wurde nach dem Krieg eine Anerkennung ihrer Verfolgung und ihres Widerstandes mit Verweis auf ihre frühere Prostitution verweigert. Erst nach ihrem Tod und Jahrzehnte nach Kriegsende wurde sie für die Rettung von Jüdinnen geehrt und rehabilitiert.

ASF-Arbeitsbereich »Geschichte(n) in der Migrationsgesellschaft«

Für unsere Seminare zur Geschichte des Nationalsozialismus im ASF-Arbeitsbereich »Geschichte(n) in der Migrationsgesellschaft« ist der intersektionale Ansatz besonders wichtig. Wir arbeiten mit Menschen, die von unterschiedlichsten mehrdimensionalen Diskriminierungen betroffen sind: aufgrund ihrer Migrationsbezüge, weil sie einer Minderheit angehören, etwa Sinti* oder Roma* sind, aufgrund ihrer sozialen Herkunft, als Frauen.

Wichtige Partnerinnen für unsere Arbeit sind die Stadtteilmütter, die als Familienberaterinnen in (post)migrantischen Communities tätig sind. Sie berichten uns oft von Erfahrungen, in denen sich insbesondere Rassismus, Sexismus und Klassismus miteinander verschränken: Als Muslima, als Migrantin werden sie mit stereotypen Bildern der »unterdrückten Frau«, mit Bildungsferne, Arbeitslosigkeit, schlechten Sprachkenntnissen in Verbindung gebracht. Das Kopftuch macht viele Stadtteilmütter in öffentlichen Räumen besonders vulnabel und wird zum Anlass für Diskriminierungen, etwa in der Arbeitswelt. In unseren Workshops zur eigenen Lebensgeschichte schildern die Teilnehmerinnen sehr häufig misogynen Gewalterlebnisse, Diskriminierungen und Anfeindungen – auch im digitalen Raum. Die Stadtteilmütter sind sehr vielfältige Gruppen: Jüdische Stadtteilmütter berichten uns von antisemitischen Ressentiments und Osteuropa-bezogenem Rassismus, jesidische Stadtteilmütter von jesidenfeindlichen, islamistischen Angriffen, Romnja-Stadtteilmütter von Antiziganismus und Klassismus.

Das Interesse der Stadtteilmütter an der Geschichte des Nationalsozialismus ist groß, trotzdem schlägt ihnen oft Überraschung oder gar Ablehnung entgegen, wenn sie erzählen, dass sie sich mit dem Thema beschäftigen. Die Initiative für die Seminare ging vor fast zwanzig Jahren von den ersten Stadtteilmüttern selbst aus. Sie wollten mehr über die NS-Geschichte erfahren. Und mit den ersten Seminarreihen entstand auch der Wunsch, sich selbst aktiv an öffentlichen Debatten zu beteiligen und ihre Perspektiven mit Veranstaltungen und Publikationen in den Erinnerungsdiskurs einzubringen. Dies prägt bis heute unseren dialogischen und partizipativen Ansatz: Mit einer lernenden Haltung wollen wir stets aufs Neue reflektieren, welche Bedeutung die NS-Geschichte in unserer Postmigrationsgesellschaft hat, welche Folgen und Kontinuitäten der NS-Verbrechen in den verschiedenen Diskriminierungsformen in unserer Gegenwart wirken.

»Damit die Geschichte nie verloren geht, damit sie sich nie wiederholt, müssen wir sie in die Öffentlichkeit bringen. Wir können sie unseren Kindern, unserer Familie und unseren Freunden weiter erzählen. Aus der Geschichte lernen: Wir wollen uns gegen die Verfolgung und Diskriminierung von Minderheiten engagieren – gerade auch, weil wir selbst zu einer Minderheit gehören.« (Dalal Hassanein, Stadtteilmutter)

In unseren Seminaren erfahren wir immer wieder, dass Teilnehmerinnen ihr Dazugehören zur deutschen Gesellschaft abgesprochen wird. Den Stadtteilmüttern wird die Zugehörigkeit oft aufgrund des »Migrationshintergrundes« verwehrt. Auch Sinti* von unserem Kooperationspartner, dem 1. Sinti-Verein Ostfriesland berichten, dass sie als »fremd« wahrgenommen werden. Sinti* sind seit Jahrhunderten Teil der deutschen Gesellschaft, historische Quellen belegen dies seit dem 14. Jahrhundert – trotzdem wird ihnen auch heute immer wieder die Zugehörigkeit abgesprochen. In Seminaren schilderten uns Sinti* von antiziganistischen und klassistischen Diskriminierungen in sämtlichen Lebensbereichen: auf dem Arbeitsmarkt, im Gesundheitssystem, mit Behörden, Racial Profiling durch die Polizei. Viele ihrer biografischen Erzählungen beginnen mit ersten Diskriminierungserfahrungen zu Schulbeginn: stigmatisierendes Verhalten der Lehrkräfte, Mobbing durch Mitschüler*innen, bis hin zum pauschalen Verweis auf Sonderschulen, da Sinti*-Kinder mit ableistischen Vorurteilen als lernunfähig eingestuft wurden.

»Es ist der Blick der Menschen von außen, der versucht uns gleich zu machen. Es sind die Vorurteile, die uns auf wenige Teile unserer Identität reduzieren. Es gibt Gemeinsamkeiten und gleichzeitig sind wir vielfältig und unterschiedlich.« (Xhevahire Coljaj, Sawre Romnjenca)

Dass die Mehrheitsgesellschaft zu wenig Raum für mehrdimensionale Identitäten und Mehrfach-Zugehörigkeiten lassen möchte, erfahren wir auch von den Frauen der Romnja-Selbstorganisation Sawre Romnjenca, mit denen wir Seminare zu Nationalsozialismus und Antiziganismus gestalten. Die Teilnehmerinnen engagieren sich als Multiplikatorinnen in der Roma-Community und begleiten Kinder und Jugendliche, die im ländlichen Raum in Niedersachsen wenig Angebote finden. Die Frauen sind Teil verschiedener Minderheiten: als Muslima, als Romnja, als Migrantinnen aus den ehemaligen Ländern Jugoslawiens. Intersektionale Verfolgung hat auch ihre Familiengeschichten im Nationalsozialismus geprägt: Ihre Eltern, Großeltern, Urgroßeltern haben als Partisan*innen gegen die Nazis gekämpft, mussten Zwangsarbeit leisten, viele ihrer Familienangehörigen wurden ermordet. Als Roma* waren sie besonders betroffen, wenn sie ihre Minderheitszugehörigkeit nicht verstecken konnten. Frauen erlebten insbesondere auch als Mütter geschlechtsspezifische Gewalt. Die überlebenden (Ur-/Groß-)Mütter erzählten nach dem Krieg in den Familien oft nur bruchstückhaft von ihren Erlebnissen. Diese Prägung und die erneuten Kriegs- und Fluchterfahrungen aus den ehemaligen Ländern Jugoslawiens in den 1990er-Jahren werden in den Familiengeschichten der Seminarteilnehmerinnen von aktuellen Erfahrungen von Kälte, Abwehr bis hin zu Ausgrenzung durch die Mehrheitsgesellschaft überlagert und verstärkt.

Perspektiven erweitern: Solidarität durch intersektionale Ansätze

In unseren Seminaren im Arbeitsbereich »Geschichte(n) in der Migrationsgesellschaft« ermöglicht der intersektionale Ansatz eine Anerkennung und Wertschätzung für diese Vielfalt der Geschichten, Perspektiven und Erfahrungen. So können wir uns über verschiedene Bezüge, Identitäten und Spannungsfelder austauschen, um heutige Leerstellen und blinde Flecken der Erinnerungskultur kritisch in den Blick zu nehmen. Zum Beispiel werden Sinti* und Roma* von der Mehrheitsgesellschaft oft gleichgesetzt, oder aber migrantische Gruppen gegen Autochthone ausgespielt. Auch gibt es bisher zu wenig

Austausch zwischen Akteur*innen, die sich diskriminierungskritisch engagieren. Für unsere Arbeit ist ein Verständnis von Intersektionalität wichtig, das sowohl Antisemitismus als auch Rassismus einbezieht. Das Verhältnis von Initiativen, Gruppen, Vereinen, die zu einem dieser Phänomene arbeiten, ist nicht erst, aber besonders seit dem 7. Oktober ein herausforderndes.

Welche Geschichten in Workshops, Schulbüchern, Bildungsmaterialien, in Gedenkstätten und Ausstellungen als erzählenswert erachtet werden und aus welcher Perspektive gesprochen wird – die Art und Weise, wie wir bestimmte historische Ereignisse und Entwicklungen erinnern, und welche Aspekte, wir in den Vordergrund rücken – ist ein dynamischer Prozess. Unser Anliegen ist es, mit einem intersektionalen Anlass verbindende, solidarische Perspektiven zu entwickeln, welche die Verschränkungen in den Blick nehmen. Dies braucht sensible Zusammenarbeit und mehr Platz für die Stimmen von Betroffenen, insbesondere marginalisierte Perspektiven. So entsteht ein offenerer Raum für eine pluralere Erinnerung, in der mehr Stimmen gehört und mehr Geschichten erzählt werden können.

»Ich bin nicht schwarz und du bist nicht weiß. Das sind nur Zuschreibungen, die die Welt uns gibt. Kein Kind wird schwarz oder weiß geboren. Denn egal wie andere dich sehen, ob du als schwarz oder weiß bezeichnet wirst: Es sind nur Labels. Labels sagen nicht aus, wer wir wirklich sind. Labels hindern uns eine Person so zu sehen, wie sie ist. Stattdessen sehen wir einander durch konstruierte Brillen, beeinflusst von Voreingenommenheit und Vorurteilen. Wenn du dem Label erlaubst, dich zu definieren, dann machst du dich klein. Und du ziehst eine Trennlinie zwischen dir und den Anderen.« (Oyebukola Oyelekan, Stadtteilmutter)

Sara Spring leitet den ASF-Arbeitsbereich »Geschichte(n) in der Migrationsgesellschaft«, **Matteo Schürenberg** die ASF-Öffentlichkeitsarbeit.

Intersektionalität – Heterogenität – Diskriminierung

Jürgen Budde

Heterogenität als soziale Konstruktion

Heterogenität ist ein vielschichtiges und schwer zu bestimmendes Phänomen. Aus einer breiten Perspektive betrachtet, liegt nahezu jeder menschlichen Wahrnehmung eine vergleichende Unterscheidung zugrunde – sei es zwischen Sachverhalten, Personen, Gegenständen oder Emotionen. Diese Vergleiche können sich auf quantitative Unterschiede beziehen (mehr, größer, billiger ...) oder auf qualitative Merkmale (anders, besser, hässlicher). Der Umgang mit Differenz ist somit ein Grundprinzip menschlicher Erkenntnis, das nicht zuletzt der Herstellung von Handlungsfähigkeit dient. Durch Unterscheidungen und Kategorisierungen wird die Komplexität sozialer Wirklichkeit reduziert – aus Unübersichtlichkeit entsteht Ordnung, die Handeln ermöglicht.

Diese Ordnungsbildung greift oft auf soziokulturelle Differenzkategorien zurück – etwa Geschlecht, Ethnizität, Klasse oder Behinderung –, die sowohl in individuellen Sozialisationsprozessen als auch in gesellschaftlichen Ungleichheitsdiskursen eine zentrale Rolle spielen. Gleichzeitig wird unter dem Begriff Heterogenität häufig auch auf individuelle Unterschiede zwischen Menschen verwiesen.¹

Heterogenität ist jedoch nicht einfach gegeben, sondern das Ergebnis sozialer Konstruktionsprozesse. Was jeweils als ›heterogen‹ erscheint, ist abhängig von kulturellen, historischen und gesellschaftlichen Kontexten. In der Ethnomethodologie wird dieser prozesshafte Charakter mit dem Begriff des »doing differences« gefasst.² Dies betont, dass Differenzen nicht einfach ›da sind‹, sondern durch soziale Interaktionen hervorgebracht werden. Entsprechend ist Heterogenität ohne Bezug auf Homogenität nicht denkbar: Erst im Vergleich entstehen Bedeutungen von Gleichheit und Differenz.

Differenz und Diskriminierung

Diese Bedeutungszuschreibungen sind nie neutral. Im Gegenteil: Sie sind durchzogen von Machtverhältnissen, die soziale Ungleichheiten (re)produzieren, also in sozialen Akten erst hervorgebracht werden. In westlich geprägten Denktraditionen ist die Wahrnehmung von Differenz eng mit Hierarchisierungen verknüpft. Die Feststellung von Unterschiedlichkeit geht daher häufig mit normativen Bewertungen einher – etwa entlang von Geschlecht, Nationalität, Fähigkeiten oder Klassenlage. Heterogenität verweist damit immer auch auf Machtasymmetrien und daraus resultierenden Diskriminierungen im Verhältnis von Gleichheit und Differenz. Wird dieser Zusammenhang ausgeblendet, besteht die Gefahr, Heterogenität auf eine additive »Vielfalt« – wie dies manchmal in Anrufen zu »celebrate diversity« erscheint – zu reduzieren, in der Unterschiede lediglich nebeneinandergestellt werden, ohne gesellschaftliche Macht- und Ungleichheitsverhältnisse mitzudenken. So wichtig es politisch ist, darauf hinzuweisen, dass Differenzen zwischen Männern, Frauen und queeren Personen, zwischen Arm und Reich usw. nicht zu Diskriminierung führen dürfen, so ist doch zugleich zu betonen, dass dieses normativ-politische Argument auf eine soziale Wirklichkeit trifft, in der Differenzen sehr wohl diskriminieren.

Entsprechend ist Heterogenität in ein grundlegendes Spannungsfeld zwischen Differenz, Universalität und Individualität eingebettet. Moderne Gesellschaften folgen einem universalistischen Gleichheitsprinzip – etwa in den allgemeinen Menschenrechten –, das besagt, dass niemand aufgrund seiner Herkunft oder sozialen Merkmale benachteiligt werden darf. Dieser Anspruch kann jedoch durch Prozesse der Homogenisierung in exkludierende Normen münden, etwa durch Konzepte einer gesellschaftlichen ›Leitkultur‹ oder einer schuli-

schen Leistungskultur. Denn dies grenzt tendenziell diejenigen aus, die diesen Anforderungen nicht entsprechen. Umgekehrt ermöglicht die Anerkennung von Differenz – etwa im Sinne einer egalitären Differenz –, soziale Lebenslagen differenzierter zu berücksichtigen, birgt aber zugleich das Risiko einer diskriminierenden Kategorisierung. Individualisierung verpflichtet auf den Einzelfall – beispielsweise in der Betonung individueller Freiheitsrechte – und folgert daraus Anerkennung subjektiver Lebenslagen und Bedürfnisse. Zugleich galten die Freiheitsrechte historisch nur für bestimmte Gruppe, während andere (etwa Frauen, Leibeigene oder psychisch Erkrankte) davon ausgeschlossen waren und um Anerkennung kämpfen mussten. Zugleich aber droht Entsolidarisierung und soziale Vereinzelung, wenn in einer Individualisierungsgesellschaft »jede*r seines*ihres Glückes Schmied*in« ist. Alle drei Pole – Differenz, Gleichheit, Individualität – sind normativ gut begründet, aber theoretisch wie praktisch kaum gleichzeitig zu realisieren. Jeder Umgang mit Heterogenität vollzieht sich zwischen den drei Polen, ohne in eine Richtung aufgelöst werden zu können.

Intersektionalität als theoretische Figur

In der sozialen Praxis treten Differenzkategorien selten isoliert auf. Gesellschaftliche Positionen entstehen vielmehr im Zusammenspiel verschiedener Differenzlinien. Zur Beschreibung dieser komplexen Verschränkungen hat sich der Begriff der Intersektionalität etabliert.³ Er bezeichnet das Zusammenwirken unterschiedlicher sozialer Kategorien und die daraus resultierenden, spezifischen Positionierungen von Akteur*innen. Häufig wird Intersektionalität mit der Metapher einer Kreuzung beschrieben, an der sich verschiedene Linien – etwa Geschlecht, Klasse oder Ethnizität – überlagern.

Historisch ist der Begriff in der US-amerikanischen Frauen- und Rassismusforschung verortet. Die Juristin Kimberlé Crenshaw prägte ihn in den 1980er-Jahren, um auf rechtliche Diskriminierungslücken hinzuweisen: Während das Recht zwar Diskriminierung entweder aufgrund von Geschlecht oder aufgrund von *Race* kannte, blieben Überschneidungen – wie sie etwa afroamerikanische und lesbische Frauen betrafen – unberücksichtigt. Die analytische Trias *Gender*, *Race* und *Class* wurde damit grundgelegt und gilt bis heute als zentral. Wie viele und welche Kategorien in eine intersektionale Analyse einbezogen werden sollten, ist jedoch umstritten – das sogenannte Kategorienproblem. Neben den klassischen Kategorien sind weitere hinzugekommen, etwa Behinderung, Körper, sexuelle Orientierung, Religion oder regionale Herkunft. Die prinzipielle Offenheit der Liste verweist auf die Vielfalt möglicher Differenzlinien, birgt jedoch auch die Gefahr der Beliebigkeit.

So sind beispielsweise gegenwärtige rechte Geschlechter-narrative nicht nur mit Vorstellungen soldatischer und »Weißer« Männlichkeit verknüpft, sondern auch mit Frauen- und Queer-feindlichkeit, Rassismus und/oder Antisemitismus. Die heteronormativen Familienvorstellungen der AfD zum Beispiel sind zugleich durchzogen von Nationalismus, wenden sich gegen feministische Emanzipationsbestrebungen ebenso wie gegen geschlechtliche und sexuelle Vielfalt. Dahinter liegt die Vorstellung, Heterogenität durch Gewalt gegen alles, was als abweichend von der Norm der Zweigeschlechtlichkeit (und den immanenten Geschlechterrollen vom Mann als Familiernährer und der Frau als Hausfrau und Mutter) angesehen wird, zu bekämpfen und zu diskriminieren.

Fazit

Die Auseinandersetzung mit Heterogenität und Intersektionalität verweist auf grundlegende Spannungsverhältnisse im gesellschaftlichen Umgang mit Differenz. Sie zeigt, dass soziale Ordnung immer auch durch Wahrnehmung und Kategorisierung strukturiert ist. Durch Hierarchisierungen sind Differenzen an Macht- und Ungleichheitsverhältnisse gebunden. Intersektionalität schärft den Blick für die komplexen Überschneidungen von Diskriminierungsformen und deren gesellschaftliche Relevanz. Pädagogische und gesellschaftliche Ansätze, die Heterogenität ernst nehmen, müssen diese Vielschichtigkeit anerkennen und kritisch reflektieren, ohne zu hoffen, eine dauerhafte und allgemeingültige Antwort auf die Herausforderungen eines reflektierten Umgangs mit Differenz zu finden.

Prof. Dr. Jürgen Budde ist Erziehungswissenschaftler und hat an der Universität Flensburg den Lehrstuhl für Theorie der Bildung, des Lehrens und Lernens.

- 1 Neben Heterogenität finden sich in der Debatte auch verwandte Begriffe wie Diversität, Inklusion, Diversity, Vielfalt etc., die aufgrund des Platzmangels hier nicht diskutiert werden können. S. dafür: Budde, Jürgen (2023): Heterogenität: Entstehung, Begriff, Abgrenzung, in: Bohl, Thorsten/Budde, Jürgen/Rieger-Ladich, Markus (Hrsg.): Umgang mit Heterogenität in Schule und Unterricht. 2. Aufl., Bad Heilbrunn, S. 15–35; Ders. (2015): Zum Verhältnis der Begriffe Inklusion und Heterogenität, in: Häcker, Thomas/Walm, Maik (Hrsg.): Inklusion als Entwicklung, Bad Heilbrunn, S. 117–133.
- 2 Fenstermaker, Sarah/West, Candace (2001): Doing difference revisited. Probleme, Aussichten und der Dialog in der Geschlechterforschung, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, S. 236–249.
- 3 Winker, Gabriele/Degele, Nina (2009): Intersektionalität, Bielefeld; Budde, Jürgen (2013): Intersektionalität als Herausforderung für eine erziehungswissenschaftliche soziale Ungleichheitsforschung, in: Siebold, Susanne u. a. (Hrsg.): (Re-)Produktion sozialer Ungleichheiten, Wiesbaden, S. 245–257.

Geschichte(n) **quer** durch die Gesellschaft

ASF-Freiwillige in den Niederlanden

ASF-Freiwillige begegnen in ihrem Freiwilligenjahr ganz unterschiedlichen Menschen und Gruppen. Darunter sind viele, die in unserer Gesellschaft an den Rand gedrängt werden, gegen die sich Vorurteile, Hass und immer häufiger auch offene Gewalt richten. Oft überschneiden sich dabei verschiedene Formen der Ausgrenzung. Bereits früher wurden diese Gruppen stigmatisiert und im Nationalsozialismus verfolgt. An sie wird selten erinnert und noch weniger werden dabei ihre Stimmen gehört.

In den Niederlanden engagieren sich ASF-Freiwillige an Gedenkorten sowie in verschiedenen Initiativen der Zivilgesellschaft oder in sozialen Einrichtungen. Ewa Wielgat und Bram Petraeus haben sie besucht und ihren Einsatz mit der Kamera dokumentiert.





Goud van Noord

Rotterdam

Das Nachbarschaftszentrum liegt im Rotterdamer Stadtteil Oude Noorden, wo Menschen ganz unterschiedlicher Herkunft leben, darunter viele aus Ländern außerhalb von Europa. Viele von ihnen, insbesondere Kinder, leben in prekären Verhältnissen. Goud van Noord unterstützt die Anwohner*innen mit verschiedenen Aktivitäten wie einer Hausaufgabenschule, Berufsberatung, kulturellen Workshops und einem Nachbarschaftscafé mit Mittagstisch. Ehrenamtliche unterstützen das kleine Team aus Festangestellten – bis September auch die ASF-Freiwillige Anne:

*»Goud van Noord soll ein offener Ort für alle sein. Alle sind gleich und alle sind willkommen. Ein sicherer Ankerpunkt – besonders für Menschen, die sonst nicht viel Kontakt mit anderen haben und oft nur alleine zuhause sitzen würden. Es ist schön zu sehen, wie hier eine Gemeinschaft neue Besucher*innen aufnimmt.«*

Anne, ASF-Freiwillige

Solidarität unter Spannung

Die Jüdisch-Schwarze Koalition in den USA

Cheryl Greenberg

Für progressive Kräfte in den USA – und weltweit – scheint es heute notwendiger denn je, politische Koalitionen zu erneuern und zu erweitern. Viele sehen dabei den langen Kampf von afroamerikanischen und jüdischen Initiativen für Bürgerrechte als Vorbild. Doch nach dem 7. Oktober und dem Krieg im Gaza-Streifen scheinen die sich seit längerem angespannten Beziehungen zwischen diesen beiden Gruppen weiter zu verschlechtern. Können die gemeinsamen Kämpfe der Vergangenheit und die Spannungen der Gegenwart miteinander in Einklang gebracht werden? Kann diese historische Erfahrung vielleicht sogar als Wegweiser dienen für heutige Allianzen?

Ein Rückblick zeigt: Tatsächlich unterlag dieser gemeinsame Weg immer schon großen Spannungen, die zwischen den beiden Gemeinschaften bestanden. Und dennoch machten sie erstaunlich erfolgreich politische gemeinsame Sache. So bauten im Laufe des 20. Jahrhunderts progressive Akteur*innen der Zivilgesellschaft politische Koalitionen auf, um Bürgerrechte, bürgerliche Freiheiten und wirtschaftliche Gerechtigkeit einzufordern. Zugleich waren sie dabei immer auch mit wirtschaftlichen, rassistischen, religiösen und politischen Gegensätzen konfrontiert.¹

Viele unglückliche Gemeinsamkeiten verbanden die beiden Gruppen in der US-Geschichte. Schon die biblische Geschichte der Sklaverei und die Verbundenheit vieler Schwarzer Menschen mit dem jüdischen Schicksal im Alten Testament und seiner Exodus-Geschichte bildeten eine geistige Brücke. Zudem waren beide Gruppen seit langem Ausgrenzung und Gewalt in Europa und Amerika ausgesetzt. Die rassistische Begründung für die Jim-Crow-Praktiken und ihre Gesetze in den USA (Segregation und Schlechterstellung) bedienten sich derselben Feindbilder wie der europäische Antisemitismus. Sie stellten Schwarze Menschen als unwürdige Außenseiter*innen dar, die die weiße Vorherrschaft schwächen würden. Beide wurden als triebgesteuert, gewalttätig und hinterhältig dargestellt, mithin als niedere Menschen und die »Anderen«. Die Nazis orientierten sich bei den Nürnberger Gesetzen an den US-Segregationsgesetzen.

Andererseits stammten die meisten Jüdinnen*Juden aus Europa und wurden, obwohl sie von den in den USA geborenen Amerikaner*innen nicht immer als weiß angesehen wurden, innerhalb der binären Rassensystematik rechtlich als solche betrachtet. Die meisten Einwanderer*innen, die als »nicht ganz weiß« angesehen wurden, fürchteten Diskriminierung und bestanden umso mehr auf ihrer »Weißheit«. So verstanden sich auch die meisten Jüdinnen*Juden vor dem US-Bürgerkrieg, die größtenteils von der Iberischen Halbinsel und aus Deutschland eingewandert waren. Außerdem brachten sie selbst rassistische Prägungen aus ihrer Heimat mit, die sie nun auf Schwarze Menschen in den USA übertrugen. Obwohl beide Seiten also eine ähnliche Geschichte des Hasses und der Verletzlichkeit teilten, reichte dies zunächst meist nicht aus, um gemeinsam gegen dieses Unrecht aufzubegehren.

Viele unglückliche Gemeinsamkeiten

Die immense Fluchtbewegung von mehr als zwei Millionen jüdischen Menschen aus Osteuropa um die Wende zum 20. Jahrhundert, vor allem in die Städte im Norden und Mittleren Westen der USA, fiel mit der Binnenmigration von etwa drei Millionen Afroamerikaner*innen aus den Südstaaten gen Norden zusammen. Sie hatten ähnliche Gründe: gewaltsame Unterdrückung und Armut, die Suche nach mehr Freiheit und wirtschaftlichen Möglichkeiten. Sie waren jeweils weitgehend verarmt, wurden beide durch die angestammten weißen Gruppen ausgegrenzt, doch jüdische Betroffene hatten dabei immer noch zwei Vorteile: Sie waren rechtlich gesehen weiß, und die meisten waren urban sozialisiert und literalisiert.

Zwar bekamen auch sie zunächst nur schlecht bezahlte Anstellungen, aber sie konnten viel schneller weiterkommen als ihre oft schlecht ausgebildeten Schwarzen Nachbar*innen aus ländlichen Gebieten. Mit der Zeit stiegen Jüdinnen*Juden zu Ladenbesitzer*innen, Vermieter*innen, Vorgesetzten oder Lehrkräften auf und dies oftmals in Vierteln mit Schwarzer Bevölkerung. Mit den Klassenunterschieden wuchsen hier auch die rassistischen Spannungen.

Allerdings gab es durchaus Solidarität. Denn viele dieser jüdischen Immigrant*innen stammten aus progressiven und arbeiterfreundlichen Milieus. Sie betrachteten die prekären Verhältnisse ihrer Nachbarschaft eher unter Klassen- als unter Rassengesichtspunkten. Jiddische Zeitungen stellten Verbindungen zwischen rassistischen Ausschreitungen gegen Schwarze in den USA und europäischen Pogromen her. Es waren die von Jüdinnen*Juden gegründeten Industriegewerkschaften, die Schwarze Arbeiter*innen als erste aufnahmen.

Die relative politische Freiheit des Nordens trug auch zur Entwicklung von Schwarzen Zeitungen sowie Bürger- und Selbsthilfeorganisationen bei. Bis hin zur nationalen Ebene organisierte sich die Schwarze Bürgerrechtsbewegung in Dachverbänden wie der National Association for the Advancement of Colored People (NAACP). Unter ihren weißen Unterstützer*innen waren überdurchschnittlich viele Jüdinnen*Juden. Auf beiden Seiten sah man viele Gemeinsamkeiten.

Wie die afroamerikanischen Initiativen organisierten sich auch Jüdinnen*Juden, um sich im Kampf gegen Diskriminierung zu helfen. Sie arbeiteten dabei gezielt zusammen, um Spannungen mit Schwarzen Communities entgegenzuwirken und antisemitische Vorurteile zu bekämpfen. Dazu zählten oftmals auch Feindbilder über die jüdische Gier. Jüdische Bürgerrechtsgruppen wendeten sich zugleich an die eigene Gemeinschaft, um durch sozialen Ausgleich Vorurteilen zuvorzukommen. Sie drängten etwa jüdische Ladenbesitzer*innen und Vermieter*innen in Schwarzen Vierteln dazu, rassistische und unfaire Praktiken zu ändern.

Während viele jüdische Engagierte ihren Einsatz in Schwarzen Vierteln als Beweis ihrer guten Absichten verstanden und die gemeinsame Außenseiterposition in der US-Gesellschaft betonten, sahen viele Schwarze sie jedoch eher als Insider, als Weiße, die auf Kosten von Schwarzen Außenseiter*innen profitierten. Denn trotz aller Bemühungen verschärfte sich sozioökonomischen Klassen- und Rassenkonflikte in dieser Zeit.

Der antifaschistische Konsens begründet ein Goldenes Zeitalter

Zudem war dieses Engagement bis in die 1930er-Jahre weitgehend auf die politische Linke beschränkt. Doch mit dem Aufstieg des Faschismus in Europa, der auch in den USA viel Resonanz fand, wurde deutlich: Die Zuschreibung als Weiße war brüchig und schützte Jüdinnen*Juden keineswegs vor Antisemitismus. Immer mehr sahen nun ihr Eigeninteresse darin, sich mit anderen Außenseitergruppen in der US-Gesellschaft zu verbünden. Schwarze Gruppen griffen wiederum die universalistische Rhetorik des Antinazismus auf, um gemeinsam mit anderen auf Gleichberechtigung zu drängen. Nach der Reichspogromnacht 1938 erklärte beispielsweise Walter Francis White von der NAACP: »Wir Schwarze wissen, was das bedeutet, weil es uns selbst widerfahren ist. [...] Wir müssen [...] den Nazi-Terror verurteilen, denn was einer Minderheit widerfährt, kann

auch anderen widerfahren – eine Lektion, die Juden, Schwarze und alle anderen Minderheiten lernen müssen.«

Der Zweite Weltkrieg und der antifaschistische Konsens nach Kriegseintritt der USA markierte eine Phase, die manche als Goldenes Zeitalter bezeichnen. Bis auf einige jüdische Milieus in den Südstaaten engagierten sich immer mehr jüdische Gruppen offen für die Gleichberechtigung aller Bürger*innen. In diesem universalistischen Verständnis ging es nicht mehr um das enge Selbstinteresse aus der gemeinsamen Not der verfolgten Minderheiten, sondern um eine gesellschaftliche Vision demokratischer Teilhabe und Gerechtigkeit – als ein viel umfassenderes Selbstinteresse.

Dies geschah in einem größeren Kontext von Integrationsprozessen in der Kriegsgesellschaft: Einheitsforderungen, die Nachrichten über den Völkermord der Nazis und später im Kalten Krieg die Notwendigkeit als Supermacht die Loyalität der (nicht-weißen) blockfreien Nationen zu gewinnen, wirkten auch innergesellschaftlich integrativ. Obwohl dabei die Werte-Rhetorik der USA weit über die Wirklichkeiten hinausging, verbreiteten sich Forderungen nach »rassistischer Toleranz« und dem Ende von Diskriminierung.

Es bildeten sich auf verschiedenen Feldern Koalitionen zwischen jüdischen, afroamerikanischen, Arbeiter- und anderen Gruppen: für die Aufhebung der Rassentrennung in Schulen bis zum Wahlrecht, für gleichberechtigten Zugang zu Wohnraum bis zu Lohngleichheit. Diese Allianzen umfassten viele gesellschaftliche Gruppen, doch im Mittelpunkt standen immer wieder afroamerikanische und jüdische Initiativen und Individuen: ob in Ärzteverbänden, Bowlingligen, Beiräten für Wohnsiedlungen oder der Zufallsgemeinschaft an einem Strandtag.

Diese Allianzen wirkten in vielem nachhaltig: Rabbiner marschierten in vorderster Reihe gemeinsam mit Martin Luther King bei Protestmärschen. Die jüdische Anti Defamation League und die afroamerikanische NAACP erarbeiteten Rechtsgutachten. Schwarze und jüdische Frauen forderten öffentliche Schulen, die tatsächlich allen Minderheiten offenstehen.

In den 1960er-Jahren waren überproportional viele weiße Aktivist*innen im Student Nonviolent Coordinating Committee oder im Congress of Racial Equality jüdisch. Sie gingen dabei große Risiken ein, wie 1964 bei der Kampagne für das Wahlrecht Schwarzer Bürger*innen im Staat Mississippi. Die ermordeten Andrew Goodman, Michael Schwerner und James Chaney – zwei Juden und ein Schwarzer – wurden zu Märtyrern dieser Allianz.

In beiden Gemeinschaften entwickelte sich eine umfassende Solidarität. So setzten sich Schwarze Repräsentant*innen auch gegen religiöse Diskriminierung ein, unterstützten die Gründung Israels und forderten die Aufnahme von jüdischen Immigrant*innen aus Europa. Auch auf lokaler Ebene gab es zahlreiche Gemeinschaftsprojekte, wie zwischen afroamerikanischen Kirchengemeinden und jüdischen Synagogen.

Diese Zusammenarbeit schien tatsächlich einer »großen Allianz« zu entspringen. Aber die gleichen Klassen- und Klassenspannungen, die von Anfang an bestanden hatten, sollten sich nur noch verschärfen. Denn anhaltender Rassismus und Diskriminierung blieben tief in den amerikanischen Institutionen verankert. Vordergründig diskriminierungsfreie Maßnahmen etwa in der Städteplanung richteten sich faktisch gegen Schwarze Menschen und verschlimmerten den Verfall der Innenstädte und ihrer Schwarzen Wohnviertel. Afroamerikaner*innen wurden häufiger staatliche Förderungen verwehrt, sie erhielten keine Hypotheken in begehrten Wohngebieten und blieben von renommierten Arbeitsplätzen und Schulen ausgeschlossen. Die technische Gleichheit vor dem Gesetz konnte in der sozialen Wirklichkeit keine Chancengleichheit herstellen.

Struktureller Rassismus besteht fort

Europäisch-amerikanische Jüdinnen*Juden hingegen profitierten von eben jenen neuen staatlichen Angeboten: Förderprogramme, günstige Hypotheken, gute Arbeitsplätze und Schulen (auch wenn diese Öffnung immer noch durch inoffizielle Quoten begrenzt blieb). Trotz anhaltendem Antisemitismus konnten sie wirtschaftlich aufsteigen. Die wachsenden sozialen Unterschiede schürten nicht nur die bestehende Ressentiments der Schwarzen, sondern veranlassten immer mehr jüdische Bewohner*innen, sich anderen Weißen anzuschließen, die zuvor schon aus den Innenstädten in privilegierte Vororte weggezogen waren. Sie schienen immer mehr ihren privilegierten Status als Weiße anzunehmen.

Allerdings blickten die meisten amerikanischen Jüdinnen*-Juden ganz anders auf diese Entwicklung: Sie hielten weiterhin den Kampf um Bürgerrechte hoch und sahen ihren eigenen Erfolg als Beweis dafür, dass das System mit seiner »rasenblinden« Vision von Gleichheit funktionieren würde. Die meisten erkannten keinen strukturellen Rassismus. Zugleich fühlten sie sich selbst als eine immer noch gefährdete Gemeinschaft und lehnten die Vorstellung ab, dass sie von ihrer weißen Hautfarbe profitierten. Die Schwarze Gleichberechtigung würde noch kommen, beharrten sie. In diesem Verständnis war der neue Fokus auf marginalisierte Identitäten von Schwarzen gerade ein Irrweg zurück in die Diskriminierung.

Doch gerade jüngere Schwarze Aktivist*innen waren Ende der 1960er-Jahre enttäuscht, weil die liberalen Versprechen nach Gleichberechtigung leer blieben. Sie hinterfragten den liberalen Ansatz und forderten radikale Veränderung. Segregation war zwar nicht mehr legal, bestand aber weiterhin, Schulen waren zwar formal integriert, blieben aber weiter segregiert: Denn die benachteiligten Stadtteile wurden rassistisch immer stärker von den »besseren Vierteln« abgetrennt und damit auch von Bildung und Gesundheitsversorgung. Die Aktivist*innen argumentierten nun, dass die Rassenfrage nicht weiter ignoriert werden könnte, sie zu leugnen, diene geradezu

als rhetorische Waffe, um den ungerechten Status quo aufrechtzuerhalten. Sie hielten soziale Integration nicht nur für unerreichbar, sondern lehnten sie als kulturellen Völkermord ab. Stattdessen verfolgten viele nun Black Power – Schwarze Menschen müssten ihre eigenen Institutionen schaffen und ihre eigene Zukunft erkämpfen. Dafür brauche es einen Bruch mit den weißen Verbündeten. Beide Seiten reagierten mit Enttäuschung und Unverständnis.

Black Power und andere separatistische Ideologien suchten stattdessen nach Verbündeten anderer Gruppen of Colour und schlossen sich im Kontext des Kalten Krieges antikononialistischen Bewegungen an, darunter auch den Palästinenser*innen. Nach dem siegreichen Sechstagekrieg, so argumentierten diese, sei Israel kein Zufluchtsort für eine schutzbedürftige Minderheit mehr, sondern viel eher eine unterdrückerte europäische Macht. Viele Jüdinnen*Juden in den USA verstanden hingegen diesen Krieg als Triumph über die arabischen Kräfte, die auf die Zerstörung Israels aus waren. Sie sahen Israel weiterhin als den Unterlegenen an und machten die palästinensische Seite für ihre eigene Notlage verantwortlich. Die Spannungen entlang der Linien *Race* und *Class* wurden nun auch in einem internationalen Kontext ideologisch aufgeladen.

Hinzu kam ein allgemeiner Backlash gegen die errungenen Bürgerrechte in Form des »Krieges« gegen Drogen und Kriminalität sowie drastischer Sozialkürzungen. Arme und Ausgegrenzte wurden selbst für ihre Not verantwortlich gemacht. Verschlüsselte, aber nicht weniger rassistische Wendungen kehrten in die öffentliche Debatte zurück. In diesem schwierigen Umfeld bei schwindenden Ressourcen und heftigerer Opposition gingen immer mehr zivilgesellschaftliche Koalitionen auseinander.

Ab Mitte der 1970er-Jahre bestimmten zunehmend Misstrauen und Rückzug die Beziehungen. Zwar setzte man sich weiterhin für eine rechtliche Liberalisierung ein, doch die berühmte »Allianz« litt immer stärker unter öffentlichen Äußerungen von Schwarzem Antisemitismus und jüdischem Rassismus. Eine Reihe lokaler Konflikte verschärfte diese Spannungen, etwa ein Streik überwiegend jüdischer Lehrkräfte, der vor allem Schwarze Familien traf, oder Plünderungen und Ausschreitungen gegen jüdische Ladenbesitzer*innen in den 1980er-Jahren (dabei trafen diese Spannungen auch andere Gruppen wie asiatischstämmige Gewerbetreibende). Politisch waren sich beide Seiten uneins über eine stärkere gruppenbezogene Förderung marginalisierter Minderheiten (Affirmative Action) und der Nahostkonflikt mit der israelischen Besatzung wirkte zusätzlich belastend. Unterdessen unterlief eine selbstbewusstere wie selbstbezogener politische Rhetorik in beiden Gemeinschaften den Wiederaufbau einer breiteren Koalition. Nicht, dass dies nicht immer wieder versucht worden wäre – zuletzt rief gar US-Präsident Obama zu einer Erneuerung der Beziehungen auf.

Zwischen weißer Vorherrschaft und den Folgen des 7. Oktober

Mit der ersten Präsidentschaft Donald Trumps gab es eine Zäsur. Erst recht in seiner zweiten Regierungszeit wurden die Wechselbeziehungen zwischen den verschiedenen Formen des Hasses erschreckend deutlich: Rassismus und Antisemitismus lassen sich nicht voneinander trennen, wie die Demonstration weißer Rassist*innen 2017 in Charlottesville zeigte. Die Anhänger*innen der White Supremacy wechselten zwischen Sprechchören wie »Juden werden uns nicht ersetzen« und anti-Schwarzen Beleidigungen. Auf diesen Schock hin bildete sich eine breite Anti-Trump-Koalition, dabei auch viele jüdische und afroamerikanische Gruppen. Es sah fast so aus, als würde die »große Allianz« wiederbelebt.

Dann kam allerdings der 7. Oktober 2023 mit den Angriffen auf israelische Zivilist*innen. Die internationale Empörung war groß, doch einige in der US-Linken, die mit der notleidenden Bevölkerung Gazas sympathisierten, schwiegen oder äußerten ihre Verurteilung nur sehr verhalten. Viele amerikanische Jüdinnen*Juden waren entsetzt und verängstigt und stellten sich hinter Israel. Für sie fühlte sich Sympathie für die Menschen Gazas wie ein antisemitischer Angriff auf das Selbstverteidigungsrecht Israels an.

In den folgenden Monaten begann Israel seine zunehmend verheerenden Gegenangriffe und die Sympathie wuchs für die palästinensische Seite. Die Zahl der zivilen Opfer stieg sprunghaft an, Hunger wurde zu Hungersnot, und die Infrastruktur des Gazastreifens fast vollständig zerstört. Viele amerikanische Jüdinnen*Juden verteidigten dennoch weiterhin Israels Vorgehen und beharrten darauf, dass pro-palästinensische Proteste antisemitisch seien. Die Kluft zwischen amerikanisch-jüdischen Gruppierungen und anderen progressiven Gemeinschaften vergrößerte sich zusehends.

Allerdings laufen auch heute Konflikte und Kooperation oft nebeneinander her. Eine wachsende Zahl jüdischer Stimmen (vor allem jüngere) und die überwiegende Mehrheit der Afroamerikaner*innen stehen an der Seite der Palästinenser*innen. Die Trump-Regierung wiederum markierte aus ganz anderen Motiven schlichtweg alle Gaza-Proteste als antisemitisch. Auch wenn viele jüdische Gruppen diese Punkt teilten, sahen sie zunehmend mit Sorge, wie Präsident Trump die Kritik an Antisemitismus instrumentalisierte, um liberale Universitäten und Gruppierungen anzugreifen. Eine stärkere Präsenz von Jüdinnen*Juden könnte aber dazu beigetragen haben, das Misstrauen der Progressiven gegenüber ihren ehemaligen jüdischen Partner*innen abzubauen.

Da sind wir nun. Schwarze und jüdische Menschen, die sich in so vielen Fragen entfremdet haben. Kann es erneut eine Schwarz-jüdische Koalition geben? Vielleicht, wenn wir aus der Vergangenheit lernen. Beide teilen eine Geschichte von Hasserfahrungen und dem Wissen, dass dieser Hass immer noch aktuell ist. Beide haben gelernt, dass dieser Hass gegen »Andere« verschränkt ist, sie beidermaßen trifft und daher gemeinsam bekämpft werden muss.

Zugleich ist es unabdingbar, uns strukturelle Unterschiede bewusst zu machen. Um sie zu verstehen und zu überwinden, braucht es eine intensive Auseinandersetzung mit den jeweiligen Standpunkten. Heute müssen sich Jüdinnen*Juden mit der Realität des strukturellen Rassismus und ihren eigenen weißen Privilegien auseinandersetzen. Sie müssen die Begrenztheit des »rassenblinden« Liberalismus erkennen und auch verstehen, wie tief die Diskriminierungsgeschichte der Schwarzen einige ihrer Communities mit der palästinensischen Notlage verbindet. Afroamerikaner*innen müssen wiederum die tiefe, fast existenzielle Angst der Jüdinnen*Juden verstehen, dass sie als die verhassten »Anderen« einer kleinen Minderheit immer verwundbar sind und niemals auf die Sicherheit oder Privilegien vertrauen können, die andere ihnen nachsagen – dass (viele, nicht alle) Jüdinnen*Juden zwar strukturell weiß sind, diese Weißheit aber immer nur bedingt ist.

Diese wandlungsreiche Beziehungsgeschichte kann auch als Vorbild für Allianzbildungen zwischen anderen Gruppen dienen. Es ist möglich – ja sogar dringend notwendig –, unterschiedliche Perspektiven zu würdigen und dennoch den Fokus auf das gemeinsame Ziel zu behalten. Die Geschichte der Beziehungen zwischen Schwarzen und Jüdinnen*Juden, die sowohl äußerst kompliziert als auch bemerkenswert kraftvoll ist, kann uns viel lehren.

Aus dem Englischen übersetzt von Matteo Schürenberg.

Prof. Dr. Cheryl Greenberg ist emeritierte Professorin für Geschichte am Trinity College in Hartford, Connecticut.

- 1 Wichtig ist dafür die Klarstellung, dass ich hier nur von europäischstämmigen Jüdinnen*Juden in den USA spreche, weil sie es waren, die die jüdischen Organisationen leiteten oder als Rabbiner*innen tätig waren. Jüdinnen*Juden, die Schwarz oder of colour sind, gab es durchaus, aber mit wenigen bemerkenswerten Ausnahmen waren sie selten sichtbar.

Die Underdogs der Geschichte

Monty Ott über intersektionale Bruchlinien und Perspektiven für ein solidarisches Erinnern zwischen Empathie und Selbstreflexion

Geschichte von Kollektiven existiert nicht einfach, sie wird geschrieben. Sie ist eine Aneinanderreihung ausgewählter historischer Ereignisse, die Menschen zu einer schlüssigen Erzählung deuten und vermitteln. Nationale Narrative zeigen das ziemlich deutlich. Das hat der Soziologe Maurice Halbwachs in den 1920er-Jahren eindrucksvoll dargelegt. Halbwachs hat dafür die Verbindungen zwischen den Erinnerungen des Individuums und denen, die soziale Gruppen miteinander teilen, genauer betrachtet. Kollektive neigen dazu, so Halbwachs, bestimmte Ereignisse aufzuwerten und Beschämendes zu verdrängen, um eine gemeinsame Identität daraus abzuleiten.

Dazu passt, dass der Philosoph Walter Benjamin zu dem Schluss kam, dass es schwerer sei, »das Gedächtnis der Namenlosen zu ehren als das der Berühmten.«¹ Das spiegelt sich auch in Benjamins Begriff des Eingedenkens wider – dem Vergewärtigen vergangener Ereignisse im aktuellen Erleben. Der Literaturwissenschaftler Stéphane Mosès verstand es als Aufgabe, »alles, was in der Vergangenheit unterdrückt und vergessen worden ist oder um das sich niemand gekümmert hat, eine neue Chance« zu geben.² Die Dekonstruktion nationaler Erzählungen eröffnet die Möglichkeit, Persönlichkeiten und Ereignisse aus ungewohnter Perspektive zu betrachten.

Ein aus Geschichte erwachsenes Selbstverständnis

Wir leben in einer postnazistischen und postkolonialen Gesellschaft. Sie bezieht ihr Selbstverständnis aus ihrem Verhältnis zur Geschichte, was in Begriffen wie »historischer Verantwortung«, »Nie wieder« oder »Staatsräson« mündet, die die meisten Deutschen intuitiv mit der nationalsozialistischen Zustimmungsdiktatur verbinden. Doch schaut man genauer hin, fehlt es oft an Basiswissen. Zugleich zeigt sich Antisemitismus zunehmend offener und gewaltvoller – besonders nach dem Terror vom 7. Oktober 2023. Linke Bewegungen sind davon nicht ausgenommen: Auch dort tritt Antisemitismus auf, oft verbunden mit israelbezogener Schuldumkehr. Progressive Jüdinnen*Juden fühlen sich zunehmend in diesen Bewegungen isoliert.

Neben dem Antisemitismus ist es aber auch die deutsche »Wiedergutwerdung« (Eike Geisel), die die Ausgrenzung von Jüdinnen*Juden begünstigt. So werden sie in der historischen Wahrnehmung in eine Rolle gedrängt, die sich auch auf die Wahrnehmung von jüdischen Menschen in der Gegenwart auswirkt. Die Philosophin Seyla Benhabib hat einmal bemerkt: »[W]er wir sind, offenbart sich in den Geschichten, die wir von uns erzählen.«³ Wenn Jüdinnen*Juden in den »Geschichten« nur als passive Opfer erscheinen, als »Lämmer, die sich zur Schlachtbank« haben führen lassen, wieso sollte der jüdische Mensch in der Gegenwart mehr sein als, wie es die Lyrikerin Esther Dischereit ausdrückte, »Jude« und nichts als Jude, gleichsam tot, was seine Zugehörigkeit zur Gattung betrifft«⁴. Ebenso wird oftmals unterstellt, Jüdinnen*Juden hätten die Shoah als moralische Lehranstalt empfinden sollen, was sich in Formulierungen widerspiegelt wie: »Gestern Opfer, heute Täter«.

Das zeigt, wie notwendig eine kritische Auseinandersetzung mit historischen und gegenwärtigen Leerstellen in vielen Milieus ist. Nur so kann der »Entsolidarisierung«, die viele (progressive) Jüdinnen*Juden beschreiben, angemessen begegnet werden. Dekonstruiert gehört dabei eine weitere Vorstellung: So wird oft insinuiert, Jüdinnen*Juden seien unter den Marginalisierten besonders privilegiert. Die Shoah überlagere in der Erinnerungskultur andere Verbrechen und die Auseinandersetzung mit ihr verhindere die Beschäftigung mit anderen Diskriminierungsformen. Das ist nicht nur unsolidarisch und spielt marginalisierte Gruppen gegeneinander aus – sie steht auch im Widerspruch zu einer jüdischen Lebenswirklichkeit, die oft politisch, sozial und auch ökonomisch sehr prekär ist.

Wer den »Underdogs« der Geschichte eine »neue Chance« geben will (Stéphane Mosès), braucht die richtigen »Tools«. Es muss darum gehen, jüdische Menschen als Subjekte mit Handlungsmacht wahrzunehmen und sie nicht in der Rolle des passiven Opfers zu essentialisieren. Dann tut sich plötzlich eine ganz andere jüdische Geschichte auf, in der Jüdinnen*Juden vielfältige Formen des Widerstands im Nationalsozialismus leisteten, die ersten Safer Spaces für queere Menschen begründeten, als Kommunist*innen von einem neuen Deutschland träumten und von der DDR bitter enttäuscht wurden, für

die Entnazifizierung und Demokratisierung Westdeutschlands kämpften und erlebten, wie sich ihre Student*innen gegen sie wandten und linke Aktivist*innen antisemitischen Terror übten. Plötzlich erscheinen Jüdinnen*Juden nicht mehr als abstraktes, homogenes Kollektiv. Vielmehr wird deutlich, wie unterschiedlich jüdische Lebensrealitäten und Positionierungen sein können und wie unterschiedlich sich Handlungsmacht und Diskriminierung darstellen.

Ein solches analytisches ›Tool‹ für ein offeneres Verständnis von Vergangenheit wie Gegenwart ist Intersektionalität. Damit können wir scheinbar unmögliche Verbindungen zwischen marginalisierten Gruppen suchen und somit auch die Grundlage für neue Bündnisse schaffen. Ebenso können wir mit der von Soziologin Karin Stögner entwickelten ›Intersektionalität der Ideologien‹ ein tiefergründiges Verständnis von Antisemitismus und dessen Verbindung zu anderen Ideologien der Ungleichwertigkeit wie Rassismus gegen Rom*nja und Sinti*zze, Misogynie und Queerfeindlichkeit gewinnen.

Die Straßenkreuzung

Intersektionalität ist heute in vielen politischen, juristischen und akademischen Debatten präsent. Sie ist ein Gegenentwurf zu einer ›Rhetorik des immer/nie, des entweder/oder, des für/gegen, des alles/nichts‹.⁵ In ihrer zunehmenden Popularität liegt aber auch eine Herausforderung. Wenn komplexe Konzepte inflationär gebraucht und zu Buzzwords zusammengestaucht werden, verlieren sie ihren ursprünglichen emanzipatorischen Impuls. Es braucht schon ein genaues Verständnis des Ansatzes und der Kämpfe darum, wie auch über notwendige Anpassungen, wenn er in einem anderen gesellschaftlichen Kontext gebraucht wird. Der Begriff geht auf die US-amerikanische Juristin Kimberlé Crenshaw zurück, deren Überlegungen auf einem Statement des Combahee River Collective aufbauen. Stein des Anstoßes war die mangelnde Sichtbarkeit der spezifischen Diskriminierungserfahrungen Schwarzer Frauen.

Bei einer Entlassungswelle argumentierte ein US-Unternehmen, es seien weder Schwarze Männer noch weiße Frauen besonders betroffen, die Maßnahmen also weder rassistisch noch sexistisch. Crenshaw zeigte hingegen auf, dass es sich um ein ›Sowohl-als-auch‹ handelte. In ihrem Essay ›Mapping the Margins‹ beschreibt sie Intersektionalität als Werkzeug, um die Wechselwirkungen von *Race* und Geschlecht vor dem Hintergrund von Gewalt gegen Schwarze Frauen begreifbar zu machen. Intersektionalität zeigt, dass Identitätsmerkmale nicht isoliert wirken: Ob jemand zum Beispiel eine Frau ist, macht einen Unterschied – aber eine Schwarze Frau zu sein, bedeutet etwas anderes als eine weiße Frau zu sein. Kategorien verändern ihre Bedeutung, wenn sie zusammentreffen. So können wir verflochtene Macht- und Ungleichheitsverhältnisse verstehen, aber auch die innere Pluralität marginalisierter Gruppen besser begreifen – und damit von der Mehrheitsgesellschaft zugeschriebene Homogenität aufbrechen. Auf einmal werden dann neue Verbindungslinien sichtbar.

Die Philosophin Katrin Meyer erläutert, dass diese Perspektive zum Ziel hatte, ›marginalisierte, diskriminierte und missachtete Subjekte im Rahmen einer gegebenen Rechtsordnung in ihren Rechtsansprüchen zu stärken, in ihrem Stolz und ihrer politischen Handlungsfähigkeit zu ermächtigen und als Individuen und Gruppen in ihrer spezifischen Identität sichtbar zu machen‹.⁶ In Deutschland gab es einige Vorläufer*innen. Die Beschäftigung mit ihnen ist wichtig, weil dadurch Schwächen bei der Übertragung des Konzeptes aufgefangen werden können.

Sind Jüdinnen*Juden weiß?

Die ›transatlantische Reise‹⁷ des Ansatzes nach Deutschland wurde sehr unterschiedlich rezipiert. Doch im Aktivismus kam es häufig zu einem geradezu dogmatischen Umgang, einer Verengung statt Öffnung der Perspektiven. Es führte dazu, dass das Konzept ›für die Legitimation von Ausschlüssen instrumentalisiert wird‹.⁸ Wie konnte es dazu kommen?

Historische Kontexte prägen Theorien, deswegen müssen wir sie reflektiert in ihrer Historizität betrachten. Aufgrund kultureller Differenzen bedürfen auch Theorien einer bewussten Übersetzung, wenn wir sie auf andere Kontexte übertragen.⁹ ›Übersetzung‹ bedeutet, dass die Kategorien von Intersektionalität an das jeweilige kulturelle Umfeld angepasst werden müssen. Vor allem die aus dem US-Kontext geprägte Kategorie *Race* und die damit zusammenhängende Vorstellung von ›Whiteness‹ gilt es hier genauer anzuschauen.

In den USA mit ihrer Geschichte von Sklaverei, Segregation und ›systematische[m], institutionalisierte[m] Rassismus gegen die Schwarze Bevölkerung‹¹⁰ wird nachvollziehbar die *Color Line* als konstitutiver gesellschaftlicher Faktor für die Kategorie *Race* gesetzt. In Deutschland hingegen ist anti-schwarzer Rassismus ebenso von Bedeutung wie antislawischer Rassismus [Anm. d. Red.: vgl. Interview Seite 22ff.] – genauso wenig lässt sich Antisemitismus aus der Gleichung nehmen. Antisemit*innen unterteilen die Welt in binäre, vermeintliche ›natürliche‹ Ordnungen unterteilt, so legt Stögner dar: Die komplexe soziale Realität wird auf ›Freunde und Feinde‹ reduziert, wobei daneben auch noch ›Fremde [existieren], die durch ihre Nichtzuordenbarkeit als Bedrohung erscheinen‹.¹¹

In der antisemitischen Vorstellungswelt zeichnet sich ›jüdische Macht‹ durch mysteriöse Unfassbarkeit, Abstraktheit, Universalität und Mobilität aus. Während im anti-Schwarzen und antislawischem Rassismus dem Anderen Attribute zugesprochen werden, die dessen Beherrschung rechtfertigen, wird der jüdische Andere konstruiert mit Eigenschaften, die ihn aufwerten: Während der weiße Mensch an ›die Scholle‹ und seinen gesellschaftlichen Platz gebunden ist, ist der jüdische Mensch frei und dadurch mächtig.

Die Besonderheiten des Antisemitismus wurden allerdings in vielen intersektionalen Analysen übersehen. Diese Leerstelle

geht oft mit einem weiteren Widerspruch einher: Während Jüdinnen*Juden in rechten Diskursen des 19. und 20. Jahrhunderts auch als »[S]chwarz oder zumindest dunkelhäutig«¹² markiert wurden, galten sie (zumeist) in progressiven Diskursen (der USA) als weiß (s. *zeichen*-Beitrag s. 12–15).

Sicher, die USA sind das Land, in dem Jüdinnen*Juden das bisher größte Maß gesellschaftlicher Teilhabe vergönnt war. Jüdische Menschen nutzten die entstehenden Spielräume, aber wurden sie wirklich Teil der weißen Mehrheitsgesellschaft? Nein, es handelte sich um eine Facette dessen, was der Autor Ruben Gerczikow und ich als »Dialektik der Un-|Sichtbarkeit« bezeichnen. Rein äußerlich waren manche Jüdinnen*Juden vielleicht nicht als Andere erkennbar, doch diese Sicherheit war immer prekär – das zeigen etliche Anschläge, unter anderem in Washington D.C., Boulder, Pittsburgh und Poway.

Das Problem liegt nicht auf der Ebene der Selbstbezeichnung, sondern auf der der Fremdzuschreibung. Zumindest dann, wenn Jüdinnen*Juden in der Kategorie *Race* als »Repräsentant_innen von Whiteness« (Stögner) begriffen werden. Das Problem dabei: Wendet man den Whiteness-Frame auf Jüdinnen*Juden an, so beschreibt es der Rechtswissenschaftler David Schraub, werden sie nicht nur als weiß, sondern als so etwas wie »hyper-weiß« gelesen.¹³ Anders als Schwarze Menschen sollen Jüdinnen*Juden vermeintlich an der »White Supremacy« teilhaben können, weil sie rein äußerlich nichts von weißen Menschen unterscheidet. Dass damit bereits ein »Gerücht über die Juden« (Adorno) reproduziert wird – nämlich, dass es sich um ein homogenes vermeintlich weißes Kollektiv handele und somit die Existenz, Erfahrungen und Geschichten von sephardischen, mizrachischen, indischen, äthiopischen, Schwarzen etc. Jüdinnen*Juden ignoriert oder gar negiert wird –, ist erst der Anfang des Problems. In Deutschland kommt hinzu, dass die überwiegende Mehrheit der Jüdinnen*Juden eine postsowjetische Migrationsgeschichte hat. So erfahren viele nicht nur Antisemitismus, sondern auch antislawischen Rassismus, weil sie als »Russen« gelesen und antislawisch abgewertet werden.

Analytisch ist der kritische Blick auf »Whiteness« produktiv, sobald wir ihn auf die Mehrheitsgesellschaft richten: So werden bestimmte Erfahrungen und Positionen erst sichtbar – lassen also Weiße Menschen etwas sehen, was sie sonst nicht wahrnehmen. Damit wird ins Bewusstsein gerückt, wie weiße Menschen Zugang zu Ressourcen und Strukturen und damit soziale Macht und Status besitzen, die Anderen verschlossen bleiben. *Weißsein*, betont Schraub, ist unsichtbar, es ist die »Standardkategorie« – der Andere hingegen wird markiert: Schwarze Geschichte, jüdische Medien etc. Während die Anwendung von »Whiteness« bei weißen Menschen, die der Mehrheitsgesellschaft angehören, zur Reflexion anregt, kann dessen Anwendung auf Jüdinnen*Juden zur Folge haben, dass Antisemitismus verstärkt wird.

Die Übertragung von »Whiteness« auf jüdische Menschen macht keine unsichtbaren Privilegien sichtbar, sondern bestärkt

(unbeabsichtigt) antisemitische Stereotype. Anders als Weißsein, das als unsichtbare gesellschaftliche Norm konstruiert wird, wird Jüdischsein markiert und in Verbindung mit Vorstellungen von Einfluss, Macht oder Kontrolle gebracht. *Whiteness* soll eigentlich unsichtbare Macht- und Herrschaftsstrukturen aufdecken. Jüdinnen*Juden sind diesen Strukturen ausgeliefert, doch Antisemit*innen fantasieren sie als machtvolle Wesen, die im Geheimen Herrschaft ausüben. Historisch gab sich der Antisemitismus als Kritik an vermeintlich Reichen und Mächtigen aus, als kritischer Blick auf vermeintlich geheime Herrschaftsstrukturen – selbst dann noch, als die Gaskammern und Krematorien bereits liefen.

1962 sprach der Philosoph Theodor W. Adorno davon, dass es einer der »wesentlichen Tricks von Antisemiten« sei, »sich als Verfolgte darzustellen; sich zu gebärden, als wäre [...] der Antisemit eigentlich der, gegen den der Stachel der Gesellschaft sich richtet«. Antisemit*innen erfahren eine innere Aufwertung dadurch, dass sie glauben, die gesellschaftlichen Verhältnisse durchblicken zu haben. Gleichzeitig imaginieren sie sich in einer Notwehrsituation, die ihre Aggression rechtfertigen soll. Während der Rassismus die Ausbeutung Anderer legitimiert – und um dieses Ziel zu erreichen, auch mordet und vernichtet – kennt der Antisemitismus schlechterdings nur eine Lösung, um sich des »übermächtigen Juden« zu entledigen: systematischer Massenmord, kollektive Auslöschung, Genozid. Gleichermaßen treten beide Formen heute oft ineinander verwoben zutage, was ihre gemeinsame Abwehr umso notwendiger macht – doch die Gräben sind tief.

Tiefe Gräben – Ent/Solidarisierung

Die Schockwellen des palästinensischen Hamas-Terrors mit den Massakern und der systematisch verübten sexuellen Gewalt haben nicht nur die israelische Gesellschaft erreicht – sondern Jüdinnen*Juden weltweit. Der Historiker Dan Diner sprach von einer »genozidalen Botschaft«, die jeder jüdische Mensch verstanden habe. Denn die ganz bewusst gefilmten Verbrechen erinnerten in ihrer Inszenierung an die Gewalt der Shoah. Und dass hier ausgerechnet diejenigen vergewaltigt, verstümmelt und ermordet wurden, die zu großen Teilen der israelischen Linken angehörten, verdeutlichte: Jüdinnen*-Juden werden unterschiedslos zum Ziel antisemitischer Aggression.

Bereits vor dem 7. Oktober gab es scharfe Debatten – innerhalb der Linken, aber auch gesamtgesellschaftlich – um das Verhältnis zu Israel. Antirassistische und antisemitismuskritische, pro-israelische und pro-palästinensische Gruppierungen schienen unheilbar entzweit. Jüdinnen*Juden klagten über Ausschlüsse. In queeren, intersektionalen und antirassistischen Gruppierungen kam es immer wieder zu antisemitischen Positionierungen. Diese Konflikte verschärften sich nach dem 7. Oktober. Selbst linke Ikonen, wie die Philosophin Eva Illouz, hinterfragten ihren Platz in der Bewegung: Bis zum 7. Oktober habe sie gerade als »Frau, als Jüdin, als Nordafrikanerin und

Immigrantin« gedacht: »Wer sonst als die Linke sollte mich schützen?« Nun erlebte sie einen »schockierenden Mangel an Mitgefühl«. ¹⁴ Doch Illouz sprach auch davon, die »Verantwortung für diese Fehler [zu] übernehmen«. Ihr Standpunkt sei, dass sie »die Linke bewahren möchte.« Doch was ist dazu nötig?

Polarisierte Gesellschaft

Wir erleben ein neues Maß gesellschaftlicher Polarisierung. Gerade in unserer postnazistischen Gesellschaft nimmt Antisemitismus eine besondere Rolle dabei ein. Es gibt einen regelrechten Überbietungswettbewerb darin, sich selbst von Antisemitismus freizusprechen und andere Gruppen exklusiv dafür verantwortlich zu machen. Diese Externalisierung lenkt vom eigentlichen Problem und den Betroffenen ab – nichts schadet der Bekämpfung von Antisemitismus mehr.

Im Falle der documenta fifteen ignorierte eher die Linke antisemitische Kunstwerke, im Falle eines Shoah-glorifizierenden Flugblatts, das mit einem Vize-Ministerpräsidenten in Verbindung gebracht wurde, ignorierte dann das rechte Spektrum das Problem. Beide Seiten weisen Antisemitismus gern von sich – die Rechte auf »Linke und Muslime«, die Linke auf »die Rechten«.

Stattdessen sollten wir Antisemitismus nur als gesamtgesellschaftlich verbreitetes Phänomen begreifen lernen. Cathy Gelbin hielt es 1999 für eine »Binsenweisheit, daß Vorurteilsstrukturen nicht auf die Dominanzgesellschaft begrenzt sind, sondern auch in deren Rändern existieren«. Die Rechtsextremismusforscherin Birgit Rommelspacher wies wiederum auf »das Kennzeichen »herrschender« Ideologien [hin], daß sie Teil des Selbstverständnisses der Unterdrückten werden.« ¹⁵ Gerade weil es sich um eine postnazistische und postkoloniale Gesellschaft handelt, deren Kultur über Jahrhunderte durch Antisemitismus und Rassismus durchdrungen wurde, ist niemand per se immun dagegen, diese Ideologien zu reproduzieren. Daher muss es darum gehen, sich in eine Beziehung zu ihnen zu setzen und Verantwortung zu übernehmen. Vereinfacht gesprochen: Sich gegen etwas zu engagieren, gerade weil man nicht davon betroffen ist, sondern für eine Gesellschaft streitet, in der man ohne Angst verschieden sein kann.

Ich verstehe Intersektionalität nicht als eine Antwort, sondern als eine Art des Fragens. Wenn sie aber zum unanfechtbaren, ausschließlich zitierbaren Dogma wird, dann geht gerade das verloren. Im aktivistischen Bereich sollte Intersektionalität immer wieder dazu ermuntern, nach den Leerstellen in der eigenen Analyse und Bewegung zu suchen. Diese Reflexion sollte nicht zum Erstarren führen, sondern eine Haltung begründen, die sich der Begrenztheit des eigenen Wissens bewusst ist und zu Empathie ermuntert.

Denn während die Gräben in linken Bewegungen immer tiefer werden, verflechten sich Antisemitismus und Rassismus in den Erzählungen, mit denen die extreme Rechte mobil macht. Eine der zentralen Erzählungen, mit der die rechtsextreme AfD

inzwischen immer größere Teile der Bevölkerung anspricht, ist die des »großen Austausches«. Menschen, die als »muslimisch«, »arabisch« oder »afrikanisch« markiert werden, würden planvoll nach Europa gebracht, um die »autochthone« Bevölkerung zu ersetzen. Die Strippen würden jüdische Personen wie der Investor George Soros ziehen. In unterschiedlichen Variationen war diese Erzählung, die noch dazu von Misogynie durchsetzt ist, in den vergangenen Jahren sehr erfolgreich. Ihre Folgen waren etwa in Halle und Hanau zu beobachten, wo insgesamt zwölf Menschen von Rechtsterroristen ermordet wurden, motiviert von eben jener Erzählung. Angesichts dieser immensen Bedrohung und des Umschlagens der deutschen Gesellschaft ist die Linke zum Handeln gezwungen. Ein Anfang wäre es, sich mit ihren historischen und gegenwärtigen Leerstellen auseinanderzusetzen und ein Verständnis von Intersektionalität zu entwickeln, das wirklich jede*n erreicht.

Monty Ott ist Politik- und Religionswissenschaftler und schreibt zu Antisemitismus, Erinnerungskultur, Intersektionalität und Queerness.

- 1 Benjamin, Walter (1974): Gesammelte Schriften. Abhandlungen, Bd. 1–3, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: S. 1241.
- 2 Mosès, Stéphane (1993): Eingedenken und Jetztzeit. Geschichtliches Bewußtsein im Spätwerk Walter Benjamins, in: Haverkamp, Anselm/Lachmann, Renate (Hrsg.): Memoria. Vergessen und Erinnern, München, S. 385–405, hier: S. 392.
- 3 Benhabib, Seyla (1988): Hannah Arendt und die erlösende Kraft des Erzählens, in: Diner, Dan (Hrsg.): Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz, Frankfurt/M., S. 150–174, hier: S. 167.
- 4 Dischereit, Esther (1998): Kein Ausgang aus diesem Judentum, in: Dies. (Hrsg.): Übungen, jüdisch zu sein: Aufsätze, Frankfurt/M., S. 16–35, hier: S. 19f.
- 5 Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (2017): Unterscheiden und herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart, Bielefeld, S. 124.
- 6 Meyer, Katrin (2017): Theorien der Intersektionalität zur Einführung, Hamburg, S. 149.
- 7 Knapp, Gudrun-Axeli (2005) »Intersectionality« – ein neues Paradigma feministischer Theorie? Zur transatlantischen Reise von »Race, Class, Gender«, in: feministische studien, Bd. 23, H. 1, S. 68–81, hier: S. 68.
- 8 Stögner, Karin (2019): Wie inklusiv ist Intersektionalität? Neue soziale Bewegungen, Identitätspolitik und Antisemitismus, in: Salzborn, Samuel (Hrsg.): Antisemitismus seit 9/11: Ereignisse, Debatten, Kontroversen, Baden-Baden, S. 385–402, hier S. 386.
- 9 Knapp, Gudrun-Axeli (2005): Race, Class, Gender. Reclaiming Baggage in Fast Travelling Theories, European Journal of Women's Studies, Bd. 12, H. 3, S. 249–265, hier S. 250.
- 10 Stögner, Karin (2019), hier S. 393.
- 11 Stögner, Karin (2014): Antisemitismus und Sexismus: Historisch-gesellschaftliche Konstellationen, Baden-Baden, S. 142, 149.
- 12 Klävers, Steffen (2019): Decolonizing Auschwitz? Komparativ-postkoloniale Ansätze in der Holocaustforschung, Berlin/Boston, S. 225.
- 13 Vgl. Schraub, David (2019): »White Jews: An Intersectional Approach«, AJS Review, Bd. 43, H. 2 (11.2019), S. 379–407, hier S. 393; vgl. Feldman, Ari: »Is A String Of Attacks Against Brooklyn Jews Really About Anti-Semitism?«, in: The Forward, 05.12.2018, <https://forward.com/news/415385/is-a-string-of-attacks-against-brooklyn-jews-really-about-anti-semitism/> (Zugriff am 22.03.2021).
- 14 Knobloch, Marlene: Ach, die Linke, diese entsetzliche Linke, in: Süddeutsche Zeitung, 2024, www.sueddeutsche.de/projekte/artikel/politik/eva-illouz-soziologie-nahost-israel-hamas-e280851/?reduced=true (Aufruf am 02.04.2025); Thiel, Thomas: »Dieser schreckliche Mangel an Mitgefühl«, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 2024, www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/eva-illouz-ueber-antisemitismus-an-hochschulen-110152755.html, (Aufruf am 02.04.2025).
- 15 Rommelspacher, Birgit (1998): Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht, Berlin, S. 97.

We Are Still Alive

Vida Funke unterstützt Künstlerinnen im Iran. Ihre neu interpretierte Handwerkskunst ist Teil einer widerständigen Erinnerungskultur.

Mein Zugang zu marginalisierter Erinnerungskultur und zu kreativen Räumen und Formen, diese verdrängten Erinnerungen (wieder) sicht- und spürbar zu machen, ist das Kunsthandwerk als Teil der iranischen Kultur und Kunst.

Seit bald fünf Jahren betreibe ich einen kleinen Online-Shop in Berlin. Ich arbeite ausschließlich mit iranischen Künstlerinnen aus verschiedenen Regionen des Landes zusammen. Ich beziehe ihre handgefertigten Kunstwerke direkt von ihnen und versuche dabei, faire Handelsbedingungen aufzubauen. Damit stelle ich mich auch gegen Fast Fashion, die nur der Umwelt schadet und die Einzigartigkeit lokaler Kunst zerstört. Die handgefertigten Einzelstücke meiner iranischen Partnerinnen sind nicht nur schön, sondern auch wertvolle kulturelle Symbole der iranischen Identität.

Als der zwölf Tage dauernde Krieg zwischen Israel und dem Iran im Juni dieses Jahres begann, war ich zutiefst erschüttert. Ich machte mir Sorgen um meine Familie, meine Freund*innen, meine Kolleg*innen und um alle Menschen im Iran. Das Internet wurde abgeschaltet, kleine Geschäfte blieben geschlossen, und ich hörte immer wieder die Namen von Städten, in denen die Künstlerinnen lebten, mit denen ich zusammenarbeitete. Ich fühlte mich machtlos.

Wir hatten aufgrund der Sanktionen ohnehin schon viele Schwierigkeiten bei der Zusammenarbeit mit dem Iran – keine Banküberweisungen, kein PayPal, keine Post –, aber das schien nichts zu sein im Vergleich zu der Angst, meine Lieben in diesen Tagen zu verlieren.

Aber es waren just die Frauen im Iran, die mich trösteten und mir sagten, ich solle mir keine Sorgen machen. In diesen schwierigen Kriegstagen posierte Niloufar Aghaee, die während der Revolution »Frau, Leben, Freiheit« ein Auge verloren hatte, als Model für handgefertigte Baluchi-Kleidung, die Traditionen aus dem südöstlichen Iran und Afghanistan aufnimmt. Sie stand lächelnd da, als wollte sie sagen: Wir sind noch am Leben. Selbst inmitten von Angst und Unsicherheit verkörperte sie durch ihre Kunst Widerstandsfähigkeit und zeigte, dass das Leben trotz Krieg und trotz des Versagens der Regierung im Iran weitergeht.

Aus den Erzählungen meiner Freund*innen verstand ich, dass sie den Iran-Israel-Krieg nicht als ihren Krieg betrachteten, sondern als den Krieg der Islamischen Republik gegen Israel. Der Versuch der Regierung, ihn zu einem nationalen Krieg zu machen, war nicht erfolgreich. Die Menschen wussten: Sie hatten nur einander.

Auch später waren die Internetverbindungen in den Iran sehr schlecht, doch ich erhielt eines Tages eine Nachricht von einer Freundin, einer Künstlerin. Sie hatte Hüte geflochten. Da viele Menschen aus Teheran geflohen waren und die Menschen in ihrer Nachbarschaft die streunenden Straßenkatzen nicht mehr füttern konnten, beschloss sie, alle ihre Hüte zum halben Preis zu verkaufen, um Futter für die Katzen zu kaufen.



Kleidung in der Baluchi-Tradition neu interpretiert



Die tausendjährige Zypresse in Abarkouh: Symbol der Widerständigkeit

Niemand wusste, wie lange der Krieg dauern würde, aber sie fand einen Weg, ihre Kunst nicht nur zu nutzen, um sich selbst zu versorgen, sondern auch, um sich um andere Lebewesen zu kümmern. Inmitten von Angst und Unsicherheit entschied sie sich, mit Kreativität und Freundlichkeit Widerstand zu leisten.

Ich erinnerte mich daran, dass ich einige Monate zuvor Kleidungsstücke von einer Freundin erhalten hatte, die mit Tulpen- und Zypressenmotiven verziert war. An dem Tag, an dem die beiden mutigen Journalistinnen Elaheh Mohammadi und Niloufar Hamedei aus dem Gefängnis entlassen wurden, trug Elaheh ein Kleidungsstück aus genau dieser Kollektion und stand stark wie eine Zypresse da, um zu zeigen, dass die Widerstandsfähigkeit in diesem Land weit über die Islamische Republik hinausgeht. Das ist etwas, das wir gelernt haben und von Generation zu Generation weitergeben.

Die Zypresse ist ein Symbol für ein Immergrün und unermüdliche Widerstandsfähigkeit. Die tausendjährige Zypresse in Abarkouh, in der zentraliranischen Region Yazd gelegen, hat Jahrhunderte voller Schmerz und Freude miterlebt, doch sie steht noch immer und zwar nicht bloß räumlich in dieser einen Stadt, sondern darüber hinaus besteht sie auch in den Erinnerungen der Menschen, in ihren Teppichen, in ihrer Architektur und mittlerweile sogar in moderner Kleidung.

Diese Erfahrungen zwischen mir als Frau in der Diaspora und meinem Volk im Iran verbinden sich für mich in einem Wort, das wir im Persischen verwenden: *dard*. Es bedeutet

Schmerz. Von links nach rechts, von rechts nach links, egal wie man es liest – *dard* ist *dard*. Schmerz ist Schmerz. Ob die Menschen nun im Iran oder im Ausland leben, ihr Schmerz ist mein Schmerz, und unser Schmerz ist eins.

Das ist die Realität der Diaspora: Selbst wenn wir weit voneinander entfernt sind, sind wir durch diesen gemeinsamen *Dard* verbunden. Die Frauen, mit denen ich arbeite, sind nicht nur Geschäftspartnerinnen oder Kolleginnen – sie sind zu meiner Familie geworden. Ihre Kämpfe, ihre Ängste und ihre Widerstandsfähigkeit sind auch meine.

Und was ist meine Rolle? Ihnen zu sagen, was sie tun sollen? Nein. Meine Rolle ist es, zuzuhören und ihre Geschichten zu teilen. Eine Brücke zu sein – zwischen Berlin und Teheran, zwischen Shiraz und Europa, zwischen Sistan und Belutschistan und dem Rest der Welt.

Dieses Zuhören ist allerdings etwas, das der iranischen Diaspora mit ihren verschiedenen Aktivist*innen und Politiker*innen nicht immer gut gelingt. Sie hören zu oft nicht zu, was die Menschen in ihrem iranischen Alltag erleben und wie sie versuchen, sich der Regierung zu widersetzen und gegen sie zu kämpfen, indem sie ihr Leben opfern oder durch Kunst Widerstand leisten.

Leider wurden diese Stimmen aus dem Iran zu oft ignoriert. Wir haben die Chance auf einen Sieg der Revolution verpasst und sind in die Rolle einer endlosen politischen Opposition geraten. Dann kam auch noch der sinnlose Krieg mit Israel.

Ich bin keine politische Aktivistin, ich will keine Thesen über diesen Krieg im Iran aufstellen. Aber ich möchte zeigen, wie mutig diese Frauen sind, wie talentiert, wie unglaublich stark, um für sich selbst zu sorgen, und wie sie durch ihre Kunst die Hoffnung am Leben erhalten.

Widerstand nimmt nicht immer nur die Form einer Demonstration auf der Straße an. Manchmal wirkt Widerstand so, als würde man einen Teppich weben oder ein Kleid in Handarbeit nähen. Er sieht so aus, als würde eine Frau in Bandar Abbas oder Shiraz ihren *Dard* in etwas Schönes verwandeln, das nach Berlin oder anderswo auf dieser Welt reist und der Welt sagt: Wir sind immer noch hier. Wir leisten Widerstand. Wir schaffen etwas. Wir leben.

Diesen Beitrag hielt Vida Funke auf dem Hafis Menschenrechtsdialog der Konrad Adenauer Stiftung in Weimar, 2025.

Aus dem Englischen übersetzt von Matteo Schürenberg.

Vida Funke kommt aus dem Iran und lebt seit mehreren Jahren in Berlin, wo sie den Webshop *Dastbaft* für den fairen Handel von iranischer Handwerkskunst aufgebaut hat: www.dastbaft.de

»Es muss auch jemand zuhören«

Der Migrationsforscher **Jannis Panagiotidis** über Konstanten und den Wandel im Umgang mit Zuwander*innen aus dem östlichen Europa

ASF-zeichen: Das Ende des Zweiten Weltkriegs liegt 80 Jahre zurück. Gibt es hierzulande bestimmte Muster, wie Migrationsgruppen in der Gesellschaft wahrgenommen wurden, welche Stellung ihnen zukam – und reproduziert sich das aus der NS-Zeit bis heute?

Jannis Panagiotidis: Ich bin vorsichtig, direkte Linien aus der NS-Zeit zu ziehen, weil man so der damaligen Gewaltherrschaft in all ihrer Grausamkeit nicht gerecht wird. Allerdings gab es 1945 auch keinen klaren Bruch mit der Vergangenheit. Entsprechend stellt sich die Frage, was sich an Denkweisen aus der NS-Zeit in die Nachkriegszeit transportiert hat. Hintergrund für diese Überlegung ist der Umstand, dass es im Zweiten Weltkrieg zu massenhaften Begegnungen von Deutschen und Menschen aus dem östlichen Europa kam. Das waren keine friedlichen, sondern gewaltvolle Begegnungen. Sie fanden allesamt im Kontext des Vernichtungskrieges der Deutschen in einer rassistischen Logik von Herrenmenschen und Untermenschen statt. Diese Erfahrungen wurden nach 1945 nicht aufgearbeitet. Ich sehe keine klare Kontinuität, aber es ist bemerkenswert, dass Menschen aus dem östlichen Europa heutzutage vor allem in Deutschland wie selbstverständlich bestimmte Arbeiten in der Landwirtschaft oder der Fleischwirtschaft verrichten. Damit werden sie in marginale Positionen auf dem Arbeitsmarkt gedrängt, was natürlich nicht dasselbe ist wie gewaltvolle Zwangsarbeit unter Kriegsbedingungen. Aber bemerkenswert ist die Selbstverständlichkeit, mit der beispielsweise rumänische sogenannte Erntehelfer*innen

während der Corona-Pandemie nach Deutschland gebracht wurden, um Spargel zu ernten, potenziell auf Kosten ihrer Gesundheit. Es gibt also zumindest einen Erfahrungshorizont, vor dem mit bestimmten Migrationsgruppen aus dem östlichen Europa entsprechend umgegangen wird.

Dieser Umgang erklärt sich also nicht aus abstrakten antislawischen oder anti-östlichen Ressentiments und Vorurteilen, sondern stützt sich auf die reale Erfahrung der Ausbeutung auf dem Arbeitsmarkt oder als Zwangsarbeiter*in?

Das hängt miteinander zusammen. Denn das abstrakte Ressentiment oder Stereotyp basiert eben auf einer gewissen über Generationen hinweg reproduzierten materiellen Realität, wonach die Menschen aus Osteuropa diejenigen sind, die genau diese Arbeiten verrichten. Das wird nicht hinterfragt.

Bei Debatten über Migration fällt auf, dass antislawische Einstellungen wenig kritisch reflektiert werden. Rassismus ist zwar Thema, aber selten findet Erwähnung, dass es auch sehr spezielle Stereotype und Ressentiments gibt gegenüber Menschen aus Osteuropa, die im Übrigen ja auch sehr divers sind und natürlich nicht alle Slaw*innen.

Es gibt Leerstellen in diesen Debatten, und eine große ist eben das östliche Europa, das im Zusammenhang mit Rassismus lange kaum beachtet wurde, oder wenn, dann nur als Produzent, nicht als Opfer von Rassismus. Gleiches trifft auf Debatten über Kolonialismus zu. Dabei

wird übersehen, dass im NS der sogenannte Lebensraum im Osten eine riesige koloniale Projektionsfläche war und es in der Zeit des NS dort eine sehr gewaltvolle koloniale Praxis gab. Rassistische Einstellungen wurden einerseits implementiert, andererseits haben sie Erfahrungen hervorgebracht, die nie wirklich aufgearbeitet wurden.

Wie erklären Sie sich diesen blinden Fleck? Es fällt auf, dass bei Imperialismus- und Kolonialismus-Diskussionen die Sowjetunion meistens komplett außen vor bleibt. Durch den Krieg in der Ukraine hat sich das etwas verändert, große Debatten bleiben trotzdem aus.

Das hat damit zu tun, wie der aktuelle Diskurs über Rassismus zustande gekommen ist. Er ist nicht primär aus innerdeutschen Debatten hervorgegangen, wobei es auch in Deutschland durchaus eine lange und wichtige kritische Auseinandersetzung damit gibt. Grundsätzlich ist das sogenannte Framing ein US-amerikanisches, wo Fragen der *Color Line*, der Hautfarbe, im Zentrum stehen. Das wiederum steht im Zusammenhang mit einem Verständnis von Kolonialismus, das primär ein westeuropäisches ist und sich überwiegend mit überseeischem Kolonialismus beschäftigt. Es geht um deutsche Kolonien in Afrika und in Asien, selten um kontinentale Expansion, um das östliche Europa als Objekt von deutschem Kolonialismus und um das Zarenreich oder die Sowjetunion als kolonialem Akteur. Das hat sich seit dem Februar 2022 zumindest in Teilen der Osteuropaforschung radikal geändert. Jetzt gibt es ein Bewusstsein für koloni-

ale Praktiken. Aber es passt nicht in dominante Schemata, nach denen Rassismus etwas ist, was nur mit Hautfarbe zu tun hat. Kolonialismus passiert in Übersee – und damit gefühlt auch ganz weit weg.

Wenn es um finanzielle Unterstützung geht oder generell das Bleiberecht, werden verschiedene Gruppen von Geflüchteten und Migrant*innen gegeneinander ausgespielt, beispielsweise Ukrainer*innen versus Geflüchtete aus afrikanischen Ländern oder auch Afghanistan...

Spannend zu beobachten ist, dass es eine recht großzügige Aufnahmepraxis für Ukrainer*innen gab und gibt, aber auch einen kritischen Diskurs und Kritik daran, dass sie als weiße christliche Europäer*innen besser behandelt werden. Vor dem Hintergrund der historischen Erfahrung ist es aber nicht selbstverständlich, dass Ukrainer*innen besser behandelt werden als andere Geflüchtete. Bei Geflüchteten aus Bosnien in den 1990er-Jahren gab es Visasperren und ihre Lebensverhältnisse waren prekär. Dabei kamen auch sie vom europäischen Kontinent und konnten eine lange Migrationsgeschichte aus Jugoslawien nach Deutschland vorweisen. Es hat sich also etwas verändert, was auf jeden Fall positiv ist, aber auch erklärungsbedürftig.

Was macht hier den Unterschied?

Ich nenne den Vorgang der diskursiven Eingemeindung Sameing im Gegensatz zu Othering. Die Ukrainer*innen werden nicht zu Anderen, sondern zu Gleichen gemacht. Man stellt fest, sie fahren Autos, so wie wir, was dann aber zum Teil gegen sie gewendet wurde, denn sie fahren zum Teil bessere Autos als wir – und wie können sie richtige Flüchtlinge sein, wenn sie Mercedes fahren? Das ist ein aktiver Prozess, eine Suche nach Gemeinsamkeiten. Die Leute kommen mit ihren Hunden und Katzen. Das sind alles Identifikationselemente, um sagen zu können, die sind ja eigentlich doch wie wir, weil wir im Inneren eigentlich nicht davon überzeugt sind, dass sie wirklich so sind wie wir.

Gerade in Ostdeutschland ist mir aufgefallen, dass sich Menschen damit schwer tun, Ukrainer*innen als eigenständige Gruppe zu sehen und nicht alle, die früher in der Sowjetunion gelebt haben, als Russ*innen zu definieren.

Das ist symptomatisch für den Blick auf Osteuropa, wo man nicht so genau weiß, wer die alle sind. Alles irgendwie Russ*innen. Zu Zeiten der Sowjetunion wurden Sowjets und Russ*innen ja oft als Synonym verwendet. Das war in Ost wie West ziemlich ähnlich, vielleicht unterschiedlich kodiert. Dass Ukrainer*innen jetzt eine eigene Nationalität darstellen, ist tatsächlich eine neue Erkenntnis für viele.

Deutschland betont gerne seine historische Verantwortung für NS-Opfer, in der Praxis haben aber selbst jüdische Zuwander*innen mit hohen bürokratischen Hürden zu kämpfen, von denen viele in Altersarmut leben. Haben Sie dafür eine Erklärung?

Ein Grund mag sein, dass die Bundesregierung ihre Aufnahme nicht selbst initiiert, sondern eine Versöhnungsgeste der letzten DDR-Regierung nur widerwillig übernommen hat. Drumherum wurde ein Erinnerungspolitiker Rahmen geschaffen, die Zuwanderung als Wiedergutmachung und Wiederbelebung der jüdischen Gemeinden deklariert. Sozusagen als Geschenk an Deutschland, dieser Satz ist damals ja gefallen. Es war von hochqualifizierten Ingenieur*innen, Kulturschaffenden und hochgebildeten Jüd*innen aus der Sowjetunion die Rede. Tatsächlich kam eine überdurchschnittlich hochgebildete Gruppe, die aber mit ihren Qualifikationen in Deutschland nichts anfangen durfte, woraus sich jetzt das Problem mit der Altersarmut ergibt. Es ist wesentlich leichter und angenehmer Symbolpolitik zu betreiben, als mit den sozialpolitischen Konsequenzen umzugehen.

Bei den Ukrainer*innen ist der Hintergrund zwar ein anderer, aber die Umsetzung ähnelt dann doch, weil viele mit der Anerkennung ihrer Berufsabschlüsse Schwierigkeiten haben und

nicht in ihren Berufen arbeiten dürfen. Viele wären froh darüber, wenn sie statt Bürgergeld einen leichteren Zugang zum Arbeitsmarkt erhielten.

Das ist tatsächlich ein Riesenproblem. Wenn man sich mit Migration und besonders mit Migration aus dem östlichen Europa befasst, sieht man, dass sich bestimmte Muster wiederholen. Bei den Kontingentflüchtlingen war die Anerkennung von Diplomen gesetzlich gar nicht vorgesehen. Anders als die Spätaussiedler*innen hatten sie nicht einmal ein Recht auf Prüfung ihrer Diplome. Ein Anrecht auf Anerkennung gab es für niemanden, was zu massiven Dequalifizierungserfahrungen führte. Jetzt gibt es immerhin seit 2012 ein Gesetz zur erleichterten Anerkennung von ausländischen Diplomen. Man hat dazugelernt, aber die Praxis bleibt sperrig. Dazu kommen Hindernisse bedingt durch berufsspezifische Anforderungen seitens der Ärztekammern, Handwerkskammern und anderer Stellen. Dieser Prozess lässt sich gar nicht zentralisieren, weil er hochgradig dezentral abläuft. Eine Zeit lang wurde versucht, Ukrainer*innen mit dem Job-Turbo schneller in den Arbeitsmarkt zu integrieren, was aber in Kombination mit der langsamen, unzureichenden Anerkennungspraxis dazu führte, Leute in Nischenberufe zu drängen. Da wären wir dann wieder beim Ausgangspunkt der Vorstellungswelten von Migrant*innen aus dem östlichen Europa: Sollen sie halt putzen gehen. So dreht man sich im Kreis, in dem man Randständigkeit produziert und diese dann auch noch rechtfertigt.

Was müsste passieren, um diesen Kreislauf zu durchbrechen?

Es bräuchte ein berechenbar funktionierendes Anerkennungswesen mit dem Ziel, Menschen möglichst gleichwertig zu beschäftigen. Zum Teil passiert das ja auch, das zeigt zum Beispiel die Zahl polnischer oder tschechischer Ärzt*innen in deutschen Krankenhäusern.

Welche Migrantengruppen und Communities aus Osteuropa sind besonders von Marginalisierung betroffen?

Wenn man von einer Gruppe sprechen kann, die komplett marginalisiert wird, dann sind das eindeutig Roma* aus dem östlichen Europa. Das betrifft gleichermaßen Roma* aus EU-Ländern, wie Rumänien und Bulgarien, wie auch aus Nicht-EU-Ländern. Also aus dem ehemaligen Jugoslawien, aber auch aus der Ukraine. Roma* unter den Geflüchteten aus der Ukraine standen unter Verdacht, nur auf Sozialleistungen aus zu sein. Es gibt beispielsweise auch Fälle von Roma* aus dem Kosovo, die von dort 1999 nach der NATO-Intervention vertrie-

ben wurden. Zum Teil sind sie nach Serbien geflohen und von dort weiter nach Deutschland. Aber Roma* aus dem Kosovo bekommen keinen Status als Geflüchtete, nur eine Duldung über Generationen, was keine Perspektiven eröffnet und keine sogenannte Integration ermöglicht. So reproduziert sich Randständigkeit, die sämtliche Vorurteile bestärkt. Auch in ihren Herkunftsländern haben sie kaum eine Lobby, vielmehr sind sie massivem Rassismus ausgesetzt und mehrfach marginalisiert. Ich habe Aktivist*innen kennengelernt, die bemüht sind, dieser Gruppe eine Stimme zu geben. Aber die Stimme ist das eine, es muss auch jemand zuhören.

Ute Weinmann führte das Gespräch. Bis 2022 begleitete sie die ASF-Freiwilligen in Russland.

Apl. Prof. Dr. Jannis Panagiotidis ist wissenschaftlicher Leiter des Research Center for the History of Transformations (RECET) an der Universität Wien. In seiner Forschung beschäftigt er sich unter anderem mit der Geschichte und Gegenwart des antiosteuropäischen Rassismus und mit postsowjetischer Migration.

ASF auf den Spuren verdrängter Erinnerung im östlichen Europa

ASF gelang es in den Jahren nach Fall des Eisernen Vorhangs mit einer ganzen Reihe von Partnerorganisationen in den postsowjetischen Ländern enge Beziehungen aufzubauen. Von Beginn an lag der Schwerpunkt der Zusammenarbeit auf der Unterstützung von Menschen, deren Leben durch die Folgen des Zweiten Weltkrieges entscheidend geprägt wurde. Allen voran sind in dem Zusammenhang jüdische Überlebende zu nennen, aber auch ehemalige Zwangsarbeiter*innen. Viele von ihnen haben sich nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion in Häftlingsverbänden zusammengeschlossen, um die Erinnerung an ihre Schicksale zu bewahren, mit anderen zu teilen, aber auch um den oft von Armut geprägten Alltag im Alter besser bewerkstelligen zu können.

ASF-Freiwillige durften sich über Jahrzehnte insbesondere in die offene Altenarbeit einbringen. Beispielsweise bei den Sozialstationen von Memorial in Russland, dem Rehabilitationszentrum für Opfer von Totalitarismus und Krieg in Kyjiw oder der Vereinigung Dolja in Minsk. Häufig handelte es sich bei den Freiwilligen besuchten Menschen um Doppeltrepressierte, die sowohl Verfolgung im Stalinismus ausgesetzt waren, als auch deutsche Konzentrationslager und Zwangsarbeit überlebt hatten.

Zu den Zielgruppen der Freiwilligenarbeit in Belarus, Russland und der Ukraine und zählten außerdem Straßenkinder und Obdachlose. In der Nähe von St. Petersburg leisteten Freiwillige durch kreative Unterrichts- und Freizeitgestaltung über Jahre einen wertvollen Beitrag zur Förderung von Kindern und Jugendlichen in einer Rom*nja-Siedlung.

Aufgrund der zunehmenden Repression in Belarus und Russland geraten immer mehr Partnerorganisationen von ASF unter Druck. Seit der russischen Vollinvasion der Ukraine ruhen die Freiwilligenprogramme in allen drei Ländern. Über die Initiative BerlinOdessaExpress, die von ehemaligen Freiwilligen und Mitarbeitenden von ASF gegründet wurde, hält ASF den Kontakt mit der ukrainischen Zivilgesellschaft. Mit dem Hilfsnetzwerk für NS-Verfolgte unterstützt die Initiative Überlebende der Shoah und Zwangsarbeit. Gemeinsam mit Apotheker ohne Grenzen erhalten auch Krankenhäuser und eine kinderpsychiatrische Station Medikamente. Über die NGO Winds of Change werden zudem Familien- und Frauenprojekte gefördert, viele davon kommen Menschen in prekären Lebensverhältnissen im ländlichen Umland Odessas zu Gute, darunter auch in mehreren Roma*-Projekten.

Über den Abgrund schauen

Jutta Noetzel

»Hermann Fromme & Co. Leinen, Wäsche und Aussteuern«. Eine Hausnummer, und zwar die 34 in der Hindenburgstraße in Halle an der Saale. Hermann Fromme und seine Frau Gertrude, er aus Detmold, sie aus Bleicherode, hatten sich hier ihr Leben aufgebaut. Nach der Pogromnacht 1938 wurden sie enteignet. Der Verlust schmerzte sehr, viele weitere folgten. Am 1. Juni 1942 brachte ein Personenzug dritter Klasse 155 Jüdinnen und Juden, darunter ihre behinderte Nachbarin Elli Mark, in das Vernichtungslager Sobibor, wo sie alle noch am Tag ihrer Ankunft starben.

Gertrud und Hermann Fromme wurden tot in ihrer Wohnung aufgefunden. In ihrem Abschiedsbrief, den sie bereits im April geschrieben hatten, erzählen sie von den vielen Verlusten, die ihr Leben zerbrochen haben: »Was unserem früheren Dasein Erhebung und Freude gab, ist uns genommen. Die Beschäftigung mit unserm Beruf ist uns unmöglich gemacht, die Wissenschaften, die wir seit unserer Jugend gepflegt haben, können wir nicht weiter pflegen, die Wanderungen in den herrlichen Gebirgen, denen wir unsere schönsten Erlebnisse verdanken, sind uns genommen. Die meisten Menschen, die uns und denen wir in treuer Freundschaft verbunden waren, sind von uns geschieden. Unsere Pflichten und Ehre und besonders unsere Rechte sind uns geraubt. So hat unser Dasein seinen

Wert für uns verloren ...« (Archiv Zeitgeschichte(n) – Verein für erlebte Geschichte, Halle).

Nahezu alle Formen von Verlusten, die Andreas Reckwitz in seinem gleichnamigen Buch aufführt, kommen hier vor. Der Verlust von Menschen, Dingen und Räumen, Statusverluste, kulturelle Verluste, die das Erleben und die Reichhaltigkeit der eigenen Existenz schwinden lassen, zusammen mit den sozialen Welten, in denen sie gelebt wurden. Die Rechtsbrüche und Diskriminierungen bringen erhebliche Stabilisierungsverluste mit sich. Für die Frommes eine Verlusttotale.

Ein atemberaubendes Bild einer Verlusttotale zeichnet der Prophet Ezechiel im 37. Kapitel seines Buches. Der Prophet sieht ein Gräberfeld. Offenbar ist er der einzige, der noch erzählen kann, was da zu sehen ist. Alle anderen sind tot. Für sein Volk schildert er die Verlusttotale. Die christliche Tradition hat den Text immer aus der Perspektive der Auferstehung Jesu Christi verstehen wollen. Mir hat das Nachdenken über Verluste in den Texten der Hebräischen Bibel einen anderen Blick eröffnet, nämlich den für die Ungeheuerlichkeit des Schmerzes, sich selbst nur noch als einen Haufen vertrockneter Knochen beschreiben zu können.

Visionär steht der Prophet im Anfang, da der Geist über der Fläche schwebt und Gott seinen Lebensatem in die Menschen bläst. Neue Lebensmöglichkeiten entstehen. Unverhofft und kaum zu glauben. Ezechiel spricht von Vitalität und politischer Stabilität, von Nachkommenschaft und Neubeginn nach der großen Katastrophe 587 vor unserer Zeit. Die Frommes sahen in der Katastrophe vor 83 Jahren für sich keine Hoffnung mehr. Für viele Jüdinnen und Juden ist mit ihren Erlebnissen nach dem 7. Oktober 2023 die Verlusttotale der Shoah, die letzte Überlebende noch in sich tragen, und die ihre Nachkommen bis heute zeichnet, bedrohlich spürbar geworden. Der Prophet Ezechiel beeindruckt mich mit seiner Radikalität zwischen Erdung und Vision. Was ist und was war, wird nicht marginalisiert. Das Bild schneidet ins Herz. Wie wichtig wäre es heute, dass es Menschen gibt, die so über die Abgründe schauen. Visionär*innen, die Verluste, Geist und Macht nicht gegeneinander ausspielen. Menschen, die glauben, dass es neue Lebensmöglichkeiten für Israel gibt. Nach allem, was war. In allem, was gerade ist.

Dr. Jutta Noetzel ist evangelische Theologin und wirkt als Senior des reformierten Kirchenkreises und Lehrbeauftragte für Altes Testament in Halle/Saale.



Beth Shalom

Amsterdam

In diesem Pflegezentrum im Süden Amsterdams leben ältere Menschen, darunter viele Jüdinnen*Juden. Neben Wohnen, Pflege und Betreuung gibt es zahlreiche Aktivitäten im Angebot des Zentrums. Vor Schabbat backen die Bewohner*innen zusammen mit den Freiwilligen Challah-Brote und begehen gemeinsam die jüdischen Feiertage.

Ole, ASF-Freiwilliger:

*»Ich begleite die Bewohner*innen bei kleinen Erledigungen. Einmal habe ich mit einer Frau die defekte Uhr ihrer verstorbenen Mutter zum Uhrmacher gebracht. Ihr war das sehr wichtig. Ich schob sie im Rollstuhl. Zu Fuß wären das 15 Minuten. Erst wenn man das barrierefreie Altersheim verlässt, merkt man so richtig, wie einschränkend ein Rollstuhl draußen ist. Jeder kleine Bordstein kann zur unüberwindbaren Hürde werden. Die meisten älteren Menschen können dabei ihre Rollstühle nicht einmal selbst ausreichend bewegen.«*





Projektion und Widerspruch

Jüdinnen*Juden aus Osteuropa stoßen in Deutschland auf vielfache Vorurteile, erst recht wenn sie arm sind. Das war vor Jahrhunderten so und ist es heute noch.

Riccardo Altieri

Betrachtet man den historischen Umgang mit Menschen aus Osteuropa, die noch dazu jüdisch und hoffnungslos verarmt waren und zu uns nach Deutschland gekommen sind, fällt schnell auf: Die Intersektionalität griff und greift hier noch heute besonders stark. Woran und in welchen Phasen der deutschen Geschichte zeigt sich das?

Die sogenannten Ostjuden

Schon der Begriff »Ostjuden« ist negativ behaftet. Dabei spielt die geografische Herkunft keine entscheidende Rolle. Viel wichtiger ist das abwertende Bild, das damit verbunden wird und auf ostjüdische Einwanderer*innen projiziert wurde. Was der »Judäo-Bolschewismus« der Nationalsozialisten war, hieß zuvor Antislawismus und Antisemitismus. Man hatte aufgrund der veränderten politischen Bedingungen in Russland und Osteuropa ab 1917 schlicht die politische Komponente in den Vordergrund gerückt. Aus slawischen Menschen wurden »Bolschewisten«. Jüdinnen*Juden waren davor wie danach gleichermaßen unliebsam.

Das 19. Jahrhundert galt als dasjenige der großen Fortschritte in Europa, aber auch als das mit der hoffnungslosen Verelendung ganzer Bevölkerungsschichten. Die Folge: Massenmigration. Hunderttausende vom Zarenreich bis ins westliche Frankreich sahen im Zuge der Bevölkerungsentwicklung, Massenarmut und übergroßer Perspektivlosigkeit eine Chance im Ausland.

In Bayern warnte in der Folge der König seine Bevölkerung gar davor, Hals über Kopf das Land zu verlassen. So würden sich die Ausreisewilligen von – nicht selten jüdischen – Agenten norddeutscher Schiffahrtsgesellschaften dazu verleiten lassen, ihre Heimat aufzugeben, um das Glück in der Ferne zu suchen. Man ließ auch Schiffskapitäne in den Zeitungen zu Wort kommen, die vom erbarmungslosen Elend der Angekommenen berichteten, die nicht ins Land gelassen obdachlos ohne Arbeit hausen würden. Ob hier ein ernsthaftes Interesse am Schicksal der Auswandernden unterstellt werden darf oder schlicht die Angst, potentielle Steuereinnahmen zu verlieren, sei dahingestellt.

In dieser grundsätzlich von Osten nach Westen ausgerichteten Migrationsbewegung kamen nun eben auch sogenannte »Ostjuden« nach Deutschland. Etwa ab 1880 sind sie verstärkt hierzulande anzutreffen gewesen. Sie waren vor Pogromen geflohen, von extremer Armut betroffen und damit oft zum Betteln gezwungen. Das galt bis ins 18. Jahrhundert auch für viele andere Jüdinnen*Juden in Zentraleuropa, insbesondere da, wo das sogenannte Landjudentum vorherrschend war, das heißt in den Territorien zwischen Friesland und Bayern sowie zwischen Brabant und Galizien, Böhmen und Mähren.

Juden gegen Juden?

In deutschsprachigen Parlamenten führte man mit der Ankunft der sogenannten »Ostjuden« regelmäßig Debatten über diese Gruppe. Die Argumentationsmuster waren etwas anders gelagert, aber durchaus vergleichbar mit heutigen Diskursen über Geflüchtete. Armut führte nicht unweigerlich zu Mitleid und Hilfsbereitschaft, sondern eben auch zu Abgrenzung und Vorurteilen. Die soziale Instabilität für die Familien der Zugezogenen bedrohte angeblich auch den Wohlstand der Residentengesellschaft. Und das Klischee des verarmten Ostjuden war in den Köpfen manifest. So sehr, dass sogar die wenigen Jüdinnen*Juden, die es im 19. Jahrhundert bereits in einflussreiche Positionen geschafft hatten, die Zuwanderung ihrer Glaubensgenossen aus dem Osten ablehnten.

Herzerwärmend lesen sich hingegen Darstellungen von einstigen Gegner*innen, die zu Freund*innen wurden, nachdem sie sich besser kennengelernt hatten. Sogar religiös bot der Zuzug einen neuen innerjüdischen Austausch. Denn infolge der Liberalisierungstendenzen des 19. Jahrhunderts hatten ansässige traditionell orthodoxe Gemeinden ihre Grundsätze stückweise aufgeweicht. Hier boten die osteuropäischen Gemeinden durch ihre strenge Orthodoxie plötzlich geistige Anregungen und neuen Halt.

Zwar gelten die Goldenen Zwanziger Jahre nach der Hyperinflation von 1923 als eine Zeit des Aufschwungs, doch gerade für Armutsbetroffene traf das überhaupt nicht zu. Jüdinnen*Juden wurden mit der Weimarer Verfassung erstmals in der deutschen Geschichte rechtlich gleichgestellt, doch zugleich fanden just in dieser Zeit die sogenannten »Ostjudendebatten« statt. Zumindest für Menschen mit osteuropäischem Migrationshintergrund erschien dieser Fortschritt sofort wieder fraglich. Gleich und doch nicht gleich?

Was sich hieran zeigt, ist die intersektional ungleich stärkere Betroffenheit von Diskriminierung, wenn sich verschiedene Unterdrückungsmechanismen nicht nur addieren, sondern durch Addition graduell verstärken. Armutsbetroffene Juden aus Osteuropa wären nach heutigen Termini Opfer von Antisemitismus, Antislawismus und Klassismus. Bei Jüdinnen kam das Geschlecht als zusätzliche Komponente hinzu, die ihren Status nochmals verschlechterte.

Die Folgen der NS-Zeit

Der NS-Repressionsapparat agierte immer dann besonders aggressiv, wenn unliebsame Personen gleich mehrere dieser Eigenschaften auf sich vereinten oder gar politisch aktiv waren. Doch in den Gestapoakten, die nur an wenigen Orten nahezu vollständig überliefert sind, lässt sich rasch erkennen: Zwar wurden Menschen, die unter Mehrfachdiskriminierung litten, intensiver verfolgt – relevant für die Prozessführung war das allerdings nicht unbedingt. In den meisten Fällen von Hinrichtungen vor 1938 liegt den Akten nur ein Hauptmotiv zugrunde. Die anderen Motive finden Erwähnung, aber bekanntermaßen reichte ja schon ein Grund aus, um Menschen zu inhaftieren oder zu ermorden.

Nach Kriegsende und im Zuge erneuter Repression in Osteuropa kehrten ab 1945 nicht alle Überlebenden der Konzentrationslager und NS-Zwangsarbeit in ihre alte Heimat zurück. Gerade die vielen osteuropäischen Displaced Persons konnten oder wollten oftmals nicht nach Osteuropa zurück, darunter auch zahlreiche Jüdinnen*Juden. Nun kam es erneut zu gewalttätigen Vorfällen gegen »Ostjuden«. Antisemitische Straftaten häuften sich und offizielle Mitteilungsblätter warnten vor üblen hygienischen Zuständen in den jüdischen DP-Camps – ungeachtet dessen, dass die Krankheitsherde überall auftraten, auch in den zerbombten Städten und in größeren Dörfern.

Auch innerhalb der wenigen wiedergegründeten jüdischen Gemeinden wurde über den Umgang mit den Neuankömmlingen diskutiert – von sozialen Problemen bis hin zu religiösen Grundsatzfragen. Jüngere emigrierten häufig nach Israel oder in die USA. Doch hierzulande lebten sie noch für einige Jahre oftmals in Armut und abgegrenzt von der deutschen Mehrheitsgesellschaft in den Geflüchtetenlagern. Eine irritierende Kontinuität bis weit in die ersten Nachkriegsjahre, auch wenn sich diese Campexistenz noch einmal ganz anders darstellte, als die Wohn- und Ausgrenzungsformen der Residenzgesellschaft.

Im Zuge der antisemitischen Repressionen im ersten Nachkriegsjahrzehnt flüchteten weitere Jüdinnen*Juden aus den Ostblockstaaten, weitere folgten ihnen bis in die 1980er-Jahre – wo das durch den Eisernen Vorhang hinweg überhaupt möglich war. Ein letztes Moment von Zuwanderung aus Osteuropa in die jüdischen Gemeinden Westeuropas erlebten wir nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion. Für die sogenannten Kontingentgeflüchteten gab es zwar formelle Wege, doch diese waren bürokratisch steinig und wirtschaftlich prekär: Ihre Berufs- und Studienabschlüsse wurden oft nicht anerkannt und sie trafen erneut auf antisemitischen Rassismus. Noch heute sind die meisten auf staatliche Unterstützung angewiesen, leben zahlreiche Betroffene in Sozialbausiedlungen. Das sind jüdische Lebensrealitäten in Deutschland, die kaum im Fernsehen gezeigt werden oder bei Gedenkveranstaltungen zur Sprache kommen.

Ein Blick in die Zukunft

Der russische Angriff auf die Ukraine hat erneut viele Jüdinnen*Juden nach Deutschland gebracht. Ob sie eines Tages in ihre Heimat zurückkehren können, ist völlig unklar. Seit dem 7. Oktober kommt es weltweit und auch hier zu immer offenerem Antisemitismus. Dabei spielen ganz unterschiedliche Formen von Fremdenfeindlichkeit, Abstiegs- und Zukunftsängsten bis hin zur Verdrängung des Klimawandels zusammen. Hinzu kommt, dass die meisten jüdischen Gemeinden Europas – größere Städte einmal ausgenommen – im Schrumpfen begriffen sind. Diese Situation betrifft insbesondere die aus Osteuropa gekommenen Gemeindeglieder, die häufig mehr als 90 Prozent der Gemeinde stellen. Sie sind von Antisemitismus ebenso betroffen wie von Feindseligkeiten gegen Menschen russischer oder ukrainischer Herkunft. Und zu allem Überfluss ist die soziale Frage noch immer ungelöst.

Dr. Riccardo Altieri ist deutsch-italienischer Historiker. Er leitete von 2022 bis 2025 das Johanna-Stahl-Zentrum für jüdische Geschichte und Kultur in Unterfranken. Seit 2025 ist er Bezirksheimatpfleger von Unterfranken.

Für uns ist klar, es geht um eine Haltung

Eine Initiative erinnert an die jungen Frauen, die im KZ Uckermark verfolgt wurden, weil sie arm waren und unangepasst lebten und liebten. Sie traf eine besondere Stigmatisierung, auch nach 1945.

ASF-zeichen: Wie entstand das Jugend-KZ Uckermark?

Initiative für einen Gedenkort: Im Nationalsozialismus wurden Menschen verfolgt, die nicht in die von den Nazis vorgesehene Gemeinschaft passten. Es gab verschiedene Stellen im Staat und in der Gesellschaft, die diese Verfolgung umsetzten. Eine davon war die sogenannte Fürsorge. Also das, was heute Sozial- und Jugendämter, aber auch Kinderheime sind. Die Fürsorge hat Jugendkonzentrationslager eingerichtet: in Moringen für die Jungs und in der Uckermark für die Mädchen. Es gab auch ein Jugend-KZ in Łódź in Polen.

Das KZ wurde von den Nazis als Jugendschuttlager bezeichnet. Was bedeutete das im Konkreten?

Mit der Bezeichnung als Jugendschuttlager konnten die Nazis propagieren, dass die Inhaftierung von Menschen eine Erziehungsaufgabe und damit gerechtfertigt sei. Das war ein krasser Euphemismus, der der Realität des Ortes nicht entsprach. Deswegen verwenden wir als Initiative den Begriff des Jugendkonzentrationslagers.

Betroffene waren unterschiedlichen Diskriminierungsformen ausgesetzt. So konnte der Vorwurf der »sexuellen Verwahrlosung« zur Inhaftierung führen. Warum wurden Menschen in diese Kategorie eingeteilt?

Um nicht in die von den Nazis vorgesehene Gemeinschaft zu passen, reichte

es, den patriarchalen Gesellschaftsformen nicht zu entsprechen. Diese gaben unter anderem vor, wie sich junge Frauen zu verhalten hätten. Dazu gehörte mit Sicherheit, dass sie nicht sexuell aktiv sein sollten. Waren sie es doch, konnte dies zum Inhaftierungsgrund werden. Dazu kommt noch der rassistische Blick. Vielen Betroffenen wurde beispielsweise unterstellt, mit Zwangsarbeitern Sex gehabt zu haben.

Haben sich unterschiedliche Diskriminierungsformen gegenseitig verstärkt?

Ja: Die Familien, die im Fokus waren, haben oft an der Armutsgrenze gelebt oder hatten gar keine Chance gesellschaftlich teilzunehmen. Sie fielen oft in die Kategorie der »Asozialität«. Genau diese Familien hatten meist keine Lobby. Und das war schon vor einer KZ-Haft spürbar.

Habt ihr dafür ein Beispiel?

Zum Beispiel Maria, eine Überlebende die aus dem Münsterland kommt. Sie ist in einer armen Familie groß geworden und hat ihre Eltern verloren. Ihre beiden älteren Brüder hatten die Vormundschaft, sie waren aber trotzdem dem Großbauern unterstellt. Und der ist nicht für sie eingetreten, als ihr vorgeworfen wurde, dass sie ein Verhältnis mit Zwangsarbeitern hätte. Bei anderen im Ort hat er darüber weggesehen. Maria wurde da also mit ihrer Familie rausgepickt, weil sie einfache Opfer waren und sowieso keine Solidarität hatten.

Überlebende des Jugend-KZ berichten von anhaltender gesellschaftlicher Stigmatisierung sowie von Prekarität. Wie hängt das mit der Lagerhaft zusammen?

Einerseits wurden Überlebende des KZ nicht rehabilitiert, da das Jugend-KZ Uckermark weiterhin als erweiterte Fürsorgeeinrichtung galt. Das Prinzip der Heimerziehung wurde dabei auch nach 1945 als etwas gesehen, das weiter passieren müsse. Hinzu kommt, dass Menschen, die vor 1945 entlassen wurden, die Auflage erhielten, nicht über ihre Haft zu sprechen. Und das abzuschütteln, vor allem wenn man weiterhin in Erziehungsanstalten war, war nicht leicht. Ganz viele haben erst 50 Jahre später darüber geredet. Außerdem: Als »asozial« verfolgte Menschen blieben von sogenannten Entschädigungszahlungen ausgeschlossen. Zwar wurde das Jugend-KZ ab 1970 als KZ-ähnlich anerkannt, womit teilweise Entschädigungsanträge gestellt werden konnten, aber nur in Härtefällen. Die »Entschädigung« der BRD und der DDR richtete sich nach den Verfolgungskategorien der Nazis. Die Verfolgung als »asozial« oder »Berufsverbrecher« wurde erst 2020 überhaupt anerkannt – für die allermeisten Verfolgten kam das viel zu spät. Das heißt, selbst wenn sich Menschen getraut haben ihre Lagerhaft zu thematisieren, gab es kaum Möglichkeiten als verfolgte Person anerkannt zu werden, geschweige denn Geld zu sehen. Und das verschärft ihre Situation nochmal im Vergleich zu anderen Verfolgten Gruppen.

Zählt dazu auch der Aspekt, dass es keine Gemeinschaft gab?

Ja, und auch keine reale Gemeinsamkeit. Also zum Beispiel Menschen, die als politische Verfolgte inhaftiert wurden, waren politisch organisiert und das war Teil ihrer Identität. Aber die Verfolgung als »asozial« versteht niemand als Identität und es gab nichts, was die Menschen mit sich in Verbindung bringen konnten.

Spielen da auch staatliche Kontinuitäten eine Rolle?

Definitiv. Es gibt Berichte von Menschen, die in dem Versuch, sich beispielsweise wieder mündig sprechen zu lassen, der gleichen Person gegenüber saßen, die sie ins KZ eingewiesen hat. Und auch die Aufseherinnen und die Lagerleitung haben weiter Karriere gemacht, da gab es keine Verurteilung, keine Brüche.

Ihr beschreibt eure Arbeit als feministisch und antifaschistisch. Was heißt das praktisch?

Wir machen ein offenes Gedenken. Das heißt, nicht wir als Initiative haben einen konkreten Plan, sondern das Gedenken ist gestaltbar und veränderbar. Uns ist vor allem wichtig, den Überlebenden und Nachfahren zentral Gehör zu schenken und ihren Wünschen an das Gedenken nachzukommen. Offen heißt dabei aber nicht beliebig. Es ist klar, dass wir als Teil einer politischen Arbeit gedenken, um Kontinuitäten zu durchbrechen und die Gesellschaft zu gestalten, in der alle Menschen ihre Bedürfnisse befriedigen können. Das ist das Antifaschistische und Feministische daran.

Was bedeutet das in Abgrenzung zu institutionalisierten Gedenkstätten?

Wir haben das Gefühl, dass institutionalisierte Gedenkstätten eher Museen sind,

in denen Geschichte dargestellt wird. Und natürlich ist es die Geschichte des Nationalsozialismus, über die aufgeklärt werden muss. Aber zu zeigen, dass daraus antifaschistisches Handeln erwachsen muss, ist nicht ihr Hauptanliegen. Und genau das ist uns aber wichtig, vor allem in der jetzigen Zeit. Wir wollen deutlich machen, dass es um Kontinuitäten geht und dass klar ist, dass wir uns als Gesellschaft auf etwas zu bewegen, wo alle Überlebenden die Hände über den Kopf schlagen würden. Und damit ist es jetzt noch wichtiger, Orte wie diese als antifaschistisch zu markieren.

Welche Rolle nehmen die Bau- und Begegnungscamps darin ein?

Das offene Gedenken will Menschen einladen, selbst Verantwortung zu übernehmen. Und da das auch etwas geordnet sein muss, gibt es die Möglichkeit der Bau- und Begegnungscamps. Es geht nicht darum, dass wir als Gruppe – in der Initiative sind 40 Aktive – den Fahrplan bestimmen. Es ist immer wichtig, dass Leute dazukommen und neue Ideen haben.

Und was bedeutet bauen und begegnen konkret?

Das Bauen bedeutet tatsächlich, den Ort zu gestalten und instandzuhalten. Und das auch als Teil des Gedenkens zu begreifen. Und das Begegnen – also natürlich begegnen die Campsteilnehmenden sich untereinander. Aber in den Jahren, als die Überlebenden noch kommen konnten, war das noch eine ganz wichtige Dimension der Begegnung. Heute kann die einzige Überlebende, zu der wir noch Kontakt haben, nicht mehr kommen, aber es sind Angehörige eingeladen, zu denen es langjährige Kontakte gibt, die über so etwas wie ein Zeitzeug*innengespräch hinaus gehen.

Was ist das Schönste und was das Schwerste an der Gedenkarbeit für euch?

Was ich an der Arbeit wirklich gut finde, ist, dass wir ganz praktisch das Vergangene mit der Gegenwart verknüpfen. Sei es über ein Gespräch, eine Veranstaltung oder auch über ein Schild, das aufgestellt wird. Und auch, dass diese Arbeit als gemeinschaftlich solidarische Praxis – einerseits mit Überlebenden und ihren Familien, aber auch innerhalb unserer Gruppe – passiert.

Und das Schwierigste?

Das Schwerste ist für mich der Gedenkdiskurs, in dem wir uns bewegen, in dem Gedenken als etwas Abgeschlossenes betrachtet wird. Wir werden manchmal als die netten Engagierten betrachtet, die ein bisschen Kunst machen. Aber unsere Inhalte gehen eben über das Bestehende hinaus und bestätigen dieses »Erinnerungs-Weltmeister-Deutschland«-Narrativ nicht. Und ich finde es sehr schwer, darin wahr- und ernstgenommen zu werden – und deswegen so wichtig.

Hannah Schmidt führte das Gespräch. Sie studiert Public History und ist Studentische Mitarbeiterin im ASF-Öffentlichkeitsreferat.

Die Initiative für einen Gedenkort ehemaliges KZ-Uckermark e.V. arbeitet seit 1997 als Netzwerk zur Erforschung der Geschichte des Lagers, sucht Kontakt zu Überlebenden und ihren Angehörigen und gestaltet das Gelände als würdigen Gedenkort im Sinne antifaschistischer Gedenkpolitik.

www.gedenkort-kz-uckermark.de

Rechte Gewalt greift uns immer alle an – gleich aus welcher Richtung

Özge Erdoğan über rechtsextreme Trennlinien und verbindendes Engagement der alevitischen Gemeinschaft in der deutschen Migrationsgesellschaft

ASF-zeichen: Wie fühlst du dich als junge Alevitin in Deutschland wahrgenommen?

Özge Erdoğan: Ich fühle mich wahrgenommen, allerdings bin ich auch in Verbandsstrukturen aktiv, in denen ich mich dafür einsetzen kann, dass unsere Minderheit gehört wird. Andere Angehörige fühlen das weniger, weil wir als Minderheit selten sichtbar sind. Dabei haben wir einige Rechte erkämpft, die wir in der Türkei etwa nicht haben. Auch in Verbänden und Teilen der Politik sind wir gut vernetzt. Doch immer noch werden wir in Medien oder Fernsehsendungen oft verzerrt dargestellt.

Liegt das auch daran, dass aus der Türkei nach Deutschland migrierte Menschen der alevitischen, armenischen oder griechischen Gemeinschaften hierzulande Minderheiten in der Minderheit sind?

Menschen ordnen leider andere leicht in Schubladen ein. In der deutschen Mehrheitswahrnehmung kamen »die Türken« – ohne jede Differenzierung etwa mit Blick auf Religion, Kultur, soziale Schicht und so weiter. Erst Selbstorganisationen haben aus den Communities heraus für Selbst-Empowerment und dann auch für erste Schritte zur Anerkennung in der deutschen Öffentlichkeit gekämpft. In den letzten zehn Jahren sind wir sehr gewachsen. Von fast nichts sind wir nun zu einer geförderten Fachstelle zu türkischem Rechtsextremismus und festen Verbandsstrukturen gekommen – das ist eine tolle Entwicklung. Wichtig dabei: Wir arbeiten nicht nur für die Community, sondern auch zu gesamtgesellschaftlichen Fragen.

Warum gibt es diese Fachstelle?

In der Öffentlichkeit gibt es eine große Lücke, wenn es um den Umgang mit Rechtsextremismus innerhalb der migrantischen Communities geht, etwa den türkischen Rechtsextremismus oder antialevitischen Rassismus. Die Vorstellung, dass Menschen, die von Rassismus betroffen sind, auch selbst diskriminieren können, fällt vielen immer noch schwer. Mit diesen

Gleichzeitigkeiten offen umzugehen, ist eine große Hürde. Hier müssen wir noch viel mehr sensibilisieren, damit Betroffene ernst genommen und verstanden werden.

Wie tritt der türkische Rechtsextremismus hierzulande auf?

Seine Organisationen machen an der Basis oft kulturelle oder religiöse Angebote oder Sport. So verbreiten sie niedrigschwellig ihre Botschaften. Verdeckt kommt es aber auch zu tätlichen Angriffen auf Menschen der Minderheiten. Die Schule dürfte der Ort sein, wo es zu den meisten, in der Regel verbalen, Angriffen auf Menschen kommt, die nicht in dieses Weltbild passen.

Wen trifft das?

Das sind kurdische, alevitische, jesidische, armenische, assyrische oder pontosgriechische Menschen. All diese Minderheiten traf bereits in der Türkei der türkische Nationalismus und die nach Deutschland migrierten Angehörigen trifft er nun auch hier. Dazu zählt auch die jüdische Gemeinschaft. Hinzu kommen politische Gruppierungen, wie linksorientierte Menschen oder auch queere Menschen. Es trifft jedoch unsere gesamte Gesellschaft, weil damit immer auch antidemokratische Haltungen verbunden sind. Gezielt lassen sich Rechtsextreme in Integrations- oder Betriebsräte wählen. Dazu gibt es einen großen Beratungsbedarf.

Wie macht sich hier Intersektionalität bemerkbar – sind also Frauen, queere oder ärmere Menschen noch einmal stärker und anders betroffen?

Antifeminismus und Sexismus spielen bei deutschen wie türkischen Rechtsextremen eine Rolle. Alevitische Frauen werden in der türkischen Mehrheitsgesellschaft, aber auch von anderen Gruppen in der Türkei beispielsweise hypersexualisiert.

Wo zeigt sich das im Alltag konkret?

Gerade offenere Räume sind für Betroffene immer mit Unsicherheit behaftet, wie ein interkulturelles Fest: Vielleicht erfahren sie hier gar keinen Übergriff, aber sie müssen sich mit einer besonderen Vorsicht verhalten, können sich nicht einfach offen zeigen. Auch bei großen Bündnissen gegen den Rechtsruck waren türkischstämmige Ordner mit rechtsextremen Tattoos engagiert. In einer solchen Situation fühle ich mich als Alevitin nicht geschützt. Zwar droht mir nicht unmittelbar ein Übergriff, sie erinnern mich aber an vergangene Gewalt...

... das war diesem Bündnis vermutlich überhaupt nicht bewusst?

Gerade solche breiten Bündnisse gegen Rechtsextremismus, die ja eigentlich aus bestem Willen initiiert wurden, um »alle« mitzunehmen, zeigen uns auf, wie sehr hier noch das Wissen und die Sensibilität für Differenzen in der Migrationsgesellschaft fehlen. Wer ist mit diesem »alle« gemeint und wer aber bleibt dadurch ausgeschlossen?

Wie verbreitet ist antialevitischer Rassismus in unserer Gesellschaft?

Das Problem ist in der deutsch-türkischen Community weit verbreitet. Die meisten verbalen Übergriffe gehen dabei nicht von organisierten Rechtsextremen aus, sondern etwa in der Schule von türkisch-sunnitischen Jugendlichen, die häufige Vorurteile bedienen: nicht das Essen von Alevit*innen annehmen oder nicht zu alevitischen Kindern nach Hause gehen. In meiner eigenen Jugend habe ich eher ein Andersmachen erlebt: Ihr geht nicht in unsere Moschee, Ihr seid anders. Doch seit den 2000er-Jahren ist die Ausgrenzung bereits in den Schulen stärker geworden, vielleicht auch, weil Religion für jüngere Menschen eine größere Bedeutung bekommen hat. Insgesamt ist die Identitätsfindung für Menschen mit Migrationsgeschichte besonders aufgeladen. Dadurch wächst der Gruppendruck, sich zu definieren und zu vergleichen, etwa beim Fasten im Ramadan. Für Minderheiten wie alevitische Jugendliche ist das sehr schwierig. Sie erfahren oftmals erst spät von ihrer Identität. Andere Betroffene versuchen sich anzupassen. Auch die vielleicht gut gemeinte Parole »Wir sind doch alle türkisch« ist problematisch, weil sie kulturelle Unterschiede verwischt und historische Wunden verkennt.

Wie reagiert ihr als alevitische Gemeinschaft?

Wichtig ist, dass wir uns organisieren und uns selbst empowern. Räume schaffen, in denen sich Angehörige frei und selbstwirksam erleben können, wo wir Wissen teilen und auch eine Haltung entwickeln können, mit der wir dann an die Öffentlichkeit gehen. Es gibt viele gezielte Angebote, für Jüngere, Ältere, Frauen oder queere Menschen.

Türkische Geschichte spielt im deutschen Unterricht ja sehr selten eine Rolle ...

... dabei wäre das ein guter Ort, um mehr Wissen und Sensibilität für alle Seiten zu vermitteln. Denn es gibt enge, aber auch

sehr ambivalente Verflechtungen in der deutsch-türkischen Geschichte. Zugleich wäre ein kritisches Bewusstsein der osmanischen Geschichte auch eine Chance, um zu einem anderen Verständnis von Vielfalt in unserer heutigen Migrationsgesellschaft zu kommen. Engagierten Lehrkräften gelingt das durchaus. Und als Verband setzen wir uns auch für die öffentliche Anerkennung ein, etwa für eine Straßenumbenennung für ein Opfer beim Sivas-Massaker von 1993, das aus Köln stammte.

Wie wirkt sich hier die Erinnerung an die Shoah und die deutsche Verantwortung aus?

Ohne die Gewaltgeschichten gleichzusetzen, gibt es viele Anknüpfungspunkte. Das NS-Regime hatte gute Beziehungen zur türkischen Republik – mit Folgen für die dortigen Minderheiten. Auch die Auseinandersetzung mit jüdischen Perspektiven schafft viele Verbindungen.

Welche Kontakte gab und gibt es zwischen Rechtsextremen auf beiden Seiten?

In der NS-Zeit gab es über Militärs und zwischen faschistischen Bewegungen einen regen Austausch. Heute sind deutsche Rechtsextreme international vernetzt. Allerdings sind organisierte türkische Rechtsextreme nicht unbedingt Teil davon. Es gab früher Kontakte zur NPD und heute vermutlich vor allem im kriminellen Rockermilieu. Man duldet sich eher, teilt auch bestimmte Ideologien, zugleich trennen antitürkische und antimuslimische Vorbehalte beide Gruppen. Deswegen wählen deutsch-türkische Rechtsextreme auch bei deutschen Wahlen nicht unbedingt rechts, sondern sind vielleicht sogar in demokratischen Parteien zu finden.

Wie können wir beide Formen der Ausgrenzung – deutscher Rassismus, der alle Menschen aus der Türkei trifft, türkischer Rassismus der Minderheiten und auch unsere Demokratie trifft – thematisieren, ohne das eine gegen das andere auszuspielen?

Wir hatten tatsächlich die Sorge, dass unsere Kritik an türkischen Rechtsextremen von der AfD instrumentalisiert werden könnte. Allerdings muss man diese Fragen ganz bewusst kommunizieren, um in der Präventionsarbeit auch türkische Rechtsextreme als Problem klar zu benennen. Mir fällt dazu eine Begegnung ein: Wir haben gemeinsam mit der Tochter des NSU-Opfers Mehmet Kubaşık, Gamze, dem Massaker von Sivas in der Türkei gedacht. Denn Mehmet war ein alevitischer Kurde. Hier wurde klar, dass rechtsextreme Gewalt, gleich aus welcher Richtung, gegen Menschen und unsere Demokratie zielt.

Özge Erdoğan leitet die Fachstelle Türkischer Rechtsextremismus beim Bund der Alevitischen Jugendlichen in Deutschland (BD AJ) in Köln. Die Fachstelle ist Teil des Kooperationsverbundes Rechtsextremismusprävention, in den sich auch die *Bundesarbeitsgemeinschaft Kirche und Rechtsextremismus* und *ASF* einbringen.



Nationaal Monument Kamp Amersfoort

Amersfoort

Die Gedenkstätte erinnert an die rund 47.000 Menschen, die hier von der SS inhaftiert und in die Zwangsarbeit getrieben wurden. Es waren vor allem politische Gefangene, aber auch jüdische Häftlinge sowie als »asozial« Verfolgte und sowjetische Kriegsgefangene, später kamen Niederländer*innen hinzu, die sich weigerten, in Deutschland einen Pflichtdienst zu leisten.

Lilia setzte sich als Freiwillige in der Archivarbeit der Gedenkstätte für die Erinnerung an lange verdrängte Opfergruppen ein, wie die 70 Frauen, die hier inhaftiert waren, weil sie jüdisch oder Zeugin Jehovas waren, Widerstand leisteten oder als US-amerikanische Geiseln festgehalten wurden:

»Ich habe eine Führung zum Frauentag entwickelt. An diesem Tag wollte ich von ihnen erzählen, weil Frauen ansonsten kaum erinnert werden. Das Interesse an den eindrucksvollen, aber auch sehr ambivalenten Biographien war groß. Häusliche Gewalt, Verfolgung, aber auch Emanzipation und Widerstand waren wichtige Aspekte und auch die unterschiedliche Behandlung in der Lagerhaft.«

Lilia, ASF-Freiwillige





Lilia bei einer Führung über die Gedenkstätte und im Archiv mit Fundstücken des früheren KZ

Über die (eigenen) Grenzen blicken

Arno Helwig sieht in Dietrich Bonhoeffer ein Beispiel engagierter Christlichkeit, das Grenzen überwand – und eine Perspektive für kirchliche Erinnerungskultur inmitten der Vielfaltsgesellschaft.

Orte, die sich mit Kirchengeschichte beschäftigen, sind ein großer Schatz für Kirche und Gesellschaft – das wissen alle, die sich an den vielen kirchlichen Lern-, Gedenk- und Erinnerungsorten engagieren. Mal mehr, mal weniger prominent gelegen, meist dezentral in Gemeindeinitiativen oder Vereinen organisiert und in der Regel ehrenamtlich geführt, verfügen sie über ein oft übersehenes Potential. Von hier aus sind christliche Verantwortungsübernahme im Heute und Brückenschläge zu den gegenwärtigen Herausforderungen unserer Gesellschaft möglich: der Einsatz für Geflüchtete, Fair-Trade-Initiativen, christlich-jüdischer Dialog, Nie-wieder-ist-jetzt-Demos. Kurz: Christlich motiviertes, zivilgesellschaftliches Engagement für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung gewinnt durch die Erinnerungsarbeit an Sinn- und Überzeugungskraft.

Rückbezüge auf die herausragende Rolle der Kirche bei der Friedlichen Revolution 1989 und der Friedensbewegung im Kalten Krieg oder auf die Erzählungen aus dem Kirchenkampf der Bekennenden Kirche in Zeiten des Nationalsozialismus prägen das Selbstverständnis, sowohl für den engagierten Christenmenschen im Einzelnen als auch für die Institution Kirche als Ganzes. Die heutige EKD stellt sich richtigerweise in die Traditionslinie der Bekennenden Kirche und insbesondere auch von Dietrich Bonhoeffer – obgleich sich die eigene Vergangenheit in größten Teilen anders darstellte.

Aktuell gerät die kirchliche Erinnerungsarbeit als Selbstvergewisserung des eigenen Handelns jedoch mit der Kirchenstruktur, in der sie eingebettet ist, in eine Krise. Der Trend scheint unumkehrbar; die Bindung zur Kirche und die Alltagsrelevanz von Gemeindeangeboten lockern sich, die veränderte Wahrnehmung von institutioneller Religion führt zu erheblichem finanziellen Druck durch sinkende Mitgliederzahlen. Das hat auch Auswirkungen auf die kirchliche Erinnerungskultur und ihre Angebote. Eine doppelte Verwundbarkeit für Lern- und Erinnerungsorte ergibt sich aus der gleichzeitig zurückgehenden Kulturförderung aus staatlicher oder auch kommunaler Hand, die bereits zu eingeschränkten Öffnungszeiten, reduzierten Angeboten und Personalabbau geführt hat.

Schon immer waren Geldmittel oder strukturelle Unterstützung mit der Erwartung konfrontiert, inklusiver, partizipativer und anschlussfähiger zu gestalten. Doch derzeit ist umstritten, was überhaupt als wünschenswerter Beitrag der Erinnerungsarbeit gilt. Angefangen bei Debatten über Schwerpunktsetzungen in einer neuen Gedenkstättenkonzeption des Bundes bis hin zu regelrechten Geschichtsverkehrungen durch rechtsextreme Positionen und den Rufen nach einem Schlussstrich; wir sind dabei, die weitgehend seit den 1980er-Jahren praktizierte Erinnerungsarbeit und Gedenkstättenkultur neu auszurichten. An dieser Stelle sei auch an den Vandalismus an KZ-Gedenkstätten der vergangenen Jahre und die erschütternden Anfeindungen und Drohungen gegenüber Jens-Christian Wagner, Leiter der Gedenkstätten Buchenwald und Mittelbau-Dora, erinnert. Die Folge für die gegenwärtige Arbeit an historischen Orten ist keine bloße Sparkrise, sondern ein Legitimationsproblem. Welchen Beitrag zur Resilienz von Rechtsstaat und Demokratie leisten wir? Welche Aussagen sind an unseren Ort gebunden, wie sehr kann unsere Pädagogik auf Bedürfnisse potentieller Gäste eingehen?

An der Erinnerungs- und Begegnungsstätte Bonhoeffer-Haus in Berlin stellen wir uns ebenfalls die Frage, wie wir die Weichen für eine nachhaltige Zukunft stellen können und wollen. Der Entwicklungsprozess im Haus und im Verein betrifft ganz praktische Dinge – vom öffentlichen Erscheinungsbild durch ein neues Logo und Design über die Erweiterung der technischen Ausstattung bis hin zur Stärkung von Vereinsstrukturen und des Ehrenamts. Unstrittig ist, dass dem Bonhoeffer-Haus als Ort des Handelns und Denkens Dietrich Bonhoeffers, eine hohe Bedeutung zukommt. Um diese weiter zu entfalten, gilt es, weiter öffentlich in die Gesellschaft zu wirken, neue Verantwortlichkeiten und Aufgaben zu finden – auch über die kirchlichen Grenzen hinaus und im Zusammenspiel von theologischer und wissenschaftlicher Auseinandersetzung mit Dietrich Bonhoeffer. Zeitgleich und zusätzlich zur inhaltlichen Öffnung ist auch die Erkenntnis leitend, dass es sich bei der Erzählung der Bekennenden Kirche um eine Nischenperspektive handelt, die immer weniger Menschen noch als ›ihre‹ Geschichte verstehen.

Neue Perspektiven willkommen heißen und daran wachsen

Als Inspiration dafür, eine positive Wahrnehmung aus einer solchen selbstreflektierten Haltung heraus zu entwickeln, ist die Arbeit des Vereins am Martin-Niemöller-Haus in Berlin-Dahlem der letzten Jahre. Mit dem Projekt »Aus Deiner Sicht!« setzte sich der Verein als Träger eines vom Bundesprogramm »Demokratie leben!« geförderten Modellvorhabens für eine diversitätssensible evangelische Erinnerungskultur ein und wurde dafür mit dem EKBO-Inklusionspreis 2024 ausgezeichnet. Die gewonnenen Erkenntnisse sind für kirchliche Lernorte in ganz Deutschland transparent und zugänglich und werden vom ehrenamtlich geführten Verein weiter gelebt, etwa durch Fahrradtouren, die den Stadtraum erschließen und den Gedenkort in seinen biographisch-historischen Bezügen weiten. Auch in Kino-Projekten für Grundschulkindern oder der Stolpersteinkoordination im Kirchenkreis Teltow-Zehlendorf wirken die Impulse des Projektes nach. Neben konkreten pädagogischen Angeboten und Testballons entstanden im Projekt zudem eine »Bausteine« genannte Handreichung für eine diversitätsbewusste evangelische Erinnerungskultur. Damit sind Stellschrauben beschrieben, die kirchliche Erinnerungsorte und dort engagierte Teams für eine strukturelle Analyse ihrer Arbeit, Perspektive und Narrative nutzen können. Bestenfalls führt dies zu einer haltungsgebundenen Weiterentwicklung und zur Einübung neuer Routinen.

Die »eigene« Geschichte einmal anders lesen zu lassen, ist für uns selbst erhellend und öffnet zugleich den Blick aus kirchenfernen Sichtweisen auf diesen historischen Ort. Mit einer intersektionalen Perspektive und einem entsprechenden Sprachgefühl nähern wir uns nuancierter den Verschränkungen in der Wirklichkeit. Für die Zeit des Nationalsozialismus könnte das zum Beispiel bedeuten, zwischen individuellen Schicksalen einer verfolgten Jüdin, eines Christen jüdischer Herkunft oder einer aus antijudaistischen, politischen oder niederträchtigen Gründen als jüdisch markierten Person zu unterscheiden. Lernziel ist dabei nicht Verfolgungsschicksale zu trennen oder sie zu hierarchisieren, sondern die jeweiligen Lebensrealitäten durch Innenperspektiven sichtbar zu machen und aus einseitigen Narrativen herauszuholen.

Ein anderes Beispiel: Die Erkenntnis, dass die Bekennende Kirche in weiten Teilen durch Laienkreise und die Weitsicht und Beharrlichkeit vieler Frauen getragen war, ist längst in der Wissenschaft etabliert. Dennoch eröffnet eine feministische Narrative eine nochmal weiterführende Kritik an Kirchenhierarchien oder eine Sensibilität gegenüber unbewussten Privilegien damals und heute. Perspektivwechsel ermöglichen echten und zielführenden Dialog über unsere Zukunft und werten den Ort, der diese Begegnung ermöglicht, auf. Bei alledem sind Öffnung und Zugewandtheit kein modischer Einschub, sondern sowohl inhaltlich-theologisch als auch pragmatisch begründet. Eine von der Landeskirche 2016 erarbeitete Studie zeigt das in den biblischen Grundlagen wie praktischen Beispielen eindrucksvoll.¹

Bei Bonhoeffer fanden und finden konservative und liberale Werte zueinander

Unser Entwicklungsprozess am Bonhoeffer-Haus greift diese Impulse auf und fragt nach Bonhoeffer-spezifischen Anschlussfähigkeiten an gegenwärtige Lebensrealitäten. Das mag im ersten Moment simpel klingen, schließlich wird Bonhoeffer allseits eine ungebrochene Aktualität nachgesagt. Anknüpfungsfähig meint in der Praxis aber mehr – insbesondere für einen Ort, der seit fast vier Jahrzehnten die Bezeichnung »Begegnungsstätte« führt. Ein wichtiger Ansatz soll daher über die Kernkompetenz des Hauses als besuchbarer Ort hinausführen. Um Zugänge und neue Relevanz auch und gerade für kirchenferne Menschen zu schaffen, kann es förderlich sein, den eigenen Ort durch neue Perspektiven aneignen zu lassen. Dafür sind Testballons in die Gegenwartsgesellschaft hinein nötig, um etwa als Safer Space für unbespielte Themen dienen und die eigene Rolle als erzählende und lehrende Institution zurücknehmen zu können. Wir tun gut daran und sind als gestaltender Akteur unserer Gesellschaft glaubhafter, wenn wir Perspektiven vulnerabler Gruppen sichtbar und hörbar werden lassen und das Haus und den Verein mit diesen Perspektiven konstruktiv konfrontieren. Trotz aller Schwarzmalerei mit Blick auf die Zukunft der Institution Kirche bleibt uns aktuell immer noch eine machtvollere, weil nicht strukturell benachteiligte Position.

Diese kirchliche Bühne für andere zu nutzen, steht in wunderbarer Kontinuität der Bonhoeffer-Familie, aus ihrem Selbst- und Klassenverständnis heraus zu agieren und als privilegierte, großbürgerliche Familie eben daraus die Verpflichtung abzuleiten, sich für die Marginalisierten der Gesellschaft einzusetzen – ein familiäres Erbe, das Dietrich christologisch übersetzte, indem er *Christus für Andere* als Quintessenz der Bergpredigt ins Zentrum seiner Theologie stellte. Daraus folgte für ihn die Achtung vor dem Anderssein des Anderen. Dieser Blick über die (eigenen) Grenzen hinaus lässt Dietrich Bonhoeffers Beispiel bis heute inspirierend, geradezu modellhaft wirken. Von seiner Kirche forderte er, »Kirche für andere« zu sein – sie folgte ihm nicht. Im sogenannten Unternehmen Sieben setzten sich sein Schwager Hans von Dohnanyi und er für als jüdisch markierte Menschen ein – und wurden von der Gestapo verhaftet.

Wenigstens heute also sollten wir Dietrich Bonhoeffers Lebensstationen anschauen, in denen er auf Menschen aus vulnerablen Gruppen traf und Strukturen der mehrfachen Benachteiligung und Diskriminierung begegnete. Sie stellen Schlüsselstellen dar, die seinen Lebensweg entscheidend prägten. Besonders bedeutsam war seine Zeit in den USA, genauer in Harlem (New York) 1930–1931. Sein Engagement in der Schwarzen Gemeinde der Abyssinian Baptist Church brachte ihm den dortigen Kampf gegen Rassismus nahe. Für Bonhoeffer zeigte sich Christus vor allem hier, in der sozialpolitisch agierenden Gemeinschaft (und nicht im folgenlosen Gebet). Diesen Gedanken nahm er mit zurück nach Deutschland. Er bildete die Grundlage für seine Forderungen an die Kirche, die unter anderem zum bekannten Wort führte, »dem Rad in die Speichen zu fallen«.

Auch im Basalen, etwa im Konfirmandenunterricht in der Zionsgemeinde in Berlin, lässt sich ablesen, wie Dietrich Bonhoeffer seine konkreten Taten an den Menschen und ihren Bedürfnissen orientierte, denen er begegnete. Konfrontiert mit einer angeblich nicht zu bändigenden Konfirmandengruppe kreierte Bonhoeffer einen Rahmen, der sie auffing, ernst nahm und unterstützte: Er zog selbst in die vom »Proletariat« geprägte Gegend, schuf sichere Räume und niedrigschwellige Angebote. Die Jungen konnten ihn unangemeldet aufsuchen, spielen, lernen, reden. Bonhoeffer unternahm Ausflüge zu Jugendherbergen, lud die Jugendlichen in das Ferienhaus der Familie nach Friedrichsbrunn, spendete Stoff für die Konfirmationsanzüge und unternahm seelsorgerische Hausbesuche

bei den herausgeforderten Familien. Die Seelsorge und die Aufgabe, sich allen zuzuwenden, spielte später eine gewichtige Rolle im Lehrplan für die angehenden Pfarrer der Bekennenden Kirche in Finkenwalde. Bonhoeffer selbst praktizierte diese Solidarität bis in seine Zeit im Gefängnis, wo er Berichten zufolge den Blick für verletzte und geplagte Mitgefangene hatte. Er fühlte sich in der Seelsorge allen gegenüber verpflichtet und pflegte auch einen entsprechenden Umgang mit dem Wachpersonal.

Bonhoeffers Lebensweg eröffnet eine Perspektive, die biographisch soziale Schichten, transnationale Solidarität und religiöse Praxis verbindet. Gerne wird dieses Beispiel für Bildungsformate zu Themen wie Rassismus, soziale Ungleichheit, Gemeinschaft und Identität sowie Friedensethik herangezogen. Doch wir bräuchten an weitaus mehr Stellen ein stärkeres Selbstverständnis und Bewusstsein dafür, dass kirchliche Lern- und Erinnerungsorte an der Schnittstelle von Kirche, Gesellschaft und Politik liegen – und diese Bereiche entsprechend aktiv mitgestalten.

Kirche für andere als Investment für die Zukunft

Die Frage »Darf Kirche politisch sein?« wurde in Politik und Medien in den vergangenen Monaten vielfach diskutiert. Wer sich heute auf die Bekennende Kirche und insbesondere Dietrich Bonhoeffer berufen möchte, kann kaum anders, als sich einzubringen. Gerne wird der gewünschte Wirkungskreis von Kirche darauf reduziert, auf Missachtung von grundlegenden Menschenrechten aufmerksam zu machen. Das ist unbestreitbar geboten. Darüber hinaus ist jedoch zu überlegen, inwiefern Kirche und die Menschen in ihr sich aktiv an der Gestaltung von Gesellschaft beteiligen – mit einer dediziert christlichen Botschaft, die über die eigenen Grenzen hinaus blickt. Dies geschieht auch bewusst aus der Verantwortung vor der Vergangenheit und vor dem Hintergrund des Versagens der Kirche und der christlichen Gemeinschaft im Nationalsozialismus.

Sich der Gesellschaft zuzuwenden ist aber auch ein ganz aktueller Weg für eine zukunftsfähige Kirche, die ihre gesellschaftliche Bedeutung behaupten will. Denn wer nur in den eigenen Grenzen bleibt und bewahrt, was bewahrt werden kann, bleibt ohne Zukunftsperspektive. Das Fazit des jüngsten Innovationswerktags der EKBO lautete: »Kirche braucht kein

festgeschriebenes Betriebssystem, um wirksam zu sein. Sie lebt aus den Menschen, die sich begegnen, ihre Fragen teilen und gemeinsam hoffen.«² Auch und gerade kirchliche Erinnerungsorte mit ihren niedrigschwelligen Angeboten können und müssen Kirche in neuer Form sein und als ›Dritte Orte‹ neben den Kirchengemeinden und kirchlich-diakonischen Angeboten agieren. Erinnerungsarbeit ist kein sich selbst genügender Zweck. Es ist Dietrich Bonhoeffer, neben vielen anderen, der uns daran immer wieder erinnern, ja wach rütteln kann.

Arno Helwig ist Historiker und begleitet die Erinnerungs- und Begegnungsstätte Bonhoeffer-Haus Berlin in einem Entwicklungs- und Professionalisierungsprozess.

- 1 Evangelische Kirchen Berlin-Brandenburg-Schlesisches Oberlausitz (2016): Erinnerungskultur und Gedenkstättenarbeit in der EKBO – Grundlagen und Handlungsstrukturen, erinnerungskultur-uedisches-leben.ekbo.de/fileadmin/sites/erinnerungskultur-ekbo.de/PDF/BrErinnerungskultur_DINA5j.pdf (Aufruf 06.10.2025).
- 2 AKD, 2025: Rückblick auf den Werktag Innovation 2025, akd-ekbo.de/blog/rueckblick-auf-den-werktag-innovation-2025/ (Aufruf 06.10.2025).

Bonhoeffer Haus Berlin

Historischer Ort

Das Haus im Westen Berlins wurde 1935 als Alterssitz von den Eltern Karl und Paula Bonhoeffer erbaut. Das Leben im Haus der Bonhoeffers war geprägt vom Geist und Stil großbürgerlichen Lebens, von musikalischen Abenden und politischen Gesprächen, vom Bewusstsein gesellschaftlicher Verantwortung – und vom entschiedenen Widerstand gegen den Nationalsozialismus.

Hier lebte und wirkte der Theologe und Widerstandskämpfer Dietrich Bonhoeffer. Hier arbeitete er an seiner ›Ethik‹. Hier konspirierte er mit Vertrauten und hier wurde er am 5. April 1943 von der Gestapo verhaftet.

Erinnerung und Begegnung

Heute ist die Erinnerungs- und Begegnungsstätte Bonhoeffer-Haus ein lebendiger Ort, getragen von einem gemeinnützigen Verein – offen für alle, die sich mit Geschichte, Glaube und verantwortlichem Handeln in der Gegenwart auseinandersetzen wollen.

Angebote und Besuchsmöglichkeiten

- **Führungen und Begegnungen:** Haus, Ausstellung und Bonhoeffers Studierzimmer entdecken
- **Pädagogische Programme:** außerschulisches Lernen für Klassen, Studien- und Gemeindegruppen
- **Veranstaltungen:** ins Gespräch kommen bei Lesungen, Vorträgen und Seminaren
- **Projekte:** Gedenkinitiativen, Kooperationen und Ehrenamt gemeinsam gestalten
- **Räume mieten:** Klausuren und Tagungen in einem Haus mit besonderem Geist erleben

Unterstützung und Kontakt

Die Arbeit im Bonhoeffer-Haus lebt vom Engagement vieler. Eine Spende, Fördermitgliedschaft oder ehrenamtliches Engagement helfen, Geschichte lebendig zu halten und den Blick für aktuelle gesellschaftliche Fragen zu schärfen.

visit@bonhoeffer-haus-berlin.de
www.bonhoeffer-haus-berlin.de

Die Wüste fühlte sich nie ganz friedlich an

Lilly Wehrmann half entlang der Fluchtrouten bei Tucson, Arizona. Sie erlebte die Militarisierung und Heiligkeit des Landes, Willkürjustiz und solidarische Gegeninitiativen.

*Die InterReligious Task Force on Central America (IRTF) ist eine langjährige ASF-Partnerorganisation, bei der sich zahlreiche Freiwillige schon für Menschenrechte und Friedensarbeit engagiert haben. Die in Cleveland, Ohio ansässige interreligiöse Gruppe unterstützt die Zivilgesellschaften in Mittelamerika und Kolumbien bei der Aufklärung und Prävention der gewaltvollen Konflikte, stärkt Betroffene in ihrer Interessenvertretung und setzt sich dafür ein, dass sich in den USA Regierung, Unternehmen und Konsument*innen kritisch mit ihrer Verantwortung für die Situation in der Region auseinandersetzen. Die NGO wurde 1980 gegründet, nachdem vier Kirchenfrauen in El Salvador von US-gestützten Paramilitärs umgebracht wurden.*

Von den Vorgänger*innen meiner Freiwilligenstelle hatte ich gehört, dass sie während ihrer Zeit bei IRTF an Delegationsreisen nach Mittelamerika oder Kolumbien teilnehmen konnten – das wollte ich auch unbedingt machen, um mich den Themen, mit denen wir uns täglich am Schreibtisch beschäftigen, einmal vor Ort in der Region näher zu fühlen. Aber nach den ersten Wochen der zweiten Trump-Präsidentschaft war klar, dass ich die USA nicht verlassen konnte, da es zu ungewiss war, ob ich wieder einreisen dürfte. Stattdessen konnte ich mit IRTF an die Grenze zwischen den USA und Mexiko reisen.

An einem Maitag flog ich nach Süd-Arizona, wo ich für die nächsten zweieinhalb Wochen blieb. Schon am nächsten Tag nahm ich an einer Einführungsveranstaltung der Tucson Samaritans teil. Diese Menschenrechtsorganisation arbeitet ausschließlich mit Freiwilligen und organisiert vor allem sogenannte Water Trips: Kleine Gruppen von zwei bis vier Helfer*innen fahren in die Sonora-Wüste rund um Tucson. Sie deponieren Wasser, Lebensmittel, Erste-Hilfe-Ausrüstung und andere lebenswichtige Güter für Menschen, die probieren, in die USA zu migrieren und hier versuchen weiterzukommen,

nachdem sie die Grenze von Mexiko in die USA überwunden haben. Die Stellen liegen an bestimmten Punkten entlang typischer Routen der Migrant*innen. Ich habe mehrere Water Trips im Chimney Canyon südlich von Tucson mitgemacht. Wir wanderten zu den Stellen und verstaute die Hilfsgüter in Kisten oder Eimern.

In der zweiten Woche reiste ich für zwei Tage mit den Samaritans nach Ajo ins Reservat der Tohono O'odham Nation, einige Stunden westlich von Tucson. Die dortige Wüstengegend gilt als besonders tödlich. Die Landschaft dort war anders, karger und weiter, und unsere Touren waren länger und anstrengender. Wir konnten Ewigkeiten mit dem Auto fahren und die Berge am Horizont schienen dort zu sein, wo sie vor zehn Minuten auch schon waren. Unvorstellbar, dass Menschen diese Strecken zu Fuß zurücklegen.

Wer hat diese Flasche in den Händen gehalten?

Auf unserem Weg fanden wir immer wieder schwarze Wasserflaschen – sie werden verwendet, weil sie für die Grenzpolizei im Dunkeln schwerer zu entdecken sind – sowie Kleidungsstücke wie Schuhe und Jacken. Diese zurückgelassenen Gegenstände waren das Einzige, was ich von den Menschen, die durch die Wüste migrieren, in der Wüste sah, mich ihnen näherbrachte. Eine schwarze Flasche in der Hand zu halten und darüber nachzudenken, welche Hände sie zuvor gehalten hatten, war für mich sehr bewegend.

Die Tucson Samaritans verteilen nicht nur Hilfsgüter, sondern führen auch Such- und Rettungsmissionen durch. Sie stellen auch Kreuze in der Wüste auf, für die Menschen, die auf der Flucht gestorben sind.



Deponierte Wasservorräte und Nahrungsmittel an einer Route für Migrant*innen auf der Flucht durch die Wüste.

Ich hatte die Möglichkeit, an einer »Kreuztour« mit dem Künstler Alvaro Enciso teilzunehmen. Er stellt seit über zehn Jahren handgefertigte Kreuze in der Wüste auf. Oft nimmt er Interessierte mit.

Zusammen mit Alvaro, einer Schulklasse und zwei Samaritanern fuhren wir in die Wüste, um ein neues Kreuz aufzustellen und nach zwei älteren Kreuzen zu sehen. Das neue Kreuz war für eine unidentifizierte Person, nur zwei Gehminuten entfernt von der Straße, an der wir geparkt hatten, gestorben war. Eine Frau, die mit ihrem Hund spazieren ging, hatte den Leichnam und den Rucksack der Person unter einem Baum neben einem Weg gefunden.

Alvaro erklärte uns, dass die meisten Menschen, die hier sterben, niemals eine Beerdigung in ihrer Heimat haben werden. Ihre Familien wissen nicht, ob sie nur gerade kein Netz haben, von der Grenzpolizei festgenommen wurden oder gestorben sind. Deshalb ist es Alvaro wichtig, ihnen diese Zeremonie und Form der Erinnerung zu geben. Zugleich soll es ein visuelles Zeichen in der Landschaft sein, das an die schreckliche Realität in der Wüste erinnert.

Aber die meisten Menschen, die in der Wüste sterben, werden niemals gefunden.

Ungerechtigkeit und Bereicherung am Fließband

Ich ging auch zu einem »Operation Streamline«-Prozess, welcher vor dem Einwanderungsgericht in Tucson stattfand. Dort traf ich Katharina, die jeden Tag an diesen Verfahren teilnimmt und sie dokumentiert.

Operation Streamline war ein Programm der US-Einwanderungsbehörde, bei dem die meisten »undokumentierten Grenzgänger« in Massenverfahren verurteilt wurden. An dem Programm gab es starke Kritik aufgrund fehlender Rechtsstaatlichkeit und menschenrechtswidrigen Haftbedingungen. Obwohl das Programm offiziell beendet wurde, werden ähnliche Praktiken weiterhin angewendet. Diese Art der Massenprozesse ist nur möglich, weil sich die Menschen erzwungenermaßen für schuldig bekennen, da sie sonst mit wesentlich höheren Haftstrafen rechnen müssen.

42 Personen saßen auf Holzbänken im Gerichtssaal. Männer in orangefarbenen Overalls, drei Frauen in roten Overalls. Sie waren mit Handschellen gefesselt und ihre Hände waren an einer Kette um ihre Taille gekettet; ihre Beine waren ebenfalls gefesselt, sodass sie nur kleine Schritte machen konnten. Wenn eine Gruppe nach vorne ging, war das Klirren der Ketten zu hören. Sie konnten die Dolmetschohrhörer nicht

selbst an- und ablegen; ein Gerichtsangestellter musste dies für sie tun. Es war erniedrigend, entmenschlichend.

Die Angeklagten wurden zu neunt oder zehnt vor die Richterin gerufen. Sie stellte jedem und jeder dieselben neun Fragen, die sie alle gleich beantworteten: »Sí« oder »No« und »Culpable« (schuldig) auf die letzte Frage. Und dann fing alles wieder von vorne an. Die Worte der Richterin, die Antworten – alles wiederholte sich 42 Mal. Man hätte die Richterin leicht durch einen Roboter ersetzen können. Es war wie ein Fließband.

Der Mensch, der von einem besseren Leben träumt, wird zur Ware für die Bereicherung der Reichen: Nach dem Gerichtstermin erklärte mir Katharina, dass die Menschen früher direkt aus der Wüste zu ihrem Gerichtstermin gebracht wurden oder nur eine Nacht in Haft verbrachten. Jetzt sind es zehn Tage oder mehr, was zum Teil daran liegt, dass die Gerichte

nicht hinterherkommen, aber auch daran, dass die privaten Gefängnisbetreiber von längeren Haftzeiten profitieren. Sie rechnete mir die Kosten vor: 42 Personen, zehn Tage, 150 Dollar pro Tag – 63.000 Dollar, die die Regierung an die Betreiber der Gefängnisse zahlt. Und das noch bevor die sechsmonatigen Haftstrafen beginnen.

Was ich in diesem Gerichtssaal sah, war schrecklich.

Zwischen Militarisierung und traditioneller Heiligkeit

Die extreme Militarisierung in der Region war ebenso erdrückend. Jedes Mal, wenn wir in die Wüste fahren, passieren wir Checkpoints der Grenzpolizei. Sie ist allgegenwärtig: weiße Autos mit grünen Streifen, unmarkierte weiße Autos – die die Samaritans dennoch erkannten – Kameratürme, Drohnen, Bo-



Die Wüste bei Tucson, Arizona.

densensoren, Hubschrauber. Und die Air Force absolviert regelmäßig Übungsflüge über diesem Wüstengebiet. Jedes Mal in der Wüste hörte ich die Kampfjets, oft sahen wir sie auch. Die Wüste fühlte sich nie ganz friedlich an, die militärische Präsenz war immer spürbar. Manchmal im Hinterkopf, unbewusst. Andere Male, wenn wir die lauten Hubschrauber hörten, das Einzige, woran ich denken konnte. Ich kann mir nicht vorstellen, wie Menschen sich fühlen, die die Wüste durchqueren, in ständiger Angst, von der Grenzpolizei entdeckt zu werden.

Meine Zeit in Arizona fiel mit der Ankunft des Militärs zusammen. An meinem zweiten Tag zeigte mir jemand ein Bild von einem Panzer, der gerade an der Grenzmauer gesichtet worden war. Später, als wir nach Ajo fuhren, sahen wir Panzer, die an der Grenzschutzstation auf der State Route 85 in Why geparkt waren. Auf meinem letzten Water Trip im Chimney Canyon begegneten wir vier Soldaten in der Wüste. Als einer der Samaritans fragte, ob sie zum Militär oder zur Nationalgarde gehörten, lachten sie. Einer sagte: »Ich weiß nicht.« Alle in meiner Gruppe, waren sich sicher, dass sie zum Militär gehörten. Am selben Tag sahen wir einen Militärhubschrauber. Für diesen Einsatz der Streitkräfte im Innern gibt es keine verfassungsrechtliche Grundlage. Die militärische Präsenz im Inland ist für die USA in der jüngeren Zeit beispiellos.

Um ein tieferes Verständnis für die Sichtweise der indigenen Bewohner*innen zu bekommen, besuchte ich den Saguaro-Nationalpark. Hier lernte ich mehr über die Heiligkeit des Landes für die Gemeinschaften. Ich hörte ein Gespräch mit einem Mann der Tohono O'odham an. Er sprach über seine Kultur und darüber, wie sich das Grenzregime auf seine Gemeinschaft auswirkt – ein Teil der Gemeinschaft lebt in Mexiko, ein Teil in den USA – und wie die physische Grenze die tradierten Verbindungen zwischen ihnen störe. Für ihn fühlt sich die Mauer an, als würde jemand mit einem Messer in den Bauch seiner Mutter kratzen.

Ich nahm an einer Protestaktion zum Schutz von Oak Flat (Chí'chil Biłdagoteel) teil, einer heiligen Stätte des Apachenvolkes, die derzeit durch Bergbau bedroht ist. Die Initiative Apache Stronghold kämpft vor Gericht dagegen, dass das Land einem Bergbauunternehmen übertragen wird. Als ich durch die Wüste fuhr, sah ich immer wieder Minen – unnatürliche, tiefe Einschnitte in der Landschaft, wo einst Berge voller Leben waren.

Doch es gab auch viel Schönes. Die Natur war atemberaubend – anders als alles, was ich je gesehen hatte. Ich habe so viele herzliche, engagierte Menschen getroffen. All die Menschen, die sich mit unterschiedlichen Initiativen organisieren und die Welt verändern, haben mir Hoffnung gegeben.

Die Reise zur Grenze war für mich sehr wichtig. Ich habe tiefe und persönliche Einblicke in die Situation gewonnen und ein tieferes Bewusstsein dafür, was Migration bedeutet, nicht nur an dieser Grenze, sondern an allen: die Weite der Wüste zu sehen, auf denselben Pfaden zu wandern wie Menschen, die versuchen, durch diese zu migrieren, aber immer zu wissen, dass ich heute Nacht in meinem Bett schlafen werde und sie in der Wüste. Neben der hassvollen Mauer zu stehen und überall Alvaros Kreuze zu sehen, war etwas anderes als einen Artikel zu lesen oder Bilder anzuschauen.

Was ich erlebt habe, hat mich IRTF nähergebracht – unserer Arbeit und unserer Mission. Es ist so wichtig, dass wir uns selbst und andere darüber aufklären, warum Menschen eine so gefährliche Reise auf sich nehmen, ihre Heimat, Freund*innen und Familien zurücklassen. Und dass wir gemeinsam mit ihnen die Umstände ändern, die sie zu dieser Flucht zwingen.

Ich bin allen Menschen bei IRTF und den Organisationen vor Ort, die diese Reise möglich gemacht haben, zutiefst dankbar.

Lilly Wehrmann hat 2024/2025 ihren ASF-Freiwilligendienst bei IRTF in Cleveland, Ohio in den USA geleistet, der im Rahmen des Internationalen Jugendfreiwilligendienstes (IJFD) stattfand.

Das ist nicht richtig!

Eileen Maack unterstützte Menschen bei der Hebrew Immigrant Aid Society, die unter der Härte der neuen US-Regierung am stärksten leiden.

Die Hebrew Immigrant Aid Society, kurz HIAS, wurde 1881 gegründet um jüdische Immigrant*innen aus Russland, die vor antisemitischer Verfolgung geflohen sind, in den USA zu unterstützen. 1927 baute HIAS mit anderen Flüchtlingsorganisationen unter anderem in Paris und Berlin das internationale Netzwerk HICEM auf. Obwohl es im Zweiten Weltkrieg in den meisten europäischen Ländern nicht offen arbeiten konnte, gelang es einer kleinen Gruppe, jüdische Geflüchtete aus Frankreich nach Spanien oder in die Schweiz zu bringen. Schließlich flog das Netzwerk auf. Einundzwanzig Fluchthelfer*innen wurden deportiert und von den Nazis ermordet. Dank HIAS und dem HICEM-Netzwerk konnten jedoch 40.000 Jüdinnen*Juden in die USA fliehen.

Nach Kriegsende setzte sich HIAS weiter für Geflüchtete unterschiedlicher Herkunft und Religionszugehörigkeit ein, mittlerweile in zweiundzwanzig Ländern, zum Beispiel bis vor kurzem auch in der Ukraine. Heute unterstützt HIAS Pennsylvania im Bundesstaat Menschen mit sozialen und juristischen Programmen. Erstere bieten den Neuangekommenen Hilfe bei der kulturellen Orientierung, bei der Arbeits- und Wohnungssuche oder zur mentalen Gesundheit an. Juristisch unterstützt HIAS bei Arbeits- und Aufenthaltsgenehmigungen, dem Nachzug von Familienmitgliedern oder in Fällen von häuslicher Gewalt und Menschenhandel, in denen Geflüchtete besonders vulnerabel sind.

Ich unterstütze vor allem bei der Arbeitssuche im Matching Grant Program. Wir begleiten die Klient*innen für acht Monate bei der Jobsuche und unterstützen sie finanziell, bis sie unabhängig ihr Leben finanzieren können. Wenn mich Freunde fragen, was ich denn nun eigentlich den ganzen Tag mache, antworte ich, dass ich im Grunde ein Leben in den USA aufbaue, so wie ich es für mich selbst auch tun würde. Ich suche nach Jobs, Sprachlernangeboten, Kindergartenplätzen und individuellen Integrationsmöglichkeiten. Mein Arbeitsalltag besteht viel aus dem Beantworten von E-Mails, Klientengesprächen, Meetings. Ich leite Workshops zum Arbeitsmarkt oder der Antragsstellung bei Behörden. Das mag wie ein ziemlich gewöhnlicher Erwachsenenalltag klingen, aber für mich ist es nach der Schule eine großartige Erfahrung und Verantwortung.

Am liebsten mag ich Momente, in denen meine Eigeninitiative gefragt ist. Eine Klientin, die weder lesen noch schreiben kann und darüber hinaus eine seltene Sprache spricht, hatte anfangs große Schwierigkeiten, für sich und ihre Kinder einzustehen. Ihre Situation hat mich sehr beschäftigt. Schließlich konnte ich für sie ein Netzwerk finden, in dem sie in ihrer Sprache Hilfe erhält. Und ich machte einen englischsprachigen Verwandten ausfindig, der sie nun unterstützt.

Ich glaube, bei dieser Arbeit hilft mir, selbst erfahren zu haben, wie es ist, sich in einem neuen Land mit einer fremden Sprache zurechtfinden zu müssen. Als ich mit sechzehn Jahren zum ersten Mal in die USA kam, habe ich anfangs oft nicht alles verstanden und mir Sachverhalte irgendwie zusammenge-reimt. Unseren Klient*innen geht es oft ähnlich – und dabei ist ihr rechtlicher und sozialer Status viel unsicherer. Die Tatsache, dass ich selbst nicht aus den USA stamme, finden viele Klient*innen spannend. Es ist immer ein guter Eisbrecher und es verbindet, sich miteinander über die amerikanische Kultur und die jeweiligen Kulturschocks auszutauschen.

Schlechte Nachrichten, schwierige Anrufe

Mit dem neuen Jahr kam auch der Amtsantritt von Donald Trump als erneutem Präsidenten der USA. Schon am ersten Tag veränderten Executive Orders von Trump die Arbeit bei HIAS – mit weitreichenden Folgen vor allem für unsere Klient*innen. Alle Neuankünfte von Kontingentflüchtlingen wurden komplett gestoppt. Auch vermeintlich kleinere Veränderungen traten in Kraft, die eine große Wirkung haben werden. Beispielsweise darf der Begriff »Immigrants« von offiziellen Stellen nicht mehr verwendet werden und muss durch den veralteten Begriff »Aliens« (Fremde) ersetzt werden.

Diese Veränderungen trübten die Stimmung im Büro bei HIAS spürbar. Um ein wenig Abstand zu bekommen, beschloss ich, für ein paar Tage Freunde in Washington D.C. zu besuchen und von dort aus zu arbeiten. Dort hatte ich gleich ein virtuelles Meeting, in dem es um das Familienzusammenführungsprogramm ging. Der Amtswechsel war zu diesem Zeit-

punkt erst eine Woche her und schon wieder kamen schlechte Nachrichten: Die Regierung hatte das Familienzusammenführungsprogramm bis Ende April 2025 ausgesetzt. (Mittlerweile wurde dieses Programm komplett beendet.) Ich hatte eine Liste von über zwanzig Klient*innen, denen ich diese schlechte Nachricht überbringen musste. Viele von ihnen kannte ich seit mehreren Monaten. Es waren Mütter, die allein mit fünf Kindern in die USA gekommen waren und nun auf ihre Ehemänner warteten; Väter, die ihre gerade volljährig gewordenen Kinder alleine in Flüchtlingslagern in Afrika lassen mussten, oder Geschwister, die auf ihre Brüder und Schwestern warteten, die in den Herkunftsländern weiter Bandenkriminalität ausgesetzt waren. Ich entschied mich bewusst, mit den Menschen persönlich am Telefon zu sprechen. Diese Anrufe waren nicht einfach. Viele weinten und erzählten mir, welche Sorgen sie sich um ihre Familienangehörigen machten und dass es ohne den Nachzug keinen Grund mehr gäbe, in den USA zu bleiben.

Ich war sehr froh, dass ich diese aufwühlenden Anrufe in Washington DC lassen konnte. Natürlich ist es belastend, solche grauenvollen Nachrichten zu überbringen und dennoch hatte ich mich freiwillig angeboten, diese Aufgabe zu übernehmen. HIAS hatte mir zu Beginn des Jahres einige Trainings ermöglicht, die mich auf Gespräche mit schwierigen Inhalten sehr gut vorbereitet haben.

Zurück in Philadelphia gab es erneut schlechte Nachrichten: Es würde keine staatlichen Gelder mehr für meine Organisation geben. Zwar ist die Rechtsberatung von HIAS nicht staatlich finanziert, doch die sozialen Dienste sind komplett abhängig von staatlicher Finanzierung. Der Förderstopp hatte daher schwerwiegende Folgen: Alle unsere sozialen Programme wurden Ende Juni geschlossen und das Personal in diesem Bereich entlassen. Ich beobachtete das fassungslos und konnte nur ahnen, welche Demütigung das für die Kolleg*innen bedeutete, die seit vielen Jahren so viel Engagement und Herzblut in ihre Arbeit gesteckt hatten.

Doch es gab auch gute Momente: Ein sehnlicher Wunsch von mir erfüllte sich. Ich durfte zum ersten Mal meine »eigene Klientin« betreuen! Sie ist ungefähr in meinem Alter, aus Afghanistan geflohen, hat die letzten Jahre Anästhesie in der Türkei studiert und war erst im November in die USA gekommen. Als wir uns das erste Mal trafen, haben wir uns gleich sehr gut

verstanden. Je länger man miteinander zu tun hat, desto mehr begegnet man einander auf Augenhöhe. Es wird immer klarer, dass wir alle ziemlich ähnlich sind, Sorgen, Ängste, Freuden und Hoffnungen teilen.

So war und ist es auch bei meiner Klientin und mir: Wir sind zwei junge Frauen, die bald studieren werden. Beide mögen wir Eminem, Tanzen und Trenchcoats. Eigentlich sollten wir uns bei einer Unifeier oder einem Konzert treffen. Stattdessen sitzen wir in einer Resettlement Agency in Philadelphia. Ich auf dem Bürostuhl hinter dem großen Bildschirm, sie auf dem Stuhl mir gegenüber. Wir sind so ähnlich und werden trotzdem so unterschiedlich behandelt. Das ist nicht richtig! In der Debatte über Migration vergessen wir viel zu oft, dass mit jedem einzelnen Menschen eine neue Bekanntschaft oder sogar eine neue Freundschaft verbunden ist.

Meine Klientin ist ein beeindruckender Mensch und wird ab Januar 2026 in den USA wieder studieren. Genau so strebsam sind auch die anderen Klient*innen, mit denen ich arbeiten durfte. Es ist eine unglaublich große Ehre, mit so starken Menschen zusammenarbeiten und sie auf ihrem Weg begleiten zu dürfen.

Wenn ich meine muslimischen Klient*innen zuhause besucht habe, kam ich oft zu einem reichlich gedeckten Tisch mit heißem Tee, ganz egal wie kurz der Termin geplant war. Unseren Klient*innen ist es sehr wichtig, nach ihrer Zeit bei HIAS etwas zurückgeben zu können. Oft wurden wir am Ende einer Zusammenarbeit mit selbstgebackenem Baklava oder Topfpflanzen beschenkt. Viele Klient*innen erkundigen sich schon vor Abschluss ihres Falles nach Spendenmöglichkeiten an HIAS, um künftig etwas zurückgeben zu können.

Die direkte Begegnung mit geflüchteten Menschen hat mir unglaublich viel gegeben und nicht für alles kann ich Worte finden. Ich war oft überwältigt von der persönlichen Stärke meiner Klient*innen, ihrer Gastfreundlichkeit und ihrem Vertrauen mir gegenüber.

Eileen Maack war 2024/2025 ASF-Freiwillige bei der Hebrew Immigrant Aid Society (HIAS) in Philadelphia, Pennsylvania, USA. Ihr Dienst fand im Rahmen des Internationalen Jugendfreiwilligendienstes (IJFD) statt und wurde von der Nordkirche gefördert.



De Regenboog

Amsterdam

Das Projekt unterstützt Suchtkranke. Hier können sie duschen, essen, erhalten saubere Spritzen und Beratung. Sophie begleitete als Freiwillige einige der Klient*innen:

*»Ich begann mit einigen Vorurteilen und Berührungsängsten, was sich jedoch gelegt hat. Ich kann nun offen auf die Besucher*innen zugehen, ihnen zuhören und an ihrem Leben teilhaben: zum Beispiel verstehen, was Heimat für einen Menschen ohne feste Wohnung bedeutet. Ich habe auch gelernt, besser meinen Standpunkt klarzumachen und Grenzen setzen. Am schönsten war, wenn sich Menschen öffneten, wir eine Beziehung aufbauten und sie sich meinen Namen merkten. Das hört sich nicht besonders an, machte aber einen großen Unterschied.«*

Sophie, ASF-Freiwillige





Seid Menschen. Sie war a Mensch.

Margot Friedländer (5. November 2021–9. Mai 2025)

Matteo Schürenberg



Margot Friedländer war jemand, die auf ganz unterschiedliche Gruppen von Menschen offen und aufgeschlossen zuing. Sie hatte einen wachen, neugierigen und zugleich warmen Blick und wurde umgekehrt immer wieder besonders herzlich von verschiedener Seite auf- und angenommen. Denn Begegnungen mit Margot Friedländer beruhten stets auf freundlicher Gegenseitigkeit, Gespräche mit ihr auf Austausch und gemeinsamem Lernen.

Sie berichtete als geborene Berlinerin vom Antisemitismus und der rechten Hetze der 1930er-Jahre, den gescheiterten Versuchen der Emigration und dem Überleben im Versteck, schließlich von ihrer Deportation ins KZ Theresienstadt, das Überleben und der späteren Auswanderung in die USA, der Erinnerung an ihre ermordeten Eltern und den Bruder. Sie konnte sich aber auch mit Berliner Stadtteilmüttern über ihre Kindheit in Kreuzberg oder kürzliche Begegnungen auf der Straße unterhalten.

Ihr wechselhafter Lebenslauf, der von vielen Sprachen und Kulturen geprägt war, von Um- und Aufbrüchen, Gewalt, Versteck und Flucht, aber auch vom Widerstehen, Weitermachen,

sich fortentwickeln, brachte sie vielen Menschen näher, die von außen oftmals als bildungsfern und fern der deutschen Geschichte und damit immer auch als fern der deutschen Gesellschaft markiert werden. In zahlreichen intensiven Gesprächen und Begegnungen mit den Stadtteilmüttern im ASF-Arbeitsbereich »Geschichte(n) in der Migrationsgesellschaft«, stellten Margot Friedländer und die Soziallotsinnen, die aus ganz unterschiedlichen Ländern kommen, zahlreiche Gemeinsamkeiten fest: von einer Kindheit in Kreuzberg; Eltern, die in die Metropole Berlin migriert waren und ein Ladengeschäft betreiben; Asyl und Emigration.

Diese biographischen Gemeinsamkeiten übertrug Margot Friedländer auch in ihr Engagement, in dem sie sich solidarisch mit allen Minderheiten zeigte und gegen jede Menschenfeindlichkeit stellte. Ihren Einsatz für Erinnerung verband sie immer mit einer freundlichen, aber klaren Stimme gegen Antisemitismus, Rassismus und Menschenfeindlichkeit. Sie warnte unermüdlich und eindringlich vor den neuen alten Nazis, ihrer Menschen- und Demokratieverachtung.

Ihre stets positive Ausstrahlung und Grundbotschaft wurde von politischer Seite, den Medien bis hin zur Vogue erst spät, dann aber umso prominenter und vielfach geehrt. Doch sie bewahrte ihren kritischen Blick auf die rechtsextreme Gefahr. Ihre Kindheit in nicht einfachen Verhältnissen – die nach einer Trennung alleinerziehende Mutter versuchte mit den beiden Kindern in den 1930er-Jahren vergeblich mehrfach zu emigrieren und später unterzutauchen – prägte bis zum Schluss ihre Solidarität zu den bedrängten »Anderen« dieser Gesellschaft, darin war sie vielleicht öffentlich unbequemen Zeitzeuginnen wie etwa der kürzlich verstorbenen Peggy Parnass sehr ähnlich.

Margot Friedländers Stimme wird fehlen. Was bleibt, ist ihre einfache wie deutliche Aufforderung: Seid Menschen. Margot Friedländer war a Mensch. Danke! Möge ihr Andenken ein Segen sein.

Matteo Schürenberg leitet die ASF-Öffentlichkeitsarbeit.

Ein tatkräftiger Brückenbauer

Zum Abschied von Friedrich »Frieder« Magirius (26. Juni 1930–13. Oktober 2025)

Joachim Rasch

Zum ersten Mal bin ich Frieder Magirius 1981 begegnet. Ich war zu meinem ersten Sommerlager nach Berlin gefahren und an einem Tag besuchten wir die Gedenkstätte Sachsenhausen. Danach waren wir bei Frieder und Christel Magirius in Germendorf bei Oranienburg eingeladen. Frieder erzählte uns von *Aktion Sühnezeichen* und ihrem Anliegen, durch zeichenhaftes praktisches Tun zu Frieden und Aussöhnung mit den Menschen, die unter der Nazidiktatur gelitten hatten, beizutragen. Zum Abschied sangen wir:

Wir knüpfen aufeinander zu,
wir knüpfen aneinander an,
wir knüpfen miteinander,
Schalom, ein Friedensnetz!

Dieses typische Kirchentagslied aus den 1970er-Jahren ist für mich seitdem mit Frieder Magirius verbunden, denn das war er: einer, der unermüdlich Friedensnetze knüpfte, Verbindungen herstellte, Verständigung suchte und ermöglichte.

Als junger Pfarrer in Einsiedel bei Chemnitz (damals Karl-Marx-Stadt) kam er in Kontakt mit *Aktion Sühnezeichen*. Schon bald wurde er Mitglied des Leitungskreises und 1974 Leiter von *Aktion Sühnezeichen* in der DDR (ASZ). Diese Aufgabe füllte er mit großem persönlichem Einsatz und mit menschlicher Wärme bis 1982 aus. Immer an seiner Seite und oft aktiv dabei waren seine Frau Christa und die drei Kinder Christoph, Stephan und Friederike.

Die Beziehungen zu Polen, der Tschechoslowakei und Ungarn, aber auch zu



den jüdischen Gemeinden in der DDR und diesen Ländern lagen ihm ganz besonders am Herzen. Gemeinsam mit den ökumenischen Partnerorganisationen vor Ort suchte und fand er immer wieder Möglichkeiten, Brücken über die tiefen Gräben, die die deutsche Schuld gerissen hatte, zu bauen.

Dazu gehörte für ihn ehrliche Erinnerung an die NS-Verbrechen und aufrichtiges Gedenken an die Opfer. So hat er am 9. November 1978 erstmalig einen öffentlichen Gedenkweg zu den Ruinen der Synagoge in der Oranienburger Straße initiiert. Mit dem Ehepaar Lauscher aus Prag hat er viele Sommerlager besucht, in denen sie von ihrer Haft in Theresienstadt erzählten.

Frieder Magirius war kein Aktionist, aber das beharrliche Ringen um Verständigung, das Verhandeln mit staatlichen und kirchlichen Stellen waren seine Stärken. Seine bescheidene, freundliche, ja im echten Sinn liebenswürdige Art öffneten ihm dabei viele Türen. Und zugleich sprühte er vor Energie und Über-

zeugungskraft, wenn er jungen Menschen in den Sommerlagern von Lothar Kreyssig und der Versöhnungsbotschaft der Bibel erzählte.

Frieder Magirius war als Leiter von ASZ immer auch glaubwürdiger Pfarrer. Er hat einmal erzählt, wie er am 14. Februar 1945 in Dresden als 14-Jähriger in einem Keller verschüttet wurde und dort gebetet hat: Aus tiefer Not schrei ich zu dir ... (EG 299 nach Psalm 130). Später studierte er Theologie in Berlin und Greifswald und wurde Pfarrer in der sächsischen Landeskirche. Nach der Zeit bei ASZ wurde er als Superintendent an die Leipziger Nikolaikirche berufen. Über viele Jahre begleitete er die montäglichen Friedensgebete, lange bevor diese zu den großen Montagsdemonstrationen wurden. Die Friedensbotschaft Jesu war ihm Anstoß und Leitlinie für seine Verkündigung und sein Handeln.

Auch in seiner Leipziger Zeit und nach seiner Pensionierung blieb er *Aktion Sühnezeichen* mit ihren Weggefährt*innen und Partner*innen verbunden. Unsere Vorstandsvorsitzende Ilse Junkermann nannte Frieder Magirius »einen aufrichtigen und bescheidenen, tatkräftigen und freundlichen Brückenbauer, einen glaubwürdigen Zeugen für Mitmenschlichkeit und Friedlichkeit, für gelebte Versöhnung«. Ja, das war er und das tat er.

Selig sind, die Frieden stiften; denn sie werden Gottes Kinder heißen. (Mt 5,9)

Joachim Rasch ist Pfarrer in Bischofswerda und Mitglied des ASF-Vorstandes.

Eine Spende für die Freiwilligen – eine Verbindung, die über Grenzen hinweg wirkt



»Ich werde mich auch weiterhin für ein gemeinsames und starkes Europa einsetzen. Ich glaube fest daran, dass eine starke und resiliente Demokratie nur funktioniert, wenn man sich auch für sie einsetzt, mitmacht und mitdiskutiert. Das ist oft unbequem und lässt auch mich oft pessimistisch, traurig oder wütend zurück. Aber gegen meine persönliche Starre und Zukunftsangst ist Engagement die beste Medizin.«

Dieses ermutigende Fazit zieht die Freiwillige Wiebke nach zwölf Monaten Friedensdienst. Bis September engagierte sie sich im tschechischen Ústí nad Labem für die Erinnerung an die deutsch-tschechische Beziehungsgeschichte und begleitete ältere Menschen, die selbst oder deren Eltern unter der deutschen NS-Besatzung und Zwangsarbeit gelitten haben.

Ihre Worte machen deutlich, wie das konkrete Engagement junge Freiwillige

politisch ebenso wie sozial prägt und motiviert. Die alltäglichen Begegnungen mit Menschen einer anderen Generation in ihrer Stelle beim ASF-Partner Živa Pamět beschreibt sie eindrücklich: »Weil ich hier mit Senior*innen arbeite, mache ich mir natürlich auch Gedanken, wie es für mich sein wird, alt zu sein, wie man in Würde altern kann, was alte Menschen für (andere) Bedürfnisse haben, und was man sich wünscht, wenn man alt ist. Am Wichtigsten ist wahrscheinlich, eine Gemeinschaft zu haben und Freunde, auf die man sich verlassen kann. Dass unsere Gruppe das hier ermöglicht, ist einfach toll. Es achten einfach alle aufeinander und passen auf – so eine liebevolle, aufmerksame und offene Gemeinschaft wünsche ich mir für alle Menschen im Alter und werde mich wohl noch sehr lang daran erinnern!«

Diese wichtige Erfahrung können rund 120 zumeist jüngere Freiwillige jedes Jahr in einem ASF-Dienst machen. Über die

Jahre und Jahrzehnte sind daraus zahlreiche Begegnungen und Verbindungen zu vielen einzelnen Menschen sowie den ASF-Partnerorganisationen entstanden – ob in Gedenkstätten und Museen, in Schulen, Kindergärten, Seniorenheimen und Frauenhäusern oder in Nachbarschaftscafés, Suppenküchen und NGOs, die sich für Menschenrechte und Demokratie einsetzen. So wirken die Freiwilligendienste auf persönlicher wie gesellschaftlicher Ebene.

Diese Verbindungen sind keineswegs selbstverständlich, brauchen Vertrauen und Verständnis sowie eine gute Vorbereitung der Freiwilligen. ASF arbeitet dafür mit landeskundigen Kolleg*innen für jedes Land sowie in langjährigen Partnerschaften mit den Freiwilligenstellen vor Ort zusammen. Die Freiwilligen werden in mehreren Seminaren auf ihren Dienst und das Leben in einem anderen Land vorbereitet und tauschen sich auch während des Jahres dazu in Seminaren und Reflexionsrunden aus.

Diese Qualität kostet etwas. Ein Freiwilligenplatz beläuft sich im Schnitt auf 22.000 Euro im Jahr. Dafür steht ein Freiwilligendienst allen Menschen offen, unabhängig vom finanziellen Hintergrund. Neben öffentlicher und kirchlicher Förderung braucht es dafür auch die Spenden vieler Freund*innen und Weggefährt*innen von ASF. Sie sichern die Unabhängigkeit und Qualität der ASF-Arbeit. Und sie schaffen eine persönliche Verbindung zu den Freiwilligen und ihrem Engagement. Dafür danken wir allen Spender*innen und den Patinnen*Patern der Freiwilligen.

Ein freiwilliges Jahr #mitASF: Empfehlen, verbreiten oder selbst bewerben?

Für einen Freiwilligendienst mit Beginn im September 2026 ist weiterhin eine Bewerbung möglich.

Aufgrund des ausgefallenen Abiturjahrgangs in einigen Bundesländern gibt es in diesem Jahr noch immer freie Freiwilligenstellen für einen zwölfmonatigen Friedensdienst, der im September 2026 beginnt.

Gerne im Familien- und Freundeskreis weiter empfehlen und verbreiten: Ein Freiwilligenjahr im Ausland #mitASF ist eine besondere Erfahrung – persönlich, sozial und politisch. Oder gleich selbst bewerben?

Alle Informationen und Online-Bewerbung gibt es hier:
www.asf-ev.de/freiwilligendienst

Fragen beantworten wir auch gerne persönlich:
infobuero@asf-ev.de oder +49 30 28395-184

TERMINE

2. Dezember 2025 | 18 Uhr | Digitaler ASF-Salon Die verleugneten Opfer des Nationalsozialismus

Über den langen Weg zur Anerkennung und Kontinuitäten bis in unsere Gegenwart sprechen wir mit Angehörigen und Expert*innen und laden zum Gespräch ein.

23. Januar 2026 | 15 Uhr | ASF auf Erkundung | Gedenkstätte Deutscher Widerstand Georg Elser und das Attentat vom 8. November 1939

Führung durch die Sonderausstellung
Anmeldung bis zum 16. Januar 2026

27. Januar 2026 | 19 Uhr | Französische Friedrich- stadtkirche Gendarmenmarkt, Berlin-Mitte Gottesdienst im Gedenken an die NS-Opfer

29. Januar 2026 | 18 Uhr | Digitaler ASF-Salon Zeitzeugengespräch mit Joop Caneel

Der Schweizer Shoah-Überlebende berichtet über sein Leben und die Verfolgung seiner Familie im Nationalsozialismus. Eine Veranstaltung in Kooperation mit der Gamaraal Foundation

10.–18. Februar 2026 | Israel Studienreise nach Israel

Lernen Sie auf unserer achtägigen Studienreise nach Israel die historischen, religiösen und politischen Facetten Israels kennen.

24.–27. Februar 2026 | Studienreise nach Paris

Erinnern an die Shoah und den 2. Weltkrieg in Frankreich

Wie wird in Frankreich an die Shoah und die Zeit der deutschen Besatzung erinnert? Wo sind Orte des Gedenkens zu finden, und welche Initiativen engagieren sich für historisches Lernen und gegen das Vergessen?

9./10. Mai 2026 | Paul Gerhardt Stift Berlin ASF-Jahrestagung und Mitgliederversammlung

Weitere Informationen zu den Terminen unter www.asf-ev.de/termine oder im ASF-Newsletter: www.asf-ev.de/newsletter

Ich möchte die Arbeit von Aktion Sühnezeichen Friedensdienste unterstützen!

Ich werde Mitglied

- Ich möchte Aktion Sühnezeichen Friedensdienste (ASF) meine Stimme geben und Mitglied werden (Mitgliedsbeitrag: 70 Euro, ermäßigt: 35 Euro).



Bitte senden Sie mir einen Mitgliedsantrag zu:

Aktionscode
ZI25B02

Name:

Adresse:

Mitgliedsantrag auch online unter: asf-ev.de/mitglied-werden

Ich spende

- Bitte ziehen Sie ab dem (Datum) von meinem Konto Euro
 einmalig monatlich vierteljährlich jährlich ein.

Dazu ermächtige ich ASF, die oben genannte Spende von meinem Konto mittels Lastschrift einzuziehen. Zugleich weise ich mein Kreditinstitut an, die von ASF auf mein Konto gezogene Lastschrift einzulösen.

Name:

Vorname:

IBAN:

E-Mail-Adresse für Einladungen und weitere Informationen:

Ich kann innerhalb von acht Wochen, beginnend mit dem Belastungsdatum, die Erstattung des belasteten Betrages verlangen. Es gelten dabei die mit meinem Kreditinstitut vereinbarten Bedingungen.

.....
Ort, Datum und Unterschrift der*des Kontoinhaber*in

Bitte an: Aktion Sühnezeichen Friedensdienste e. V., Auguststraße 80, 10117 Berlin. Fax: +49 30 28 395-135
E-Mail: spende@asf-ev.de

Bitte beachten: neue Kontoverbindung seit April 2023

Spendenkonto Aktion Sühnezeichen Friedensdienste e.V.
BIC: BFSWDE33XXX | IBAN: DE72 3702 0500 0003 1137 00 | SozialBank

Hinweis zum Datenschutz: Aktion Sühnezeichen Friedensdienste e.V. verwendet personenbezogene Informationen nur zur Erfüllung ihrer Aufgaben innerhalb der Organisation. Wir geben Personendaten nur an Dritte weiter, sofern dies für ihre Aufgaben erforderlich, gesetzlich vorgeschrieben oder erlaubt ist oder eine Einwilligung vorliegt. Rechtsgrundlage für diese Datenverarbeitungen sind die Abwicklung der Spende gem. Art. 6 Abs. 1 lit. b) DSGVO sowie unser berechtigtes Interesse gem. Art. 6 Abs. 1 lit. f) DSGVO, unsere Spender*innen über die Verwendung der Spende und unsere Arbeit zu informieren. Weitere Informationen zum Datenschutz finden Sie unter: www.asf-ev.de/datenschutz



Vielfalt und Solidarität stärken – gerade jetzt!

Unterstützen Sie das Engagement der ASF-Freiwilligen mit einer Spende. Die Freiwilligen begleiten Menschen am Rand der Gesellschaft und setzen sich für Erinnerung und Solidarität ein – über Grenzen hinweg.

Spenden Sie selbst oder wollen Sie eine Spende verschenken? Wollen Sie einzelne Freiwillige oder die Arbeit in einem bestimmten Land mit einer Patenschaft fördern?

Alle Informationen finden Sie hier:
www.asf-ev.de/unterstuetze-uns

→ telefonisch: +49 30 28 395-208

Bild: Quelle privat



»Erst durch meinen Freiwilligendienst habe ich erkannt, dass interkulturelle Teilhabe in einer Gesellschaft auf vielen Ebenen stattfindet. Die taube Community mit ihrer eigenen Sprache, Kultur und ihren Herausforderungen zeigt, wie vielfältig und gleichzeitig getrennt unser Zusammenleben sein kann. Inklusion bedeutet für mich auch, Brücken zwischen diesen parallelen Lebenswelten zu bauen und voneinander zu lernen.«

Amelie Ansorge engagierte sich 2024/2025 als ASF-Freiwillige in der Stiftung Signo für gehörlose und hörgeschädigte Menschen.

GESCHICHTE ERLEBEN – ZUKUNFT GESTALTEN

SPENDENKONTO AKTION SÜHNEZEICHEN FRIEDENSDIENSTE: IBAN DE72 3702 0500 0003 1137 00



Das Spenden-Siegel des Deutschen Zentralinstituts für soziale Fragen (DZI) bescheinigt den verantwortungsbewussten Umgang mit den anvertrauten Mitteln. Als Zeichen für Vertrauen trägt Aktion Sühnezeichen Friedensdienste e. V. seit 2001 das DZI Spenden-Siegel.

SEPA-Überweisung/Zahlschein

Name und Sitz des überweisenden Kreditinstituts

BIC

Für Überweisungen in
Deutschland, in andere
EU-/EWR-Staaten und
in die Schweiz in Euro.

Begünstigte: Name, Vorname/Firma

Aktion Sühnezeichen Friedensdienste e.V.

IBAN

DE72 3702 0500 0003 1137 00

BIC des Kreditinstituts/Zahlungsdienstleisters (8 oder 11 Stellen)

BFSWDE33XXX



**Aktion Sühnezeichen
Friedensdienste**

Danke für Ihre Spende!

Betrag: Euro, Cent

Spenden-/Mitgliedsnummer oder Name der/des Spender*in:

ggf. Stichwort

Z i 2 5 B 0 2

PLZ und Straße der/des Spender*in:

Angaben zu Kontoinhaber*in/Zahler*in: Name, Vorname / Firma, Ort (keine Straßen- oder Postfachangaben)

IBAN

DE 06

Datum

Unterschrift(en)

Beleg / Quittung für Auftraggeber*in

IBAN Kontoinhaber*in

Empfänger

Aktion Sühnezeichen Friedensdienste e.V.
Auguststraße 80, 10117 Berlin

IBAN DE72 3702 0500 0003 1137 00
SozialBank

Aktion Sühnezeichen Friedensdienste ist wegen Förderung mildtätiger und gemeinnütziger Zwecke nach dem letzten uns zugegangenen Freistellungsbescheid des Finanzamtes für Körperschaften I von Berlin, StNr. 27 / 659 / 51675 vom 28.08.2020 für die Jahre 2017 bis 2019 gemäß § 5 Abs. 1 Nr. 9 KStG von der Körperschaftsteuer befreit. Es wird bestätigt, dass die Zuwendung nur für satzungsgemäße Zwecke verwendet wird.

Spendenbetrag: Euro, Cent

Ihre Spendenbescheinigung

schicken wir Ihnen jeweils zu Beginn des Folgejahres automatisch zu. Für Beträge bis zu 300 Euro genügt dieser quittierte Beleg zusammen mit Ihrem Kontoauszug als Zuwendungsbestätigung.

Name Auftraggeber*in / Quittungsstempel

SPENDE



Ein Jahr engagiert ins Ausland? Ein Freiwilligendienst #mitASF!

Jetzt bewerben für ein internationales Freiwilligenjahr,
das ab September 2026 beginnt.

Alle Informationen und Online-Bewerbung:
www.asf-ev.de/freiwilligendienst
Wir beraten dich auch gerne persönlich:
infobuero@asf-ev.de | +49 30 28 395-184



Offener
Bewerbungs-
schluss