Iris Rajanayagam (Hrsg.)

Geteilte Geschichte_n – Plurale Solidaritäten

bpb: Bundeszentrale für politische Bildung

Iris Rajanayagam (Hrsg.)
Geteilte Geschichte_n – Plurale Solidaritäten

Schriftenreihe Band 11095

Iris Rajanayagam (Hrsg.)

Geteilte Geschichte_n – Plurale Solidaritäten

Diskussionen zur Verbindung von verflechtungsgeschichtlichen Ansätzen und community-übergreifenden Unterstützungsstrukturen

bpb: Bundeszentrale für politische Bildung

Diese Veröffentlichung stellt keine Meinungsäußerung der Bundeszentrale für politische Bildung dar. Für die inhaltlichen Aussagen tragen die Autorinnen und Autoren die Verantwortung. Beachten Sie bitte auch unser weiteres Print- sowie unser Online- und Veranstaltungsangebot. Dort finden sich weiterführende, ergänzende wie kontroverse Standpunkte zum Thema dieser Publikation.

Die Inhalte der zitierten Internetlinks unterliegen der Verantwortung der jeweiligen Anbieter. Für eventuelle Schäden und Forderungen können die Bundeszentrale für politische Bildung sowie die Herausgeberin keine Haftung übernehmen.

Bonn 2024
© Bundeszentrale für politische Bildung
Bundeskanzlerplatz 2, 53113 Bonn

Projektleitung: Iris Rajanayagam
Lektorat: Ekpenyong Ani, Berlin
Redaktion: Iris Rajanayagam

Umschlaggestaltung: Michael Rechl, Kassel
Umschlagmotiv: Futuristic biological network / © Kondor83 - stock.adobe.com

Satzherstellung: le-tex publishing services GmbH, Leipzig
Druck: Druck- und Verlagshaus Zarbock GmbH & Co. KG, Frankfurt/Main

ISBN 978-3-7425-1095-2

www.bpb.de

Inhaltsverzeichnis

Iris Rajanayagam

Einleitung 9

„Die Pluralisierung und das Verweben von Erinnerungen"

Iman Attia

Interrelationale Rassismuserfahrungen und gemeinsame Kämpfe. Ein Beitrag zur Diskussion in und zwischen Communitys 17

Peggy Piesche im Gespräch mit Katja Kinder und Jane Weiß

„Es ist Heimat geworden, weil Diversität hier zu Hause sein kann" 27

ADEFRA – Schwarze Frauen in Deutschland und das RomaniPhen-Archiv

Gil Shohat

Kolonialismus und Nationalsozialismus. Zur Politik des Vergleichs in den 1930er Jahren 41

Isidora Randjelović

Erinnern ohne Gegenwart? 49

Reflexion des Bleiberechtsprotestes am *Denkmal für die im Nationalsozialismus ermordeten Sinti und Roma Europas*

Veronika Zablotsky

Diaspora als politische Praxis: Postmigrantische Solidarität am Beispiel armenischer Kunst- und Kulturproduktion in Berlin 59

Jane Weiß

Das *Undenkbare* denken: Geschichte(n) und Erinnerung(en) von und an Sinti:zze in der DDR 71

Iman Attia und Ozan Zakariya Keskinkılıç im Gespräch

Erfahrungen, Erinnerungen und Widerstände zusammen denken 87

Darja Klingenberg

Die Shoa, sowjetische Traumata und koloniale Erbschaften – osteuropäisch jüdische und migrantische Verflechtungsgeschichten jenseits erinnerungspolitischer Polarisierungen 93

Saboura Naqshband

Muslimischer Feminismus intersektional – Ansätze, Aktivismus und Allianzen 113

Julia Yael Alfandari und Anujah Fernando

Fotografien, Luftpostpapier und lückenhafte Erinnerungen. Ein Gespräch über Erinnerungsarbeit aus jüdischer und tamilischer Perspektive 131

Karima Benbrahim

Un_Sichtbarkeit der marokkanischen bzw. maghrebinischen Diaspora in Deutschland 137

Dan Thy Nguyen

Die vietnamesische Community in globalhistorischen Verflechtungen 149

Autor/-innen und Herausgeberin 159

Iris Rajanayagam

Einleitung

„Die Pluralisierung und das Verweben von Erinnerungen“

Was lange währt wird endlich gut. In diesem Sinne ist der vorliegende Band zu betrachten, da dessen Beginn bereits Ende 2021 datiert.

Der Prozess bis zur Entstehung von „Geteilte Geschichte_n – Plurale Solidaritäten“ war von dynamischen, äußerst herausfordernden sowie belastenden gesellschaftspolitischen Entwicklungen und damit verbundenen Diskursen geprägt. Insbesondere der 07. Oktober 2023 stellte ein erneutes einschneidendes Moment in den Diskursen um die Reflexion zur erinnerungspolitischen Landschaft Deutschlands dar. Die Entstehung des Bandes fiel überdies in eine Phase eines – in Politik und Gesellschaft – immer präsenter werdenden Rechtsrucks. Die Publikation erscheint also zu einer Zeit, in der das Nachdenken über Ansätze und Wege der Stärkung solidarischer Strukturen über einzelne Communitys hinweg, sowie die Rolle, die die politische und insbesondere historisch-politische Bildung dabei einnehmen könnte, einer noch größeren Bedeutung zukommt. Ein Nachdenken, dem auch Überlegungen zu Möglichkeiten der Förderung von Empathiefähigkeit und der damit verbundenen gegenseitigen Anerkennung von Menschlichkeit, inhärent sind. Ein Nachdenken, das nicht zuletzt hoffentlich einen Beitrag für die Entwicklung neuer Perspektiven und Handlungsoptionen hierin leisten wird.

Die im Band zusammengetragenen Beiträge geben einen Einblick in Geschichte_n und Erinnerungen, die in der sich fortlaufend pluralisierenden Gesellschaft vorzufinden sind. Um dieses Bild stetig zu erweitern, arbeiten wir an einem begleitenden Dossier, das in Zukunft über die Webseite der Bundeszentrale für politische Bildung/bpb abgerufen werden kann. Dies halten wir für wichtig, um somit über den Band hinaus eine weitergehende sowie kontinuierliche und breitangelegte Reflexion der Thematik zu ermöglichen.

In dem gemeinsam mit Michael Rothberg geführten Gespräch „Multidirectional memory und verwobene Geschichte(n)“ erklärt Iman Attia: „Die Pluralisierung und das Verweben von Erinnerungen gerät zu einer Intervention in hegemoniale Geschichtsschreibung [...]“[1]. Sie verdeutlicht damit, dass Erinnerung und Geschichte bzw. Geschichtsschreibung vor allem immer auch kontextgebunden sind. Zentral ist hierbei die Frage: Wer erzählt in welchem Kontext zu welchem Zweck? Erinnerung ist somit niemals starr und vor allem auch ein umkämpftes Feld und ein Schauplatz von Aushandlungen auf unterschiedlichen Ebenen. Michel-Rolph Trouillot schreib sehr eindrücklich hierzu in seinem berühmten Werk *Silencing the Past. Power and the Production of History*: „The value of a historical product cannot be debated without taking into account both the context of its production and the context of its consumption“.[2]

Ein zentraler Aspekt im Nachdenken über eine Pluralisierung von Erinnerungen ist die Auseinandersetzung mit Möglichkeiten des Erzählens von Geschichte*n, welche den Leerstellen, Überschreibungen und dem Zum-Schweigen-bringen entgegenwirken. Ein gegenhegemoniales Erinnern also, das dominante Erzählungen irritiert, ein Kontranarrativ hierzu bietet und somit auch gegen „erinnerungspolitische Diskriminierung durch Ausblendung und Missrepräsentation“[3] – wie es Attia formuliert – wirkt. Hierin liegt die Zentralität im Erzählen von Unrechts- und Gewaltgeschichten, die eben *un*erzählt bleiben; es geht jedoch auch darum, hierin Bewegungs- und Solidaritätsgeschichten zu dokumentieren und weiterzugeben; und somit den bewegungsgeschichtlichen Wissenskorpus innerhalb von und zwischen Communitys aufzubauen und / oder zu ergänzen. Die hierdurch (wieder)erlangte Agency, d. h. die individuelle und / oder kollektive Handlungsfähigkeit und das Wissen um die Wirksamkeit individuellen und / oder kollektiven Handelns hat zudem unmittelbaren Einfluss auf die Entwicklung von Strategien, um heute mit Marginalisierung und Ausschluss umzugehen.

Und schließlich, und darin liegt der spezifische Fokus dieses Bandes, kann der gezielte Blick auf die Verflechtung dieser Unrechtsgeschichten – sowohl in der Erfahrung von Gewalt als auch in der Erfahrung von widerständiger Praxis dagegen – nicht nur zu einer Erweiterung und Aktualisierung der erinnerungspolitischen Landschaft Deutschlands im Allgemeinen führen; diese Perspektivierung kann zudem dazu beitragen, strukturelle Spaltungs- und Hierarchisierungsmechanismen entgegenzuwirken. Somit geben die Beiträge nicht zuletzt wichtige Impulse für die Diskussion um die Stärkung und Festigung von community-übergreifenden, solidarischen Strukturen.

Ein verflechtungsgeschichtlicher Ansatz

Eine diversitätsorientierte Erinnerung benötigt diskursive und epistemologische Veränderungen. Vertreter/-innen eines pluralen und dekolonialen Erinnerns weisen dem folgend auf die Chancen und Potentiale einer kontinuierlichen kritischen Betrachtung von Erinnerungspraktiken hin. Ein Schauen auf die Verflechtung sowie Relationalität von Geschichten, kann einen zentralen Blickwinkel darstellen, wenn es um die historischen Dimensionen der Marginalisierung bestimmter Perspektiven und die Frage geht, wie man diesen Phänomenen wirksam begegnen kann. Attia und Rothberg stellen fest, dass historische Phänomene nicht isoliert voneinander auftreten, sondern in Wechselbeziehung zueinanderstehen und sich dadurch auch gegenseitig beeinflussen können.[4] Rothberg unterstreicht überdies die Tatsache, dass die Zusammenführung unterschiedlicher historischer Erinnerungen die Solidarität zwischen marginalisierten Gruppen erleichtern kann.[5] Der Zentrierung einer bestimmten Perspektive wird dadurch vorgebeugt und das ermöglicht, was Patricia Hill Collins (sich auf Elsa Barkley Brown beziehend) im Kontext der Pluralisierung von Epistemologien vorschlägt, nämlich: „To pivot the centre".[6] Dabei sollte in dem Erzählen, dem Festhalten sowie der Zurverfügungstellung von marginalisierten Narrativen das Augenmerk sowohl auf Spezifika und Unterschiede als auch auf Gemeinsamkeiten und Verflechtungen gelegt werden. Es geht also um „geteilt" im doppelten Sinne: *Shared and Divided*. So entsteht eine Erinnerungskultur, die einerseits Schnittstellen und Intersektionen fokussiert, und gleichzeitig die Spezifität bestimmten historischen Unrechtes und Gewalt und die Bedeutung dessen für gesellschaftliche, geo-politische Verhältnisse heute nicht aus dem Blick verliert. Diese Fokussierung gilt gleichermaßen für das Betrachten der Entwicklung und Wirkungsweisen von Antisemitismus und verschiedener Rassismen sowie damit einhergehender Kontroll- und Ausbeutungsmechanismen (in ihren Schnittstellen, ihrer Wechselwirkung und gegenseitiger Beeinflussung) als auch für Handlungsstrategien, die dagegen entwickelt und eingesetzt wurden.

Jenseits von hegemonialer Geschichtsschreibung haben marginalisierte Communitys immer auch Gegennarrative imaginiert, generiert, zusammengestellt und erzählt. Durch die Dokumentation und Archivierung von (gemeinsamen) Erfahrungen von Leid, aber auch und vor allem Bewegungsmomenten und Solidaritäten hierin, wird ein Raum geschaffen, in dem selbstbestimmte Wissensproduktion und das Schaffen und Weitergeben eigener Narrative

ermöglicht wird. *Geteilte Geschichte_n – Plurale Solidaritäten* kann daher als Wissensprojekt[7] betrachtet werden, welches auch Perspektiven für die Zukunft ermöglicht.

Fatima El-Tayeb stellt in ihrer Auseinandersetzung mit Archiven – und hier insbesondere mit sogenannten Transformativen Archiven – zudem die Zentralität von intersektionalen Dimensionen in den Mittelpunkt. Wie verhalten sich Unrechts- und Gewaltgeschichten zueinander, in wieweit sind dementsprechend auch unterschiedliche Rassismen und auch Antisemitismus miteinander verwoben? Welche anderen Formen von Diskriminierung müssen mitberücksichtigt werden und wie können Vorstellungen von festgeschriebenen, klar voneinander abgegrenzten Identitäten durch eine dekoloniale, pluralistische Erinnerung herausgefordert werden?[8] Ein verflechtungsgeschichtlicher Ansatz erlaubt es uns, historische Ereignisse und ihre Kontinuitäten zeitlich und geografisch zu kontextualisieren. Ein solcher Ansatz sowie ein damit verbundenes relationales Erinnern, welches Geschichte_n nicht nur additiv, sondern auch und vor allem in der Beziehung zu einander in den Blick nimmt, können Narrative gewürdigt, kann dem Entinnern, der weiteren Marginalisierung von Perspektiven und damit verbunden der Verdrängung dieser aus dem öffentlichen Raum sowie dem kollektiven Gedächtnis entgegengewirkt werden. Durch eine Erinnerungskultur, die Verwobenheiten und globalhistorische Dimensionen fokussiert und sich nicht auf nationale, lineare Geschichtsnarrative beschränkt, können einerseits, Selbstermächtigungsprozesse gestärkt und andererseits eine Basis für die Weiterentwicklung von solidarischem Handeln auf einer community-übergreifenden Ebene gelegt werden.

Ein relationaler Ansatz in der Analyse und Betrachtung von Geschichtsschreibung nimmt also die Relevanz von Geschichte_n außerhalb der eigenen Grenzen und der vermeintlich unmittelbaren nationalen Bedeutung dieser in den Fokus. Geschichten werden hierin über geografische und zeitliche Räume hinweg in Verhältnis zueinander gesetzt und nicht zuletzt in ihren Verflechtungen betrachtet. Transnationale Beziehungen und Überlappungen in den Blick zu nehmen, erschüttert das Imaginieren homogener, in sich geschlossener Gesellschaften, und ermöglicht eine kritische Beleuchtung der Geschichtsschreibung und Praktiken des Erinnerns, die aus diesen heraus erzählt werden. Der Blick auf genannte Verzahnungen und Schnittstellen ermöglicht eine Verschiebung, Neusetzung und Auflösung von kolonial geprägten Konturen von Identität und Community und zeigt Wege auf, sich von starren, essentialisierenden Kategorisierungen und damit verbundenen unterschiedlichen Zuteilungen von Wert zu lösen.

Die oben beschriebene Thematik stellt einen zentralen inhaltlichen Strang unseres Fachbereichs Politische Bildung und plurale Demokratie dar, der 2021 in der Bundeszentrale für politische Bildung errichtet wurde. Vor dem Hintergrund einer pluralen und sich stetig pluralisierenden Gesellschaft entwickelt der Fachbereich Inhalte und Formate für eine intersektional_dekolonial angelegte politische Bildung und hiermit auch für eine intersektional_dekoloniale historisch-politische Bildung. Ansätze der pluralen Erinnerung werden hier u. a. schwerpunktmäßig fokussiert.

Insgesamt soll der Band *Geteilte Geschichte_n – Plurale Solidaritäten* einen Beitrag zur multiperspektivischen Beleuchtung von Erinnerungskulturen und der Verhandlung von marginalisierten Narrativen in der (historisch-)politischen Bildung leisten. Die Fragen, wer und was, wie und warum erinnert wird, spielen bei der Entwicklung eine maßgebende Rolle. Erinnerungen werden zudem als Quelle für Handlungsoptionen betrachtet. Hier sind es einerseits Schnittstellen und Gemeinsamkeiten, andererseits aber auch Spezifika, die unterstützend im Herstellen und Stärken von solidarischen Strukturen wirken können. Globalhistorische, verflechtungsgeschichtliche und intersektionale Ansätze können hierbei wichtige Impulse geben, für das Nachdenken über die Gestaltung von solidarischen Bündnissen und Allianzen in der Praxis heute.

Die Publikation versammelt somit eine Vielzahl an transdisziplinären Expert/-innen, die mit ihren Beiträgen unterschiedlichste Blickwinkel geografisch-historisch-politischer Natur auf die Thematik aufzeigen. Es ist ein sehr kleiner Ausschnitt aus einem reichen Korpus an Wissensbeständen, bietet jedoch hoffentlich Impulse für das Verhandeln von und Nachdenken über plurale Erinnerungsarbeit in der politischen und historisch-politischen Bildung und darüber hinaus.

In ihrem einführenden Text „Interrelationale Rassismuserfahrungen und gemeinsame Kämpfe“ zeigt Iman Attia die Potentiale, aber auch Herausforderungen im Aufbau von Solidaritätsstrukturen im Kontext von Rassismus- und Diskriminierungserfahrung in Vergangenheit und Gegenwart auf. In dem Gespräch „Es ist Heimat geworden, weil Diversität hier zu Hause sein kann“ tauschen sich Peggy Piesche, Katja Kinder und Jane Weiß über die seit über einem Jahrzehnt bestehende Zusammenarbeit zwischen der Organisation ADEFRA e. V. und dem RomaniPhen Archiv aus und zeigen damit aktuelle gelebte und fortwährende Cross-Community-Unterstützungsstrukturen auf. Gil Shohat beschäftigt sich in seinem Text mit der Frage nach dem Vergleich von Kolonialismus und Nationalsozialismus und legt hieran anknüpfend mit seinem Beispiel

der Solidarität zwischen den antikolonialen und panafrikanischen Bewegungen in UK und den bedrohten jüdischen Menschen in Deutschland Ende der 1930er Jahre nicht zuletzt ein Beispiel gelungener transnationaler community-übergreifender Solidarität dar. Isidora Randjelović nimmt in ihrem Beitrag „Erinnern ohne Gegenwart?“ das Denkmal für die im Nationalsozialismus ermordeten Sinti und Roma Europas in den Blick, um daran Cross-Community-Strategien in und zwischen Communitys zu beleuchten. Veronika Zablotsky skizziert an Hand des Genozids an den Armenier/-innen und der Erinnerung daran, warum eine Erinnerungskultur, die über nationaler Grenzen hinweg denkt, für den Aufbau und die Weiterentwicklung transnationaler Solidaritätsstrukturen zentral ist. Jane Weiß beschreibt in ihrem Beitrag Leerstellen der Erinnerungen an Sinti:zze in der DDR. Iman Attia und Ozan Zakariya Keskinkılıç diskutieren ausgehend von Reflexionen zu antimuslimischen Rassismus und hieran anknüpfenden Diskursen, das Zusammendenken von gemeinsamen, community-übergreifenden „Erfahrungen, Erinnerungen und Widerständе[n]“. Darja Klingenberg umreißt osteuropäisch-jüdische und migrantische Verflechtungsgeschichte. Saboura Naqshband legt ein Brennglas auf transnationale Solidaritätsstrukturen innerhalb des muslimischen Feminismus und verdeutlicht hieran Lernmomente für Cross-Community-Solidarität in Deutschland und darüber hinaus. Anujah Fernando und Julia Yael Alfandari gehen in ihrem Gespräch auf „entfernte Verbindungen“ ein und veranschaulichen mit Bezug auf Erinnerungsarbeit in jüdischen sowie eelam tamilischen Communitys, Perspektiven solidarischer Momente. Karima Benbrahim beleuchtet das in Deutschland stark marginalisierte Thema des marokkanisch-deutschen Anwerbeabkommens, um darauf aufbauend die Zentralität von „pädagogischer und rassismuskritischer Selbstreflexion [im Rahmen des] historisch-politischen Lernens, [die] eine multidirektionale, also nicht konkurrierende Beschäftigung mit miteinander verwobenen Menschheitsverbrechen [ermöglichen kann].“ Und abschließend beschreibt Dan Thy Nguyen in seinem Beitrag die Unterschiede und Gemeinsamkeiten der Migrationsgeschichte vietnamesischer Communitys in Ost- und Westdeutschland.

Als Herausgeberin geht an dieser Stelle mein Dank an alle, die zur Entstehung dieses Bandes mitgewirkt haben, und somit zur Diskussion zu einer Pluralisierung von Erinnerungsarbeit beitragen.

Anmerkungen

1 Iman Attia und Michael Rothberg: Multidirectional Memory und Verwobene Geschichte(n), in: Manuela Bauche und Sharon Dodua Otoo: Geschichte Schreiben. Neue Rundschau 129 Jahrgang Heft 2, Frankfurt am Main 2018, S. 95.

2 Michel-Rolph Trouillot: Silencing the Past. Power and the Production of History, Boston 1995, S. 146.

3 Attia; Rothberg, 2018, S. 95.

4 Vgl. ebd.

5 Vgl. ebd.

6 Vgl. hierzu das Konzept von „Resistant Knowledge Projects", Patricia Hill Collins: Black Feminist Thought. Knowledge Consciousness and the Politics of Empowerment, 2. Ausgabe, London 2000, S. 270 f.

7 Patricia Hill Collins: Intersectionality as Critical Social Theory, Croydon 2019, S. 88.

8 Siehe Keynote von Fatima El-Tayeb beim Symposium „Transformative Archive. Ansätze und Perspektiven für die (historisch-)politische Bildung", Leipzig 2022: https://www.youtube.com/watch?v=hcQfWE-85s4.

Iman Attia

Interrelationale Rassismuserfahrungen und gemeinsame Kämpfe. Ein Beitrag zur Diskussion in und zwischen Communitys

Sich mit eigenen Rassismuserfahrungen in Gruppen und Netzwerken zu organisieren, zeitigt auf mehreren Ebenen positive Effekte. Das kollektive Eintreten für eigene Belange ermöglicht häufig erst, Erfahrungen als gesellschaftlich bedingt zu erkennen und strukturell auf sie zu antworten. In gemeinsamen Gesprächen und Aktionen werden dialogisch und multiperspektivisch Erkenntnisse gewonnen. Daraus wird erfahrungsgetränktes und kollektiv reflektiertes Wissen entwickelt. Es ist der Überwindung von Rassismus und dem Wohle von rassifizierten Menschen verpflichtet[1]. Es sind intensive Prozesse, in die die Menschen involviert sind und in die sie sich engagiert einbringen. Diese Prozesse werden begleitet von emotionaler und sozialer Unterstützung sowie kulturellen und intellektuellen Auseinandersetzungen. Sie können sowohl den Wissensproduktionen und politischen Kämpfen vorausgehen als auch vor deren Hintergrund erst möglich werden. Die Integration verschiedener Ebenen, Interessen und Bedürfnisse erfüllt wichtige Funktionen für rassifizierte Menschen, die in den alltäglichen stereotypen, eindimensionalen und unterkomplexen Adressierungen häufig zu kurz kommen.

Kollektiver Widerstand gegen Rassismus findet – auch vor dem Hintergrund eigener Rassismuserfahrungen – in verschiedenen Konstellationen statt. Im Folgenden wird die Frage diskutiert, welche Bedeutungen Allianzen zwischen rassifizierten Communitys und Solidarität miteinander zukommen können. Die Frage setzt an der Unterscheidung zwischen Personen und Communitys an, die Antisemitismus, antimuslimischen, anti-Schwarzen, anti-asiatischen oder Rassismus gegen Sinti:zze[2] und Rom:nja erfahren. Diese Unterscheidung folgt in verschiedenen Hinsichten der rassistischen Logik von Rassifizierungen und ihrer Hierarchisierung. Sie ist einerseits nachvollziehbar, weil die Angehörigen einzelner Communitys – häufig zu einem nicht unerheblichen Teil – aufgrund von rechtlichen, politischen, sozialen und ökonomischen Barrieren spezifische Erfahrungen teilen, die zu verbindenden Lebensverläufen, Verortungen und Kulturen beitragen. Andererseits gerät durch die auf die Rassifizierung antwortende Unterscheidung zuweilen die Interrelation der Rassismen und Verwobenheit der historischen Unrechtssysteme sowie Gemeinsamkeiten mit anderen rassifizierten Communitys und Differenzen innerhalb einer jeden Community aus dem Blick. Grenzverwischungen, Grenzübertritte, Entgrenzungen und neue Grenzziehungen können ebenso daraus folgen wie Kämpfe in unterschiedlichen Konstellationen und Koalitionen zu verschiedenen Problemlagen. Rassismen wurden zwar über die Jahrhunderte strukturell, institutionell, kulturell und diskursiv in der Gesellschaft verankert und sind in den Gefühlen und Einstellungen sedimentiert, aber als Konstruktionen sind sie instabil und werden immer wieder an die jeweiligen historischen Gegebenheiten und spezifischen Anforderungen angepasst. Auch dies trägt dazu bei, dass die Zusammensetzungen und die Themenfelder von Communitys in Bewegung sind. Was bedeutet dies nun für die Frage, ob bzw. in welcher Weise Allianzen und Solidarität nötig, möglich und real sind? Und wie hängen sie mit den vielfältigen, komplexen, sich durchkreuzenden, zusammen- und auseinanderlaufenden globalhistorischen Ereignissen und damit einhergehenden Produktionen von Identitäten und Communitys zusammen?

Rassifizierung und Globalgeschichte

Menschen werden analog zur Rassifizierung als eindeutig oder vorrangig einem Rassismus unterworfen imaginiert bzw. erleben ihn tatsächlich als Kollektiv spezifisch. Die Annahme, dass Menschen ‚Rassen' zugeordnet werden könnten bzw. auf Entwicklungsstufen in der Evolution der ‚Rasse' Mensch anzusiedeln sind,

spiegelt sich in den Rassismuserfahrungen wider und hat Auswirkungen auf die Art und Weise, wie Rassismen erfahren werden. Neben eindeutigen Erfahrungen spezifischer Rassismen, wie etwa der Verfolgung und dem Völkermord an romani Menschen und seinen Kontinuitäten und Transformationen, lassen sich eine Reihe an Brüchen erkennen, die zusätzlich oder in Verbindung damit zu spezifischen Erfahrungen etwa der Nachkommen von Überlebenden, der von Abschiebung bedrohten Rom:nja, Schwarzen Sinti:zze, muslimischen Rom:nja oder Schwarzen Kindern von überlebenden Sinti:zze usw. Sie alle erleben die einschneidenden Auswirkungen verschiedener Rassismen in ihrer Alltäglichkeit und in den Diskriminierungsspiralen, ihren Intersektionen und ihren Interrelationen auf gleiche und auf verschiedene Weisen, weil die über die Jahrhunderte wirkende Gewalt immer wieder neu gegen sie gerichtet wird.[3] Die gleichzeitige, komplexe oder paradoxe und jeweils spezifische Rassismuserfahrung von Menschen, die nicht so ohne weiteres in die rassistische Logik passen, hier Schwarze Sinti:zze oder muslimische Rom:nja, wird häufig vernachlässigt oder exotisiert. Davon sind jedoch nicht wenige Menschen betroffen und die Interrelation von Rassismen betrifft nicht nur komplexe Identifizierungen, sondern ragt auch in Auseinandersetzungen in und zwischen Communitys hinein.

Es handelt sich dabei etwa um die Rassismuserfahrung von Personen, deren eigene Identifizierung mit einer Community nicht mit ihrer Rassifizierung übereinstimmt. Sie erfahren einen anderen Rassismus oder auch den gleichen Rassismus anders als andere Menschen in (einer) der Community(s), der sie sich verbunden fühlen, mit der sie historische Unrechtserfahrungen und deren gegenwärtige Auswirkungen teilen, die der gleichen rechtlichen oder institutionellen Diskriminierung ausgesetzt sind, deren Sprache und Kultur ihnen vertraut ist, deren politische Agenda sie verfolgen oder was auch immer die Community zusammenhält. Dies kann damit zusammenhängen, dass ihre Zugehörigkeit verkannt wird, sie zum Beispiel nicht als Rom:ni, als Muslim:in, als Jude:Jüdin oder als Afrodiasporische Menschen erkannt werden. Im Unterschied zu anderen in ihrer Community, die diskreditiert werden, also im öffentlichen Raum unmittelbar als Rom:ni, als Muslim:in, als Jude:Jüdin oder als Afrikaner:in behandelt werden, sind sie – in einigen Bereichen – diskreditierbar, werden also – in diesen Kontexten – durch die vermittelte Erfahrung verletzt und müssen eine andere Informationskontrolle und Identitätspolitik betreiben.[4] Neben gemeinsamen Erfahrungen, die etwa mit der historischen Kontinuität und ihren Auswirkungen, den rechtlichen Restriktionen und anderen Barrieren zusammenhängen, machen sie daher auch jeweils spezifische

Erfahrungen mit Antisemitismus, antimuslimischem, anti-Schwarzem oder Rassismus gegen Rom:nja und Sinti:zze.

Ihre Rassismuserfahrung kann sich auch unterscheiden von jener anderer Menschen in ihrer Community, weil sie von mehreren Rassismen betroffen sind. Ein Schwarzer Muslim, der vor allem der muslimischen Community verbunden und in ihr aktiv ist, wird der Rassifizierung folgend in vielen Fällen nicht als Muslim erkannt und vorrangig mit anti-Schwarzem Rassismus konfrontiert, er wird als Muslim (anders) von antimuslimischem Rassismus verletzt, etwa weil sein Muslimischsein gesellschaftlich ausgeblendet wird und er dennoch von Diskursen, Anfeindungen und Restriktionen gegenüber Muslim:innen unmittelbar betroffen ist. Auch die gleichzeitige Zugehörigkeit zu mehreren Communitys, etwa der romani und der muslimischen oder der jüdischen und der türkisch- oder arabisch-sprachigen, oder einer Community, in der alle Mitglieder beide Rassismen erleben, einer romani Moscheegemeinde etwa oder der sephardischen oder mizrahi Community, durchkreuzt die hegemoniale Rassifizierung, ihre Mitglieder erfahren dennoch verschiedene Rassismen und ihre Verwobenheit. Sie können jeweils unterschiedlich er- bzw. verkannt werden und sich daher einige ihrer Rassismuserfahrungen – neben geteilten Erfahrungen – unterscheiden[5].

Analog zu inter- und intrasektionalen Differenzen im Zusammenhang mit Geschlecht, Sexualität, Nicht- / Be_hinderung, ökonomischer Situation / sozialem Status / sozialer Herkunft, Aufenthalts- / Minderheitenstaus und Ähnlichem, ist also die ‚falsche',[6] eindimensionale und vereindeutigende Zuordnung von Menschen zu ‚Rassen' und damit auch ihre historisch gewachsene Erfahrung von und Expertise zu (einem) Rassismus relevant für ihre Rassismuserfahrung und ihre Zugehörigkeit zu einer (oder mehrerer) Community(s). Die rassistische Ordnung der Welt zielt auf die ‚Reinhaltung' und ‚Vervollkommnung' von Nation, Rasse und Kultur, auf die Legitimation von Expansion und Grenzziehung, Raub und Ausbeutung, Vertreibung und Vernichtung. Sie arbeitet also aktiv und unter Anwendung von Gewalt daran, natürliche und homogene ‚Rassen' hervorzubringen. Um diesen Widerspruch zu verdecken und die Rassifizierung als Wiederherstellung der natürlichen Ordnung erscheinen zu lassen, wird die menschheitsgeschichtliche Alltäglichkeit von Migrationsbewegungen, Koexistenzen und Kooperationen negiert und stattdessen Nationalgeschichte, Nationalkultur und Nationalsprache, ja selbst nationale Prägungen von Politik, Religion und Wissenschaft als Fundamente und Bindemittel von Zugehörigkeit normalisiert.

Globalhistorische Entwicklungen und damit zusammenhängende Phänomene wie Minderheitenstatus, Mehrfachzugehörigkeit und Bindestrich-Identitäten werden – wie die Begriffe bereits verdeutlichen – exotisiert und zu Problem- und Handlungsfeldern deklariert. Ihre Erklärungsbedürftigkeit wird nicht zuletzt durch die Etablierung von Migrationsforschung und Migrationsexpert:innen unterschiedlicher Disziplinen und Professionen unterstrichen, die angesichts der wirkmächtigen Unterscheidung der Bevölkerung in fraglos dazugehörig und mühsam zu integrierend als notwendig erscheinen. Die Verwobenheit von Geschichte und Gegenwart in den Blick zu nehmen bietet dagegen die Möglichkeit, die Ausformungen und Interrelationen sowie Transformationen und Kontinuitäten von Rassismen in Erinnerung zu rufen und gleichzeitig die Macht- und Gewaltverhältnisse, die damit einhergehen, als ihre Bedingungen, Begleiterscheinungen und Effekte zu erkennen.

Hierarchisierung, Allianzen und Solidarität

Menschen werden analog zur Hierarchisierung von ‚Rassen' als mehr oder weniger von Rassismus betroffen geordnet, wobei einige in einem ausschließlichen Opferstatus gehalten, andere weniger oder gar nicht als Opfer von Rassismus ernst genommen werden. Auch scheint die Übernahme von Verantwortung gegenüber einer rassifizierten Gruppe oder einem historischen Unrechtssystem ein eindimensionales Schuldeingeständnis und eine moralische Selbstüberhöhung zu begründen, die es zu rechtfertigen scheint, andere Opfergruppen zu vernachlässigen oder sie lediglich als Täter:innen gegenüber einer anderen Opfergruppe anzuklagen. Quer zur Hierarchisierung wird Menschen und Communitys, die rassistische Gewalt erfahren, Mit- / Schuld, Kompliz:innenschaft oder Mit- / Täter:innschaft angelastet, ihnen wird vorgeworfen, selbst (in der Vergangenheit oder an einem anderen Ort) Rassismus zur Rechtfertigung von Ausschluss, Ausbeutung und Unterdrückung einzusetzen, aus ihrem Opferstatus zu profitieren oder zu verkennen, dass aus den Machtverhältnissen, deren Gewalt unterschlagen oder verharmlost wird, (auch) Gutes erwachsen sei.

Die politische und pädagogische Übernahme von Verantwortung wegen des Genozids an Europas Juden:Jüdinnen führt etwa regelmäßig dazu, den Genozid an Europas Rom:nja und Sinti:zze, seine schleppende und widerwillige Aufarbeitung und Wiedergutmachung, seine Kontinuitäten und Transformationen bis in die Gegenwart hinein und die aktuellen Rassismuserfahrungen von Rom:nja und Sinti:zze zweitrangig zu behandeln, auszublenden

oder umzudeuten. Angesichts der Gewalt und des Vernichtungsprogramms des Nationalsozialismus fällt es großen Teilen der Gesellschaft nach wie vor schwer, sich mit der Gewalt von Versklavung und Kolonialismus und der Enthumanisierung seiner Opfer sowie der Interrelation der historischen Ereignisse in wissenschaftlich und ethisch angemessener Weise zu beschäftigen. Auch für die umgekehrte Konstellation lassen sich – wenn auch in weitaus kleinerer Anzahl – Belege finden, so dass Versklavung und Kolonialismus gegenüber Nationalsozialismus bzw. Maafa im Vergleich zu Schoa und Pharajmos mehr Aufmerksamkeit geschenkt wird. Die häufig praktizierte Unterscheidung zwischen Antisemitismus einerseits und Rassismus andererseits blendet Überschneidungen und Interrelationen zwischen ihnen bzw. einigen Formen und Ebenen davon aus. Gleichzeitig lässt die Gegenüberstellung bis hin zur Entgegensetzung von Antisemitismus und Rassismus gravierende Unterschiede zwischen den unter Rassismus zusammengefassten Rassismen außer Acht. Die Genozide im Nationalsozialismus etwa verbieten es, den Antisemitismus zwar hervorzuheben, nicht aber den Rassismus gegen Sinti:zze und Rom:nja eigens zu benennen und gleichermaßen ernst zu nehmen. Seine Subsumtion unter ‚Verschiedenes' wird dem Pharajmos und auch gegenwärtigen Formen von Rassismus gegen Rom:nja und Sinti:zze nicht gerecht. Auch andere Formen und Phasen von Rassifizierungen weisen Gemeinsamkeiten auf, etwa die Jahrhunderte währende Versklavung von Schwarzen und von romani Menschen, oder die koloniale Herrschaft über indigene, asiatische, afrikanische und arabische Zivilisationen, die anhaltenden Schaden angerichtet und neue Formen angenommen haben, oder die theologisch begründete Rassifizierung von der Vormoderne bis in die Gegenwart.

Die Übersetzung der Hierarchisierung von ‚Rassen' in kritische Auseinandersetzungen damit lässt sich auch in der Suche nach passenden Selbstbezeichnungen und Bündnisbegriffen finden. So werden neben People of Colo(u)r, kurz PoC, der community-übergreifenden Bezeichnung einer Widerstandsbewegung, auch die Bezeichnungen BPoC oder BIPoC genutzt oder präferiert. Letztere setzen Schwarze (B) bzw. Schwarze und indigene Identität(en) (BI) neben den politischen Bewegungsbegriff (PoC).

PoC stellt als Bewegungsbegriff den gemeinsamen Kampf gegen Rassifizierung in den Mittelpunkt und schiebt hierzu – für den Moment – die jeweils spezifischen Kämpfe gegen Rassismus und auch stereotype Diskurse innerhalb und zwischen den Communitys beiseite. Die Fokussierung auf rassistische Gewaltverhältnisse in der deutschen Dominanzgesellschaft verliert

allzu häufig positive Identifizierungsmomente der Communitys aus dem Blick. Communitys bringen gemeinsame Kulturen hervor, wenn auch als historische, soziale und emotionale Begleiterscheinungen von Rassismuserfahrungen und den Auseinandersetzungen damit. Community(s) von Schwarzen Menschen, von Rom:nja, von Sinti:zze, von Juden:Jüdinnen, von Muslim:innen, von Vietnames:innen, von Palästinenser:innen usw. können ihre spezifischen und vielfältigen Interessen eher in und mit eigenen Communitys vertreten, stoßen aber ihrerseits aufgrund globalhistorischer, interrelationaler und intersektionaler Aspekte auf andere Widersprüche. Die ausschließliche Hinwendung zu eigenen Rassismuserfahrungen ignoriert zudem community-übergreifende Erfahrungen und trägt so sowohl zu Ausblendungen als auch zur Teile-und-herrsche-Strategie und der Schwächung antirassistischer Kämpfe bei.

Kriminalisierung und Polizieren etwa oder auch gravierende Eingriffe in Reproduktion und Erziehung sind Erfahrungen, die alle rassifizierten Communitys teilen, die aber häufig nur im Zusammenhang mit der Rassifizierung *einer* Community thematisiert werden. Das kann zwar zur vertieften Analyse einer Form beitragen, aber auch zu Unterkomplexität und Missdeutungen führen.

Rassismuserfahrungen, Identitätspolitiken und Widerstand

Für die Unterschiedlichkeit von Rassismus / -erfahrungen und die Wirksamkeit des Denkens in und Handelns auf Grundlage von Rassifizierungen und ihrer Hierarchisierung mitsamt ihrer historischen und sozialen Materialisierungen lassen sich genügend Belege finden. Theologische Argumentationen wurden in (natur)wissenschaftliche transformiert und um kulturalisierende aktualisiert, so dass sich heute ein Amalgam finden lässt, das je nach Konstellation zwischen den Argumentationen und Praktiken zu changieren vermag, ‚Rasse' als „gleitender Signifikant"[7] funktioniert, und ist dank seiner Komplexität widersprüchlich anschlussfähig und (sowohl manifest als auch latent) wirksam. Hinzu kommt die Intersektion von Rassismen mit anderen gesellschaftlichen Machtverhältnissen, ihre fluide Anschlussfähigkeit an verschiedene politische Orientierungen und kulturelle Deutungen, soziale Lebenslagen und ökonomische Verhältnisse, nationale Grenzziehungen und historische Prozesse.

Aus den Perspektiven von Menschen, die negativ von Rassismus betroffen sind, kann die Komplexität von Rassismus, die Interrelation von Rassismen und die Intersektion mit anderen Macht- und Gewaltverhältnissen sehr unterschiedlich erlebt, gedeutet und relevant werden. Nicht zuletzt zeugen davon

verschiedene Praktiken, zusammen mit anderen für eigene Belange zu kämpfen. Diese können an verschiedenen Schnittstellen gemeinsamer Erfahrungen gesucht und unterschiedlich begründet werden. Stuart Hall diskutiert die Unmöglichkeit und auch die Gefährlichkeit von Identitätspolitiken, die in einer Weise auf die im Zuge kolonialer, nationalistischer, kapitalistischer und patriarchaler Prozesse produzierten Identitäten zurückgreifen, die diese – wenn auch in (zunächst) anderer Absicht – als ontologische bestätigen und die Gleichzeitigkeit und Komplexität von Machtverhältnissen vernachlässigen. Trotz seiner Kritik an reifizierenden Identitätspolitiken erkennt er deren Potential für Widerstand und Kraft für Heilung an, wirbt aber für positionierte Identifizierungen und Politiken. Diese berücksichtigen die Differenzen von Rassismuserfahrungen in spezifischen historischen Konstellationen, in denen sie jeweils wirksam werden.

Das kollektive Eintreten für eigene Belange, gemeinsame Kämpfe also, unterscheiden sich von der Frage nach Solidarität und Allianzen in mehrfacher Hinsicht. Sich zu solidarisieren und Allianzen einzugehen, setzt in sich geschlossene Gruppen voraus, die sich zusammentun. Solidarisch ist eine Gruppe mit einer anderen, indem sie sich mit dieser für deren Belange einsetzt. Es handelt sich also nicht um die eigenen Belange der sich solidarisierenden Gruppe. In der gemeinsamen Aktion werden unterschiedliche Betroffenheiten von Rassismus imaginiert: Einige kämpfen gemeinsam für eigene Belange, während andere sich mit ihnen solidarisch zeigen, also für die Belange anderer kämpfen, wenn auch unter deren Regie. Das Motiv für solidarisches Handeln kann zwar auch das eine eigene Anliegen der sich solidarisierenden Person oder Gruppe sein, nicht in einer rassistisch strukturierten Gesellschaft leben zu wollen und sich deshalb aktiv dafür einzusetzen, diese zu einer gerechteren zu transformieren. Dennoch unterscheidet Rassismus zwischen Menschen, die täglich mit seinen rechtlichen, materiellen, kulturellen, sozialen, emotionalen und anderen Auswirkungen leben müssen, und Menschen, die sich entscheiden, ob, wann und in welcher Weise sie sich dazu verhalten wollen. Rassismus als gesellschaftliches Verhältnis ragt in die jeweils spezifischen Lebensumstände und in die solidarische Aktion hinein und wird als solche in der gemeinsamen Inter- / Aktion mehr oder wenig differenziert diskutiert und strategisch berücksichtigt.

Allianzen dagegen werden für punktuelle gemeinsame Kämpfe geschlossen, wobei auch hier zwei (oder mehr) Gruppen vorausgesetzt werden, deren Interessen sich an spezifischen Themen überschneiden, etwa weil sie gemeinsam von einem Gewaltausbruch (etwa Rom:nja und Vietnames:innen

in Rostock-Lichtenhagen) oder einer institutionellen Praxis (etwa Schwarze Menschen, Rom:nja und Muslim:innen von Polizeikontrollen) betroffen sind, oder auch um ihrer Aktion (z. B. für Bleiberecht oder reproduktive Gerechtigkeit) mehr Kraft zu verleihen. An diesem Punkt verfolgen sie ein gemeinsames Ziel, es handelt sich also – anders als bei der Solidarität – um eigene Belange, wenn auch unterschiedlicher Gruppen. Allianzen finden also vor dem Hintergrund einer geteilten Erfahrung statt, wissend und in Rechnung stellend, dass andere Erfahrungen auseinandergehen und auch, dass die geteilte Erfahrung unterschiedlich legitimiert werden kann (etwa Kriminalisierung wegen Verdachts auf illegalen Aufenthalt, auf Diebstahl oder auf Terrorismus – bzw. auf kumulativen oder diffusen Rechtfertigungen). In Allianzen gehen Communitys (befristete, punktuelle) Bündnisse miteinander ein, jede der Communitys gab es vorher, es gibt sie während des gemeinsamen Kampfes und sie wird diesen (vermutlich) überdauern (konzeptionell ist jedenfalls nichts anderes angedacht, auch wenn die gemeinsame Praxis Irritationen und Transformationen nach sich ziehen kann).

In der Praxis lassen sich verschiedene Begründungen und Bezüge für gemeinsame Kämpfe nebeneinander und in Kooperation miteinander finden. Neben Solidarität und Allianzen kommen Identitätspolitiken nach wie vor wichtige Funktionen zu. Trotz vielfacher, auch interner Kritiken daran, sind sie (für eine gewisse Zeit und einen bestimmten Personenkreis) wichtige Orte, um sich von Rassismus (in Intersektion mit anderen Gewaltverhältnissen) zu erholen und Kraft zu schöpfen, Alltäglichkeit und Verlässlichkeit (bis zu einem gewissen Grad) zu leben, und historisch gewachsenes Wissen und Strategien gegen Unterdrückung fortzuführen. Die durch Klammern angedeuteten Einschränkungen und Vorbehalte zeigen an, dass es sich dabei um prekäre Bezüge handelt, Identitätspolitik unter Durchstreichung[8] gewissermaßen. Auch gemeinsame Kämpfe, gleichermaßen brüchig und beständig, sind in Bewegung, können aktualisiert werden und wieder auseinanderfallen, ohne dass dies ein Zeichen für die Vernachlässigung unterschiedlicher Rassismuserfahrungen oder den Unwillen, gemeinsam zu kämpfen, wäre. Vor dem Hintergrund der Komplexität von Rassismuserfahrungen und der Notwendigkeit von Widerstand in unterschiedlichen Konstellationen kann das Ringen um Positionen und das Aushandeln von Strategien von Konflikten begleitet sein. Über enge Community-Grenzen hinweg gemeinsam zu kämpfen kann jedoch auch als Geschenk empfunden werden. Ich jedenfalls bin dankbar für echte Gespräche, tiefe Einblicke und gemeinsame Projekte.

Anmerkungen

1 Vgl. Patricia Hill Collins: Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment, New York 2000[2]; die Übersetzung zentraler Argumentationen ins Deutsche ist erschienen unter: Patricia Hill Collins: Die gesellschaftliche Konstruktion Schwarzen feministischen Denkens, in: Gloria I. Joseph (Hrsg.): Schwarzer Feminismus. Theorie und Politik afro-amerikanischer Frauen, Berlin 1993, S. 17–52.

2 A. d. Hrsg.: In den externen Beiträgen des Bandes werden sowohl der Doppelpunkt als auch das Sternchen für eine geschlechtergerechte Sprache verwendet. Hiermit wird den jeweiligen Präferenzen der Autor/-innen dbzgl. Rechnung getragen.

3 Vgl. Isidora Randjelović et al.: Unter Verdacht – Rassismuserfahrungen von Rom:nja und Sinti:zze in Deutschland, Wiesbaden 2022.

4 Vgl. Erwing Goffman: Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität, Frankfurt / M. 1976.

5 Vgl. Iman Attia / Ozan Zakariya Keskinkılıç / Büşra Okcu: Muslimischsein im Sicherheitsdiskurs. Eine rekonstruktive Studie über den Umgang mit dem Bedrohungsszenario, Bielefeld 2021.

6 Es gibt keine richtige Zuordnung zu ‚Rassen' im genetischen Sinne, wohl aber eine historische und soziale aufgrund geteilter Erfahrungen (vgl. W.E.B. du Bois: Dusk of Dawn. An Essay Toward an Autobiography of a Race Concept, New York 1940; Stuart Hall: Das verhängnisvolle Dreieck. Rasse, Ethnie, Nation, Berlin 2018.), eine ‚falsche' Zuordnung verfehlt auch diese Bedeutung.

7 Vgl. Hall 2018 (Anm. 5).

8 Vgl. Hall 2018 (Anm. 5).

Peggy Piesche im Gespräch mit Katja Kinder und Jane Weiß

„Es ist Heimat geworden, weil Diversität hier zu Hause sein kann“

ADEFRA – Schwarze Frauen in Deutschland und das RomaniPhen-Archiv

Peggy Piesche: Schön, dass wir heute hier zusammenkommen, um über das Thema Verflechtungsgeschichte und Cross-Community-Solidaritäten zu sprechen. Zum Einstieg würde ich euch bitten, ADEFRA und das RomaniPhen-Archiv kurz vorzustellen und zu erzählen, wie ihr mit diesen Organisationen bzw. Kollektiven verbunden seid.

Jane Weiß: Das RomaniPhen-Archiv ist aus einer politischen Bewegung hervorgegangen. Ganz konkret aus einer politischen Gruppe, aus der IniRromnja. Die IniRromnja ist ein Zusammenschluss von Sinti*zze und Rom*nja – zunächst vor allen Dingen aus Berlin – die sich als Netzwerk gefunden haben, als politischer Austauschort, als eine Gruppe, die zusammen versucht hat, in der Berliner Landschaft Politiken mit zu beeinflussen. Unser kleinster gemeinsamer Nenner war zunächst zu sagen, wir wollen dem Rassismus gegen Sinti*zze und Rom*nja etwas entgegensetzen. Wir kommen alle aus sehr verschiedenen Communitys und haben unterschiedlichste Geschichten und Biografien. Aber das hat uns als Ausgangspunkt sehr vereint und bewegt. Von dort aus hat sich das immer weiterentwickelt, auch konzeptionell. So kam es, dass Isidora Randjelović die geniale Idee hatte, ein Archiv zu gründen, nämlich das RomaniPhen-Archiv. Und im Prinzip ist der Name ist auch schon Programm, da dieser

eine Doppelbedeutung hat. Einmal heißt RomaniPhen, romani Schwestern, also es geht um eine Schwesternschaft. Wir sind zum größten Teil „weiblich" positioniert, haben aber diesbezüglich auch verschiedenste Positionierungen in der Gruppe. Was uns alle eint ist, dass wir feministisch ausgerichtet sind. Und gleichzeitig ist RomaniPhen ein Wortspiel, das auch auf unseren kulturellen Reichtum zielt, auf diesen Ausgangspunkt, der für uns auch eine Bedeutung hat, weil „romaniphen" im Romanes ein Begriff für unsere Existenz, unsere Sprachen, unsere Kulturen, unsere Geschichten ist. Wir wollen einerseits dem mainstream etwas entgegensetzen, und andererseits auch auf unsere vielfältigen Kulturen der Partizipation, des Widerstands, des Überlebens und der Eigenperspektiven auf unser Leben in Vergangenheit und Gegenwart verweisen. Und das in diesem feministischen Kontext, in dieser großen Diversität unserer Gruppe. Durch das RomaniPhen-Archiv hat sich das konzeptionell weiterentwickelt und immer stärker differenziert. Wir möchten zum einen feministische Perspektiven etablieren, zum anderen – und hier kommen Erinnerungskulturen ins Spiel – an unsere Mädchen* und Frauen* in unseren Bewegungen erinnern, um sie und ihr Wirken dem Vergessen zu entreißen und vor allen Dingen auch den homogenisierenden Narrativen, denen wir ausgesetzt sind, etwas entgegenzusetzen.

Wir haben zum größten Teil ein tradiertes, rassistisches Wissen über Romn*ja und Sinti*zze. Das ist der eine Punkt. Zum anderen sind wir wenig sichtbar in Deutschland und insgesamt in den europäischen Gesellschaften bzw. wenn, dann oftmals in einer rassistischen Art und Weise. Aus diesem Grunde will das RomaniPhen-Archiv Persönlichkeiten, Geschichten, Analysen würdigen und nachfolgenden Generationen zur Verfügung stellen. Und Sinti*zze und Rom*nja als Akteur*innen in politischen Bewegungen sichtbar machen. Das ist ein sehr, sehr wichtiges Anliegen, weil dieser Anteil von Rom*nja und Sinti*zze in den Bewegungen selbst verschwindet. Er ist entweder noch gar nicht anerkannt, wenig sichtbar oder verschwindet sukzessive.

Ein zentraler Punkt war für Isidora und für uns stets unsere Bewegung innerhalb von feministischen und antirassistischen Bewegungen generell zu verorten, und da auch die Verbindungen, die Kontinuitäten, die gemeinsam geteilten Geschichten sichtbar zu machen beziehungsweise vor allem unsere Communitys als Teil dieser Geschichten herauszustellen.

PP: Vielen Dank Jane. Katja, kannst du daran anschließen?

Katja Kinder: Gerne. ADEFRA versteht sich als Teil der Schwarzen, größeren Schwarzen Bewegung und ist von Anfang an als ein Raum konzipiert worden – um an dich anzuknüpfen, Jane – um Sichtbarkeit herzustellen. Es geht sehr stark um Sichtbarkeit, weil wir wussten, dass wenn wir als Queerfeminist*innen nicht unsere eigenen Räume entwickeln, wir auf jeden Fall eher unter dem subsumiert werden, was sonst so als wichtig erachtet wird. Für uns war es wichtig, diesen Raum zu haben, sichtbar zu sein, hörbar zu sein. Es gab sowohl Räume, die sehr stark nach außen orientiert waren und im weißen Mainstream Aufklärungsarbeit leisteten; es gab aber auch immer Strömungen, die gesagt haben, sie wollen eigentlich eher in Empowerment investieren und damit die Communitys stärken und nicht das weiße Diskursfeld. Und ich hatte das Gefühl, wir haben beides immer sehr stark gemacht. Worüber ich nicht zu allem sprechfähig bin, weil ich nur eine einzige Perspektive bin und sehr stark immer in Berlin verhaftet und verortet war.

Viele von uns waren eher in sozialen Bereichen tätig und sehr, sehr jung, ich glaube, so 18, 19, 20, als wir angefangen haben, die Gruppe ADEFRA aufzubauen. Der e.V. wurde erst 1992 eingetragen. Damals war es auf jeden Fall wichtig, sich gegenseitig Familienstrukturen zu geben. Viele von uns kamen aus eher schwierigen Familienverhältnissen, waren beispielsweise nicht gewollt oder Ähnliches und erlebten dann solche Räume, wo wir gewollt sind, wo wir uns positiv widerspiegeln. Das Queere war total wichtig, weil das ansonsten wenig mit der Gesellschaft im Einklang war. Es war wichtig, uns da auszuprobieren, zu gucken, wer wir als Queerfeminist*innen, als Schwarze Queerfeminist*innen eigentlich sind. Und auch in die Diskurse hineinzuwirken, aber das kollektiv zu machen. Wir waren ein relativ loses Kollektiv, auch heute können sich zu ADEFRA alle zählen, die sich dazuzählen (lacht) möchten.

Beim Thema Sichtbarkeit ging es uns weniger darum, in den Mainstream hineinzuwirken, sondern eher in unseren Communitys sichtbar und tätig zu werden. Ich glaube, das war viel wichtiger, da haben wir uns dann kennengelernt und viele weitere Schwarze Frauen kennengelernt, die schon lange mit Themen befasst waren, die für uns relevant und wichtig waren.

PP: Ich finde es sehr schön, wie du beschreibst, wofür ADEFRA steht, auch den Fokus auf die eigenen Communitys und nicht so sehr auf den Mainstream oder auch wie du das beschreibst, Jane, dieser homogenisierenden Geschichte nicht nachzulaufen.

JW: Katja hat mich noch mal auf ein zentrales Thema beim RomaniPhen-Archiv gebracht. Bei uns ist ein weiterer wichtiger Punkt, radikal die romani Perspektive einzunehmen. Und das heißt für uns eben auch, dass sich Veranstaltungen und unsere Angebote vorrangig an unsere eigenen Communitys richten. Das war für mich zum Beispiel auch ein Lernprozess. Ich kam ja in den 1990er Jahren aus einem mehrheitsgesellschaftlichen, eher dominanzgesellschaftlichen, politischen Kontext. Und so konsequent in romani Perspektive zu denken, war für mich erstmal ein Aha-Erlebnis.

PP: Ich will das auch verstärken, was du gesagt hast, Katja, dass ihr durch die Art, wie ihr ADEFRA gegründet habt, auch diesen Fokus gelegt habt, um Räume zu haben für Schwarze, queere Perspektiven, damals für Schwarze lesbische Perspektiven. Für mich war das auch sehr wichtig, weil ich gar nicht weiß, ob ich sonst so in eine Schwarze Community gekommen wäre. Letztendlich war das ja auch schon ein Teil der Auseinandersetzung mit der Frage, was für eine Erinnerung ist möglich? Also was ist Erinnerung? Erinnerung ist eigentlich etwas, das Menschen in der Gegenwart eine Möglichkeit gibt, anzuknüpfen und sich auch hineinzubegeben, Teil zu werden von einer Bewegung und zu schauen, was das vielleicht mit mir zu tun hat. Und ganz praktisch hieß das dann auch, dass ihr 1990 in München ein Bundestreffen gemacht habt. Das bedeutete, dass ich da auch Anknüpfungspunkte finden konnte. Dazu gehörte auch, sich transnational zu verorten. Ich glaube, das ist ein Punkt, der für mich und uns sehr zentral ist: dass Schwarze queere Geschichte, und damit auch Erinnerungen, sich nie im Nationalen verfangen und sich nur darüber definiert hat.

KK: Das hat sich ja auch geändert. Ich finde es interessant, dass du sagst, nicht in diesem Nationalen verfangen zu sein, ich glaube, zu verharren. Die Annahme war am Anfang sehr stark afrodeutsch, ADEFRA heißt oder hieß auch AfroDeutsche Frauen, wir sagen heute Schwarze Frauen in Deutschland, um den Fokus zu verschieben und dem Nationalen wenig Raum zu geben. Denn vielen von uns ging es nicht ums Nationale. Gleichzeitig geht es vielen aber auch ums Nationale. Deswegen nennen sie sich bewusst Afrodeutsche.

JW: Eine weitere Parallele bei der IniRromnja bzw. beim RomaniPhen-Archiv ist, dass hier auch das Nationale nicht im Fokus steht. Das hat mit unseren

Community-Geschichten zu tun, aber auch damit, dass wir eine Gruppe sind, die ein Stück weit jenseits von konventionellen Community-Strukturen existiert, obwohl wir das vielleicht nicht so klar definieren (wollen), aber uns schon auf den kleinsten gemeinsame Nenner fokussieren, nämlich die feministische Ausrichtung. Dazu gehört zum Beispiel auch, dass Sinti*zze und Rom*nja bei uns zusammenarbeiten, das ist etwas Besonderes. Damit sind wir auch schon ein Stück weit ein anderer Ort. Wir sind (auf einer bestimmten Ebene) eine sehr heterogene Gruppe: es gibt Frauen* mit Migrationsgeschichten, mit westdeutschen Biografien oder DDR-Biografien, mit Bezügen zum ehemaligen Jugoslawien, mit gleichzeitiger Verortung in Schwarzer Community, verschiedenen beruflichen Hintergründen, in mehreren Generationen etc. Also eine starke Mischung und von daher nicht unbedingt in dieser klassischen communitypolitischen Arbeit zu verorten. Für mich ist das eine Heimat geworden, weil eben die Diversität da zu Hause sein kann und ich mich nicht begründen oder erklären muss, sondern da anerkannt bin.

PP: Bei aller Unterschiedlichkeit sehe ich gerade, wo es ähnliche Ansätze oder auch Selbstverfasstheiten gibt. Jane, du hattest vorhin gesagt, dass ihr eure Geschichte und eure Arbeit als Teil von größeren antirassistischen Kämpfen oder eben rassismuskritischer Arbeit versteht, und dass ihr dies auch einfordert oder euch darin sichtbar macht, so dass das nicht immer nur die Geschichten und Erinnerungen von anderen sind, sondern eure Arbeit auch ein Teil dessen ist. Das würde ich für ADEFRA ähnlich sehen. Es waren ja auch die Momente, die uns und unsere Arbeit zueinander geführt haben. Vielleicht könnt ihr darüber noch mal ein bisschen reden. Hinsichtlich Fragen von Stabilität und vielleicht auch Resilienz könnte man sagen, dass wir, so wie es uns gibt, mit allen internen Konflikten, aber auch Reibungen, die sich aufgrund unserer Positionierung als die feministischen Organisationen, die wir sein wollen, ergeben, unsere Arbeit machen und Räume geschaffen haben. Du sprichst von Heimat, Jane, das schafft ja auch eine Stabilität. Vielleicht könnt ihr dazu etwas sagen.

JW: Du hast vorhin gesagt, dass wir da an dem Punkt zusammengekommen sind. Die bewusste Verortung innerhalb der Geschichte von antirassistischen, feministischen Kämpfen. Und das war für mich auch so ein wichtiger Moment, nämlich die Idee der Verortung in PoC-Communitys oder überhaupt in dieser

Idee von People of Colour, von postkolonialen und dekolonialen Kämpfen, Analysen und Theorien. Ich denke, das war so ein Punkt, an dem wir zusammengekommen sind, weil wir entdeckt haben, aha, die Schwarze Community ist da an vielen Punkten in der Theorie, in Praktiken, Analysen vorangegangen. Oft kamen diese aus dem US-amerikanischen Raum. Das war ja auch für euch, soweit ich das weiß, sehr wichtig. Es sind bestimmte Personen, die da vorangegangen sind mit Theorien und mit ihrem Wirken, aber auch mit ihren Sichtweisen auf Akademie. Das war für mich alles völlig neu, traf aber bei uns allen auf offene Ohren und wurde viel diskutiert.

PP: Umgekehrt war es genauso, ich glaube, ich kann da für uns alle sprechen. Die Themen, die aufkamen, führten zu sehr vielen Aha-Momenten, zu Wiedererkennen: „Das ist doch genauso oder, das sind ja Ansätze, die uns auch weiterbringen könnten"; Erklärungen, Einordnungen, Kontextualisierungen, ohne zu behaupten, dass es dasselbe ist. Und das ist eigentlich auch der Punkt und gleichzeitig die Herausforderung: anzuerkennen, dass es differente Geschichten gibt, auch innerhalb der Community, also nicht in die Homogenisierungsfalle zu tappen. Aber auch zu wissen, es gibt Gemeinsamkeiten von Wissensbeständen von Erfahrungen, von Analysen und Strategien. Gleichzeitig gibt es eine Unterschiedlichkeit in den politischen Kämpfen, in den Schwerpunkten des Widerstands und auch in den Wissensbeständen. Ich glaube, dass unsere Stabilität tatsächlich durch persönliche Beziehungen entsteht. Du kommst nicht drum herum, du kannst nicht ohne, davon bin ich fest überzeugt. Du brauchst die gewachsenen Beziehungen, die durch gemeinsame Erfahrungen, Aktivitäten, gegebenenfalls auch mal Streit (lacht), der bewältigt wird, entstehen. Durch gemeinsames Arbeiten und das darauf gründende Vertrauen wachsen wir.

KK: Das finde ich total schön formuliert, so würde ich es auch sagen. Ich glaube, ich habe euch von RomaniPhen das erste Mal auf einem Podium im Ballhaus kennengelernt und da waren lauter Aha-Momente. Da waren lauter Momente des Verbindens, von Anschlussfähigkeit. Und ich spreche da sehr aus meinem emotionalen Korpus. Wissensbestände sind irgendwie vorhanden, aber eigentlich (lacht) resonieren die oder drücken die sich über meine Emotionalität aus. Und das finde ich, hast du total schön beschrieben. Wie sind wir eigentlich zusammengekommen? Wir sind sehr stark über das Emotionale

zusammengekommen, indem wir die Beziehung gepflegt haben. Obwohl wir uns nicht so gut kannten, war es uns wichtig genug, Beziehungspflege zu machen. Ich stimme dir also total zu – ohne Beziehung funktioniert das nicht. Bewegung funktioniert nicht nur über politische Richtung, über Perspektiven, Theorien, die wir teilen oder nicht teilen. Bewegung ist für uns ja mehr als nur, sagen wir mal, die Gesellschaft verändern zu wollen, unseren Lebensformen Ausdruck zu geben und so weiter. Für uns ist es ja tatsächlich auch Community, uns halten zu können, wenn irgendwas passiert.

Ich glaube, wir haben aber auch viel Destruktivität, und vielleicht spielt dabei die zeitliche Dimension eine wichtige Rolle, weil es in unserem Gewebe ist, in unseren Zellen, die Erfahrung von Genozid, die Erfahrung von Kolonialismus. Jedes Thema, das wir aufmachen, ist unsere Realität und resoniert mit dem, was an negativen Dingen passiert ist. Wir können da die Resilienz stärker machen und sagen, dass Resilienz mit dem Schmerz in uns ist, dass Erinnerung für uns immer eine Bewegung mit Schmerz ist. Dieser Schmerz braucht eine starke reflexive Ebene, damit wir ihn nicht destruktiv veräußern, sondern damit einen Umgang finden und sagen, der Schmerz ist da, aber wir müssen uns nicht zerstören. Das ist mittlerweile meine Devise, weil ich viel im „Zerstörungsbusiness" drin war und gemerkt habe, dass wir uns damit immer ein Stück weit selbst zerstören. Wenn ich in andere Communitys gehe, dann sehe ich das auch. In eurer Community zum Beispiel habe ich diese Destruktivität gesehen, aber das hat mich nicht geschreckt, weil es was ganz Bekanntes war.

PP: Ich finde, du hast das sehr schön gesagt, obwohl es auch sehr schmerzlich ist, anzuerkennen, dass Erinnerung immer mit Schmerz verbunden ist. Was ich von euch heraushöre und wichtig finde – auch mit Bezug auf dieses Buchprojekt –, ist, dass Erinnerung in unseren Communitys in erster Linie über Bücher funktioniert. Aber die Auseinandersetzung mit Erinnerung funktioniert nicht darüber, dass wir diese Bücher debattieren oder dem Korpus etwas neu hinzufügen. Eigentlich hat es genau damit zu tun, was ihr beide jetzt geschildert habt: Wie gehen wir mit Konflikten um und wie wollen wir die Räume so gestalten, dass alle unsere Leute darin sein können? Wenn du sagst, dass RomaniPhen Heimat geworden ist, Jane, geht es nicht um Debatten über Bücher, so stellt sich eine Heimat ja nicht her. Da muss ich mich damit auseinandersetzen, wer gerade im Bad sitzt und nicht rauskommen will. Oder warum nicht abgewaschen wurde, um es in ein Familiensetting zu übersetzen. Bei ADEFRA war und ist es vor allem Katja, die uns genau dahin holt und sagt, dass es ein

zutiefst emotionaler Prozess ist und wir es emotional machen müssen, denn das Kognitive bekommen wir sowieso jeden Tag angeboten und es lenkt uns automatisch nach außen. Oft machen wir als Bewegungen ja verschiedene Phasen durch, so auch die Orientierung nach innen oder nach außen. Sich nach außen an Weißsein zu reiben, an Deutschsein zu reiben, das war bei uns zum Beispiel das Afrodeutsche. Dadurch ist nicht mehr genügend Raum, um so etwas wie Konfliktfähigkeit zu entwickeln, wie Katja beschrieben hat. Das mussten wir zum Teil schmerzlich lernen.

JW: RomaniPhen macht ja ganz viel Begegnung zwischen den Generationen. Wir haben unsere älteren Bürgerrechtlerinnen, die wir regelmäßig einladen. Wir laden sie dazu ein, ihr Wissen mit uns zu teilen, aber eben auch, einfach mit uns zu sein; wir können so viel von ihnen lernen. Das ist auch so ein gefühltes Lernen, denn sie erzählen aus ihren Kämpfen, die ganz oft mit dieser Nachkriegsgeschichte, mit der Genozidgeschichte zu tun haben. Wenn ich jetzt so darüber nachdenke, geht es eigentlich immer darum, es gibt für unsere älteren Bürgerrechtlerinnen sozusagen kaum andere Themen, das war eben nach 1945 das Thema. Wir haben auch eine Gruppe von Jugendlichen, die mit den Älteren in Kontakt kommen; und die Rückmeldung ist da von beiden Seiten, dass das etwas sehr, sehr Wertvolles ist. Wir versuchen also ein generationenübergreifendes Netzwerk mit verschiedenen Menschen aufzubauen, das auch zentral ist für diese Erinnerungsarbeit.

Mit unseren Veranstaltungen wollen wir einerseits dem Leid, aber auch immer dem Widerstand gedenken, also in der Nazizeit und auch nach 1945. Dabei geht es insbesondere um weibliche, feministische Perspektiven, weil das die Geschichten sind, die oftmals verschwinden und / oder von der weißen Dominanzgesellschaft sehr schmerzhaft unterdrückt und ausgebeutet werden, dadurch erhalten sie nicht ihren würdigen Platz in der Geschichte, in der Gesellschaft, in unseren Communitys.

PP: Sehr spannend, dass vieles, was ihr macht, gefühltes Lernen ist und dass sich so Erinnerung herstellt. Ich finde es auch wichtig, eure Geschichte aus einer dominanten, überfliegenden Erinnerung herauszureißen, damit dann auch die eigenen jungen Menschen nicht nur in diesen fremden Narrativen drin sind.

KK: Mich beeindruckt, wie du das ausgedrückt hast. Erinnerung, dem Leid Raum zu lassen. Das macht ihr vor allem über die älteren Generationen und die neueren Generationen, die ja auch ein Leid, aber die nicht dieses direkte Leid erfahren haben, und trotzdem muss da eine Verbindung geschaffen werden. Das ist das gefühlte Lernen, was dann passiert, das finde ich total wichtig – und gleichzeitig eure Resilienz, die Widerstandsfähigkeit, wie ihr für euch, für die Community einsteht. Und das ist was anderes als eine dominante Erinnerungskultur, die unsere Bewegung, uns als Subjekte objektiviert, indem sie nur den Schmerz und das Leid zeigt. Erinnerungsarbeit ist intentional und wir müssen diese Intentionen in irgendeiner Form versprachlichen. Und das heißt, wir machen unsere Positionierung kenntlich. Wenn Leute anfangen, ihre Positionierung kenntlich zu machen, schafft das für mich immer Attraktion. Der dominante Diskurs von Erinnerung reproduziert unsere Geschichten als objektiviert, das ist fehlgeleitet und lässt uns fast zwangsläufig in die Reibung gehen. Mir ist auch noch wichtig zu überlegen, wie wir es schaffen, nicht über diesen Mainstreamdiskurs in Reibung zu gehen. Und ich glaube, je positionierter wir sprechen, desto weniger ist es möglich, uns zu objektivieren. Es ist erst mal eine Annahme, aber genau das, sich zu positionieren, tut der Mainstream nicht. Du könntest zum Beispiel überlegen, welche Intentionen weiße Leute haben, über den Genozid Erinnerung zu schaffen. Ist die Intention in der üblichen Tradition, eine Gruppe zu schwächen, oder ist die Intention, sich mit dem eigenen Weißsein, der eigenen Positioniertheit auseinanderzusetzen? Indem ich positioniert in etwas reingehe, schaffe ich hoffentlich ein bisschen Abstand zur Instrumentalisierung von anderen Menschen.

JW: Das ist ein sehr wichtiger Punkt für unsere Communitys, weil da tatsächlich Erinnerung oftmals weiß dominiert ist. Das führt, wie du beschreibst, dazu, dass nur die Opferperspektive im Fokus steht, statt sich mit seinem eigenen Weißsein und diesen Schuldgefühlen und so weiter auseinanderzusetzen. Vielleicht als Beispiel: Ich habe erlebt, dass eine weiße Person darüber klagte, wie schlimm es sei, über die Jahre diese schrecklichen Verfolgungsgeschichten zu hören. Aber wer saß in diesem Raum? Das war ein dominant weißer Raum. Wer saß da mit Tränen in den Augen und musste die eigenen Gefühle beherrschen? Das war natürlich nicht die sich beklagende Person, sondern das war ich. Was du sagst, Katja, so objektiviert, sehr objektiviert wahrscheinlich, also zu Objekten der weißen Erinnerung gemacht. Und das trifft uns alle ähnlich. Ich bin

sicher, dass in dem Moment alle dasselbe Gefühl hätten wie ich. So different wir sind, vielleicht politisch, von der Geschichte her, von der Community her, was auch immer. An dem Punkt würden wir alle dasitzen, vielleicht nicht weinen, aber irgendeine emotionale Reaktion haben.

KK: Da funktionieren wir als BIPoC anders, kommunizieren anders. Wenn ich Erinnerung sehe und die Bewegung mit Schmerz sehe, dann habe ich nicht die Reaktion, ach, ganz so schlimm war es ja nicht oder wie lange soll ich mir das denn noch anhören. Sondern ich verstehe, das ist eine Bewegung mit Schmerz und für die habe ich so was wie Wertschätzung, denn es ist eine emotionale Äußerung. Ich glaube, Weißsein hat Schuldgefühle, wo wir vielleicht Wertschätzung haben, wenn wir uns gegenseitig zuhören, oder wo wir Resilienz sehen. Eine Person erzählt etwas und ich sehe eine Resilienz aufkommen, obwohl das, was sie erzählt, erschütternd ist. Bei Weißen provoziert das häufig Schuld, deswegen wäre es schön, wenn sie sagen würden, ich fühle mich schuldig: „Immer wieder, wenn ich eure Erzählungen höre, fühle ich mich schuldig. Und ich frage mich, wie ich mit meinem Kollektivweißsein eigentlich mit Schuld umgehe." Das wäre es mal wert, zu erinnern. Wie gehen wir eigentlich mit Schuld traditionell um? Denn Schuld ist ja nicht aus der Luft gegriffen, von wegen, da ist mal ein Genozid passiert, denn der Genozid hört ja nicht auf, der passiert ja bis heute. So wie das Koloniale nicht aufhört. Die Insignien der Macht sind überall und werden uns permanent vorgeführt. Ich glaube, da kann erst Kommunikation entstehen, wenn du dieser Bewegung mit Schmerz, eine Position, einen Namen, eine Äußerung geben kannst. Das kann über Kunst, über Musik, über alles Mögliche passieren.

PP: Ich glaube, es geht darum, wie Erinnerung funktionalisiert wird. Für die Dominanzgesellschaft scheint es eher um eine Überwindung zu gehen. Das „Wie lange", das kommt immer zuerst, „wie lange denn noch?" und dann, wie schwer das aushaltbar ist. Und an dritter Stelle im Prinzip, wann wir darüber hinwegkommen oder fertig damit sind. Und wenn ich innerlich hektisch gucke, wann wir darüber hinweg sind, dann kann das keine Wertschätzung sein. In dem, was ihr beschreibt, ist Erinnerung Teil von unserem kollektiv Menschlichen. Resilienz heißt ja nicht nur, dass wir physisch überleben, sondern dass wir als Menschen überleben, dass wir das Menschliche weitergeben, zunächst an uns selbst und dann an die anderen, an die Nächsten. Erinnerung ist für

unsere Bewegung ein Teil der Resilienz und ein Teil dessen, immer wieder das Menschliche hochzuhalten.

JW: Es gab lange kein Bewusstsein dafür, dass für unsere Familien Erinnerung zum Alltag gehört, dass das sozusagen das Familienleben ausmacht, auch in den Communitys. Um das plastisch zu machen, wenn sich Personen aus verschiedenen unserer Communitys treffen, ist das erste Thema, „Also, mein Großvater war in Auschwitz", und dann erzählt die andere Person, „Ja, in dem Lager". Das ist krass, aber ich habe wirklich sehr oft erlebt, dass das der Gesprächseinstieg in diesen Begegnungen ist. Das hat auch Isidora in einem Aufsatz sehr treffend beschrieben: Das öffentliche Entinnern ist nicht gleichbedeutend mit dem Vergessen in den Familien.

KK: Aber das zeigt, wie nah es für einige ist und wie entkoppelt für andere. Es ist ja eine Intervention aus dem weißen Raum, zu sagen, „Wie lange muss ich mir das noch anhören" oder oft kenne ich die Frage, „Haben Sie denn persönlich etwas erlebt?" Da ist dann wieder das Gegenteil. Da sollst du dann wieder über das Leid erzählen. Das ist interessant. Aber wenn du so über das Leid erzählst, kommt dann irgendwann wieder, dass es jetzt mal gut sein muss.

PP: Das Empowernde daran ist aber ja, dass ihr beide aus bewegungsgeschichtlicher Perspektive Erinnerung schildert, die sich da gar nicht verortet. Das meine ich im neutralsten Sinne des Wortes. Ich weiß nicht, ob man sich abarbeiten muss an hegmonialen Narrativen und Erinnerung. Jane, du sagst, es ist etwas Genuines, wenn ihr aufeinandertrefft. Da geht es nicht um multidirektionale Erinnerung. Und bei ADEFRA entzieht sich Schwarze queerfeministische Erinnerung dem auch, also wirklich in dem Sinne, sich nicht daran abzuarbeiten.

JW: Aber ich muss hier einhaken, weil es bei uns schon oft genau darum geht, aber aus einer gefühlt marginalisierten Positionierung oder Position heraus. Ich erlebe in unseren Communitys viel Solidarität und auch gefühlte Verbundenheit mit dem Leid der jüdischen Community. Ungefragt.

PP: Ja, das ist auch nicht, was ich meine.

JW: Nein, ich wollte nur sagen, dass das ganz klar ist und es ganz viel Solidaritätsgefühle und so weiter gibt. Aber, was wirklich oft kommt, ist diese Frage, warum das eine thematisiert wird und das andere nicht.

KK: Das ist der Mainstream. Genau das ist meine Frage, wie kann es sein, dass ihr euch bei einer historischen Gleichzeitigkeit von so vielen Vernichtungsgeschichten nur eine raussucht? Wie kann das sein? Für uns stellt sich immer wieder die Frage, wie wir mit den unterschiedlichen Vernichtungsgeschichten umgehen, wie wir sie verwoben betrachten ohne eine Hierarchisierung vorzunehmen. Mir geht es um ein solidarisches Erinnern. Was wir häufig angeboten bekommen, ist ein hegemoniales Erinnern. Dieses Erinnern ist ein sehr singuläres, und Vernichtungsgeschichten sind nicht singulär, sondern gehören zum Make-up von Europa. Aber ich glaube, auch viele jüdische Menschen verstehen, dass gefragt wird, wie kommt es, dass nur diese eine Geschichte fokussiert wird? Ich finde, es lohnt sich, da genauer hinzugucken. Und damit negiere ich nicht eine Geschichte, sondern versuche zu verstehen, was das ist.

PP: Eben. Das sind geteilte Erfahrungen. Das sind also auch geteilte historische Erfahrungen, die sich ja verkörperlichen.

KK: Ich glaube, wir brauchen Räume, das habe ich immer schon gesagt, das ist meine Grundannahme von damals, als ich 18 oder 19 war. Wir brauchen Räume, um unsere Geschichten zu erzählen. Und indem sie benannt werden, kann sowas wie Empowerment passieren, Anteilnahme passieren, Wissen passieren. So übersetzen wir Wissen häufig und das ist wichtig, damit wir mehr voneinander erfahren: Ach, so war das bei euch, so fühlt sich das heute an. Oder was du erzählt hast, die Leute treffen aufeinander, mein Großvater war in Auschwitz, meine Oma ... und so weiter. So verhandelt ihr zum Beispiel eine bestimmte Geschichte und haltet sie dadurch auch am Leben und geht nicht einfach darüber hinweg, was ja etwas Schönes ist. Das ist auch für die Kinder wichtig, die Auschwitz vielleicht noch nicht kennen, aber wenn sie es dann kennen, verstehen können, ah das ist auch ein Teil von mir. Das ist nicht etwas, was irgendwann aufhört, wie der Mainstreamdiskurs suggeriert. Es gibt nur das lineare Modell, aber wir brauchen zyklische Formate, um zu erinnern, um Wissen zu teilen und auch die Bewegung mit Schmerz voranzutreiben. Denn

der gehen wir häufig aus dem Weg – logischerweise. Kein Kind oder auch erwachsener Mensch möchten damit unbedingt konfrontiert sein.

JW: Ich würde das unterschreiben. Ganz wichtig finde ich außerdem, dass die Beschäftigung damit, mit allem was du gerade gesagt hast, eben wirklich aus den betroffenen Gruppen heraus passiert.

PP: Absolut.

JW: Hier ist wirklich mal ein Perspektivwechsel notwendig, auch in der politischen Bildung. Zum Beispiel das Format, was ihr in Erfurt gemacht habt, mit diesen Vortreffen, dass solche Veranstaltungen dominierend von „Betroffenen" geplant, konzipiert und durchgeführt werden[1]. Dann kann ja auch gerne der Mainstream mit rein, gegebenenfalls, aber manchmal auch nicht. Es kann ja verschiedene Formate geben, aber ich finde, es müssten endlich die Betroffenen selbst dieses Konzept in der Hand haben, die Leitung, die Führung übernehmen.

Mit Bezug auf bell hooks finde ich dieses *talking back* ein sehr interessantes Konzept. Ich habe es übersetzt mit Gegenerzählungen im Kontext von biografischen Erzählungen. Dann können nämlich diese Gegenerzählungen auch Raum gewinnen, und die sind dann auch ein Gewinn für die weiße Mehrheitsgesellschaft. Denn damit wird es erfahrbar und nicht so, wie du es nennst, Katja, objektivierbar. Nein, das Gegenteil davon, erfahrbar. Beziehungsweise nachvollziehbar. Erfahrbar ist wahrscheinlich auch verkehrt an dem Punkt.

KK: Also es braucht beides. Es braucht geschützte Räume, wo Menschen miteinander ins Gespräch kommen und überlegen können, wie sie damit umgehen, mit so einer Bewegung, mit Schmerz. Und dann geht es aus unseren Positionen heraus in den Mainstream. Das war das Schöne in Erfurt. Es war keine Frage, es war keine Reibung, das sind unsere Positionen, fertig. Und die haben das Recht, da zu sein und sind einfach da. Ich muss mich gar nicht mehr damit beschäftigen, irgendwie in Reibung zu gehen. Das sollen alle mitkriegen. Aber es braucht immer weiter diese geschützten Räume. Die sind auch immer eine Hommage an unsere Communityarbeit.

PP: Ja, das finde ich auch sehr schön. Ein schönes Schlusswort.

Anmerkungen

1 Im Oktober 2021 wurde das Symposium „Politische Bildung Intersektional" vom Fachbereich Politische Bildung und plurale Demokratie in Erfurt durchgeführt: www.bpb.de/veranstaltungen/format/seminar-workshop/338189/politische-bildung-intersektional/. Im Rahmen der Vorbereitung und Feinkonzipierung fanden zwei Netzwerktreffen mit zivilgesellschaftlichen, community-basierten Organisationen statt, die eine ausgewiesene Erfahrung und Expertise zu den im Symposium angesprochenen Themen haben.

Gil Shohat

Kolonialismus und Nationalsozialismus. Zur Politik des Vergleichs in den 1930er Jahren

Ende November 1939, also fast drei Monate nach Ausbruch des Zweiten Weltkriegs, veröffentlichte das in London ansässige International African Service Bureau (IASB), eine Interessenvertretung schwarzer, sozialistischer und panafrikanischer Aktivist*innen, einen Artikel in der britischen Wochenzeitung New Leader. Das Parteiblatt der Independent Labour Party (ILP), seinerzeit eine kleine, aber durchaus einflussreiche linkssozialistische Splitterpartei mit einer Handvoll Abgeordneter im britischen Parlament, diente unter der Chefredaktion des pazifistisch-antikolonial gesinnten Fenner Brockway seit Mitte der 1930er Jahre als Plattform für in London lebende panafrikanische Intellektuelle.

In ihrem Beitrag mit der sarkastischen Überschrift „African Workers Ask: What Can the Blacks Know of Democracy?“ gingen die Vertreter*innen der IASB um die trinidadischen Intellektuellen George Padmore und CLR James sowie dem späteren ersten Präsidenten des unabhängigen Kenia, Jomo Kenyatta, auf die Bemühungen der britischen Regierung ein, nach dem Ersten Weltkrieg ein weiteres Mal militärische Truppen aus den Kolonien für die Verteidigung des British Empire gegen Nazi-Deutschland auszuheben. Das IASB lehnte die britischen Bestrebungen rundherum ab und begründete dies unter anderem damit, „that the Africans have as much freedom and liberty in their own countries as the Jews enjoy in Hitler's Germany“. Ein Empire, das seine Untertanen genauso behandele wie NS-Deutschland die Juden, sei es nicht wert, verteidigt zu werden. Sie hielten zudem fest, dass

Fünfter Pan-Afrikanischer Kongress in Manchester, 1945; *Quelle:* bl.uk

> *„Afrikaner, Inder, Westinder und andere farbige Rassen aufgerufen – und in den französischen Kolonien auf brutalste Weise zwangsverpflichtet – werden, um als Kanonenfutter für den blutigen Holocaust zu dienen, der die Welt im Blut zu ertränken und Elend, Ruin und Verwüstung ungeahnten Ausmaßes zu bringen droht.“*[1]

Aus heutiger Perspektive mag die Verwendung des Begriffs „holocaust“ in diesem Zusammenhang überraschen. Durchforstet man jedoch alleine die Ausgaben des New Leader in der Zeit von etwa 1938 bis 1947, fällt auf, dass diese Bezeichnung wiederholt als Metapher zur Illustration der zunächst zu erwartenden und schließlich eingetretenen Zerstörung durch einen erneuten Weltkrieg verwendet wird, den die sozialistische Linke Großbritanniens als „Imperialist

War“ begriff. Passend dazu hat Ulrich Wyrwa gezeigt, dass der Begriff „holocaust“ im Englischen seit dem frühen 20. Jahrhundert sowohl als Bezeichnung für Brandopfer (im Einklang mit der ursprünglichen biblischen Bedeutung) als auch für „Gemetzel“ und „Zerstörung“ im Allgemeinen verwendet wurde.[2] Erst im Laufe der 1960er und 1970er Jahre setzte sich der Begriff schließlich in der englisch- und deutschsprachigen Welt als Oberbegriff für die Judenvernichtung durch den Nationalsozialismus durch.

Eine linkssozialistische Alternative zur imperialen Ignoranz

Der New Leader fungierte als Gegenöffentlichkeit zur in Großbritannien vorherrschenden Empire-Ignoranz der „absent-minded-imperialists“ (Bernard Porter). Die Schwarzen Aktivist*innen um Padmore und Kenyatta nutzten sowohl diese Plattform als auch eigene Publikationen, etwa die International African Opinion, um angesichts des drohenden Weltkrieges die Denkfigur des „kolonialen Faschismus“ zu etablieren. Ihr lag die zentrale Annahme zugrunde, dass auch Großbritannien als demokratische Gegenmacht zum europäischen Faschismus selbst faschistische Praktiken in ihren Kolonien anwendete. Eine Unterstützung des britischen Kriegseintritts sei somit gleichzusetzen mit einer Bekräftigung des imperialen Status Quo.

Ein jährlicher Termin, an dem sich diese Gegenöffentlichkeit manifestierte, war der sogenannte „Empire-Day“, an dem die vermeintlichen Erfolge des britischen Weltreiches im Mutterland gefeiert wurden. Der New Leader konterte mit einer Themenseite zur Realität des imperialen Projektes aus Sicht der Kolonisierten. So ließen sie etwa am „Empire Day“ im Jahr 1937 mit Jawaharlal Nehru und Jomo Kenyatta gleich zwei der künftigen Unabhängigkeitsführer aus dem British Empire auf ihren Seiten zu Wort kommen. Kenyattas Beitrag zu den Unterdrückungsverhältnissen in der

Karibische antikoloniale Aktivist*innen, London 1935, v.l.n.r. Amy Ashwood Garvey, unbekannte Person, C L R James, Chris Jones (aka Braithwaite) und George Padmore; *Quelle:* bl.uk

Siedlungskolonie Kenia mit dem Titel „Hitler Could Not Improve on Kenya“ dient dabei als Exemplifizierung der Denkfigur des „kolonialen Faschismus“. Dabei setzte er die Praxis der Lagerinhaftierung schwarzer Kenianer*innen bei Nichtvorzeigen ihres mit Fingerabdrücken versehenen Ausweises, genannt „Kipandi“, in Bezug zu den Konzentrationslagern des NS-Regimes. Unter anderem deswegen fiel sein Appell an die weiße britische Linke, die aus seiner Sicht die Gegnerschaft zum Faschismus nicht zureichend mit einer antikolonialen Haltung verknüpften, deutlich aus:

> „*Freunde der kolonialen Bevölkerung sollten Angelegenheiten dieser Art ernst nehmen und energisch gegen diese Akte des Unrechts protestieren, die im Namen ihrer Regierung begangen werden. Nur auf diese Weise werden die Kolonialvölker in der Lage sein, den Unterschied zwischen den imperialistischen Kräften und den Antiimperialisten zu erkennen.*“[3]

Kenyatta und seine panafrikanischen Genoss*innen wollten mit den Analogien zwischen Kolonialherrschaft und NS-Diktatur auf die aus ihrer Sicht heuchlerische Haltung vieler linksliberaler, aber auch kommunistischer Politiker*innen aufmerksam machen, die den Kampf gegen den europäischen Faschismus ohne die gleichzeitige Bekämpfung des eigenen kolonialen Imperiums führen wollten. Sie fanden dabei in heute wenig bekannten weißen britischen Aktivist*innen wie etwa Nancy Cunard oder John McNair, aber auch in britisch-jüdischen Aktivist*innen wie Dorothy Pizer lokal verwurzelte Alliierte, die die imperiale Verfasstheit ihres Heimatlandes genauso überwinden wollten wie die nationalsozialistische Diktatur jenseits des Ärmelkanals. Deren mittelfristiges Ziel waren die dekolonisierten „Vereinigten Sozialistischen Staaten von Europa“ jenseits von sowjetisch geprägtem Kommunismus und US-dominiertem Kapitalismus. Die Independent Labour Party agierte dabei federführend und organisierte 1948 den „Kongress der Völker Europas, Asiens und Afrikas“ im französischen Puteaux bei Paris mit über 300 Delegierten aus 37 Ländern.

Nancy Cunard (1896–1965);
Quelle: vogue.com

Die These des „kolonialen Faschismus" als Beispiel für einen umgekehrten Lernprozess

Die von den Panafrikanist*innen eingeführte Denkfigur des „kolonialen Faschismus" sollte in den darauffolgenden Jahren zu einem Alleinstellungsmerkmal der ILP in der der britischen Linken werden und stellte somit eine Form der „reverse tutelage" dar. Die Bezeichnung diente der Literaturwissenschaftlerin Priyamvada Gopal in ihrer 2019 veröffentlichen Studie Insurgent Empire zur Analyse des Einflusses radikaler Antikolonialist*innen aus der imperialen Peripherie auf weiße britische Empire-Kritiker*innen. Dabei gab es Momente, in denen der Einfluss der Panafrikanist*innen unmittelbar nachzuweisen ist. So nahmen etwa Jomo Kenyatta und George Padmore beide als Vortragende an der ILP-Sommerschule im August 1938 teil. Kenyatta forderte dabei in seiner Rede vor der Parteijugend, dass ein Teil der Aufmerksamkeit für die „injustices of the Jewish minority in Germany"[4] in Empörung über die Unterdrückung der indigenen Arbeiter*innen im British Empire umgewidmet werden solle. James Maxton, Parteichef der ILP, ließ sich daraufhin in einem New-Leader-Bericht über die Sommerschule wie folgt zitieren: „I say deliberately that the poverty conditions and the denial of freedom in the Empire are worse than in the Fascist States of Germany and Italy"[5].

Die von den panafrikanischen Aktivist*innen entwickelten Thesen schlugen sich in Schriften zentraler ILP-Akteure nieder. So bezeichnete etwa Fenner Brockway in einem Manifest von 1942 die britische Dekolonisierung als zwingende Notwendigkeit für einen Ausweg aus dem aktuellen Kriegszustand und zog hier ebenfalls Vergleiche zwischen den Nazi-Praktiken gegen die Jüdinnen und Juden Europas und den Unterdrückungsmechanismen des britischen Imperialismus, etwa in Indien und den afrikanischen Kolonien. In diesem Zusammenhang stellte Brockway eine These auf, die später Eingang in wissenschaftliche Debatten um potenzielle Kontinuitätslinien von der kolonialen Gewalt zur Gewalt des Nationalsozialismus finden sollte:

> *„Die Tyranneien des Nationalsozialismus lehnen sich so eng an die des Imperialismus an, dass man sich letzteren zum Vorbild genommen haben könnte. In bestimmten Aspekten werden sie unter dem Nationalsozialismus gründlicher, kontinuierlicher und grausamer angewandt, aber die Methoden der Diktatur sind, wo immer sie angewandt werden, die gleichen. [...] DIE NAZIS IN DEUTSCHLAND BETRACHTEN SICH SELBST ALS EINE*

HERRENRASSE UND BEHANDELN VOR ALLEM DIE JUDEN, ALS WÄREN SIE UNTERMENSCHLICHE TIERE. DAS IST AUCH DIE HALTUNG DER WEIßEN ‚SAHIBS' GEGENÜBER DEN FARBIGEN VÖLKERN." (Großbuchstaben im Original).[6]

Bei den hier diskutierten rhetorischen Vergleichen (und ja, Gleichsetzungen) von Judenverfolgung und der Unterdrückung der Schwarzen in den Kolonien angesichts des drohenden Zweiten Weltkrieges und der gleichzeitigen steigenden Virulenz der kolonialen Frage ist es wichtig zu betonen, dass sich sowohl die panafrikanischen Aktivist*innen als auch antikoloniale ILP-Politiker*innen dezidiert und auch praktisch mit Jüdinnen und Juden in Europa solidarisierten. So war etwa Jomo Kenyatta Teil einer ILP-Delegation, die am 14. November 1938 einen Demonstrationszug zur deutschen Botschaft in London mit anschließender Kundgebung im Hyde Park, einem der Hauptschauplätze antikolonialer Agitation zu dieser Zeit, organisierte, um gegen die vom NS-Regime orchestrierte Reichspogromnacht zu protestieren. Laut Überwachungsdokumenten des britischen Geheimdienstes MI5, der sowohl panafrikanische Intellektuelle als auch antikoloniale weiße Brit*innen observierte, betonte Kenyatta in einem Redebeitrag auf der Kundgebung, dass sein Aktivismus in der Hauptsache der Befreiung der „oppressed native workers in Africa"[7] gelte. Zugleich aber sei für ihn selbstverständlich, am Protest gegen die Unterdrückung und Verfolgung von Jüdinnen und Juden im Deutschen Reich teilzunehmen. Die britischen Überwachungsdokumente deuten ebenfalls darauf hin, dass Demonstrationen der panafrikanischen Aktivist*innen in London regelmäßig von jüdischen Teilnehmer*innen besucht wurden.

Historisierung als Beitrag zur Versachlichung

Wie das Beispiel des panafrikanischen Aktivismus in Großbritannien in den 1930er und 1940er Jahren zeigt, hat das Nachdenken über den Zusammenhang von kolonialem Rassismus und nationalsozialistischem Antisemitismus beziehungsweise über die wechselseitige Solidarität von Schwarzen und Juden eine bis in die Vorkriegszeit reichende Tradition, weshalb eine Historisierung dieses Phänomens trotz (oder gerade wegen) der unbestrittenen historischen Komplexität und gegenwärtigen Emotionalität lohnenswert ist. Angesichts der momentan im deutschen Sprachraum virulenten Debatte um die Verschränkungen von Antisemitismus und kolonialem Rassismus zeigt ein Blick in die Zeit vor

1945 und den darauffolgenden Dekolonisationsprozessen, dass die Verfolgung der europäischen Jüdinnen und Juden bereits vor der Kulminierung in ihrer nahezu totalen Vernichtung als Vergleichsfolie für andere Formen rassistischer Unterdrückung diente. Panafrikanische Aktivist*innen wie George Padmore, aber auch weiße britische Linke wie Fenner Brockway entwickelten bereits damals Analysen, die Kolonialismus, Rassismus, Antisemitismus und Nationalsozialismus als miteinander verschränkte Phänomene analysierten. Die heutigen Argumentationsstrukturen zur Verschränkung von NS- und Kolonialgeschichte weisen also Kontinuitäten zu Denkfiguren auf, die zu einer Zeit entstanden, als NS-Diktatur und Kolonialismus noch keine historischen Epochen waren, das heißt, unsere heutigen Erinnerungs- und Erfahrungsräume sozusagen noch in the making waren. Vielleicht trägt das Bewusstsein dieser Geschichtlichkeit der Idee eines Zusammenhangs von Antisemitismus und Kolonialrassismus zu einer Versachlichung der Debatte bei.

Dieser Text ist erstmalig am 16. September 2020 im Online-Magazin „Geschichte der Gegenwart" erschienen: https://geschichtedergegenwart.ch/kolonialismus-und-nationalsozialismus-zur-politik-des-vergleichs-in-den-1930er-jahren/

Es handelt sich um einen unveränderten Wiederabdruck.

Anmerkungen

1 George Padmore / James / Kenyatta: „African Workers Ask: ‚What Can the Blacks Know of Democracy?'", in: New Leader, 24.11.1939, S. 3.

2 Ulrich Wyrwa: „‚Holocaust'. Notizen zur Begriffsgeschichte.", in: Jahrbuch für Antisemitismusforschung. 8, Berlin 1999.

3 Jomo Kenyatta: „Hitler could not improve on Kenya", in: New Leader, 21.5.1937, S. 3.

4 Jomo Kenyatta und Maxton, James: „So this is Empire! Revelations of appalling poverty and tyranny", in: New Leader, 19.8.1938, S. 4 f.

5 Ebd.

6 Fenner Brockway: The Way Out, London 1942, S. 4.

7 „Cross-Reference: Johnstone Kenyatta", 14.11.1938, in: National Archives, KV 2-1787, Johnstone Kenyatta files.

Isidora Randjelović

Erinnern ohne Gegenwart?

Reflexion des Bleiberechtsprotestes am *Denkmal für die im Nationalsozialismus ermordeten Sinti und Roma Europas*

Im Sommer 2016 organisierte die Gruppe Romano Jekipe (romani Einheit) am Berliner *Denkmal für die im Nationalsozialismus Ermordeten Sinti und Roma Europas* einen verzweifelten Bleiberechtsprotest zur Sicherung ihres Aufenthalts in Deutschland. Die Polizei räumte jedoch noch am selben Tag die politische Kundgebung, der ca. 50 geflüchteten Rom:nja. Bis auf eine Familie wurden in den folgenden Monaten die Protestierenden abgeschoben oder mussten in andere Länder weitermigrieren[1]. Dieses Ereignis (re-)aktualisierte auch Kontroversen insbesondere in Hinblick auf die Trennung von Erinnerung, Gedenken und Bleiberechtsanliegen sowie die Frage danach, wem das Denkmal / Mahnmal *gehört*.

Cross-Community-Solidaritäten und Allianzen sowie Trennung und Entsolidarisierung zwischen den (rassistisch) verfolgten Opfergruppen begleiten seit Anbeginn die dominanzgesellschaftlich geschürten Debatten, die ab den 1980er Jahren zunächst um ein gemeinsames Denkmal für alle Opfergruppen der NS-Diktatur, dann um getrennte Denkmäler für einzelne Gruppen sowie um die historische (Be-)Deutung der jeweiligen Verfolgung kreisten. Der Protest von 2016 wurde zunächst diskursiv als „Besetzung" des Denkmals gerahmt und in einem nächsten Schritt das aktuelle Unrecht künstlich von einer „würdigen" Erinnerung getrennt, obwohl die Protestierenden darauf beharrten, Nachkommen der Verfolgten zu sein.

Im folgenden Text diskutiere ich die genannten Kontexte und versuche Verbindungen zwischen Erinnerung, Gedenken und Bleiberecht wiederherzustellen.

Kontext Bleiberecht und die „sicheren Herkunftsländer"

In Deutschland erfolgte die Einstufung von Serbien, Mazedonien und Bosnien-Herzegowina als sichere Herkunftsländer im Jahr 2014, Albanien, Kosovo und Montenegro wurden 2015 entsprechend eingestuft. Davon sind u. a. Rom:nja direkt betroffen. Dieser Entscheidung war eine lange politische und mediale Kampagne gegen Rom:nja vorangegangen, in der Rom:nja kollektiv des Asylmissbrauchs bezichtigt wurden. Das Konzept der sicheren Herkunftsstaaten ist jedoch über zwei Jahrzehnte älter und geht auf den sogenannten „Asylkompromiss" von 1993 zurück. Nach monatelanger Medienhetze – insbesondere gegen Rom:nja und nach rassistischen Übergriffen auf mehrere Asylheime – schaffte damals die Bundesrepublik Deutschland ihr Asylrecht de facto ab. Neben der damals kontrovers diskutierten sogenannte Drittstaatenregelung wurde das Konzept der sicheren Herkunftsstaaten eingeführt. Als Konsequenz dieser Regelung werden die Asylanträge von Bürger:innen aus diesen Ländern als „offensichtlich unbegründet" abgelehnt. Dabei weisen zahlreiche nationale und internationale Berichte die Diskriminierung von Rom:nja in den betreffenden Staaten nach[2]. Die Versagung sozialer Rechte könnte durchaus nach bereits geltendem Recht im Einzelfall geprüft und zu einer kumulativen Verfolgung subsumiert und damit im Rahmen der Genfer Flüchtlingskonvention sowie des Unionsrechts nach der Qualifikationsrichtlinie als Fluchtgrund anerkannt werden. Demzufolge liegt Verfolgung nicht nur bei Androhung einzelner schwerwiegender Menschenrechtsverletzungen wie Folter und Ermordung vor, sondern auch bei einer Häufung von Diskriminierungen, die zwar im Einzelnen weniger massiv sind, aber zusammengenommen in ihrer Wirkung auf den einzelnen Menschen eine Verfolgung begründen.[3]

Kontext Erinnerung

„Der Rückgriff auf Geschichte und die Fokussierung auf die Brüche trägt dazu bei, kollektive nationale Erinnerung in Dimensionen von Macht und Herrschaft zu begreifen."[4]

Die protestierenden Rom:nja bestanden trotz außerordentlicher rechtlicher, finanzieller und materieller Unsicherheiten darauf, am Denkmal / Mahnmal eine Pressekonferenz durchzuführen. Als Nachkommen von Verfolgten des Nazi-Regimes beharrten sie auf den symbolischen Ort – gegen das Hausrecht, gegen eine ausschließende verstaatlichte Gedenkpolitik, gegen einzelne Stellungnahmen, die den Kampf zu delegitimieren und zu entwürdigen versuchten, bis hin zum Vorwurf des „Missbrauchs" des Gedenkens durch die Protestierenden. Der Protest wurde von wenigen solidarischen Gruppen unterstützt, war durch eine eher schwachen Beteiligung, schwindenden eigenen Räumen und Ressourcen und folgenschweren Konsequenzen gekennzeichnet. Die Protestaktion zielte auf Veränderungen, die allesamt nicht erreicht wurden, nicht einmal das Bleiberecht für 20 Familien konnte erwirkt werden. Die Gründe dafür stehen im Zusammenhang mit den gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen der Protest stattfand, die seit den 1990er Jahren sukzessive gesetzt wurden – dazu zählen u. a. die deutsche Erinnerungs- und Gedenkpolitik, das EU-Grenzregime und die Abschaffung des deutschen Asylrechts, die Zerstörung rassismuskritischer, linker und selbstverwalteter Räume und Strukturen, die zunehmende Aufrüstung der Polizei, die Tradierung von Rassismus gegen Rom:nja sowie neue mediale Diskurse gegen Geflüchtete in Verbindung mit Rom:nja. In der Reflexion der Ereignisse wäre demnach auf viele unterschiedliche Aspekte, die zu diesem Ausgang führten, tiefer einzugehen. Ich möchte mich hier auf einige erinnerungspolitische Überlegungen fokussieren, weil es mir als Angehörige der Berliner romani Selbstorganisationen IniRromnja und als Zeugin dieser Geschichte wichtig ist, der Delegitimation des Protestes und der Protestierenden eine andere Interpretation der Ereignisse entgegenzusetzen und das hegemoniale nationale Erinnerungsnarrativ mit einer transnationalen Perspektive zu konfrontieren.

Neben Argumenten zur Legitimation der Räumung, etwa, dass die nötige „Gewährleistung von Kinderschutz" nicht gegeben sei oder „Linksradikale missbrauch[t]en Rom:nja für ihre Ideologie" – entwickelte sich sowohl am Protestabend als auch in späteren Stellungnahmen ein Diskurs, um die „Entwürdigung" des Denkmals durch den Protest bzw. durch die protestierenden Rom:nja. Dieser Idee folgte der Mainstream, aber auch einige Selbstorganisationen sowie bisher solidarische Politiker:innen, die versuchten, Rom:nja vom Protest abzubringen bzw. im Nachhinein den gewählten Protestort kritisierten.

Das einst nach jahrelangen Engagement der Bürger:innenrechtsbewegung und der Zivilgesellschaft erkämpfte Denkmal / Mahnmal hat für viele Menschen

eine hohe symbolische Bedeutung als Erinnerungsort sowie als legitimierter Ort staatlicher Gedenkpolitik. Historisch und bis in die Gegenwart sind insbesondere gesellschaftliche Aushandlungen einerseits um Erinnerung und andererseits um Bleiberecht zwei zentrale Kämpfe selbstorganisierter politischer Bewegungen von Rom:nja und Sinti:zze. Allerdings werden diese Forderungen regelmäßig voneinander getrennt und in dominanten Diskursen auch in Konkurrenz zueinander gesetzt. Dabei wird Erinnerung als etwas Vergangenes und Bleiberecht als gegenwärtig beziehungsweise zukunftsweisend verhandelt. Im dominanten Handeln der „Zuständigen" für das Denkmal sind historische und gegenwärtige Zusammenhänge zwischen Erinnerungspolitik und Flucht ignoriert bzw. diskursiv ausgelöscht worden. Die Hegemonie der nationalen Erinnerung be-„deckte"[5] die transnationale Dimension des Genozids und die berechtigten Forderungen der Nachkommen aus Ex-Jugoslawien. Ich gehe im Folgenden auf vier Aspekte der strukturellen Dimension dieser Verschleierungs-Diskurse zur Delegitimation der Protestierenden und ihrer Forderungen ein:

1. Wem gehört das Denkmal / Mahnmal?
   Zwar bezieht sich das Denkmal / Mahnmal auf den in Europa begangenen Genozid an Rom:nja und Sinti:zze, die (ost-)europäische Dimension des Gedenkens, insbesondere in Bezug auf Rom:nja, geht jedoch aus der erinnerungskulturellen und erinnerungspolitischen Rahmung des Denkmals nicht deutlich genug hervor. Das zeigt sich an den Veranstaltungen, den geladenen Gästen sowie dem Beirat, der für das Denkmal / Mahnmal für die ermordeten Sinti und Roma Europas zuständigen *Stiftung Denkmal für die ermordeten Juden Europas*[6]. In den Ländern, aus denen die Protestierenden flohen, wüteten die deutschen Besatzer:innen und ihre Kollaborateur:innen ab 1941. Ein Teil Sloweniens, Serbiens und Bosniens wurden zu deutschen Gebieten. Die deutschen Besatzer:innen gingen mit größter Gewalt gegen die Zivilbevölkerung, insbesondere gegen Jüd:innen, Rom:nja und alle Widerstandskämpfer:innen vor. Sie vernichteten ganze Dörfer durch Plünderungen, Brände und Massenerschießungen. In Kroatien, das mit den Nazis paktierte und als unabhängiger Staat proklamiert wurde, verfolgten die Ustascha auf Grundlage der Nürnberger Rassegesetze Jüd:innen sowie Rom:nja. Der Name des kroatischen Konzentrationslagers Jasenovac ist auch in einem Gedenkstein an jenem Ort eingelassen, den die verzweifelten Geflüchteten für ihren Berliner Protest wählten. Vor diesem historischen Hintergrund kann der durchgeführte Protest nicht als widerrechtliche Inbesitznahme des Ortes behandelt werden. Angesichts der jugoslawischen

Geschichte und der nationalsozialistischen Verfolgung von Eltern, Großeltern und anderen Vorfahren der Protestierenden kann ihr symbolisches Hausrecht nicht in Frage stehen. Der Protest am Mahnmal ist als Mahnmalbesetzung in den öffentlichen Diskurs eingegangen, entsprechend wurden die Protestierenden als Besetzer:innen gebrandmarkt. Dies wirft Fragen auf: Wem gehört der Ort? Wer besitzt und wer besetzt diesen Ort? Wer bestimmt die angemessene Form des Gedenkens? Wer entscheidet, dass auf den regelmäßig stattfindenden Veranstaltungen auf dem Gelände des Denkmals / Mahnmals neben den Würdenträger:innen der Opfer auch regelmäßig *weiße* deutsche Politiker:innen, Künstler:innen, NGO-Akteur:innen – unter ihnen sicher auch Nachfahren von Nazis – den Ort frei betreten, feierliche Reden halten und ihre politischen Aussagen gegen Rassismus machen dürfen, während die Nachfahren der Opfer in ihrem politischen Aufbegehren diszipliniert und polizeilich reglementiert werden?

2. Zusammenführung Bleiberecht und Gedenken
   Die künstliche Trennung von Flucht und Gedenken ist nicht nur ethisch, sondern auch historisch falsch. „Geflüchtetenprobleme" diskursiv vom Gedenken zu separieren, als ob das Denkmal / Mahnmal in keinem direkten Zusammenhang zu Flucht stünde, leugnet die jüngere Entstehungsgeschichte des Asylrechts. Die Verankerung des Asylrechts im Grundgesetz basiert zu einem wesentlichen Teil auf der Erfahrung der Fluchtbewegungen während des Nationalsozialismus und auch auf internationaler Ebene entstand das Asylrecht als Reaktion auf die Vertreibungen während des Nationalsozialismus. Sowohl die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 als auch die Genfer Flüchtlingskonvention von 1951 waren eine Konsequenz der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft. Somit ist das Recht auf Asyl in seinem innersten Kern auch aktive Erinnerungs- und Gedenkpolitik. Ein Abschied vom Asylrecht verabschiedet letztendlich auch Gedenken und Erinnerung, welche für die (über-)lebenden Menschen, für das Überleben gedacht sind.
3. Rassismus und Flucht in der Gegenwart
   Eine von vielen langfristigen Folgen des NATO-Bombardements zum „Schutz" der kosovarischen Bevölkerung war eine Eskalation der Situation und die fast vollständige Vertreibung der Minderheiten Aschkali und Rom:nja aus dem Kosovo. Ihre Häuser wurden geplündert, in Brand gesteckt oder auch in Besitz genommen, sie selbst waren gezwungen, das Land zu verlassen. Von den ehemals in diesem Gebiet lebenden 120 000 Menschen

sind damals 20000 nach Deutschland geflohen.[7] Diejenigen Rom:nja, die aus Deutschland und anderen Ländern dorthin abgeschoben werden, leiden bis heute unter den Folgen des NATO-Bombardements und der nationalistischen Ausschreitungen der 1990er Jahre – unter Armut, verseuchten Böden (durch die Uran-Bomben), gesellschaftlicher Segregation und massiver rassistische Alltagsdiskriminierung. Die Bürgerkriege Jugoslawiens, insbesondere die massiven kriegerischen Auseinandersetzungen und die Ermordung von Zivilist:innen in Bosnien-Herzegowina, aber auch der Kroatien-Krieg, der spätere NATO-Krieg und die verhängten Sanktionen gegen Serbien führten über Jahrzehnte zu Fluchtbewegungen, so auch von Rom:nja, die in allen Teilrepubliken Minderheiten waren. In Deutschland kam es ab den 1990er Jahren zunehmend zu rassistischer Hetzte gegen Rom:nja, die letztlich in der beschriebenen Abschaffung des Asylrechts mündete. Rom:nja werden von rechten Demagog:innen instrumentalisiert, um Öl ins Feuer zu gießen, so auch im Vorfeld der Pogrome von Rostock-Lichtenhagen, als die Täter:innen sie als Negativfolie zur Rechtfertigung der rassistischen Ausschreitungen nutzten. In diesem Zeitraum, der de facto Abschaffung des Asylrechts, beschloss die Bundesrepublik endlich die Errichtung eines zentralen Denkmals für die ermordeten Sinti:zze und Rom:nja Europas. Die Anerkennung der Vergangenheit geschah jedoch ohne Verantwortungsübernahme für die Gegenwart.

4. Cross-Community-Kämpfe für ein Denkmal

   Nach dem Zusammenbruch des nationalsozialistischen Unrechtsregimes waren die überlebenden Sinti:zze und Rom:nja in der Bundesrepublik mit den Kontinuitäten von Erfassung und massiver Diskriminierung sowie einer fehlenden Anerkennung ihrer Verfolgung konfrontiert. Führende Nazis, die Verbrechen an Sinti:zze und Rom:nja begangen hatten, machten in der BRD Karriere. Zum Teil übernahm der junge Staat leicht abgeänderte restriktive Gesetze gegen Sinti:zze und Rom:nja sowie polizeiliche Institutionen und Handlungsweisen. Die Überlebenden und ihre Angehörigen waren mit den Folgen des Krieges alleingelassen – mit dem Verlust ihrer Familien, Traumatisierungen, Verarmung –, und zwar in einer Gesellschaft, die nicht einmal bereit war, den Genozid anzuerkennen, geschweige denn die fortwährende Diskriminierung konsequent zu beenden. Trotzdem erstarkte ab den 1970er / 1980er Jahren sowohl in Deutschland als auch auf internationaler Ebene die Romani Bürger:innenrechtsbewegung. Sie forderte die Anerkennung des Völkermordes, das Recht auf Wiedergutmachung, betrieb

eine gezielte Öffentlichkeits- und Vernetzungsarbeit, thematisierte den aktuellen Rassismus in Polizeibehörden und machte im Kampf gegen die diskriminierende Sondererfassung sowie gegen die rassistische Gesetzgebung mit spektakulären Widerstandsaktionen auf die Situation der Minderheit aufmerksam. Auch das Berliner *Denkmal / Mahnmal für die im Nationalsozialismus ermordeten Sinti und Roma* war das Ergebnis eines langwierigen und mühevollen Kampfes insbesondere der Selbstorganisationen von Rom:nja und Sinti:zze. Ein würdevolles Gedenken setzte erst einmal die Anerkennung des aus rassistischen Gründen begangenen Genozids voraus, die erstmals 1982 von einem deutschen Bundeskanzler ausgesprochen wurde. Erst zehn Jahre später mündete diese Anerkennung in einen Akt staatlicher Gedenkpolitik, als 1992 der Regierungsbeschluss zur Errichtung des Denkmals gefasst wurde. Es sollte noch einmal 20 Jahre dauern, bis das Denkmal eingeweiht werden konnte. In all den Jahren waren neben der verdienstvollen Bürger:innenrechtsbewegung deutscher Sinti:zze und Rom:nja auch engagierte migrierte Rom:nja mit sicherem und unsicherem Aufenthaltstitel aktiv an den Kämpfen für ein zentrales Mahnmal beteiligt. Heute scheint das in Vergessenheit geraten zu sein. Daneben setzten sich in der *Liga für Menschenrechte* Rom:nja, Sinti:zze, Jüd:innen und Angehörige der *Dominanzgesellschaft* gemeinsam für die Errichtung des Denkmals ein. Bei diesen politischen Veranstaltungen engagierten sich auch viele geflüchtete Rom:nja, so etwa der Musiker Slobodan Savić, der Journalist und Philosoph Rajko Djurić, Aktivist:innen der Romani Union Kashmir Ribić und weitere. In dem Sinti- und Roma-Ausschuss der Liga für Menschenrechte engagierten sich damals unter anderen die Landesvorsitzende des Landesverbandes Deutscher Sinti und Roma Berlin / Brandenburg, Petra Rosenberg, sowie Jane Weiß, gegenwärtig aktiv in der IniRromnja und im RomaniPhen e. V. Im Kampf für das Denkmal engagierten sich also sowohl die von Romani Rose angeführte Bürger:innenrechtsbewegung der deutschen Sinti:zze und Rom:nja als auch die Bewegungen migrierter und geflüchteter Rom:nja sowie vereinzelte Sinti:zze und Rom:nja, die nicht in Selbstorganisationen, sondern community-übergreifenden Bündnissen organisiert waren.

Unterstützung erhielten die Protestierenden 2016 unter anderem von Petra Rosenberg, der Landesverbandsvorsitzenden, während der Zentralrat deutscher Sinti und Roma, dem sie angehörten, den Protest missbilligte. Am 12.06.2016 jährte sich zum 80. Mal die Verschleppung der Berliner Sinti:zze und Rom:nja

in das NS-Zwangslager Marzahn. An der Gedenkveranstaltung nahmen auch die protestierenden Rom:nja statt. Petra Rosenberg bezog sich in ihrer Rede auf die Situation dieser Menschen und solidarisierte sich deutlich mit ihren Forderungen[8]. Die meisten Berliner Selbstorganisationen wie Amaro Foro, Rroma Informations Centrum e.V. und die IniRromnja, bundesweite Organisationen wie Amaro Drom und vor allem das Roma Center Göttingen und der Bundesroma Verband stellten sich hinter diese Protestaktion[9].

Auch noch ein Jahr später, 2017, fand die Bürgerrechtlerin und Tochter von Überlebenden, Anita Awosusi in ihrer Rede am Denkmal zum Gedenktag für die letzten am 02.08.1944 in Auschwitz-Birkenau ermordeten Sinti:zze und Rom:nja kritische Worte zur Vertreibung der Protestierenden. Sie fragte danach, wo diese Menschen heute wohl seien. Damit und mit der Schilderung der Verfolgungsgeschichte ihrer Familie während der NS-Zeit brachte sie konkrete Menschen und deren Schicksale in die Gedenkveranstaltung, schuf verbindende Linien zwischen Vergangenheit und Gegenwart, der deutschen Minderheit und Geflüchteten sowie Erinnerung und Bleiberecht. Solidarische Sinti:zze und Rom:nja haben in den politischen Ereignissen um den Mahnmalprotest der Spaltung untereinander, also zwischen der deutschen Minderheit, Migrant:innen und Geflüchteten sowie der Trennung der Themen von Bleiberecht und Gedenken aktiv entgegengewirkt und für eine gemeinsame und gegenwartsorientierte Kritik der Erinnerungs- und Bleiberechtspolitik gekämpft.

Anmerkungen

1 Zum Protesthergang siehe Isidora Randjelović: Protest am Berliner Denkmal für die im Nationalsozialismus ermordeten Sinti und Roma Europas. In: Gruppe Panther & Co. (Hg.): Rebellisches Berlin. Expeditionen in die untergründige Stadt. Berlin 2021, S. 171–179. Vgl. auch: alle bleiben: Das Denkmal für die ermordeten Sinti und Roma Europas in Berlin: kein Platz für politischen Protest, Platz für Polizeieinsatz (24.5.2016) Unter: https://alle-bleiben.info/das-denkmal-fur-die-ermordeten-roma-und-sinti-europas-in-berlin-kein-platz-fur-politischen-protest-platz-fur-polizeieinsatz/ [2022–10–22].

2 Vgl. Katin Waringo: „Serbien – ein sicherer Herkunftsstaat von Asylsuchenden in Deutschland? Eine Auswertung von Quellen zur Menschenrechtssituation", Pro Asyl, April 2013. http://www.proasyl.de/fileadmin/proasyl/Serbien_kein_sicherer_Herkunftsstaat.pdf [2022–10–22].; Rosa Luxemburg Stiftung: Von wegen sicher. Das Konzept der sicheren Herkunftsstaaten in der Kritik. Berlin 2016; alle bleiben: Abgeschobene Roma in Kosovo. Journalistische, juristische und medizinische Recherchen. Göttingen 2014; alle bleiben: Roma in Kosovo und Serbien. Unwillkommen und abgedrängt an den Rand der Gesellschaft. Göttingen 2012.

3 Herndrik Cremer: Die Asyldebatte in Deutschland: 20 Jahre nach dem „Asylkompromiss". In: Deutsches Institut für Menschenrechte (Hg.)., S. 26 ff. Unter: https://www.institut-fuer-menschenrechte.de/uploads/tx_commerce/essay_Die_Asyldebatte_in_Deutschland_20_Jahre_nach_dem_Asylkompromiss.pdf [2022-10-22].

4 Iman Attia: Geteilte Erinnerungen. In: Iman Attia / Swantje Köbsell / Nivedita Prasad (Hg.): Dominanzkultur reloaded. Neue Texte zu gesellschaftlichen Machtverhältnissen und ihren Wechselwirkungen, Bielefeld 2015, S. 78.

5 Attia 2015, S. 82.

6 Siehe Homepage der Stiftung Denkmal für die ermordeten Juden Europas: https://www.stiftung-denkmal.de/startseite.html [2022-10-22].

7 Tillmann Zülch: Massenvertreibung der Roma und Aschkali aus dem Kosovo, 1999. Unter: http://www.gfbv.it/3dossier/rom-dt.html [2022-10-22].

8 Petra Rosenberg: Rede anlässlich der Gedenkveranstaltung zum 80. Jahrestag der Verschleppung der Berliner Sinti und Roma in das Zwangslager Berlin-Marzahn am 12.06.2016 (unveröffentlicht).

9 Vgl. RIC Stellungnahme des Rroma Informations Centrums e.V. zur Besetzung des Mahnmals für die ermordeten Sinti und Roma Europas (25.5.2016) Unter: http://rroma-info-centrum.de/2016/05/ [2022-10-22] und IniRromnja: Stellungnahme zur Protestaktion von romano jekhipe am Berliner Denkmal / Mahnmal für die ermordeten Sinti und Roma Europas (24.5.2016) Unter: https://inirromnja.com/2016/05/24/stellungnahme-zur-protestaktion-von-romano-jekipe-am-berliner-denkmalmahnmal-fuer-die-ermordeten-sinti-und-roma-europas/ [2022-10-22].

Veronika Zablotsky

Diaspora als politische Praxis: Postmigrantische Solidarität am Beispiel armenischer Kunst- und Kulturproduktion in Berlin[1]

Der Begriff „Diaspora“ beschreibt über die wörtliche Bedeutung von „Verstreuung“ hinaus eine kollektive Erfahrung von Transnationalität und Mehrfachzugehörigkeit, welche als politische Praxis gewendet werden und zur Transformation von dominanten Identitätskategorien beitragen kann. Um trennende Zuschreibungen und machtvolle Ausschlüsse in Frage zu stellen, formieren sich zunehmend „postmigrantische“ Diskursräume, welche verortete Herrschaftsverhältnisse in Deutschland sowie deren globale Zusammenhänge in den Blick rücken. Nachfolgend stehen die Beiträge von armenisch positionierten Kunst- und Kulturschaffenden in Berlin exemplarisch im Mittelpunkt. Unter Verwendung von künstlerischen und aktivistischen Mitteln problematisieren sie die fehlende Aufarbeitung des Genozids an der armenischen Bevölkerung im Osmanischen Reich und gehen dabei solidarische Allianzen ein, welche auf eine wechselseitige community-übergreifende Anerkennung hinwirken. Über horizontale Bezüge auf plurale Zugehörigkeitskontexte und Erfahrungshorizonte brechen diese armenischen Interventionen mit dem hegemonialen Blick der weißen deutschen Mehrheitsgesellschaft und bieten relationale

Anknüpfungspunkte für einen multiperspektivischen Umgang mit den vielfältigen genozidalen Verstrickungen des Deutschen Kaiserreichs.[2]

Im Schatten der deutschen Vereinigung von 1990 wurden rassifizierte, migrantisierte und geflüchtete Menschen in Hoyerswerda, Rostock-Lichtenhagen und andernorts zur Zielscheibe pogromartiger Verfolgung, deren staatliche Verdrängung zu anhaltenden Kämpfen um die Erinnerung geführt hat. Innerhalb der verschränkten Kraftfelder von Zugehörigkeitskonstruktionen und Ausschlüssen in Deutschland, der Türkei, Armenien und der transnationalen armenischen Diaspora durchbrechen in Deutschland lebende armenische Kunst- und Kulturschaffende das Schweigen über die Geschichte und Gegenwart des armenischen Genozids und reflektieren ihre symbolische Positionierung durch selbstermächtigende politische Experimente und Interventionen im öffentlichen Raum, welche gemeinschaftsübergreifende Solidarität gegen das Erstarken von faschistischen Bewegungen vorstellbar machen. Somit werden sie Teil antirassistischer Gegendiskurse, welche aus intersektionaler Perspektive zur Neugestaltung demokratischer Möglichkeit beitragen.

Als zeitliche Zäsur kann die Ermordung des armenischen Journalisten Hrant Dink gelten, welcher sich bis zu seinem gewaltsamen Tod im Jahr 2007 als Chefredakteur der türkisch-armenischen Zeitung *Agos* in Istanbul für eine demokratische Aufarbeitung des Genozids und den gesellschaftlichen Dialog eingesetzt hat. Es folgte eine beispiellose Mobilisierung von Solidarität mit den Hinterbliebenen und eine Petition, in deren Rahmen sich zehntausende Privatpersonen für die „große Katastrophe, der die osmanischen Armenier im Jahr 1915 ausgesetzt waren“ entschuldigten.[3] Auch in Deutschland hat die Ermordung von Hrant Dink durch einen faschistischen Attentäter in der Türkei zu einem größeren Bewusstsein für das Fortdauern des historischen Unrechts geführt.

Ebenso wie Mitglieder der kurdischen, assyrischen und griechischen Gemeinden verließen viele Armenier*innen die Türkei, um ihrer anhaltenden ethnischen und politischen Verfolgung über die Anwerbeprogramme der Bundesrepublik Deutschland zu entkommen.[4] So überschneiden sich die sozialen Nachwirkungen und das politische Vermächtnis des Genozids im Osmanischen Reich mit der Arbeitsmigration sogenannter „Gastarbeiter*innen“ aus der Türkei, obwohl dies statistisch und erinnerungspolitisch häufig unterbelichtet bleibt. Hinzu kommt die Migration von armenischen Menschen aus dem Libanon, Irak, Syrien, der Republik Armenien und dem Iran sowie den Amerikas, wo sich viele Überlebende und deren Nachkommen für eine gewisse Zeit

niederlassen konnten, bevor sie erneut vor bewaffneten Konflikten und Armut fliehen mussten.

Räume „postmigrantischer" Kunst- und Kulturproduktion wie das Ballhaus Naunynstraße, die neue Gesellschaft für bildende Kunst e.V. (nGbK) und das Maxim Gorki Theater in Berlin haben signifikant zur gesamtgesellschaftlichen Sichtbarmachung dieser marginalisierten Erfahrungshorizonte beigetragen. Als „ein Knotenpunkt von Netzwerken" und ein „Kristallisationspunkt" von „Diversität jenseits von Herkunft"[5] fungieren diese Experimentierräume als Gegenarchive von relationalen Repertoires, welche vielstimmige Positionen und Verbindungslinien über bisweilen verhärtete Grenzen zulassen.

Als konzeptioneller Rahmen unterstreicht der „postmigrantische" Ansatz, dass Menschen mit biographischen Bezügen etwa zur Türkei entgegen ihrer Fremdwahrnehmung in Deutschland keinesfalls eine monolithische Gruppe darstellen. Eine „postmigrantische" Perspektive rückt auch den fortlaufenden Prozess in den Mittelpunkt, in dessen Zuge sukzessive Migrationsbewegungen seit den 1960er Jahren Vorstellungen darüber, was „deutsch" sei, irreversibel verändert und pluralisiert haben. Die „postmigrantische Idee", so Erol Yildiz, stellt Kategorien von Differenz und Ausgrenzung in Frage, so dass „neue Kombinationen und solidarische Haltungen [...] außerhalb nationalstaatlicher Logik" entstehen und eine „neue Topografie des Möglichen" begründen können.[6] Der Begriff „postmigrantisch" stellt also gezielt die Erfahrungen derjenigen in den Mittelpunkt, die aufgrund von rassistischen Mustern in Deutschland zu „Anderen" gemacht werden, obwohl sie in zweiter, dritter und sogar vierter Generation in Deutschland leben.[7]

Armenische Gegenarchive im Ballhaus Naunynstraße

Im Vorfeld des vierten Jahrestages der Ermordung von Hrant Dink am 19. Januar 2011 unterstützte das Ballhaus Naunynstraße die Berliner Initiative zur Gründung eines Hrant-Dink-Forums, welche unter Beteiligung der armenischen, assyrischen und hellenischen Gemeinden in Berlin und in Zusammenarbeit mit dem *KulturForum TürkeiDeutschland* in Köln sowie der Hrant-Dink-Stiftung in Istanbul die erste Berliner „Hrant-Dink-Woche" organisierte, um eine neue Plattform für den Dialog zwischen in Deutschland lebenden türkischen und armenischen Menschen zu schaffen.[8] Auch die „Kreuzungen deutsch-jüdisch-türkisch-armenischer Geschichte" wurden im Rahmen einer Stadtführung beleuchtet, welche aufzeigte, wie sich die Geschichte des Völkermords an den

Armenier*innen und dessen Folgen mit den Einschreibungen des Holocausts im Stadtbild des heutigen Berlin verschränken.[9] Das gewählte Format des Spaziergangs ermöglichte ein verkörpertes Lernen, welches die Teilnehmenden nicht nur zu einer Gemeinschaft von Zeug*innen werden ließ, sondern auch den öffentlichen Raum selbst transformierte.

Als Teil dieser zivilgesellschaftlichen Bemühungen, sich den verwobenen Geschichten und dem Fortwirken von genozidaler Gewalt anzunähern, begeht das Ballhaus Naunynstraße jeden Jahrestag der Ermordung von Hrant Dink mit kostenlosen Lesungen wie im Jahr 2011 mit der Meditation „Bittere Wasser. Istanbul und die Schwarzmeerküste" von Emine Sevgi Özdamar. Fethiye Çetin, Anwältin und Freundin der Familie Dink, sprach im Jahr 2012 über den Mordprozess und las aus ihrer ins Deutsche übersetzten Autobiografie *Meine Großmutter*, in der sie den bis dahin verschwiegenen armenischen Hintergrund ihrer eigenen Großmutter offenlegte.[10] Im selben Jahr kam das Stück *§ 301 – Die Beleidigte Nation* auf die Bühne, in dem die fünf armenischen, kurdischen, deutschen und türkischen Ko-Regisseur*innen Silvina Der-Meguerditchian, Züli Aladağ, Miraz Bezar, Hans-Werner Kroesinger und Hakan Savaş Mican gemeinsam die „Bruchlinien" der türkischen Gesellschaft ausloteten.

2013 entwickelte die in Berlin lebende argentinisch-armenische bildende Künstlerin Silvina Der-Meguerditchian in Zusammenarbeit mit der deutsch-armenischen Choreografin und Tänzerin Jasmin İhraç das Tanzstück ՄԻԱՍԻՆ MJ'A SIN – VERFLECHTUNGEN. Das Werk setzt sich mit den Spannungen von kollektivem Gedächtnis und Verlust auseinander, in Anlehnung an Der-Meguerditchians „Verstrickungen", einer künstlerischen Arbeit zum Thema von deutsch-osmanischer Ko-Täter*innenschaft.[11] ՄԻԱՍԻՆ MJ'A SIN umfasste eine Installation, welche translokale und intersubjektive Verbundenheit durch zeitgenössischen und traditionellen Tanz, Klang, Objekte wie verworrene Garnfäden und Live-Weben auf der Bühne nachzeichnete. Als Allegorie auf die Macht des Geschichtenerzählens erschienen die Protagonist*innen sowohl gehalten als auch herausgefordert durch die Fäden, die sie symbolisch verbanden.

Die Relationalität und Gleichzeitigkeit verschiedener armenischer Erfahrungen wurden in deren Widerständigkeit unterstrichen, während am Ballhaus Naunynstraße – im Herzen von Berlin-Kreuzberg – ein Raum zur Auseinandersetzung mit Vertreibung, Transnationalität und der Komplexität von diasporischen Identitäten geschaffen wurde. Handarbeiten und das Weben von Garn auf der Bühne evozierten außerdem die mündliche Weitergabe von Zeugnissen durch feminisierte Reproduktionsarbeit im häuslichen Bereich, deren

Bedeutung durch ausgestellte Fotografien von osmanisch-armenischen Familien unterstrichen wurde.

Im virtuellen Raum bietet die deutsch-armenische Initiative *Houshamadyan* unter künstlerischer Leitung von Der-Meguerditchian detaillierte interaktive Karten und Sammlungen von Familienfotos in einem frei zugänglichen digitalen Repositorium, welches darauf abzielt, die Erinnerung an das armenische Leben im Osmanischen Reich in armenischer, englischer und türkischer Sprache zu bewahren. Dabei werden die Einschnitte der Geschichte als Leerstellen präsent gemacht und ausgelöschte armenische Lebenswelten rekonstruiert.

Politische Kunst bei der neuen Gesellschaft für bildende Kunst (nGbK)

Während Armenier*innen in Berlin und andernorts diese Erinnerungsarbeit weiter fortführen, waren auch die solidarischen Proteste in Trauer um Hrant Dink von einem Aufleben von linkem Aktivismus unter armenischen Jugendlichen in Istanbul begleitet.[12] Gruppen wie *Nor Zartonk* (Armenisch, „Neues Erwachen“) waren im Jahr 2013 neben queeren, kurdischen und weiteren emanzipatorischen sozialen Bewegungen ebenfalls bei der Besetzung von Gezi Park in Istanbul vertreten und die Besetzung lebt auch nach dem gescheiterten Coup von 2016 als utopische Öffnung in Richtung Basisdemokratie und gelebtem Pluralismus weiter fort.[13] Der Geist von Solidarität und Hoffnung hallte nach, als sich 2015 Tausende von Demonstrierenden an verschiedenen Orten in Istanbul versammelten, um des hundertsten Jahrestages des armenischen Völkermords zu gedenken.

Im selben Jahr wurde in der neuen Gesellschaft für bildende Kunst (nGbK) in Berlin-Kreuzberg in der Ausstellung *77-13 Politische Kunst und Widerstand in der Türkei* eine Videoaufzeichnung der Rede von Rahil Dink beim Trauerzug für ihren Ehemann Hrant Dink in Istanbul gezeigt. Der Monitor, auf dem der Videomitschnitt in Dauerschleife lief, war gerahmt von einem Meer schwarzweißer Schilder mit den Aufschriften „Wir sind alle Armenier“ und „Wir sind alle Hrant Dinks“. Gegenüber hing eine unbetitelte Installation von Nalan Yırtmaç, welche sechzig Porträts von führenden armenischen Persönlichkeiten und Intellektuellen zeigte, die am 24. April 1915 im Zuge von koordinierten Razzien in Konstantinopel ermordet oder deportiert worden waren, was gemeinhin als Beginn des Völkermords an den Armenier*innen im Osmanischen

Reich gilt. Begleitet von einem türkisch- und deutschsprachigen Katalog mit den Namen und Lebensgeschichten der Abgebildeten wurden die schablonierten Umrisse der Gesichter der Verschleppten auf weißes Papier gesprüht und an die Wand gehängt. Auf diese Weise wurde das Genre des gerahmten Porträts, das an die politische Verfolgung erinnert, mit der widerständigen Ästhetik der zeitgenössischen urbanen Street Art verbunden, um darauf hinzuweisen, dass solche systematischen Ermordungen bis heute stattfinden.

Durch eine räumliche Anordnung multipler Medien und Bedeutungsebenen verknüpfte das Ausstellungskonzept von *77-13 Politische Kunst und Widerstand in der Türkei* die sozialen Bewegungen, welche sich im Jahr 2013 in Gezi Park zusammenfanden mit der Protestkultur nach dem Massaker an linken Demonstrierenden am selben Ort im Jahr 1977 und der systematischen und fortwirkenden Zerstörung armenischer Lebenswelten im Osmanischen Reich und der Türkei seit 1915. So wurden die Folgen des Genozids als eine gesellschaftliche Kraft dargestellt, welche trotz oder gerade auch wegen ihrer systematischen Leugnung gegenwärtig bleibt und die andauernde staatliche sowie staatlich sanktionierte Gewalt in der Türkei weiterhin begründet.[14]

Gedenken am Maxim Gorki Theater

Das Maxim Gorki Theater in Berlin beging den hundertsten Jahrestag des Völkermords an den Armenier*innen im Rahmen eines großformatigen vierzigtägigen Festivals unter dem Titel „Es schneit im April“. Dies war ein kühner Schritt, dessen kuratorisches Konzept das Vermächtnis des Genozids im Dialog mit armenischen Gesprächspartner*innen und Künstler*innen auch im öffentlichen Bewusstsein der deutschen Migrationsgesellschaft verankerte. Die Laufzeit des Festivals verwies auf *Die vierzig Tage des Musa Dagh* (1933), einem dem armenischen Widerstand in Musa Dagh gewidmeten Roman von Franz Werfel. Kuratiert von Shermin Langhoff, unter deren Leitung die ehemalige DDR-Bühne zu einer „postmigrantischen“ Spielstätte geworden war, umfasste das 48-seitige Festivalprogramm von „Es schneit im April“ ein Kaleidoskop von politischen Gesten der Anerkennung durch die Aufführung von armenischen Filmen, Theaterstücken, Lesungen, Performances, Konzerten und musikalischen Darbietungen.

Veranstaltungen wie „Hrant Dink (Ge)Denken“ am Maxim Gorki Theater im Jahr 2016 unterstrichen zudem die transkulturelle Einbettung der transnationalen armenischen Diaspora – etwa durch die Einladung von Collectif Medz

Bazar, einer französisch-armenischen Band, welche armenische, kurdische, türkische, arabische und persische Einflüsse in ihrer Musik verbindet. Aufgrund der dynamischen Diasporaszene in Berlin als einem Ort des Austausches zwischen vielen im deutschen Exil lebenden Intellektuellen und Aktivist*innen aus der Türkei, Syrien, dem Iran, dem Irak und anderen Ländern eignet sich Berlin besonders für derartig neue und „postmigrantische" Experimente zur Exploration von community-übergreifenden kulturellen und politischen Gemeinsamkeiten.

Diasporische Solidarität im postmigrantischen Berlin

Insgesamt zentrierten postmigrantische Kunst- und Kulturproduktion im Zusammenhang mit dem Jahrestag des armenischen Genozids und der Ermordung Hrant Dinks die moralische und politische Handlungsfähigkeit von Armenier*innen, während sie zugleich die imperiale Kompliz*innenschaft Deutschlands zum Thema machten. Nur eine solche substanzielle Auseinandersetzung mit dem traumatischen Erbe der Opfergruppe(n) ermöglicht eine robuste Reflexion der materiellen und affektiven Nachwirkungen des Genozids, dessen institutionelle Leugnung die Philosophin Melanie Altanian als „testimonial oppression" bezeichnet.[15] Die einzigartige soziale und politische Konstellation des postmigrantischen Berlins wirkt als Ermöglichungsraum von diasporischer Solidarität, welche die „Muster von schädlichem epistemischem Verhalten, das ungerechte soziale Beziehungen über die Zeit aufrechterhält"[16] unterbricht und armenischen „Akten von legitimem epistemischen Widerstand gegen objektiv ungerechten Zwang [...] epistemische Anerkennung"[17] entgegensetzt. Dies ermöglicht ein Entstehen von gegenseitigen Vertrauensbeziehungen, welche das „Zusammenspiel von institutionellem, strukturellem Leugnen und individuellem, zwischenmenschlichem Leugnen"[18] destabilisieren kann.

Armenische Präsenz im öffentlichen Raum

Die Spuren armenischer Erinnerung und marginalisierter Präsenzen schwappen unlängst von den postmigrantischen Theaterbühnen und Galerien Berlins in die Straßen der Hauptstadt. Im Jahr 2019 platzierte etwa die bulgarisch-armenische Künstlerin Beatrice Schuett Moumedjian Fragmente von Familienfotos an den Wänden des U-Bahnhofs Stadtmitte, dem symbolischen „leeren" Zentrum des „wiedervereinigten" Berlins. Im Rahmen der nGbK-Projekte „Up

in Arms“ und „Art in the Underground“ machte sie aufmerksam auf generationenübergreifende armenische Vertreibungsgeschichten. Unter dem Titel „Forensic Excavation Inventory or the Total Deconstruction of an Armenian Family, Part I + II“ verband sie akribisch ausgeschnittene und beschriftete Umrisse aus dem Fotoarchiv ihrer Familie mit Bildern von Orten und Objekten, die von der deutschen Mitschuld am Völkermord an den Armenier*innen zeugen.

Die tatenlose Gleichgültigkeit des Westens im Zuge des Nagorno-Karabakh Krieges seit 2020 verstärkte die Bemühungen vieler Armenier*innen, sich selbst zu organisieren und solidarische Beziehungen zu anderen diasporischen Gemeinschaften zu knüpfen. Insbesondere wurden jene aktiv, die zuvor nicht an den Aktivitäten der armenischen Gemeinden in Deutschland beteiligt waren. So bildete sich eine Koalition armenischer, assyrischer, êzîdîscher und kurdischer Studierender und Aktivist*innen, die unter dem Motto „United Against Turkish Fascism“ Proteste und Veranstaltungen organisiert und ihre miteinander verbundenen Geschichten von Verfolgung, Völkermord und militärischen Konflikten in der Region rekonstruiert.

Zur Erinnerung an den Völkermord an verschiedenen Gruppen im Osmanischen Reich organisierten Mitglieder der Gruppe am 24. April 2021 eine Kundgebung mit Reden der armenischen, hellenischen und assyrischen Gemeinden sowie Solidaritätserklärungen von Mitgliedern kurdischer und deutscher politischer Parteien, welche den Völkermord, die militärische Beteiligung des Deutschen Kaiserreichs und deren „Entinnerung“[19] im heutigen Deutschland benannten und anprangerten. Eine gemeinsame Erklärung armenischer und assyrischer Frauen* lenkte den Fokus auf den Einsatz von sexualisierter Gewalt im Zuge von genozidaler Auslöschung und zog feministische Verbindungslinien zwischen dem Völkermord und der gegenwärtigen Kriegsführung in der Region. Anstatt sich als Frauen* und Angehörige christlicher Minderheitengruppen vereinnahmen und bevormunden zu lassen, forderten die Redner*innen, als politische Akteur*innen gehört und anerkannt zu werden.

Zeitweise vereint hinter einem Banner mit der Aufschrift „Wir wollen kein Stück vom Kuchen – Baklava für alle!“ nahm eine armenische Gruppe auch am 1. Mai 2021 am Protestblock der *migrantifa* teil, einer antifaschistischen Bewegung von Menschen, die in Deutschland Migrations- und Rassismuserfahrungen machen. Die Beteiligten bekräftigten dadurch ihr Engagement für community-übergreifende Solidarität. Der Slogan interpretierte Kämpfe gegen Ausbeutung und Ausgrenzung in Deutschland als Kämpfe der Migration und wandte sich gegen die assimilationistische Symbolik des „Kuchens“, welche

allzu häufig politische Kämpfe um Anerkennung und Teilhabe auf Verteilungskämpfe reduziert. Zudem beschwor die Forderung „Baklava für alle!“ die politische Vision eines kollektiven „postmigrantischen“ Zusammenlebens mit Mitgliedern der deutschen Mehrheitsgesellschaft. Dadurch wurde der Mehrwert von gelebtem Pluralismus für alle hervorgehoben. Wie die selbstbewusste und sichtbare Präsenz armenischer Teilnehmender an dieser und auch nachfolgender Demonstrationen zeigte, trägt das politische Engagement von Armenier*innen im Zusammenhang mit gegenwärtigen Debatten um relationale Erinnerungsarbeit auch jenseits von Kunst- und Kultureinrichtungen zur basisdemokratischen Transformation der Berliner Stadtgesellschaft bei.

Verbindungen zwischen post-osmanischen Gemeinschaften

Durch die verkörperte Auseinandersetzung mit dem „Nachleben als Archiv“ bringen armenische Künstler*innen und Aktivist*innen die Kontinuitäten von Leugnung und Gewalt ins Wanken. Die Verfertigung relationaler Geschichten von Trauma, Ent- und Erinnerung, Unterdrückung und der Auslöschung kultureller Zugehörigkeiten bleibt ein fragiles und riskantes Unterfangen. Räume der Koalitionsbildung können umstritten und belastet sein. Bemühungen um einen Dialog können jederzeit in eingespielte Skripte des Misstrauens und der Ablehnung umschlagen. Wie die Anthropologin Veena Das im Zusammenhang mit der katastrophalen Teilung Indiens im Jahr 1947 argumentiert, „verschwinden Geschichten von Zwietracht und Verrat nicht, denn sie bleiben in der Schwebe und können unbemerkt in die Gegenwart einbrechen“.[20] Auch im Kontext situierter Allianzen, welche armenische, assyrische, kurdische, türkische, jüdische und deutsche Perspektiven zusammenbringen, können solche tradierten Narrative die Wahrnehmungen der Gegenwart bestimmen. Letztlich bedarf es einer gesamtgesellschaftlichen Aufarbeitung, die nicht allein von Kulturschaffenden und aktivistischen Gruppen geleistet werden kann.

Dennoch entstehen im Rahmen von postmigrantischen Diskursen neuartige Kapillarnetzwerke der Solidarität, welche Verbindungen zwischen zersplitterten post-osmanischen Gemeinschaften stiften und dabei auch oppositionellen Stimmen in der türkischen Zivilgesellschaft einen rettenden Anker bieten können. Zum Beispiel teilen kurdische, armenische und assyrische Feminist*innen politische Visionen der Befreiung, welche demokratische Autonomie in der Region als ein emanzipatorisches Projekt intersektionaler Macht- und Gewaltkritik entwerfen.[21]

Jenseits isolierter Bemühungen um einen gemeinschaftsübergreifenden Dialog bleiben Räume des wechselseitigen Lernens über die jeweiligen Erfahrungen und Erzählungen von Vertreibung und Unterdrückung der „Anderen“ jedoch häufig auf intersektional feministische, queere, antirassistische und antifaschistische linke und politisierte aktivistische Räume beschränkt, denen es an einer grundständigen und langfristigen Finanzierung mangelt. Institutionelle Praktiken des Kuratierens, der künstlerischen Performance und der migrantischen Selbstorganisation können dennoch „epistemische Anerkennung“[22] vorleben, die marginalisierte Positionen innerhalb der heutigen armenischen Diasporagemeinschaften stärkt und nicht nur dominante, d. h. patriarchale und heteronormative Narrative des armenischen Überlebens autorisiert. Verschränkt mit verorteten Paradigmen antirassistischer Kämpfe und Gegendiskurse ermöglicht dies die Präsenz und Sichtbarkeit von armenischer Kritik an sich überschneidenden deutschen, armenischen, türkischen und anderen Nationalismen und Mechanismen der Ausgrenzung. Dadurch entstehen zukunftsweisende Praxen des kollektiven Widerstands gegen Faschismus in historischer und gegenwärtiger transnationaler Perspektive, welche in ihrer Relationalität zutiefst diasporisch sind und die Möglichkeiten armenischer Selbstbestimmung insgesamt erweitern. Zugleich sind armenische Interventionen, wie sie in diesem Text exemplarisch im Mittelpunkt standen, Teil postkolonialer Erzählungen von deutscher Identität als postmigrantisch und plural, entgegen der „kolonialen Amnesie“[23] und dem Eurozentrismus des hegemonialen Weißseins[24], welches die ihm konstitutiv eingeschriebene strukturelle Gewalt unsichtbar zu machen sucht.

Anmerkungen

1 Die Autorin dankt Iris Rajanayagam und Ekpenyong Ani für ihre Kommentare zum vorliegenden Beitrag, welcher sich auf ein längeres englischsprachiges Kapitel bezieht. Dieses ist im Erscheinen in Melanie Tanelian / Erdağ Göknar / Hülya Adak (Hrsg.): Afterlives: Remnants, Ruins and Representations of the Armenian Genocide, Durham 2023.

2 Auf die im Jahr 2016 ratifizierte Bundestagsresolution „Erinnerung und Gedenken an den Völkermord an den Armeniern vor 100 Jahren“ folgte keine nennenswerte politische Auseinandersetzung mit der darin benannten „besonderen Mitverantwortung Deutschlands für die Aufarbeitung der historischen Geschehnisse“ (Drucksache 18 / 7648). Ganz im Gegenteil: Bemühungen der armenischen Gemeinde in Köln, ein Mahnmal zu Füßen einer Statue von Kaiser Wilhelm II. aufzustellen, um auf dessen Mitschuld am armenischen Genozid hinzuweisen, wurden von der Stadtverwaltung systematisch unterminiert. Vgl. Michael Rothberg: Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization, Palo Alto 2009; Stefan Ihrig: Justifying Genocide. Germany and the Armenians

from Bismarck to Hitler, Cambridge / London 2016; Katharina Kunter / Meron Mendel / Oliver Fassing (Hrsg.): 100 Jahre Leugnung. Der Völkermord an den ArmenierInnen: Beitrage zu einer multiperspektivischen Erinnerungskultur in Deutschland, Münster 2017; Michelle Gordon / Rachel O'Sullivan (Hrsg.): Colonial Paradigms of Violence: Comparative Analysis of the Holocaust, Genocide, and Mass Killing, Göttingen 2022.

3 Die Unterzeichnenden der *Özür Diliyorum* („ich entschuldige mich") Petition wurden nach § 301 des türkischen Strafgesetzbuchs verfolgt, wonach eine Person, die „das Türkentum" (oder dessen staatliche Institutionen) verunglimpft habe, mit einer Gefängnisstrafe von bis zu drei Jahren zu rechnen hat. Obwohl die Petition den Völkermord nicht explizit als solchen benannte, sahen sich deren Unterstützende ernsthaften rechtlichen Konsequenzen und sogar Todesdrohungen ausgesetzt, weil sie sich um eine Entschuldigung bemüht hatten. Ein Teil der gerichtlich untersagten Petition wurde archiviert: http://www.ozurdiliyoruz.info/index.html.

4 Gegenwärtig konzentrieren sich die deutschen armenischen Gemeinden in städtischen Zentren wie Köln, dem Sitz der Diözese der Armenisch-Apostolischen Kirche in Deutschland, Frankfurt am Main, wo der Zentralrat der Armenier in Deutschland e.V. – ein 1993 nach dem Vorbild des Zentralrats der Juden in Deutschland gegründeter Dachverband – seinen Sitz hat, und Berlin, wo 1923 die erste armenische Gemeinde (Armenische Gemeinde zu Berlin e.V.) gegründet wurde. Dennoch ist die institutionelle Landschaft des armenischen Gemeindelebens in Deutschland keineswegs repräsentativ für alle in Deutschland lebenden Menschen mit armenischem Hintergrund und bildet deren Diversität nicht vollständig ab. So wird die armenische Herkunft von Asylbewerber*innen aus Syrien, Libanon, dem Iran und dem Irak nicht immer offengelegt oder statistisch erfasst.

5 Shermin Langhoff: Die Herkunft spielt keine Rolle: „Postmigrantisches" Theater im Ballhaus Naunynstraße, 10.03.2011, https://www.bpb.de/gesellschaft/bildung/kulturelle-bildung/60135/interview-mit-shermin-langhoff.

6 Erol Yildiz: Solidarität in der postmigrantischen Gesellschaft, in: agora42 4 / 2000, S. 61–64. Vgl. Marc Hill / Erol Yildiz (Hrsg.): Postmigrantische Visionen. Erfahrungen – Ideen – Reflexionen, Bielefeld 2018.

7 Azadeh Sharifi führt die erste Verwendung des Begriffs „postmigrantisch" auf US-amerikanische literaturwissenschaftliche Untersuchungen deutsch-türkischer Literatur zurück (Azadeh Sharifi: Shermin Langhoff. A Rebellious Spirit in a Mainstream Theatre, in: European Journal of Theatre and Performance, 2 / 2020, S. 498). Unter künstlerischer Leitung von Shermin Langhoff popularisierte die Berliner Off-Bühne Ballhaus Naunynstraße den Begriff in Deutschland. Vgl. Karin Lornsen: Transgressive Topographien in der Türkisch-Deutschen post-Migrantenliteratur, MA-Arbeit, Waterloo 2001; Onur Suzan Kömürcü-Nobrega: Postmigrant Theatre and Cultural Diversity in the Arts. Race, Precarity and Artistic Labor in Berlin, Dissertation, London 2014; Naika Foroutan / Juliane Karakayali / Riem Spielhaus (Hrsg.): Postmigrantische Perspektiven: Ordnungssysteme, Repräsentationen, Kritik. Frankfurt am Main / New York 2018; Naika Foroutan (Hrsg.): Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Gesellschaft, Bielefeld 2019.

8 Berliner Initiative zur Gründung eines Hrant-Dink-Forums: Hrant-Dink-Woche Berlin 12.–19. Januar 2011: Ein Rückblick, Berlin 2011.

9 Vgl. Berliner Initiative (Anm. 8), S. 11; Corry Guttstadt: Die Türkei, die Juden und der Holocaust, Berlin 2008. Zentrale Orte dieser Verflechtungsgeschichte wurden auf der Webseite „Flucht – Exil – Verfolgung" dokumentiert: https://flucht-exil-verfolgung.de/de. Vgl. auch Ika Hügel (Hrsg.): Entfernte Verbindungen: Rassismus, Antisemitismus, Klassenunterdrückung, Berlin 1993; Ozan Zakariya Keskinkılıç / Ármin Langer (Hrsg.): Fremdgemacht & Reorientiert – Jüdisch-Muslimische Verflechtungen, Berlin 2018.

10 Fethiye Çetin: Meine Großmutter: Erinnerungen, Stadtlohn 2011. Das Original erschien im Jahr 2004 auf Türkisch in Istanbul und bietet eine zutiefst persönliche Auseinandersetzung mit verdrängten Erinnerungen an die systematische Verschleppung armenischer Frauen und Kinder in nicht-armenische Haushalte während und nach dem armenischen Völkermord. Vgl. Lerna Ekmekçioğlu: Recovering Armenia: The Limits of Belonging in Post-Genocide Turkey, Stanford 2016; Avedis Hadjian: Secret Nation: The Hidden Armenians of Turkey, London / New York 2018.

11 Vgl. Silvina Der Meguerditchian's Installation *Verstrickungen* (2013), https://www.silvina-der-meguerditchian.de/works/verstrickungen-2013/.

12 Vgl. Hrag Papazian: Between Gezi Park and Kamp Armen: the intersectional activism of leftist Armenian youths in Istanbul, in: Turkish Studies 2016, S. 1–21.

13 Vgl. Zeynep Gambetti: Risking Oneself and One's Identity. Agonism Revisited, in: Judith Butler / Leticia Sabsay / Zeynep Gambetti (Hrsg.): Vulnerability in Resistance, Durham 2016, S. 28–51.

14 Vgl. Banu Bargu: Year One: Reflections on Turkey's Second Founding and the Politics of Division, in: Critical Times, 1 / 2018, S. 23–48.

15 Vgl. Melanie Altanian: Genocide Denial as Testimonial Oppression, in: *Social Epistemology* 2020, S. 1–14.

16 Vgl. Altanian (Anm. 15), S. 6; eigene Übersetzung.

17 Ebd.

18 Ebd.

19 Zum Begriff der „Entinnerung", vgl. Kein Nghi Ha / Nicola Lauré al-Samarai / Sheila Mysorekar (Hrsg.): re / visionen. Postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland. Münster, 2007.

20 Vgl. Veena Das: Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary, Berkeley / Los Angeles 2007, S. 80; eigene Übersetzung

21 Vgl. Nelli Sargsyan: What's on the Horizon? Stepping into Queer Futurity as Armenia(s), in: Armenian Review, 1–2 / 2018, S. 91–110.

22 Vgl. Altanian (Anm. 15), S. 11; eigene Übersetzung.

23 Vgl. Fatima El-Tayeb: The Universal Museum: How the New Germany Built its Future on Colonial Amnesia, in: Nka: Journal of Contemporary African Art 46 / 2020, S. 72–82.

24 Vgl. Maisha Eggers / Grada Kilomba / Peggy Piesche / Susan Arndt (Hrsg.): Mythen, Masken und Subjekte: Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Münster, 2005; Fatima El-Tayeb: European Others: Queering Ethnicity in Postnational Europe, Minneapolis 2011.

Jane Weiß

Das *Undenkbare* denken: Geschichte(n) und Erinnerung(en) von und an Sinti:zze in der DDR

Marginalien der DDR-Geschichte

Die historische Aufarbeitung und Erinnerung der Geschichte der DDR, der Ereignisse rund um die sogenannte Wende, der Transformationsprozesse nach 1990 gelten gemeinhin als vorbildhaft, da strukturell-institutionell gut ausgestattete Forschung ermöglicht wurde, verschiedene Institutionen der Aufarbeitung existieren und die Themen zudem in der Öffentlichkeit sehr präsent sind.[1] Kritisch gesehen wird gleichwohl die Dominanz einer (bundesdeutsch-) westlichen Themensetzung und damit verbundenen Deutungsmustern.[2] Ebenso kritisiert, wenn auch weitaus weniger wahrnehmbar, wird die Existenz von nach wie vor marginalisierten Themengebieten und handfesten Leerstellen. Dazu zählen die Geschichte(n) von rassifizierten, von Rassismus betroffenen Individuen und Kollektiven in der DDR, wie Vertragsarbeiter:innen, Studierende und Teilnehmende an Fortbildungen, Spezialisierungen, Ausbildungen aus afrikanischen, asiatischen und lateinamerikanischen Ländern und deren Folgegenerationen[3] sowie alteingesessenen minorisierten Gruppen, wie jüdische Menschen, Sorb:innen und Sinti:zze[4]. Gerade – aber nicht nur – im

öffentlichen Diskurs werden DDR-Geschichte und die damit verknüpften Biographien oftmals monolithisch, homogenisierend, entdifferenziert, pauschalisierend, historisch entkontextualisiert und ohne zeitliche Dimensionen dargestellt.[5] Hinzu kommt ein Blick auf die DDR und ihre Geschichte mit einem provinziellen, oftmals rein nationalen Fokus. Eine Verortung der ‚kleinen DDR' im globalen Raum, Dimensionen einer globalen Verflechtungsgeschichte samt der damit verbundenen migrantischen Biographien, ist in Wissenschaft und Erinnerung bisher ein randständiges Thema.[6] Das hier aufgezeigte Tableau verweist auf die Notwendigkeit, zum einen die gegebene Standortgebundenheit von Historiographie[7] zu hinterfragen und zum anderen auf die epistemologische Bedeutung von situiertem Wissen[8] zu verweisen oder wie es Nicola Lauré al-Samarai formuliert:

„Die Tatsache, dass bestimmte Geschichten nicht oder nur ungenügend sichtbar sind, bedeutet nicht, dass sie nicht existieren. Es bedeutet aber, dass wir mit Wissensbeständen, Erfahrungskontexten und Erinnerungsdimensionen konfrontiert sind, die zu etwas gehören, das ich für den Moment als ‚immaterielle Archive' bezeichnen möchte."[9]

Die Geschichten und Perspektiven von *people of color*, Schwarzen Menschen und anderen als fremd markierten Individuen und Kollektiven in der DDR sind in Wissenschaft und Öffentlichkeit nicht nur marginalisiert oder archivalisch immateriell, sie erscheinen bis heute von zwei Seiten aus *undenkbar*[10]: zum einen als strukturell selbstverständlicher, wenn auch nicht vor Rassismus geschützter Teil der DDR-Gesellschaft, weil diese überwiegend als rein *weiße* Gesellschaft imaginiert wird, und zum anderen als *gestaltender* Teil der DDR-Gesellschaft, weil für sie im dominanzgesellschaftlichen Diskurs über Rassismus in der DDR kaum eine positiv und / oder kritisch gestaltete Bindung an die DDR-Gesellschaft denkbar ist und eine Opfernarration überwiegt. In dieser Opfernarration verschwinden Ideen von individuell positiven Bindungen an den Staat DDR, an sozialistische Visionen; sind Formen der Mitgestaltung der Transformationsprozesse vor, nach und während der sogenannten Wende genauso wie Momente von Widerstand, Selbstorganisierung und *agency* kaum oder nicht präsent.[11] Die Entwertung ihrer DDR-Biographien erfolgt in diesem Kontext demnach mehrfach: Zum einen im hegemonial überformten Diskurs über die DDR und die in ihr Lebenden, zum anderen in der Marginalisierung ihres Lebens in Geschichte und Erinnerung sowie im Weiteren im akademischen und öffentlichen Raum beschriebenen dominanten Opfernarrativ. Ein anderer

Blick wird im Folgenden auf die Geschichte(n) und Erinnerung(en) von und an Sinti:zze in der DDR aufgezeigt.

„Die wollten gar nicht wissen, dass wir Sinti sind" – Sinti:zze in der DDR oder keine Geschichte ist auch eine Geschichte

Rassismus und minorisierte Gruppen waren weder in der DDR noch nach 1990 akademische oder öffentlich wahrnehmbar bedeutsame Themen. Das Leben und die Geschichte von Sinti:zze in der DDR thematisierte vornehmlich Reimar Gilsenbach, ein weißer ostdeutscher Journalist, SED-Mitglied und politisch unbequemer Zeitgenosse, der mit einigen Sinti:zze-Familien in Kontakt stand und deren Unterstützer in verschiedenen Fragen ihrer Gleichstellung und Entschädigung in der DDR war.[12]

In der DDR lebten, so die bis heute verbreiteten Schätzungen, 300–600 Sinti:zze, verteilt über die gesamte Republik.[13] Das waren jene Überlebenden nationalsozialistischer Verfolgung, der Konzentrations- und Festsetzungslager, die in der DDR mit ihren verbliebenen Angehörigen ihre Familien erhalten und / oder neue gründen konnten.[14] Alle Familien hatten Opfer des Genozids zu beklagen, waren teils auseinandergerissen, meisterten ihr Leben mit der Bürde schwerster Traumatisierungen. Vielen gelang eine gute Einpassung in die neuen sozialistischen Lebensverhältnisse und der Aufbau einer neuen eigenständigen Existenz im Staatssozialismus, manche gerieten mit der neuen Staatsmacht in Konflikt; einige verließen des Land in Richtung BRD. Sinti:zze in der DDR gestalteten communityeigene Kultur(en) und Geschichte(n), pflegten ihre Sprache Romanes, familiäre und communityeigene Strukturen. Sinti:zze waren ein wahrnehmbarer Teil der Kunst- und Kulturproduktion der Republik: sie wirkten als – wenn auch oftmals exotisierte – Darstellende in DEFA-Filmproduktionen mit[15], waren gestaltender und aktiver Teil der Jugendkultur[16], etablierten sich als professionelle Musikgruppe mit Auftritten in Clubs, Theatern, Radio und Fernsehen[17], hinterließen Spuren in der Musikkultur.[18]

Die Minderheitenpolitik der DDR fokussierte und beschränkte sich jedoch explizit auf die sorbische Minderheit. Als „Bürger der Deutschen Demokratischen Republik sorbischer Nationalität"[19] erhielten diese die Zusicherung der Pflege von Kultur und Sprache in sorbischen Schulen, Kindergärten sowie Kulturarenen, wie Theatern, Festivals, Zeitschriften. Darüber hinaus existierte

eine eigene politisch-kulturelle Dachorganisation.[20] Die in der DDR lebenden Sinti:zze hingegen verfügten über keinerlei politisch-kulturelle Förderungen sowie eigene Vertretungsorganisationen.[21] Für die Staatsmacht waren sie jahrzehntelang kein bedeutsames Thema als schutzwürdige Minderheit, gerade auch aufgrund des nationalsozialistischen Genozids.[22] Andererseits waren Sinti:zze jedoch kein politisches und / oder gesellschaftliches Tabuthema oder gar Gegenstand politischer, juristischer oder medialer rassistischer Hetze und sozialer Ausgrenzung, wie im anderen Deutschland.[23] Sie galten als Staatsbürger:innen der DDR und waren damit wie alle anderen den gegebenen politischen Strukturen unterworfen. „Die wollten gar nicht wissen, dass wir Sinti sind" fasst ein Zeitzeuge diese Situation treffend zusammen.[24] Es gab demnach eine rechtlich-strukturelle Gleichstellung als DDR-Bürger:innen, jedoch gleichzeitig eine weit verbreitete Ignoranz gegenüber Geschichte(n) und Kultur(en) der Minderheit und keinerlei staatlich gefördertes *Communitybuilding*. Sinti:zze wurden von staatsoffizieller Seite weder rassistisch begründet strukturell-systematisch stigmatisiert noch aktiv ausgegrenzt,[25] jedoch auch nicht politisch-kulturell anerkannt. Diese Nichtanerkennung bedeutete in der Tendenz das hegemoniale *weiß*zentrische Ausblenden von Kultur(en), von Verfolgungsgeschichte(n), dem Genozid und der Existenz eines historisch tradierten spezifischen Rassismus gegen Sinti:zze und Rom:nja.

Bemerkenswert ist, dass es einen festen Bezugspunkt im Bildungskanon der DDR gab. Das Jugendbuch *Ede und Unku. Roman für Jungen und Mädchen* von Alex Wedding (eigtl. Grete Weißkopf) war seit 1965 für den Literaturunterricht der DDR empfohlen und ab 1972 Pflichtlektüre für die Klasse 5.[26] Das heißt, ab dem Jahrgang 1960 hat jeder Schüler, jede Schülerin der DDR dieses Buch gelesen. Der Roman spielt im Berlin der 1920er Jahre und schildert die Freundschaft zwischen Ede, einem Jungen aus dem Arbeitermilieu, und Unku, einer jungen Sintizza. Es geht um die Arbeiterkämpfe der Weimarer Republik und eine sozialistische Utopie. Die Lesenden lernen die soziale und gesellschaftliche Situation einer deutschen Sinti:zze-Familie und einer deutschen Arbeiter:innen-Familie und deren jeweiligen Protagonist:innen kennen. Die jüdische Autorin selbst hatte persönlichen Kontakt zu einer Berliner Sinti:zze-Familie, deren Mitglieder Vorbilder für die Figuren des Buches wurden. Das Buch erschien 1931 und landete 1933, wie alle Bücher der Autorin, umgehend auf dem Index der Nationalsozialisten. In der Neuauflage von 1954 erwähnt Wedding in der Einleitung den Genozid an Sinti:zze und Rom:nja. In der Unterrichtshilfe und relevanten Begleitliteratur zur Behandlung dieses Buches im Deutschunterricht

heißt es, neben der Thematisierung des „Klassenkampf[s] und der Wirtschaftskrise“ solle auf das „Schicksal der Unku“ hingewiesen werden: „Unku wurde im Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau ermordet.“; die Schüler:innen sollen „zu einer klaren parteilichen Stellungnahme für die aus rassistischen Gründen Verfolgten“ veranlasst werden.[27] Zeitzeug:innen berichten, dass bei dieser Thematik im Unterricht ein persönlicher teils wertschätzender Bezug zu ihnen als Angehörige der Minderheit bzw. sogar der Familie von Unku hergestellt wurde.[28] 1981 kommt der auf dem Roman basierende Film „Als Unku Edes Freundin war“ in die Kinos der DDR – ein Versuch der Auseinandersetzung mit rassistischen Klischees gegenüber der Minderheit.[29] In der DDR-Presse erscheinen ab Mitte der 1980er Jahre mehrere teils sehr ausführliche Artikel zum Leben von Sinti:zze in der DDR.[30]

Es gibt also keine ‚offizielle‘ Geschichte der Sinti:zze in der DDR, gleichzeitig gibt es sie doch, bisher jedoch vorwiegend in den von Lauré al-Samarai beschriebenen „immateriellen Archiven“. Als Teil der Geschichte der DDR finden wir wenig gesichertes, anerkanntes und sichtbares Wissen von und über Sinti:zze in der DDR, gleichwohl sind die Spuren ihres Lebens deutlich vorhanden. Die vorliegenden wissenschaftlichen Publikationen[31] fokussieren auf die Problematiken des Lebens von Sinti:zze in der DDR, vornehmlich aus der Perspektive der Dominanzgesellschaft. Dazu gehören ohne Zweifel die bis in die 1980er Jahre hinein vorhandene weitgehende *weiß*zentrische staatliche Ignoranz, eingeschlossen der Barrieren in der Anerkennung als Opfer des Nationalsozialismus sowie eines ungenügenden Diskriminierungsschutzes.

Die Gleichzeitigkeit alltäglicher Rassismuserfahrungen und antirassistischer-antifaschistischer Staatsräson

In der DDR galten mit Einführung des sozialistischen Systems Ideen und Praktiken von Rassismus und Kolonialismus als überwunden, da diesen als bürgerlich-kapitalistisch determinierten Handlungs- und Deutungsmustern mit der Errichtung einer sozialistischen Gesellschaft die Grundlagen entzogen wären. Die damit einhergehende „Identifizierung von Programmatik und Wirklichkeit“[32] negierte Kontinuitäten von rassistischen und kolonialistischen Strukturen und Praktiken weitestgehend, obwohl das Wissen darum auf staatlich-offizieller Seite durchaus wissenschaftlich und politisch präsent war.[33] Gleichwohl waren eine aktive Auseinandersetzung und persönliche Reflexion rassistischer

Deutungsmuster und Handlungsroutinen sowie deren Veränderungen weitgehend nicht gegeben. Für rassismuserfahrene Menschen bedeutete dies die Gleichzeitigkeit von staatlich postuliertem und öffentlich zelebriertem Antirassismus sowie Antifaschismus einerseits und erlebtem Rassismus andererseits. In Selbstzeugnissen finden sich diese Erfahrungshorizonte auch für die in der DDR lebenden Sinti:zze wieder, insbesondere das Erleben im Bildungssystem bringt dieses Paradox zum Vorschein. So schildert beispielsweise eine Sintizza der zweiten Generation, wie der Direktor der Schule, die zunächst alle Kinder der Familie besuchten, die Familie schützte und rassistisches Handeln für sie spürbar sanktioniert wurde:

> „Die Lehrer, ja, mein Lehrer in der 5. Klasse, der hat zu mir mal gesagt, Schlampe vom Kudamm. Und ich wusste aber nicht, wat ditt bedeutet. Und habe dann meine Eltern dis gesagt, dass er dis gesagt hat, Mama und Dada, Schlampe vom Kudamm, wat heißt ditt. Und da sind die ausjerastet. Da sind wir gleich zur Schule, zum Direktor und haben das da gesagt, und am nächsten Tag war der Lehrer weg."[34]

Gleichwohl wurden Schüler:innen, die sich gegen rassistische Provokationen und Übergriffe auch körperlich wehrten, umgehend von den Schulen entfernt, auf Sonderschulen oder gar in Spezialkinderheime abgeschoben. Dieses Schicksal erlitten ihre Brüder ebenso wie Janko Lauenberger, der ein halbes Jahr von seiner Familie getrennt leben musste.[35]

> „Na die Mitschüler, die Mitschüler und überhaupt die Schüler in der Schule. War janz schön schlimm. Ich sage mal, wir mussten uns nen bisschen Respekt verschaffen in der Schule, die Geschwister. Mein Bruder ist ja daraufhin, weil er sich mal so janz doll geprügelt hat, in ne Sonderschule eingeschult worden, obwohl seine Leistungen in der Grundschule ja gar nicht mal so schlecht waren."[36]

Eine weitere Person, ebenso Sintizza der zweiten Generation, beschreibt, wie in der Schule auffällig sensibel auf ihre familiäre Situation eingegangen wurde, was den gängigen Praktiken der Einschulungsphase dieser Zeit durchaus nicht entsprach. Die Mutter war Überlebende des Nationalsozialismus und hatte ein starkes Sicherheits- und Schutzbedürfnis, das sich in intergenerationellen Transmission auf ihre Tochter übertrug.

„Bin mit sieben Jahren eingeschult worden. Hatte aber Probleme, alleine in der Schule zu bleiben. Ich hatte Angst und deshalb musste meine Mutter mit in der Schule bleiben. Wurde ihr aber auch genehmigt, und sie durfte in der Klasse hinten in der letzten Reihe mit sitzen. Ist vom Direktor genehmigt worden. Das hat sich dann nachher etwas gelegt, aber ich musste meine Mutter immer sehen, und dann hat sie sich später unten auf dem Hof hingesetzt und mir wurde dann genehmigt, dass ich ab und zu mal aus dem Fenster gucken kann, um zu sehen, dass sie noch da ist. Bis sich das dann ganz gelegt hat und dann war's okay."[37]

In der ersten post-1990 bundesweiten Studie zu Rassismus gegen Sinti:zze und Rom:nja in Deutschland berichten Sinti:zze mit DDR-Biographie darüber, wie sie sich im schulischen Umfeld mit Erfolg gegen rassistische Übergriffe wehrten, u. a. mit Hilfe der vorhandenen Interventionsmöglichkeiten:

„Und auch – ich musste viel in die Schule gehen, musste mich mit den Lehrern rumstreiten. Was wir nun gemacht haben, wir haben dann 'ne Eingabe gemacht beim Erich Honecker, und das war dann, das wurde sofort bearbeitet – und die Lehrer und Erzieher wurden zur Rechenschaft gezogen. Aber ansonsten, was zu DDR-Zeiten war, kann ich nur Positives berichten, da gab es sowas überhaupt nicht."[38]

Die Feststellung einer qualitativen Differenz von rassistischen Erfahrungen vor und nach der Wende ist den Befragten wichtig, was dieser Interviewausschnitt schon andeutet:

„Weißt du noch, wo du auf die Straße hingefallen bist, hast dir den Arm gebrochen? Das hätte, das wäre dir in der DDR-Zeit nicht passiert, dass die dich dort liegengelassen hätten."[39]

Hier deutet sich eine die Erzählungen durchziehende Ambivalenz bezüglich der sogenannten Wende an, die sowohl die Ereignisse als auch das emotionale Erleben bzw. Erinnern betrifft.[40] Im Hinblick auf die Transformationsprozesse werden die neuen Chancen der Mobilität, die für die Sinti:zze-Familien z. B. in Berlin tägliche und unbürokratische Begegnungen und damit eine Neugestaltung des Familien- und Communitylebens ermöglichten, positiv erinnert.[41] Gleichzeitig werden in den Erzählungen die Verwerfungen der Transformation offenbar: ökonomische Unsicherheit und vielfach sozialer Abstieg, ein

hervorbrechender brutaler gesamtdeutscher Rassismus, Gefühle allgemeiner Verunsicherung und einer größeren Schutzlosigkeit.[42]

„Im Westen kriegste keine Rente, sie bleibt in der DDR" – Entschädigung und Erinnerungspolitik

Eine weitere Ambivalenz, ähnlich dem Widerspruch von erlebtem Rassismus und dem Postulat des antirassistischen Staates zeigt sich im Erleben der öffentlichen Positionierung von Staat und Gesellschaft als antifaschistisch auf der einen und den Strukturen, Formen und Praktiken von Entschädigungen für die Opfer nationalsozialistischer Gewaltherrschaft auf der anderen Seite. Die DDR begriff sich nicht als Nachfolgestaat des NS-Staates, sondern ging als ein postulierter neuer antifaschistischer und sozialistischer Staat eigene Wege im Umgang mit dem nationalsozialistischen Erbe. Die führenden Persönlichkeiten im Staatsaufbau kamen aus dem aktiven Widerstand im nationalsozialistischen Deutschland bzw. aus dem Exil zurück.[43] Im Zentrum von öffentlichem Gedenken und Erinnerung und damit korrespondierend den Entschädigungsstrukturen und -praktiken standen dem folgend – wenn auch in verschiedenen politischen Konjunkturen und Phasen – letztlich der politische Widerstandkampf und mithin die politisch Verfolgten und Opfer, vornehmlich Kommunist:innen.[44] Die nationalsozialistische „Rassenideologie" und deren Opfer gerieten vor allem nach Gründung der DDR und dem Beginn des Kalten Krieges aus dem Blick.[45] In den Folgejahrzehnten erlangte zumindest der Holocaust an den europäischen Juden eine thematische, wenngleich vielfach politisch instrumentalisierte, Relevanz.[46] Der Genozid an den europäischen Sinti:zze und Rom:nja hingegen wurde erst sehr zögerlich gegen Ende der 1980er Jahren öffentlich thematisiert.[47] Weitere Opfergruppen, wie z. B. Homosexuelle, als „asozial" Verfolgte, behinderte Menschen, Zeugen Jehovas, Schwarze Menschen, *people of color* wurden bis 1990 völlig oder weitgehend ausgeblendet.[48] Dem zugrunde lag ein Verständnis des Nationalsozialismus, in dem vorrangig ökonomische Interessen des ‚Finanzkapitals' als ursächlich für die nationalsozialistische Machtübernahme angenommen wurden. Die völkisch-biologistischen, antisemitischen und rassistischen Grundlagen der nationalsozialistischen Ideologie und Terrorherrschaft gerieten dabei in den Hintergrund.[49] Diese grundlegenden Auffassungen spiegelten sich ebenso in der Erinnerungskultur der DDR wider, in der der kommunistische Widerstandskampf im Mittelpunkt stand und Fragen

von kollektiver Mitschuld und Mitläufer:innenschaft kaum gestellt wurden.[50] Erst im Laufe der 1980er Jahre erfolgte ein spürbarer Wandel, z. B. durch die Anfertigung regionaler Studien über jüdische Familien und deren Geschichte, schulische Anregungen zu Befragungen der eigenen Großeltern und die Umgestaltung der nationalen Mahn- und Gedenkstätten.[51] So enthält die erneuerte ständige Ausstellung der zentralen Mahn- und Gedenkstätte Buchenwald 1985 eine Schautafel zur Opfergruppe der Sinti:zze und Rom:nja im Lager. 1986 wird in Berlin auf dem Friedhof Marzahn ein Gedenkstein für die im Zwangslager Marzahn misshandelten und nach Auschwitz deportierten Sinti:zze und Rom:nja eingeweiht.[52]

Diese knapp skizzierten Linien der antifaschistischen Staatsräson zeigten sich ebenfalls im Umgang mit den Opfern des Nationalsozialismus in den Sinti:zze-Communitys der DDR in der Frage der Wiedergutmachung. Generell ging die DDR in der Frage der Entschädigung einen anderen Weg als die BRD, die Opfer im Rahmen des Entschädigungsgesetzes behandelte.[53] „Also meine Oma, das weiß ich, die wollte nie rüber, hat sie erzählt. Da kriegste keine Rente, hat sie immer erzählt. Im Westen kriegste keine Rente, sie bleibt inne DDR."[54] beschreibt eine Tochter und Enkeltochter von Überlebenden die grundlegende Differenz. In der DDR konnten die Überlebenden und Verfolgten des NS-Regimes eine offizielle Anerkennung als „Opfer des Faschismus" (OdF) beantragen und wurden sozial privilegiert, z. B. durch vorrangige Wohnraumzuweisung, medizinische Rehabilitation, die Versorgung von Hinterbliebenen und zusätzliche Ausbildungs- bzw. Studienbeihilfen für die Kinder.[55] Bestand eine Erwerbsunfähigkeit oder -minderung der Überlebenden, bekamen sie zusätzlich zu ihrer regulären Rente lebenslang eine hoch dotierte Rente – die ab 1965 sogenannte „Ehrenpension".[56] Für Sinti:zze und Rom:nja war seit Mai 1946 in der SBZ und späteren DDR die Anerkennung als „rassisch Verfolgte" möglich.[57] Allerdings finden sich rassistische Vorstellungen über Rom:nja und Sinti:zze regelhaft in den Durchführungsbestimmungen der gesetzlichen Regelungen wieder, so z. B., dass die Anerkennung an den Nachweis eines festen Arbeitsplatzes gebunden war.[58] Zudem waren die bürokratischen Hürden für die Anträge sehr hoch, umfangreiche Dokumente und Nachweise mussten erbracht werden. Dies galt zwar für alle Verfolgten, doch Sinti:zze hatten nach dem Krieg keinerlei für sie nutzbaren staatlichen oder zivilgesellschaftlichen Unterstützungsstrukturen. Sie kamen hochtraumatisiert aus den Konzentrations- und Vernichtungslagern oder Zwangslagern. Viele hatte keine Schulbildung, da ihnen diese in der NS-Zeit und auch schon davor verwehrt worden war, sie

besaßen zudem ein durch Erfahrungen genährtes Misstrauen gegenüber administrativen Institutionen der Dominanzgesellschaft. Bestätigt wurde dieses dadurch, dass sie auch im neuen Staat auf den Ämtern erwartungsgemäß den tradierten Stereotypisierungen und rassistischen Ressentiments begegneten, sodass ihnen notwendige Nachweise oder die zwingend benötigten Gewerbezulassungen verwehrt wurden.[59] Die Chancen auf eine Anerkennung erhöhten sich, wenn sie unterstützende Personen aus der *weißen* Mehrheitsgesellschaft an ihrer Seite hatten.[60]

Es gilt hier festzuhalten: In der SBZ / DDR waren Abwehr und Verleugnung des Genozids, vor allem auch ein ungebrochener Alltagsrassismus vorhanden. Im Gegensatz zur Bundesrepublik war jedoch eine Anerkennung als „Opfer des Faschismus" aufgrund „rassischer Verfolgung" seit 1946 vorgesehen und möglich. Aus den Einzelschicksalen, die uns bisher bekannt sind[61], wird deutlich: Es gab Überlebende, die früh und unproblematisch anerkannt wurden, es gab solche, die lange kämpfen mussten und *weiße* Verbündete brauchten, es gab Überlebende, denen die Anerkennung verwehrt wurde oder solche, die überhaupt keinen Antrag gestellt haben. Sicher ist jedoch, einen angemessenen Platz im öffentlichen Gedenken an den Genozid gab es nie, in keinem der beiden deutschen Nachkriegsgesellschaften. Ein solches kollektives Ignorieren, Verschweigen und Leugnen benennt Isidora Randjelovic als „Entinnern", dem gleichwohl das „Erinnern" in den Rom:nja-Sinti:zze-Gemeinschaften gegenübersteht, denn „[e]in öffentliches, hegemoniales Entinnern ist keinesfalls gleichbedeutend mit kollektivem Vergessen in Sinti und Roma Communitys [...]"[62]

Gleichzeitigkeiten aushalten: Erinnerungen und Geschichten von und an Sinti:zze in der DDR historisch begreifen und rassismuskritisch pluralisieren

Damit die Erinnerungen und Geschichten von Sinti:zze in der DDR auch in hegemonialen Kontexten denkbarer werden, brauchen wir historisches Wissen, das die Perspektivität und Standortgebundenheit reflektiert sowie plurale und machtsensible Zugänge zur Thematik widerspiegelt, z. B. durch Einbezug von situiertem Wissen über *oral history* Interviews. So gilt es, die Geschichte(n) und Erinnerung(en) von Sinti:zze in der DDR bezüglich der Themen, Repräsentationsformen, Perspektiven und Akteur:innen zu diversifizieren und historische Leerstellen behutsam und auf forschungsethischen rassismuskritischen

Standards gründend zu füllen.[63] Ein vertieftes historisches Begreifen dieses Wissens wird jedoch nur ermöglicht, wenn dessen historische Verortung in Zeit und Raum sorgfältig relativiert wird.[64] Es sollte für uns denkbar werden, dass das Erleben und die Positionierungen von Sinti:zze in der DDR und der gesamtdeutschen Transformationsgesellschaft vielfältig, komplex und mehrschichtig sind, dass erlittenes Unrecht neben Erfahrungen von Gestaltungsmacht und Widerständigkeit stehen kann. Das Vetorecht der Quellen[65] gilt auch für mündliche Quellen, bisher nicht gehörte Überlieferungen. Solidarität bedeutet, dies anzuerkennen und Sinti:zze mit DDR-Biographien einen angemessenen Platz in Geschichte und öffentlichem Erinnern zu geben. Bisher sprechen vor allem die überlieferten Dokumente, die dringend einer Bereicherung durch die gelebten Erfahrungen, das überlieferte Wissen und die Erinnerungen der Sinti:zze-Familien und -Individuen bedürfen.

Anmerkungen

1 Vgl. u. a. Ulrich Mählert: Totgesagte leben länger. Oder: Konjunkturen der DDR-Forschung vor und nach 1989. Eine Einführung, in Ders. (Hrsg.): Die DDR als Chance – neue Perspektiven auf ein altes Thema, Berlin 2016, S. 9–22.

2 Vgl. Ingrid Miethe: Dominanzkultur und deutsche Einheit, in: Berliner Debatte Initial 30, S. 5–19, sowie Raj Kollmorgen: Exit West. Fünf Thesen zur Geschichte der (ost)deutschen Transformationsforschung, in: Zeitgeschichte-online, März 2019, https://zeitgeschichte-online.de/themen/exit-west.

3 Vgl. z. B. Peggy Piesche (Hrsg.): Labor 89. Intersektionale Bewegungsgeschichte_n aus West und Ost, Berlin 2020.

4 Der Text verwendet durchgängig die gegenderte Form. Die Schreibweisen von Sinti:zze und Rom:nja variieren allerdings und sind von daher in Zitaten und Literaturverweisen nicht einheitlich. Die rassistische Fremdbezeichnung für Rom:nja und Sinti:zze wird nur in Quellen- und Literaturangaben dargestellt. Zum weiteren Umgang mit dieser Problematik siehe Unabhängige Kommission Antiziganismus: Perspektivwechsel – Nachholende Gerechtigkeit – Partizipation, Bericht der Unabhängigen Kommission Antiziganismus 2021.

5 Vgl. z. B. Thomas Ahbe: Der Osten aus der Sicht des Westens. Die Bilder von den Ostdeutschen und ihre Konstrukte, in: Hannes Bahrmann / Christoph Links (Hrsg.): Am Ziel vorbei. Die deutsche Einheit – Eine Zwischenbilanz, Berlin 2005, S. 268–281; Kollmorgen.

Als drastisches Beispiel sei auf einen Artikel im Magazin *Der Spiegel* mit dem Titel: „‚Man nennt uns Zigeunerbrut'. Arbeitsscheu und kriminell – mit solchen Vorurteilen waren Sinti in der DDR konfrontiert, wegen ihrer Herkunft wurden sie vom Staat drangsaliert. Viele Details aus ihrem Alltag werden erst jetzt öffentlich." verwiesen (vgl. Corina Kolbe: Man nennt uns Zigeunerbrut, in: Spiegel Geschichte, 25.05.2021, https://www.spiegel.de/geschichte/sinti-in-der-ddr-man-nennt-uns-zigeunerbrut-a-07a05b54-c217-40b5-9d7d-d00f3aeb4869. Dieser beruht auf einer kürzlich erschienenen Publikation, die all die aufgezählten Attribuierungen „erfüllt" und rassistische Sprache und Inhalte weiterträgt (vgl. Jane Weiß: Rezension zu Markus Hawlik-Abramowitz / Simone Trieder.

Sinti in der DDR. Alltag einer Minderheit Mitteldeutscher Verlag, Halle (Saale) 2020, in: Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte (VSWG), 2022 / 4 (im Erscheinen).

6 Vgl. Matthias Middell: Weltgeschichte DDR. Die DDR in globalgeschichtlicher Perspektive; in Mählert, S. 150–156; Jane Weiss / Ingrid Miethe: Socialist Educational Cooperation and the Global South, in: Dies. (Hrsg.): Socialist Educational Cooperation and the Global South, Berlin 2020, S. 7–25; Jane Weiß: Decolonization and Difference in the Context of the German Democratic Republic's Educational Co-operation Programs, in: Marcelo Caruso / Daniel Maul (Hrsg.): Decolonization(s) and Education New Polities and New Men, Frankfurt am Main 2020, S. 211–232.

7 Vgl. Reinhart Koselleck: Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt, in: Ders.: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt am Main 1979, S. 176–207.

8 Vgl. Donna Haraway: Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive, in: Carmen Hammer / Immanuel Spieß. (Hrsg.): Donna Haraway: Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen, Frankfurt am Main (1995 [1988]), S. 73–97.

9 Nicola Lauré al-Samarai: Immaterielle Archive oder: Die Notwendigkeit, dem Flüchtigen zu vertrauen, in: Kaya Asiye / Riham Abed-Ali / Phương Thúy Nguyễn (Hrsg.): Im Osten was Neues? Perspektiven von Migrant_innen – Schwarzen Menschen – Communitys of Color auf 30 Jahre (Wieder-)Vereinigung und Transformationsprozesse in Ostdeutschland, Dresden 2022, S. 30–36, S. 33.

10 Begriff und theoretischer Bezugspunkt sind an die Arbeiten Trouillots über die Haitianische Revolution angelehnt, die sowohl in zeitgenössischer Politik und Wahrnehmung als auch in der weiß-westlichen dominanten Historiographie von ihm als „undenkbar" charakterisiert wird (vgl. Michel-Rolph Trouillot: Silencing the past: power and the production of history, Boston 1995).

11 Vgl. dazu auch Piesche (Anm. 3).

12 Vgl. dazu u. a. Reimar Gilsenbach: Oh Django, sing deinen Zorn. Sinti und Roma unter den Deutschen, Berlin 1993.

13 Reimar Gilsenbach: Sinti in der DDR-Geschichte, in: Ders., S. 276–280.

14 Der folgende Abschnitt basiert auf informierter Zeitzeug:innenschaft (aus Gilsenbach 1993; Janko Lauenberger / Juliane von Wedemeyer: Ede und Unku – die wahre Geschichte. Das Schicksal einer Sinti-Familie von der Weimarer Republik bis heute, Gütersloh 2018; Ewald Hanstein: Meine hundert Leben Erinnerungen eines deutschen Sinto, Bremen 2005), aus mir vorliegenden Interviews aus dem Kontext der „Studie zur aktuellen Bildungssituation deutscher Sinti und Roma" (vgl. Daniel Strauß (Hrsg.): Studie zur aktuellen Bildungssituation deutscher Sinti und Roma. Dokumentation und Forschungsbericht, Marburg 2011), sowie der zusammen mit Elizabeta Jonuz durchgeführten Studie zu Bildungsaufsteigerinnen (vgl. Elizabeta Jonuz / Jane Weiß: (Un-)Sichtbare Erfolge. Bildungswege von Romnja und Sintize in Deutschland, Wiesbaden 2020), aus im Jahr 2018 durchgeführten Zeitzeugeninterviews mit Angehörigen einer Sinti:zze-Community in einer thüringischen Kleinstadt sowie aus Presseveröffentlichungen (Susanne Messmer: Montagsinterview Janko Lauenberger. ‚Ich war als Junge ein Großmaul', TAZ, 19.08.2012, http://www.taz.de/!5086098/; Adrian Oeser: Sinti in der DDR: Gleichgestellt und unsichtbar, MDR.de, 02.08.2020, https://www.mdr.de/geschichte/ddr/alltag/sinti-roma-diskriminierung-voelkermord-holocaust-porajmos-100.html).

15 Z. B. die DEFA-Produktionen „Fünf Patronenhülsen" (Frank Beyer 1960), „Levins Mühle" (Horst Seemann 1980), „Als Unku Edes Freundin war" (Helmut Dziuba 1981) (vgl. Lauenberger (Anm. 14), S. 35–38).

16 Mitte der 1960er Jahre gründete sich die legendäre Musikband Diana Show Quartett, die zu den ersten Beatbands der DDR gehörte und die Bewegung der Beatniks bzw. Blueser in der DDR prägten

(vgl. Michael Rauhut: Beat in der Grauzone. DDR-Rock 1964 bis 1972 – Politik und Alltag, Berlin 1993.) Der Gitarrist Alfred Ansin, Berliner Sinto, spielte in der Band und erarbeitete sich darüber hinaus einen legendären Ruf als außergewöhnlich virtuoser Musiker in der DDR-Musikszene.

17 Die Band Sinti-Swing-Berlin gründete sich 1985 in Berlin aus vier Sinti-Musikern, den Brüdern Alfred, Fredi und Wilfried Ansin sowie ihrem Schwager Hans Lauenberger und Bernd Huber, einem Gadjo. Sie prägten einen eigenen Stil und konnten sich in der DDR-Musikszene erfolgreich etablieren, hatten Fernseh- und Radioauftritte, eine Plattenproduktion bei AMIGA, spielten in Konzerthäusern und renommierten Clubs.

18 Der bekannte renommierte Musiker Jürgen Kerth (Gitarre, Gesang) war mit dem Thüringer Sinto, Willi Weiß, eng befreundet und widmete diesem seine Instrumental-Komposition „Mein Freund der Zigeuner". Das Bewusstsein über die pejorative und rassistische Fremdbeschreibung war zu diesem Zeitpunkt noch nicht vorhanden.

19 Verfassung der Deutschen Demokratischen Republik vom 6. April 1968, Art. 40, in: Gesetzblatt der Deutschen Demokratischen Republik, Teil I Nr. 8, S. 199–222, S. 212.

20 Vgl. u. a. Peter Schurmann: Sorbische Interessen und staatliche Minderheitenpolitik in der DDR. Quellenedition (1947–1961), Schriften des Sorbischen Instituts 61, Bautzen 2016.

21 Vgl. Michaela Baetz / Heike Herzog / Oliver von Mengersen: Die Rezeption des nationalsozialistischen Völkermords an den Sinti und Roma in der sowjetischen Besatzungszone und der DDR. Eine Dokumentation zur politischen Bildung, Heidelberg 2007.

22 Vgl. Baetz / Herzog / von Mengersen (Anm. 21).

23 Vgl. UKA.

24 Vgl. Interview Thüringer Kleinstadt 2018.

25 Vgl. auch Ingrid Bettwieser / Tobias von Borcke: „Richtige" Lehren aus der Geschichte gezogen? Antiziganismus und der Umgang der DDR mit Sinti und Roma, in: Enrico Heitzer u. a. (Hrsg.): Nach Auschwitz. Schwieriges Erbe DDR. Plädoyer für einen Paradigmenwechsel in der DDR-Zeitgeschichtsforschung, Schwalbach / Taunus 2018, S. 189–205.

26 Vgl. Baetz / Herzog / von Mengersen (Anm. 21), S. 91 sowie die folgenden Ausführungen ebd. S. 91–94 sowie Petra Josting: Arm, aber selbstbewusst und solidarisch. Das „Zigeuner"-Motiv im Medienverbund Ede und Unku, in: Dies. / Caroline Roeder / Frank Reuter / Ute Wolters (Hrsg.): „Denn sie rauben sehr geschwind jedes böse Gassenkind." „Zigeuner"-Bilder in Kinder- und Jugendmedien, Göttingen 2017, S. 79–112.

27 Zit. nach vgl. Baetz / Herzog / von Mengersen (Anm. 21), S. 91.

28 Vgl. Lauenberger (Anm. 14), S. 85–87 sowie Veronika Weiß in Oeser.

29 Vgl. Baetz / Herzog / von Mengersen (Anm. 21), S. 90–94.

30 Vgl. Baetz / Herzog / von Mengersen (Anm. 21), S. 117–124; Zeitzeugeninterviews.

31 Bettwieser / Borcke; Baetz / Herzog / von Mengersen; Lenski, Katharina: „Sinti in der DDR. Zwischen alten Zuschreibungen und neuen Ängsten", Einsicht. Bulletin des Fritz Bauer Instituts 11, Nr. 20 (November 2019), S. 24–33.

32 Marianne Krüger-Potratz / Annette Kaminsky / Werner Winter: Völkerfreundschaft und internationale Solidarität. DDR-spezifisches Erziehungsziel zu Multikultur und interkultureller Aufgeschlossenheit?, in: Ministerium für Bildung, Jugend und Sport des Landes Brandenburg (Hrsg.): Freundschaft! Die Volksbildung der DDR in ausgewählten Kapiteln, Berlin 1996, S. 173–241, 174.

33 Vgl. z. B. Jane Schuch: Mosambik im pädagogischen Raum der DDR. Eine bildanalytische Studie zur „Schule der Freundschaft" in Staßfurt, Wiesbaden 2013.

34 Hildegard M., 56-jährige ostdeutsche Sintiza, Friseurin, Name kodiert anonymisiert, Interview im Kontext einer Studie zu Bildungsbiographien von Bildungsaufsteigerinnen (vgl. Jonuz / Weiß).

35 Vgl. Gilsenbach; Lauenberger (Anm. 14).

36 Hildegard M., 56-jährige ostdeutsche Sintiza, Friseurin, Name kodiert anonymisiert, Interview im Kontext der Studie zu Bildungsbiographien von Bildungsaufsteigerinnen (vgl. Jonuz / Weiß).

37 K.L., Sintizza, 62 Jahre, in der DDR aufgewachsen, Abschluss 8. Klasse, in den 1970er Jahren Übersiedlung in die BRD, Interview im Kontext der Studie zu Bildungsverläufen von Sinti:zze und Rom:nja (vgl. Strauß).

38 Isidora Randjelović / Iman Attia / Olga Gerstenberger / José Fernández Ortega / Svetlana Kostić: Unter Verdacht – Rassismuserfahrungen von Sinti:ze und Rom:nja in Deutschland. Expertise für die Unabhängige Kommission Antiziganismus, Wiesbaden 2022, S. 108; Es gab in der DDR keine Verwaltungsgerichtsbarkeit, da man davon ausging, dass der Staat für den:die Bürger:in da ist und deshalb alles in deren Sinne regelt. Um aber eine Möglichkeit der persönlichen Intervention einzuräumen, wurde das sogenannte Eingabewesen etabliert, das allen Bürger:innen ermöglichte, sich an zuständige Organe und / oder Personen mit einer Beschwerde zu wenden, die zwingend bearbeitet werden mussten (vgl. Alf Lüdtke / Peter Becker (Hrsg.): Akten, Eingaben, Schaufenster. Die DDR und ihre Texte. Erkundungen zu Herrschaft und Alltag, Berlin 1997).

39 Randjelović et al. (Anm. 38), S. 41.

40 Ähnliche Erzählungen gibt es aus anderen Communitykontexten (vgl. Piesche 2020; Johanna M. Wetzel / Thomas Prennig / Jeannette Gusko / Kristina Kämpfer / Abini Zöllner: Entangled Racisms: Erfahrungen mit Rassismus während der DDR, der Wiedervereinigung und im heutigen Ostdeutschland, DeZIM Research Notes, Berlin 2023 (im Erscheinen).

41 Vgl. z. B. Lauenberger 2018.

42 Vgl. Randjelović et al. (Anm. 38); Lauenberger 2018.

43 Vgl. Jürgen Danyel: Die Opfer- und Verfolgtenperspektive als Gründungskonsens? Zum Umgang mit der Widerstandstradition und Schuldfrage in der DDR, in: Ders. (Hrsg.): Die geteilte Vergangenheit. Zum Umgang mit Nationalsozialismus und Widerstand in beiden deutschen Staaten, Berlin 1995, S. 31–46.

44 Vgl. Olaf Groehler: Verfolgten- und Opfergruppen im Spannungsfeld der politischen Auseinandersetzungen in der SBZ und DDR, in: Danyel, S. 17–30; Angelika Timm: Der politische und propagandistische Umgang mit der „Reichskristallnach" in der DDR, in: Danyel, S. 213–223; Ulrich Wiegmann: Antifaschismus und antifaschistische Jugenderziehung in der DDR, in: Gerd Geißler / Ulrich Wiegmann: Schule und Erziehung in der DDR. Studien und Dokumente, Neuwied 1995, S. 153–174.

45 Vgl. Groehler; Timm.

46 Vgl. Ulrich Wiegmann: Die Instrumentalisierung identitätsloser Opfer, in: Geißler / Wiegmann, S. 175–192.

47 Vgl. Baetz / Herzog / von Mengensen (Anm. 21).

48 Vgl. u. a. Groehler (Anm. 44).

49 Vgl. u. a. Groehler (Anm. 44).

50 Vgl. Ulrich Wiegmann: Vom Widerspruch zwischen antifaschistischem Anspruch und Erziehungspraxis in der DDR, in: Pädagogik und Schulalltag 46 / 1991 4, S. 401–409.

51 Vgl. Wiegmann: Antifaschismus und antifaschistische Jugenderziehung in der DDR.

52 Vgl. Baetz / Herzog / von Mengensen (Anm. 21), S. 98–101.

53 Vgl. Ludolf Herbst / Constantin Goschler (Hrsg.): Wiedergutmachung in der Bundesrepublik Deutschland, München 1989.

54 Hildegard M., 56-jährige ostdeutsche Sintiza, Friseurin, Name kodiert anonymisiert, Interview im Kontext der Studie zu Bildungsbiographien von Bildungsaufsteigerinnen (vgl. Jonuz / Weiß).

55 Vgl. Christoph Hölscher: NS-Verfolgte im „antifaschistischen Staat". Vereinnahmung und Ausgrenzung in der ostdeutschen Wiedergutmachung (1945–1989), Berlin 2002.

56 Die kommunistischen Widerstandskämpfer:innen waren der Inbegriff der „Opfer des Faschismus" und des Persönlichkeitsideals für die nachfolgenden Generationen und Garanten für einen antifaschistischen Staat. Diese permanente Überhöhung und stilisiert-idealisierte öffentliche Anerkennung schloss eine finanzielle Besserstellung ein (vgl. Verordnung über Ehrenpension 1995).

57 Vgl. Baetz / Herzog / von Mengensen (Anm. 21), S. 10–22.

58 Durchführungsbestimmungen zu der Anordnung zur Sicherung der rechtlichen Stellung der anerkannten Verfolgten des Naziregimes vom 10. Februar 1950 sowie Richtlinien für die Anerkennung als Verfolgte des Naziregimes, in: Gesetzblatt der Deutschen Demokratischen Republik, Nr. 14, Berlin: 18. Februar 1950, S. 87–94; Verordnung über Ehrenpensionen für Kämpfer gegen den Faschismus und für Verfolgte des Faschismus sowie für deren Hinterbliebene vom 8. April 1965 sowie Erste Durchführungsbestimmung zur Verordnung über Ehrenpensionen für Kämpfer gegen den Faschismus und für Verfolgte des Faschismus sowie für deren Hinterbliebene vom 8. April 1965, in Gesetzblatt der Deutschen Demokratischen Republik, Teil II Nr. 41, Berlin: 6. April 1995, S. 293–296.

59 Vgl. Gilsenbach, Baetz / Herzog / von Mengensen (Anm. 21).

60 Vgl. ebd.

61 Vgl. angegebene Quellen Anm. 15

62 Isidora Randjelović: Erinnerungsarbeit an den Porajmos im Widerstreit. Gegen Epistemologien der Ignoranz, in: Iman Attia / Swantje Köbsell / Nividita Prasad (Hrsg.): Dominanzkultur reloaded. Neue Texte zu gesellschaftlichen Machtverhältnissen und ihren Wechselwirkungen, Bielefeld 2015, S. 89–100, 97.

63 Vgl. Jane Weiß: „Von Empfehlungen zu Standards in der Forschung zu und mit Sinti und Roma". Inputvortrag auf der Fachveranstaltung „Datenerhebung von Antiziganismus, Antidiskriminierungs- und Gleichstellungsdaten.", Zentralrat Deutscher Sinti und Roma, Berlin 2018, https://zentralrat.sintiundroma.de/wp-content/uploads/2019/04/4_hu_praesentation_weiss.pdf.

64 Vgl. Koselleck (Anm. 7).

65 Vgl. Koselleck (Anm. 7), S. 206.

Iman Attia und Ozan Zakariya Keskinkılıç
im Gespräch

Erfahrungen, Erinnerungen und Widerstände zusammen denken

Iman Attia und Ozan Zakariya Keskinkılıç schreiben im nachfolgenden Dialog über das Verhältnis von Rassismuserfahrungen zueinander. Dies geschieht vor dem Hintergrund ihrer langjährigen Forschungen zu verschiedenen Rassismen und ihrem theoretisierten Erfahrungswissen zu antimuslimischem Rassismus. Mit Rückgriff auf Edward Said, Frantz Fanon u.a. legen sie dar, warum ein erinnerungspolitischer Ansatz sinnvoll ist, der sowohl Verbindungen und Schnittstellen als auch Spezifika und historische Kontexte in den Blick nimmt. Dies trage zu einem vertieften Verständnis der Komplexität von Rassismen bei und sei zudem einer community-übergreifenden „solidarischen Utopie“ zuträglich.

Iman Attia: Wir sind beide nicht gleich zum Nachdenken über antimuslimischen Rassismus gekommen, der Begriff und die Versuche, ihn zu verstehen, waren damals im deutschsprachigen Raum ohnehin nicht bekannt. Vielmehr haben wir – unabhängig voneinander und vermutlich wie viele andere auch – uns zunächst mit dem Nationalsozialismus und dem Antisemitismus beschäftigt und auch mit dem Kolonialismus und dem anti-Schwarzen Rassismus. Vielleicht hängt es damit zusammen, dass wir antimuslimischen Rassismus interrelational konzipieren und die schlichte Trennung zwischen Antisemitismus und Rassismus doch für zu schematisch und unterkomplex halten.

Ozan Zakariya Keskinkılıç: Ich denke, es waren notwendige, aber auch unabwendbare „Umwege“ zum antimuslimischen Rassismus, gerade weil es keine zufälligen oder willkürlichen Verbindungen zwischen den Phänomenen sind. Im Gegenteil, das eine führt zum anderen, weil es muss. Das wurde mir erstmals mit Frantz Fanon so richtig bewusst. Ich erinnere mich an meine erste Lektüre von *Schwarze Haut, weiße Masken* vor zwölf Jahren in einer Wiener Bibliothek. Alles hat mich darin überwältigt, die intimen Rückgriffe auf die eigene Erfahrung, die dringliche politische Sprache, die Poetologie seiner psychoanalytischen Kritik, und wie Fanon mehrfach auf den Antisemitismus zu sprechen kommt, wie ihn die Unterschiede und Ähnlichkeiten, ja die Brücke zum anti-Schwarzen Rassismus, zum Kolonialrassismus, aber auch die Frage der Spezifika umtreiben. Aus einigen Sätzen lese ich auch eine solidarische Utopie heraus, und natürlich viel Sartre. Der Einfluss seiner *Überlegungen zur Judenfrage* auf Fanons Werk ist unverkennbar.

IA: Fanon behandelt ja die Gewalt des französischen Kolonialismus in Algerien gleichzeitig unter dem Aspekt von anti-Schwarzem und antimuslimischem Rassismus. Er hat gar nicht zwischen den beiden Rassismen unterschieden, selbst von Gleichzeitigkeit oder Intersektion zu sprechen würde seiner komplexen Analyse der Situation zuwiderlaufen, die Unterscheidung würde den Kern der Situation nicht erfassen können. Auch Edward Said hat den Orientalismus als Kolonisierung und Rassifizierung von arabisch-muslimischen Menschen konzipiert. Er wird zwar in Deutschland gerne als Initiator der postkolonialen Theorie zitiert, aber dabei wird ausgeblendet, um welchen historischen Moment es ihm ging und um welche Rassifizierung und Kolonisierung. Und auch er hat von der Auseinandersetzung mit Antisemitismus gelernt, um die Bedeutung eines religiös begründeten Rassismus zu verstehen und auf seinen Gegenstand zu übertragen.

OZK: Den Orientalismus nannte er einen „seltsamen, heimlichen Beteiligten des westlichen Antisemitismus“. Der Transfer funktioniert aber nicht nur in eine Richtung. Saids Satz hätte ebenso lauten können „Der Antisemitismus ist ein seltsamer, heimlicher Beteiligter des westlichen Orientalismus“ ohne an Geltung zu verlieren. Die Figur des Juden spielt genau auf die imaginierte Geografie des „Orients“ an, das „Außen“ im „Inneren“. Es ist kein Zufall, dass Treitschke abfällig von Jüdinnen und Juden als „deutsch redende Orientalen“ sprach. Oder

dass die jüdische Minderheit im 19. Jahrhundert mit Araber:innen in deutschen Kolonien in Afrika verglichen wurde. Was dort als vermeintliches Problem unter Kolonisierten, unter arabischen, muslimischen und Schwarzen Menschen galt, die Korruption, die Gewalt, die sexuellen Krankheiten, wurde auf Jüdinnen und Juden hier zurückprojiziert; wie eine Form der Beweisführung, um Rechte abzusprechen und Diskriminierung zu rechtfertigen. Andersherum wurde „der Araber" von deutschen Antisemiten als „der Cousin des Juden" und der Kampf gegen arabische Einflüsse in Kolonien als „antisemitisch im wahrsten Sinne des Wortes" bezeichnet (Reichsgeldmonopol: Antisemitisches Volksblatt 1888) – damals wurde der Begriff ja noch stolz von den Täter:innen selbst verwendet! Was ich sagen will: Das eine Sag- und Denkbare klingt im anderen an und vice versa. Indem wir über die Grenzen hinausblicken, können wir uns leichter im diskursiven Dickicht zwischen Zeiten und Orten bewegen.

IA: Vom antimuslimischen Rassismus ausgehend wird auch deutlich, warum die Trennung zwischen Antisemitismus als umfassendes Weltbild und Über-Ich-Projektion einerseits und Rassismus als Stereotyp und Es-Projektion andererseits unterkomplex ist. Sie ist schon falsch, weil auch dem Kolonialrassismus ein umfassendes Weltbild zugrunde liegt und er als Gesellschaftsstruktur funktioniert und die Moderne sowie den Kapitalismus erst ermöglicht hat. Wenn wir uns den antimuslimischen Rassismus vergegenwärtigen, dann sind beide Legitimationen enthalten, die Imagination einer übermächtigen, illoyalen und gefährlichen, Welt beherrschenden, Medien und Politik steuernden, finanz- und ressourcen-starken und gleichzeitig rückständigen, unterentwickelten, animalischen, rohen, primitiven „Rasse".

OZK: Außerdem unterschlägt diese These, dass Es-Projektionen auch im Antisemitismus greifen. Das Bild des „Ostjuden" als vermeintlich schwach, traditionell, ungebildet, barbarisch, schmutzig und krank ist ein Beispiel dafür. Hinter den scheinbar widersprüchlichen Etikettierungen zeigt sich, wie konsequent die Verfremdung ist. Egal was die Anderen (nicht) tun, sie sind immer ein Problem.

IA: Im Zuge meiner ersten Mitarbeit in einem empirischen Forschungsprojekt zu Antisemitismus sind mir viele Argumentationen der interviewten Personen bekannt vorgekommen. Einiges davon fassen Saba Mahmood und Talal Asad unter Säkularismus, anderes war eindeutig antisemitisch, wenn auch verhalten und

zögerlich ausgesprochen in dieser Gruppe, deren Interviews wir analysierten. Für mich war auch das ein ganz wichtiger Prozess, um zu verstehen, was ich selbst in Deutschland erlebe. Die Studie zum Antisemitismus (damals unter Leitung von Birgit Rommelspacher durchgeführt) hat mich angeregt, ein ähnlich zusammengestelltes Sample zu antimuslimischem Rassismus zu untersuchen. Dort griffen sowohl sich unterscheidende als auch vergleichbare Argumentationen, allerdings ohne irgendwelche Tabus, das war Anfang der 1990er Jahre. Trotz dieser Anknüpfungspunkte gibt es natürlich auch Unterschiede, etwa die Erfahrung des nationalsozialistischen Genozids, die Europas Juden und Jüdinnen mit den Rom:nja und Sinti:zze teilen, aber auch mit den indigenen und Schwarzen Bevölkerungen im Zuge der europäischen Expansion und Versklavung. Die Versklavung wiederum betraf sowohl Afrikaner:innen als auch Rom:nja und Sinti:zze. Und in den Amerikas wurden außerdem Asiat:innen als Zwangsarbeiter:innen „eingesetzt", wie Gayatri Gopinath in ihrem Essay „Archive, Affect and the Everyday" schreibt.[1] Wenn wir uns diese Gemeinsamkeiten, Übergänge und Schnittstellen vergegenwärtigen, dann wird deutlich, wie die Geschichte und die Welt zusammenhängen und dass es sinnvoll ist, Geschichten und Erfahrungen auszutauschen, über Ereignisse und Narrative und deren transgenerationale und emotionale Dimensionen ebenso zu reflektieren wie über die materiellen, kulturellen und sozialen Wirkungen und Kontinuitäten, die ja nicht einfach enden.

OZK: Oder auch über die jeweiligen Kämpfe, die Widerstandsformen und Subjektpositionen. Rassifizierte Menschen können sich in der Unterdrückung genauso wie in der Agency treffen. Geschichte ist auch Schauplatz von Gegenrede und Protest, von Allianz und Solidarität. Es ist bezeichnend, dass solche Verwobenheiten allzuoft verdrängt werden; oder auf Alte keine Neuen anknüpfen, weil stattdessen isolierte Erfolge für die einen Anderen ohne andere Andere geschrieben werden. Ich komme wieder zurück zu Fanon, diesem Psychologen und Denker aus Martinique, der sich dem antikolonialen Kampf in Algerien anschloss, der zum Wortführer einer globalen Widerstandsbewegung wurde, der eine kollektive Vision träumte und sie vorlebte, schließlich stehen „die Verdammten dieser Erde" im Plural.

IA: Fanon halte ich auch aus einem anderen Grund für wichtig: Er geht sowohl auf die Frage nach den psychischen Folgen und insgesamt der emotionalen Ebene ein, die in der deutschen Rassismusforschung und auch in den öffentlichen Debatten noch wenig Beachtung findet. Auch hier treffen sich

die Erfahrungen vieler über die Jahrhunderte rassifizierter Communitys. Und er entwirft ein Konzept und eine Vision des gemeinsamen Kampfes, er konzipiert Widerstand kollektiv, gerade wegen seiner Einblicke in die psychischen, aber eben auch in die sozialen, kulturellen und materiellen Dimensionen von Rassismus. Auch das wird gerne ausgeblendet, wenn quantitative Studien etwa nur die Einstellungen abfragen und sich auch insbesondere auf die Täter:innen fokussieren.

OZK: Andersherum frage ich mich, wer sind eigentlich „die Betroffenen"? Die Herausforderung besteht darin, dass Dimensionen ausgeblendet werden können, wenn *ein* bestimmtes Subjekt interessiert, wissenschaftlich und zivilgesellschaftlich. Wenn die Komplexität fälschlicherweise geglättet wird, weil sie eine phänomenspezifische Kritik und jeweilige Community-Kämpfe verkomplizieren würde. Selbstredend bleibt die Frage der Spezifika relevant, für alle Formen, nichts ist identisch. Trotzdem können nun mal verschiedene Kategorien im Subjekt zusammenfallen, etwa bei Schwarzen oder ostasiatisch gelesenen muslimischen Frauen mit Hijab, bei Geflüchteten muslimischen Rom:ni, bei queeren arabischen Jüdinnen und Juden usw. Im Nachdenken über Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Solidaritäten liegt eine Verantwortung gegenüber jenen, die aus dem Raster fallen können, deren Existenz sich an Schnittstellen abspielt. Eine intersektionale Herangehensweise ist deshalb keine Modeerscheinung, sie ist eine politische Notwendigkeit.

Berlin, 23.10.2022

Anmerkungen

1 "In her essay of the same name (2006), Lowe uses this phrase to name the ‚world division of labor emerging in the nineteenth century,' where Asian indentured labor was used to both supplement and replace African slave labor in the plantations of the Americas; the labor of black and brown bodies thus provided the conditions for republican statehood in Europe and North America" Gayatri Gopinath: Archive, Affect and the Everyday: Queer Diasporic Re-Visions, in: Janet Staiger / Ann Cvetkovich / Ann Reynolds (Hrsg.): Political Emotions, London 2010, S. 166.

Darja Klingenberg

Die Shoa, sowjetische Traumata und koloniale Erbschaften – osteuropäisch jüdische und migrantische Verflechtungsgeschichten jenseits erinnerungspolitischer Polarisierungen

Die Geschichten der Shoa und des jüdischen Überlebens im ehemals sowjetischen Teil Osteuropas bilden eine Leerstelle im kollektiven Gedächtnis der deutschen Mehrheitsgesellschaft. Und auch von jüdischen Menschen selbst werden diese Geschichten selten und fragmentiert erzählt. Wie Jüd*innen, aber auch andere Minderheiten aus der ehemaligen Sowjetunion den Holocaust erinnern und wie sich ihre Erfahrungen nach der Migration oder Flucht in die deutschen, westeuropäischen und jüdischen Erinnerungsdiskurse einfügen, skizziere ich in diesem Beitrag. Der Fokus liegt dabei auf den erinnerungspolitischen Rahmen in deutschen, in postsowjetischen wie in diasporischen Kontexten, die es schwer machen, diese historischen Erfahrungen zu erzählen,

und Zusammenhänge zwischen unterschiedlichen Gewaltgeschichten verdecken. Zudem umfassen die Leerstellen des kollektiven Gedächtnisses gerade für den deutschen Kontext nicht nur die jüdischen Erfahrungen, sondern auch das fehlende Verständnis bezüglich der zivilen Opfer des Nationalsozialismus in Polen, Belarus, dem Baltikum, der Ukraine und Russland, das halbherzige Gedenken an die ermordeten Sint*izze und Rom*nja und nicht zuletzt die ausstehende Diskussion der Kontinuitäten eines osteuropabezogenen Rassismus. Die Leerstellen werden verstärkt durch polarisierte und verkürzende Gegenüberstellungen von Nationalsozialismus, Stalinismus und europäischer wie russischer Kolonialgeschichten. Die Auseinandersetzung mit dem Vergessen und Gedenken der Geschichten des Vernichtungskrieges und der Shoa in Osteuropa in ihrem Zusammenwirken mit der Geschichte des Stalinismus und sowjetischen Imperialismus wie der deutschen Kolonialgeschichte ermöglicht demgegenüber erinnerungspolitische Perspektiven jenseits spaltender Polarisierung. Sie wirft auch die Frage danach auf, wie diese Verflechtungen angemessen erzählt werden können.

Verblasste Landkarten

Lwiw[1], Berdytschiw, Babyn Yar, Ladoga, Krivoy Rog, Odessa, Samara, Novosibirsk, Baku, Almaty, Toshkent auf usbekisch, auf russisch Taschkent – in den Lebensgeschichten von Jüd*innen aus der ehemaligen Sowjetunion sind dies Orte des Sterbens, des Widerstandes, der Flucht und des Überlebens des Holocaust. Auf den Landkarten deutscher erinnerungspolitischer Diskurse markierten sie bis zum 24. Februar 2022 Punkte in einem schemenhaften Osten. Einem Osten, dessen politische Grenzen sich in den letzten zwei Jahrhunderten immer wieder verschoben, der jedoch als negativer identitätsstiftender Imaginationsraum beständig blieb: Die Metapher des Ostens bestimmt seit dem 19. Jahrhundert einen rückständigen, zu entwickelnden oder zu unterwerfenden Teil Europas, einen Grenzraum, in dem ausgehandelt wird, was noch als aufgeklärt und europäisch verstanden wird und wo ‚Asien', der ‚Orient' oder die ‚Barbarei' beginnt.[2]

Seit dem russischen Angriff auf die Ukraine wurden die Bilder von Osteuropa auf der mentalen Karte Deutschlands wieder schärfer gestellt. Helfer*innen, die in Autos und Bussen an die ukrainisch-polnische Grenze fuhren, verstanden, dass die Ukraine nur 15–20 Auto- oder Zug-Stunden entfernt liegt. War diese im politischen Diskurs noch vorletztes Jahr ein fernes, korruptes und

ökonomisch zurückgebliebenes Land, eine mehr oder weniger russländische Provinz, aus der zuverlässige Pfleger*innen, LKW-Fahrer*innen, Bauarbeiter*innen, aber auch IT-Expert*innen nach Westeuropa kamen, wurde sie über Nacht zu einem Teil Europas, zur Verteidigerin westlicher Werte. Nach bald eineinhalb Jahren Krieg gehen den politischen Kommentator*innen Namen wie Charkiw oder Saporischschja fast schon so flüssig über die Lippen wie das Eingeständnis, kaum etwas über die Länder zu wissen, die auch 30 Jahre nach dem Zerfall der Sowjetunion als russisch geprägt gedacht und als postsowjetische bezeichnet wurden.[3]

Der durch den Krieg scharfgestellte Fokus eröffnet den Blick auf diverse und komplizierte Gesellschaften. Einer selbstreflexiven Analyse offenbart sich eine tiefsitzende Ignoranz und Überheblichkeit gegenüber Osteuropa, deutlich wird auch die Russlandzentriertheit deutscher akademischer und medialer Debatten[4], die den imperialen Charakter Russlands systematisch unterschätzten. Der aufmerksame Blick bringt auch eine Reihe verdrängter Verflechtungsgeschichten zum Vorschein, die Deutschland mit der Ukraine, Belarus, Polen und Russland verbinden: Bezogen auf Ausmaß und Wirkung des Vernichtungskrieges und die Shoa in Ost- und in Ostmitteleuropa ebenso wie auf deren Vorgeschichte kolonialer Unterwerfungspläne, antislawischer Rassismen und der Dämonisierung und Entmenschlichung von Ostjüd*innen zeigt sich ein Nicht-Wissen, ein selektives wie ein defensives, kompliz*innenhaftes Vergessen[5] im kulturellen Gedächtnis der deutschen Mehrheitsgesellschaft.[6] Karten der deutscher Annexion Polens nach 1772, 1892 und 1848 sind verblasst, Preußens Grenzverläufe, die weit in das heutige Polen hineinreichten[7], Darstellungen der Sprachinselforschung den 1920er[8], welche die vielen deutschsprachigen Siedlungen zum Ausgangspunkt deutscher Eroberungsansprüche machten, und der Generalplan Ost aus den 1940er Jahren, scheinen vergessen.

Dieses Nicht-Wissen und Vergessen prägen die implizite Beschränkung des Geschichtsverständnisses und der historischen Verantwortung auf die Grenzen der heutigen Bundesrepublik, mitunter auch nur auf die Grenzen der alten BRD. Sie stehen im Kontrast zu dem Selbstverständnis einer ‚erfolgreichen Aufarbeitung' der Vergangenheit[9] ebenso wie im Widerspruch zur Forschungslage. Denn anders als zur deutschen Kolonialgeschichte in Ozeanien und auf dem afrikanischen Kontinent liegen zu Teilen deutscher Ostpolitik sowie der Wehrmacht in Osteuropa solide Forschungen vor. Für die erinnerungspolitischen Debatten in der Öffentlichkeit, Politik und Schulbildung spielen die Erkenntnisse jedoch kaum eine Rolle. Seit den 2000er Jahren bemüht sich eine neue

Generation von Historiker*innen um transnationale oder globale Perspektiven auf den Nationalsozialismus; sie untersuchten die deutsche Siedlungs- und Eroberungspolitik in Osteuropa mit Konzepten der Kolonialismusforschung und im Verhältnis zu anderen Kolonial- und Gewaltgeschichten.[10] Diese Entwicklung wird in erinnerungspolitischen Debatten wiederum kontrovers diskutiert, wie ich noch ausführe.

Nicht zuletzt leben über 4,5 Millionen Menschen in Deutschland, deren Familiengeschichte in das sowjetische Imperium oder nach Polen zurückführen.[11] Ihre Migrationsgeschichten und Aufenthaltstitel sind zum Teil aus der Verantwortung für deutsche Siedlungspolitik und der Gräueltaten der Wehrmacht abgeleitet, zum Teil verlaufen sie entlang historischer Routen der Arbeitsmigration oder der Verschleppung von Zwangsarbeiter*innen aus Osteuropa nach Deutschland. Von den historischen Erfahrungen polnischer, rumänischer oder kasachischer (Spät-)Aussiedler*innen, von ukrainischen, moldauischen oder rumänischen Arbeitsmigrant*innen weiß die Öffentlichkeit jedoch wenig. Auch die Mehrheit der heute in Deutschland lebenden Jüd*innen hat eine Familiengeschichte, die im kulturellen Gedächtnis der jüdischen Gemeinden wie der Mehrheitsgesellschaft in Deutschland, aber auch in der Ukraine, Belarus oder Russland randständig ist. Sie erzählen diese zudem selten. Jahrzehnte des Schweigens während der sowjetischen Nachkriegszeit liegen über ihren Erinnerungen, es fehlen publizistische, filmisch oder literarische Anschlusspunkte, um von ihnen zu erzählen und sie zu reflektieren. Nach der Migration nach Deutschland passen die Erzählungen nicht in die etablierten Narrative der Erinnerung an die Shoa und bleiben ungehört. So wissen auch erinnerungspolitisch engagierte Menschen kaum etwas von den Schicksalen der Menschen, die in vielen Reden als Beweis für ein blühendes jüdisches Leben in Deutschland gewürdigt werden[12].

Die skizzierten Leerstellen sind zugleich kein Geheimnis. Die erinnerungspolitische Vernachlässigung von Sint*izze und Rom*nja und des Gedenkens an den Porajmos wird seit Jahrzehnten problematisiert. Das gegen zähen Widerstand errichtete Denkmal für die im Nationalsozialismus ermordeten Sinti und Roma Europas hat wenig daran geändert. Auch dass die systematischen Massenerschießungen jüdischer Menschen, der sogenannte ‚Holocaust durch die Kugel', erinnerungspolitisch kaum gewürdigt wird, nehmen Politiker*innen seit ein paar Jahren wahr[13]. 2019 forderte die Berliner Linkspartei ein Dokumentationszentrum für die Opfer der deutschen Besatzung. 2022 beschloss die Bundesregierung den Bau eines neuen NS-Dokumentationszentrums in Berlin,

das an Opfer des deutschen Vernichtungskrieges und der NS-Besatzungen erinnern soll[14]. An politischen Willenserklärungen, erst recht seit der Ausweitung des russischen Angriffskrieges, mangelt es also nicht, dennoch entwickelt sich die Auseinandersetzung stockend und bleibt stellenweise aus. Warum?

Konflikte entstehen entlang der Frage des Verhältnisses von Opfergruppen untereinander und ihrer Verflechtung in andere Gewaltgeschichten. Auch nach Jahrzehnten von Debatten und erinnerungspolitischen Konflikten sind Ansätze der Vermittlung, Überlegungen dazu, wie verflochtene Geschichten erzählt, Differenzen und Ungleichheiten beschrieben sowie Hierarchisierungen oder Relativierungen umgangen werden können, selten. Vielmehr werden Versuche und Diskussionsansätze von einigen Diskursteilnehmer*innen als Relativierung des Gedenkens an die Verbrechen des Nationalsozialismus und die Shoa verstanden, als einer von vielen Versuchen, die Geschichte der industriellen Massenvernichtung zu relativieren und zu einer von vielen Gewaltgeschichten der europäischen Moderne zu machen[15]. Für andere stehen Debatten in der langen Geschichte eurozentrischer Überheblichkeit und rassifizierender Projektionen von Sexismus oder eben Antisemitismus auf Migrant*innen of Color und Menschen im Globalen Süden. Das Unbehagen, das verflechtungsgeschichtliche Perspektiven manchmal auslösen, kann zum Teil aus der Geschichte der Abwehr geschichtsrevisionistischer Tendenzen in der Erinnerungspolitik erklärt werden: verallgemeinernde Opferkategorien, in denen Spezifik von Antisemitismus oder Rassismen sowie historische Verantwortung verwischen, prägten deutsche und europäische Diskurse nachhaltig.[16] Die Kritik muss sich zugleich den Einwand gefallen lassen, dass sie oft in eurozentrischen Denkmustern und Rhetoriken verbleibt, mit großer Selbstgerechtigkeit rassistische Bilder reproduziert und kaum etwas von Wirkweisen und Kontinuitäten des Rassismus hören möchte. Der oft ritualisiert hervorgebrachte Verweis auf die Singularität der Shoa dient dann einer hierarchisierenden Unterordnung, Banalisierung und Ablenkung von der Verantwortung für die Kolonialverbrechen.[17] Dies hat Auswirkungen auf die Konstruktion erinnerungspolitischer Konkurrenzen: Jüd*innen, Osteuropäer*innen und postkoloniale Migrant*innen erscheinen als Akteur*innen parallel verlaufender Geschichten. So führte die Debatte der letzten Jahre weniger zu einem Verständnis der Besonderheit der Shoa oder der Klärung ihrer Beziehung zu anderen Gewaltgeschichten, als zu einer Enthistorisierung und Moralisierung auf der einen, und der Abwertung der historischen Bedeutung von und Verantwortung für koloniale Verbrechen und ihre gegenwärtigen Kontinuitäten auf der anderen Seite.

Zudem führt die polarisierte Diskussion ebenso wenig zu einem besseren historischen Verständnis des Nationalsozialismus oder einem würdigeren Erinnern an die ermordeten und überlebenden Jüd*innen. Die Vorstellung jüdischen Lebens bleibt in diesen Debatten oft generisch, sie weiß kaum etwas von den Erfahrungen der Menschen, die in diversen jüdischen Diasporas heute und vor 100 Jahren in Deutschland und Osteuropa lebten und leben.

Dabei müssen Debatten über unterschiedliche Gewaltgeschichten, ihre Verflechtungen, Zusammenhänge und Unterschiede nicht notwendig einer hierarchisierenden Logik folgen, wie Michael Rothberg überzeugend in seiner Arbeit zu multidirektionaler Erinnerung herausarbeitet.[18] Auch in den Jüdischen Studien selbst werden globalgeschichtliche Perspektiven wie Ansätze der Rassismus- und Kolonialismusforschung genutzt, um Diversität und Rassismus innerhalb und zwischen jüdischen Diasporagruppen zu beschreiben und unterschiedliche Positionierungen von Jüd*innen in verschiedenen Kolonialgeschichten zu verstehen.[19] So zeichnen allein die Routen der Flucht deutscher, österreichischer, polnischer, griechischer, galizischer oder belorussischer Jüd*innen vor dem Nationalsozialismus nach Istanbul, Buenos Aires oder Kapstadt, über Shanghai, Teheran oder Toschkent Verwicklungen von restriktiven Migrationspolitiken, europäischen und sowjetischen Kolonialgeschichten nach.

Ausgehend von den Herausforderungen des Gedenkens an die Verbrechen der Wehrmacht und die Shoa in den Ländern der ehemaligen Sowjetunion, skizziere ich daher im Folgenden, wie verschiedene erinnerungspolitische Narrative und ihrer Leerstellen im deutschen Diskurs zusammenspielen und historische Erfahrungen insbesondere von Minderheiten unsichtbar machen. Mein Fokus liegt dabei auf sowjetisch jüdischen Erfahrungen. Ich benenne wo möglich aber auch die Parallelen und Verflechtungen zu Geschichten von Sinti*zze und Rom*nja, Ukrainer*innen oder Pol*innen of Color und Spätaussiedler*innen. Aus Perspektive jüdischer wie osteuropäischer Verflechtungsgeschichten sollen so Anschlusspunkte zum Verständnis der Verbindungen und Differenzen zu erinnerungspolitischen Leerstellen um Schwarze oder afro-diasporische, iranische, tamilische, libanesische oder lateinamerikanische Geschichten erschlossen werden.[20]

Leerstellen einer erfolgreichen ‚Vergangenheitsbewältigung'

Mononationale Perspektiven

Die zivilgesellschaftliche Auseinandersetzung, in deren Rahmen seit den 1980ern ein wichtiger Teil der gesellschaftlichen Aufarbeitung der NS-Verbrechen stattfand – beispielsweise schulische und kommunale Geschichtsprojekte – legte ihren Fokus zunächst auf lokale Geschichte und beschäftigte sich mit den November-Pogromen, Enteignungen, Flucht und dem Transport deutscher Jüd*innen in die Vernichtungslager. Was in Osteuropa, Südosteuropa oder an Orten des Globalen Südens geschah, lag oft jenseits dieses Fokus. Auch in den Schulen wurde die Geschichte des Holocaust vor allem als nationale Geschichte unterrichtet[21]. Erfahrungen aus Ländern Ostmitteleuropas, wie der Ukraine, Rumänien oder Moldau sowie aus Ländern Südosteuropas, wie Griechenland und Jugoslawien, die aufgrund ihrer imperialen und kolonialen Geschichten mehrsprachig und multiethnisch waren, werden in Bildungsprojekten selten behandelt.[22] Dabei wären das Nacheinander verschiedener Gewaltgeschichten und die komplexen Dynamiken zwischen Protagonist*innen oder Gegner*innen nationalistischer, faschistischer und sozialistischer Bewegungen in diesen diversen Gesellschaften Ausgangspunkte für pädagogische Projekte, die Schüler*innen mit unterschiedlichen Familiengeschichten erreichen könnten. Es würde dann multiperspektivisch – und ohne eine nationale Identität im Klassenzimmer vorauszusetzen – darum gehen, eine angemessene Art und Weise zu entwickeln, um über damals und heute unterschiedlich wirkende Machtverhältnisse zu diskutieren und Geschichten aufzuarbeiten, in denen Menschen als Widerstandskämpfer*innen, Kollaborateur*innen, Täter*innen, Opfer aber auch Nutznießer*innen bestimmter Verhältnisse handelten.

Der lange Schatten des kalten Krieges

Auch der Kalte Krieg und der Antikommunismus prägten das deutsche kollektive Gedächtnis nachhaltig. In der Erinnerungskultur der DDR wurden die Verbrechen der Wehrmacht in Osteuropa eingehegt vom Verständnis sozialistischer Völkerverständigung kaum diskutiert. Es entwickelte sich einerseits ein idealisiertes Verhältnis zu Russland, andererseits waren Beziehungen von der Besatzungserfahrung oder Kritik an der sowjetischen Dominanz geprägt.[23] In der Bundesrepublik legte sich in der Nachkriegszeit und durch den Kalten Krieg ein tiefes unbehagliches Schweigen über die Erinnerungen an die engen

politischen, ökonomischen und kulturellen Verbindungen nach Osteuropa. Diese Amnesie wurde nur von den lauten geschichtsrevisionistischen oder sentimentalisierenden Stimmen der Vertriebenenverbände gestört. Das daraus entstandene Schweigen äußerte sich später in den schwierigen, von Misstrauen und Abwertung geprägten Beziehungen zu den Aussiedler*innen. Die Aussiedler*innen und seit den 1990er Jahren die Spätaussiedler*innen erlebten zwar im Vergleich zu Arbeitsmigrant*innen aus Südeuropa und dem globalen Süden eine privilegierte Aufnahme, diese war jedoch zugleich unterordnende Einordnung und Vereinnahmung: Sie wurden als aus dem ‚dunklen' sozialistischen Osten befreite Deutsche willkommen geheißen und erfuhren zugleich als Migrant*innen aus dem Osten Ressentiments. Die ‚erfolgreiche Integration' konnte nur unter der Bedingung des Ausblendens der historischen Erfahrungen erfolgen. Bis heute fällt es in öffentlichen Debatten schwer, die Geschichten deutscher Siedler*innen, die sich seit dem 17. Jahrhundert in Osteuropa niederließen, jenseits geschichtsrevisionistischer Zugänge oder einer pauschalen Unterstellung von Nationalismus oder Deutschtümelei kritisch in das Selbstverständnis einer von diversen Migrationen und transnationalen Beziehungen geprägten deutschen Gesellschaft zu integrieren.[24]

Selbstbezogenheit deutscher Erinnerungskultur

In den 1990er Jahren rückten mit dem öffentlichen Streit um die Wehrmachtsaustellung und die Entschädigungsdebatte der Zwangsarbeiter*innen die Verbrechen der Wehrmacht und der deutschen Industrie in Osteuropa in die mediale Öffentlichkeit[25]. Dabei ging es jedoch vor allem um die deutsche Täter*innenschaft im Vernichtungskrieg im Osten, um Fragen der Verantwortung und Generationenbeziehung deutscher Gesellschaft. Es ging kaum darum, wie Menschen in Vilnius oder Kyjiw diese Besatzung erlebten oder erinnern. Stalingrad, nicht Babyn Yar markiere das deutsche kollektive Gedächtnis des Vernichtungskrieges in Osteuropa, erklärte die Historiker*in Katharina Davies in einem Podiumsgespräch[26]. Und so notwendig die Auseinandersetzung mit Täter*innengeschichte bleibt, fehlen in dieser Aufarbeitung und entsprechend in der Bildungsarbeit und Gedenkkultur die Erfahrungen der Überlebenden und Opfer der systematischen Vernichtung der Jüd*innen auf den Feldern und in den Wäldern der Ukraine oder Belorus. Auch die Auseinandersetzung mit dem Plan der Ermordung durch Aushungern der sowjetischen Zivilbevölkerung, die besonders die heute ukrainischen Gebiete trafen, steht aus.

Seit Beginn des russischen Angriffskrieges auf die Ukraine sind die nationalen Erinnerungspolitiken und konkurrierenden Deutungen, die schon lange ein Aushandlungsfeld politischer Beziehungen zwischen dem Westen, dem Globalen Süden und Osten sind, zu zentralen Auseinandersetzungslinien geworden. Erinnerungspolitische Leerstellen und unpassende Formulierungen treten so besonders deutlich hervor: Harald Welzer, ein deutscher Soziologe, der lange zum kommunikativen Gedächtnis der Deutschen forschte, deren Eltern oder Großeltern Mitläufer*innen und Täter*innen im Nationalsozialismus waren[27], begründete in einer Talkshow am 08. Mai 2022 seine Ablehnung von Waffenlieferung an die Ukraine mit dem Leiden seiner Generation, der Nachkriegsgeneration, an den Folgen des Krieges. Dieses Leiden könne sein ukrainischer Gesprächspartner vermeintlich nicht verstehen. Er musste von diesem daher erst daran erinnert werden, dass in der Ukraine zehn Millionen Zivilist*innen durch den Angriff der deutschen Wehrmacht starben und die Menschen des Krieges durchaus noch gewahr waren.[28] Die Szene ist paradigmatisch für erinnerungspolitische Konstellationen der Gegenwart, in der das Selbstverständnis einer vollzogenen Auseinandersetzung und einer erinnerungspolitischen Expertise widerspruchslos neben historischem Vergessen und Täter-Opfer-Umkehr stehen. So zeigen sich auch Akteur*innen, die selbst zur Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus beigetragen haben, ignorant gegenüber den eigenen Leerstellen. Der deutsche Vernichtungskrieg und der Holocaust in Osteuropa werden trotz der beschriebenen Leerstellen in öffentlichen Debatten in die Erzählung einer abgeschlossenen Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus eingeschlossen. Dies geschieht oft verbunden mit einer gewissen Überheblichkeit gegenüber einem Osteuropa, das erinnerungspolitisch als rückständig und nationalistisch orientiert wahrgenommen wird.

Der Blick auf den zurückgebliebenen Osten

Bezogen auf die Erinnerung an die Shoa und den Porajmos zeigen sich dramatische Leerstellen: Orte wie der Wald von Ponary bei Vilnus, Iași in Rumänien oder Berdicyiev, eines von hunderten ukrainischen Städtchen, in denen Massenerschießungen stattfanden, sind kaum bekannt. Ein längerer Artikel von 2016 in der *Süddeutschen Zeitung*, der erste, der sich detaillierter mit Babyn Yar beschäftigt, wo am 29. und 30. September 1941 innerhalb von 48 Stunden 20000 Kyjiwer Jüd*innen und eine unbekannte Zahl Rom*nja ermordet wurden, beschreibt die Geschichte vor allem als paradigmatische Leerstelle

einer sowjetischen und ukrainischen Erinnerungskultur. Dass auch im heutigen Deutschland, dem Land, das verantwortlich ist für die Erschießung, kaum jemand von dieser Geschichte weiß, wird mit keinem Wort erwähnt.[29] Erst 2021 publiziert dieselbe Zeitung eine ausführliche Darstellung der historischen Ereignisse mit Fokus auf deutsche Täter*innenschaft. So beginnt zum 80. Jahrestag des Massakers allmählich eine tiefergehende Auseinandersetzung mit dem „Holocaust durch die Kugel" in der öffentlichen Wahrnehmung und bei staatlichen Akteur*innen.

Diese offiziellen Gendenkpolitiken und öffentlichen Debatten bleiben zuletzt unverbunden mit anderen Debatten. In Diskussionen zur deutschen Migrationspolitik etwa spricht niemand von einer besonderen historisch begründeten Verantwortung für Arbeiter*innen aus Moldau oder der Ukraine, für Rom*nja und Sinti*zze aus Rumänien oder Polen aufgrund der Geschichte des deutschen Vernichtungskrieges, der Zwangsarbeit oder systematischen Ermordung von Rom*nja und Sinti*zze in Osteuropa. Auch die in den letzten Jahren aufkommenden Debatten um Rassismuserfahrungen osteuropäischer Migrant*innen verlaufen ohne Rückbezug auf die Kontinuitäten und Diskontinuitäten von Vorstellungen zu unterwerfender oder rückständiger slawischer Bevölkerungen.[30] Ein Verständnis von der historischen Genese der siedlungskolonialen Ostpolitik im 19. Jahrhundert, der Bedeutung des Antipolonismus, des Antislawismus und Antibolschewismus und ihre Verschränkungen mit dem Antisemitismus und Rassismus gegen Rom*nja und Sinti*zze für die deutsche Nationsbildung sind in gegenwärtigen Debatten um Rassismus, Kolonialismus und Antisemitismus kaum von Bedeutung. Dabei zeigt ein historisierender Blick auf Ein- und Ausschlüsse von osteuropäischen Migrant*innen auf verschiedenen europäischen Arbeitsmärkten sehr deutlich Kontinuitäten des antislawischen Rassismus des Kaiserreichs und der Weimarer Republik für die heutige Konstellation des osteuropabezogenen Rassismus.[31]

Unvollständige und unpassende Erinnerungen

Doch auch das kollektive Gedächtnis von Jüd*innen aus Ländern der ehemaligen Sowjetunion ist von Leerstellen und Schweigen geprägt: Die von litauischen, usbekischen oder russländisch jüdischen Migrant*innen aber auch von nichtjüdischen Moldauer*innen oder Ukrainer*innen nach Deutschland mitgebrachten Erinnerungen an den 2. Weltkrieg, die Shoa, den Stalinismus, den Holodomor liegen quer zu den etablierten nationalen Gedächtniskulturen.

Auch die aus Kasachstan, Usbekistan oder der Ukraine migrierten Russlanddeutschen bringen eigene Erinnerungen und ihr eigenes Schweigen mit: Einige kommen aus Familien, die nach dem Angriff der Wehrmacht aus der Ukraine nach Sibirien oder Zentralasien deportiert wurden, andere, haben Großeltern, die in Deutschland Zwangsarbeit leisteten und nach dem Krieg von sowjetischen Landsleuten als Kollaborateur*innen in Lager gesteckt wurden. Diese Geschichten passen nicht in die etablierten erinnerungspolitischen Positionen jüdischer Opfer und deutscher Täter*innen. Bis in die 2010er Jahre wurden die verschiedenen Migrant*innengruppen abfällig als „Russen" wahrgenommen. Ihre historische Erfahrung begründete zwar die migrationspolitische Besserstellung im Vergleich zu anderen Migrant*innen und Geflüchteten, erinnerungspolitisch wurde jedoch von beiden Gruppen implizit erwartet, sich in die bestehenden Positionen einzufügen, anstatt Erzählweisen neu zu verhandeln.[32] In den jüdischen Gemeinden begegnete den Migrant*innen oft Desinteresse oder die Vorstellung, dass (post)sowjetische, überwiegend säkulare Juden, weil sie kaum religiöse Kenntnisse mitbrachten, auch keine erzählenswerte jüdische Geschichte hätten.[33] Sie sollten sich – so die implizite Annahme – auch erinnerungspolitisch integrieren, in das widersprüchliche jüdische Verhältnis zur westdeutschen Nachkriegsgesellschaft.[34]

Nach- und Nebeneinander verschiedener Gewaltgeschichten

Eine weitere Herausforderung der Verortung und Artikulation historischer Erfahrung liegt darin, dass die Erinnerung an den Holocaust auf dem Gebiet der ehemaligen Sowjetunion eingebettet ist in und überschrieben von einer Reihe von Gewaltgeschichten, wie Timothy Snyder in seiner Beschreibung der *Bloodlands* eindrücklich herausarbeitet[35]: Die Einzigartigkeit und der Zivilisationsbruch, die so zentral für deutsche mehrheitsgesellschaftliche und innerjüdische Erinnerung an die Shoa sind, stellt sich sowjetischen Jüd*innen als Nach- und Nebeneinander von Antisemitismus, Nationalismus, Stalinismus und Nationalsozialismus dar. Der Vernichtung der Jüd*innen durch die deutschen Einsatzgruppen und ihre Helfer*innen gehen allein in der ukrainischen Sowjetrepublik die Gewalt des Bürgerkrieges zwischen 1919 und 1921 voraus. In dessen Schatten kam es zu Pogromen, denen 150 000 Jüd*innen zum Opfer fielen.[36] In den 1930er Jahren erlebten Jüd*innen, wie andere Ukrainer*innen, den Holodomor, die große Hungerkatastrophe. Zwischen 1933 und 1934 verhungerten zwischen drei und sieben Millionen Menschen aufgrund von in Kauf genommenen Fehlplanungen und der gezielten Vernichtung, der als rebellisch geltenden

ukrainischen Bäuer*innen. Fromme Jüd*innen waren von anti-religiösen Kampagnen betroffen[37], während säkularisierte und sozialistische Jüd*innen in den 1920ern eine Liberalisierung erlebten und nie dagewesene Aufstiegsmöglichkeiten in Kultur, Politik und Wissenschaft wahrnahmen.[38] Viele dieser politisch und kulturell aktiven Jüd*innen fielen mit insgesamt einer halben Millionen Sowjetbürger*innen den Stalinschen Säuberungen und der Lagerhaft im Gulag zum Opfer.

Nachdem die deutsche Wehrmacht im Sommer 1941 die westlichen Gebiete der Sowjetunion eingenommen hatte, wurde die jüdische Bevölkerung in Ghettos zusammentrieben, die meisten jedoch in Wäldern und auf Feldern unmittelbar erschossen und in Massengräbern verscharrt. So wurden innerhalb weniger Tage jüdische Dorf- und Stadtbevölkerungen vor den Augen und zum Teil mit Unterstützung ihrer Nachbar*innen ausgelöscht. Allein auf dem Gebiet der heutigen Ukraine starben eineinhalb Millionen Jüd*innen, ein Viertel der Opfer des Holocaust.[39] In einigen Landschaften der westlichen Ukraine finden sich bis heute noch nicht geborgene Massengräber.

Unterdrückte Aufarbeitung

Das Ausmaß dieser brutalen manuellen Ermordung, die der massenindustriellen Vernichtung, für die Auschwitz steht, vorausging ist bis heute nicht aufgearbeitet. Dies liegt auch daran, dass die Erinnerung an die systematische Ermordung von Jüd*innen nach 1945 von der sowjetischen Regierung unterdrückt wurde. Ilja Ehrenburg und Wassili Großmann sammelten für das Jüdische Antifaschistische Komitee seit 1942 Beweise und Augenzeugenberichte „über die verbrecherische Massenvernichtung der Juden durch die faschistischen deutschen Eroberer in den zeitweilig okkupierten Gebieten der Sowjetunion und in den faschistischen Konzentrationslagern in Polen während des Krieges 1941–1945“. Die Sammlung mit diesem Titel war eine Grundlage für die Anklageschrift der Nürnberger Gerichtsprozesse und sollte als „Schwarzes Buch“ in einer von den Autoren – regimetreuen sowjetischen Schriftstellern – editierten und an vielen Stellen zensierten Version veröffentlicht werden. Doch die sowjetischen Zensoren, insbesondere Stalin, hielten die Publikation zurück.[40] Ein auf Literatur, öffentliche Debatte oder Forschung gestütztes Verständnis des Ausmaßes und der Bedeutung der Vernichtung war sowjetischen Jüd*innen bis in die 1980er Jahre nicht zugänglich. Auch in den Familien wurden Erinnerungen nur flüsternd weitergegeben; Menschen, die Angehörige verloren hatten, schwiegen

aus Angst vor Repressionen. Einige der Überlebenden, aus den Ghettos geflohene Jüd*innen, die sich Partisanenbrigaden angeschlossen hatten, wurden der Kollaboration bezichtigt und in Lager interniert. Vor allem nahm in der Sowjetunion nach dem Krieg, in den späten vierziger Jahren bis zu Stalins Tod 1953, der Antisemitismus enorm zu. So wurden etwa in der Nacht vom 12. auf den 13. August 1952 13 Mitglieder des Jüdischen Antifaschistischen Komitees, jiddische Autor*innen und Wissenschaftler*innen vom Geheimdienst ermordet. Sieben Jahre nach dem Sieg über den Faschismus löschte der Geheimdienst in einer Nacht das Herz sowjetisch-jiddischer Kultur und jüdischen Widerstandes aus.[41] Auch die Erinnerung an diese Geschichte war lange verschüttet, vom Schicksal jüdischer Antifaschist*innen in der Sowjetunion war daher auch jüdischen Menschen lange kaum etwas bekannt.

Evakuation in den sowjetischen Osten

Eine andere Geschichte, die im jüdischen und mehrheitsgesellschaftlichen Gedächtnis noch keinen Raum hat[42], ist die des jüdischen Überlebens in der Sowjetunion und der Evakuierung nach Zentralasien. In den ersten vier Monaten des Krieges, im Sommer 1941, flohen drei Millionen Menschen in den Ural, nach Usbekistan oder Kirgisien. Bis zum Ende des Krieges waren es 17 Millionen Menschen, die nach Zentralasien evakuiert wurden, individuell dorthin flohen oder dorthin deportiert wurden.[43]. Es war dieses sowjetische Hinterland, der Osten der Sowjetunion, mit einer eigenen Geschichte kolonialer Unterwerfung, in dem über zwei Millionen sowjetische, aber auch polnische Jüd*innen und andere Sowjetbürger*innen überlebten. In biographischen Erzählungen von älteren Jüd*innen in Deutschland wurde die Flucht nach Zentralasien häufig erwähnt[44], da die Migration nach Deutschland für einige Erinnerungen an die Evakuierung aufrief. Auch heute sprechen ukrainische Geflüchtete in Anlehnung an die historische Erfahrung von „Evakuation“.[45] Erforscht sind diese transnationalen Geschichten des Überlebens, in denen die Flucht vor der nationalsozialistischen Verfolgung und der sowjetische Kolonialismus zusammentreffen, jedoch kaum. Dabei könnten die Geschichten der Evakuierung neue Perspektiven auf Diskussionen jüdisch-muslimischer Beziehungsgeschichten eröffnen, die im sowjetischen Raum in der Regel von friedlichem Zusammenleben und geteilten Erfahrungen bestimmt waren.[46]

Kontinuität des Schweigens und fehlende Rahmen

Die Erinnerung an die Evakuierung, an die gefallenen oder traumatisiert aus dem Krieg zurückgekehrten Väter oder Tanten, im Holodomor verhungerte Verwandte, das Wissen um Erschießungen oder Lagerhaft wird in russisch- oder ukrainischsprachigen jüdischen Familien in Versatzstücken, fragmentierten Anekdoten oder oft nur durch Schweigen weitergegeben. Sie wird weitergegeben in Familien, in denen sich jede Generation aufs Neue ökonomisch und sozial etablieren musste und wenig Ressourcen für die anspruchsvolle Arbeit der Erinnerung blieben. Während für die überlebenden Jüd*innen in den USA oder Westdeutschland und ihre Kinder eine gewisse sozioökonomische Stabilität und seit den 1980er Jahren Institutionen und öffentliche literarische oder filmische Debatten eine beginnende Auseinandersetzung mit den Traumata der Eltern ermöglichte, gab es für Menschen in den post-sowjetischen Gesellschaften kaum Möglichkeiten dafür. In den politischen und ökonomischen Krisen der 1990er Jahre konzentrierten sich die Menschen auf das Überleben, sie rangen den Verhältnissen neue Lebensgrundlagen ab oder emigrierten in den Westen. Der kurze Moment von Glasnost und wiedereröffneten Archiven konnte so kaum nachhaltig verarbeitet werden.

Durch die Migration verkehrte sich die vorher oft nur geflüsterte Verfolgungsgeschichte und jüdische Identität in eine Voraussetzung für die Auswanderung. In Israel, den USA und Deutschland wurde sie zu einer identitätspolitischen Anforderung eine selbstbewusste jüdische Identität vorzuführen, ohne dass es je Raum für eine Auseinandersetzung mit diesen Geschichten gab. Zugleich dominierte besonders in den westdeutschen jüdischen Gemeinden ein vom Kalten Krieg und antikommunistischen Haltungen geprägtes Bild von sowjetisch-jüdischer Kultur als defizitär, als einzig von der sowjetischen Unterdrückung geprägt – ein Mangel, der durch das (Wieder-)Erlernen von jüdischer Tradition repariert werden sollte.

Für die dritte und vierte Generation in Deutschland, die oft beruflich erfolgreich ist und sich selbstbewusst als Teil des jüdischen Lebens in Deutschlands versteht, bleibt die eigene Geschichte daher nur schwer greifbar. Aus den Anekdoten, dem Schweigen, aber auch Nichtwissen der Eltern und Großeltern setzt sich nur schwer ein verständliches Bild der eigenen Geschichte zusammen. Auch institutionell und in den öffentlichen Debatten gibt es kaum rahmende Konzepte[47] oder Geschichten, die ein Aufarbeiten der sowjetischen und nationalsozialistischen Traumata, die Auseinandersetzungen mit dem

inner-sowjetischen Rassismus und Kolonialismus ermöglichen würden. Das Schweigen und Nichtwissen in den Familien und die Leerstellen im mehrheitsgesellschaftlichen und jüdisch-diasporischen kollektiven Gedächtnis verstärken sich hier gegenseitig. Für die Erinnerungsarbeit der dritten und vierten Generation postsowjetisch-jüdischer Migrant*innen gilt es, Räume der Auseinandersetzung mit der Shoa im Kontext der sowjetischen Geschichten, der eigenen Verstrickung in Ungleichheitsverhältnisse dieser Gesellschaften und der familiären Rassismus- und Migrationserfahrung zu ermöglichen. Inspiration und Anstöße für diese Auseinandersetzung finden politisierte Akteur*innen der 3. Generation in den intersektionalen, rassismuskritischen Debatten Schwarzer und PoC-Communities, in Konzepten wie der Dekolonisierung und den Praktiken solidarischer Allianzen[48].

Die durch den ausgeweiteten Angriffskrieg neu begonnene Auseinandersetzung mit den verblassten Landkarten und Leerstellen des kollektiven Gedächtnisses deutscher Verbrechen in Osteuropa, aber auch sowjetischer Gewaltgeschichten, macht gerade für Akteur*innen mit jüdischen, russlanddeutschen, ukrainischen und russländischen Familiengeschichten die Suche nach neuen Ansätzen, um über Verflechtungsgeschichten und Beziehungen zwischen Communities zu sprechen, dringlich. Denn die oft polemischen Gegenüberstellungen von Kolonialismus und Nationalsozialismus, Rassismus und Antisemitismus, ebenso wie Nationalsozialismus und Stalinismus ein paar Jahrzehnte zuvor, welche deutsche Erinnerungsdiskurse prägen, verstellen in vielerlei Hinsicht die Aufarbeitung der Zusammenhänge zwischen diesen. Die Ironie der polarisierten Debatten besteht gerade darin, dass sie eine tiefergreifende Auseinandersetzung mit nationalsozialistischen Verbrechen, unterschiedlichen jüdischen Erfahrungen sowie sowjetischen Gewaltgeschichten verhindern. Angesichts der herausgearbeiteten Leerstellen, Polemiken und erinnerungspolitischen Rollenverteilungen sind die hier angedeuteten Auseinandersetzungen in semi-öffentlichen und öffentlichen Debatten selten. Sie finden sehr vereinzelt auf Community-Events, in Podcasts, literarischen Texten oder bei privaten Gesprächen am Küchen- oder Kneipentisch statt[49]. So liegt gerade in dem geschärften Blick auf verblasste Landkarten und der Aufmerksamkeit für fast vergessene Geschichten von Nachbarschaften, dem Neben- und Nacheinander von Fluchtgeschichten jüdischer, migrantischer, ost- und südosteuropäischer, zentralasiatischer, Schwarzer, Rom*nja und Sint*izze Menschen die Hoffnung auf neue Gesprächsansätze zwischen Menschen, die in der diversen Migrationsgesellschaft der Gegenwart aufeinandertreffen und mehr teilen als auf den ersten Blick sichtbar ist.

Anmerkungen

1 Städte in den multiethnischen postsowjetischen Gesellschaften der Ukraine, Kasachstans oder Russlands durchliefen im Verlauf der letzten 100 Jahre mehrere Namensänderungen und werden von unterschiedlichen Gruppen verschieden bezeichnet. In Westeuropa dominierten lange die russischen Namen, auch für ukrainische Städte, so etwa Kiew statt Kyjiw. Im folgenden Text verwende ich daher vor allem die aus dem Ukrainischen abgeleitete Umschrift der Städtenamen.

2 Vgl. Larry Wolff: Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment. Stanford, Calif 2000; Józef Böröcz: Introduction: Empire and Coloniality in the „Eastern Enlargement" of the European Union, in József Böröcz / Melinda Kovács (Hrsg.): Empire's New Clothes. Unveiling EU Enlargement, Telford 2001; S. 9–51. Marija Todorova: Die Erfindung des Balkans: Europas bequemes Vorurteil. Darmstadt 1999.

3 Maike Lehmann: Von der Hartnäckigkeit eines Attributs. Das (Post-)Sowjetische als politische und identitätsrelevante Ressource, in: Aus Politik und Zeitgeschehen (APuZ) 16.04.2021, https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/sowjetunion-2021/331329/von-der-hartnaeckigkeit-eines-attributs/#footnote-target-19.

4 Bozhena Kozakevych: Wurzeln des Irrtums: Ukraine-Bild in erinnerungs- und geschichtspolitichen Debatten in Deutschland – Vortrag an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz am 14.06.2022; Portnov, Andrii, „Die kulturelle Vielfalt ist die wichtigste Grundlage für die Widerstandsfähigkeit der Ukraine. Gerade auch jetzt, in ihrer schlimmsten Zerreissprobe". Neue Zürcher Zeitung, 02.03.2022, https://www.nzz.ch/feuilleton/kampf-um-die-geschichtsdeutung; Jan C. Behrends: Jürgen Habermas. Lauter blinde Flecken, in: Die Zeit, 16.02.2023, https://www.zeit.de/kultur/2023-02/juergen-habermas-ukraine-krieg-russland-verhandlungen.

5 Aleida Assmann unterscheidet sieben Formen des Vergessens, darunter automatisches Vergessen, Verwahrensvergessen, strafendes, selektives und komplizenhaftes Vergessen. Aleida Assmann: Formen des Vergessens, Göttingen 2016, S. 47 ff und 54 ff.

6 Vgl. Franziska Davies / Katja Makhotina: Offene Wunden Osteuropas: Reise zu Erinnerungsorten des zweiten Weltkriegs, Darmstadt 2022. S. 15ff. Timothy Snyder: Bloodlands: Europe between Hitler and Stalin, New York 2012, S. xiv.

7 Vgl. Felix Ackermann **/** Agnieszka Pufelska: Preußen postkolonial. Ansätze zu einer Geschichte polnisch-preußischer Asymmetrie, in: Geschichte und Gesellschaft, Preußen postkolonial, 04 / 2021.

8 Hans-Christian Petersen / Tobias Weger: Neue Begriffe, alte Eindeutigkeiten? Zur Konstruktion von ‚deutschen Volksgruppen' im östlichen Europa, in: Detlef Haberland / Jens Stüben / Matthias Weber (Hg.), Jahrbuch des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im Östlichen Europa. Nach dem Großen Krieg: 1918–1923, München, 2017, S. 177–199.

9 Aleida Assmann: Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur: eine Intervention, München 2020. S. 59ff, 71 ff.

10 Jürgen Zimmerer: Nationalsozialismus postkolonial. Plädoyer zur Globalisierung der deutschen Gewaltgeschichte, Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, Jg. 57, H. 2009, S. 529–548; Sebastian Conrad: Deutsche Kolonialgeschichte, München 2016; Timothy Snyder: Bloodlands: Europe between Hitler and Stalin, New York 2012, S. xiv; Christoph Kienemann, Der koloniale Blick gen Osten: Osteuropa im Diskurs des Deutschen Kaiserreiches von 1871, Paderborn 2018.

11 Laut Bundesverwaltungsamt immigrierten zwischen 1950 und 2022 über 4,5 Millionen Menschen als (Spät-)Aussiedler*innen zumeist aus Ländern der ehemaligen Sowjetunion, aus Polen, Rumänien, Jugoslawien https://www.bva.bund.de/SharedDocs/Downloads/DE/Buerger/Migration-Integration/

Spaetaussiedler/Statistik/Zeitreihe_1950_2022.pdf;jsessionid=F66E13EF08BDCBB9388AD1F259 7E2EA9.intranet671?__blob=publicationFile&v=2#page=6. Hinzukommen ca. 200 000 Menschen die über die Kontingentflüchtlingsregelung als Jüd*innen migrierten, sowie Arbeits- und Bildungsmigrant*innen mit unterschiedlichem Aufenthaltsstatus als EU-Inländer*innen oder Ausländer*innen aus der Ukraine oder der Republik Moldau.

12 Darja Klingenberg: Große Zahlen, Erfolgsgeschichten und was anders erzählt werden könnte, in: Micha Brumlik / Marina Chernivsky / Max Czollek / Hannah Peaceman, Anna Shapiro, Lea Wohl zu Haselberg. (Hrsg.): Nachhalle, Berlin 2023, S. 73–91.

13 Steinmeier: „Holocaust durch Kugeln" 07.10.2021, https://www.zdf.de/phoenix/phoenix-der-tag/phoenix-steinmeier-holocaust-durch-kugeln-100.html.

14 Neues Dokuzentrum Zweiter Weltkrieg beschlossen: https://www.dw.com/de/neues-dokuzentrum-zweiter-weltkrieg-beschlossen/a-61682941.

15 Claudius Seidel, War der Holocaust eine koloniale Tat?, Frankfurt Allgemeine Zeitung (FAZ), 01.03.2021; Elbe, Ingo, Die postkoloniale Schablone. Debatte um den Historiker Achille Mbembe: TAZ 14.05.2020; Natan Sznaider: Fluchtpunkte der Erinnerung: über die Gegenwart von Holocaust und Kolonialismus, München 2022, S. 16–17.

16 Kurt Grünberg: Vom Banalisieren des Traumas in Deutschland. Ein Bericht über die Tradierung des Traumas der nationalsozialistischen Judenvernichtung und über Strategien der Verleugnung und Rationalisierung der Shoah im Land der Täter, in: Kurt Grünberg & J. Straub (Hrsg.) Unverlierbare Zeit. Psychosoziale Spätfolgen des Nationalsozialismus bei Nachkommen von Opfern und Tätern. Tübingen 2001, 181–221; Aleida Assmann: Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur: eine Intervention, München 2020. S. 144 ff.

17 Vor diesem Hintergrund findet die Aufarbeitung der Leerstellen in Osteuropa ohne Verbindung zu den in den letzten Jahren erbittert und moralisch aufgeladen geführten Debatten um das Verhältnis von Nationalsozialismus und Kolonialismus einerseits und Rassismus und Antisemitismus anderseits statt. Erinnerungspolitische Diskussionen um deutsche Kolonialgeschichte besprechen die Kolonien in Übersee oft ohne systematische Verbindung zur Ostpolitik im 19. Jahrhundert und dem Vernichtungskrieg der Wehrmacht. Ausnahme ist die polarisierte Diskussion der These einer direkten Verbindung des Genozids an den Herero und Nama und der Shoa, die als Versuch einer relativierenden Einordnung der Shoa verstanden wird, nicht als Eröffnung einer Debatte um Ähnlichkeiten, Parallelen und die Einordnung in globale Gewaltgeschichten; vgl. Jürgen Zimmerer: Von Windhuk nach Auschwitz? Beiträge zum Verhältnis von Kolonialismus und Holocaust, Berlin 2011.

18 Michael Rothberg: Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization, Stanford, CA 2009; Michael Rothberg: The Implicated Subject: Beyond Victims and Perpetrators, Stanford, CA 2019.

19 Stefan Vogt, Derek Penslar, Arieh Bruce Saposnik: Unacknowledged Kinships: Postcolonial Studies and the Historiography of Zionism, Waltham 2023; Alanna Cooper: Bukharan Jews and the Dynamics of Global Judaism, Bloomington 2012; Yolande Cohen: Zionism, Colonialism, and Post-colonial Migrations: Moroccan Jews' Memories of Displacement, in: Contemporary Review of the Middle East, 2019, Jg. 6, H. 3–4, S. 338–351.

20 Vgl. Kien Nghi Ha / Sheila Mysorekar / Nicola Lauré al-Samarai: Re / visionen: postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland, Münster 2007; Fatima El-Tayeb: Undeutsch: die Konstruktion des Anderen in der postmigrantischen Gesellschaft, Bielefeld 2016.

21 Eine Reihe bildungswissenschaftlicher Beiträge arbeitet in den letzten Jahren die Persistenz mononationaler Perspektiven in der Schulbildung und die problematisierende Diskussion von Diversität in der politischen Bildungsarbeit heraus: Viola Georgi / Martin Lücke / Johannes Meyer-Hamme / Riem Spielhaus: Geschichten im Wandel: neue Perspektiven für die Erinnerungskultur in der Migrationsgesellschaft, Bielefeld 2022.; Rosa Fava: Die Neuausrichtung der Erziehung nach Auschwitz in der Einwanderungsgesellschaft: eine rassismuskritische Diskursanalyse, Berlin 2015; Esra Özyürek: Rethinking Empathy: Emotions Triggered by the Holocaust Among the Muslim Minority in Germany, in: *Anthropological Theory*, 2018, Jg. 18, H. 4, S. 456–477.

22 Einen Versuch, andere Geschichten zu erzählen, unternimmt z. B. das Anne Frank Zentrum mit einem Projekt zu Jüd*innen mit türkischen Pässen, die im Lager in Ravensbrück interniert waren. https://www.annefrank.de/bildungsarbeit/projekte/case-not-closed/.

23 Ingo Schulze im Gespräch mit Susan Neiman: Vergangenheitsbewältigung in der Bundesrepublik und der DDR, in: Susan Neiman / Michael Wildt (Hrsg.): Historiker streiten: Gewalt und Holocaust – die Debatte, Berlin 2022, S. 101–122.

24 Dabei liegen zum Teil seit Jahrzehnten umfassende historische Studien zu diesen Geschichten vor; Klaus J Bade und Jochen Oltmer: Aussiedler: deutsche Einwanderer aus Osteuropa, Osnabrück 1999; Regina Römhild: Die Macht des Ethnischen: Grenzfall Russlanddeutsche: Perspektiven einer politischen Anthropologie, Frankfurt am Main / New York, NY 1998; Andreas Kossert: Kalte Heimat: die Geschichte der deutschen Vertriebenen nach 1945, München 2008. Zu den erinnerungspolitischen Schwierigkeiten: Gabriele Rosenthal / Viola Stephan / Niklas Radenbach: Brüchige Zugehörigkeiten: wie sich Familien von ‚Russlanddeutschen' ihre Geschichte erzählen, Frankfurt am Main 2011.

25 Jan Philipp Reemtsma: Wehrmachtsaustellung, in: Susan Neiman / Michael Wildt (Hrsg.): Historiker streiten: Gewalt und Holocaust – die Debatte, Berlin 2022, S. 75–100.

26 Panel „Offene Wunden Osteuropas" auf der Tagung „Dekolonisierung | Postimperiale Perspektiven einer globalisierten Welt" im Oktober 2022 in Freiburg: https://youtu.be/vtJc2MQLEiI?list=PL9HElSiR4m2kdgX9ughsvb0wenutZxTTe (zuletzt gesehen am 04.01.2023).

27 Harald Welzer / Sabine Moller / Karoline Tschuggnall: Opa war kein Nazi: Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis, Frankfurt am Main 2002.

28 „Mehr Waffen für die Ukraine – ist das der Weg zum Frieden?" Talkshow vom 08.05.2022 https://www.ardmediathek.de/video/anne-will/mehr-waffen-fuer-die-ukraine-ist-das-der-weg-zum-frieden/das-erste/Y3JpZDovL25kci5kZS8wZjlhZDc1MC03NGZmLTQ1MjctODVhZS00NjIzMWRhN2FhMGY, Minute 33–35. Und Martin Benninghoff, „Melnyk Gegen Welzer Bei ‚Anne Will' – Wer ist hier borniert?", Frankfurter Rundschau, 10. Mai 2022 <https://www.fr.de/kultur/tv-kino/anne-will-ard-andrij-melnyk-harald-welzer-ukraine-krieg-tv-news-91533707.html>.

29 Cathrin Kahlweit: Morden im Schichtbetrieb. Massaker von Babi Jar 1941, in: Süddeutsche Zeitung (SZ) 29.09.2016, https://www.sueddeutsche.de/politik/die-graeuel-von-babij-jar-der-abgrund-1.3142959.

30 Ivan Kalmar: Race, Racialisation, and the East of the European Union: An Introduction, in: Journal of Ethnic and Migration Studies, 2023 Jg. 49, H. 6, S. 1465–1480; Manuela Boatcă: Global Inequalities Beyond Occidentalism, London New York 2016.

31 Einige Ausnahmen sind: Anastasia Diatlova, Daria Krivonos: What to Wear for Whiteness? „Whore" Stigma and the East / West Politics of Race, Sexuality and Gender, Intersections 2020, Jg. 6, H. 3; Aleksandra Lewicki: East–West Inequalities and the Ambiguous Racialisation of ‚Eastern Europeans', in: Journal of Ethnic and Migration Studies, 2023, S. 1–19; Jannis Panagiotidis / Hans-Christian Petersen (2022), Geschichte und Gegenwart des antiosteuropäischen Rassismus und Antislawismus,

in: Bundeszentrale für Politische Bildung: https://www.bpb.de/themen/migration-integration/laenderprofile/509853/geschichte-und-gegenwart-des-antiosteuropaeischen-rassismus-und-antislawismus/.

32 Darja Klingenberg: Materialismus und Melancholie. Vom Wohnen russischsprachiger migrantischer Mittelschichten, Frankfurt am Main 2022, S. 67–78.

33 Sveta Roberman: Impostors of Themselves: Performing Jewishness and Revitalizing Jewish Life Among Russian-Jewish Immigrants in Contemporary Germany, in: Social Identities, 20 / 2–3 2014, S. 199–213. Karen Körber, „Puschkin oder Thora? Der Wandel der jüdischen Gemeinden in Deutschland", in: José Brunner (Hg.), Juden und Muslime in Deutschland: Recht, Religion, Identität, Göttingen 2009, S. 233–254.

34 Klingenberg a.a.O., S. 106 f.

35 Timothy Snyder: Bloodlands: Europe between Hitler and Stalin, New York 2012.

36 Zvi Y. Gitelman: A Century of Ambivalence. The Jews of Russia and the Soviet Union, 1881 to the Present. Bloomington Indiana 2001, S. 70.

37 Snyder (Anm. 35), S. 53.

38 Gitelman (Anm. 36), S. 80.

39 Snyder (Anm. 35), S. 187–223.

40 Erst in den 1980er Jahren wurden gekürzte Versionen auf Russisch, Englisch, Hebräisch und später Deutsch veröffentlicht: Vasilij Grossman / Arno Lustiger / Ilja Al'tman: Das Schwarzbuch: der Genozid an den sowjetischen Juden, Reinbek bei Hamburg 1995.

41 Genadi Ėstraĭkh: In Harness: Yiddish Writers' Romance with Communism, Syracuse, N.Y 2005.

42 Bekannter und auch in der Öffentlichkeit diskutiert sind die Geschichten der Soldat*innen der Roten Armee. Diese prägende Erzählung wurde von sowjetisch-jüdischen Migranten*innen nach Deutschland mitgebracht und sorgte zunächst für Irritationen und Empörung. Den Migrant*innen wurde die stolze Sieger*innenerzählung als fehlende Identifikation mit dem kollektiven Schicksal als Opfer der Shoa und als unzureichendes jüdisches Selbstverständnis ausgelegt. Erst nach langen Konflikten konnte sich diese Geschichte in der jüdischen Gedächtniskultur in Deutschland etablieren und gilt heute als Beweis der erfolgreichen „Integration" der russischsprachigen Jüd*innen. Doch nicht erst seit im letzten Jahrzehnt die Geschichte des Sieges über das faschistische Deutschland zum zentralen nationalen Narrativ des autoritären russischen Staates wurde, bedarf auch diese Geschichte einer kritischen Revision. Es gilt, auch unter Berücksichtigung jüdischer Perspektiven, nicht nur die Verbrechen der Roten Armee aufzuarbeiten, sondern auch den brutalen Umgang mit den Soldat*innen und die inneren Widersprüche, den Rassismus, Antisemitismus, Sexismus und die Homophobie innerhalb der Armee zu diskutieren.

43 Rebecca Manley: To the Tashkent Station: Evacuation and Survival in the Soviet Union at War, 2013; Atina Grossmann: Jewish Refugees in Soviet Central Asia, Iran, and India. Lost Memories of Displacement, Trauma, and Rescue, in: Edele Mark / Sheila Fitzpatrick / Atina Grossmann (Hrsg.): Shelter from the Holocaust: Rethinking Jewish Survival in the Soviet Union, Detroit 2017, S. 185–218; Markus Nesselrodt: Dem Holocaust entkommen: Polnische Juden in der Sowjetunion, 1939–1946, Berlin 2019.

44 Vgl. Interviews im Rahmen des Forschungsprojektes zu Wohnweisen russischsprachiger migrantischer Mittelschichten, Klingenberg (Anm. 32).

45 So zum Beispiel in der Ausstellung: „Through our Lens. Berlin aus der Perspektive ukrainischer Geflüchteter" im Centrum Judaicum, Stiftung neue Synagoge Berlin. https://centrumjudaicum.de/portfolio-items/through-our-lens/.

46 Einen Versuch entwirft die Tagung: Jüdinnen und Juden entlang der Seidenstraße im Jüdischen Museum Berlin im Oktober 2021; https://www.jmberlin.de/konferenz-juedinnen-seidenstrasse.

47 Im Sinne des von Halbwachs diskutierten Konzeptes des Gedächtnisrahmens: Maurice Halbwachs, (2019), Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen, 6. Auflage, Frankfurt am Main.

48 So etwa im Rahmen des *zine*s der Gruppe Goluboy Vagon: https://www.kolektivgoluboyvagon.com/ oder in Artikeln der Zeitschrift Jalta, die angetreten war einen solchen Raum zu schaffen.

49 Zum Beispiel auf dem Kongress „PostOst intersektional denken" im Sommer 2022; vgl. https://www.waldschloesschen.org/de/veranstaltungsdetails.html?va_nr=2558; im Rahmen des x3-podcasts: https://x3podcast.de/; Ada Mukhina: How to sell yourself to the West. Zugänge im Kulturbetrieb. DLF Radiofeature, 2023, https://www.hoerspielundfeature.de/feature-how-to-sell-to-the-west-100.html; Tanja Maljarčuk: Gleich geht die Geschichte weiter, wir atmen nur aus: Essays, 2022 Köln; Sasha Marianna Salzmann: Im Menschen muss alles herrlich sein, 2021 Berlin.

Saboura Naqshband

Muslimischer Feminismus intersektional – Ansätze, Aktivismus und Allianzen

Mit Unterstützung von Mitgliedern des *Yantaru*Collective* und der *Berlin Muslim Feminists* (BMF)

> „Mir ist aufgefallen, dass an diesen Tagen nach dem 9. November [1994], als so viele Leute auf der Straße waren, waren ganz viele Immigrantinnen und Schwarze Deutsche nicht auf der Straße. Und ich erinnere mich daran, dass ich an der U-Bahn stand und der ganze Bahnsteig war voll von Leuten und ein türkischer Mann sprach mich an und hat gesagt: ‚Jetzt wird es schlimmer für uns.'"[1]

Die Postwende-Jahre in Deutschland sind gekennzeichnet von einem Erstarken des Rassismus in der ganzen Bundesrepublik.[2] Wie die Schwarze Deutsche Feministin und Poetin May Ayim im obigen Zitat treffend beobachtete, bildeten sich in dieser Zeit solidarische Allianzen unter in Deutschland lebenden Menschen, die aus verschiedenen Communitys kamen und zeitgleich Rassismus erfuhren. Während die von der rassistischen Gewalt Betroffenen in den 1990er Jahren von der Öffentlichkeit ignoriert wurden, formierten sich unter ihnen Allianzen und community-übergreifende Solidaritätsstrukturen, die an eine lange, antikoloniale und antirassistische Geschichte des Widerstands

anknüpfen. Insbesondere verstärkten sich die politischen Zusammenkünfte und Bündnisse zwischen afrodeutschen bzw. Schwarzen, Sinti*zze und Rom*nja, jüdischen, exilierten und migrantischen Feminist*innen, die spätestens seit den 1980er Jahren dokumentiert sind.[3] Bis heute entwickeln sich die Frauenbewegungen von rassifizierten und marginalisierten Migrant*innen, stets zu „Migrant*innen" gemachten und ihren Nachfolgegenerationen fortwährend weiter. Sie verändern sich, erweitern ihre feministischen Ansätze, werden breiter und inklusiver, und passen sich neuen gesellschaftlichen Gegebenheiten an.

Im Folgenden möchte ich die Entwicklung eines spezifisch intersektionalen, muslimisch-feministischen Ansatzes nachzeichnen, der Solidaritätsstrukturen zwischen islamisch bzw. muslimisch geprägten Schwarzen, afro-, arabisch-, asiatisch-deutschen bzw. -diasporischen und migrantisierten[4] Positionen in Deutschland ermöglicht und sich dabei explizit an Prinzipien des Intersektionalen Feminismus[5] orientiert, nämlich eines „Intersektional-muslimischen Feminismus" (IMF). Durch den Aktivismus verschiedener Kollektive muslimischer Feminist*innen entstehen (in)formelle Bündnisse mit von Rassismus, Sexismus und nationalistischer Gewalt Betroffenen. Darunter z. B. mit den Rom*nja und Sinti*zze-, queeren und Trans-Communitys, mit von Racial Profiling und / oder antischwarzem Rassismus betroffenen Menschen, mit palästinensischen und jüdischen antifaschistischen Akteur*innen und Feminist*innen, mit Kurd*innen und Alevit*innen u. v. m. Durch diese Bündnisse wiederum entstehen community-übergreifende Netzwerke und eine dekoloniale „solidarity of possibility", also eine dekoloniale „Solidarität der Möglichkeiten"[6] unter unterschiedlich von Rassismus, Nationalismus und intersektionaler Diskriminierung betroffenen Communitys.

Intersektional-muslimischer Feminismus – Grundlagen und Bewegungsgeschichte

Der Feminismus von Frauen*, „die sich als Schwarze, of Color, als jüdisch, muslimisch, im Exil lebend, als Sinti und Roma oder als Migrant_in verstehen"[7] kristallisiert sich spätestens seit den 1990er Jahren als „Migrantischer Feminismus"[8] fernab des (Mainstream-)Feminismus weißer Mittelschichtsfrauen und weißer Arbeiter*innen heraus.[9] An diesen „Migrantischen Feminismus" knüpft auch der Feminismus junger muslimischer Frauen* der zweiten und dritten Einwanderergenerationen an, die sich seit den 2010er Jahren vermehrt

in intersektionalen, community-übergreifenden Bündnissen organisieren, darunter z. B. die Kollektive Yantaru* und die Berlin Muslim Feminists, die 2013 und 2015 gegründet wurden. Ich bezeichne diesen Feminismus als *„Intersektional-muslimischen Feminismus"*.

Yantaru*Collective

Das Kollektiv *Yantaru*,* ein Zusammenschluss aus Aktivist*innen, die sich als muslimisch und feministisch verstehen, entstand durch mehrere Begegnungen infolge der Feminismus of Color-Konferenz 2013 in Berlin. Das Kollektiv ist benannt nach Frauenkadern, die im 19. Jahrhundert, von der nigerianischen Poetin, Lehrerin und Feministin Nana Asma'u (1793–1864) begründet wurden. ‚Yan-Taru' bedeutet auf Hausa so viel wie „die sich Versammelnden, die Schwesternschaft, das Kollektiv"[10]. Nana Asma'u war Tochter des sufistischen Kalifen von Sokoto. Sie gründete Kader von gebildeten Frauen*, die sie ‚yan-taru' nannte, um ländliche Frauen* durch ihre umfassende Poesie und Schriften in vier Sprachen (Hausa, Arabisch, Fulfulde, Tamacheq) weiterzubilden.[11] Sie wurde so zu einer Ikone für die unabhängige Bildung von muslimischen Frauen* – weshalb das Kollektiv sich nach ihrem Prinzip der ‚yan-taru' benannte.

Gerade Frauen*, die als Jugendliche in sogenannten konservativeren muslimischen Moscheen und (Jugend-)organisationen aktiv gewesen waren, kamen als rassifizierte Minderheiten nach Jahren der Um- und Abwege aus dem türkisch-arabisch dominierten sunnitischen Islam bei Yantaru* zusammen. Innerhalb sunnitischer Gemeinden sind beispielsweise Schwarze / afrodiasporische, süd-, mittel- und südostasiatische Positionen und ihre Repräsentationen eines global immens vielfältigen Islams – kulturell, theologisch, mystisch wie historisch – kaum vorhanden. Oft werden ihre kulturell-religiösen Repräsentationen, Riten und oft multikonfessionellen bzw. sufistischen Interpretationen durch interne Rassismen und schlichte Ignoranz sogar eher ausgeschlossen.

Die Mitglieder, zumeist migrantisierte Muslima*, die in Deutschland geboren oder aufgewachsen sind, mit und ohne Hijab, organisierten im Wechsel und selbstfinanziert sogenannte „Wohnzimmer-Konferenzen". In informellen, aber auch semi-öffentlichen Diskussionen zu „Muslimischem Feminismus in Deutschland"[12] wurde klar: Es gibt viele Unterschiede, aber auch sehr viele Gemeinsamkeiten und Allianzmöglichkeiten zwischen deutschen, geflüchteten, Schwarzen, asiatischen, kurdischen, türkischen, arabischen, iranischen, bi / queeren und trans Muslima*, ohne und mit Hijab.

In verschiedenen Treffen in Berlin, Münster, Darmstadt, Köln, aber auch auf internationalen Konferenzen, wie z. B. der „Bandung du Nord" 2018 in Paris[13] tauschten sich die Mitglieder von Yantaru* zu kulturellen, sozialen und politischen Themen aus: Was es bedeutete, Feminist*in, Muslima* und Dichter*in, Filmemacher*in, Comic-Zeichner*in, Aktivist*in, Veganer*in, queer und / oder Elternteil zu sein, welche Erfahrungen wir mit (Mehrfach-)Diskriminierungen auf unterschiedlichen Ebenen machten, mit der neokolonialen (Arbeits-)Migration unserer Elternteile, Flucht und politischer Verfolgung. Weitere wichtige antirassistische und feministische Themen umfassten: Körperbewusstsein, Sexualität, Dating, Freund*innenschaften, Community, Familie, das soziopolitische und kulturelle Leben in der Diaspora u. v. m.

Die Namensfindung, und auch das Schreiben des Manifests des Yantaru*Collective brachte einige Aushandlungs- und Konfliktlinien zum Vorschein: Sollten wir ein X oder * zum Namen hinzufügen? Inwiefern kann das Kollektiv für queere und trans Menschen geöffnet werden, vor dem Hintergrund, dass wir alle in sehr geschlechtersegregierten cis-dominitierten Räumen groß geworden sind? Als queeres Mitglied fragte ich mich, wer innerhalb der Gruppe ist wirklich ein Ally von queeren Kämpfen, bei wem kristallisiert sich selbst eine Form von Genderqueerness und / oder Queerness heraus, die noch nicht zur Sprache gekommen ist? Weitere Konflikte gab es aufgrund der Unterschiede zwischen muslimisch sozialisierten und weiß sozialisierten Personen. Eine weitere wichtige Frage war: Wie sehr religiös konnotiert ist unsere Sicht auf den Aktivismus? Für einige Mitglieder war dies explizit wichtig, um sich von linken Gruppen (ob weiß oder nicht-weiß) abzugrenzen, die Muslim*innen implizit oder explizit ausschließen. Trotz oder gerade aufgrund dieser vielfältigen Unterschiede brachten Yantaru* ihre Grundpositionen in einem Manifest folgendermaßen auf den Punkt:

> „Wir arbeiten intersektional (Crenshaw 1989) und stellen uns gegen jegliche Unterdrückungsformen wie z. B.: Rassismen, Sexismen, Heteronormativität, Homophobie, Ableismus, Klassismus, Neokolonialismus und Neoliberalismus. Wir lehnen eurozentristische und ethnozentrische Diskussionen ab und kämpfen deshalb gegen die Marginalisierung und den Ausschluss rassifizierter und marginalisierter Perspektiven in der Wissensproduktion. Des Weiteren stellen wir uns gegen die Stereotypisierung, Rassifizierung und Kriminalisierung der muslimischen Communitys durch fremdbestimmte, paternalistische Diskurse (Bsp.: NSU-Skandal, Konstrukt ‚homophobe,

gewaltbereite, antisemitische Muslime'). Außerdem wiedersetzen wir uns integrationistischen Debatten, denn diese werden allzu oft zur politischen Ausspielung unserer Communitys als ‚gute' versus ‚schlechte' Muslime verwendet."[14]

Es war erschreckend und zugleich empowernd zu sehen, wie Rassismus und (Hetero-)sexismus sich in ähnlicher, schwerwiegender Weise in unsere Körper / Seelen eingeschrieben hatte, und wie unterschiedliche religiöse, spirituelle und kulturelle Zugänge zum Islam und zu den Herkunftskulturen unserer Eltern uns einerseits eingeschränkt, jedoch auch in unterschiedlicher Wiederaneignung empowert haben. Wie wir uns gegen viele strukturelle und familiäre Unterdrückungen immer wieder selbst behauptet und für unsere individuelle sowie kollektive freie Entfaltung und unseren persönlichen Willen eingesetzt haben. Und welche Opfer dies oft kostet oder gekostet hat: Schmerz, Trauma, Ausschluss vom Arbeitsmarkt (v. a. aufgrund des Hijabs), Mobbing durch bestimmte weiße (auch sogenannte „linke") (Studierenden-)Gruppen, finanzielle Not, Entfremdung von Familienmitgliedern, Zurückweisungen, Trennungen, Rassismus, Einsamkeit, das diasporische Leben im weiß dominierten, oft hybriditätsfeindlichen Deutschland. Yantaru*-Mitglieder, die früher oder aktuell Hijab trugen, waren besonders von den strukturellen Ausschlüssen betroffen. Das gemeinsame Teilen dieser Erfahrungen hat uns darin bestätigt, dass wir mit dem Erlebten nicht alleine stehen und uns gegenseitig bestärken konnten. Für viele von uns war und ist der Austausch in einem „geschützten Raum" überlebensnotwendig für unsere mentale, körperliche und spirituelle Gesundheit in einer rassistischen, sexistischen und queerfeindlichen Gesellschaft. Unsere Vision sah folgendermaßen aus:

„Wir möchten Muslimas* im deutschsprachigem Kontext vernetzen und Strukturen schaffen, um überregionale Debatten anzustoßen und neue Methodologien und Theorien zu entwickeln. Wir wollen politische, empowernde und geschütztere Räume schaffen, die eine selbstbestimmte Auseinandersetzung mit Rassismen, Sexismen, Heteronormativität, Homophobie, Ableismus, Klassismus, Adultismus und anderen Unterdrückungs- und Diskriminierungsformen im deutschsprachigen Kontext ermöglichen. In unserer Auseinandersetzung gegen verschiedenen Unterdrückungsformen bemühen wir uns um transnationale, dekoloniale und diasporische Ansätze. Wichtig ist es uns auch, den Bezug zu unseren muslimisch-religiös / spirituellen Perspektiven herzustellen – die in vielen antirassistischen, queeren

> und feministischen Kontexten weitgehend unbeachtet bleiben –, um damit Gerechtigkeit und Widerstand auf dieser Grundlage neu zu diskutieren und voranzutreiben. Die Pluralität vor allem als islamisches Prinzip (Quran 30:22) verstehend, möchten wir die Vielfalt der muslimischen Communitys sowie die politische, wissenschaftliche und religiöse / spirituelle Arbeit der muslimischen Communitys sichtbar machen. Unser Ummah-Verständnis beruht auf den islamischen Werten: Inklusivität, soziale Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gegenüber Menschen, die Unterdrückung erfahren."[15]

Im Rahmen der Konferenz zu Islamischen Feminismen der Friedrich-Ebert-Stiftung 2015 fand in Berlin ein Netzwerktreffen mit vielen der Referent*innen aus dem In- und Ausland statt. Wir vom *Yantaru*Collective* waren trotz für uns befremdlicher Momente froh darüber, dass in konservativen Gemeinden geschätzte Frauen* sich mit uns Minderheiten innerhalb der (türkisch / arabisch / sunnitisch dominierten) Minderheit – also queeren, Schwarzen, asiatischen etc. Muslima* – sowohl auf der Konferenz als auch innerhalb der Gemeinde solidarisierten. Dies war ein Schritt in die richtige Richtung, der – auch in konservativen Kontexten – immer wieder Hoffnung auf ungewöhnliche Allianzen und ein anderes Zusammenleben macht.

Berlin Muslim Feminists

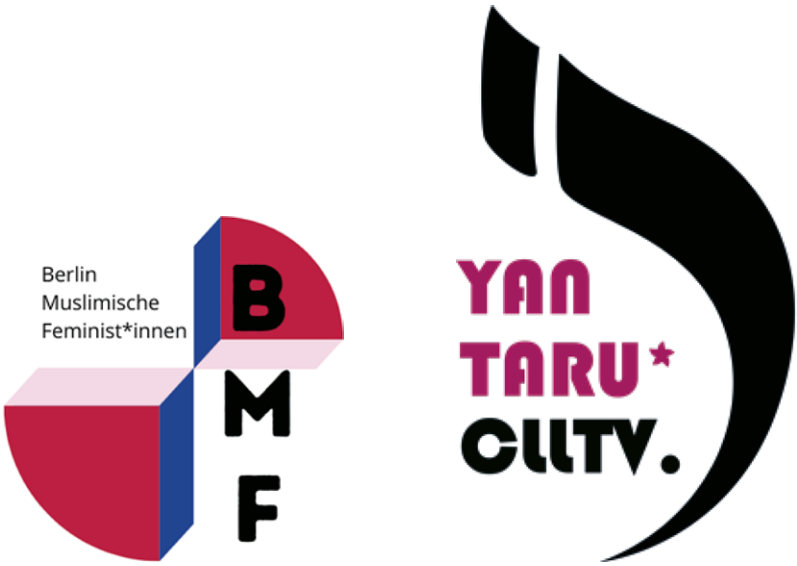
Im Nachgang der Konferenz entstand bei einem Treffen von Yantaru* mit weiteren migrantischen und „muslim-background"-Feminist*innen in Berlin ein weiteres Netzwerk bzw. Kollektiv von sich regelmäßig treffenden, muslimischen Feminist*innen, den *Berlin Muslim Feminists (BMF)*. Die *Berlin Muslim Feminists* bestehen aus Personen, die antifaschistisch, intersektional-queer, muslimisch, palästinensisch, of Color und Schwarz, migrantisch und ‚akademisiert' positioniert sind.[16] Die BMF organisierten eine Reihe von Workshops, Vorträgen, sowie Tagungen und inter-community Treffen. Dabei kooperieren sie mit queeren türkisch-kurdischen Communitys, mit Vereinen von BIPoC und weißen trans und queeren Personen, mit Rom*nja und Sint*izze-Vereinen, sowie Schwarzen und jüdischen Feminist*innen und Communitys. Gemeinsame Veranstaltungen stärkten die antirassistische Solidarität über Community-Grenzen hinweg – in den Worten der BMF:

> We meet in gardens, living rooms, mosques, cafes, universities, and anywhere that is open and welcoming. What brings us together is our drive for

social justice. Our gatherings are a space where the private is political. We socialize, empower each other, celebrate together, pray together, fast together, laugh and cry together, and ponder around the themes that concern us deeply: how to reread and challenge the patriarchal reading of spiritual texts, recreate practice, challenge cultural oppressive norms of colonialism, racism and patriarchy, capitalism, classism, and able-bodiedness. As Muslim feminists, we celebrate our openness and acceptance of our individual relation to spirituality: Some of us are practicing, some less-practicing, and some are non-practicing. We jointly engage with our societies, our communities of color, and our communities of Islam. We are here for those who seek solidarity.[17]

Transnationaler Austausch und community-übergreifende Netzwerke

Auch mit feministischen Muslima* und Wissenschaftler*innen aus dem Ausland gab es Treffen. Darunter z. B. mit dem schwulen Imam Ludovic-Mohamed Zahed aus Frankreich, den Wissenschaftler*innen Prof. Saadiya Sheikh aus Südafrika und Prof. Amel Grami aus Tunesien, die mit uns über Geschlecht und



Logo-Design von May Y. Z. und Shirin F.

Sexualität im Sufismus, und die Rolle von Geschlecht und weißer Dominanz in der Forschung zu Terrorismus sprachen. Besonders wichtig für uns war die Begegnung mit Dr. Amina Wadud aus den USA, einer Schwarzen muslimischen Theologin, Vorreiterin in der religiösen Gleichstellung der Geschlechter[18] und der Inklusion von muslimischen LGBTIQ und nicht-binären Personen. Amina Wadud hat beispielsweise als erste Person in der modernen Öffentlichkeit ein geschlechtergemischtes Gemeinschaftsgebet abgehalten und als Frau selbst geleitet. Sie ist außerdem Mitbegründerin der Organisation *Sisters in Islam* in Malaysien, die eine progressive Geschlechterpolitik verfolgt und regional wie international bekannt für ihre Lobbyarbeit für die Interessen, Rechte und die Gesundheit von muslimischen Frauen und Minderheiten ist.[19]

Durch die Teilnahme von BMF und Yantaru* an muslimisch-feministischen Konferenzen in Südafrika, die von den *Sisters in Islam* und dem schwulen Imam Muhsin Hendricks aus Kapstadt organisiert wurden, bildeten sich starke internationale Verbindungen zu Verfasser*innen von queeren, feministischen und anti-salafistischen Statements sowie entsprechenden Organisation. Die dortigen Treffen mit wichtigen religiösen Würdeträgern, wie z. B. einem Vertreter afrikanischer Muftis, geben Hoffnung, dass es auch innerhalb religiöser Bewegungen Verbündete für transnationale inner-muslimische, feministische Kämpfe gibt, die aktiv gegen fundamentalistische, gewaltbereite und extremistische Strömungen arbeiten.

In Bezug auf den interreligiösen / Community-Austausch gab und gibt es Vernetzungen mit antifaschistisch-jüdischen Gruppen und mit kritischen jüdischen Philosoph*innen, Wissenschaftler*innen und Aktivist*innen (z. B. Judith Butler). Mit Sarah Zouak, der Gründerin der muslimisch-feministischen Organisation *Lallab* aus Frankreich, ergründeten wir die Schwierigkeiten und Herausforderungen unserer spezifischen intersektionalen Kämpfe, die Konsequenzen des antimuslimischen Rassismus in Westeuropa sowie die Rolle von Frauen in mehrheitlich muslimischen Ländern. In Workshops, beispielsweise mit der Autorin Leyla Jagiella, verfolgten wir den Ansatz des *Safer Space*, um von Mehrfachdiskriminierung betroffenen muslimischen feministischen Flinta- und Tin-Personen einen ‚siche(re)ren' Raum für den Austausch von Lebens- und Diskriminierungserfahrungen, konstruktiver Kritik und Empowerment zu bieten. Ähnlich wie im Migrantischen Feminismus gehört es zu unserer eingefleischten politischen Praxis, antirassistische und feministische Kämpfe und die Gruppen, die von diesen Unterdrückungsformen betroffen sind, transnational miteinander zu verknüpfen.

Antikolonialer, Migrantischer, Transnationaler und Intersektionaler Feminismus

Im Sinne von Pinar Tuzcus „Wellenbrecher"-Feminismus[20] reiht sich der Intersektional-muslimische Feminismus sowohl in den Migrantischen Feminismus in Deutschland als auch den intersektionalen sowie antikolonialen, transnational und internationalistisch orientierten Feminismus ein, der nicht in die übliche chronologische Ordnung des westlichen Feminismus der ersten, zweiten und dritten Welle hineinpasst. Was den Muslimischen Feminismus von Yantaru* / BMF und ähnlichen Positionen zunächst vereint, ist eine Verankerung im Intersektionalen Feminismus, der sich auf die Bewegungsgeschichte von Schwarzen Feminist*innen in den Vereinigten Staaten bezieht. Die Ursprünge dieses Feminismus gehen zurück auf Schwarze Frauen wie die Bürgerrechtsaktivist*in Sojourner Truth, die in ihrer berühmten Rede „Ain't I a Woman?" (1851) das Wahlrecht für Schwarze Frauen einforderte, oder auf das Combahee River Collective (1974–1980), einer Gruppe sozialistischer Schwarzer lesbischer Frauen*, die ihre doppelte Marginalisierung als Frauen* und als Lesben* in der Schwarzen Bürgerrechtsbewegung anprangerten. Die rassismuskritische Rechtwissenschaftler*in Kimberlé Crenshaw prägte hierfür den Begriff der ‚Intersektionalität' (Crenshaw 1989). In Deutschland drückt sich der Intersektionale Feminismus, in dem mehrfachmarginalisierte Frauen zusammenkommen, in den Allianzen unter Schwarzen, jüdischen und migrantischen sowie exilierten Feminist*innen aus. 1985 und 1990 erschienen erste Publikationen, die die „Gleichzeitigkeit von Unterdrückungsverhältnissen" thematisierten, z. B. in „Wir, die Seiltänzerinnen" der Frankfurter Gruppe Feministische Migrantinnen (FeMigra).[21]

> „Migrantischer Feminismus ist nicht nur eine Bewegungsgeschichte politischer Selbstorganisierung, sondern auch ein neues politisches feministisches Selbstverständnis, das im Austausch mit Schwarzen, Chicana, Third World Feminismen und First Nation Women Bewegungen der 1990er-Jahre in den USA wie auch im Dialog mit Feminismen in Süd- und Osteuropa, Lateinamerika, Asien und dem afrikanischen Kontinent entstand. Er untersucht nicht nur die Überlappung von Rassismus, Kolonialismus und Sexismus innerhalb Deutschlands, sondern zieht in sich internationalistische Verbindungen unter Frauenbewegungen, und definiert sich außerhalb der strikten Grenzen von Nation und Staat."[22]

Dies zeigt, wie sehr sich migrantische Frauen bereits in den 1980er und 1990er Jahren – lange von den weißen deutschen Frauenbewegungen unbeachtet – als transnational definierten und organisierten. Die indisch-amerikanische Geschlechterforscherin Chandra Mohanty machte in ihrem bahnbrechenden Text *Under Western Eyes*[23] auf die Diskrepanz des weißen Feminismus aufmerksam, der sich selbst durch die Homogenisierung von ‚Dritte-Welt-Frauen' erhöht, um sich in alter kolonialer Manier als ‚befreiter', ‚emanzipierter', und somit ‚zivilisierter' zu konstruieren. In dieser kritischen transnationalen und postkolonial-diasporischen Tradition des Feminismus von migrantischen Frauen* und Women of Color verortet sich auch der Intersektional-muslimische Feminismus.

Historisch noch weiter zurückgehend, lehnt der Intersektional-muslimische Feminismus sich an die antikolonialen Frauenbewegungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts an, die eine „solidarity of commonalty"[24], also eine „Solidarität der Gemeinsamkeit" unter kolonisierten Frauen* praktizierten. Sowohl in der Genese des pan-arabischen als auch des pan-asiatischen und des afro-asiatischen Feminismus und des feministischen Internationalismus nahm der Kampf gegen die Unterdrückung durch europäische Kolonialmächte eine zentrale Rolle ein.

Im pan-arabischen Feminismus hatte beispielsweise die ägyptische Frauenbewegung unter der Führung von Huda Shaarawi (1879–1947) eine besondere Bedeutung, da Ägypten sich als erstes Land von der britischen Kolonialmacht befreien konnte und sich dort die erste moderne Frauen*bewegung im arabischen Raum konsolidierte. Die Regionen des Levant und des Maghreb standen jeweils noch bis in die 1940er und 1960er Jahre unter britischer und französischer Besatzung. Aus diesem Grund wurde Huda Shaarawi von den Frauenvertreter*innen aus Syrien, Irak, dem Libanon und Palästina zur delegierten Stimme des pan-arabischen Feminismus auf der internationalen Bühne der *International Women's Alliance* (*IWA*).[25] Ihre Belange fokussierten sich zu dieser Zeit stark auf die nationale Befreiung der Palästinenser*innen, die Anerkennung ihrer Menschenrechte und eine Einschränkung jüdischer Immigration nach Palästina. Aus Palästina entflohene Aktivist*innen versuchten mit Shaarawi zusammen einen Frauenkongress mit Frauenvereinigungen aus dem Iran und Indien zu organisieren – ein Unterfangen, das jedoch aktiv von den britischen Kolonialmächten untergraben und verhindert wurde.[26]

Auch die Mobilisierung von Frauensolidarität durch die kommunistische *Women's International Democratic Federation* (*WIFD*) in Süd- und Südostasien, wurde aktiv von den französischen und niederländischen Kolonialmächten

untergraben. So wurden einer Delegation, die die Strukturen der kolonialen Ausbeutung in Vietnam, Indonesien, Indien, Malaysien und Burma untersuchen wollte, die Visa verwehrt.[27]

Trotz der kolonialrassistischen Repressionen konsolidierte sich in der (europäischen) Nachkriegszeit der afro-asiatische internationalistische Feminismus im Rahmen von drei Frauenkongressen: 1949 in Beijing, China, 1958 in Colombo, Sri Lanka, und 1961 in Kairo, Ägypten. In einer Resolution mit dem Titel „Development of the Democratic Women's Movement in the Countries of Asia and Africa" (1948) machten die Teilnehmenden unmissverständlich klar, wofür sie angetreten waren: für die nationale Befreiung von imperialistischen und kolonialistischen Interessen, gegen die ökonomische Ausbeutung von Landwirt*innen, gegen Hungersnöte, für den Ausbau von Infrastrukturen für Bildung und Gesundheit sowie für die gegenseitige Unterstützung in diesen Forderungen über die kolonisierten Kontinente Asien und Afrika hinweg.[28] Diese historischen Vorläufer*innen und vorbildlichen anti-imperialistischen Allianzen verweisen auf eine lange Geschichte der „solidarity of possibility", also der „Solidarität der Möglichkeiten", sowie auf eine tatsächlich gelebte Solidarität der Fürsprache, des gegenseitigen Einsatzes, des Aktivismus, auch über ideologische Grenzen hinweg – von säkularen Nationalist*innen, selbstorganisierten Arbeiter*innen bis hin zu religiösen Konservativen.[29]

Herausforderungen des Intersektional-muslimischen Feminismus heute

In Gesprächen mit Mitgliedern von Yantaru* und BMF, die mittlerweile im Ausland leben oder deren aktivistischer Fokus sich stärker lokalisiert hat, sind Diskussionspunkte aufgekommen, die uns damals wie heute weiterhin beschäftigen. Eine Mitgründerin* und ich erinnerten uns daran, wie bei Yantaru* die Rolle von weißen Konvertit*innen und unsere Abgrenzung von ihnen schon im Rahmen unserer Selbstbezeichnung diskutiert wurde. Wir verstanden schnell, dass unsere Eltern, vor allem unsere (alleinerziehenden) Mütter und Großmütter, am eigenen Leib Kolonialgeschichte und die damit verbundene politische, ökonomische und ideologische Unterdrückung der islamischen Religion und Praxis (z. B. im britischen und französischen Kolonialismus) oder auch die Verfolgung als religiöse und ethnische Minderheiten erfahren hatten. Gleichzeitig stellten sich unsere – in der Migration und Diaspora oft alleine kämpfenden – Mütter und Tanten als antikoloniale, feministische Superheld*innen heraus.

Sie hatten Kolonialismus, Flucht, Arbeitsmigration, Rassismus, Sexismus und Ausbeutung auf allen Ebenen überlebt und zeigten uns damit, dass sie unter widrigsten Umständen mit viel *Iman* (arab.: Glaube / Vertrauen) äußerst handlungsfähig waren. Sie nahmen Schlüsselrollen ein im antikolonialen Kampf ihrer Herkunftsländer ebenso wie im eigenen Überleben und dem ihrer vom deutschen Rassismus unterdrückten Kinder.

In der Analyse einer weiteren Mitstreiterin* bei Yantaru* und BMF, die vor ein paar Jahren nach Algerien ausgewandert ist, war unser muslimisch-feministischer Aktivismus – der sich darin äußerte, dass wir unsere eigenen religiösen Interpretationen peu à peu in muslimische Gemeinden hineintragen konnten –, hier in Deutschland auf persönlicher, manchmal auch institutioneller Ebene möglich, dort hingegen so nicht vorstellbar. Sie berichtete von den revolutionären Protesten des Hirak, der friedlichen Massenbewegung seit 2019, und der Organisierung feministischer Blöcke durch eher laizistisch orientierte Feminist*innen. Sie erzählte außerdem, dass es in der linken Bewegung nicht so viel Raum für religiöse Feminist*innen gibt, ebenso wenig wie für religiöse Reformer*innen in der Gesellschaft. Gleichzeitig gibt es Verständnis für die Unterschiedlichkeit der Erfahrungen von Muslim*innen in Nordafrika und denjenigen, die in Europa leben und dort antimuslimischen Rassismus und Sexismus erfahren. Das verbindende Element für die Aktivist*innen ist hierbei die Erfahrung antirassistischer und antikolonialer Kämpfe, historisch wie auch biografisch.

Religion und Säkularismus dekolonisieren?

> "From a Fanonian point of view, Marx's dictum that 'For Germany, the criticism of religion has been essentially completed, and the criticism of religion is the prerequisite of all criticism' could perhaps be reformulated as follows: '*For Africa, the African diaspora, the Global South, and the entire world, the critique of modern / colonial catastrophe remains unfinished, and its critique is the prerequisite of all criticism.*' Neither Fanon's view of criticism nor his conception of a healthy individual or society imply the idea that religion or spirituality must be eradicated. Quite the contrary, Fanon believed that activities that are often called religious, like the 'regular celebration of Muslim feasts' and the establishment of 'a Moorish café' in the context of his work with male Muslim patients, played an important role in their healing process."[30]

In seiner dekolonialen Interpretation zur Grundbedingung von Kritik stellt Nelson Maldonado-Torres die „Kritik der modern / kolonialen Katastrophe" der Religionskritik gegenüber – stellt sie sogar in den Mittelpunkt. Ähnlich wie Fanon es beschreibt, diskutierten wir auch in einem unserer queer-muslimischen Workshops – mehrsprachig – über unsere Zugänge und Identifikationen zu Religion und öffneten Räume für Religion / Glaube als eine für manche traumatisierende und für andere empowernde Erfahrung – z. B. als seelische Ressource im Überleben gefährlicher Fluchtrouten.[31] In diesem außergewöhnlichen Raum schufen wir eine gemeinsame Basis für Offenheit, Vertrauen, Nicht-Vorverurteilung und in diesem Zuge für *Zugehörigkeit* und *Healing*. Wie Maldonado-Torres übt auch Mohanty (1984) Kritik am Marx'schen Dogma: „Sie können sich nicht selbst repräsentieren; sie müssen repräsentiert werden".[32] Wenn wir dekoloniale, antirassistische und feministische Kritik ernst nehmen und erweitern wollen, müssen wir uns auch mit schwierigen Fragen, wie dem Verhältnis von Dekolonialität, Feminismus, Religion, Säkularismus bzw. *laicité* und den darin unterschiedlichen Positionalitäten auseinandersetzen.

Wie können wir also unseren Blick ‚dekolonisieren', wie es das *women*life*freedom collective* beispielsweise mit Blick auf die Revolution der Frauen im Iran fordert?[33] Wir müssen uns über die spezifischen historischen Machtbeziehungen und Hintergründe informieren, einander zuhören, von den Erfahrungen der anderen lernen, unseren Bezug auf sie und unsere Kompliz:innenschaft in diesen verstehen[34], Wissensbestände erweitern[35] und uns nicht auf orientalistischen oder auch romantisierenden Diskursen ausruhen,[36] sondern einen Schritt weiterdenken: Was bedeutet es, gemeinsam eine materialistische Selbstbestimmung, körperliche, geistige (und seelische!) Autonomie, Freiheit und Gleichheit für alle einzufordern? Würde es einer solchen „queeren, pluralistischen Politik", wie Mirzazadeh und Naer es formulieren[37], gelingen, symbolische, „ideologische Debatten" zum Vorteil struktureller, materialistischer Forderungen ein stückweit zu überbrücken oder sogar zu überwinden?

Im Zuge der Revolution der Frauen im Iran und dem lange bestehenden kurdisch-sozialistischen Feminismus der *Jineoloji* bleibt zu fragen: Wie kann ein Muslimischer Feminismus der Diaspora sich noch stärker mit internationalistischen Frauenbewegungen solidarisieren? Wie können rassifizierte migrantische, geflüchtete und in der Diaspora sozialisierte Frauen* miteinander und voneinander lernen, um Machtbeziehungen lokal und relational, aber auch international und global zu verstehen? Dabei sollten auch schwierige Fragen adressiert werden, wie die der Dekolonisierung unseres Blicks auf Religion

sowie auf Frauenbewegungen in mehrheitlich muslimischen Ländern, die sich seit Langem mit den Auswüchsen extremistischer Ideologien auseinandersetzen und sie (auch militant) bekämpfen[38].

Zudem lohnt es sich, Einstellungen und Bewegungen bezüglich Feminismus und Frauenrechten in mehrheitlich muslimischen Ländern näher zu betrachten. Eine breit angelegte soziologische Studie (n=57 000) zu Muslimischem Feminismus in der MENA-Region[39] beispielweise zeigt, dass eine*r von vier Staatsangehörigen in fünfzehn verschiedenen arabisch-muslimischen Ländern Frauenrechte unterstützt, während sie*er sich gleichzeitig als ‚muslimisch' identifiziert – fünfmal mehr als sie den säkularen Feminismus befürworten. Die Autor*innen schließen daraus, dass eine Diversifizierung der Interpretationen und Narrative über den Islam von innen heraus für die feministischen Belange in der arabischsprachigen Welt hilfreich wäre.

Abschließend bleibt zu hoffen und zu fordern, was die Historikerin und Islamwissenschaftler*in Margot Badran als die Entwicklung eines in sich diversifizierteren und pluralistischeren, „*neuen säkularen Feminismus*" bezeichnet – einer „der uns allen gehört, während wir ihn gemeinsam entwickeln".[40] Aus einer aktivistischen Position heraus und von einem dekolonial-feministischen Startpunkt gedacht, ist dieser Austausch zwischen unterschiedlichen antirassistischen, feministischen Positionen noch längst nicht abgeschlossen und muss unweigerlich weitergehen – im Sinne einer gemeinsamen anti-patriarchalen Bewegung, die radikal antirassistisch, antikapitalistisch, intersektional, antifaschistisch und internationalistisch ist. Um es in den Worten von Margo Okazawa-Rey, der transnationalen Feminist*in und Mitgründer*in des Combahee River Collective zu sagen: „What we need is to build a feminist, socialist, transnational, non-aligned movement!"[41], und weiter:

> "The crux of it is really love in the most complex and profound sense of the word.
> *Love is service of justice, it is commitment. It is to be honest with one another and it is commitment to go through the hard stuff together.*
> *It is absolutely honoring and respecting each other's dignity.* (...)
> *It requires us to practice radical vulnerability and that means we have to commit to being wrong; not knowing; our willingness to be hurt and disappointed; as well as all the fabulous stuff that comes out when you are deeply in love.*

I am not talking romantics but *I am talking about love in the political and spiritual sense.*
That is the advice I would go to my grave with: think about how best to deepen relationships;
the role of love;
a commitment to taking off your own glasses and using somebody else's glasses because our individual frameworks are really limited.
No matter how smart we are, it is important to put ourselves in situations where we can unknow the things we think we know, *so we can really know them together, collectively.*"[42]

Eine radikalen Liebe also, die mutig und vulnerabel ist, die die körperliche, geistige und seelische Würde und Selbstbestimmung des Gegenübers ehrt und respektiert, eigene Fehler eingesteht und Beziehungen als etwas Reziprokes versteht, in der die Perspektive, das Leben, die politischen und biographischen Erfahrungen der*s Anderen, vollständig gehört werden, kann auf der historisch gewachsenen, dekolonialen „Solidarität der Möglichkeiten" unter von Sexismus, Kolonialität und Rassismus Betroffenen aufbauen, sie erweitern, ergänzen und, schlussendlich, uns alle ein Stück weiter befreien.

Anmerkungen

1 May Ayim, 1994, Trailer zum Dokumentarfilm „Hoffnung im Herz" von Maria Binder, Min. 01:40–02:00, WDR, 1994. (Danke für diesen Hinweis an Damla Arican) siehe https://vimeo.com/ondemand/mayayim.

2 Fatima El-Tayeb: Undeutsch: die Konstruktion des Anderen in der postmigrantischen Gesellschaft. Berlin 2016.

3 Vgl. Encarnación Gutierrez-Rodriguez & Pinar Tuzcu: Migrantischer Feminismus in der Frauenbewegung in Deutschland (1985–2000). Münster 2021, S. 12.

4 Zum Begriff der Migrantisierung vgl. Alyosxa Tudor: „(...) the concept of ‚migratism' – a name for the power relation that ascribes migration to certain people, constructing them as migrants and discriminating against them. The terms ‚migratism' and ‚migratization' function grammatically in an analogue way to ‚racism' and ‚racialization'. If racism is the power relation that racializes (=ascribes race to) people, migratism is the power relation that migratizes (=ascribes migration to) people." In: „Ascriptions of Migration: Racism, Migratism and Brexit." European Journal of Cultural Studies, 26(2), 2023, S. 230–248.

5 Combahee River Collective: Combahee River Collective Statement. Black Feminist Organizing in the Seventies and Eighties. San Francisco 1977; Kimberle W. Crenshaw: Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. In: Phillips, Anne (ed.) Feminism and Politics. Oxford 1989, S. 314–343.

6 Elisabeth Armstrong: „Before Bandung: The Anti-Imperialist Women's Movement in Asia and the Women's International Democratic Federation". Study of Women and Gender: Faculty Publications, Smith College, Northampton, MA 2016. https://scholarworks.smith.edu/swg_facpubs/1; Ü. S.N.

7 Siehe Feminismus of Color-Konferenz, https://femoco2013.jimdofree.com.

8 Gutierrez-Rodriguez & Tuzcu 2021 (Anm. 3).

9 Vgl. Manifest FeMigra – Feministische Migrantinnen Frankfurt: „Wir, die Seiltänzerinnen. Politische Strategien von Migrantinnen gegen Ethnisierung und Assimilation." In: Gender Killer. Texte zu Feminismus und Politik, Berlin, Amsterdam 1994, S. 49–63; Encarnación Gutierrez-Rodriguez: FeMigra Reloaded. Migrantischer Feminismus und Bündnispolitik. Migrazine, Ausgabe 19 / 1, 2019. Verfügbar unter https://www.migrazine.at/artikel/femigra-reloaded-migrantischer-feminismus-und-bundnispolitik2019.

10 Siehe Yantaru Women's Educational and Charitable Foundation, http://www.yantaru.com.

11 Siehe https://en.islamonweb.net/nana-asmau-and-yan-taru-movement-an-excellent-example-of-women-empowerment-from-west-africa.

12 Podiumsdiskussion „Muslimische Feminismen in Deutschland", Feminismus of Color-Konferenz 2013.

13 Siehe Konferenz Bandung du Nord, http://bandungdunord.webflow.io.

14 Manifest des Yantaru*Collective, 2016, unveröffentlicht.

15 Ebd.

16 Siehe Website des Berlin Muslim Feminists Collective (BMF), https://berlinmuslima.wordpress.com/about/.

17 Ebd.

18 Amina Wadud: Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam. New York 2013.

19 Robert C. Blitt: The Organization of Islamic Cooperation's (OIC) Response to Sexual Orientation and Gender Identity Rights: A Challenge to Equality and Nondiscrimination Under International Law, 28.1 Transnational Law & Contemporary Problems 89 (2019), verfügbar unter SSRN: https://ssrn.com/abstract=3312845.

20 Pinar Tuzcu: Wellenbrecher:innen. Sub(versives) (P)rosa des heimatlosen Feminismus. In: Guetierrez-Rodriguez / Tuzcu (2021): Migrantischer Feminismus in der Frauenbewegung in Deutschland (1985–2000). Münster 2021, S. 66–96.

21 FeMigra 1994 (Anm. 9), S. 49–63.

22 Encarnacion Gutierrez-Rodriguez 2019.

23 Chandra Talpade Mohanty: Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. In: Boundary 2, S. 333–358, Durham, NC 1994.

24 Elisabeths Armstrong 2016 (Anm. 6), S. 328.

25 Auf den internationalen Kongressen der europäisch-nordamerikanisch dominierten *IWA* wurde schnell deutlich, dass der vermeintlich antifaschistische Einsatz für Frauen aus dem globalen Norden Vorrang gegenüber der Fürsprache für kolonisierte Frauen hatte. Shaarawi sprach diese doppelmoralische und ungleiche Behandlung von Fraueninteressen schon früh öffentlich an.

26 Margot Badran: Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt. Princeton, NJ 1996, S. 228 f.

27 Elisabeth Armstrong 2016 (Anm. 6), S. 323 f.

28 Ebd.

29 Margot Badran 1994 (Anm. 26), S. 229, 259.

30 Nelson Maldonado-Torres: Is Decolonial Theory Secular? Lessons from Frantz Fanon. Contending Modernities, University of Notredame 2022, https://contendingmodernities.nd.edu/decoloniality/decolonial-secular-fanon/; Hervorhebungen S.N.

31 vgl. Lana Sirri: Einführung in islamische Feminismen, Berlin 2017, S. 113–136.

32 Chandra Mohanty, [1984] 1994, S. 354; Ü. S.N.

33 Vgl. Sanaz Azimipour: „Warum wir den kolonialen Blick auf die iranische Revolte verlernen müssen", Berliner Zeitung, 05.10.2022, verfügbar unter https://www.berliner-zeitung.de/kultur-vergnuegen/nach-tod-von-mahsa-amini-feministische-proteste-im-iran-warum-wir-den-kolonialen-blick-auf-die-iranische-revolte-verlernen-muessen-li.272394.

34 Siehe auch „feminist solidarity / comparative feminist studies model"; Chandra Talpade Mohanty (2003). „Under Western Eyes" revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles. Signs: Journal of Women in Culture and Society, 28(2) 2003, 499–535, S. 521 ff.

35 Sanaz Azimipour 2022 (Anm. 33).

36 vgl. „Post-Foundationalism" und „(i)slamic feminism" bei Raja Rhouni: Secular and Islamic feminist critiques in the work of Fatima Mernissi (Vol. 9). Brill. 2010; Lana Sirri 2017, S. 39–43.

37 Zuleikha Mirzazadeh & Nesrine Naer: Doing Queer Politics between Islamophobia and Political Islam. Crisis Magazine, 05.08.2022, https://crisismag.net/2022/08/05/doing-queer-politics-between-islamophobia-and-political-islam.

38 Siehe „Generator-Podcast: Wie die migrantische Linke den Islamismus bekämpft", Nabila Abdel-Aziz, Bayrischer Rundfunk, 22.01.2022.

39 Saskia Glas et al.: Muslim Feminism in the MENA region, 2020; Saskia Glas and Amy Alexander: „Explaining support for Muslim feminism in the Arab Middle East and North Africa." Gender & Society 34.3, 2020, S. 437–466.

40 Yoginder Sikand: „The Future of Islamic Feminism: Interview with Margot Badran", Monthly Review Online, 21.09.2010, verfügbar unter https://mronline.org/2010/09/21/the-future-of-islamic-feminism-interview-with-margot-badran/; Ü. und Hervorhebung S.N.

41 Notizen, Vortrag von Margo Okazawa-Rey beim Symposium der FG DeKolonial, 28. Juni 2022, Hamburg.

42 Jaimee A. Swift: „On The Radical Possibilities of Leading With Love: An Interview with Dr. Margo Okazawa-Rey", The Margins, Black and Asian Feminist Solidarities, Asian American Writers Workshop online, 27.08.2020, verfügbar unter https://aaww.org/on-the-radical-possibilities-of-leading-with-love-an-interview-with-dr-margo-okazawa-rey/; Hervorhebungen S.N.

Julia Yael Alfandari und Anujah Fernando

Fotografien, Luftpostpapier und lückenhafte Erinnerungen. Ein Gespräch über Erinnerungsarbeit aus jüdischer und tamilischer Perspektive

Julia Yael Alfandari und Anujah Fernando nähern sich Themen von Erinnerung, Archiven und Widerstand aus unterschiedlichen kulturellen Konstellationen an. In der antisemitismuskritischen Bildungsarbeit sowie als Kulturwissenschaftlerin und Filmemacherin verortet, umkreisen sie Fragen der Erinnerungsarbeit aus der jüdischen sowie der eelam tamilischen Community mit der Perspektive, die entfernten Verbindungen zu skizzieren und darin den Horizont solidarischer Momente greifbar zu machen.

Julia Alfandari: Ich erinnere mich daran, wie mir meine deutschen Freund:innen alte Fotos ihrer Großeltern und Familien zeigten. Wir hatten weniger als eine Handvoll Bilder, die in jedem Wohnzimmer meiner Familienmitglieder hingen. Meine Mutter unternahm mal eine Reise nach Polen, um auf Spurensuche zu gehen; sie wollte die vielen Lücken der unvollständigen und

unerzählten Familiengeschichte zusammenflicken. Mein Großvater war dagegen, er wollte die Vergangenheit ruhen lassen. Einmal sprach meine Tante mit meiner Großmutter über ihre Zeit während des Kriegs, aber das Gespräch wurde abgebrochen, als meine Tante es aufnehmen wollte. Zu groß war die Angst, die „Wiedergutmachung" zu verlieren, zu groß war die Last der Gewalt und des Erinnerns. So wuchs ich auf, mit einer Schwere und einer Angst, mit vielen ungestellten wie auch unbeantworteten Fragen. Die Shoa, auch wenn sie nur selten direkt besprochen wurde, war Teil meiner Sozialisation.

Anujah Fernando: Erinnerungen, die von Gewalt, Flucht und Vertreibung geprägt sind, wurden auch in meiner Familie beschwiegen. Als Kind habe ich diese Lücken mit Erzählungen über Sri Lanka gefüllt, die in der deutschen Öffentlichkeit kursierten: da war in der Tagesschau diese Insel mit Palmen, Strand und Meer und im Vordergrund hing der Rauch von Feuer, Bomben und Gewehren, und irgendwas hatte das alles mit meiner Familie zu tun, die nun in Berlin lebte. Bei uns daheim hing eine Schwere in der Luft, die vor mir als Kind wortreich beschwiegen wurde und die ich notdürftig mit den Bildern aus den Nachrichten ausfüllte. Auch, um meiner deutschen Umgebung zu erklären, warum wir hier waren. Jahre später erst habe ich es gewagt, mich von dem gefälligen, hegemonialen Diskurs über Sri Lanka und Tamil:innen zu lösen und Fragen zu stellen. Erst dann verstand ich, das Schweigen, die Fotografien, die Stapel an Luftpostpapier in unserer Wohnung zu deuten, miteinander ins Verhältnis zu setzen und in einer Form zu erzählen, die die Leerstellen nicht überdeckt. Dazu war das Medium des Films hilfreich. Wie bist du damit umgegangen, dass du Erzählfragmente aus deiner Familie hattest und zugleich der Diskurs über jüdisches Leben in Deutschland schon so hegemonial geformt war?

JYA: Im Rahmen meiner Tätigkeit in der antisemitismuskritischen Bildungsarbeit nutzte ich die wenigen Fotomaterialien, die jiddischen Gesangsaufnahmen meiner Großmutter oder die Informationsschnipsel über das Leben meiner Großeltern und ihrer Familie, die vor Hitler und den Nazis fliehen mussten. Auf kreative Weise konnten diese wenigen Anhaltspunkte eingesetzt werden, um jungen Menschen etwas über jüdisches Leben zu erzählen. In meiner Bildungsarbeit versuche ich, einen Raum zu schaffen, in dem Möglichkeiten der Empathie und der Solidarität partizipativ erprobt werden können. Ein Raum, der Bildung als Prozess der Politisierung versteht. Über biografisches Arbeiten, über

die lückenhafte mündliche Erzählung meiner Familiengeschichte, über ästhetische Formen wird eine Art Vertrauen und Nähe geschaffen, die Empathie und kritische (Selbst-)Reflektion unter den Schüler:innen generiert. Wie bell hooks uns gezeigt hat, ist ein Übergang von der abstrakten Ebene auf die persönliche Erfahrungsebene notwendig, um eine empathische und selbstreflektierte Diskussion zu eröffnen. bell hooks verweist darauf, dass Emotionen, persönliche Erzählungen und das Streben nach Selbstverwirklichung ausschlaggebend sind, um Grenzen zu überschreiten.[1] Zusammen mit den Schüler:innen dachten wir über die Lücken in der Erzählung nach und wie diese Lücken Gewalt und Angst symbolisierten: Wieso wird oder kann etwas nicht erzählt werden? Wieso gibt es keine Fotos? Wessen Geschichte ist eine „legitime" Leidensgeschichte? Empathie zu leben, bedeutet für mich nicht, den Schmerz des Anderen zu fühlen, sondern den allgemeinen Schmerz zu teilen.

Als ich deinen Film *இனி வந்தென்ன வராமல் என்ன [Obgleich ich nun komme oder gehe] – Briefe aus der Kantstraße 104a*[2] sah, war ich berührt. Du hast es auf empathische Art geschafft, die Komplexität von Migration und die Erfahrung von Gewalt darzustellen. Besonders hat mich interessiert, wie du über fiktionale sowie reale Erzählungen viele Lücken in der Geschichte darstellst, aber nicht überdeckst. Kannst du davon erzählen, welche Bedeutung Leerstellen in der Geschichte für dich haben und wie du sie adressiert hast?

AF: Ähnlich wie bei dir, waren Fotografien Ausgangspunkte für eine diasporische Suchbewegung. Es gab diese Fotografien, in einem namenlosen Fotoalbum abgelegt, auf denen meine Eltern mit anderen Eelam Tamil:innen in West-Berlin zu sehen waren: im Berliner Zoo mit Flamingos im Hintergrund, auf dem Balkon mit Blick auf die Charlottenburger Kantstraße, beim gemeinsamen Essen von Reis und Curry in Berliner Altbau-Wohnungen, Kinder und Mütter vor Doppelstock-Betten aufgereiht, alle ohne Lächeln starr in die Kamera blickend. Es sind Bilder, wie sie viele Geflüchtete und Migrant:innen in ihrem Privatarchiv haben. Und wie bei vielen Migrantisierten fehlten auch mir die Erzählungen der Zeitzeug:innen dazu: Wie kam es, dass Tamil:innen im West-Berlin der 1980er Jahre lebten? Wie war ihr Alltag, wie hielten sie Kontakt nach Sri Lanka und für wessen Blick waren diese Fotos entstanden? Ich begann, meine Eltern zu der Unterkunft in der Kantstraße 104a zu befragen und reiste den ehemaligen Bewohner:innen nach, die damals West-Berlin in Richtung westlicherer Orte verlassen hatten: London, Paris und Toronto. Ich zeigte ihnen die Fotos und zaghaft begannen sie, ihre Erinnerungen an Flucht,

Vertreibung und ihre Kriegserfahrungen mit mir zu teilen, nur um mit dem nächsten Atemzug die Anekdote von damals zu relativieren: „Warum fragst du? Das alles ist doch nicht wichtig heute!“ An dem Punkt wird deutlich, dass der gesamte Rechercheprozess des Films hauptsächlich intergenerationelle Erinnerungsarbeit war: für mich als Tamilin zweiter Generation in Deutschland waren die Erzählungen von Flucht, Ankommen und Weiter- oder Zurückreisen wichtig, während sie für die erste Generation der Geflüchteten völlig an Relevanz verloren hatten. Für sie zählte die Gegenwart.

Da ich für den Film nicht auf aufgezeichnete Interviews mit den Zeitzeug:innen zurückgreifen konnte, verdichtete ich die mir erzählten Erinnerungen zu Briefen, wie sie von fiktionalisierten Bewohner:innen der Unterkunft hätten geschrieben sein können. Briefe, die per Luftpost zwischen den umkämpften Gebieten in Eelam und Berlin sowie anderen Metropolen zirkulierten, waren in den 1980er Jahren der hauptsächliche Kommunikationsweg. Sie erreichten die jeweiligen Adressat:innen mit einer Verspätung von rund drei Wochen. Diese Asynchronität der Briefe ist im Film ein Mittel zum Umgang mit den Lücken von Erzähltem und Erinnertem. Zugleich greift die Form der fiktionalisierten Briefe den Umstand auf, dass es kein Archiv gibt, das die Erfahrungen der eelam tamilischen Diaspora dokumentiert und öffentlich zugänglich macht. Die Briefe werden von in Deutschland lebenden Eelam Tamil:innen der zweiten Generation bilingual eingesprochen, so verweist der Film auf die Erinnerungsarbeit, die hier zwischen den Generationen verhandelt wird und wie dies durch die verschiedenen Sprachen hindurch geschieht.

JYA: In deinem Film mochte ich sehr, wie die Verbindungen und die stützende Kraft der Inter-Community-Solidarität eine Rolle gespielt haben. Du sprichst aber auch von Cross-Community-Begegnungen, in denen Momente des Solidarischen sichtbar werden – etwas, mit dem ich mich auch in meiner Kultur- sowie Bildungsarbeit beschäftige. Zentral ist hierbei für mich, wie über Trauma und Emotionen Bündnisse gestaltet werden können, wenn wir es schaffen, die Trauer im Anderen anzuerkennen und die Differenz auszuhalten, auch wenn sie wehtut. Wir müssen uns aber auch mit den strukturellen Hindernissen beschäftigen, die gelebte Solidaritäten erschweren. Ich finde, besonders in unserer gegenwärtig angespannten politischen Lage, in der Antisemitismus oftmals mit Rassismus bekämpft, aber auch Antisemitismus in linken Bewegungen bagatellisiert oder gar befeuert wird, sollten wir uns wieder verstärkt mit der Frage der Solidarität auseinandersetzen: Welche Funktion und welchen Status

nehmen wir als Minderheiten in der Gesellschaft ein? Wer ist betrauerbar? Was eint und was spaltet uns?

Aus jüdischer Perspektive denke ich viel über die Figur des Juden in der hegemonialen Erzählung nach und welche Konsequenzen dies für Cross-Community-Solidarität hat. Das von der deutschen Mehrheitsgesellschaft zugeschriebene Label „jüdisch" bedient eine gewisse Projektionsfläche und Differenzierungsmarkierung, indem das Jüdische, trotz reicher und differenzierter Vielfalt, auf eine ewige Opferrolle (und zeitgleich Tätererzählung) festgeschrieben wird. In diesem homogenen Fantasiekonstrukt wird der „Jude" verkannt und funktionalisiert, um das Selbstbild einer ausgesöhnten und moralisch guten deutschen Gesellschaft zu definieren. Das führt zu einer Spaltung und Hierarchisierung von marginalisierten Gruppen, wodurch ein gemeinsames und solidarisches Handeln in der Gegenwart gegen die lange deutsche Geschichte von Antisemitismus und Rassismus erschwert wird. Die Erinnerungs- und Gedenkarbeit, die seit vielen Jahren durch die verschiedenen Communitys bereits gemacht wird, und die vom hegemonialen Diskurs und entsprechenden Ritualen entkoppelt ist, ist meines Erachtens notwendig, um solidarisches Handeln und Denken zu ermöglichen. Wem wird gedacht und wie? Und es geht letztlich auf die Frage zurück: Wessen Leid ist betrauerbar und wer trauert für wen? Solidarität verstehe ich nicht nur als Anerkennung der eigenen Person im Anderen. Sie ergibt sich aus der Konfrontation mit einer unverwechselbaren Differenz. Es geht um Selbstlosigkeit.

AF: Ich kann viel mit deiner Beschreibung anfangen und genau darin wird für mich eine transnationale Erinnerungspraxis relevant: die Erinnerung der Erfahrungen bestimmter Gruppen, nennen wir sie Communitys, steht in einem fragilen Spannungsverhältnis zum Hegemonialen. Wenn die gewaltvollen Erfahrungen von marginalisierten Gruppen konstant durch Mehrheitsgesellschaften bezweifelt werden, die Anzahl der Toten und Verschwundenen im Zuge von staatlicher Verfolgung stetig heruntergespielt wird, bestimmte Menschenleben nicht betrauerbar sind, dann wird der Akt des Erinnerns, das Zählen jedes und jeder Verstorbenen, die Nennung der Namen, das Vergegenwärtigen der Gesichter von Verschwundenen immens politisch. Derzeit zeigt sich das auch sehr eindrucksvoll im Gedenken von Eelam Tamil:innen an den Völkermord in Mullivaikkal, das vom srilankischen Staat kriminalisiert wird. Heute werden die einfachsten Rituale, wie das Austeilen von Kanji, einer Speise, die während der letzten Kriegstage im Mai 2009 von Tamil:innen in aller Not gegessen wurde, polizeilich verfolgt und unterbunden. In der Diaspora und so auch in

Deutschland gedenken Eelam Tamil:innen indes mit eben jenen Erinnerungspraxen, sie geben die Erlebnisse der Zeitzeug:innen wieder, sie prangern aber auch die Kriminalisierung durch die srilankische Regierung öffentlich an. Ich beobachte, dass das Anliegen von Eelam Tamil:innen von Jahr zu Jahr auch in Deutschland mehr Gehör in anderen Communitys findet. Darin liegt ein wertvolles Potenzial: in dem gemeinsamen, multidirektionalen und transnationalen Erinnern von Unterdrückung, Verfolgung, Vernichtung und Krieg können heilsames Anerkennen und Verständnis entstehen. Dabei entstehen Orte der gemeinsamen Trauer- und Traumaarbeit als geteilte menschliche Erfahrung, an denen wir zugleich sehr unterschiedliche Formen des Gedenkens und Darüber-Sprechens erlernen. Was wir damit gemeinsam gewinnen, ist ein Verständnis über geteilte Geschichten jenseits des Nationalen und darüber hinaus die tiefe Einsicht, dass es zu jeder Zeit auch Widerständigkeit gab.

Anmerkungen

1 hooks, bell (1994). *Teaching to Transgress. Education as the Practice of Freedom.* New York: Routledge.

2 Vgl. Filmtrailer „இனி வந்தென்ன வராமல் என்ன *[Obgleich ich nun komme oder gehe] – Briefe aus der Kantstraße 104a*" (2023): www.liminal-spaces.net

Karima Benbrahim

Un_Sichtbarkeit der marokkanischen bzw. maghrebinischen Diaspora in Deutschland

Dieser Beitrag gibt historische und gegenwärtige Einblicke in die in Deutschland wenig bekannte marokkanische bzw. maghrebinische Community und deren Erinnerungs- und Widerstandsgeschichten. Auch wenn die marokkanische Diaspora in Deutschland vergleichsweise klein ist, stellt sie mit circa vier Millionen Menschen eine der größten Communitys in Europa dar. Angehörige der marokkanischen Communitys leben insbesondere in Frankreich, Spanien, Belgien, den Niederlanden, aber auch zunehmend in Italien. Marokkaner*innen gehören längst zum sichtbaren und festen Bestandteil postkolonialer und postmigrantischer Gesellschaften, die auch im öffentlichen Diskurs in Deutschland zunehmend ihre Spuren hinterlassen.

Der Begriff Maghreb leitet sich vom arabischen Begriff für „Ort des Sonnenuntergangs“ ab, in Abgrenzung zum „Maschreq“, dem „Ort des Sonnenaufgangs“. Der Maschreq ist politisch gesehen nicht definiert, aber darunter werden Länder die eine arabischsprachige Mehrheit von Libyen bis Saudi-Arabien bezeichnet. Wenn in diesem Zusammenhang über den Maghreb oder die Maghreb-Staaten gesprochen wird, dann sind damit Marokko und Westsahara, Algerien, Tunesien, Mauretanien, Libyen und Ägypten gemeint, die nicht nur arabisch-sprachig sind. Als arabische Geograf*innen den Begriff erstmals im 10. Jahrhundert verwendeten, gehörten aus ihrer Sicht auch Sizilien, die Iberische Halbinsel sowie die Balearischen und Kanarischen Inseln dazu.[1]

Der Maghreb wurde durch koloniale Grenzziehungen im sogenannten ‚Nordafrika'[2] in Nationalstaaten unterteilt. Dadurch konnten kolonial-rassistische sowie nationalstaatliche (Zu)Ordnungen und Praktiken manifestiert werden, die der hegemonialen und ausbeuterischen Expansionspolitik Europas dienten und bis heute wirksam sind. Die territorialen Grenzziehungen des Maghreb und die dadurch geschaffenen Nationalstaaten führten zur Verwirklichung einer konstruierten historischen, kulturellen und politischen Identität, die durch eine gewaltsame Trennung vom restlichen Afrika südlich der Sahara geschaffen wurde. In der Praxis der Grenzziehung bzw. Nationalstaatlichkeit wird ein nationales Narrativ und Wir-Gefühl konstruiert, welches im deutschen Diskurs unwidersprochen reproduziert wird, obwohl es dem dekolonialen Selbstverständnis und postkolonialen Widerstandsbewegungen widerspricht. Auch wenn es aus den Maghreb-Staaten keine einheitliche Migrationsgeschichte nach Europa gibt, da sehr unterschiedliche historische, sozioökonomische und politische Geschichten damit verbunden sind, existieren Analogien und koloniale Kontinuitäten, die mit der rassistischen Agenda der Kolonialist*innen und Nationalsozialist*innen verflochten sind, worauf im Folgenden eingegangen wird.

Auf den Spuren der marokkanischen Diaspora in Deutschland

Bereits in einem Interview mit dem Mediendienst Integration von 2013[3] stellte sich mir die Frage: Warum sind Deutsch-Marokkaner*innen in Deutschland unsichtbar? Was weiß man über die marokkanische Diaspora? Welche deutsch-marokkanischen Verbindungen gibt es, und wie sind sie historisch entstanden?

Wenn über die marokkanische Identität gesprochen wird, ist grundlegend davon auszugehen, dass Marokkos Politik und Gesellschaft – wie die des Maghreb insgesamt – durch Handelsbeziehungen schon immer stark von Migrationsprozessen und Mobilität beeinflusst waren. Die Migrationsbewegungen in Marokko sowie die Beteiligung am Versklavungsmarkt in Städten wie Marrakesch haben sichtbare Spuren in der Gesellschaft hinterlassen. Die historische Perspektive führt zwangsläufig zu der Erkenntnis, dass die marokkanische Community somit sowohl multiethnisch (amazighisch / Schwarz-amazighisch, arabisch / Schwarz-arabisch, maurisch-sahraouisch) als auch multireligiös (muslimisch, jüdisch etc.) ist. Dennoch wird sie in der Öffentlichkeit als homogene Einheit wahrgenommen und reproduziert.

Die überwiegende Mehrheit der deutsch-marokkanischen Diaspora lebt in Nordrhein-Westfalen und Hessen. Marokkaner*innen wurden als Arbeitsmigrant*innen besonders für den Bergbau angeworben, weil sie aus dem Rif-Gebirge Expertise für den Kohleabbau mitbrachten. Gleichzeitig gab es auch andere Migrationsgeschichten, wie die meines Vaters, der im Süden Marokkos als Saisonarbeiter für einen Wanderzirkus angeworben worden war. Infolge des Anwerbeabkommens vom 21. Mai 1963 zwischen Deutschland und Marokko unter dem Kabinett Konrad Adenauer wurden insgesamt 22 400 Menschen als Arbeitskräfte nach Deutschland angeworben und blieben danach im Land. Mittlerweile leben etwa 350 000 Deutsch-Marokkaner*innen in Deutschland, davon allein 120 000 in Nordrhein-Westfalen. Weder das genannte Anwerbeabkommen noch die deutsch-marokkanische Migrations- und Erinnerungsgeschichte ist in der öffentlichen Wahrnehmung besonders präsent.

Eine historische Betrachtungsweise der Verflechtungen deutsch-marokkanischer Geschichte kann nicht erst bei der Arbeitsmigration in den 1960er Jahren ansetzen, sondern muss weiter zurückblicken, nämlich auf die europäische Kolonialzeit. Deutschland beteiligte sich aktiv am imperialistischen Weltmachtstreben und stieg 1890 in den Wettbewerb um die Gewinnung von Kolonien ein. In diesem Zusammenhang wurde Marokko durch deutsche und französische Interessen zweimal zum Schauplatz internationaler Krisen, den sogenannten Marokkokrisen in den Jahren 1905 und 1911. Da Marokko 1912 seine Unabhängigkeit an Frankreich verloren hatte, mussten im Zuge des ersten Weltkrieges marokkanische Soldaten bzw. sogenannte „Kolonialtruppen" für Frankreich kämpfen. Nach der Niederlage Deutschlands wurden 1919 das linke Rheinufer sowie Teile des Saarlandes und der Stadt Frankfurt von französischen Truppen besetzt. Unter ihnen befanden sich etwa 10 000 kolonialisierte Soldaten nord- und ostafrikanischer sowie asiatischer Herkunft.[4] In den Sommern von 1920 und 1921 bestand beinahe die Hälfte der Streitmacht aus „Kolonialtruppen" – Algerier, Marokkaner, Senegalesen und andere Westafrikaner, Tunesier und Madagassen. Während der Stationierung von kolonialisierten marokkanischen Soldaten in den besetzten Gebieten wurde die erste deutsch-marokkanische Generation aus der Rheinlandbesatzung geboren.

Die Narrative, Bilder und Figurationen über Marokkaner*innen bzw. Maghrebiner*innen als sogenannte „Oriental*innen" sind ein auch heute noch wirksames koloniales Relikt, das sich u. a. aus der Zeit der Rheinlandbesetzung und der damit verbundenen Propagandakampagne speist. Diese kolonialen Kontinuitäten, die Fremdwahrnehmung und rassistischen Stereotype bleiben

wirksam und reproduzieren sich in den gegenwärtigen Debatten um Migrationsandere, insbesondere wenn es um Migration und Flucht geht, beispielsweise bei der „Nafri"-Debatte. Der rassistische Begriff „Nafri" kommt aus dem Polizeijargon und damit wurden aus Nordafrika stammende Menschen bzw. spezifisch (junge) Männer stigmatisiert. In der Kölner Silvesternacht 2015 / 2016 bzw. in den Debatten in den Tagen und Wochen danach, waren kolonial-rassistische Bilder und Stereotype von „lüsternen Orientalen" aus dem Maghreb, die sich über (*weiße*) deutsche Frauen hermachen,[5] omnipräsent. Der Topos des hypersexuellen und gefährlichen Fremden ist ein rassistisches Narrativ, dessen Wirkmächtigkeit sich bereits nach dem ersten Weltkrieg zeigte. Dass diese rassistischen Wissensbestände und Diskurse aus der Zeit während der Stationierung französischer Besatzungstruppen im Rheinland stammen, wird im kollektiven Gedächtnis ausgeblendet.

Die deutsche Propagandakampagne gegen die Stationierung von „Kolonialtruppen" im Besatzungsgebiet wies hochgradig rassistische Züge auf unter Verwendung von Schlagworten wie „Rassenschande", „Schwarze Schmach", und „Schwarze Schande".[6] In der historisch-politischen Bildungsarbeit tauchen diese Geschichten und Perspektiven aus der Betroffenenperspektive bis heute nicht auf. Wenig bekannt ist, dass kolonialisierte maghrebinische Soldaten auch im 2. Weltkrieg für Frankreich gegen Deutschland kämpften und als Kriegsgefangene zur Zwangsarbeit in deutschen Konzentrationslagern interniert wurden.

Diese Erinnerungsarbeit ist bedeutsam für eine multiperspektivische historisch-politische Bildungsarbeit, da diese Narrative und Schicksalsgeschichten identitätsstiftend für die deutsch-marokkanische Community sind. Die Schicksale der Kriegsgefangenen fokussieren deutsch-marokkanische Spuren und Präsenzen, in denen sich Repräsentation und Zugehörigkeit seit der europäischen Kolonialzeit widerspiegeln. Damit wird der Blick von historisch-politischem Lernen erweitert und mit dem Nationalsozialismus verknüpft.

Deutsch-marokkanische Repräsentanz und kollektive Erinnerungsprozesse anhand der deutsch-marokkanischen Generation aus der Rheinlandbesatzung und maghrebinischer Zwangsarbeiter*innen im Nationalsozialismus

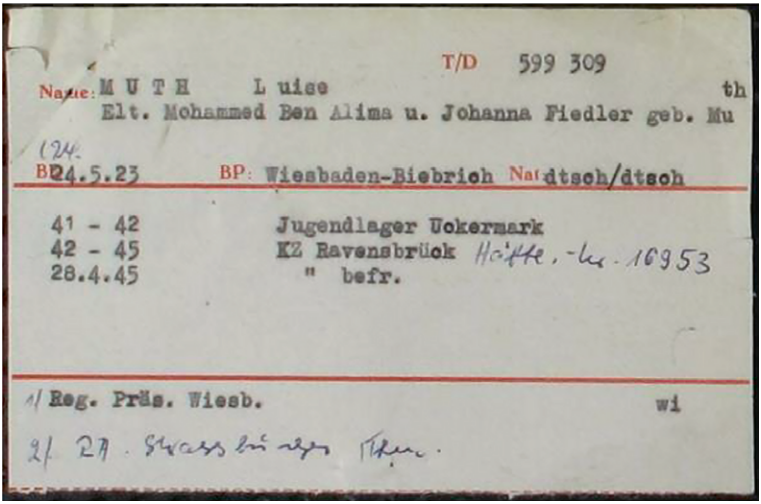
Die Geschichten der Zwangsarbeiter*innen und die Generation der Rheinlandbesatzung weisen deutsch-marokkanische Spuren und Präsenzen auf, die bereits 100 Jahre alt sind und Deutschsein neu situieren. Damit wird der Blick auf deutsche Zugehörigkeiten und das nationale Selbstverständnis von einer homogenen, christlichen, *weißen* Dominanzgesellschaft in Frage gestellt. Im Rahmen von historisch-politischem Lernen können zum einen Fragen von Zugehörigkeit und Rassifizierungsprozessen neu reflektiert, sowie postkoloniale und postnationalsozialistische Perspektiven verknüpft werden.

Es ist maßgeblich, welche Geschichten erzählt und welche vergessen werden, weil sich damit verschiedene Gruppen einer Gesellschaft in Beziehung setzen und eine nationale Geschichtsschreibung formen. Zur Herstellung eines nationalen Selbstverständnisses werden bestimmte Menschen bzw. Gruppen homogenisiert und als eine Nation konstruiert, während rassifizierte Communitys als nicht dazugehörig erzählt bzw. gezählt werden. So werden auch ihre Geschichten vom nationalen Selbstverständnis getrennt und exkludiert. Die Erkenntnisse über die Schicksale der Zwangsarbeiter*innen und der deutsch-marokkanischer Generation der Rheinlandbesatzung erweitern die Perspektive der Erinnerungsarbeit und eröffnen neue Verbindungspunkte zur postmigrantischen und postkolonialen Gesellschaft, auch wenn die Geschichte der „Rheinlandbastarde“[7] eine bis heute verdrängte gewaltvolle „Schicksalsgeschichte“ ist.[8]

Zwei Biografien

Lucie Muth

Die 14-jährige Lucie Muth ist am 24.05.1923 in Wiesbaden-Bieberich geboren. Sie ist die Tochter von Mohammed Ben Alima und Johanna Fiedler (geborene Muth). Lucie Muth ist deutsch und katholisch gewesen. Vom 15.02.1940 bis zum 26.07.1940 befand sie sich mit der Gefangenennummer 706 und dem Vermerk „Zögl.“ (Zögling) im Konzentrationslager Breitenau. 1941 wurde sie mit dem Vermerk „asozial“ und „Marokkaner-Mischling“ und der Häftlingsnummer 316953 in das Jugendschutzlager „Uckermark“ überstellt. Von 1942 bis 1945



T/D 599 309

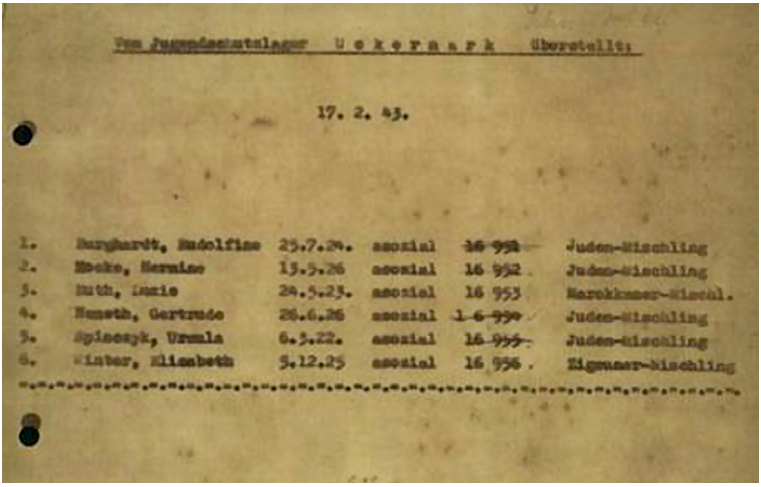
Name: M U T H L uise th
Elt. Mohammed Ben Alima u. Johanna Fiedler geb. Mu

(24.
BD 24.5.23 BP: Wiesbaden-Biebrich Nat dtsch/dtsch

41 - 42 Jugendlager Uckermark
42 - 45 KZ Ravensbrück Häftl.-Nr. 10953
28.4.45 " befr.

1/ Reg. Präs. Wiesb. wi
2/ 27. Strassburg

Häftlingspersonalbogen Lucie Muth, KZ Ravensbrück, 1.1.35.1, 3765057 / ITS Digital, Archive, Arolsen Archives.



Vom Jugendschutzlager Uckermark überstellt:

17. 2. 43.

1.	Burghardt, Rudolfine	25.7.24.	asozial	~~16 951~~	Juden-Mischling
2.	Hoske, Hermine	13.5.26	asozial	16 952	Juden-Mischling
3.	Muth, Lucie	24.5.23.	asozial	16 953	Marokkaner-Mischl.
4.	Neneth, Gertrude	26.6.26	asozial	~~16 954~~	Juden-Mischling
5.	Spinczyk, Ursula	6.5.22.	asozial	~~16 955~~	Juden-Mischling
6.	Winter, Elisabeth	5.12.25	asozial	16 956	Zigeuner-Mischling

Häftlingspersonalbogen Lucie Muth, Korrespondenzakte, 6.3.3.2, 102946078 / ITS Digital, Archive, Arolsen Archives.

war sie dann im Frauenkonzentrationslager Ravensbrück, wo sie am 28.04.1945 mit 22 Jahren befreit wurde. Lucie Muth kämpfte bis zu ihrem Lebensende – leider erfolglos – um Entschädigung.

Josef Schneider

Josef Schneider wurde am 26.06.1924 in Bitburg als Kind einer *weißen* deutschen Mutter und eines marokkanischen Vaters geboren. Über die Mutter ist lediglich der Vorname „Susanna“ bekannt. Der Name des leiblichen Vaters bleibt unbekannt, allerdings soll er ein ehemaliger kolonialisierter Soldat gewesen sein. Josef Schneiders nicht-leiblicher Vater, welcher nach seiner Geburt verstarb, war Peter Schneider.

Josef Schneider wurde im Frühjahr 1930 eingeschult und ein Jahr später ins Euskirchener Waisenhaus überstellt. Aufgrund der rassistischen Agenda der Nationalsozialist*innen gegenüber der deutsch-marokkanischen Generation der Rheinlandbesatzung meldete der Bürgermeister Gottfried Disse 1934 seinen Aufenthaltsort bei der Ortspolizeibehörde. Die neuen Verordnungen sahen auch vor, dass sich Josef Schneider amtsärztlichen Untersuchungen unterzog. Sein ehemaliger Lehrer namens Blaumeiser notierte im Abschlussbericht des Schuljahres 1935 / 36, dass „die rassischen Merkmale seines Vaters (Marokkaner) [...] sich immer deutlicher aus[prägen].“ Josef Schneider verstarb am 03.03.1942 in der Provinzial-Kinderheilabteilung.

Stadtarchiv Euskirchen, ON 1929

Unsichtbare Geschichten der maghrebinischen Zwangsarbeiter*innen

Das Projekt „Invisible Stories – Maghrebinische Zwangsarbeiter*innen in der NS-Zeit“[9] informiert aus marokkanischer Perspektive über die wenig bekannte Geschichte maghrebinischer Zwangsarbeiter*innen in der NS-Zeit. Kolonialisierte maghrebinische Soldaten wurden als französische Kriegsgefangene in deutsche Konzentrationslager deportiert. Viele der politischen Gefangenen kamen im KZ Neuengamme an und wurden zur Zwangsarbeit umverteilt, beispielsweise nach Bremen-Farge (Bunker Valentin), wo sie dann verstarben. Aus der Geschichte der Bauarbeiten am Bunker Valentin, einem großen Rüstungsprojekt der Nazis in Bremen, geht hervor, dass dort 10 000 Menschen zur Arbeit gezwungen wurden, von denen 1 600 die Zwangsarbeit und Gefangenschaft nicht überlebten. Unter ihnen befanden sich auch maghrebinische Zwangsarbeiter*innen, davon wenige Überlebende, die allesamt unerwähnt bleiben. Mit dem Projekt „Invisible Stories“ wird den unsichtbaren Geschichten maghrebinischer Zwangsarbeiter*innen während der NS-Zeit ein Gesicht gegeben. Darüber hinaus bieten die Erzählungen und vergessenen Biographien Anknüpfungs- und Verbindungspunkte zur jüdisch-sephardischen / marokkanischen Geschichte sowie zu anderen Communitys (Schwarze Deutsche, Sinti*zze und Roma*nja), die in einer von Migration geprägten Gesellschaft bedeutsam sind. An den Schicksalen maghrebinischer Zwangsarbeiter*innen zeigt sich, wie rassismuskritische Perspektiven zur Schaffung von Solidarität und Allianzen beitragen können. Diese maghrebinischen / afrodiasporischen Erzählungen können zu einer multidirektionalen Erinnerungsarbeit in einer postkolonialen Migrationsgesellschaft beitragen und Cross-Community-Ansätze fördern, die wiederum solidarische und machtkritische Perspektiven in der Bildungsarbeit verbinden.

Flyer Archiv der Gedenkstätte Lager Sandbostel

Die Erinnerungsarbeit ist ein wichtiger Bestandteil von Selbstidentifikation, denn Cross-Community-Ansätze ermöglichen rassifizierten Menschen

(BIPoCs), sich mit historisch-politischem Lernen multiperspektivisch und multidirektional zu identifizieren. Dazu gehören insbesondere Geschichten wie die Schicksale der Generation der Rheinlandbesatzung und Perspektiven auf Zugehörigkeit. Gleichzeitig ist es notwendig, bei gegenwärtigen Debatten um Zugehörigkeit und Identität die Komplexität und Konjunktur rassistischer Zuordnungen im Nationalsozialismus mit der Gegenwart zu verbinden. Aus rassismuskritischer Perspektive ist die systematische Verfolgung, Ausgrenzung und Vernichtung von sogenannten ‚Anderen' eine Nachwirkung dieser grausamen Menschheitsverbrechen, die durch rassistische Bilder, Diskurse und Stereotype des konstruierten ‚Anderen' koloniale Kontinuitäten aufweisen.

Die Le_rstelle einer deutsch-marokkanischen Identitätsfindung

Bis heute existieren kaum Projekte von und für Deutsch-Marokkaner*innen, die die Anliegen und Bedarfe der maghrebinischen Community aus der zweiten und dritten Generation adressieren. Unter den Deutsch-Marokkaner*innen befinden sich verschiedene von Rassismus betroffene Gruppen, wie zum Beispiel amazighische, Schwarze sowie jüdische und muslimische Marokkaner*innen, die in der Dominanzgesellschaft homogenisiert werden. Bei den Angeboten wird die maghrebinische Community häufig nur auf eine muslimische Zugehörigkeit reduziert. Auf diese Weise können Mehrfachzugehörigkeiten weder innerhalb noch außerhalb der Community thematisiert werden. Die Ausblendung von Mehrfachzugehörigkeiten resultiert in der Unsichtbarmachung, Verdrängung und Dethematisierung von anderen intersektionalen Diskriminierungserfahrungen innerhalb der eigenen Community. Diese essentialisierenden und kolonial geprägten Einteilungen und Hierarchisierungen können dekonstruiert und dekolonialisiert werden. Die Nicht-Thematisierbarkeit führt dazu, dass aus Angst vor einer Instrumentalisierung durch die Dominanzgesellschaft Kritik an Diskriminierungen innerhalb der Community nicht möglich ist. Aus rassismuskritischer Perspektive ist es jedoch notwendig, die marginalisierten Perspektiven und Widersprüchlichkeiten innerhalb sowie außerhalb der Community thematisierbar zu machen.

Nafris made in Germany – Widerständige Selbstidentifikation und Perspektiven

Besonders für maghrebinische Communitys, die in der Gesellschaft bzw. in der breiten Öffentlichkeit als bedrohlich und fremd wahrgenommen (Islamist*innen oder „Nafris“) und rassifiziert (Racial Profiling, Terrorist*innen) werden, bedarf es empowernder Widerstandsgeschichten und positiver Selbstidentifikationen, mittels derer sie sich mit eigenen Erzählungen und Widerstandsperspektiven auseinandersetzen können.

Die rassistische „Nafri“-Debatte in der Silvestersternacht 2015 / 2016 verstärkte die Stigmatisierung und führte zu stereotypen Narrativen über Maghrebiner*innen. Gleichzeitig konnte aus der Vereinnahmung des „Nafri“-Begriffs eine positive Selbstidentifikation abgeleitet werden. Mohamed Amjahid etablierte in seiner TAZ-Kolumne das neue Wort Nafrichten[10] und deutet den stigmatisierenden Begriff um. Wie er schreibt, kehren die Nafrichten den Blick um auf die weiße Parallelgesellschaft. Dies ist ein gutes Beispiel für eine deutsch-marokkanische Widerstands- und Empowermentperspektive.

In dem Projekt „Re:member Maghreb Diaspora“[11] werden genau solche Perspektiven auf Zugehörigkeit(en) und Heimat(en) sowie Perspektiven des Widerstands und Empowerments fokussiert. Das Projekt möchte deutsch-marokkanische Erfahrungen und Narrative aus eigener Perspektive intergenerational erzählen und dokumentieren. Diese Erzählungen sollen zur Erinnerungsarbeit in einer postkolonialen Migrationsgesellschaft beitragen. Darüber hinaus bieten diese Erzählungen und vergessenen Biographien Anknüpfungspunkte zu Geschichten unterschiedlichster Communitys, die in einer von Migration geprägten Gesellschaft bedeutsam sind. Besonders für junge maghrebinische Menschen, die in der Gesellschaft und in rassistischen Debatten permanent anders gemacht und stigmatisiert werden, sind diese Erzählungen und Biographien empowernd und identitätsstiftend. Zum einen trägt das Projekt „Re:member Maghreb Diaspora“ zur Sichtbarkeit der deutsch-marokkanischen Identität bei und zum anderen bildet es die Heterogenität der Positionen und Perspektiven innerhalb der Community ab.

Fazit

Im deutschsprachigen Raum ist die Herausbildung eines postkolonialen Gedächtnisses mit postmigrantischen Perspektiven kaum präsent. Die Aufarbeitung und Erinnerung der kolonialen Vergangenheit Deutschlands findet wenig Eingang in öffentliche Debatten und Schulbücher sowie in die historisch-politische Bildungsarbeit. Die Auseinandersetzung sollte aus meiner Sicht im Zusammenhang pädagogischer und rassismuskritischer Selbstreflexion historisch-politischen Lernens erfolgen, um eine multidirektionale, also nicht konkurrierende Beschäftigung[12] mit miteinander verwobenen Menschheitsverbrechen zu ermöglichen. In der postkolonialen und postnationalsozialistischen Aufklärungs- und Erinnerungsarbeit geht es weniger um die Vergleichbarkeit, sondern vielmehr um die Nachwirkungen beider historischer Erfahrungen in der Gegenwart.[13]

Im bundesweiten Kontext gibt es kaum intersektionale und diversitätssensible Angebote, die die Zielgruppe der Maghrebiner*innen in der politischen Bildungs- und Erinnerungsarbeit fokussiert, weil sie lediglich als muslimisch adressiert wird. Dabei braucht die Auseinandersetzung um postmigrantische Identitäten eine Angebotsauswahl an Selbstwirksamkeitskonzepten, um die unterschiedlichen Bedürfnisse und Positionierungen der Communitys sichtbar zu machen, besonders wenn es um Minderheitenpositionen / vulnerable Gruppen innerhalb rassifizierter Communitys geht. Die Konzentration auf die Frage der Zugehörigkeit in einer *weißen* Dominanzgesellschaft lässt oftmals intersektionale Perspektiven und die Ambivalenzen außen vor. Genau dafür bedarf es empowerment-orientierter Reflexionsräume und Rahmenbedingungen, um Fragen von Allianzen und community-übergreifender Solidarität zu etablieren bzw. entstehen zu lassen.

Anmerkungen

1 Nora Lafi: „Historische Perspektiven auf den Maghreb", in: APuZ 66. Jahrgang, 33–34 / 2016, 15. August 2016: Maghreb. S. 4–10.

2 Der Begriff „Nordafrikanisch" markiert eurozentrische Bezugnahmen auf territoriale und nationalstaatliche Einteilungen, die durch Kolonialmächte erfunden und legitimiert wurden. Diese fremdbestimmte Einteilung ist bis heute wirkmächtig und führt innerhalb der afrikanischen Diaspora zu Rassifizierungsprozessen. Der Begriff maghrebinisch versucht eine selbstbestimmte kulturelle und historische Einordnung vorzunehmen.

3 „Unsichtbare Migranten", Interview Karima Benbrahim mit dem Mediendienst Integration 2013.

4 Vgl. Nicola Lauré al-Samarai: Schwarze Menschen im Nationalsozialismus, 30.07.2004, https://www.bpb.de/themen/migration-integration/afrikanische-diaspora/59423/schwarze-menschen-im-nationalsozialismus/.

5 Mohamed Amjahid: Die Kolumne Nafrichten https://taz.de/Kolumne-Die-Nafrichten/!t5711840/ (06.11.2022).

6 Rassenschande (auch Blutschande genannt) war im Deutschen Reich in der Zeit von 1933 bis 1945 ein verbreiteter Propagandabegriff, mit dem sexuelle Beziehungen zwischen Juden – nach der Definition der Nürnberger Rassegesetze – und Staatsangehörigen „deutschen oder artverwandten Blutes" verunglimpft wurden.

7 Der rassistische Begriff „Rheinlandbastarde" wurde für die Nachkommen von Schwarzen und / oder maghrebinischen Kolonialsoldaten und weißen deutschen Frauen benutzt. Die rassistische Agenda des Nazi-Regimes führte dazu, dass diese Kinder still und heimlich zwangssterilisiert wurden.

8 Vgl. Lauré al-Samarai 2004 (Anm. 4).

9 https://www.zukunft-plus.net/invisible-stories/biografien/.

10 https://taz.de/Kolumne-Die-Nafrichten/!t5711840/.

11 https://www.zukunft-plus.net/remember-maghreb-diaspora/.

12 Vgl. Michael Rothberg: Multidirektionale Erinnerung: Holocaustgedenken im Zeitalter der Dekolonisierung. Berlin 2021, S. 9.

13 Astrid Messerschmidt: Postkoloniale Erinnerungsprozesse in einer postnationalsozialistischen Gesellschaft – vom Umgang mit Rassismus und Antisemitismus. In: Peripherie Nr. 109 / 110, 2008, S. 42–60.

Dan Thy Nguyen

Die vietnamesische Community in globalhistorischen Verflechtungen

Wenn wir über die Geschichte der sogenannten vietnamesischen Community in Deutschland sprechen, können wir dies nicht tun, ohne über die globalhistorischen Verflechtungen zu sprechen. Denn, wie andere Communitys in Deutschland auch, stehen vietnamesische im Kontext politischer Spannungsfelder, wie z. B. den antikolonialen Widerstands- und Befreiungskämpfen, den politischen und zivilgesellschaftlichen Auseinandersetzungen des Kalten Krieges zwischen Kapitalismus und Kommunismus und natürlich den diversen Konsequenzen des sogenannten Mauerfalls und der anschließenden Transformationszeit in den 1990er Jahren.

Ich möchte damit aufzeigen, dass die Geschichte der vietnamesischen Community keine einheitliche Erzählung ist, sondern aus einem Geflecht von multiperspektivischen und stellenweise widersprüchlichen Verknüpfungen und Brüchen besteht und sehr eng mit der deutschen bzw. europäischen Geschichte verzahnt ist. Ausgehend von der vietnamesischen Community möchte ich hier darlegen, dass die Geschichte von migrantisierten Menschen in Deutschland nicht allein aus einer nationalen Perspektive betrachtet werden kann, da sie in globalgeschichtliche und community-übergreifende Kontexte eingebettet ist. Dazu werde ich versuchen, einen kleinen Überblick zur Genese der vietnamesischen Communitys zu geben, um dann vertiefend auf die Cross-Community-Verflechtungen einzugehen, die 1992 beim massivsten Pogrom der deutschen Nachkriegsgeschichte in Rostock Lichtenhagen deutlich wurden.

Eine geteilte Community zwischen Nord / Süd und Ost / West

Die vietnamesische Community in Deutschland steht im Zeichen einer doppelten Teilungs-Geschichte, denn sie ist nicht nur durch die Teilung Deutschlands in zwei unterschiedliche Staaten geprägt worden, sondern schon durch die Teilung Vietnams in zwei Staaten: Der antikoloniale Widerstand gegen die französische Fremdherrschaft kulminierte im sogenannten Indochina-Abkommen, das am 20. / 21. Juli 1954 unterzeichnet wurde und die Unabhängigkeit, Souveränität und territoriale Integrität der Demokratischen Republik Vietnam (Việt Nam Dân Chủ Cộng Hòa) festlegte. Umgangssprachlich hieß dieser neue Staat Nordvietnam. Zusätzlich wurde in dem Ankommen vereinbart, dass die Kampfhandlungen zwischen dem französisch-vietnamesischen Kommando und der vietnamesischen Volksarmee eingestellt werden sollten und das Land am 17. Breitengrad in eine nördliche und eine südliche Zone geteilt werden sollte. So wurde Vietnam in einen sozialistischen Norden und einen antikommunistischen, kapitalistisch geprägten Süden aufgeteilt.[1]

Beide Staaten waren bis zu der sogenannten vietnamesischen „Wiedervereinigung“ 22 Jahre voneinander getrennt und prägten die Menschen nicht nur aufgrund der verschiedenen politischen Systeme: Von 1955 bis 1975 standen diese Staaten sich in einem der grausamsten Kriege des zwanzigsten Jahrhunderts verfeindet gegenüber.[2] Auch kulturell gab es deutliche Unterschiede. Sehr stark wird dies in der Geschichte der Musik deutlich: Die „nhạc vàng“ (Gelbe Musik), welche zu dieser Zeit im Süden populär war, kombinierte vietnamesische mit europäischen Elementen, so dass interessanterweise der Bolero einer der einflussreichsten Musikstile dieser Ära war. Im Norden war diese Art der Musik hingegen verboten. Die politisch ausgerichtete „nhạc đỏ“ (Rote Musik) sollte Menschen zum antiimperialistischen und revolutionären Kampf gegen den Kapitalismus anspornen und war wiederum in Südvietnam verboten.[3]

Der Prozess der „vietnamesischen Wiedervereinigung“ 1976 zu einem kommunistischen Staat bedeutete das Ende des kapitalistisch geprägten Südvietnams. Bemerkenswert: Die vietnamesische Community in Deutschland wurde nicht nur von der vietnamesisch-vietnamesischen und deutsch-deutschen Teilung geprägt, sondern erlebte außerdem eine umgekehrte „Wiedervereinigung“, da hier ein kapitalistischer Staat in einen kommunistischen überführt wurde. Aus südvietnamesischer Sicht wird häufig massive Kritik an diesen Prozess geäußert, denn die eigene Geschichte und Kultur war damit nahezu

verschwunden.[4] Der neu entstandene kommunistische Staat hat bis heute keine Motivation gezeigt, die Geschichte des Südens in gleichberechtigter Weise mit aufzunehmen, stattdessen wird der Süden als unfreier „Puppenstaat" kapitalistischer Mächte dargestellt. In der staatlich organisierten Aufarbeitung der heutigen sozialistischen Republik Vietnam fehlt eine südvietnamesische Geschichtsperspektive.

Eine in Ost und West gespaltene Community

Die Teilung der beiden Staaten spiegelt sich auch in einer Aufteilung der vietnamesischen Community in Deutschland wider. Der südvietnamesische Teil der Community lebt überwiegend in den westdeutschen Bundesländern, während der nordvietnamesische Teil in den sogenannten ‚neuen' ostdeutschen Bundesländern angesiedelt ist. Die westdeutsche Community besteht zum großen Teil aus Menschen aus Südvietnam, die in Booten vor den Auswirkungen der kommunistischen „Wiedervereinigung" geflohen sind. Schon bei der Bezeichnung dieser Gruppe kommen staatliche Propaganda und Fremdbestimmung zum Tragen. Während der von den Geflüchteten selbstgewählte Terminus „Người vượt biển" (über das Meer geflohene Menschen) ist, lautet der bekanntere westliche Begriff „Boat People". Die sozialistische vietnamesische Bezeichnung „Thuyền nhân" für diese Personengruppe beschreibt wiederum Chines*innen, die für einen wirtschaftlichen Vorteil vor dem Sozialismus fliehen, denn aus der sozialistischen Perspektive waren es kaum Vietnames*innen, die geflohen sind, sondern nur eine chinesische ethnische Minderheit, die den Sozialismus ablehnte.[5]

Die Flucht von über einer Million Menschen in überladenen und baufälligen Booten gestaltete sich äußerst schwierig und endete häufig damit, dass diese kenterten, sodass Hunderttausende ums Leben kamen. Unzählige Überlebende berichten außerdem von Überfällen, Hunger, ausbrechenden Krankheiten, Vergewaltigungen, Beschuss durch das Militär verschiedenster Staaten und auch von Kannibalismus.[6]

Während des Kalten Krieges wurden diese Menschen von der westdeutschen Regierung als vor dem Kommunismus Geflüchtete anders behandelt als andere Migrant*innen. Mit dem Kontingentflüchtlingsgesetz wurde die dauerhafte Aufenthaltserlaubnis zum Regelfall. Ein großes Netzwerk zur Etablierung ehrenamtlicher sogenannter „Patenschaften" wurde von unterschiedlichen gesellschaftlichen Akteur*innen eingerichtet, es wurden Deutschkurse organisiert

und es gab Unterstützung bei der beruflichen Orientierung in Deutschland.[7] Nicht selten waren die Unterstützer*innen der vietnamesischen Geflüchteten selber Menschen mit Fluchterfahrung. Dazu gehört der aus Danzig stammende Rupert Neudeck, der mit der Cap Anamur tausende Menschen aus dem chinesischen Meer rettete. Er war selber aus Polen nach Deutschland geflüchtet und beschreibt diese Erfahrung als seine Motivation, um wiederum selber Geflüchtete zu retten und nachhaltig zu unterstützen.[8]

Auch meine Familie wurde von Menschen unterstützt, die nach dem zweiten Weltkrieg aus Polen und Tschechien nach Deutschland geflohen sind. Die Verbindungen zwischen den vietnamesischen „Boat People" und den nach dem Zweiten Weltkrieg vertriebenen Menschen müssten an anderer Stelle noch einmal näher untersucht werden. Klar wird aber durch Aussagen von Zeitzeug*innen, dass die Beziehungen zwischen den „Pat*innen" und den Geflüchteten nicht immer reibungslos verliefen: Das moralische Machtgefälle zwischen Unterstützer*innen und Geflüchteten wurde nicht selten als paternalistisch und bevormundend empfunden. Außerdem wird stellenweise von sexuellen Übergriffen berichtet.

Die Geschichte der Community von nordvietnamesischen „Vertragsarbeiter*innen" in der DDR hingegen beginnt mit einem Anwerben von Arbeitskräften durch die Regierung in den 1980er Jahren. So wurden nach der „Wiedervereinigung" Vietnams zuerst Menschen aus dem Norden der sozialistischen Republik Vietnam für die DDR angeworben. Im späteren Verlauf wurde aufgrund des großen Arbeitskräftebedarfs die Suche nach geeigneten Menschen in den Süden des Landes erweitert.

Die Motivation der DDR gründete zunächst auf dem Mangel an billigen Arbeitskräften für größtenteils geringfügig bezahlte, mitunter gefährliche Tätigkeiten in verschiedenen Industriezweigen wie der Auto-, Elektro- oder Chemieindustrie sowie im Braunkohletagebau, in Großwäschereien und auf Schlachthöfen.[9] Die Aufenthaltsdauer der vietnamesischen Vertragsarbeiter*innen war zunächst auf zwei und später fünf Jahre begrenzt. Unter restriktiven Lebens- und Arbeitsbedingungen wurden sie rigoros von der ostdeutschen Bevölkerung abgegrenzt und waren größtenteils in Wohnheimen untergebracht. Zeitzeug*innen berichten von massiven Eingriffen in die Persönlichkeitsrechte sowie von vertraglich verankerten Restriktionen in Bezug auf Bildung und Weiterbildung. Die Wohnheime unterlagen strengen Kontrollen, Verstöße der Bewohner*innen gegen Vorschriften wurden hart bestraft. Schlechte Bezahlung, Verbot des Familiennachzuges, Illegalisierung von Schwangerschaften

in der Vertragszeit beziehungsweise eine strikte Trennung von Männern und Frauen, um Beziehungen und Schwangerschaften zu verhindern, sind nur einige Beispiele der konkreten Inhalte des Abkommens zwischen der DDR und Vietnam und zeigen, welche Auswirkungen auf individuelle Lebenswege es gehabt haben muss. Im Namen der sogenannten „Völkerfreundschaft" wurden die Vertragsarbeiter*innen ökonomisch ausgebeutet.

Zeitzeug*innenberichte, aber auch die Abkommen selbst verdeutlichen einen gewissen Widerspruch: Auf der einen Seite brauchte die DDR dringend Arbeitskräfte, auf der anderen wurde jegliche Form des gesellschaftlichen Zusammenlebens von Einheimischen und den Vertragsarbeiter*innen erschwert oder unmöglich gemacht. Diese strukturellen und institutionellen rassistischen Ausschluss- und Verhinderungsmechanismen in den 1980er Jahren führten zu einer gesellschaftlichen Marginalisierung der vietnamesischen Community in der DDR. Gleichzeitig berichten vietnamesische Vertragsarbeiter*innen aber über enge kollegiale oder freundschaftliche Beziehungen zu Menschen aus Angola, Kuba oder Mosambik. Im Bereich Freizeit und Sport wurden auf bezirklicher Ebene auch gemeinsame Teams von Vertragsarbeiter*innen aus unterschiedlichen Ländern gebildet. Durch alltägliche Kontakte auf der Arbeit und in den Wohnheimen wurden tatsächlich nachhaltige Beziehungen aufgebaut, von denen einige noch jahrzehntelang nach dem Mauerfall bestehen blieben. Gegenseitige Unterstützung im Betrieb war eine community-übergreifende Form der Solidarität, welche die schwierigen Bedingungen in der DDR milderte.[10]

Idealtypische Verzerrungen und die Transformationszeit

Der Versuch, die unterschiedlichen Communitys in Deutschland zwischen Nord / Ost und Süd / West aufzuteilen, unterliegt natürlich idealtypischen Verzerrungen. Wie bereits erwähnt, sind im späteren Verlauf der Anwerbung von Vertragsarbeiter*innen auch vietnamesische Arbeitskräfte aus dem Süden in die DDR gekommen. Darüber hinaus sind nicht nur südvietnamesische Menschen vor den Sozialist*innen geflohen. Ein Beispiel ist die Sängerin Khánh Ly, die im nordvietnamesischen Hanoi geboren wurde und in Südvietnam den französisch geprägten Chanson revolutionierte. Trotz ihrer nordvietnamesischen Herkunft wurde sie durch Sozialist*innen verfolgt und musste das Land verlassen.[11]

Solche Beispiele verdeutlichen, dass die politischen und geografischen Grenzen nicht immer die individuellen Identitäten und Erfahrungen der Menschen widerspiegeln. Es lassen sich keine pauschalen Annahmen über die

politischen Überzeugungen oder die Herkunft der Menschen treffen, ohne die Komplexität und Vielfalt der Realität zu berücksichtigen. Die Behauptung, dass nur „Südvietnames*innen“ Antikommunist*innen waren und ausschließlich „Nordvietnames*innen“ in der DDR gearbeitet haben, ist nicht richtig, sondern eine Verzerrung der realen Gegebenheiten. Hinzu kommen Migrationsbewegungen innerhalb der vietnamesischen Community im Laufe der deutschen „Wiedervereinigung“ sowie Migrationsformen außerhalb der oben genannten Idealtypen, z. B. diplomatische oder Handelsbeziehungen sowie Bildungsmigration. Damit möchte ich Folgendes verdeutlichen: Die Unterschiede zwischen den vietnamesischen Communitys basieren zum Großteil auf den historischen Gegebenheiten, mit denen sie in den jeweiligen vietnamesischen und deutschen Staaten konfrontiert waren.

Die „Boat People“-Community, die vor dem sozialistischen Regime geflohen war, konnte aufgrund ihrer antikommunistischen Haltung vor dem Hintergrund des Kalten Krieges in Westdeutschland relativ gut Fuß fassen und auf verhältnismäßig viel Unterstützung vertrauen.[12] Die Rettung der „Boat People“ wurde sowohl von Politiker*innen (insbesondere von der CDU) als auch von Radio- und TV-Journalist*innen begleitet und medial instrumentalisiert. Als zum Beispiel die ersten Busse mit vietnamesischen Geflüchteten im Grenzdurchgangslager Friedland im CDU-regierten Niedersachsen ankamen, mussten sie von Mitarbeitenden des Lagers vor dem Ansturm von Bürger*innen und Medienvertreter*innen abgeschirmt werden. Die offene Asylpolitik, die nur für Antikommunist*innen galt, wurde als Medienereignis gefeiert, und für eigene politische Interessen genutzt.[13] Gleichzeitig erlebten die Geflüchteten natürlich strukturellen und alltäglichen Rassismus.

Die Community in der DDR war hingegen zunächst staatlich implementierten rassistischen Ausschlussmechansimen ausgesetzt, die sich auch im vereinigten Deutschland fortsetzten. Die Erfahrungen mit dem Vietnamkrieg sowie die durch den Krieg entstandenen Diskurse, die teilweise propagandistisch angewendet und verbreitet worden sind, die Flucht mit all ihren tragischen Auswirkungen, die Zeit als Vertragsarbeiter*innen und dann als marginalisierte Gruppe im vereinigten Deutschland – das sind nur einige der Erfahrungen, Ängste, Vorurteile und Hoffnungen, welche die Communitys trennen, beziehungsweise spalten. Dabei stehen sich die beiden Communitys beinahe diametral gegenüber. Die jeweiligen historischen und individuellen Erfahrungen, unterschiedlichen Ideologien und die getrennte Sozialisation in Deutschland führten zu grundverschiedenen Diskursen. Der nordvietnamesischen

Community in Ostdeutschland wird die Nähe zum Sozialismus und dem Regime in Vietnam vorgeworfen und damit wird ihr in vielen Fällen auch direkt die Schuld für den Tod und die Ermordung ganzer Familienstränge gegeben. Außerdem unterstellt man ihr manchmal, in den illegalen Zigarettenhandel verwickelt zu sein. Die südvietnamesische Community in Westdeutschland bekommt hingegen von den ehemaligen Vertragsarbeiter*innen den Vorwurf der Arroganz und „Verdeutschung" zu hören.[14]

Die Neunziger Jahre und Rostock-Lichtenhagen aus community-übergreifender Perspektive

In den Neunziger Jahren erschütterte eine Serie von rassistisch motivierten Mord- und Brandanschlägen sowie Pogromen die Bundesrepublik. Zwischen dem 22. und 26. August 1992 fand dabei das massivste Pogrom der deutschen Nachkriegsgeschichte in Rostock-Lichtenhagen statt. Hunderte Rechtsextreme waren beteiligt und tausende applaudierende Zuschauer*innen behinderten nicht nur den Einsatz von Polizei und Feuerwehr, sondern boten den Neonazis auch Schutz vor der Polizei. Nachdem am 24. August die Zentrale Aufnahmestelle für Asylbewerber, wo das Pogrom begonnen hatte, evakuiert worden war, wurde das angrenzende Wohnheim (das sogenannte Sonnenblumenhaus), in dem sich ehemalige vietnamesische Vertragsarbeiter*innen und ein Fernsehteam des ZDF aufhielten, belagert und mit Molotow-Cocktails in Brand gesteckt. Auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzungen zog sich die Polizei komplett zurück und überließ die eingeschlossenen Menschen schutzlos den Angriffen, dem Feuer und der Meute vor dem Haus.[15]

Zeitzeug*innenberichte belegen jedoch, dass es während dieses Pogroms ein hohes Maß an Selbstorganisation zur Verteidigung gegeben hat. Ein Überlebender erzählte zum Beispiel, dass er keine Angst hatte, in Lichtenhagen zu sterben, sondern vielmehr befürchtete, einen der jungen Angreifer töten zu müssen, um sich selbst zu verteidigen. Da einige vietnamesische Bewohner*innen des Sonnenblumenhauses Soldaten oder Krankenschwestern im Vietnamkrieg gewesen waren, entwickelten sie während des Pogroms Evakuierungsmaßnahmen und Notfallpläne.[16] Das zeigt auch, dass der Komplex von Lichtenhagen ohne die Ereignisse im Vietnamkrieg und ohne den Kalten Krieg nicht zu verstehen ist. Wir müssen diese Perspektiven also in einen größeren politischen Kontext einordnen und nationale Geschichte muss in globalhistorischen Verflechtungen gedacht werden.

In der medialen Rezeption des Pogroms von Rostock-Lichtenhagen liegt der Fokus insbesondere auf den Vietnames*innen, dabei wird jedoch oftmals vergessen, dass sich die Gewalt zunächst gegen Rom*nja aus Rumänien richtete. Dieser Rassismus gegen Sinti*zze und Rom*nja im Kontext des Pogroms wird zumeist ausgeblendet und eine zivilgesellschaftliche, community-übergreifende oder staatlich organisierte Erinnerungskultur, die die Perspektive der betroffenen Rom*nja mit einbezieht, ist bis heute entweder gar nicht vorhanden oder stark unterrepräsentiert. Vielleicht kann diese Tatsache als innerhalb der Erinnerungskulturen vorhandener Rassismus gegen Sinti*zze und Rom*nja gelesen werden, von dem auch linke und antirassistische Ansätze nicht frei sind. Dies wird übrigens deutlich, wenn man bedenkt, dass erstmals zum 30. Jahrestag des Gedenkens an das Pogrom ein Zeitzeuge aus der Rom*nja Community wieder nach Rostock eingeladen wurde.[17]

Im gesamtgesellschaftlichen Bewusstsein ist ein weiteres Ereignis im Komplex von Rostock-Lichtenhagen kaum bekannt. Eine Gruppe von Jüd*innen und Rom*nja mit dem Namen „Söhne und Töchter der deportierten Juden Frankreichs“ besetzte im Oktober 1992 das Rostocker Rathaus. Dieser Gruppe gehörte übrigens auch Beate Klarsfeld an, die durch die Ohrfeige an den damaligen Bundeskanzler Kurt Georg Kiesinger bekannt wurde. Im Rahmen einer Podiumsdiskussion im Mai 2022[18] beschrieb Frau Klarsfeld, dass Lichtenhagen für sie ein Ereignis darstellte, bei dem deutlich wurde, dass sich eine neue Rechte in Deutschland und Europa formierte und man sich dem mit aller Macht hätte entgegenstellen müssen. Für die „Söhne und Töchter der deportierten Juden Frankreichs“ war Rostock-Lichtenhagen ein Einschnitt und stellte den Weg in eine düstere Zukunft dar und es wurden Parallelen zu den 1930er Jahren gezogen.[19]

Diese unterschiedlichen Facetten machen deutlich, dass Rostock-Lichtenhagen nicht nur das massivste Pogrom der deutschen Nachkriegsgeschichte war. Es stellt auch einen Komplex unterschiedlicher und verflochtener Solidaritäten dar, welcher über die Grenzen der eigenen Communitys hinausgehen.

Fazit

Anhand der vietnamesischen Community in Deutschland wird deutlich, dass die Komplexität von Migration und Zusammenleben nicht länger allein aus einer nationalen Perspektive betrachtet werden kann. In einer global verzahnten Welt sind historische Ereignisse eng miteinander verflochten, und es ist

entscheidend, diese Zusammenhänge zu berücksichtigen, um ein umfassendes Verständnis zu bekommen. Die Auswirkungen des Kolonialismus auf die beiden vietnamesischen Staaten hatten eine Vielzahl von Konsequenzen und auch Einfluss auf die Geschichte Vietnams und der vietnamesischen Communitys in Deutschland. Die Teilung Vietnams in Nord und Süd nach dem Ende der Kolonialherrschaft und der Vietnamkrieg beeinflussten nicht nur die politische Situation in Vietnam, sondern führten auch zu starken Migrationsbewegungen von Vietnames*innen in verschiedene Teile der Welt, einschließlich Deutschlands.

Weiterhin können historische Ereignisse nicht ohne Cross-Comunity-Ansätze verstanden werden. In den beiden deutschen Staaten manifestierten sich Mehrfachdiskriminierung, Rassismus und Ausschlussmechanismen auf unterschiedliche Weise. Die Erfahrungen der vietnamesischen Vertragsarbeiter*innen in der DDR waren geprägt von Herausforderungen, aber auch von Formen der Cross-Community-Solidarität, die im Alltag sichtbar wurden. Diese Solidaritäten entstanden nicht nur innerhalb der vietnamesischen Community selbst, sondern auch durch den Austausch und die Interaktion mit anderen Migrant*innengruppen und deutschen Staatsbürger*innen.

Für das Verständnis der vielschichtigen und multiperspektivischen Prozesse der heutigen Gesamtgesellschaft in Deutschland ist es m. E. notwendig, wesentliche Fundamente eines nationalen Geschichtsverständnisses über Bord zu werfen. Vielmehr müssen wir uns bewusst sein, dass die Geschichte und Erfahrungen von marginalisierten Gruppen wie der vietnamesischen Community untrennbar mit globalen Entwicklungen und historischen Ereignissen verbunden sind. Nur durch eine umfassende Betrachtung dieser Zusammenhänge können wir ein wirklich inklusives und gerechtes Verständnis unserer Gesellschaft entwickeln.

Anmerkungen

1 Gerhard Feldbauer: Vietnamkrieg, Köln 2013, S. 25.

2 Bruce Lockhart, William J. Duiker: *Historical Dictionary of Vietnam.* Lanham, 2006, S. 332f., S. 342 f.

3 Vgl.: Tuâ□n Khanh: „Nhạc vàng qua lửa đỏ", online abrufbar unter: http://www.hoinhacsi.vn/tuan-khanh-nhac-vang-qua-lua-do [letzter Zugriff: 07.11.2022].

4 Eine der vehementesten und populärsten Stimmen ist u. a. der Pulitzer-Preisträger Viet Thanh Nguyen in unzähligen Zeitungsartikeln oder auch in seinen Romanen.

5 Vgl. Nguyễn Uyên: „Ký ức của môt thuyền nhân", online abrufbar unter: https://www.bbc.com/vietnamese/forum-39764490 [letzter Zugriff: 07.11.2022].

6 Vgl. Rudolph Joseph Rummel: „Statistics of Democide, Chapter 6, The Statistics Of Vietnamese Democide Estimates, Calculations, And Sources", online abrufbar unter: https://www.hawaii.edu/powerkills/SOD.CHAP6.HTM [letzter Zugriff: 07.11.2022].

7 Vgl. Julia Kleinschmidt: „Die Aufnahme der ersten ‚boat people' in die Bundesrepublik", in: Bundeszentrale für politische Bildung. Online abrufbar unter: https://www.bpb.de/geschichte/zeitgeschichte/deutsch-landarchiv/170611/die-aufnahme-der-ersten-boat-people-in-die-bundesrepublik [letzter Zugriff: 07.11.2022].

8 Vgl. Ines S.: „Rupert Neudeck und das ‚Prinzip der radikalen Humanität'", in: https://migrations-geschichten.de/rupert-neudeck-und-das-prinzip-der-radikalen-humanitaet/ [letzter Zugriff: 07.11.2022].

9 Peter Widmann: „Gerettet und geduldet. Berliner Vietnamesen und die deutsche Flüchtlings- und Migrationspolitik", in: Wolfgang Benz (Hg.), Umgang mit Flüchtlingen. Ein humanitäres Problem, München 2006, S. 115.

10 Vgl. Julia Oelkers: „Eigensinn im Bruderland". Online abrufbar unter: www.bruderland.de [letzter Zugriff: 07.11.2022].

11 Vgl. Khánh Ly: „Người hát về thân phận, kiếp người"! Online abrufbar unter: https://laodong.vn/archived/khanh-ly-nguoi-hat-ve-than-phan-kiep-nguoi-694682.ldo [letzter Zugriff: 07.05.2023].

12 Widmann 2006 (Anm. 9), S. 115.

13 Rolf Orter und Helmut Stapf, Lagerleben, in: Herbert Spaich (Hg.), Asyl bei den Deutschen, Beiträge zu einem gefährdeten Grundrecht, Reinbeck bei Hamburg 1982, S. 135–147, S. 136.

14 Vgl. Widmann 2006 (Anm. 9), S. 115.

15 Hans-Bernd Brosius, Frank Esser: *Eskalation durch Berichterstattung? Massenmedien und fremdenfeindliche Gewalt.* Opladen 1995, S. 15.

16 Vgl. Florian Manthey: „Angst hatte ich nicht – Dan Thy Nguyens und Iraklis Panagiotopoulos Theaterstück und Hörspiel ‚Sonnenblumenhaus'. Neue erinnerungskulturelle Perspektiven von Rostock-Lichtenhagen", In: Zeitgeschichte Regional. Mitteilungen aus Mecklenburg-Vorpommern, 20. Jahrgang 1 / 16, Rostock, 2016, S. 48–49.

17 Vgl, Jean-Philipp Baeck und Allegra Schneider: „Die verschwundenen Roma". Online abrufbar unter: https://taz.de/30-Jahre-Rostock-Lichtenhagen/!5874650/ [letzter Zugriff: 07.11.2022].

18 Archivierungsprojekt „Ver / sammeln antirassistischer Kämpfe", 19.–21.5.2022 Hebbel am Ufer, mitorganisiert vom Produktionsbüro Studio Marshmallow.

19 Serge Klarsfeld: „Was ich am 19.10.1992 in Rostock gesehen habe". Online abrufbar unter: http://www.foerdervereinroma.de/romaffm/rostock.htm [letzter Zugriff: 07.11.2022].

Autor/-innen und Herausgeberin

1. **Julia Yael Alfandari** ist seit Februar 2023 bei der Beauftragten für Kultur und Medien (BKM) tätig und ist dort Beauftragte für Antisemitismus- und Extremismusprävention. Zuvor leitete Julia Alfandari die Abteilung politische Bildung der Bildungsstätte Anne Frank und lehrte an der UDK Berlin / Institut für Kunstdidaktik und Ästhetische Bildung. Bis Dezember 2021 war Julia Alfandari für das Kunst- und Kulturprogramm DAGESH. Jüdische Kunst im Kontext zuständig. Die Jahre davor war Julia Alfandari Referent:in bei der Heinrich-Böll-Stiftung in Berlin. Julia Yael Alfandari hat einen Master in Völkerrecht an der SOAS (School of Oriental and African Studies, University of London) abgeschlossen.
2. **Prof. Dr. Iman Attia**, Professorin an der Alice Salomon Hochschule Berlin, forscht vor allem zu verschiedenen Aspekten von antimuslimischem Rassismus, in Relation zu anderen Formen von Rassismus und in Intersektion mit anderen gesellschaftlichen Machtverhältnissen. Außerdem entwickelt sie mit wissenschaftlich, politisch und gesellschaftlich engagierten Personen und Communitys zusammen erinnerungspolitische Angebote aus den Perspektiven rassifizierter und diasporischer Bewegungen, z. B. www.verwobenegeschichten.de.
3. **Karima Benbrahim** ist Erziehungswissenschaftlerin und Konfliktmediatorin. Sie forscht und publiziert zu Rassismus(kritik) und Rechtsextremismus, Empowerment- und Communityarbeit in der politischen Bildungsarbeit. Sie leitet das Informations- und Dokumentationszentrum für Antirassismusarbeit in NRW (IDA-NRW) mit dem Schwerpunkt rassismuskritische und intersektionale Organisationsentwicklungsprozesse in Institutionen. Sie lehrte an der Universität Bielefeld und Hochschule Koblenz zum Thema rassismuskritische und diversitätsbewusste Bildungsarbeit. Karima Benbrahim ist Vorsitzende des Vereins Zukunft Plus und gründete die Initiative Maghreb Diaspora Connection. Sie spricht in ihrem Podcast *Maghreb Diaspora Talk* über die marokkanisch-amazighische sowie Schwarz-Muslimische Perspektive innerhalb der maghrebinischen Community. Das Projekt „Invisible

Stories – Maghrebinische Zwangsarbeiter*innen in der NS-Zeit“ macht auf die postkolonialen Verflechtungen in der NS-Zeit aufmerksam.

4. **Anujah Fernando** arbeitet als Kuratorin von Kulturprojekten im Themenbereich Gegenerzählung von Migration und Kolonialismus. In recherchebasierten Ausstellungen, Texten, Veranstaltungsformaten sowie in dokumentarischen Filmprojekten beschäftigt sie sich mit erinnerungspolitischen Themen aus einer transnationalen und feministischen Perspektive. Sie ist die Regisseurin des Kurzfilms இனி வந்தென்ன வராமல் என்ன [Obgleich ich nun komme oder gehe] – Briefe aus der Kantstraße 104a (2023), der die Migrationswege von Tamil*innen ins West-Berlin der 1980er rekonstruiert. Zu ihren letzten Ausstellungen gehören Trotz Allem: Migration in die Kolonialmetropole Berlin (2022/23, Ko-Kuration am Museum FHXB) sowie Ist die Wende zu Ende? (2024, Ko-Kuration, wandernd durch Sachsen, Thüringen und Brandenburg). Mit dem Wissenschaftskonsortium Transforming Solidarities kuratierte sie das Diskursprogramm Haus der Solidarität am HAU Hebbel am Ufer (2024).
5. **Ozan Zakariya Keskinkılıç** ist Politikwissenschaftler und freier Autor. Er studierte in Wien, Berlin und Cambridge und lehrt und forscht an Berliner Hochschulen u. a. zu (antimuslimischem Rassismus), Antisemitismus, Orientalismus, Erinnerung und widerständiger Kunst- und Kulturproduktion. 2021 wurde er als Mitglied in die Expert:innenkommission gegen antimuslimischen Rassismus in Berlin berufen, seit 2020 ist er Beiratsmitglied am Museum für Islamische Kunst. Regelmäßig publiziert er zu gesellschaftspolitischen Themen, u. a. auf Zeit Online und zdf heute. Neben wissenschaftlichen Texten schreibt er Essays, Prosa, Hörstücke und Lyrik.
6. **Katja Kinder** ist Geschäftsführerin der RAA Berlin e. V. Sie ist außerdem Erziehungswissenschaftlerin und arbeitet mit einer Schwarzen intersektionalen queer-feministischen und rassismuskritischen Perspektive. Sie hat den Ansatz der Diversitätsorientierten Organisationsentwicklung mit erarbeitet, der in der RAA sowohl intern als auch extern verankert wird. Zentral ist dabei das Schaffen von „Lern“Räumen, die eine gleichberechtigte Teilhabe aller möglich machen. Katja Kinder ist Mitbegründerin von ADEFRA e. V. (Schwarze Frauen* in Deutschland, gegründet 1986) und führte 2018 in der wissenschaftlichen ADEFRA-Fachgruppe Diversifying Matters gemeinsam mit Peggy Piesche und Maisha Auma den Berliner Konsultationsprozess „Die Diskriminierungssituation und die soziale Resilienz von Menschen afrikanischer Herkunft in Berlin sichtbar machen“ durch.

7. **Dr. Darja Klingenberg** ist akademische Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Vergleichende Kultur- und Sozialanthropologie der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Europa Universität Viadrina Frankfurt / Oder. Ihre Forschungsschwerpunkte umfassen die Geschlechterforschung und Migrationssoziologie mit dem Schwerpunkt russischsprachige, insbesondere jüdische Migrationsbewegungen des 20. Jahrhunderts. Sie beschäftigt sich mit Verschränkungen von Klasse, Geschlecht, verschiedenen Rassismen und Antisemitismus, der Soziologie des Wohnens, der Soziologie des Humors und Methoden qualitativer Sozialforschung. Gegenwärtig arbeitet sie zu erinnerungspolitischen Verflechtungen und Konflikten in Migrationsgesellschaften.
8. **Saboura Manpreet Naqshband** ist muslimische Feminist*in, Politikwissenschaftler*in, Kulturanthropolog*in und Kritische Pädagog*in. Gegenwärtig forscht und lehrt sie zu dekolonial-feministischer Ästhetik und Bildung an der Universität der Künste, Berlin. Ihre Schwerpunkte liegen an der Schnittstelle von Islam und (Queer-)Feminismus, Rassismuskritik, Intersektionalität und Ästhetischer Bildung in der (Post-)Migrationsgesellschaft. Sie ist Mitgründer:in des Kollektivs ‚Berlin Muslim Feminists' (BMF), Mitglied im postkolonialen bildungsLab*, sowie Transformative Dance Trainer:in. Saboura Naqshband nahm künstlerisch als Darsteller*in und Berater*in an diversen Filmprojekten teil (3x3x6 2019, Welten 2021, Zwischenwelt 2022).
9. **Dan Thy Nguyen** ist freier Theaterregisseur, Schauspieler, Schriftsteller und Sänger in Hamburg. Er arbeitete an diversen Produktionen u. a. am Ballhaus Naunynstraße, auf Kampnagel, beim Mousonturm Frankfurt, dem MDR und an der Deutschen Kammerphilharmonie Bremen. 2014 entwickelte und produzierte er das Theaterstück „Sonnenblumenhaus" über das Pogrom von Rostock-Lichtenhagen, welches bis heute noch an diversen Institutionen gespielt wird. Seit 2020 leitet er mit seiner Produktionsfirma Studio Marshmallow das Hamburger Festival „fluctoplasma – 96h Kunst Diskurs Diversität" und ist stellvertretender Vorstand der LAG Kinder- und Jugendkultur Hamburg.
10. **Peggy Piesche**, geboren und aufgewachsen in der DDR, leitet in der bpb den Fachbereich „Politische Bildung und plurale Demokratie" am neuen Standort Gera mit dem Schwerpunkt der Verknüpfung von Diversität, Intersektionalität und Dekolonialität (d_id). Der Fachbereich nimmt die gesellschaftlichen Diskriminierungsdimensionen in den Blick und entwickelt

gemeinsam mit BIPoC-Communitys Strategien der Überwindung. In der Schwarzen (deutschen) Bewegung ist sie seit 1990 aktiv und Mitfrau* bei ADEFRA e. V. (Schwarze Frauen* in Deutschland). Sie ist darüber hinaus in zahlreichen Beiräten, u. a. in dem neuen Gleichstellungsbegleitgremium zu anti-Schwarzem Rassismus und Gleichstellung von Menschen afrikanischer Herkunft im Rahmen der UN-Dekade für Menschen afrikanischer Herkunft des Landes Berlin.

11. **Iris Rajanayagam** ist Historikerin (Köln, Dar es Salaam und Berlin) und arbeitet zu post- und dekolonialen Theorien, Intersektionalität, Erinnerungspolitik(en) und Social Change. Sie ist Referentin für Diversität, Intersektionalität und Dekolonialität im Fachbereich Politische Bildung und plurale Demokratie der Bundeszentrale für politische Bildung/bpb. Iris Rajanayagam hat das digitale Archiv „The Living Archives" mitinitiiert und aufgebaut und war an der inhaltlichen Gestaltung der Webseite „Verwobene Geschichte*n" beteiligt.
12. **Gil Shohat** ist 1988 als Sohn israelischer Eltern in Bonn geboren und aufgewachsen. Der Historiker arbeitete unter anderem zu antikolonialem Aktivismus im London der 1930er bis 1950er Jahre sowie zur marxistischen Geschichtsschreibung in Großbritannien. Weiterhin publiziert und spricht er regelmäßig zur gegenwärtigen deutschen Erinnerungskultur, zum Verhältnis von Antisemitismus und Rassismus sowie zu den Manifestationen der Situation in Israel / Palästina in Deutschland. Seit September 2022 ist er für die Rosa-Luxemburg-Stiftung tätig und übernahm im März 2023 die Leitung des Länderbüros der Stiftung in Israel.
13. **Isidora Randjelović** ist Mitgründern des feministischen romani Archivs RomaniPhen e. V. und arbeitet dort unter anderem zu Erinnerungskultur und historisch-politischer Bildung. Sie ist Lehrbeauftragte an der Alice Salomon Hochschule Berlin und lehrt zu Rassismus, sozialen Bewegungen und kritischer Sozialer Arbeit.
14. **Dr. Jane Weiß** ist Privatdozentin an der Humboldt-Universität zu Berlin am Institut für Erziehungswissenschaften und arbeitet zu Fragen einer diskriminierungs- und rassismuskritischen (historischen) Bildungsforschung, von Erziehung und Bildung unter Bedingungen von Diktatur, zu transnationaler sozialistischer Bildungszusammenarbeit sowie von communitybasierter Forschungsethik und Wissensproduktion. Sie engagiert sich in der IniRromnja, einem feministischen Zusammenschluss von Sinti*zze und Rom*nja, und im RomaniPhen-Archiv. Jane Weiß ist in der DDR geboren und aufgewachsen.

15. **Dr. Veronika Zablotsky** ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Philosophie der Freien Universität Berlin und Mitglied im interdisziplinären Forschungsprojekt Transforming Solidarities: Praktiken und Infrastrukturen in der Migrationsgesellschaft. Sie war 2021 / 22 Vertretungsprofessorin für Politikwissenschaft mit dem Schwerpunkt Gender Studies an der Justus-Liebig-Universität Gießen und davor Postdoc im Andrew W. Mellon Sawyer Seminar Sanctuary Spaces: Reworlding Humanism am UCLA Luskin Institute on Inequality and Democracy der University of California, Los Angeles. Sie ist Diplom-Politologin und schloss ihre Promotion an der University of California, Santa Cruz in Feminist Studies, Critical Race & Ethnic Studies, Politics and History of Consciousness summa cum laude ab. Ihre Schwerpunkte liegen in der feministischen, postkolonialen und politischen Theorie und den partizipativen Forschungsmethoden.

Geteilte Geschichte_n – Plurale Solidaritäten

Wie kann ein verflechtungsgeschichtlicher Ansatz zur Entwicklung und Stärkung solidarischer cross-community Strukturen beitragen? Welche Rolle könnte hierbei die politische und historisch-politische Bildung einnehmen? Im Sammelband werden Denkanstöße für Möglichkeiten der Pluralisierung und Demokratisierung von Erinnerung und Geschichte gegeben sowie hieran anknüpfende aktuelle Diskurse besprochen und reflektiert. In diesem Zusammenhang wird mit Beiträgen unterschiedlicher transdisziplinärer Autorinnen und Autoren, die Fruchtbarmachung global-historischer, verflechtungsgeschichtlicher Ansätze für die politische Bildungsarbeit in und mit unterschiedlichen (marginalisierten) Communities diskutiert. Hierbei richtet sich der Blick insbesondere auf die Anwendung solcher Ansätze im Nachdenken zu community-übergreifenden Strukturen der Solidarität.

bpb:
Bundeszentrale für
politische Bildung