

Deutsche Wir-Bilder nach 1945: Ethnischer Patriotismus als kollektives Gedächtnis?

Die im Titel formulierte Frage mag zunächst fast konservativ klingen: als ob sich wieder einmal jemand besorgt Gedanken machen wolle über vermeintlich gefährdete deutsche Identität. Und solche Besorgnis äußert sich gegenwärtig ja beredt in Politik, Talk und Feuilleton. Gemeint ist meine Frage indessen ganz anders: Damit soll eher umgekehrt aufmerksam gemacht werden auf ein diesbezügliches Zuviel, auf einen identitätsdiskursiven Überschuss in Deutschland. Denn ich will damit vor allem auf einen ganz bestimmten Reaktionsbogen in unserem kollektiven Gedächtnis hinweisen, gleichsam auf eine „nationale Synapse“ in deutschem Gemüt, die automatisch mentale Reflexe schaltet, sobald die Rede auf deutsche Geschichte, Kultur, Sprache, Staatsbürgerschaft oder Fußball kommt. Diese Synapse sorgt dann zuverlässig dafür, dass deutsche Identität, weil angeblich besonders prekär und instabil, im öffentlichen Diskurs immer wieder beschworen wird in den geläufigen Reden von deutscher Leitkultur, von migrantischer Parallelgesellschaft oder von globaler Bedrohung. So zeigt und zeitigt dieser Identitätsdiskurs zugleich ein unstillbares Bedürfnis an entsprechenden Wir-Bildern, das in Ausstellungen und Talkshows permanent verhandelt und in Filmen wie Fernsehserien vielfältig bedient wird.

Anderen Gesellschaften innerhalb wie außerhalb Europas ergeht es zwar ähnlich, weil solche Identitätsfragen überall diskutiert werden, weil sie überall mit Fragezeichen versehen scheinen und weil die Antworten darauf überall vorzugsweise im Dialekt der Einheimischen erfolgen. Manchmal buchstäblich wie im Falle der Schweizer, die gegenwärtig offenbar das befremdende Hochdeutsche bewusst zu verdrängen suchen: „Inzwischen wird es sogar für die Deutschschweizer zur Fremdsprache. Die Mundart verbreitet sich wie ein Krebsgeschwür. E-Mails und SMS werden im Dialekt geschrieben. (...) Das meistverkaufte Kinderbuch ist Saint-Exupéry's ‚Der chly Prinz‘.“¹

Die gerade in den Kulturwissenschaften viel beschworene „Krise der Repräsentationen“ ist also auch im gesellschaftlichen Alltag deutlich spürbar. Doch

¹ Jürg Altwegg, Was die Willensnation will, in *Der Tagesspiegel* (2. März 2006, Nr. 52), S.35.

erscheint die deutsche Entwicklung im Vergleich zu anderen Gesellschaften doch nachhaltiger geprägt und in ihrer „German Angst“ noch schwermütiger wie schwerfälliger. Fast als ein mentalitärer „Sonderweg“, weil dieses Nachdenken zum einen vor dem immer noch aktuellen Hintergrund der Auseinandersetzung mit NS und Holocaust erfolgt, also unter den spezifisch „deutschen“ und bereits die dritte Nachkriegsgeneration betreffenden Bedingungen der besonderen Belastung wie der nachhaltigen Traumatisierung von Erinnerung. Zum anderen und vor allem aber steht dieses kollektive Gedächtnis immer noch in der Tradition jener Vorstellung einer deutschen Nation, die durch ihre ganz eigenen Abstammungs- und Schicksalsmythen stets als besondere „kulturelle Gemeinschaft“ stilisiert wie repräsentiert war. Nun, konfrontiert mit anderen nationalen wie migrantischen „Gedächtnissen“ in Europa und insbesondere auch innerhalb Deutschlands, wird diese Vorstellung offenbar aber als gefährdet und prekär empfunden. In Reaktion darauf erfolgt freilich vielfach nicht etwa eine Öffnung und Umarbeitung entsprechender Selbstbilder, sondern häufig der Versuch ihrer symbolischen Aufrechterhaltung und emotionalen Bewahrung als kultureller Differenzstrategie, als „deutscher Sonderweg“. Dies meint auch mein ironisches Bild von der „nationalen Synapse“ in unserem kollektiven Gedächtnis: die mentale Verfügbarkeit eines exklusiven „Wir“.

Weshalb dies so ist und wie diese Haltung in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg als systematische Repräsentationsstrategie entwickelt wurde, will dieser Text skizzenhaft nachzeichnen. Zunächst an Hand einiger eher systematischer Vorüberlegungen zu Konzept und Thema, dann mit empirischen Hinweisen und Interpretationsversuchen aus der jüngeren deutschen Geschichte wie der Gegenwart und schließlich mit einigen Schlussfolgerungen.

Wir-Bilder

Mit dem Begriff „Wir-Bilder“ ist eher assoziativ auf ein anthropogenes Grundmuster angespielt, das sich als soziales Ordnungsprinzip längs durch die Geschichte und quer durch alle Kulturen zu erstrecken scheint. Es ist das paradigmatische Konzept einer symbolischen Selbstverfassung in kollektiven Bildern, in denen sich Gruppen sozial formieren und kulturell einander gegenüber treten. Solche Wir-Bilder sind stets insofern multifunktional, als sie kulturelle Konstruktionen verkörpern, als sie soziale

Selbst-Entwürfe enthalten und als sie aus diesem normativen „Wir!“ feste Verpflichtungen und Loyalitäten formulieren. Historisch betrachtet sind sie buchstäblich „sinn-voll“, weil sie den Zugang zu sozialen Ressourcen und politischen Rechten kontrollierbar machen, weil sie eine systematische Identitätspolitik der Zugehörigkeit wie der Abgrenzung verkörpern und weil sie im Alltag als unmittelbare symbolische Repräsentation des Eigenen fungieren. In der Moderne sind diese Repräsentationen bekanntlich aus ganz spezifischen „nationalen“ Stoffen verfertigt und sie werden auch über spezifische „nationale“ Medien verbreitet. Man könnte in diesem Sinne und sehr verkürzt einerseits die Vorstellungen eigener Geschichte, Sprache, Religion oder entsprechender Wertehorizonte als die „großen“ Narrative und Repräsentationen apostrophieren und demgegenüber eher Habituelles und Lebensstilbezogenes wie Esskultur, Sport, Musik oder Witze als deren entsprechend „kleine“ Varianten.

Jedenfalls konstruieren und konstituieren solche Bilder, Erzählungen und Autostereotype ganz wesentlich jenes imaginäre „Wir“, das dann auf den unterschiedlichen gesellschaftlichen Darstellungsebenen von Individuum, Gruppe, Generation, Geschlecht oder Region wirksam wird. Dies freilich durchaus mit unterschiedlicher Reichweite und Verbindlichkeit: dauerhaft und stark wie die Religion oder situativ und wechselhaft wie die Mode. In Vergangenheit wie Gegenwart identifiziert dieses „Wir“ aber natürlich stets und vor allem auch gesamtgesellschaftliche Deutungshorizonte im Sinne von Benedict Andersons Formulierung von der Nation als einer „imaginären Gemeinschaft“. Dabei zeitigt gerade diese „imaginäre“ Qualität durchaus „reale“ und „nachhaltige“ politische Wirkung, weil sie sich vorzüglich in symbolische soziale und kulturelle Praxen umsetzen lässt, vor allem in alltagswirksame Muster einer nach innen wie nach außen gerichteten Identitätspolitik.

Dazu muss freilich eine zweite Komponente wirksam werden: „Wir-Bilder“ setzen notwendig ein Gegenüber voraus, also „Die-Bilder“! Die Repräsentation des Eigenen vermag nur über Repräsentationen des Anderen zu erfolgen. Nur indem Relationen und Differenzkonstruktionen auch identitäre Grenzen markieren, nur indem dem Entwurf des Eigenen auch Entwürfe eines „fremden“ Anderen entgegengestellt werden, kann solch eine kollektive Imagination und Integration gelingen. Also: Keine Eingrenzung ohne Abgrenzung!

Um diese Grenzziehung verständlich zu machen, muss der soziale Zusammenhalt nach innen wie die Differenz nach außen stets als ein plausibler und „kognitiv“ nachvollziehbarer Sachverhalt beschrieben werden, als angeblich geschichtlich verbürgt und als im Alltag unmittelbar erkennbar und nachvollziehbar. Diese Plausibilität versuchen daher alle diese Bilder und Narrative zu suggerieren. Tatsächlich jedoch handelt es sich bekanntlich gerade bei den alltagsnahen und als kognitiv überprüfbar ausgegebenen Bildern zumeist um ausgesprochen „konstruktivistische“ Stereotype, die nur dann einzuleuchten vermögen, wenn sie ideologisch wie mnemotechnisch präpariert sind, wenn also die Menschen durch entsprechend eingefärbte Brillen auch entsprechend eingefärbte Bilder sehen.

Aus diesem Hintergrund erklären sich die vielen und scharf geprägten Gesichter des „Fremden“ in der europäischen und insbesondere in der deutschen Geschichte – widergespiegelt in Haltungen etwa des Antisemitismus, des Orientalismus, des Anti-Slavismus, dann des Kolonialismus und natürlich auch des Anti-Islamismus. Sie waren und sind Gegenentwürfe und Feindbilder, unabdingbar und konstitutiv für die Konstruktionen des nationalen Eigenen. Dabei macht die Vielfalt und Medialität dieser Gegenentwürfe wohl ein Spezifikum der als „Zivilisationsgeschichte“ beschriebenen europäischen Geschichte aus, weil sie vor allem gezeichnet und überliefert wurde in Gestalt jener Flut von „Differenz-Literatur“ aus Reiseberichten und Ethnographien, aus den beliebten Historischen Romanen und Kulturgeschichten, die spätestens seit der Renaissance europäisches Lesen und Denken so nachhaltig prägten. Und diese Texte bewirkten immer beides: sowohl Öffnung und Neugier als auch Abschottung und Differenz. In dieser Dichte und Intensität jedenfalls erscheinen dann vor allem die nationalen und ethnischen Differenz-Narrative des 19. Jahrhunderts als „der“ zentrale europäische Repräsentationsmodus des Eigenen. Es sind dies einerseits die großen Erzählungen vom Christentum, vom Abendland, von der europäischen Zivilisation und Moderne, gerichtet an den außereuropäischen „Rest der Welt“, wie andererseits jene Narrative von Nation, Ethnie oder Konfession, die als Integrative in die europäischen Gesellschaften hineinwirken sollten.

Auf die Frage nach der gleichsam anthropologischen Grundlage für diese intensive mentalitäre Wirkung lässt sich durchaus noch mit Überlegungen von Max Weber beginnen, wonach Vergesellschaftung auch und gerade in der Moderne offenbar nicht ohne intensive Vergemeinschaftungseffekte funktioniert, also nicht

ohne entsprechende Vorstellungen wie symbolische Praxen von emotionaler Zusammengehörigkeit, von Kollektivschicksal, von Gruppenloyalität. Insbesondere Prozesse von Veränderung, von Wandel, von Kontingenz, von Ver-Allgemeinerung des sozialen Lebens, kurz: von „Modernisierung“ lassen sich offenbar nicht ohne eine entsprechende Identitätspolitik mit hohen symbolischen und emotionalen Anteilen in Gang setzen. Nur so – über das Versprechen dauerhafter Zugehörigkeit und über die Vorstellung eines Commonsense – gelingt Integration nach innen, also politisch-soziale Inklusion! Und nur so – über Differenzvorstellungen, die überwiegend kultureller Natur sind – gelingt Abgrenzung nach außen, also politisch-soziale Exklusion.

Historisch meint „Identitätspolitik“ in Europa daher stets dreierlei: zum einen das enge Zusammenspiel von politisch-institutioneller Ebene und kulturell-symbolischen Praxen, zum zweiten eine sorgfältige Balance zwischen Entwürfen von Staat / Gesellschaft einerseits und Ideen von kollektiver Identität / Gemeinschaft andererseits und zum dritten die intensive Vermittlung solcher Identitätsmuster über kollektive Repräsentationen. Über Repräsentationen mithin, die einerseits auf Loyalität verpflichten bei Androhung des Verlustes der Mitgliedschaft und die diese „Gemeinschaft“ andererseits zugleich möglichst weitgehend essentialisieren und vergesellschaften, ihr also scheinbar „natürlichen“ und „objektiven“ Charakter verleihen wie Volk und Staatsnation.

Diese Identitätspolitik erscheint aber nach wie vor noch hoch aktuell in den gegenwärtigen Debatten über „Repräsentation“ wie über „Governance“. Sowohl die Selbstdarstellung über ethnische oder sozialmoralische „Communities“ als auch das „Regieren durch Community“, also die strategische „Instrumentalisierung persönlicher Loyalitätsbeziehungen“ und entsprechender kollektiver Bilder, gehören heute zweifellos zum festen Diskursbestand wie zum festen Handlungsrepertoire im politischen Raum. Denn sie bieten offenbar auch in der späten Moderne noch entscheidende Möglichkeiten der kulturellen Identifikation wie der politischen Mobilisierung an.²

Ethno-Patriotismus

² vgl. dazu etwa Amitai Etzioni, *Die Entdeckung des Gemeinwesens. Verantwortlichkeiten und das Programm des Kommunitarismus*, (Stuttgart: Schaffer Poeschel, 1995) und Nikolas Rose, „Tod des Sozialen? Eine Neubestimmung der Grenzen des Regierens“, in: *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, hrsg. von Ulrich Bröckling u.a. (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000), S. 79ff.

Diese „vergesellschaftende Vergemeinschaftung“ lässt sich ebenso und gerade in der deutschen Geschichte der letzten beiden Jahrhunderte wie ein zentraler roter Faden verfolgen, als eine stets dramatische Suche nach nationalen Wir-Entwürfen mit meist tragischem Ausgang. Denn dieser „deutsche Weg“ wurde überwiegend unter den Vorzeichen einer aggressiven Differenz- und Identitätspolitik beschritten, meist mit zu wenig Gesellschafts- und mit zu viel Gemeinschaftsideen im Marschgepäck und stets verstrickt in permanente und spiralförmige Inklusions- und Exklusionsdebatten. In natürlich erheblicher historischer Verkürzung lässt sich von den „Völkertafeln“ des mittleren 18. Jahrhunderts über den Rassismus und den Holocaust der Nazis bis zur Debatte über „deutsche Leitkultur“ in der Gegenwart als Symptomatik jedenfalls ein gleichsam epistemisches Denken in festen „völkischen“, also ethnisch und kulturell grundierten Selbst- und Fremdbildern konstatieren. In Bildern also, in denen sich letztlich die spezifische Form eines ethnischen Patriotismus äußert.

Mit diesem „Ethno-Patriotismus“ ist demzufolge nicht jener klassische „nationale“ Patriotismus gemeint, wie er sich im Europa des 19. Jahrhunderts fast überall staats- und geschichtsbasiert präsentiert. Und es geht auch nicht um einen Verfassungs-Patriotismus Habermas'scher Prägung, der auf Traditionen bürgerlicher Werteethik und auf den Habitus ziviler Politik abhebt. Vielmehr drückt sich in diesem Begriff ein Abstammungs-Patriotismus aus, der seine Anhänger auf ihre ethnische Herkunft verweist und ihnen den Habitus einer besonderen kulturellen „Gemeinschaft“ nahe legt. Ein Patriotismus also, der sich in seinem Denken und Handeln mithin nicht dem Nationalstaatlichen und auch nicht dem Allgemeinwohl der Gesellschaft verpflichtet fühlt, sondern letztlich einem „schicksalhaften Eigenen“. Etwas salopp ließe sich formulieren, dass das gesellschaftliche „Klassenziel“ in Deutschland nicht etwa war, als „guter Bürger“ in Deutschland zu leben, sondern ein „guter Deutscher“ zu sein. Damit war zugleich auch stets die Einwanderungsfrage geregelt: Es ging bei der Aufnahme von Migranten nicht um „Zugang zur Gesellschaft“, sondern um „Zugehörigkeit zur Gemeinschaft“. Und wer von ihnen dem Deutschen nicht zugehörig war, blieb unwillkommen, war „fremd“.

Die wichtigsten Selbstbilder, Identifikationen wie Loyalitäten richteten sich demnach primär auf die vermutete Kernidentität einer deutschen „Abstammungsgemeinschaft“, also auf eine ethnische Trägerkonstruktion von

Geschichte, Überlieferung, Kultur mit entsprechend hohen mentalitären, emotionalen und symbolischen Anteilen. Gründe dafür sind natürlich insbesondere in der Erbschaft des deutschen Kulturnationalismus und in der Volkstumsideologie von der Romantik bis ins Kaiserreich zu suchen, ideologisch wie ästhetisch wie politisch-staatlich dann nochmals extrem verdichtet im Nationalsozialismus.

Dieser historische Weg ist vielfach erforscht und an anderer Stelle ausführlicher erkundet³, weshalb ich hier nicht weiter darauf einzugehen brauche. Wesentlich jedoch ist, dass dieser Ethno-Patriotismus und sein Community-Konzept zunächst prägend bleiben auch nach 1945, trotz der dramatischen Erfahrungen von Volksgemeinschaft, Krieg und Rassenpolitik und trotz mancher folgenden Versuche einer Öffnung und Entmystifizierung dieser post-faschistischen Identitätsdebatte – weg von der „Gemeinschaft“, hin zur „Gesellschaft“. In der Politik beginnt diese Entwicklung zunächst nur sehr zögernd, dafür umso stärker bald in der Wissenschaft. Von Helmut Schelskys „nivellierter Mittelstandsgesellschaft“⁴ der 50er Jahre über alle Modernisierungstheorien und NS-Debatten der 60er und 70er Jahre bis hin zu Jürgen Habermas' Diagnosen einer „offenen“ und in vieler Hinsicht „post-nationalen“ westdeutschen Nachkriegsgesellschaft⁵ führt ein breiter Diskussionsstrang, der lange Zeit freilich eher kontraproduktiv zu wirken scheint. Denn durch diese Umsteuerungsversuche hin zum Gesellschaftlichen eröffnet sich in der Geschichts- und Gesellschaftstheorie nun augenscheinlich ein wachsendes Defizit auf der „Gemeinschaftsseite“. Durchaus vorhandene Formen und verständliche Bedürfnisse nach gemeinschaftlicher Orientierung in dieser unsicheren und unübersichtlichen Nachkriegslandschaft werden politisch wie historisch damit als nicht legitim beschrieben. Sie werden kulturell wie politisch vielfach ausgeblendet und als rückständig, vormodern und unzeitgemäß kritisiert.

Dies ist damals zwar „politisch korrekt“, übersieht jedoch, dass auch nach 1945 vielfältige populäre Traditionen und kulturelle Praxen vital bleiben, in denen zentrale Selbstbilder deutscher Geschichte enthalten sind: in Märchen wie Familienerinnerungen, in Alltags- wie Schulwissen, in Literatur wie Film. Teils offen, teils subkutan sind in diesen Bildern jene ethnischen Grundierungen mit überliefert, die von Volk und Deutschsein, von Gemeinschaft und Zusammengehörigkeit, von

³ Wolfgang Kaschuba, „Nationalismus und Ethnozentrismus“, in: *Grenzfälle. Über neuen und alten Nationalismus* hrsg. von Michael Jeismann (Leipzig: Reclam, 1993), S. 239-273.

⁴ Helmut Schelsky, *Auf der Suche nach Wirklichkeit* (Köln / Düsseldorf, 1965), S. 332.

⁵ Jürgen Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985).

kultureller Homogenität als kollektiver Identität ganz selbstverständlich erzählen, in Medien also, die keineswegs erst im Nationalsozialismus, wenn gleich dort mit besonderer Wucht, scheinbar selbstverständliche „deutsche Bilder“ in den Köpfen verankert haben.

Gerade Schelsky hat immer wieder darauf hingewiesen, wie nachhaltig sich etwa die ideologischen Folgen „der vom nationalsozialistischen Staate ergriffenen Maßnahmen der Familienförderung und Bevölkerungspolitik“ noch im Nachkriegsdeutschland auswirkten.⁶ Und dies gilt natürlich ebenso für die Politik des Antisemitismus oder für das staatlich legitimierte Programm des so genannten „Ariernachweises“, der in Gestalt einer privat zu betreibenden Ahnenforschung geschickt Formen populärer Wissensaneignung mit der Veralltäglichung rassistischer Denkmuster verbunden hatte. So blieb das Abstammungsdenken in vielen politischen Diskursen wie sozialen Milieus der Nachkriegsgesellschaft durchaus Alltagsroutine, ein habituelles Muster „deutscher Identität“. Zwar wurde es von Intellektuellen dann oft als „Stammtisch-Denken“ und „Stammhirn-Diskurs“ apostrophiert, doch kaum berührt davon blieb es als „populäres Wissen“ gültig. Und es blieb als Gemeinschaftsidee eben auch emotional wirksam als eine gleichsam wärmende Innenseite der kühlen Modernität deutscher Nachkriegsgesellschaft.

Diese postnazistische Epoche deutschen „Gemeinschaftsgefühls“ ist im Blick auf das Zusammenspiel von kulturellen Formen und sozialen Akteuren über die engere Heimatfolklore hinaus noch vergleichsweise wenig untersucht. Klar scheint nur, dass dieses Gemeinschaftsmotiv fast bruchlos in vielfachen Alltagspraktiken und in symbolischen Gesten nach 1945 präsent blieb in populären Vorstellungen von Abstammung, Schicksal, Sprache, Heimat wie in massenkulturellen Formen etwa einer deutschen „Schicksalsliteratur“ vom Typus „Der Arzt von Stalingrad“⁷, des deutschen Schlagers oder der Heimatfilme.

Unauffälliger aber und fast charakteristischer noch dafür ist aber vielleicht jenes „Made in Germany“ als wichtiger Träger jenes „Wir-sind-wieder-wer-Gefühls“ der Nachkriegsjahrzehnte. Als nationales Label für die Qualität handwerklicher und industrieller Technik bereits alt und vertraut, trägt es nun auch Wirtschaftswunder und Nachkriegsmoderne mit. Doch meinte es zuvor und meint es auch jetzt mehr als nur dies. Denn sein „Germany“ markierte eben nicht nur den industriellen und

⁶ Helmut Schelsky, *Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart. Darstellung und Deutung einer empirisch-soziologischen Tatbestandsaufnahme* (Dortmund: Ardey-Verlag, 1953), S. 41.

⁷ Heinz Günther Konsalik, *Der Arzt von Stalingrad* (München: Kindler Verlag, 1956).

politischen Standort Deutschland, sondern umschrieb ebenso und mehr noch einen historisch-kulturellen Standort, eine mentale Identitätszuschreibung: „Germany“ verstanden als symbolischer Ort und als Ausdruck besonderer ethnisch-kultureller Ressourcen – eben jener mentalen Energien, kollektiven Werte und historischen Sekundärtugenden, die in den Kodierungen „deutschen Wissens“, „deutscher Ingenieurskunst“, „deutschen Arbeitsethos“ oder „deutscher Disziplin“ enthalten waren und blieben.

In solchen Vorstellungen als populären Repräsentationen bleibt also gleichsam anthropologisch eine kulturelle Homogenitätsvorstellung präsent, die deutsche Wir-Bilder auch nach 1945 nachhaltig prägt. Sie entwickelt dabei hohe Normativität in Gestalt fester und sanktionierbarer Vorstellungen von typischem und „normalem“ Deutschsein, wird damit hermetisch, weil sie keine Skepsis zulässt gegenüber eigenen Gefühls- und Denktraditionen, und aus ihr entstehen erneut Praxen einer scharfen kulturellen wie sozialen wie juristischen Differenzpolitik. Denn auch „die Anderen“ werden damit vice versa als ethnisch homogen, als feste Gemeinschaft, als geschlossene „Wir- Gruppe“ überzeichnet – als „fremde“ Gruppen im Inneren wie als „fremde“ Gesellschaften draußen. – Jedenfalls gilt das für die westdeutsche Entwicklung, von der hier die Rede sein soll. Die teils parallel, teils anders verlaufenden Entwicklungslinien in Ostdeutschland und später in der DDR müssen wohl erst noch aufgearbeitet werden.

Meine These also wäre, dass die „Repräsentationen des Eigenen“ nach 1945 in Westdeutschland nicht einfach als Fortschreibung „alter“ nationaler Geschichte und Gesinnung zu betrachten sind. Vielmehr gibt es zwar deutliche Kontinuitäten, aber auch eine ebenso deutliche qualitative Veränderung und Transformation hin zur Vertiefung einer Identitätspolitik, in der das Kulturelle noch stärker dominiert und das Ethnische zentral bleibt - nunmehr eben ohne „starken Staat“. Es ist ein „Ethno-Patriotismus“, der zum einen als Kernbestand eines „Common Sense“ fungiert, in dem Vorstellungen einer Abstammungsgemeinschaft und einer daraus resultierenden kulturellen Homogenität erhalten bleiben. Zum zweiten dient er als politisch-verfassungsrechtliche Leitlinie, mit deren Hilfe die auch durch die Existenz der DDR erzwungene De-Nationalisierung der deutschen Nachkriegsgesellschaft wirksam konterkariert und kontrolliert werden kann. Und zum dritten wirkt er als eine Art „Stoßdämpfer“, als mentales Ausgleichspendel im Prozess gesellschaftlicher Modernisierung und Fragmentierung.

Was also auf der politischen Ebene nach 1945 allmählich durchaus reflexiv betrieben wird: jene mühevolle „Aufarbeitung“ deutscher Vergangenheit, das bleibt auf der Ebene identitärer Gemeinschaftsbilder weithin vor-reflexiv: ein enges Abstammungsd Denken. Und alle späteren Debatten um Zugehörigkeit zu oder Zuwanderung nach Deutschland stehen im Schatten dieses ethnischen Syndroms.

Defensive Vergemeinschaftung?

Nach 1945 sind es vor allem zwei zentrale Rahmenbedingungen, welche die Situation Westdeutschlands deutlich anders und um vieles dramatischer erscheinen lassen als die vieler Nachbarländer. Damit ist weniger der bloße Verlust des Krieges gemeint oder die Kriegszerstörungen, von denen ohnehin fast ganz Mittel- und Osteuropa betroffen war. Vielmehr ist es einerseits das Problem der „Vergangenheitspolitik“, also der Um- und Neuformierung eines kollektiven Gedächtnisses und einer entsprechenden Identitätspolitik. Und es ist andererseits das Problem der „Mobilitätspolitik“ vor und nach 1945, in deren Rahmen immerhin 14 Millionen nach Rest-Deutschland „einwandernde“ Heimatvertriebene und Flüchtlinge, Millionen von kriegsgeschädigten Binnenmigranten und hunderttausende politisch und rassistisch verfolgter Remigranten zu integrieren waren.

„Identitär“ betrachtet, mussten beide Szenarien damals extrem bedrohlich wirken. Denn einerseits konnten sie nur die Furcht vor einer weiteren Aushöhlung deutscher Geschichtsbilder durch die Erinnerungs- und Schulddebatte um den Holocaust bestärken. Andererseits lösten sie neue Furcht aus vor einer Vermischung und Auflösung der kulturellen Identität durch Einwanderung „fremder“, weil von draußen, aus dem Osten kommender Deutscher. Um dem entgegenzuwirken wurde die Vorstellung kultureller Homogenität zum Leitmotiv offizieller Identitäts- und Repräsentationspolitik gemacht, wurden „deutsche“ Kultur und Abstammung als ethnisches Paradigma neu bekräftigt und wurde dieses Paradigma auch zum normativen Leitbild gesellschaftlicher „Integration“, zum Kriterium für Zugehörigkeit zur und Anerkennung in der deutschen „Abstammungs- und Kulturgemeinschaft“. Diese Vorstellung wurde deshalb in besonders einprägsame Bilder gefasst und damit unverbrüchlich im „kollektiven Gedächtnis“ verankert: über jene Ahnenreihe der großen Deutschen vom Germanen Hermann bis Luther, von Goethe bis Caspar David Friedrich, dann gleichsam „ver-popt“ bis zu Franz Beckenbauer weitergeführt,

die als medial präsenter Bilderkanon bis heute reichlich Stoff bietet für Abendtalks wie für Werbespots.

Aleida Assmann hat für dieses Speichergedächtnis den Begriff des „kulturellen Gedächtnisses“ vorgeschlagen, in dem solche zentralen Figuren, Ereignisse, Idole, Grundwerte und Erinnerungen als Bilder aufbewahrt sind. Aus diesem großen Speicher des „kulturellen Gedächtnisses“ wiederum bedient sich bei Gelegenheit jenes „kommunikative Gedächtnis“, das gleichsam als kleinerer Arbeitsspeicher mit eigener Software unser Alltagsdenken versorgt, also auch das deutsche Stammbirn und den deutschen Stammtisch.⁸ Ihre Überlegungen basieren natürlich auf Maurice Halbwachs' Konzept des „kollektiven Gedächtnisses“, das ebenfalls auf diese Speicherfunktion abhebt. Sie erweitern und differenzieren die Gedächtnisfunktionen jedoch noch in eher passive und eher aktive Segmente, auf die unterschiedlich zugegriffen wird.

Damit ist im hier gegebenen Zusammenhang gut zu arbeiten, weil diese zweischichtige Gedächtniskonstruktion mit ihren politischen, sozialen und kulturellen Inhalten eine zentrale gesellschaftliche Repräsentationsstrategie verkörpert, weil die Gedächtnisinhalte mit nachhaltiger normativer und kollektiver Wirkung versehen sind und weil damit ein großes Repertoire an ästhetischen Formaten und symbolischen Praxen verbunden ist: Bild und Narrativ, Hagiografie und Idolatrie, Denkmal und Jubiläum, also auch alle nationalen „lieux de mémoire“ im Sinne von Pierre Nora⁹. Schließlich wird gerade in diesen „lieux“ die Kontinuität der Gegenwart sichtbar, quasi jene heimliche Leitkultur-Debatte als roter Faden durch 60 Jahre deutscher Nachkriegsgeschichte, in der es stets um ein spezifisch deutsches, nämlich um ein „postfaschistisches Integrationsbewusstsein“ ging, das zum Kontinuum der BRD gemacht wurde.¹⁰

Darin wird auch die eigenartige Dynamik deutscher „Wir-Bilder“ sichtbar. Sie selbst erscheinen oft konsistent und mit hoher Kontinuität, weil sie ja dauerhaft stabilisieren und versichern sollen, also Veränderung meiden müssen. Die dennoch notwendige Bewegung und Modulation in solchen identitären Vorstellungen vollzieht sich daher meist eher im Kontext oder eben beim „Gegenüber“: bei den „Die-Bildern“, den Bildern von den Anderen, durch die neue Markierungen gesetzt,

⁸ Aleida Assmann & Ute Frevert, *Geschichtsvergessenheit - Geschichtsversessenheit: vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945* (Stuttgart: Dt. Verl.-Anst., 1999).

⁹ Pierre Nora (Hrsg.), *Les lieux de mémoire* (Paris: Gallimard, mehrere Bände).

¹⁰ Heinz Bude, *Die ironische Nation. Soziologie als Zeitdiagnose* (Hamburg: Hamburger Ed., 1999), S. 8.

Gebiete neu abgesteckt, Grenzen neu gezogen werden können. Deutsche Wir-Bilder tendieren daher vielleicht mehr als andere nationale Selbstbilder dazu, gleichsam Billard „über die Bande“ zu spielen, sich also über die Gegenentwürfe von äußerer und innerer „Fremdheit“ zu positionieren und zu definieren. Und dies scheint in ganz besonderem Maße für die westdeutsche Nachkriegsmoderne zu gelten, die im Blick auf ihre Selbstbilder als eine Art „defensiver Vergemeinschaftungsprozess“ erscheint, als Community-Bildung über Differenzpolitik.

Diese Differenzpolitik hat damals vor allem vier Aufgaben: zum einen die Eindämmung kriegsbedingter Mobilität und Heterogenität nach 1945, also die Wiedergewinnung bürgerlicher Sesshaftigkeit, familiärer Existenzform und lokaler Identität als Leitidee; zum zweiten die Integration jener „anderen Deutschen“, die als Heimatvertriebene, Flüchtlinge und Kriegsheimkehrer sich sofort einem starken kulturellen Anpassungsdruck ausgesetzt sahen; zum dritten die Abwehr des politisch oder kulturell „Fremden“ in seinen unterschiedlichen Gestalten: deutsche Re-Migranten, Gastarbeiter, DDR-Sozialismus oder 68er-Kultur; und zum vierten die Beibehaltung ethnischer Repräsentationskodes und die Ablehnung jeder Einwanderungspolitik – trotz aller sonstigen Liberalisierungen und Flexibilisierungen der Lebensstile.

Der Schriftsteller Zafer Senocak hat kürzlich nicht von ungefähr daran erinnert, dass diese nie eingestandenen „Ängste vor Überfremdung“ und deren politische Instrumentalisierung eine der großen mentalen Hypotheken der deutschen Nachkriegsjahrzehnte geblieben ist, offenbar bis heute.¹¹ – An fünf historischen Stationen vom Kriegsende bis zur Gegenwart soll dieser Angst und ihren identitären Reaktionen nun schlaglichtartig nachgegangen werden.

„Andere“ Deutsche: Heimatvertriebene und Flüchtlinge

Die später übliche Rede vom Kriegsende als der „Stunde Null“ offeriert zunächst ein Bild mit mindest zwei möglichen Lesarten. Die eine wäre die politische Lesart und würde mit der symbolischen „Null“ daran erinnern, dass das Schicksal des geteilten Deutschlands seitdem und „bis 1990 zuallererst von den internationalen Konstellationen“ abhing und dass die Westmächte, insbesondere Frankreich bis 1948, von Deutschland noch explizit „die Auflösung seiner territorialen Einheit

¹¹ Zafer Senocak, „Der fremde Grund“, in: *Der Tagesspiegel* (Nr. 19 204, 29.5.2006), S. 23.

forderten“¹². Das beständige Bangen um Deutschland, die Angst um den Verlust von nationaler Existenz und Identität hätte hier also einen historischen und sachlichen Kern. Die andere Lesart wäre eher eine „erinnerungspolitische“: die „Stunde Null“ als ein geistiger Neubeginn, der nicht die Geschichte „auf Null“ stellte, sondern die Erinnerung daran und die Orientierung daraus für Gegenwart und Zukunft.

Bekanntlich hat sich diese zweite, die erinnerungspolitische Auffassung damals bald durchgesetzt. Und dies bedeutete die Ausblendung der Schulddebatte und die allmähliche Umwandlung der deutschen Täteridentität in eine Opferidentität. So schienen die Deutschen bald dreifache Opfer: Kriegsoffer durch das massenhafte Schicksal von Tod und Gefangenschaft, Siegeropfer durch Besatzungsmächte als Fremdherrschaft und ethnische Opfer durch Flucht und Vertreibung. Wegen dieser entstehenden Selbstbilder hat Helmut Schelsky dieses Nachkriegsdeutschland schon frühzeitig als „Schicksalsgemeinschaft“ und zugleich als „besetzte Gesellschaft“ bezeichnet, in der die Versuche zur Neulegitimierung kollektiver deutscher Identität

und zur Operation „Opfer-Gemeinschaft“ für innere Kohäsion sorgten und zugleich für äußere Abgrenzung durch die Ausblendung wie die Verlagerung der Schuldfrage „nach draußen“!

Die Rolle als Kriegsoffer, die das deutsche Volk als weithin unschuldige Geisel Hitlers wie des Krieges sah, wurde ja bereits vor dem Beginn des Kalten Krieges vorgezeichnet. Aleida Assmann spricht diesbezüglich von zwei Kulturen, welche die deutsche Kollektivpsyche nach 1945 erinnerungspolitisch steuerten: „eine vom Paradigma der Schuld geprägte Öffentlichkeitskultur und eine vom Paradigma der Scham geprägte Kultur des Schweigens“, wobei das Letztere dominierte.¹³ Sie nimmt damit übrigens bewusst jene anthropologische Denkfigur von „Schuld und Scham“ auf, welche die amerikanische Kulturanthropologin Ruth Benedict bei ihren Untersuchungen der japanischen Nachkriegsgesellschaft benutzte, um solche erinnerungspolitischen Ambivalenzen sichtbar zu machen. Von diesem Schweigen sprachen bereits Alexander und Margarete Mitscherlich 1967 in ihrem Buch „Die Unfähigkeit zu trauern“: Durch Niederlage und Kapitulation habe sich eine „seelische Erstarrung“ eingestellt, eine kollektive Traumatisierung, die zur Verdrängung von

¹² Klaus Schroeder, *Der Preis der Einheit. Eine Bilanz* (München: Carl Hanser Verlag, 2000), S. 18.

¹³ Assmann & Frevert, *Geschichtsvergessenheit*, a.a.O. (Anm. 8), S. 111.

Geschichte und Erinnerung aus dem deutschen Kollektiv der Psyche geführt habe.¹⁴ Und noch vorher hatte Helmut Schelsky mit seiner Formulierung von der „skeptischen Generation“ Hinweise auf generationsspezifische Erinnerungs- und Verarbeitungsprofile dieser Erfahrungen gegeben,¹⁵ wie sie dann später etwa unter dem Stichwort „Flakhelfergeneration“ wieder aufgenommen wurden.

Die zweite Opferrolle, die des Siegeropfers unter alliierter Fremdherrschaft, operierte bekanntlich mit und symbolisiert sich in der „Kollektivschuldthese“. Norbert Frei hat nun kürzlich in seiner „Vergangenheitspolitik“ nochmals deutlich gemacht, dass diese Figur der deutschen Kollektivschuld tatsächlich weniger alliierter Politik geschuldet gewesen sei als vielmehr eine „deutsche Erfindung“. Denn sie sei überaus nützlich gewesen zur Abwehr von aktiver Erinnerungspolitik und zum nationalen Schulterschluss, vor allem dann von 1949 bis 1954 bei jenem „vergangenheitspolitischen Dammbbruch“, den die damalige politische Debatte um die „Täter“ in Politik, Verwaltung und Industrie und um deren moralische Entlastung als „Mitläufer“ markiert hätte. Dadurch sei es auch insgesamt zu einer entscheidenden Abschwächung der Schuldgefühle gekommen.¹⁶ Täterschaft, Mitläufertum, Beschweigen wurde so zum „Eigenen“, während die Mahner und die Erinnerung, vor allem wenn sie Remigranten oder Sozialisten waren, „Fremde“ wurden und blieben. Helmut Dubiel beschrieb diese Identifikation über post-nazistische Kontinuitäten als mentale Voraussetzung dafür, sich in der Figur des Opferkollektivs wahrnehmen zu können.¹⁷ Umso mehr, als die politische Spaltung und die daraus resultierende Traumatisierung wie die folgende und wechselseitige Identifizierung von BRD und DDR als dem jeweils „Fremden im Eigenen“ das Vergessen erleichterte.

Die dritte Figur schließlich, die des ethnischen Opfers, verdient etwas mehr Aufmerksamkeit. Bekanntlich kamen innerhalb von kaum zwei Jahren während und nach dem Kriegsende rund 14 Millionen Flüchtlinge und Heimatvertriebene aus östlichen Gebieten „heim in ein Reich“, das es nicht mehr gab und indem sie selbst nie „daheim“ gewesen waren. Und die Rede von der Vertreibung nahm bereits damals den Gedanken, wenn auch nicht die Formulierung der „ethnischen

¹⁴ Alexander & Margarete Mitscherlich, *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens* (München: Piper, 1967).

¹⁵ Helmut Schelsky, *Die skeptische Generation. Eine Soziologie der deutschen Jugend* (Düsseldorf u.a.: Diederichs, 1957).

¹⁶ Norbert Frei, *Vergangenheitspolitik. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit* (München: Beck, 1996), S. 621ff. und S. 19.

¹⁷ Helmut Dubiel, *Niemand ist frei von Geschichte. Die nationalsozialistische Herrschaft in den Debatten des Deutschen Bundestages* (München u.a.: Hanser, 1999).

Säuberung“ zum Anlass, eine deutsche ethnische Opferrolle aufzubauen. In der politischen Rhetorik mussten diese Opfer natürlich vom eigenen Volk mit offenen Armen aufgenommen werden. Und in der Tat waren viele deutsche Migranten vor Flucht und Vertreibung meist bekennende „Auslandsdeutsche“ gewesen, eine deutsche Diaspora in anderen Ländern. Nun jedoch, nach Flucht oder Vertreibung in Deutschland angekommen, wurden sie propagandistisch zwar als „Heimkehrer“ empfangen, alltäglich aber als „Fremde“ wahr- und aufgenommen.

Denn „Fremde“ schienen sie gleich in dreierlei Hinsicht zu sein: zum einen durch fremde Dialekte, fremde Gewohnheiten, oft fremde Konfession oder Religiosität und fremde Esskultur als eine kulturell fremde Gruppe; zum zweiten „fremd“ als Verkörperung von NS-Vergangenheit und Niederlage, als lebendige Mahnung, dass Schuld, Heimatverlust und Kriegsfolgen eigentlich von allen hätten geteilt werden müssen; zum dritten schließlich „fremd“ als unfreiwillige Modernisierer: Notwendigerweise zunächst anspruchslos und anpassungsbereit, zwangsweise räumlich und beruflich mobil, ohne Besitz, aber gebildet und ausgebildet und durchaus bald auch konsumorientiert, beschleunigten die überall als „Flüchtlinge“ Apostrophierten die sozialen und kulturellen Veränderungen der westdeutschen Nachkriegsmoderne ganz wesentlich. Im Blick auf Bildungsstrategien, Wohnformen oder Lebensstile waren sie es vielfach, die vor allem in den ländlichen Räumen die „soziale Dynamik“ des Wandels bestimmten.¹⁸

Durch all diese Rollen und Zuschreibungen waren und blieben sie lange Zeit „fremde Deutsche“, „Flüchtlinge“, vulgo „Polacken“, identifiziert als unwillkommene „Einwanderer“. Ein Volkskundler kommentierte noch 1955 recht gelassen, aber doch mit prägnantem Vokabular die diesbezüglichen Abwehrreaktionen der „Altdeutschen“, wie er sie nannte: „Solch bewusster oder unbewusster Gegnerschaft gegen zuströmendes Fremdgut begegnen wir bei allen Völkern“¹⁹. Heimatvertriebene als „Fremdgut“, als Ausgegrenzte: Das galt umso mehr, als ihr Weg zunächst mehr in ländliche Regionen gelenkt wurde. Gegenüber den zerstörten Städten schienen die ländlichen Milieus baulich wie logistisch natürlich intakter. Geistig hingegen verschlossen sie sich eher gegenüber diesen „fremden Deutschen“, mit denen nun Wohnraum und Lebensmitteln geteilt werden sollten. Denn dies bedrohte ihr

¹⁸ Schelsky, *Familie*, a.a.O. (Anm. 6), S. 49; siehe auch Hermann Bausinger, Markus Braun & Herbert Schwedt, *Neue Siedlungen* (Stuttgart: Kohlhammer, 1958).

¹⁹ Alfred Karasek-Langer, „Volkskundliche Erkenntnisse aus der Vertreibung und Eingliederung der Ostdeutschen“, in: *Jahrbuch für Volkskunde der Heimatvertriebenen* 1(1955), S. 11-66, insbes. S. 37.

Bedürfnis nach „Sicherheit der kleinen Welt der eigenen Familie und des eigenen Berufs“²⁰. Auch deshalb kam es oft zu einer deutlichen räumlichen Gettoisierung der Flüchtlinge in Nissenhütten und rasch hoch gemauerten Flüchtlingssiedlungen an der dörflichen oder kleinstädtischen Peripherie.

Und diese ungeliebte „Einwanderung“ erfolgte überall und mit teilweise dramatischer Wirkung. In Bayern beispielsweise existierten 1939 noch 1424 rein katholische Dörfer – 1946, nach der zum Teil eben auch protestantischen Flüchtlingswelle, waren es gerade noch neun.²¹ Die dörfliche Lebenswelt nicht nur in Bayern hatte sich damit natürlich radikal verändert.

Re-Ethnisierung?

Diese dramatische soziale Dimension ist mit zu bedenken. Denn mit dieser ersten Migrantenwelle der Heimatvertriebenen und Flüchtlinge ab 1945 beginnt ein global fast beispielloser Migrationsprozess nach und in Deutschland: Fast 50% der westdeutschen Bevölkerung, rund 23 Mio. Menschen, sind damals Vertriebene oder Flüchtlinge, Witwen oder Schwerversehrte, Spätheimkehrer oder Bombengeschädigte, also durch den Krieg biographisch wie sozial Entwurzelte! Und in den 60 Jahren seit Kriegsende sind fast 50 Mio. Menschen unterwegs: Flüchtlinge, Heimatvertriebene, Remigranten, Displaced Persons, Kriegsheimkehrer, Gastarbeiter, Zonen- und DDR-Flüchtlinge, Asylsuchende, Arbeitsmigranten, Spätaussiedler. Sie alle kommen in ein Land, das in dieser Zeit weltweit zwar zum „Einwanderungsziel Nummer eins“ wird, das aus ideologischen Gründen jedoch kein Einwanderungsland sein will, das deshalb über völlig unzureichende Einwanderungsgesetze verfügt und das auch bewusst keine aktive Einwanderungspolitik macht.

Wie schon bei den polnischen und russischen Zuwanderungsschüben im Kaiserreich oder in der Weimarer Republik wird diese riesige Wanderungsbewegung in und nach Deutschland also nicht als „Migration“ thematisiert. Damit bleibt die gewaltige Kultur- und Wissensressource Migrationserfahrung konsequent und systematisch ausgeblendet. Migration erscheint vielmehr weiterhin als Indiz für einen kulturell defizitären und sozial illegitimen Status: eben als „Fremdheit“. Deshalb

²⁰ Schelsky, *Familie*, a.a.O. (Anm. 6), S. 351.

²¹ Albrecht Lehmann, *Im Fremden ungewollt zuhaus. Flüchtlinge und Vertriebene in Westdeutschland 1945 - 1990* (München: Beck, 1991), S. 69.

werden die dramatischen Erfahrungen von Flucht und Aufnahme und die daraus resultierenden psychischen und sozialen Bewältigungsprobleme gleichsam mit Redeverbot und Erinnerungstabus belegt. Auch von den Betroffenen selbst, weil die Flüchtlinge in ihren eigenen Familien wie in der Öffentlichkeit unter hohem Integrations- und Anpassungsdruck stehen. Aus dramatischer Erfahrung wird so traumatisierte Erinnerung. Lediglich die Vertreibung durch „die Anderen“, der erzwungene Heimatverlust durch Russen, Polen oder Tschechen scheint als „Schicksal“ und als „Unrecht“ überhaupt thematisierbar. Denn dies, interpretiert als „ethnische Säuberung“, liefert eine willkommene Legitimation für die heimliche deutsche „Re-Ethnisierung“. Andere Erfahrungen und Erinnerungen passen daher nicht in dieses Konzept deutscher „Vergangenheitspolitik“, das möglichst unbelastet zur Tagesordnung übergehen will und Schuldfrage oder Entnazifizierung mehrheitlich als „fremdes“ Diktat ablehnt.

Abweichungen von dieser Linie passen aber vor allem nicht in den „kulturellen Raum“ dieses Nachkriegsdeutschland: in jenes neu zu strukturierende Wirkungsfeld von Traditionen und Selbstbildern, von kollektiven Gedächtnissen und Erinnerungsmilieus, aber auch von beginnender staatlicher Kultur- und Geschichtspolitik, von Kunst- und Medienaktivitäten. Denn diesen kulturellen Raum kennzeichnet nun auffällig etwa die Randständigkeit der remigrierten Schriftsteller, ihrer Erfahrungen wie ihrer Literatur, oder die ablehnende Resonanz auf vergangenheitskritische Filme wie Wolfgang Staudtes „Die Mörder sind unter uns“ (mit Hildegard Knef 1946), auch die vergangenheitspolitische Vergesslichkeit der Kirchen, insbesondere der EKD trotz ihres „Stuttgarter Schuldbekenntnisses“ vom Oktober 1945, ebenso die beschwichtigende Politik der Medien, die in ihren Heimatfilmen die Flüchtlinge meist als gerührte „Heimkehrer“ in Dorfgemeinschaften und Nierentischensembles zeigen, oder schließlich der Schulunterricht, der Heimatkunde statt Geschichte lehrt, Schiller und Goethe statt Böll und Borchert. Vielfach scheint die alte „Volksgemeinschaft“ nur in eine neue „Heimatgemeinschaft“ umdekoriert und Worte wie „Entheimatung“, „Neubeheimatung“, „Heimatraum“, „Heimatafähigkeit“, „Heimatismensch“ prägen zunehmend die Sprachkonventionen und Erinnerungsräume.²²

Diesem „kulturellen Raum“ drückt aber ganz nachdrücklich natürlich auch das „Bundesvertriebenen- und Flüchtlingsgesetz“ aus dem Jahr 1953 seinen Stempel

²² Bausinger u. a., *Siedlungen*, a.a.O. (Anm. 18), S. 174.

auf, das deutliche Kontinuitäten zur NS-Tradition verrät, wenn umstandslos von „deutschem Volk“, von „deutscher Erziehung“, vom „Bekenntnis zum Deutschtum“ die Rede ist und lediglich das „artfremde Blut“ aus dem Sprachformeln von 1939 heraus gefallen ist.²³ Jenes Bekenntnis zum deutschen „Volkstum“ und zum „Normalempfinden“ erscheint hier als zentrale Vorbedingung für nationale Zugehörigkeit und für „völkische“ Integration. Auch das Grundgesetz und viele Elemente staatlicher Kulturpolitik sind deutlich noch und wieder „ethnisch“ grundiert. Damit, resümiert ein juristischer Kritiker heute, ist damals „die Herausbildung eines republikanischen Verständnisses von Volk und Volkszugehörigkeit systematisch“ hintertrieben worden zugunsten einer gleichsam tribalen Vorstellung deutscher Abstammungsgemeinschaft. Denn als zugehörig zu ihr gilt nur, wer buchstäblich „ein-geboren“ ist – wie schon im Reichsgesetz von 1913.²⁴ Für die „Neudeutschen“ steht damit die Pflicht zur aktiven „Indigenisierung“, zur sozialen und kulturellen Überanpassung ganz oben auf der damaligen Tagesordnung.

Alltagspraktisch wird die immerhin ethnisch verbriefte Zugehörigkeit der Heimatvertriebenen und Flüchtlinge zugleich geschickt über etwas ebenfalls „typisch Deutsches“ organisiert: über den deutschen Verein. Mehr denn je erscheint dieses Vereinswesen in den Nachkriegsjahren nun als lokale Basiseinheit von Vergesellschaftung wie von Vergemeinschaftung: Einerseits fungieren die tausende alter und neuer Sport-, Musik- und Kulturvereine als soziale „Kontaktzone“ mit den Einheimischen und als lokaler Integrationsmechanismus. Andererseits dienen die hunderte eigener Flüchtlingsvereine der Traditions- und Kulturpflege der Herkunftsregion, der Erinnerungsarbeit für die „alte Heimat“ – gegebenenfalls auch im Sinne einer „invention of tradition“, wenn nachträglich regionale Heimatidentitäten wie die der „Sudetendeutschen“ gestiftet werden.

Vereinsleben meint damals zum einen also „interkulturelle Begegnung“ von Flüchtlingen und Altdeutschen im lokalen Sportverein, zum andern „ethnische“ Identitätsarbeit im Südmährer Trachtenverein. Durch diese Doppelfunktion wird das Vereinswesen als Integrations- und Assimilationsraum nun wichtiger als Kirchen, Parteien oder Sozialmilieus, denn es verbindet Privates mit Öffentlichem, es vergesellschaftet nach außen über Musik wie Sport als modernen Freizeitstilen und

²³ Utz Maas, „Sprache und Sprachen in der Migration im Einwanderungsland Deutschland“, in: *IMIS-Beiträge* 26 / 2005, S. 89-134, insbes. S. 116.

²⁴ Günter Frankenberg, „Zur Alchimie von Recht und Fremdheit. Die Fremden als juristische Konstruktion“, in: *Schwierige Fremdheit*, hrsg. von Friedrich Balke u.a. (Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verl., 1993), S. 41-67, insbes. S. 48.

es vergemeinschaftet nach innen – ebenfalls über Musik wie Sport, diesmal aber als lokaler Geselligkeitsform. Beides zusammen produziert eine spezifische lokale Variante jenes „Ethno-Patriotismus“: den deutscher Vereinsstammtische als zentrale ethnische Sozialkonfiguration der Nachkriegszeit.

All dies vollzieht sich schließlich nicht ohne die intensive Mithilfe der Wissenschaft. Auch die Volkskunde stellt damals fest, dass sich für eine „Gegenwartsvolkskunde“ nun „ungeahnte aktuelle Forschungsaufgaben“ ergeben. Insbesondere seien „die seelische Reaktion der breiten Volksschichten auf das ungeheuerliche Schicksal der Massenausweisung aus der Heimat bei den ausgewiesenen Deutschen und bei den ausweisenden Völkern, die Vorgänge der Eingliederung dieser Massen in den altdeutschen Raum und das Werden eines neuen Volkes aus Binnendeutschen und Ostvertriebenen“ zu untersuchen. Denn dieses „Volksgut“ sei mit überaus „lebendige(r) Wirkkraft“ ausgestattet und müsse nunmehr seine „Sammlung und Bereitstellung durch die Wissenschaft“ erfahren, da Brauchtumpflege ohnehin „als wirksamster Schutz gegen Entnationalisierung“ zu betrachten sei. Jener „Drang zu Wiederfinden und Zusammenkommen, zur Sammlung und zum Zusammenschluss“ findet darin seine Erfüllung.²⁵

Diese neue „Gegenwartsforschung“, keineswegs nur der Volkskunde, benutzt mit ihrem Sprachgestus der „Volkskörper“, der „ostdeutschen Stämme“, des „stammhaften Gefüges“ also rassistisch angehauchtes Vokabular und organologische Gemeinschaftsbilder.²⁶ Und sie wirkt mit ihrem neuen Subjekt, dem Flüchtling als entwurzeltem „homo barackensis“ und zugleich als bewusstem Träger ethnischer Tradition, zumindest legitimierend und stilbildend mit am „ethnopathiotischen“ Konzept.

Neue Fremde: „Gastarbeiter“

Die Fremdheit dieser „Flüchtlingsdeutschen“ wird erst relativiert und gebrochen durch die Ankunft der noch fremderen „Gastarbeiter“. So lautet die offizielle Bezeichnung im ersten Anwerbevertrag mit Italien aus dem Jahr 1955, die damit erst den „Fremdarbeiter“ aus dem Sprachgebrauch des Kaiserreichs und dann der Nazis ablöst. Und bereits in diesem Vertrag finden sich auch Hinweise auf kulturelle

²⁵ Josef Hanika, „Volkskunde der Sudetendeutschen“, in: *Volkskunde der Sudetendeutschen* 7 (o. J.), S. 3-25, insbes. S. 25 und 4.

²⁶ siehe etwa Karasek-Langer, „Volkskundliche Erkenntnisse“, a.a.O. (Anm. 19).

Differenzvermutungen, wenn eine „deutsche Kommission“ die medizinische, berufliche und soziale Eignung überprüfen soll, wenn „in der ersten Zeit der Eingewöhnung“ Behördenhilfe in Aussicht gestellt wird und wenn Italien versichern muss, die Arbeiter „jederzeit formlos zurückzunehmen“.²⁷ Subtext und Botschaft sind klar: Längerer Aufenthalt oder gar Einwanderung samt Vermischung sind weder vorgesehen, noch erwünscht!

Noch rigider wird 1961 in der entsprechenden Regelung mit der Türkei verfahren, weil da wohl eine gleich doppelte Differenzvermutung im Raum steht: nicht nur die „europäisch-abendländische“ Randlage, sondern zudem noch religiöse Fremdheit! Deshalb erfolgt die Aufnahme türkischer Arbeitskräfte unter noch stärkerer sozialpolitischer Diskriminierung, in dem der Aufenthalt von vornherein auf zwei Jahre begrenzt wird, bei der Anwerbung medizinische und „seuchenhygienische Kontrolle“ stattfindet und kein Familiennachzug erlaubt ist. Nach Firmenprotesten wird diese Regelung 1964 etwas gelockert.²⁸

Damit sind für die Arbeitsmigranten Zuschreibungen kultureller Fremdheit wie sozialer Distanz gleichsam „programmatisch“ vorgegeben. Vor allem aber wird nun deutlich, wie nachhaltig Gesellschaft und Kultur in Deutschland über Sprache identifiziert und organisiert sind, wie sehr sich die „ethnische Gemeinschaft“ also stets auch als „Sprachgemeinschaft“ inszeniert hat, in der die gemeinsame Sprache den alltäglich verbindlichsten Repräsentationsmodus verkörpert. Historisch betrachtet erscheint dies natürlich nicht ohne Ironie, wenn mitbedacht wird, dass der Nationalstaat gerade in Deutschland historisch wie sprachlich lange nicht vorhanden war, sondern erst spät über eine „deutsche“ Sprachpolitik konzeptualisiert werden musste. Dazu hat die „Germanistik“ bekanntlich nicht wenig beigetragen.²⁹

Jedenfalls lösen die Gastarbeiter nun die Flüchtlinge Ende der 1950er Jahre als „Fremde“ aus sprachlichen Gründen ab, weil letztere zwar noch nicht bayerisch können, aber immerhin angesichts ihrer Sprachverwandtschaft wie ihrer schon erfolgten Anpassungsleistungen plötzlich als vergleichsweise „integriert“, vulgo „deutsch“ erscheinen.

Auch die „neuen Fremden“ treten zahlenmäßig bald massiv auf: Vom Anwerbebeginn 1955 bis zum Anwerbestopp 1973 kommen immerhin 14 Mio.

²⁷ *Bundesanzeiger*, hrsg. vom Bundesminister der Justiz (Köln: Bundesanzeiger vom 17.1.1956, Nr.11)

²⁸ Vgl. Martin Sökefeld (Hrsg.), *Jenseits des Paradigmas kultureller Differenz. Neue Perspektiven auf Einwanderer aus der Türkei* (Bielefeld: transcript, 2004), S. 11ff..

²⁹ Maas, „Sprache – Migration“, a.a.O. (Anm. 23), S. 92f..

Gastarbeiter in die Bundesrepublik, rund 11 Mio. davon kehren wieder in ihre Heimatländer zurück.³⁰ Allerdings erscheint diese zahlenmäßige Massierung zunächst dadurch etwas abgemildert, dass die erste Generation italienischer und türkischer Arbeiter und bald auch Arbeiterinnen in räumlicher wie in kultureller Hinsicht noch keine eigenen „Einwanderermilieus“ bildet, sondern bewusst „provisorisch“ untergebracht in insulären Wohnheim- oder Barackenkulturen lebt – nicht selten in Räumen, die von den Flüchtlingsfamilien gerade erst in Richtung auf den sozialen Wohnungsbau verlassen wurden. Eine der ersten Untersuchungen dieser Situation unternimmt 1978 ein türkischstämmiger Volkskundler in Münster, der diese „Gastarbeit“ als ein Leben in „temporärer Akkulturation“ zu beschreiben versucht.³¹ Eigene Milieus entstehen erst später durch den dann einsetzenden Familiennachzug. Aber auch da lautet die Sprachregelung noch „Zuwanderung“, nicht „Einwanderung“.

Als zentrale kulturelle Differenzidentität bleibt ohnehin die sprachliche Fremdheit, die ganz in den Vordergrund geschoben wird - noch sehr viel stärker natürlich als die vorherige „Dialektfremdheit“ der Flüchtlinge. Die erste Gastarbeitergeneration bringt es meist nur bis zum „Elementardeutsch“, das zur Bewältigung des Alltags jedoch völlig ausreicht. Anders als bei den Flüchtlingen ist ihr Deutsch nicht selten mit Dialekteinfärbungen versehen, die etwas von der fehlenden Deutschkompetenz dann durch authentisch schwäbisches oder bayerisches Idiom ausgleichen und dadurch eine Art von Kandidatur für zumindest regionale oder lokale Zugehörigkeit anmelden. Doch wird für die zweite Generation dann eine weitergehende „sprachbiographische Entfaltung“ dann ebenso wichtig wie schwierig, weil sie nun existenziell über Zugehörigkeits- wie Bildungsfragen entscheidet. Und diese Entscheidung trifft seltener das Individuum, meistens das Sozialmilieu, das in der Regel entsprechend schlechte Karten verteilt. So wird das Sprach-Switchen von migrantischen Jugendlichen charakteristisch für ihre kommunikative und kulturelle Praxis: ein schnelles Hin- und Herschalten zwischen unvollständigen Sprachkompetenzen und dadurch eine alltägliche Identifizierung und Stigmatisierung als „nicht-deutsch“.³² – Interessant ist da gewiss die neuere Entwicklung, bei der sich in Berliner oder Hamburger Schulen muttersprachlich

³⁰ Klaus J. Bade (Hrsg.), *Fremde im Land. Zuwanderung und Eingliederung im Raum Niedersachsen seit dem Zweiten Weltkrieg* (Osnabrück : Univ.verl. Rasch, 1997), S. 15.

³¹ Halil Narman, *Türkische Arbeiter in Münster: ein Beitrag der temporären Akkulturation* (Münster: Coppenrath, 1978).

³² Maas, „Sprache – Migration“, a.a.O. (Anm. 23), S. 113.

deutsche Klassenminderheiten an jenes Elementardeutsch anpassen: „Isch geh nach Aldi“ entspricht dann nicht mehr dem „ethnischen Paradigma“ und führt sofort zur Leitkulturdebatte.

Wie bei den Heimatvertriebenen ein, zwei Jahrzehnte zuvor wird bei den Gastarbeitern nun ebenfalls der Verein als kulturelles Organisations- und Lebensweltmodell bedeutsam. Zunächst entstehen italienische Sport- und Geselligkeitsvereine, um eigene Orte der Kommunikation und der Freizeitgestaltung zu besitzen, an denen Fußball oder Boccia gespielt und Pizza oder Spaghetti gekocht werden können. Es sind Organisationen zunächst des Eigenbedarfs, bevor daraus dann rasch die Anfänge jener „ethnischen Ökonomie“ der Restaurants und Delikatessläden, der Musiklabels und Ethno-Looks entstehen, die vor allem für ein urbanes Publikum heute unverzichtbar sind. Zugleich führt aus diesen eigenen Vereinen der Weg oft weiter in „deutsche“ Vereine, vor allem Sportvereine, die sich allmählich öffnen – oft auch weil sie Nachwuchsprobleme haben.

Schon diese wenigen Hinweise mögen deutlich gemacht haben, wie auch hier jenes deutsche „Kulturgesetz“ funktioniert: Gastarbeiter oder Migranten – jedenfalls Nicht-Deutschstämmige – können zwar am „kommunikativen Gedächtnis“ teilhaben, also in den Alltagsniederungen von Fußball und Spaghetti „präsent“ sein, nicht jedoch am „kulturellen Gedächtnis“, also in der Höhenluft von deutscher Sprache, deutscher Geschichte und deutschem Wesen. Es ist die Auffassung: „Deutscher könne man nur sein, aber nicht werden.“³³ Und dies meint, dass in jeder Gesellschaft eine relativ feste Vorstellung davon besteht, wer sich „drinnen“ oder „draußen“ befindet. In manchen Gesellschaften ist diese Grenzziehung locker und weich, in der deutschen hingegen sehr eng, weil Abstammung und Sprache „harte“ Kriterien bilden. Und diese Kriterien positionieren die „Gastarbeiter“ von vornherein schon im „Draußen“, ohne eigene Möglichkeit der Ortsbestimmung. Dies wird auch von ihnen so empfunden. „Beim Einkaufen“, erinnert Rocco Artale, „wurden wir selbstverständlich geduzt – was willst du? Wer bist du?“ – „Fremd und verachtet, das waren nicht erst die Türken. Das Deutsche war das Maß aller Dinge und wer die Dinge anders sah, bekam das zu spüren.“³⁴

So kommt es in Deutschland zulange Zeit nicht zu einer Sprach- und Politikregelung für „Einwanderer“. Es bleibt bei „Ausländern“ und bei „Zuwanderung“

³³ Bade, *Fremde*, a.a.O. (Anm. 30), S. 10.

³⁴ Andrea Dernbach, „Rocco Tedesco“, in: *Der Tagesspiegel* (Nr. 19 048, vom 17.12.2005).

und diese Sprachformel gibt die rechtliche, politische und atmosphärische Situation durchaus korrekt wieder. Dabei ist eine Tendenz zur Dramatisierung, zur argumentativen Verkehrung der eigenen „Fremdenpolitik“ in eine „Fremdenangst“ subkutan ständig präsent. Wie üblich halb Seismograph, halb Orakel titelt der SPIEGEL am 30.7.1973 „Gettos in Deutschland – eine Million Türken“ und etabliert damit ein folgenreiches Bild. Seit 1980 ist „Ausländerpolitik“ ein ständiges Schlagwort und Wahlkampfthema. Selbst die damalige Multikultur-Gegenoffensive der Grünen „ver-fremdet“ in dieser Atmosphäre: Einwanderer werden als Kulturgemeinschaft „tribalisiert“, also auf vermeintliche Stammesmerkmale, Traditionen und Eigenarten festgeschrieben und damit gleichsam als völkische „Kultur“ zwangshomogenisiert, um dann in einem Mosaik kultureller Vielfalt ihre Rahmung zu finden. – Gut gemeint, aber schlecht gemacht! Vor allem, weil damit und durch die umgekehrt fehlende Anerkennung insbesondere die religiöse „Fremdheit“ der Muslime zum Gegenentwurf der Ausgegrenzten wird, die ihre „Fremdheit“ trotzig zu ihrer Identität machen. Ein nicht unwesentlicher Teil der gegenwärtig aufwallenden islamistischen Energien und Kräfte ist auch das Ergebnis dieser europäischen und deutschen Differenzpolitik.

Schließlich ist ebenfalls für diese Zeit der 1960er und 1970er Jahre die Rolle der Wissenschaft zu bedenken. Und dabei wird oft erst jetzt und retrospektiv deutlich, wie sehr sie damals beteiligt ist an der Konstruktion dieses kulturellen Differenzparadigmas wie des sozialen Integrationsparadigmas. Oft kontraproduktiv gegenüber dem eigenen Anliegen forscht etwa die Soziologie zur migrantischen „Gettobildung“, die Pädagogik entwickelt ein eigenes „ausländerpädagogisches“ Programm und die Psychologie fragt nach migrantischen Identitätsproblemen. Damit werden einerseits prekäre gesellschaftliche Befindlichkeiten aufgenommen, andererseits aber auch gesellschaftliche Reflexionen über „fremd und eigen“ oft erst normiert, kanalisiert und an diese gedankliche Opposition gewöhnt. So werden daraus letztlich eben auch Handlungsanweisungen zu einer kulturellen „Rasterfahndung“ nach Undeutschem im Alltag, die den Debatten über „Leitkultur“ oder „Parallelgesellschaft“ in schöner Regelmäßigkeit vorausgeht.

Innere Entfremdung: APO-Deutsche?

Wenngleich in der Realgeschichte wie hier im Text nur stichwortartig auftretend: Die nächste Bedrohung des Deutschen scheint von innen zu kommen. Es sind die

„neuen“ sozialen und kulturellen Bewegungen kurz vor und noch lange nach 1968, die einerseits in den sozialen Formen „Bewegung“ als neues Paradigma in der Gesellschaft installieren und die andererseits mit ihren politischen und kulturellen Programmen vor allem auch die Anerkennung von Vielfalt und Differenz einfordern: Differenz im Blick auf Geschichtsverständnisse wie Wertehorizonte, auf Lebensstile wie Identitätsentwürfe, auf Geschlecht wie Sexualität. Insofern ist die Apostrophierung als „Bewegungsgesellschaft“³⁵ an Stelle der gehabten „Wertegesellschaft“ nicht falsch, wenngleich in ihr die zunächst große Fremdheit der neuen Situation für die konservative Majorität im Lande ein wenig untergeht. Dieser „Bewegungs-Stil“ der Sit-ins, Go-ins, Teach-ins, der Demonstrationen anlässlich von Naziprozessen wie Notstandsgesetzen, von antikolonialen wie nationalen Aufständen in der Dritten Welt, dazu die wellenförmige Ausbreitung von Rockmusik und Drogenkonsum, von Wohngemeinschaft und neuer Sexualmoral: All dies repräsentiert in den schreckgeweiteten Augen der zunächst unbewegten Deutschen ausgesprochen „fremde“ Worte, Werte und Stile. Es erscheint als ein „fremdes“ Denken im Eigenen, als eine Ent-Fremdung des Deutschen auch deshalb, weil die 68er Bewegung mit einem anderen „Wir-Gefühl“ auftritt, welches ebenfalls „vergemeinschaftend“ daherkommt: kulturell kompakt im Blick auf Alternativen in Sprache, Idee und Ästhetik.

Daraus entsteht natürlich ein sehr kompliziertes Differenzproblem, weil es ja – korrekt ethnisch gedacht – die eigenen deutschen Söhne und Töchter sind, die dem deutschen Kleinbürger- und Arbeitervater nun als „seine“ Fremden gegenüberreten. Sie finden den väterlichen (Nicht-)Umgang mit der Vergangenheit wie mit der vorgegebenen gesellschaftlichen Ordnung insgesamt inakzeptabel und kündigen daher den Nachkriegs-„Common Sense“ einseitig auf. Aber auch außerhalb dieser Generationsdyade erscheinen solche sich antinationalistisch, antiautoritär, antiimperialistisch gebärdenden Einstellungen als schockierend undeutsch, als Sabotage an der deutschen Kultur. Das sich in diesem Zusammenhang ein gleich doppelter Aufschwung von Psychoanalyse und Psychotherapie ergibt – zunächst durch ihre Entdeckung, dann durch ihre regelmäßige Konsultation – ist insofern kein Wunder.

Ähnlich wie im Falle der Heimatvertriebenen erscheinen „die 68er“ insofern und einerseits als ungeliebte „Modernisierer“ der Nachkriegsgesellschaft, wobei ihre

³⁵ Bude, *ironische Nation*, a.a.O. (Anm.10), S. 18.

„soziale Politisierung“ und „kulturelle Modernisierung“ im Unterschied zu den Flüchtlingen natürlich beabsichtigt und gewollt ist. Andererseits reichen die daraus resultierenden Brüche in der Gesellschaft deutlich tiefer, weil die Frage nach dem inneren Selbstverständnis der deutschen Gesellschaft diesmal nicht mehr der Mehrheit überlassen bleibt. Die Minderheit ist vielmehr ebenso radikal wie anspruchsvoll, entwickelt bewusst „undeutsche Habitusvorstellungen“, die für die Jugendgenerationen insgesamt attraktiv sind. Und diese kulturalistische Strategie macht „Vergemeinschaftung“ im alten Sinn ab jetzt deutlich schwieriger. Jener damals beliebten Ausladung der 68er: „Geh doch rüber!“, also zu den anderen „fremden“ Deutschen in der DDR, ist ein bezeichnender Ausdruck einer tiefen Verunsicherung in der westdeutschen Gesellschaft, die an dieser politisch-kulturellen Bewegung immer nur „das Fremde“ zu sehen vermochte: hier eine vermeintliche politische Nähe zum DDR-Sozialismus, dort aber genauso auch „amerikanisierende“ Jeans, Coca-Cola und Musik als verräterische Indikatoren des Undeutschen.³⁶

1990: Wieder „Volks-Deutsche“?

Dass aus diesem „Geh rüber!“ dann so bald schon ein „Komm rüber!“ werden muss, gehört gewiss zu den amüsanteren Ironien deutscher Geschichte. Nachdem man sich in BRD und DDR seit den 1950er Jahren wechselseitig zum „Fremden“ im eigenen Volk gemacht hatte, das in Geschichte und Sprache zwar verbunden blieb, sich in Werten und Denkweisen aber entfremdete, wurden auch die kollektiven Gedächtnisse entsprechend „different“ eingerichtet. Elementarformen eines gemeinsamen „kulturellen“ Gedächtnisses blieben zwar erhalten, wenn es etwa um deutsche Hochkultur und Klassik ging oder um deutsche Sekundärtugenden, um Ästhetiken wie den deutschen Folklorismus mit gemeinsamen Neigungen zu Volkslied und röhrendem Hirsch oder zu Bier und Fußball. Doch im kommunikativen Gedächtnis zogen Fremdheit und Trennung ein, wo sich der Alltag sprachlich an „Kollektiven“ oder „Kollegen“, an „Broiler“ oder „Pommes“ schied, um hinter dem Sprachlichen dann erst die wirklich tiefen habituellen und kulturellen Gräben unterschiedlicher Lebenswirklichkeit zu entdecken. Vieles davon wurde erst nach dem Kalten Krieg bewusst, als intensivere Kommunikation wieder hergestellt war, bei der sich die eingetretene Distanz oft bereits als Differenz erwies: Man hatte sich

³⁶ Ingrid Gilcher-Holtey (Hrsg.), *1968 - Vom Ereignis zum Gegenstand der Geschichtswissenschaft* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998).

systematisch auseinander gelebt, auch im Biographischen und Privaten. Dies zeigen heute etwa Studien zu innerdeutschen Briefwechseln, zu Verwandtschaftsbeziehungen wie zum beliebten Päckchentausch: Gemeinsamkeit stellte sich am ehesten noch im Konsum her.³⁷

Seit 1990 scheint die Distanz nun wieder etwas geringer, die kulturelle Verwirrung allerdings eher noch größer geworden zu sein. Denn das jetzt offenbar doch und endgültig wieder legitime nationale und ethnische Band fügte eben das (noch) nicht zusammen, was meinte, doch zusammen zu gehören – um hier jenes berühmte Brandt-Wort boshaft zu reflektieren. Denn die Wessis verhalten sich anfangs zu den Osis ein wenig wie einst zu den Heimatvertriebenen. Und die Bürger der neuen Bundesländer – um nun korrekter zu formulieren – betrachten dies wiederum mit Recht als Herablassung, Herabwürdigung und in seinen infrastrukturellen wie kulturellen Folgen schlimmstenfalls als eine „zweite Kolonisierung“ des Ostens, bestenfalls als ignorante Arroganz. „Man denke an die Reaktionen auf die Kritik ostdeutscher Krippenerziehung durch den Kriminologen Christian Pfeiffer aus Hannover, an die Spiegel-Reportage aus ostdeutschen Landen von Matthias Matussek, an die Faulpelz-Analyse von Thomas Roethe oder gar an die penible literarische Beschreibung ihrer Ankunft im ostdeutschen Alltag, die Luise Endlich aus Wuppertal veröffentlicht hat und damit in ihrem Umfeld einen Sturm der Entrüstung auslöste.“³⁸ Die Ostdeutschen hingegen verwirren die Westdeutschen umgekehrt mit ihrem Stolz auf die neue „nationale“ Identität, der mitunter so „ur-deutsch“ daherkommt, dass er schon wieder „un-deutsch“ scheint. Also eine wirklich „patriotische“ Verwirrung, wie der Journalist Peter Bender einmal konstatierte: „Die Westdeutschen wurden Europäer, so weit man das werden kann, die Ostdeutschen blieben deutsch.“³⁹

Identitäts- und erinnerungspolitisch spiegeln die gegenwärtigen Tendenzen zu Ostalgie wie Westalgie ebenfalls deutlich wieder, wie stark darin ein Empfinden kultureller Differenz zum Ausdruck kommt und wie sehr die Selbst-Identifizierung

³⁷ Vgl. Ina Dietzsch, *Grenzen überschreiben? Deutsch-deutsche Briefwechsel 1948 - 1989* (Köln / Weimar / Wien: Böhlau, 2004).

³⁸ Dietrich Mühlberg, „Leben in der DDR – warum untersuchen und wie darstellen?“, in: *Befremdlich anders. Leben in der DDR*, hrsg. von Evemarie Badstübner (Berlin: Dietz, 2000), S. 648-695, insbes. S. 651.

³⁹ Zitiert nach Wolfgang Engler, *Die Ostdeutschen. Kunde von einem verlorenen Land* (Berlin: Aufbau-Verl., 1999), S. 16.

noch über diese Differenz und über das alte Gegenüber erfolgt.⁴⁰ Jens Bisky hat die ehemalige DDR kürzlich als den „inneren Orient“ einer auf die „Kultur des Westens“ hin orientierten Bundesrepublik bezeichnet⁴¹ und seine polemische Figur bringt jedenfalls die spezifische symbolische Asymmetrie deutscher West-Ost-Befindlichkeiten deutlich zum Ausdruck. Gedämpft wird dieses Missverhältnis in letzter Zeit wohl ein wenig dadurch, dass verstärkt auf regionale Identitätsentwürfe und Repräsentationsstrategien zurückgegriffen wird, wie sie vor allem im deutschen Süden von Baden-Württemberg bis Sachsen praktiziert werden und so die Ost-West-Differenz durch eine Südachse ein wenig überbrücken.

So offenkundig diese Probleme sind und so beständig sie thematisiert werden, so wenig ist im Vergleich dazu von einer anderen Gruppe Deutscher die Rede, die in der deutschen Gegenwart auch noch nicht so recht „angekommen“ scheint. Von 1950 bis 1995 sind immerhin über 3 Mio. so genannte „Russlanddeutsche“ vor allem aus Polen, der Sowjetunion, Rumänien aus- und in (West-)Deutschland angesiedelt worden, großenteils als Folge einer gezielten Werbepolitik in den Herkunftsländern und abgestützt durch entsprechende Sonderprogramme zur Eingliederung. Diese „deutsche“ Migrantengruppe hat wie die Flüchtlinge nach 1945 in den vergangenen Jahren immer wieder systematische soziale Benachteiligung und kulturelle Ausgrenzung zu spüren bekommen und reagiert darauf vielfach mit Selbstausgrenzung: „Aussiedler organisieren sich vorwiegend in Kirchengemeinden und Landsmannschaften“ und ziehen sich vielfach in diese engeren Netzwerke zurück.⁴²

Sicherlich hängt dies auch mit dem Erstaunen zusammen, mit dem viele Bundesbürger auf dieses eigene, zum Teil auch aggressive Deutschtum reagieren, das da aus den russischen Diasporagemeinden „ins Reich“ zurückkommt. Wer in Berlin-Hohenschönhausen oder an ähnlichen Orten gegenwärtig die Jugendkonflikte beobachtet, in denen ethnische Selbst- und Fremdzuordnungen eine zentrale und nicht nur symbolische Rolle spielen, in denen „russisch“, „deutsch“, „Ossi“ oder „arabisch“ Identifikation oder Diskriminierung oder beides zugleich bedeuten kann,

⁴⁰ Vgl. Andreas Glaeser, *Divided in Unity: Identity, Germany, and the Berlin Police* (Chicago: Univ. Of Chicago Pr., 2000).

⁴¹ Jens Bisky, *Die deutsche Frage. Warum die Einheit unser Land gefährdet* (Berlin: Rowohlt, 2005), S. 105ff..

⁴² Leonie Herwartz-Emden & Manuela Westphal, „Die fremden Deutschen: Einwanderung und Eingliederung von Aussiedlern in Niedersachsen“, in: *Fremde im Land. Zuwanderung und Eingliederung im Raum Niedersachsen seit dem Zweiten Weltkrieg*, hrsg. von Klaus J. Bade (Osnabrück : Univ.verl. Rasch, 1997), S. 167-212, insbes. S. 202 und S.192.

der sieht in prismatischer Verdichtung jenes deutsche Ethno-Spiel vor sich, bei dem es dem Sieger gelingen muss, das Zentrum zu besetzen, indem er die Mitspieler an den Rand drängt – fast wie in der Wirklichkeit.

Doppelt fremd: Islamische Migranten

Die tief greifendste Veränderung der deutschen Gesellschaft – jedenfalls in ihrer Selbstwahrnehmung – erfolgt natürlich durch Migration als „nicht-deutsche“ Einwanderung. Dabei hatte die „ausländische“ Wohnbevölkerung von 0,7 Mio. im Jahr 1960 bis 1990 bereits auf 5,2 Mio. zugenommen, zum Teil unter erheblicher ethnisch-lokaler Konzentration wie im Falle des bald als „türkisch“ apostrophierten Berlin-Kreuzberg,⁴³ so dass sich gerade zu diesem Zeitpunkt Befürchtungen und Ängste um die deutsche Vereinigung verbanden mit solchen um die Einwanderung. Und viele dieser Ängste bewegten sich jenseits konkreter Erfahrungen und Befunde im eher imaginativen Bereich.

Dies hat sich seitdem nicht entscheidend geändert, weil die Debatten um „Einwanderung“ und „Deutsch-Sein“ nur sehr mühsam vorangekommen sind. „Das ethnische Vorverständnis wird als so unproblematisch vorausgesetzt, dass sich die Eltern des Grundgesetzes wie auch deren gnädig später geborene Kinder versagten, den Erwerb der Mitgliedschaft (...) auch nur ansatzweise verfassungsrechtlich zu regeln“, kommentiert ein Jurist rückblickend die verfahrenene Situation.⁴⁴ Für die Einbürgerung galt daher stets als Kriterium die „Hinwendung zu Deutschland“, die Bereitschaft zur „Einordnung in die deutschen Lebensverhältnisse“, hinreichende wirtschaftliche Absicherung und der Nachweis, dass man einen „wertvollen Bevölkerungszuwachs“ verkörpert – so die Einbürgerungsrichtlinien noch des Jahres 1977. Dies lockert dann zwar das Ausländergesetz von 1990 etwas auf, das nach acht beziehungsweise 15 Jahren Aufenthalt in Deutschland einen Regelanspruch auf die Staatsbürgerschaft formuliert. – Allerdings: auf keine doppelte Staatsbürgerschaft! Die Zuwanderer müssen sich entscheiden! Doch Leitlinie von Gesetzen wie von Denkmustern bleibt auch hier der „Ethno-Patriotismus“, der nicht nur die Deutschen, sondern umgekehrt auch „die Anderen“ homogenisiert als „die“ Italiener, „die“ Türken, „die“ Muslime.

⁴³ Bade, *Fremde*, a.a.O. (Anm. 30), S.11.

⁴⁴ Frankenberger, „Recht und Fremdheit“, a.a.O. (Anm. 24), S.48.

In diese Richtung weist die fatale Rede von der „Parallelgesellschaft“, die von Teilen der Migranten errichtet sei und die sich den Gesetzen der Mehrheitsgesellschaft entziehe. Diese populistische Redewendung lebt schon auf einer ganz vordergründigen Faktenebene von der Verwechslung von Gesellschaft und Kultur, von der falschen Homogenisierung migrantischer Milieus, von der Überzeichnung kultureller Differenz und von der Dramatisierung von Einzelfällen. Weder sprachlich, noch ethnisch, noch bildungs- und lebensstilbezogen oder gar im Blick auf öffentliches Leben und Mediennutzung kann von solcher Isolation und Homogenität „im Getto“ ernsthaft gesprochen werden – wenn man nicht nur den neuesten Kino- oder Hiphop-Inszenierungen vom „knallharten Geddo“ aufsetzen will.⁴⁵

Auch konzeptuell betrachtet, wird der Eindruck um nichts besser: Gerade „gesellschaftlich“ hat sich in Deutschland außerordentlich wenig „parallel“ aufgebaut, eben nicht zuletzt, weil die angeblich so missbrauchten sozialpolitischen Integrationssysteme so eng gestrikt sind und so weich abfedern, dass soziale Abgrenzung kaum lohnt und räumliche Gettoisierung kaum stattfindet. Desintegration und Segregation kommen deshalb wenn überhaupt überwiegend „kulturell“ daher, als eine stark symbolisch konturierte und vorgetragene Identitätspolitik, die sui generis aber gerade nicht ins Abseits zielen kann, sondern ins Zentrum der Gesellschaft zielen muss, dorthin, wo allein über Anerkennung und Aufstieg entschieden wird. Dass sie sich dabei differenzpolitisch als „andere“ und „eigene“ Welt geriert und inszeniert, gehört einfach zur kulturellen Performance und zum kleinen ABC heutiger Identitätspolitik. Wer diese Performance freilich zur Grundlage politischer Diagnose nimmt, sollte Wissenschaft oder Politik jedenfalls nicht als Beruf ausüben.

Allerdings kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass diese Rede von der Parallelgesellschaft nicht naiv daherkommt, sondern offenbar sehr hilfreich dabei ist, erneut ein bedrohliches Gegenüber aufzubauen, eine äußere wie innere Fremdheit, der nun entschlossen wiederum ein Eigenes entgegenzustellen ist. Denn die herbei geredete Bedrohung rechtfertigt fast jede Gegenwehr. Und die steht längst zur Offensive bereit, um weiterhin jenes spezifische ethnische Ethos „des Deutschen“ als ideologisches Konzept hochzuhalten. Wie entschieden und präsent, zeigt wohl am besten die dichte Folge der jüngsten Versuche, „deutsche

⁴⁵ Siehe etwa Hans-Jürgen Weiss & Joachim Trebbe, *Mediennutzung und Integration der türkischen Bevölkerung in Deutschland. Ergebnisse einer Umfrage des Presse- und Informationsamtes der Bundesregierung* (Potsdam: Göfak Medienforschung, 2001).

Sekundärtugenden“ und „deutsche Leitkultur“ normativ zu formulieren und im öffentlichen Bewusstsein zu verankern. Dafür stand im Oktober 2000 der Versuch von Friedrich Merz und der CDU, dann die „Nationalstolz“-Debatte im Jahr 2001⁴⁶, zuletzt die Leitkultur-Variante von Bundestagspräsident Lammert. Immer ging es dabei um Wertekataloge und Haltungen als Grundlagen einer „staatsvölkischen“ Loyalität, bei der biologischer Abstammung, mentaler Bindung und „nationaler“ Zugehörigkeitsdauer entscheidendes Gewicht zugemessen wird. Ein mögliches und logisches Migrationsziel, nämlich politischer Bürger in Deutschland werden zu wollen, steht damit immer wieder vor der eigentlich unlösbaren Aufgabe, „Deutscher“ sein zu sollen in einem nach wie vor abstammungsgemeinschaftlichen Sinn: in möglichst weitgehender kultureller Assimilation und identitärer Eindeutschung.

Durch diesen ethnisch codierten Zugang zur deutschen Gesellschaft jedoch wird die Spirale all jener ethnischen Identitätspolitik weiter in Gang gehalten, die in der deutschen Nachkriegsgesellschaft mittlerweile schon Tradition haben. Deutsch, heimatvertrieben, türkisch, ostdeutsch, sächsisch, muslimisch: Alle diese Attribute verweisen einerseits immer auf eine eher „kommunikative“ und „situative“ Seite unserer kulturellen Selbstbilder, verkörpern also ein einfaches Ausdrucksmittel oft flüchtiger, alltäglicher Verortungen im sozialen Feld. Wenn daraus jedoch zugleich dauerhafte und normative Repräsentationsmodelle gezimmert werden sollen wie im deutschen Fall, wenn daraus also komplexe Identität- und Differenzstrategien entstehen, dann formieren sich diese Alltagspraxen andererseits zu verfestigten kollektiven Überzeugungen und Gesten mit hoher symbolischer Wirkung und weitreichender strategischer Bedeutung.

Solch ein strategisches Repräsentationsmodell für Migranten aus entsprechenden Ländern ist heute zweifellos auch die islamische Religion. Denn sie kann informell wie normativ benutzt werden, also „euro-islamisch“ wie „fundamentalistisch“. Sie scheint gegenwärtig als kulturell übergreifendes und symbolisch eindeutiges Medium offenbar noch wirksamer als die ethnische Zuordnung. Vor allem vermag sie offenbar besonders wirksame Vergemeinschaftungseffekte herzustellen durch ihren strengen Ritus und Kultus, dem die Moscheen als eigene kulturelle Orte in „fremder“ Gesellschaft noch eigene Aura verleihen. Identitätspolitik über Religion erhält offenbar gerade durch diese zum

⁴⁶ Vgl. Ute Benz & Wolfgang Benz (Hrsg.), *Stolz deutsch zu sein? Aggressiver Anspruch und selbstverständlicher Patriotismus* (Berlin: Metropol, 2005).

Teil ästhetischen Faktoren ihre besonders hohe Mobilisierungsfähigkeit (und erinnert darin nicht von ungefähr vielleicht an den vormodernen europäischen Katholizismus).

Die Reaktion der deutschen Öffentlichkeit auf dieses religiöse Andere, das sich selbst oft als „Fremdes“ gebärdet, ist meist zunächst eigene Befremdung, dann eine entsprechende Ab- oder Ausgrenzung, die von den Betroffenen wiederum als Diskriminierung wahrgenommen wird. Kulturelle Diskriminierung aber führte historisch immer zu aktiver kultureller Selbstbehauptung, zur Befestigung von und Versteifung auf ideologischen Positionen. So auch heute, wo für Menschen mit Migrationshintergrund andere Identitätsoptionen ohnehin vielfach fehlen. Wo kaum Arbeit verfügbar ist, kaum Bildung und Ausbildung, kein repräsentativer Lebensstil, keine wirkliche Ganztagschule als komplexe Lebenswelt der Kinder, wo vor allem keine soziale Bühne für Jugendliche existiert, um darauf individuelle Fähigkeiten und Identitäten darstellen zu können: Dort bleibt oft nur der Griff zur religiösen „Identifizierung“. Denn sie kann im Unterschied zu anderen Identitätswünschen tatsächlich erreicht und gelebt werden, kann im Konflikt mit der nicht-islamischen Umwelt misstrauische Aufmerksamkeit und symbolisch Differenzgewinn erzeugen. Sie kann umgekehrt nach innen aber auch Gruppenzugehörigkeit und Sicherheit vermitteln. Die Dezentralität der islamischen Gruppen in Deutschland und die Überschaubarkeit ihrer Gemeinden kommen diesen Bedürfnissen natürlich sehr entgegen. Deshalb dann auch die Aufwertung der Religion als Erbe, als Tradition, als Authentisches, als Identität! Deshalb auch ihr Einfordern als kulturelles Grundrecht, durch das dann Wortmeldung und Anerkennung möglich scheinen! Deshalb bildet diese Strategie gegenwärtig auch die symbolische Identitätspolitik vieler „einheimischer Ausländer“, die sich sozial und ethnisch von ihren Herkunftsländern längst gelöst haben, aber eine wirkliche Ankunft in Deutschland ebenfalls verwehrt finden.

Solche Binnendifferenzierungen wie Spiraleffekte nimmt die deutsche Gesellschaft mehrheitlich offenbar kaum wahr. Unterschiede in nationaler oder ethnischer, regionaler oder sozialer Hinsicht werden nicht gemacht. Vielmehr drückt sie dem „fremden“ Phänomen Islam automatisch den Homogenitätsstempel auf und produziert damit eine zweite kulturelle Front ethnischer „Fremdheit“, die als in extremer Weise „nicht-deutsch“ begriffen wird. Dieses ebenso stereotype wie differenzpolitische Denken durchzieht auch noch die gegenwärtige Politik. Dies zeigt sich in der „Integrationskursverordnung“ vom 13.12.2004 zum Sprach- und

Werteunterricht für Migranten ebenso wie im baden-württembergischen Fragebogen für islamische Einwanderer mit seinem Mentalitäts- und Kulturcheck. Interessant und positiv dabei immerhin, wie sich die Diskussionsfronten allmählich verändern und verschieben. So kommentierte die türkischstämmige Soziologin Necla Kelek kürzlich im Tagesspiegel den Fragebogen lakonisch: „Ich fand die Fragen in Ordnung.“ Denn die islamistische Kritik am Fragebogen habe ja gezeigt, „dass Muslime unter Naturschutz stehen“ wollen und dies könne sie nicht akzeptieren.⁴⁷ Auch der Streit um die Mohammed-Karikaturen hatte bekanntlich eine ähnlich interessante Ausgangsfigur, als dänische Nationalfundamentalisten auf der Suche nach Leitkultur den dänischen Islamfundamentalisten eine simple kulturelle Falle stellen wollten, in die sie dann selber hineintappten und damit unfreiwillig nach dem Fußball eine zweite Sorte von „Danish Dynamite“ produzierten.

Umgekehrt gilt natürlich für die „postsäkulare“ deutsche Gesellschaft“ (Jürgen Habermas), dass sie sich ihrerseits und allen Reden über die „Wiederkehr der Religion“ zum Trotz eben nicht mehr über religiöse Werthaltungen und Praxen zu vergemeinschaften vermag. Sie zeigt sich im Gegenteil über solch „unaufgeklärte“ Praxis höchst befremdet und kann dieses Phänomen daher wiederum nur „differenzpolitisch“ zu lösen versuchen: durch Diffamierung dieser segregativen Identität des Anderen – Motto: „Wir sind zwar keine wirklichen Christen mehr, dafür aber die kulturell Toleranten, die diese Toleranz auch von eurer Religiosität erwarten müssen“. Damit wähnt man sich dann nicht ganz zu Unrecht wieder auf der richtigen Seite des politisch Korrekten. Denn diese Toleranzgeste hat natürlich dort ihre plausible Grenze, wo islamistische oder ethnizistische Überzeugungen in Familien oder Gemeinden zu Spracherwerbsverboten oder Bildungsbehinderungen führen, zu Zwangsheiraten oder Ehrenmorden, vielleicht auch „nur“ zu einem „antirassistischen Alltagsrassismus“ migrantischer Jugendlicher, die aus der Depression einer Opferidentität wenigstens trotzig in die Illusion einer Täteridentität flüchten wollen. Dies ist die unabweisbar andere Seite der identitätspolitischen Spirale und dort müssen entschieden politische Regeln formuliert und juristische Grenzen gesetzt werden.

Aber dies kann plausibel und entschlossen eben nur dann betrieben werden, wenn das mehrheitsgesellschaftliche Eigene nicht ebenfalls differenzpolitisch und fundamentalistisch verteidigt wird. Denn was mit dieser Strategie letztlich nicht

⁴⁷ „Das ist eine Art Pascha-Test“, Interview mit Necla Kelek in: *Der Tagesspiegel* (vom 19.1. 06).

verhindert, sondern im Gegenteil gefördert wird, ist das eigentlich Bedrohliche: die Fähigkeit kleiner aktivistischer Islamistengruppen nämlich, ihrerseits mit dem Argument der Bedrohung ihrer religiösen Identität durch die zerstörerischen Einflüsse des Westens wie durch polizeiliche Verfolgung schützende und mobilisierbare soziale Umfelder aufzubauen. Damit könnte mittelfristig nämlich tatsächlich eine strategische Fundamentalisierung migrantischer Sozialmilieus gelingen, die – gleichsam quer zu nationalen Herkunft und ethnischen Gruppierungen – über eine religiös inszenierte und überhöhte Differenzidentität gegenüber deutschen Gesellschaft „vergemeinschaftet“. Und das ergäbe dann vielleicht wirklich jenes Dynamit, das man in den türkisch-arabischen Unterschichtsmilieus deutscher Großstädte bislang noch vergebens sucht.

Ethnische Synapsen?

Diese Spirale von Fremdethnisierung und Selbstethnisierung ist in den Ethnowissenschaften spätestens seit den 1990er Jahren zunehmend aufmerksam beobachtet und als spezielle Variante aktueller „Politics of Identity“ analysiert worden.⁴⁸ Denn Herkunft, Ethnizität und Religion sind als aktuelle Kriterien und Medien kollektiver Selbstdarstellung auch im internationalen politischen Raum seit dieser Zeit im Vormarsch, nicht nur in Europa, aber ganz besonders auch hier. Für die BRD gilt diese Feststellung freilich im Grunde schon seit längerer Zeit, eigentlich schon seit 1946, weil Ethnizität in der prekären Nachkriegssituation von existenzieller wie identitärer Bedrohung als zentrale kulturelle Ressourcen erschien. Und da sich dieses Modell und diese Strategie zu bewähren schienen, blieben sie für die gesamte Epoche der Nachkriegsgesellschaft zentral, weil auf diese Weise über das „kulturelle Gedächtnis“ der Deutschen eine Kontinuität gesichert werden konnte, die scheinbar allen äußeren wie inneren Kontingenzen standhielt. Immerhin – dies ist dabei stets zu bedenken – leben heute in Deutschland rund 27 Mio. Menschen mit Migrationshintergrund, davon knapp die Hälfte mit „persönlicher“ Migrationserfahrung, die gute andere Hälfte als Migranten „zweiter Generation“ –

⁴⁸ siehe hierzu etwa Andreas Wimmer, „Ethnic Boundary Making Revisited. A Field Theoretic Approach“, in: *IMIS* 27 (2005), S. 53-70; und Wolfgang Kaschuba, „Geschichtspolitik und Identitätspolitik. Nationale und ethnische Diskurse im Kulturvergleich“, in: *Inszenierungen des Nationalen. Geschichte, Kultur und die Politik der Identitäten am Ende des 20. Jahrhunderts*, hrsg. von Beate Binder, Wolfgang Kaschuba & Peter Niedermüller (Köln / Weimar / Wien: Böhlau, 2001), S. 19-42.

wenn man richtigerweise die Heimatvertriebenen und Flüchtlinge nach 1945 mit dazu rechnet.⁴⁹

Das „kulturelle Gedächtnis“ musste damit längst zu einem heimlichen „Leitkultur-Kanon“ werden, der kulturelle Traditionen bewahren, der Deutsch-Sein formatieren und der dadurch eine Identitätspolitik der Abstammungsgemeinschaft weiterhin ermöglichen sollte, ohne dass dazu mehr „Volkstum und Rasse“ gesagt werden konnte und musste. Aber diese Semantik wurde und wird zweifellos immer noch subkutan mitgedacht – keineswegs nur in Alt- und Neonazi-Kreisen, sondern mentalitär auch in mancher „Mitte der Gesellschaft“.

Was daran nun spezifisch deutsch ist und wo es Parallelen oder Analogien zu anderen Gesellschaften gibt, wäre zu überdenken, wenn wir über mehr und genauere einschlägige Untersuchungen verfügen. Immerhin treten ethnische Überfremdungsängste und entsprechende Bewegungen und Aktionen (die natürlich jeweils als Re-Aktionen dargestellt werden) gegenwärtig in vielen europäischen Ländern von Frankreich bis nach Russland auf, in Ländern also mit ganz anderen historischen wie gesellschaftlichen Bedingungen. Und besonders interessant wäre gewiss auch ein Vergleich mit den USA, wo gerade die wissenschaftliche Intervention in diesem Problemfeld besonders aufgeregt und ideologisch zu erfolgen scheint. Man denke nur an Samuel Huntington und sein Schreckenszenario der Latino-Einwanderung, die – wie er schreibt – „threatens to divide the United States into two peoples, two culture, and two languages“. Denn diese Einwanderung bedeute „the end of the America we have known for more than three centuries“⁵⁰.

Auch hier wird zentral einer Furcht vor kultureller Überfremdung und vor einem entsprechenden Identitätsverlust das Wort geredet und daraus der Schluss gezogen, es sei nun Zeit für einen „moral turn“ der Amerikaner, für „culture wars“, für ein Zurück zum „American creed“, also zur weißen und protestantischen Leitkultur der herrschenden Minderheit. Da finden sich zweifellos Geistesverwandtschaften von „Differenzpolitikern“ auch in der Wissenschaft diesseits wie jenseits des Atlantik. Und nicht von ungefähr wird hier wie dort wieder gerne Carl Schmitt zitiert mit seinem berühmten Satz: „Die politische Kraft einer Demokratie zeigt sich darin, dass sie das Fremde und Ungleiche, die Homogenität Bedrohende zu beseitigen und fernzuhalten weiß.“⁵¹ Ein hierzulande immer noch angesehener Staatsrechtler

⁴⁹ Hans Monath, „Kleine Völkerzählung“, in: *Der Tagesspiegel* (vom 7.6.2006), S. 2.

⁵⁰ Samuel Huntington, „The Hispanic Challenge“, in: *Foreign Policy* (March / April 2004), S. 30-45.

⁵¹ Carl Schmitt, *Verfassungslehre* (München / Leipzig, 1928), S. 231f..

mahnte schon 1974 in dieser Denktradition zur „Vorsicht bei Aufnahme von Fremden, weil die ‚Vitalwerte staatlicher Selbstbehauptung und Selbstgestaltung‘“ eingeschränkt würden, wenn man diese Fremden als „Gebietszugehörige“ anerkenne. Er bestätigte insofern aber nur das Grundgesetz, das – „ohne Not“, wie heute endlich entschieden kritisiert wird – zwischen „Deutschen- und Menschenrechten“ unterscheidet und somit auf dem „Eigenen in der identitären Gestalt des ‚Deutschen Volkes‘“ beharrt.⁵² Auf dieser Basis jedoch „denken“ heute noch die meisten Integrationsvorstellungen weiter: Integration im Sinne sozialer Verhaltensunauffälligkeit, kultureller Bildungsbeflissenheit und ethnischer Anpassung – nicht guter Bürger, sondern guter Deutscher werden!

Was Repräsentationen angeht, so sind Ethnologen da zwangsläufig aufmerksame Beobachter und Skeptiker zugleich. Das ist wohl eine „Deformation professionelle“ der Kulturwissenschaften. Denn sie gehen ohnehin von unterschiedlichen „Welten“ innerhalb jeder Gesellschaft aus und misstrauen den Wirs, dem Nationalen, dem Ethnischen, dem Homogenen. Sie fragen daher ohnehin nach dem Anderen im Eigenen, nach dem Fremden als Gegenüber und denken damit vielleicht auch in anderen Repräsentationsvorstellungen als andere Disziplinen. Vorstellungen von kultureller Identität, von Eigen und Fremd in Gestalt von Geschichte, von Herkunft, von Sprache, von Religionen werden von ihnen stets nur als „Repräsentationen“ verstanden: Diese „erklären“ selbst nichts, sondern sind ihrerseits selber soziale Erklärungsstrategien und kulturelle Erklärungsmedien!

Auch die Frage nach eigener Beteiligung und Verantwortung an dieser „Politik der Repräsentationen“ liegt gerade für die Ethnologie vor dem Hintergrund volkskundlicher wie völkerkundlicher Fachgeschichte nahe. Und die Vorstellung von der Wissenschaft als großem Repräsentations-Atelier ist daher durchaus vertraut – besonders im Falle der Repräsentationen des deutschen „Wir“. Historisch waren von der Geschichtswissenschaft über die Pädagogik, Theologie, Germanistik, Biologie, Medizin, Psychologie, Soziologie bis hin zu Volkskunde und Völkerkunde viele Disziplinen intensiv am Konstruktionsprogramm des Nationalen und des Ethnischen beteiligt. Ihre Aufgabe war vor allem die Legitimierung, Plausibilisierung und Aktivierung von ethnischen Selbstbildern und kollektiven Wir-Gefühlen einerseits und von Gegenbildern des Anderen als dem Fremden andererseits. Dies gilt ungewollt in gewisser Weise selbst noch für die gegenwärtige Einwanderungsforschung, die mit

⁵² Frankenberg, „Recht und Fremdheit“, a.a.O. (Anm. 24), S. 47.

ihren beständigen Versuchen der wissenschaftlichen „Objektivierung“ von Einwanderergruppen wesentlich zum „Fremden-Stereotyp“ beiträgt. Denn die Leitfrage, wie und über welche Kriterien und Parameter Migranten zu erfassen und zu beobachten sind, „konstruiert“ die Antwort und den Befund natürlich gleich mit: Migranten sind Abweichler, „Fremde“, insofern sie auch die wissenschaftliche Epistemologie als etwas „Differentes“ antizipiert. Entwickelt wird also ein Sensorium für „Abweichungen“: in Sprache, Religion, Esskultur, Heiratsverhalten, Kriminalität und damit ein kultureller Differenzbefund.⁵³ Ein türkischer Kollege hat kürzlich mit großer Klarheit die daraus resultierenden negativen Konsequenzen für die Einwanderungsgesellschaft so beschrieben: „Diese übermäßige Betonung des kulturellen Paradigmas beschränkt die Forschung über Jugendliche auf ‚marginale‘ Gruppen wie Banden, Rapper und ‚Muslime‘, die als kulturelle Inseln in der Modernität der Gastgesellschaft dargestellt werden. In öffentlichen, alltäglichen und wissenschaftlichen Diskursen erscheinen türkische Jugendliche bestenfalls als unnachgiebige Agenten eines revitalisierten Türkentums und Islams, oder, schlimmstenfalls, als schlicht kriminelle Elemente. Darüber hinaus löst die radikale Zuschreibung kultureller oder subkultureller Andersheit die Jugendlichen aus dem öffentlichen Raum des Landes, in dem sie leben, heraus, macht ihre Partizipation unsichtbar und stellt ihre Situation als ‚Anomie‘ dar“⁵⁴.

So bleibt die gesellschaftliche Aufmerksamkeit fixiert auf die inneren „Grenzen“, statt auch die „Brücken“ zu sehen: die sozialen Übergänge und die kulturellen Vermischungen, also jene Mischung aus Mischungen, jene auch in deutschen Städten eben längst ganz normal „hybride“ Einwanderungsgesellschaft. Das aber wäre eigentlich „Ethnos“: die Teilung der Gewohnheiten – eben eines Gewohnten, das sich verändert. „Ethno-Patriotismus“ hingegen wird dabei immer mehr zum falschen Weg, weil er diesen Paradigmenwechsel verhindert: den Weg weg von ethnischen Identitäts- hin zu zivilgesellschaftlichen Loyalitätsvorstellungen als „deutschem“ Repräsentationskonzept.

⁵³ Siehe dazu auch Sökefeld, *Kulturelle Differenz*, a.a.O. (Anm. 28), S. 9ff..

⁵⁴ Levent Soysal, „Diversität der Erfahrung – Erfahrung von Diversität“, in: Sökefeld, *kulturelle Differenz*, a.a.O. (Anm. 28), S. 139-162, insbes. S. 143.