

# APuZ

Aus Politik und Zeitgeschichte

63. Jahrgang · 13–14/2013 · 25. März 2013



## Gesellschaftliche Zusammenhänge

*Volker Kronenberg · Julia Friedrichs · Detmar Doering*

Was hält die Gesellschaft zusammen? Drei Akzente

*Silke van Dyk*

In guter Gesellschaft? Randzonen des Sozialen

*Serhat Karakayali*

Kosmopolitische Solidarität

*Brigitte Hasenjürgen*

Demokratische Migrationsgesellschaft: Zusammenleben neu aushandeln

*Heidi Hein-Kircher*

„Deutsche Mythen“ und ihre Wirkung

*Bernhard Giesen · Robert Seyfert*

Kollektive Identität

*Kurt Möller*

Kohäsion? Integration? Inklusion?

*Alfred Eisfeld*

(Spät-)Aussiedler in Deutschland

*Marcus Meier*

Fallstricke bei der Bildungsarbeit gegen Antisemitismus

Beilage zur Wochenzeitung **Das Parlament**

## Editorial

Was hält die Gesellschaft zusammen? Wichtige „Sinngeneratoren“ kollektiver und individueller Identität – etwa dörfliche, familiäre und religiöse Gemeinschaften – verlieren aufgrund von Migrationsprozessen, Individualisierung, Urbanisierung und Säkularisierung an Bindekraft. Seit Geburt der Nationalstaaten bindet das Konstrukt der „nationalen Identität“ die in ihren Lebenswelten unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen aneinander. Doch soll diese als emotionales Band dienen, muss sie immer wieder mit nationalen „Erzählungen“ oder kollektiven Wohlstands- und anderen Heilsversprechen neu gefüllt und belebt werden. Deren Reiz liegt mitunter darin, dass sie vage und damit Projektionsfläche für unterschiedlichste Ideen und Vorstellungen sind.

Kollektive Identitäten einer *res publica* können dann mit Freiheit, Gleichheit und Selbstbestimmung des Individuums in Konflikt geraten, wenn sie auf sozialen Wandel nicht sensibel genug reagieren und nicht alle in einer Gesellschaft lebenden Menschen einschließen. Daher stellt sich die Frage, welche gesellschaftlichen Gruppen die Adressaten solcher Ansprachen sind: Wer wird ein- und wer wird ausgeschlossen, wer ist „zu integrierendes Subjekt“, wem stehen welche Rechte zu und an welche Kriterien sind diese gebunden?

Die im Grundgesetz festgeschriebenen Werte des politischen Gemeinwesens setzen den Rahmen, innerhalb dessen diese Fragen zu beantworten sind. Doch ist ihre Deutung das Ergebnis von Entwicklungs- und Aushandlungsprozessen – und unterliegt somit ebenfalls einem Wandel, wie beispielsweise an den Urteilen des Bundesverfassungsgerichts zur Gleichstellung der Geschlechter oder zu den Rechten Homosexueller zu sehen ist. Um sich möglichen Bezugspunkten und (neuen) Ideen des gesellschaftlichen Zusammenhalts und der Solidarität jenseits von „deutschen Sommermärchen“ zu nähern, ist es daher vielleicht auch hilfreich, die Frage andersherum zu stellen: Was trennt die Gesellschaft?

Asiye Öztürk

# Was hält die Gesellschaft zusammen? Drei Akzente

*Die folgenden Essays beschäftigen sich aus unterschiedlichen Perspektiven mit der Frage, was die Gesellschaft zusammenhält beziehungsweise teilt. Sind es Werte – die wer definiert und interpretiert? Ist es soziale Teilhabe – die wie verteilt ist? Ist es Religion – die wo ihre Grenzen hat? (Anm. d. Red.)*

Volker Kronenberg

## Was hält die Gesellschaft zusammen? Ein Blick zurück nach vorn

**N**ein, politische Orientierungsmythen zur Stabilisierung und zum Zusammenhalt von freiheitlichen Gesellschaften

**Volker Kronenberg**

Prof. Dr. phil., M.A., geb. 1971; Studiendekan der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn und Akademischer Direktor am Institut für Politische Wissenschaft und Soziologie, Lennéstraße 25, 53113 Bonn. kronenberg@uni-bonn.de

lassen sich nicht verordnen, erst recht nicht staatlicherseits erzwingen.<sup>1</sup> Das ist auch gut so. Und doch bedarf ein politisches Gemeinwesen, auch die „geglückte Demokratie“ (Edgar Wolfrum) der Bundesrepublik Deutschland, eines „Gemeinsamkeitsbewusstseins“ (Max Weber) und -sinns, der angesichts virulenter politischer und gesellschaftlicher Herausforderungen zum gemeinschaftlichen wie individuellen Handeln motiviert, Orientierung gibt und die Frage nach der Zukunft der *res publica* beantwortet. Denn es ist das Paradoxon moderner Republiken, die auf Recht und Gemeinwohl gründen,<sup>2</sup> dass letzteres nicht per se vorhanden, sondern Teil jener Voraussetzungen ist, die der freiheitliche Rechts- und Verfassungsstaat nicht garantieren und erzwingen, wenn auch fordern und fördern kann.<sup>3</sup>

Die politischen und gesellschaftlichen Herausforderungen, mit denen sich Deutschland heute konfrontiert sieht, sind groß. Während die Zahl der Bürger, die als arm gelten, über Jahre gestiegen ist, verfügt ein prozentual kleiner Anteil der Bevölkerung von zehn Prozent inzwischen über zwei Drittel des Privatvermögens in Deutschland. Angesicht dieser Kluft stellt sich unweigerlich die Frage nach dem inneren Zusammenhalt eines Gemeinwesens, dem einstmals das Etikett der „nivellierten Mittelstandsgesellschaft“ angeheftet wurde. Ebenso wird die „demografische Krise“ immer mehr zu einem Brennpunkt. Es droht ein Zustand des demografischen Ungleichgewichts mit immensen sozialen Folgekosten. Vor dem Hintergrund eines seit Jahrzehnten nicht mehr gekannten Zustroms von Migranten aus Südeuropa stellt sich zudem immer dringlicher die Frage nach sinnvollen Integrationsmaßnahmen, nach einer konkreten Vorstellung davon, wie wir künftig zusammenleben wollen. Schlussendlich geht die Notwendigkeit gesellschaftlichen Zusammenhalts über die nationalen Grenzen hinaus, müssen Fragen von gemeinsamer Identität, von Solidarität und Solidität gerade auch mit Blick auf die Zukunft der Europäischen Union erörtert werden.

Sei es das Verhältnis zwischen „Arm und Reich“, zwischen „Alt und Jung“, zwischen „Einheimischen“ und (integrationsunwilli-

<sup>1</sup> Vgl. Herfried Münkler, *Die Deutschen und ihre Mythen*, Berlin 2008.

<sup>2</sup> Vgl. Maurizio Viroli, *Die Idee der republikanischen Freiheit*, Zürich 2002.

<sup>3</sup> Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt/M. 1991.

gen) „Migranten“, zwischen europäischer „Solidarität“ und nationalem „Egoismus“: Diese „Schere“ – sei sie objektiv vorhanden, sei sie subjektiv wahrgenommen – jeweils zu schließen und damit einen Beitrag zu leisten, den gesellschaftlichen Zusammenhalt in der Bundesrepublik auch in Zukunft zu sichern, kann als ebenso aktuelle wie zentrale Aufgabe für Politik, Wirtschaft und Bürgerschaft im zweiten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts verstanden werden. Dass es zur Lösung dieser Aufgaben erheblicher finanzieller Mittel bedarf, ist ebenso unbestritten wie heikel – man denke an die lastende Staatsschuldenquote, die grundgesetzliche Schuldenbremse, die europäischen Verpflichtungen und die Frage nach Generationengerechtigkeit. Doch bedarf es nicht nur monetärer Leistungen und womöglich gesetzlicher, verwaltungsmäßiger und verfahrenstechnischer Modifikationen, sondern grundsätzlicher der Verständigung über das „Wohin“, das „Warum“ und das „Wie“. Es bedarf eines gesamtgesellschaftlichen Konsenses darüber beziehungsweise einer neuerlichen Verständigung unter veränderten Rahmenbedingungen, was die Gesellschaft trotz und jenseits vorhandener Konflikte eint.<sup>f</sup>

Es geht mithin um das Wertefundament, welches die in der Verfassung niedergelegten Grundsätze zum Staat-Bürger-Verhältnis zugleich stabilisiert und transzendiert. Jemem Fundament, dessen Ausgestaltung sich in der Antike Cicero, im Mittelalter unter anderem Thomas von Aquin und in der Neuzeit Émile Durkheim, Talcott Parsons, Friedrich August von Hayek, Jürgen Habermas und Robert Bellah bereits mit je unterschiedlichen Akzenten gewidmet haben. Die Frage nach dem Einenden steht somit – explizit oder implizit – am Anfang einer jeden Beschäftigung mit den angedeuteten vier Krisenerscheinungen, die jeweils unterschiedlich gelagert und doch – auf einer grundsätzlichen Ebene – eng miteinander verbunden sind. Denn es geht um die Frage des Verhältnisses des Einzelnen zum Gemeinwesen, des „Ich“ zum „Wir“, und, noch grundsätzlicher, um die Frage danach, wer warum zum „Wir“ gehört. Nicht zuletzt, was überhaupt das „Wir“ als eigene Identität von dem „Anderen“ unterscheidet

<sup>f</sup> Vgl. Stefan Hradil, Was hält Gesellschaften zusammen?, in: Stefan Köppl (Hrsg.), Was hält Gesellschaften zusammen?, Wiesbaden 2013, S. 17–31.

und was wiederum, jenseits von Verträgen und Verfahren, das Verbindende ist, das die je einzelnen Identitäten vereint – und im europäischen Kontext die Nationen unter einem „Dach“ zusammenführt.

## Perzeptionswandel

Eine Verständigung darüber, was die *res publica* heute ist, worin das Gemeinwohl besteht und wie dieses generiert und garantiert werden kann, wird in Deutschland seit einigen Jahren entlang des Begriffs des „Patriotismus“ unternommen, der zu Zeiten der Bonner Republik dafür noch nahezu untauglich erschien.<sup>f</sup> Zu sehr war er, Stichwort „Historikerstreit“, politisch und wissenschaftlich umstritten, staatsrechtlich angesichts der innerdeutschen Grenze problematisch, im Lichte seines verhängnisvollen Missbrauchs in der Weltkriegsepoche des 20. Jahrhunderts historisch vermeintlich desavouiert und allenfalls mit dem Präfix der „Verfassung“ als Identifikationsform à la Dolf Sternberger, besser noch à la Jürgen Habermas vorstellbar. Doch Begriff und Ethos des „Patriotismus“ erlebten vor dem Hintergrund der „Zeitenwende 1989/90“ – „Wir sind ein Volk! Deutschland einig Vaterland!“ – und der rot-grünen Regierungsjahre von 1998 bis 2005 einen signifikanten Bedeutungszuwachs, auch ohne Präfix.<sup>f</sup>

Warum und weshalb zu diesem Zeitpunkt? Schlicht (auch) deshalb, weil der Staat kein Geld mehr hatte und die Reformagenda 2010 eines rhetorischen und symbolischen Überbaus bedurfte. Dazu schien John F. Kennedys patriotische Wendung „Frag’ nicht, was dein Land für dich tun kann, sondern was du für dein Land tun kannst“ sinngemäß gut geeignet. Auch wenn weitere politische und gesellschaftliche Faktoren eine Rolle spielten, so war es doch kein Zufall, dass Gerhard Schröder im zeitlichen Kontext seiner innerparteilich wie gesamtgesellschaftlich umstrittenen Agenda-Politik aus, wie er es nannte, „Verantwortung für unser Land“ einen politischen wie gesellschaftlichen Wandel anmahnte, der „sich eben nicht in Gesetzesbeschlüssen

<sup>f</sup> Vgl. Volker Kronenberg, Patriotismus in Deutschland, 3. überarbeitete und aktualisierte Auflage, Wiesbaden 2013.

<sup>f</sup> Vgl. die Ausgabe „Patriotismus von links“ von Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte, (2005) 3.

erschöpfen“ sollte, sondern bei dem es zur Wahrung der sozialen Kohärenz darum gehen sollte, „die Wirklichkeit in Deutschland zu verändern“. Damit setzte der Bundeskanzler der ersten rot-grünen Bundesregierung einen noch wenige Jahre zuvor kaum vorstellbaren Prozess in Gang, der in der Substanz mehr mit einer „geistig-moralischen Wende“ zu tun hatte als das, was Schröders Amtsvorgänger Helmut Kohl Anfang der 1980er Jahre rhetorisch zwar postuliert, jedoch nie ernsthaft betrieben hatte – und aufgrund des vehementen Widerstands von links seinerzeit auch gar nicht hätte betreiben können.

Die Ironie der Geschichte: Mit Schröder setzte ausgerechnet einer der seinerzeit vehementesten Kritiker jener vermeintlich neokonservativen Tendenzwende Kohls unter veränderten Rahmenbedingungen und unter der selbstbewussten Etikettierung des Patrioten einen umfassenden politischen und gesellschaftlichen Prozess in Gang, dessen Resultate auch Jahre später noch nicht vollständig absehbar, wenn auch in ersten Konturen erkennbar sind.<sup>17</sup> Mag sein, dass Schröder mehr ein von Sachzwängen Getriebener war, der eine rhetorische Figur suchte, um bürgerschaftliche Potenziale freizusetzen beziehungsweise um bürgerliche Milieus für seine Politik zu gewinnen. Mag sein, dass tatsächlich jene „Söhne und Töchter von Achtundsechzig“, die nun mit Rot-Grün Regierungsverantwortung trugen, sich mit ihrem Land, mit ihrer Republik mehr als nur funktional zu identifizieren begannen (und vieles spricht dafür).

Entscheidend ist, dass sich Ton und Tenor in der politischen und gesellschaftlichen Debatte um das Selbstverständnis der Bundesrepublik und um die Frage, was diese jenseits von Institutionen, Verfahren, Beiträgen und Quoten zusammenhält, verändert haben. Damit wurden Begriffe wie Inhalte, Einstellungen und Verhaltensweisen der Gemeinwohlorientierung von einer politischen Etikettierung – zum Teil auch Stigmatisierung – befreit, was um der Sache willen nur sinnvoll und hilfreich sein konnte.<sup>18</sup> So bewegt sich die Debatte um „Leitkultur“ versus „Multikultur“ heute auch deswegen in konstruktiven Bah-

nen, weil sich unter dem Rubrum eines positiven, an die Errungenschaften der zweiten deutschen Demokratie anknüpfenden Patriotismusverständnisses ein Minimalkonsens an Werten herausgebildet hat, der den künftigen Integrationsbemühungen als Grundlage dient und von allen etablierten Parteien mittlerweile anerkannt wird. Resultat war beziehungsweise ist eine weitestgehend fruchtbare Debatte jenseits „rechts-linker“ Retourkutschen um Multi- und/oder „Leitkultur“, um Integrationsherausforderungen, aber auch um Gemeinwohl und Bürgersinn oder das Selbstverständnis der Bundeswehr („Wir. dienen. Deutschland.“). Es geht um einen Patriotismus eben jener in Europa fest verankerten Berliner Republik, die immer wieder neu das Verhältnis von Freiheit und Solidarität justieren und plausibilisieren muss, im nationalen wie transnationalen Kontext.

## Perspektiven

Es geht dabei perspektivisch – und aus Sorge der Parteien um die eigenen Wahlergebnisse politisch bislang allenfalls in Ansätzen ausbuchstabiert – um die Neujustierung des Verhältnisses zwischen Staat und Bürgergesellschaft, die wiederum keineswegs und unter keinem patriotischen „Deckmäntelchen“ eine Abkehr von fundamentalen Prinzipien des Sozialstaats oder gar dessen Rückbau zum Nachtwächterstaat bedeuten darf. Gewiss geht es dabei jedoch um die Beantwortung der schwierigen Frage, welche Leistung in welchem Maße und verbunden mit welchen Kosten künftig der Staat (allein oder im transnationalen Verbund) erbringen kann, soll oder muss und welche Aufgaben in welchem Umfang und verbunden mit welcher öffentlichen Anerkennung womöglich ebenso gut, wenn nicht besser, in bürgerschaftlicher Selbstverantwortung erbracht werden können. Eine schrumpfende und älter werdende Gesellschaft kann deren Beantwortung auf Dauer nicht ausweichen und muss ihrerseits versuchen, überzeugende Gründe zu finden, warum der Weg in die jeweils gewählte Richtung eingeschlagen wird. Die Beantwortung wird nicht allein – wenngleich wesentlich – unter monetären oder gar utilitaristischen Aspekten erfolgen, sondern auch unter Gesichtspunkten, die sich der Arithmetik von finanziellem Gewinn und Verlust entziehen.

<sup>17</sup> Vgl. Eckhard Fuhr, *Wo wir uns finden*, Berlin 2005.

<sup>18</sup> Vgl. exemplarisch: Robert Habeck, *Patriotismus. Ein linkes Plädoyer*, Gütersloh 2010.

Erstaunlich, ermutigend und erklärungsbedürftig zugleich: Warum erfährt der Bundesfreiwilligendienst unter dem Motto „Nichts erfüllt mehr, als gebraucht zu werden“ nur ein Jahr nach seiner Einführung einen solchen Zuspruch? Warum entstehen immer neue soziale Bürgerstiftungen (auch jenseits steuerlicher Vergünstigungen für die Stifter)? Warum erleben nachbarschaftliche Selbsthilfegruppen oder auch kirchliche Sozialeinrichtungen einen solchen Zulauf, wie seit einiger Zeit zu verzeichnen ist? Ohne Karitas, ohne Solidarität, Gemeinsinn und Gemeinwohlhandeln, ohne Patriotismus eines wohlverstandenen Eigennutzes, wie Alexis de Tocqueville ihn bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in seinem Buch „Über die Demokratie in Amerika“<sup>9</sup> beobachtet und analysiert hat, ist dies nicht zu verstehen. Vielem von dem, was Tocqueville als Ursache für die Lebendigkeit und Vielfalt, für die Integrationskraft einer modernen Demokratie analysiert hat (die Bedeutung des Vereinswesens, der kommunitären Bürgerkultur, der Religion), kommt auch im 21. Jahrhundert nach wie vor Relevanz zu.<sup>10</sup>

Der liberale Verfassungsstaat der Gegenwart kann dem Rechnung tragen (was er seit Jahren auch mittels verstärkter „Engagementpolitik“ tut), indem er entsprechende Rahmenbedingungen zur Entfaltung dieser bürgerschaftlichen Ressourcen schafft, erhält und den jeweiligen Wandlungen und Herausforderungen anpasst. Wohl wissend, dass er diese Kultur der Freiwilligkeit als Humus zur Entstehung und Verstetigung elementarer Werte seinerseits nicht substituieren kann. Gleichwohl kann er, zur Förderung eines zeitgemäßen Gemeinsamkeitsbewusstseins, beispielsweise die symbolische Ausgestaltung der Feier- und Gedenktage aufwerten (3. Oktober/9. November), ja ihnen mehr Aufmerksamkeit unter größerer Einbeziehung der Bürgerschaft schenken, als dies derzeit der Fall ist.

Ebenso sollte er auch im gegebenen bildungspolitischen Föderalismus, dem Geschichts- und Sozialkundeunterricht jenen wichtigen Stellenwert einräumen, der die-

<sup>9</sup> Vgl. Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*. Erster Teil, herausgegeben von Theodor Eschenburg, Stuttgart 1959.

<sup>10</sup> Vgl. Hans Joas, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt/M. 1997, S. 293.

sem gerade in Zeiten der Globalisierung zukommt. Ralf Dahrendorf hat schon vor Jahren, im Lichte der anschwellenden Globalisierungs- und Glokalisierungsdebatte, den richtigen, wichtigen Satz formuliert, dass Patriotismus die Voraussetzung des Weltbürgertums sei<sup>11</sup> – eine nur scheinbare Paradoxie, über die nachzudenken in heutiger Zeit lohnend und notwendig ist. Dabei geht es weniger um Begriffe als um Inhalte.

Egal, ob „Patriotismus“, „Verfassungspatriotismus“ à la Habermas,<sup>12</sup> ob „kosmopolitischer“, „vernunftgemäßer Patriotismus“ oder „Patriotismus 2.0“<sup>13</sup> – die Umschreibungen variieren, der Kerngedanke einer zeitgemäßen Konnotation von Freiheit und Bindung, von Freiheit und Solidarität im Horizont von Universalismus und Partikularismus ist derselbe. Ein angemessenes, historisch fundiertes Verständnis von aufgeklärtem, freiheitlichem Patriotismus trägt deutscher Verantwortung in und für Europa, für das politische Integrationsprojekt „Europa“ Rechnung, durchaus auch in der Zielperspektive politisch noch weitgehender vereinter Staaten einer „Kern-EU-27+X“, die ihrerseits jedoch stets auf der Grundlage und aus der sozio-moralischen Substanz der Nationen existiert(e).

Es trägt ebenfalls der Notwendigkeit und der Herausforderung Rechnung, im Horizont von Universalismus und Partikularismus das prekäre Verhältnis von Freiheit und Bindung, von Freiheit und Solidarität, von Versicherung und Vertrauen human zu gestalten. Um letzteres geht es, um Gestaltung, Mitwirkung, Mitmachen. Aus Verständnis soll Veränderung, aus Freiheit Verantwortung, aus Einsichten sollen Taten folgen. Im Großen wie im Kleinen, im politischen wie vorpolitischen Raum. Um jene „Scheren“ zu schließen beziehungsweise deren weitere Öffnung zu verhindern, die den Zusammenhalt einer jeden modernen Gesellschaft gefährden. Auch desjenigen in Deutschland.

<sup>11</sup> Vgl. Ralf Dahrendorf, Anmerkungen zur Globalisierung, in: Ulrich Beck (Hrsg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt/M. 1998, S. 41–54.

<sup>12</sup> Vgl. Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II – Aufsätze und Repliken*, Berlin 2012.

<sup>13</sup> Vgl. Volker Kronenberg, *Patriotismus 2.0*, München 2010.

Julia Friedrichs

# Die Kluft. Was Deutschland teilt

Man mag es kaum mehr schreiben, so oft sind die Metaphern, welche die wachsende Ungleichheit in diesem Land bebildern, zuletzt bemüht

**Julia Friedrichs**

Geb. 1979; Autorin von Fernsehdokumentationen für den WDR, Reportagen für „Die Zeit“ und Sachbüchern wie „Gestatten: Elite“ (2008), „Deutschland dritter Klasse“ (2009) und „Ideale. Auf der Suche nach dem, was zählt“ (2011).

worden: Die Schere zwischen Arm und Reich geht weiter auseinander. Die Kluft zwischen denen, die viel haben, und denen, die am Rande stehen, klafft tief. Die Zahlen zu diesen Wortbildern lauten so: Das oberste

Zehntel der Bevölkerung besitzt immer mehr, zuletzt 53 Prozent des gesamten Nettovermögens. Die untere Hälfte der Haushalte dagegen hat nicht mehr als ein Prozent. Während die Löhne in den oberen Einkommensgruppen in den vergangenen zehn Jahren satt anstiegen, sind sie am unteren Ende inflationsbereinigt gesunken. Auch wenn neueste Zahlen darauf hindeuten, dass im vergangenen Jahr die Niedriglöhner erstmals wieder Boden gut machen konnten. Über vier Millionen Menschen arbeiteten im Jahr 2010 für einen Bruttolohn von unter sieben Euro in der Stunde. Wer einmal arm ist, der hat zunehmend Schwierigkeiten aufzusteigen: 65 Prozent der Haushalte im untersten Einkommenssegment verbleiben dort auf Dauer. Noch bis in die späten 1980er Jahre war die deutsche Gesellschaft wesentlich durchlässiger.

19 Prozent der deutschen Teenager haben im Lesen, Schreiben und Rechnen extreme Schwierigkeiten, in Finnland zum Beispiel fallen nur acht Prozent der Schüler in diese „Risikogruppe“. Es sind vor allem die armen Kinder, an denen die Schule scheitert. Nur in drei weiteren Ländern der OECD hängt der Erfolg der Schüler mehr vom Elternhaus ab als in Deutschland.

„Die Lebenswelten von Unter- und Oberschicht fallen immer stärker auseinander“, sagte Renate Köcher, die Geschäftsführerin des Instituts für Demoskopie Allensbach

dem „Spiegel“. Diese Einschätzung deckt sich offensichtlich mit dem, was die allermeisten Deutschen in ihrem Alltag erleben. In der Langzeitstudie „Deutsche Zustände“ hat das Team des Bielefelder Professors Wilhelm Heitmeyer versucht, die Empfindungen der Menschen in Zahlen zu fassen. Ende 2011 erschien der zehnte Band der Reihe. Darin beschreiben 43 Prozent der Menschen ihr Leben als ständigen Kampf, 49 Prozent glauben, dass sie ihren Lebensstandard nicht halten können, 71 Prozent sagen, dass die Gesellschaft immer weiter auseinanderdriftet, und 62 Prozent befürchten, dass es keine Mitte mehr gibt, sondern nur noch oben und unten. Zahlen, die Menschen vermessen, und Metaphern, die ihre Situation in eine griffige Formel bringen, sind notwendige Werkzeuge in der politischen Debatte. Ihr Nachteil ist, dass sie oft so abstrakt sind, dass die Leben hinter diesen Begriffen und Zahlen verschwinden.

Seit acht Jahren recherchiere ich für Dokumentarfilme, Bücher und Magazinbeiträge an beiden Enden der Gesellschaft: ganz oben und ganz unten. Ich war bei der Elite und bei denen, die manche höflich das *abgehängte Prekariat* nennen, manche die *Ausgeschlossenen*, manche schlicht *Unterschicht* – Familien mit wenig Geld und wenig Chancen. Von diesen Enden der Gesellschaft und einer Konsequenz für das Zusammenleben aller soll in diesem Text erzählt werden.

**Szene Eins.** Die Berliner Vorstadt in Potsdam. Was nach Problemkiez klingt, ist die neue Nobelmeile am Rand der Hauptstadt. Hier, am Ufer des Heiligen Sees, wohnen Prominente und Superreiche, und hier sollen ihre Kinder auch angemessen betreut werden. Deshalb haben Privatleute das ehemalige Standesamt der Stadt gepachtet. Sie haben 700 000 Euro investiert, damit aus dem Bau aus dem Jahr 1800 die Villa Ritz wird: eine Fünf-Sterne-Kita für bis zu 50 Kinder. 980 Euro soll die Betreuung pro Monat kosten. Allerdings ist das der Basissatz. Raymond Wagner, der Geschäftsführer der Villa Ritz, führte mich durch das Gebäude, als der Kindergarten noch eine Baustelle war. „Fast tausend Euro sind ja schon ziemlich viel“, sagte ich. Man konkurriere eben um die Eltern, die sich auch eine Kinderfrau leisten könnten, antwortete er. Außerdem müsse man den Preis in Relation zum Angebot sehen. Eine Erzieherin müsse sich hier um nur

sechs Kinder kümmern. In der normalen Welt sind es je nach Bundesland bis zu 20. Außerdem lernen die Kindern in der Villa Englisch, bekommen mittags ein dreigängiges Vollwertmenü und morgens und abends ein Büffet. Das alles koste Geld. Dann zeigte mir Wagner den Wellnessbereich der Kita. Noch war dort, wo ein großes Aquarium entstehen sollte, ein Loch in der Wand. Die Sauna war aber schon gut zu erkennen. Im Nebenraum sollten bald Masseur und Physiotherapeuten arbeiten. Auch deren Leistungen würden die Eltern dazubuchen können. Genau wie Yoga, Ballett oder Meditation. „Manche Dreijährige haben schon Rückenprobleme“, erklärte mir Wagner und sagte dann: „Uns wird ja stets der Vorwurf gemacht, wir zögen hier eine Geldelite heran“, sagte er. „Aber uns geht es um eine Bildungselite, eine geistige Elite.“ Ihm wäre es auch lieber, wenn alle Kinder optimal gefördert würden, sagte Wagner am Ende meines Besuches. Aber das sei nicht bezahlbar. Gerechtheit sei das natürlich nicht. „Aber wo gibt es eine gerechte Welt?“

**Szene Zwei.** Ein Mehrfamilienhaus in Bochum-Wattenscheid. Janina liegt festgeschnallt in einem Kindersitz, der für die Rückbank eines Autos konstruiert wurde, und schreit. Sie mag keine Hackfleischsoße mit Paprika. Sie ist erst elf Monate alt. Eigentlich könnte sie also schon längst im Sitzen essen. Aber einen Kinderstuhl haben ihre Eltern nicht. Jessica und Rene Weber besitzen ein Sofa, einen Couchtisch, einen Fernseher und eine Schrankwand, die sie auf Kredit gekauft haben. Im Schlafzimmer steht ein Bettchen für Janina, auf dem Boden liegt die Matratze ihrer Eltern. Außerdem gibt es in der Wohnung eben noch den Autositz für Janina, der meist auf dem Sofa steht. Denn ein Auto haben die Webers nicht. Jessica raucht. Rene auch. Janina rollt eine leere Sprudelflasche über den Boden.

Jessica und Rene müssen dringend zum Amt. Sie brauchen Geld. Erst in ein paar Tagen wird ihr nächstes Hartz-Geld überwiesen. So lange können sie aber nicht warten. „Wir haben fast gar nichts mehr“, sagt Jessica. „Nur noch sieben Euro. Dann ist es vorbei.“ Auf keinen Fall soll es wieder so weit kommen wie vor ein paar Wochen. Auch da war das Geld weit vor Ende des Monats verbraucht. Sie gingen nicht zum Amt, sondern blieben einfach in der Wohnung. Dann gin-

gen die Windeln für Janina aus. „Bei jedem Klingeln dachte ich, das Jugendamt steht vor der Tür und nimmt mir das Kind weg“, sagt Jessica. Es klingelt. „Wo ist meine kleine Janne?“, ruft ein Mann. Er meint Janina, seine Enkelin. Helmut Weber ist Renes Vater. Er lebt, im selben Haus, im Erdgeschoss. Auch er hat heute einen Termin beim Amt. Bevor es losgeht, setzt er sich kurz zur Familie seines Sohnes auf das Sofa. Sie rauchen noch eine. Jessica, Rene, Janina und Helmut Weber – drei Generationen. Sie alle leben von Hartz IV. Die älteren Kinder der Familie gehen zur Förderschule der Stadt. In den vergangenen Jahren hat kaum ein Kind, das diese Schule verließ, einen Ausbildungsplatz bekommen. Deshalb hat der Rektor der Schule beschlossen, die Kinder im Unterricht auf ein Leben mit Hartz IV vorzubereiten.

**Szene Drei.** Eine etwas düstere Schulaula in Wuppertal. Michelle, Ivan und Florian haben alles versucht, um aus diesem Tag etwas Besonderes zu machen. Michelle hält eine Rose in der Hand. Florian hat sich ein Hemd angezogen, und Ivan war extra beim Friseur. Sie sind drei von 97 Schülern, die heute diese Hauptschule verlassen. Vorne steht die Schulband auf der Bühne. Ein Mädchen singt: „And you finally see the truth. That a hero lies in you.“ Auch in Dir steckt ein Held. Der Schmachtklassiker von Mariah Carey. Gerne wären auch Michelle, Ivan und Florian nach diesem Tag die Helden eines Erwachsenenlebens geworden – bescheidene Helden. Sie wünschen sich eine Lehre, eigenes Geld, das Recht auf eigene Entscheidungen. Michelle wollte Floristin werden. Fast 40 Bewerbungen hat sie geschrieben. Es kam eine Absage. „Die anderen haben gar nicht geantwortet“, sagt Michelle.

Nach der Band steht nun Rektor Volker Zimmermann am Mikro. Gestern sei er noch einmal durch alle Klassen gegangen, sagt er, hätte alle 97 Schüler nach ihrer Zukunft befragt. „Das, was ich gehört habe, war eine Katastrophe“, sagt er. Kein einziger der Schüler hatte eine feste Zusage für eine Lehrstelle. Das war im Sommer 2009, mitten in der Wirtschaftskrise, die auf die Finanzkrise folgte. Ein schlechter Sommer, um ins Leben zu starten. Michelle, Ivan und Florian machten danach Praktika, die das Arbeitsamt bezahlte, Bildungsmaßnahmen, die auch das Arbeitsamt bezahlte, gingen auf Schulen,

die der Staat bezahlte. All das war besser, als nichts zu tun. Aber all das war nicht das, was sie wollten. Michelle hörte nach und nach auf, sich zu bewerben. Als ich sie das letzte Mal traf, war sie zu Hause ausgezogen und wohnte mit ihrem Freund in der Küche seines Bruders. „Meine Träume haben sich nicht erfüllt“, sagt Michelle. Im Juni 2009 hatte sie große Lust auf das Leben, das nun kommen sollte. Anfang 2011 war sie gerade 18 geworden und sehr müde. Nach diesem Gespräch meldete sich Michelle erst einmal nicht mehr. Sie war es leid, immer über Niederlagen reden zu müssen.

Szene Vier. Die Rheingoldhalle in Mainz. Noch eine Abschlussfeier. Bernd kommt in Smoking und Fliege auf mich zu. Die Mädchen, die ihn umgeben, tragen die Kleider lang. Manche sogar so lang, dass sie beim Gehen den Rock heben müssen. Bernd hatte mir von den Vorbereitungen für das Abschlussfest erzählt. Er hatte gesagt, dass sie zu sechst extra eine Art Firma, eine Gesellschaft bürgerlichen Rechts, gegründet hätten. Monatelang hätten sie geplant, gerechnet und verhandelt. Mit der Rheingoldhalle, die größte Halle der Stadt, mit dem Hilton-Hotel, das das Menü liefern soll, und mit der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“. Dort haben die Studenten eine ganzseitige Anzeige geschaltet, um der Wirtschaftswelt mitzuteilen, dass sie nun ihren Abschluss in der Tasche haben. Ein Fest in dieser Liga ist teuer: Die Eintrittskarte kostet 109 Euro, obwohl die Sponsoren Zehntausende Euro zuschossen. So viel Geld, um zu feiern, dass man ein dreijähriges Studium beendet hat. Die zukünftige Wirtschaftselite liebt es überdimensional.

Bernd und die anderen haben an der European Business School in der Nähe von Wiesbaden studiert: eine private Wirtschaftshochschule, an der vor allem der Nachwuchs fürs Banking und die Unternehmensberatungen ausgebildet wird. 10 000 Euro hat Bernds Studium pro Jahr gekostet. Die Uni wirbt damit, dass die Absolventen im ersten Job im Schnitt ein Einstiegsgehalt von 50 752 Euro erzielen. Da sind die gut 100 Euro für die Abschlussfeier wohl eher Peanuts.

Gerade stehen zwei Studentenvertreter auf der Bühne. „Die European Business School bildet Leader aus – nicht Manager“, sagen sie. Und: „Wir stehen jetzt erhobenen Hauptes da.“

Der Starredner des Abends ist Klaus Evard, der Gründer der Hochschule. Er lobt seine Studenten, sagt, sie seien von jeher dynamisch, braun gebrannt, flexibel und belastbar. „Dieses Land wartet auf Sie“, sagt er. „Dieses Land braucht Sie.“ Applaus brandet auf. Und noch ist Evard nicht fertig. „Sie sind zu denen gehörig, die dieses Land in zehn oder zwanzig Jahren bestimmen und regieren“, sagt er. „Was immer Sie tun, tun Sie es mit dem Herzen, dann werden Sie es gut tun. Und wenn Sie es gut tun, können Sie gar nicht verhindern, dass Sie Geld verdienen. Und wenn Sie viel Gutes tun, werden Sie viel Geld verdienen.“

Zwischenakt. Oben, unten, unten, oben – so könnte die Reise noch lange weitergehen. Ich war in Eliteinternaten, die mehrere Zehntausend Euro pro Jahr kosten, in denen Schüler lernen, dass ein Netzwerk der Etablierten wahrscheinlich mehr wert ist als gute Noten. In Internaten, in denen manch 17-Jähriger voller Inbrunst sagt, dass Kinder von Arbeitslosen wohl etwas dümmer seien als andere und deshalb nicht an dieser Schule wären. In Internaten, in denen ich mich fragte, ob man diesen Jugendlichen, die in ihrer abgeschotteten Welt groß werden, böse sein kann, wenn sie solchen Quatsch reden. Ich besuchte Bildungsmaßnahmen, in denen 17-Jährige, die einen echten Job wollten, an Werkbänken geparkt wurden. In denen ihnen die Aufgabe gestellt wurde, aus einer Spanplatte mit einer Raspel einen Holzfisch zu formen. Eine Aufgabe, die so sehr nach Beschäftigungstherapie aussah und so wenig nach sinnvoller Arbeit. Und ich war ratlos, ob man denen, die in dieser abgeschotteten Welt landen, böse sein kann, wenn sie am nächsten Tag schwänzen. Ich traf Menschen, die 600 Bewerbungen geschrieben und fast jeden Mut verloren hatten, und die sagten, dass sie niemand wolle, weil sie nicht bereit seien für weniger als sieben oder acht Euro in der Stunde zu arbeiten. Und Menschen, die Stunden mit mir sprachen und trotzdem nicht erklären konnten, warum ihre Arbeit so wertvoll ist, dass sie dafür mehr als eine Million Euro verdienen. An jedem dieser Orte ließ sich ein Gespür dafür bekommen, was mit sozialer Spaltung wohl gemeint sein mag.

An jedem dieser Orte ließ sich aber auch etwas anderes erahnen: Die Konsequenz, welche die wachsende Ungleichheit für die große

Mehrheit der Bevölkerung hat, die allenfalls indirekt davon betroffen ist. Eine Gesellschaft, deren oberes Zehntel in einer abgeschotteten Parallelwelt lebt, und deren unteres Zehntel dauerhaft ausgeschlossen ist, droht zu zerfallen. Inzwischen belegen die sozialwissenschaftlichen Kenndaten, dass die Mittelschicht nicht – wie noch vor wenigen Jahren oft berichtet wurde – abstürzt. Dennoch haben gerade die, die nicht von Armut betroffen sind, Angst davor. Und diese Angst prägt ihr Verhalten.

Der britische Historiker Tony Judt schrieb über unsere Gegenwart: „Wir sind in ein Zeitalter der Unsicherheiten eingetreten – wirtschaftliche Unsicherheit, physische Unsicherheit, politische Unsicherheit. Unsicherheit erzeugt Angst – Angst vor Veränderung, Angst vor dem sozialen Abstieg, Angst vor Fremden und einer fremden Welt – zerfrisst das wechselseitige Vertrauen, auf dem die Bürgergesellschaft beruht.“

Eine ungleiche Gesellschaft, schreibt der Soziologe Richard Sennett, sei eine, die mehr und mehr einem Muster verfällt, das er Tribalismus tauft. „Wir rotten uns unter Gleichen zusammen. Und schaufeln tiefe Gräben, um uns vor denen, die anders sind, zu schützen.“ Den Mitgliedern dieser Gesellschaften, fasst er zusammen, fehlt es zunehmend an einem gemeinsamen Schicksal.

Nur mit groben Strichen können an dieser Stelle die Reaktionen der „gesellschaftlichen Mitte“ auf die zunehmende Ungleichheit beschrieben werden: Statusangst bringt viele Eltern dazu, das eigene Kind von allen unerwünschten Einflüssen fern zu halten. Oft sind diese unerwünschten Einflüsse Kinder, die Kevin oder Ali heißen. Angst lässt viele stillhalten, wenn sie merken, wie jede Effizienzschraube gedreht wird, wenn der Druck auf Schüler, auf Studenten, auf Arbeitnehmer permanent erhöht wird. Die Furcht um eine sichere Zukunft bringt etliche dazu, sich auf das „Machbare“ zurückzuziehen, zu Dauer-Pragmatikern zu werden.

Für mein jüngstes Buch zum Thema „Ideale“ habe ich 40 Schüler gebeten, mir ihre Lebensträume zu schreiben. Ich bekam Post von Hauptschülern aus Hessen sowie Realschüler und Gymnasiasten aus Düsseldorf. Das Paket, das ich zurückbekam, war eine Sammlung Pa-

pier gewordener Verzagtheit. Die Schüler erträumten sich für ihr Leben Sicherheit und Ordnung. Ein Haus, eine Job, eine stabile Familie. Ein Junge schrieb: „Mein Leben sieht momentan ziemlich trübe aus. Morgens früh aufstehen, zur Schule gehen, Sport machen, schlafen gehen. Ich stelle mir mein Leben mit 30 so vor: morgens früh aufstehen, zur Arbeit gehen, Sport machen, Zeit mit meiner Frau und meinen Kinder verbringen, schlafen gehen.“ Dies ist die nüchterne Zusammenfassung eines Lebenstraums, den fast alle teilen. Ein Mädchen aus Düsseldorf hat schon ganz konkrete Pläne: „Ich stelle mir mein Leben einigermaßen erfolgreich vor“, schreibt sie. „Darunter verstehe ich ein gutes Abi und einen guten Job mit Festanstellung. Zu meinen Träumen gehört auch der Mann fürs Leben, den ich spätestens im Studium kennenlernen will, um noch einige Entwicklungsschritte seiner Person mitzuerleben.“ Teenager, die von einem ruhigen Leben träumen.

Diese Reaktion auf eine Umwelt, die viele als unsicher erleben, mag überraschen. Verstörend aber ist das, was die Jugendlichen auf die Frage antworteten, was sie in Deutschland ändern wollen. Dort wird das konkret, was viele Jugendforscher als neue „Sehnsucht nach Ordnung“ beschreiben. Die Schüler, die mir schrieben, verachteten alle, die sie im Verdacht hatten, diese Ordnung zu stören: Fremde, Hartz-IV-Empfänger, Verbrecher. Die wollten sie ausweisen, antreiben und einsperren. „Ausländer, die sich nicht benehmen, abschieben“, schreibt einer. Ein anderer will, dass das „Strafgesetz für Mörder und Vergewaltiger verhärtet wird“, und außerdem endlich „den Solidaritätszuschlag abschaffen“. Ein Mädchen möchte „die Hartz-IV-Regeln ändern. Es wird heutzutage viel zu viel Geld für Leute rausgeschmissen, die es nur vertrinken und verrauchen.“ So geht es seitenlang weiter.

Der Ton der Schüler ist hart und erbarungslos. Es scheint, als zögen sie schon jetzt um ihre erhofften Traumhäuser hohe Mauern, um ihre Kinder und ihre kleines Glück zu schützen. Eindeutiger hätten die Thesen Tony Judts und Richard Sennetts kaum belegt werden können. Es scheint, als seien die Jüngsten bereit, mit der Kluft in diesem Land leben zu wollen. Keine gute Aussicht.

Detmar Doering

# Religion und freiheitlich säkularer Staat

Die Frage, was eine Gesellschaft „zusammenhält“, wird im Zusammenhang mit liberalen Rechtsordnungen besonders intensiv diskutiert. Das mag angesichts des Scheiterns der Großtotalitarismen des 20. Jahrhunderts, die sich stets ihres „sozialen Zusammenhalts“ rühmten, erstaunlich erscheinen. Andererseits besteht in der Tat ein Erklärungsbedarf, warum ausgerechnet eine der individuellen Freiheit verpflichtete Gesellschaft tatsächlich in vielen Fällen äußerst stabil sein kann – stabiler jedenfalls als die meisten Kritiker ihr zugestehen. Die klassische Erklärung, warum dies so ist, hat der Verfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde in dem berühmten Diktum zusammengefasst: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“<sup>1</sup> Dieser Satz wird in der Regel – wenngleich arg verkürzt – so interpretiert, dass der Religion eine besondere Rolle als nicht freiheitsimmanenter Stabilisator einer freiheitlichen Ordnung zukommt. Um die Frage zu beantworten, welche Rolle Religion tatsächlich bei der Garantie des freiheitlich säkularisierten Staates spielt, muss geklärt werden, auf was sich die dadurch gewonnene soziale Kohärenz denn bezieht.

Zusammenhalt entsteht in der Regel in überschaubaren Gruppen oder in Solidargemeinschaften mit gemeinsamen Zielen und Werten. Dem steht allerdings entgegen, dass eine moderne freie Gesellschaft gerade dies nicht ist. Der Ökonom und Sozialphilosoph Friedrich August von Hayek hat in diesem Zusammenhang von einer *extended order* gesprochen.<sup>2</sup> Dabei handelt es sich um eine Gesellschaft, die arbeitsteilig, globalisiert und nicht zentral gesteuert ist, und die das verstreute Wissen und die Verschiedenartigkeit menschlicher Zielvorstellungen für die Menschen vorteilhaft nutzt. Es handelt sich also

um eine „offene Gesellschaft“,<sup>3</sup> die eben gerade nicht auf solidarischen Gemeinschaftswerten und gemeinsamen Zielen und Werten basiert, sondern auf abstrakten Regeln und einem Pluralismus, der die Möglichkeit einer permanenten Hinterfragung der von Böckenförde beschworenen Wertevoraussetzungen impliziert. Das bedeutet allerdings nicht, dass eine liberale Ordnung voraussetzungslos existiert und der vollständigen sozialen Atomisierung ausgesetzt ist. Wie Ralf Dahrendorf es einmal formulierte, gibt es in einer liberalen Ordnung zwischen Bürger und Staat auch immer Ligaturen, das heißt „tiefe kulturelle Bindungen, die Menschen in die Lage versetzen, ihren Weg durch die Welt der Optionen zu finden“.<sup>4</sup> Dies leitet sich aus der Erkenntnis ab, dass die Sozialisierung des Individuums in Hinsicht auf eine „abstrakte“ und offene Gesellschaft nur in den geeigneten kleinteiligen und personalisierten gesellschaftlichen Räumen stattfinden kann, die mit entsprechender Bindungskraft ausgestattet sind – man denke etwa an Familien oder Vereinsstrukturen.

## Religion und Konflikt

Die Frage, ob und wie das auch für Religionsgemeinschaften gilt, ist eine, die empirisch beantwortet werden müsste. Religionsgemeinschaften bilden in diesem Zusammenhang insofern einen Sonderfall, als dass aus der Universalität ihres Gültigkeitsanspruchs häufig ein Ausschließlichkeitsanspruch einhergeht. In der Praxis erfahren diese Ansprüche häufig Modifikationen und Abschwächungen. Wahrscheinlich enthält auch jede Religion einen humanitären Kern, der sie von bestimmten gewalttätigen Durchsetzungsstrategien abhält. Dieser scheint je nach Religion unterschiedlich deutlich ausgeprägt zu sein. Empirisch scheint auch belegt zu sein, dass ein religiös pluralistisches Umfeld die Wahrung eines religiös freiheitlichen Ordnungsrahmens begünstigt, während eine „monopolistische“ Religion ihn tendenziell gefährdet.

<sup>1</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Frankfurt/M. 1976, S. 60.

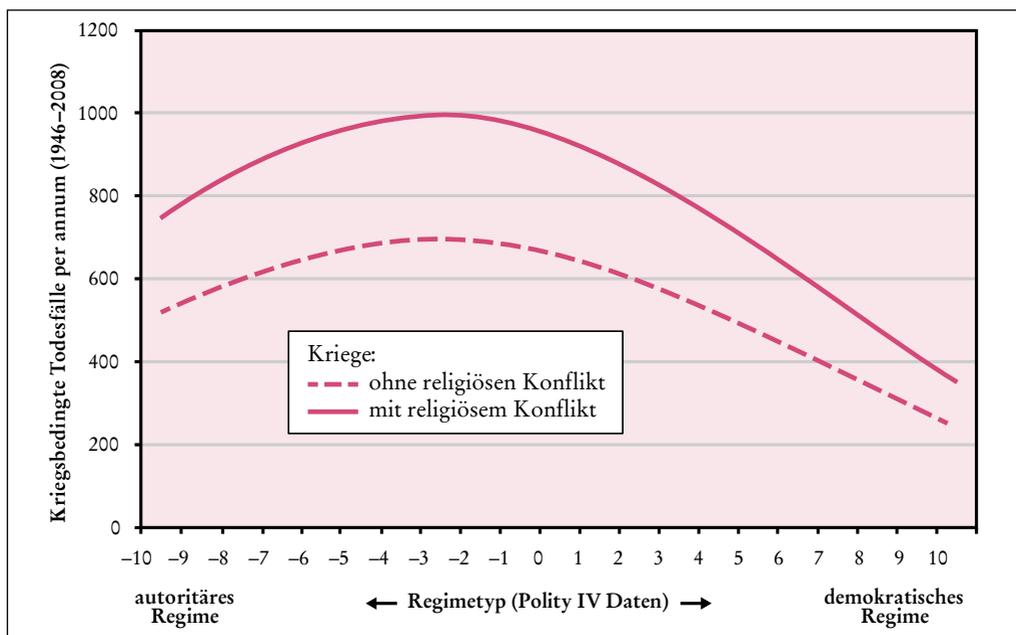
<sup>2</sup> Vgl. Friedrich August von Hayek, *The Fatal Conceit*, Chicago 1989, S. 6.

<sup>3</sup> Vgl. Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 2 Bde., Tübingen 1992.

<sup>4</sup> Ralf Dahrendorf, *Der moderne soziale Konflikt*, Stuttgart 1994, S. 41.

**Detmar Doering**  
Dr. phil., geb. 1957; Leiter des  
Liberalen Instituts der Friedrich-  
Naumann-Stiftung für die  
Freiheit, Reinhardtstraße 12,  
10117 Berlin,  
detmar.doering@freiheit.org

Abbildung 1: Regime, Religion und Konfliktintensität



Hierfür wurden die Daten von Polity IV (statistisches Analyseinstrument zur Klassifizierung von politischen Regimen auf der Skala von „autoritär“ bis „demokratisch“) und die Daten aller Bürgerkriegskonflikte von 1946 bis 2008 gegenübergestellt.

Quelle: Eigene Darstellung auf Grundlage von J.-E. Lindberg (Anm. 5).

Zumindest im Konfliktfall scheint Religion daher kein Garant sozialer Kohäsion zu sein. Stattdessen könnte sich der innere Zusammenhalt der einzelnen Gemeinschaften verschärft gegen den *consensus juris* der Gesamtgesellschaft richten. Der Konfliktforscher Jo-Eystein Lindberg hat hierzu entscheidende Erkenntnisse gesammelt:<sup>16</sup> Offensichtlich intensivieren und verlängern religiöse Hintergründe Bürgerkriegskonflikte in statistisch signifikantem Ausmaß (das heißt, dass die Opferzahl steigt). Dies gilt bezeichnenderweise nicht nur für autoritäre Regime, sondern in gleichem Maße für Demokratien, die allgemein weniger kriegerisch sind (Abbildung 1).

## Religion und Rechtsordnung

Dies wirft die Frage auf, welchen Einfluss Religion im „Normalfall“, außerhalb von Bürgerkriegssituationen auf die Rechtsordnung im Allgemeinen und die freiheitliche Rechtsordnung im Speziellen ausübt. Auch hier liegen empirische Daten vor. Dazu ge-

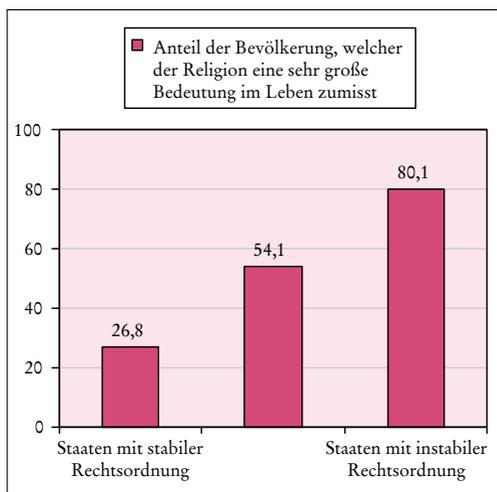
<sup>16</sup> Vgl. Jo-Eystein Lindberg, *Running on Faith?*, Oslo 2008.

hört vor allem der regelmäßige World Values Survey, der unter anderem die Religiosität von Gesellschaften (den Anteil der Menschen, die Religion persönlich für unwichtig, wichtig oder sehr wichtig halten) misst. Diese Daten kann man mit dem Failed States Index korrelieren.<sup>16</sup> Der vom amerikanischen Fund for Peace und der renommierten Zeitschrift „Foreign Policy“ herausgegebene Index klassifiziert die Staaten der Welt nach der Stabilität ihrer Rechtsordnung. Am Ende stehen die „gescheiterten Staaten“ (wie etwa Somalia oder Afghanistan), an der Spitze stabile Staaten (wie die Schweiz oder Finnland). In Abbildung 2 werden die aufgeführten Staaten in stabilste, mittlere und instabilste Gruppen aufgeteilt und mit den Angaben des World Values Survey zusammengeführt.

Das Bild, das sich hier ergibt, ist eindeutig. Der Durchschnittsanteil der *sebr* Re-

<sup>16</sup> Vgl. Fund for Peace/Foreign Policy (eds.), *Failed States Index 2011*, [www.foreignpolicy.com/articles/2011/06/17/2011\\_failed\\_states\\_index\\_interactive\\_map\\_and\\_rankings](http://www.foreignpolicy.com/articles/2011/06/17/2011_failed_states_index_interactive_map_and_rankings) (24. 1. 2013); World Values Survey Association (ed.), *World Values Survey 2008*, [www.worldvaluessurvey.org/index\\_surveys](http://www.worldvaluessurvey.org/index_surveys) (24. 1. 2013).

**Abbildung 2: Religiosität und Stabilität der Rechtsordnung**



Quelle: Failed States Index 2011 und World Values Survey 2008 (Anm. 6).

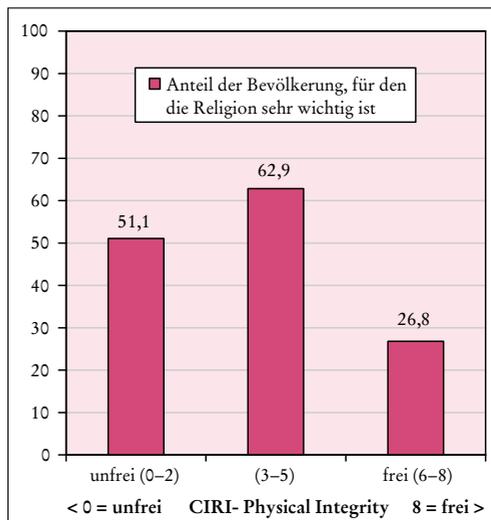
ligiösen im instabilsten Drittel der Staaten dieser Welt liegt bei 80,1 Prozent, während er bei den stabilsten Rechtsordnungen 26,8 Prozent beträgt. Eine sehr starke und anteilmäßig dominante Religiosität geht also tendenziell mit einem großen Moment der Destabilisierung einher. In Deutschland halten 11,2 Prozent Religion für *sehr* wichtig, 22,7 immerhin für einigermaßen wichtig. Dem stehen 66 Prozent gegenüber, die Religion für wenig oder gar nicht wichtig in ihrem Leben halten.

## Religion und Freiheit

Diesem Verhältnis kann man sich ebenfalls empirisch-vergleichend nähern. Dabei hilft das Cingranelli-Richards (CIRI) Human Rights Data Set,<sup>17</sup> das für statistische Zwecke geeignetste und anerkannte Analyseinstrument in Sachen Menschenrechte. Der Datensatz Physical-Integrity-Index ist von besonderem Interesse, weil er nur Menschenrechtsverletzungen in den meisten Staaten dieser Welt erfasst, die auch Verstöße gegen echte Freiheitsrechte sind, das heißt Folter, politische Gefangene, Haft ohne Gerichtsverfahren oder das „Verschwinden“ von Menschen. Eingeteilt wird auf einer Ska-

<sup>17</sup> Vgl. [www.humanrightsdata.org/index.asp](http://www.humanrightsdata.org/index.asp) (24.1.2013).

**Abbildung 3: Religiosität und Freiheit**



Quelle: World Values Survey 2008 (Anm. 6); CIRI (Anm. 7).

la von 0 (schlechte Menschenrechtslage) bis 8 (gute Menschenrechtslage). Korreliert man die Daten wiederum mit der Religionskomponente des World Values Survey, kommt ein durchaus differenziertes Bild zu Tage (*Abbildung 3*).

Es ist offensichtlich, dass die freiesten Gesellschaften (6–8 Punkte auf der CIRI-Skala) auch die säkularsten sind. Mit 26,8 Prozent ist der Anteil derer, denen Religion sehr wichtig ist, vergleichsweise gering. In un- freiesten Ländern (0–2) ist der Anteil mit 51,1 Prozent rund doppelt so hoch. Allerdings ist der Anteil beim „Mittelfeld“ (3–5), in dem sich besonders viele Transformationsländer befinden, mit einem Durchschnitt von 62,2 Prozent noch höher. In dem Index gibt es auch eine Subkomponente zur Religionsfreiheit selbst. In ihr werden die erfassten Staaten dieser Welt auf einer Skala von 0 (keine Religionsfreiheit) bis 2 (volle Religionsfreiheit) eingestuft. Auch hier ist der hohe Anteil der sehr Religiösen in den Ländern, welche die Religionsfreiheit grob missachteten, mit einem Durchschnitt von 62,2 Prozent signifikant größer als in den Ländern, die sie teilweise (31,2 Prozent) oder ganz (38,7 Prozent) achten.

Natürlich darf man sich durch solche Korrelationen – die man nicht einfach mit Kausalitäten gleichsetzen kann – nicht zu ver-

einfachten Interpretationen hinreißen lassen. Eindeutig ist jedoch, dass Religion nicht per se als Voraussetzung oder Garant liberal-säkularer Staatswesen gelten kann, ja dass sie sogar in „hoher Konzentration“ eine große Gefährdung sein kann. Wirklich kompatibel scheinen Religionen und liberale Ordnungen vor allem dort, wo der Säkularismus als gesellschaftliches Leitbild über beträchtliche Stärke verfügt, das heißt mehrheitsfähig ist. Das stellt nicht generell die These infrage, dass Religionsgemeinschaften als gesellschaftliche Ligaturen zum Zusammenhalt liberaler Gesellschaften beitragen.

Sie sind aber offensichtlich nicht die dominante Form Kohärenz stiftender Ligaturen. Die offene Gesellschaft definiert sich nicht mehr über einen verbindlichen religiösen Kern. Zudem deutet der Befund zumindest an, dass sich nicht nur die Quantität, sondern auch die Qualität der Ligaturen in einer stabilen freien Gesellschaft insofern verändert, als dass sie deren Pluralismus, der sich aus dem freiheitlich-säkularen Staat ergibt, akzeptiert und verinnerlicht. Der Grad, in dem dies geschieht, dürfte bei verschiedenen Religionsgemeinschaften unterschiedlich ausgeprägt sein. Internationale Daten über Länder mit unterschiedlichen vorherrschenden Religionen zeigen markante Differenzen in der Akzeptanz von Menschenrechten und (Religions-)Freiheit auf.

So liegt der Befund nahe, dass das Böckenförde-Diktum nur dann funktionieren kann, wenn es auch umgedreht wird: Dass die Religion in einem freien und säkularen Staat überhaupt als gesellschaftliche Kohäsion fördernde Kraft fungieren kann, liegt auch an Voraussetzungen, die sie selbst nicht geschaffen hat. Das wiederum bedeutet, dass der säkular-freiheitliche Staat wohl doch über nicht-religiöse Voraussetzungen verfügen muss, die ihm selbst eigen sind.

*Silke van Dyk*

## In guter Gesellschaft? Wandel in den Randzonen des Sozialen

Die fordistische Industriegesellschaft – gekennzeichnet durch unter anderem standardisierte Massenproduktion und Massenkonsum, normierte Erwerbsbiografien, ein konservatives Geschlechterregime und die rassistisch kodifizierte Nutzung migrantischer Arbeitskraft als „Gastarbeit“ – ist vor fast vier Jahrzehnten nach kurzer „Blütephase“ sukzessive ins Straucheln geraten. Der daraufhin einsetzende ökonomische Paradigmenwechsel zeitigt weitreichende Konsequenzen für die gegenwärtigen Produktions-, Arbeits- und Lebensweisen: Ökonomisierung und Deregulierung, Privatisierung und Prekarisierung, Aktivierung und Entsicherung sind prominente Stichworte, welche diese Wandlungsprozesse einfangen. Zugleich tritt an die Stelle der gesellschaftlichen Einengung des Normalitätsfeldes auf den „männlich-autochthonen Familienernährer“ in der fordistischen Industriegesellschaft ein zunehmend „flexibler Normalismus“, durch den die Normalitätsgrenzen in Bewegung geraten: Soziale Kämpfe vormals ausgeschlossener Gruppen haben zu dieser Entwicklung ebenso beigetragen wie neu akzentuierte Verwertungsinteressen. Frauen, Migrantinnen und Migranten, aber auch gesunde „junge Alte“ finden Einlass in die durchlässiger gewordenen Zonen des „Normalen“, ohne dass deshalb strukturelle Ungleichheit, Rassismus, Sexismus oder Ageism überwunden wären. Zugleich produziert jede Ausweitung des Normalitätsfeldes neue Ausschlüsse, und die Grenzen des („normalen“) Sozialen werden neu vermessen. Diesen dynamisierten „Grenzregimen“ des flexiblen Kapitalismus gilt das Augenmerk dieses Beitrags.

**Silke van Dyk**

Dr. disc. pol., geb. 1972; Wissenschaftliche Mitarbeiterin im Arbeitsbereich Gesellschaftsvergleich und sozialer Wandel am Institut für Soziologie, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Carl-Zeiß-Straße 2, 07743 Jena. silke.vandyk@uni-jena.de

Unter dem Stichwort „Exklusion“ ist seit den 1990er Jahren das wissenschaftliche Interesse an denjenigen gestiegen, die sich nicht mehr in einem gesellschaftlichen Setting von „Gewinnern“ und „Verlierern“ verorten lassen, da sie gar nicht (mehr) ins Spiel kommen.<sup>1</sup> Der Blick richtet sich dabei vornehmlich auf diejenigen „Entbehrlichen“ und Ausgeschlossenen, die aus der (alten) Mitte – den fordistischen Normalitätszonen der Gesellschaft – herausgefallen sind. Es sind die „unnützen Normalen“ (Jacques Donzelot), die im flexiblen Kapitalismus der postfordistischen Ära ins Straucheln geraten, und die damit einhergehende Verwundbarkeit und Entsicherung der gesellschaftlichen Mitte, der die öffentliche Aufmerksamkeit zuteil wird. Die Aufmerksamkeit im Folgenden richtet sich demgegenüber auf zwei Gruppen, die in ganz unterschiedlicher Weise nicht zur „Mitte“ der fordistischen Gesellschaft zählten und gerade deshalb die flexibilisierten Grenzziehungen der Gegenwartsgesellschaft exemplarisch sichtbar werden lassen: Menschen höheren Lebensalters und Menschen mit Migrationshintergrund. Wo „junge Alte“ und bestimmte Migrantinnen und Migranten in neuer Weise als soziale Personen adressiert werden, sind es die Hochaltrigen und Pflegebedürftigen, die Illegalisierten, Geduldeten und Flüchtlinge im Asylverfahren, die in den „unbewohnbaren“ Zonen des sozialen Lebens, die dennoch dicht bevölkert sind,<sup>2</sup> (über-)leben. Im Folgenden werde ich der Frage nachgehen, wie sich Prozesse der Ökonomisierung und Deregulierung, der Aktivierung und Entsicherung in die Grenzziehungen einschreiben, die markieren, wer heute als soziale Person adressiert wird.

## Was bisher geschah

„Der kurze Traum immerwährender Prosperität“<sup>3</sup> fand mit den Ölkrisen der 1970er Jahre und der aufkommenden Massenarbeitslo-

<sup>1</sup> Vgl. Jürgen Link, Versuch über den Normalismus, Göttingen 1997.

<sup>2</sup> Vgl. Gesa Lindemann, Das Soziale von seinen Grenzen her denken, Weilerswist 2009.

<sup>3</sup> Vgl. Martin Kronauer, Exklusion, Frankfurt/M. 2002; Heinz Bude/Andreas Willisch (Hrsg.), Exklusion, Frankfurt/M. 2008.

<sup>4</sup> Judith Butler, Körper von Gewicht, Frankfurt/M. 1997, S. 23.

<sup>5</sup> Burkart Lutz, Der kurze Traum immerwährender Prosperität, Frankfurt/M. 1989.

sigkeit sein jähes Ende. Infolge technischer Rationalisierungen und einer zunehmenden Internationalisierung der Produktion geriet (industrielle) Lohnarbeit als „stabile gesellschaftliche Integrationsmaschine“ ins Stocken.<sup>6</sup> Entgegen verbreiteter Lesarten liefen die Krisenreaktionen, zumal in Deutschland, nicht auf einen einfachen Rückzug des Staates und eine Entfesselung von Marktkräften hinaus. Zu beobachten war vielmehr eine politisch eingebettete, umkämpfte, mitunter widersprüchliche Restrukturierung kapitalistischer Akkumulation und Regulation bei zum Teil ausgeprägter Beharrungskraft bestehender (wohlfahrts-)staatlicher Institutionen.<sup>7</sup> Reagiert wurde zunächst vor allem mit Lohnsenkungen, Rationalisierungen und Arbeitsintensivierung. Mit der Abkehr von der standardisierten Massenproduktion, einer flexibilisierten Spezialisierung in den Industriesektoren sowie der Zunahme von Beschäftigung im Dienstleistungsbereich setzte eine Erosion des fordistischen Normalarbeitsverhältnisses und eine zunehmende Deregulierung und Prekarisierung von Lohnarbeit ein: Zunahme atypischer Beschäftigung, Ausweitung des Niedriglohnssektors, Schwächung kollektivvertraglicher Regelungen und die Polarisierung in kleiner werdende Kern- und wachsende Randbelegschaften sind die Folge und bedingten eine Umverteilung der Einkommen von „unten“ nach „oben“.<sup>8</sup> Sinkende Arbeitsstandards und Löhne korrespondieren mit einer spezifischen Form der Arbeitsintensivierung, die mit einer erweiterten Verwertung und Indienstnahme der „Subjektivität“ der Beschäftigten einhergeht. Neue Managementkonzepte setzen auf eine Abflachung von Hierarchien, auf intellektuelle Eigeninitiative der Beschäftigten sowie die Ermöglichung von Kreativität durch die Abschaffung monotoner Arbeitsabläufe. Eine Verdichtung dieser Entwicklung findet sich in der Sozialfigur des „Arbeitskraftunternehmers“, der sich durch Selbstökonomisierung hinsichtlich seiner Marktfähigkeit, Selbstkontrolle und Selbstregulation der alltäglichen Lebensführung

<sup>6</sup> Vgl. Robert Castel, Die Metamorphosen der sozialen Frage, Konstanz 2000.

<sup>7</sup> Vgl. Joachim Hirsch/Roland Roth, Das neue Gesicht des Kapitalismus, Hamburg 1990; Steffen Becker et al. (Hrsg.), Jenseits der Nationalökonomie?, Berlin–Hamburg 1997.

<sup>8</sup> Vgl. Alex Demirović/Thomas Sablowski, Finanzdominierte Akkumulation und die Krise in Europa, in: Prokla, (2012) 166, S. 80f.

im Sinne der Erfordernisse der Erwerbssphäre auszeichnet.<sup>9</sup> Diese Entwicklungen gehen einher mit einer forcierten „inneren Landnahme“,<sup>10</sup> durch die gesellschaftliche Bereiche in den Kapitalverwertungsprozess einbezogen werden, die im Fordismus der Marktlogik entzogen waren – mit der Folge, dass Dienstleistungen und öffentliche Infrastruktur, insbesondere in den Bereichen Transport und Kommunikation, Bildung und Erziehung, Gesundheit und Pflege, re-kommodifiziert und privatisiert werden. Darüber hinaus werden die sozialstaatlichen Sicherungssysteme selektiv eingeschränkt und Sanktionsmechanismen verschärft.<sup>11</sup>

Spätestens mit der Agenda 2010 und den Hartz-Reformen der rot-grünen Bundesregierung (1998 bis 2005) ist dabei deutlich geworden, dass eine Analyse der sozialpolitischen Reformen als Rückzug des Staates jedoch in die Irre führt: Zu beobachten ist stattdessen ein Wandel der sozialstaatlichen Steuerungslogik, der zufolge (potenzielle) Leistungsempfänger nicht mehr als Träger von Rechten, sondern als zur Eigenverantwortung Verpflichtete und in diesem Sinne zu Aktivierende gelten. Aktivierende Sozial- und Arbeitsmarktpolitik schickt sich an, die vermeintlichen Passivbürger des fordistischen Wohlfahrtsstaats durch „Erziehung zu Marktlichkeit“<sup>12</sup> zu funktionsfähigen Arbeitsmarktsubjekten des flexibilisierten Kapitalismus zu machen. Die neue Devise heißt: Herstellen von Beschäftigungsfähigkeit und Erlernen individueller „Schadensminderung“ (etwa durch vorbeugendes Verhalten) unter Androhung von Leistungskürzungen. „Im Zentrum der aktivierungspolitischen wohlfahrtsstaatlichen Programmatik steht der tendenzielle Übergang von der ‚Staatsversorgung‘ zur Selbstsorge, von der öffentlichen zur privaten Sicherheitsverantwortung, vom kollektiven zum individuellen Risikomanagement.“<sup>13</sup> Diesem Übergang wird durch staat-

liche Politiken des (seltenen) Förderns und (häufigen) Forderns, des Kürzens und Kontrollierens der Weg bereitet.

Kurze Zeit sah es nach dem Platzen der US-Immobilienblase so aus, als sei auch der finanzdominierte flexible Kapitalismus an seine Grenzen gestoßen: Die Umverteilung der Einkommen zugunsten von Besserverdienenden und Kapitalbesitzern hat, unterstützt durch die (Teil-)Privatisierung der Altersvorsorge in vielen Ländern, riesige private Geldmengen hervorgebracht, die auf der Suche nach rentablen Anlagemöglichkeiten die partielle Verselbstständigung des globalen Finanzsektors bedingten.<sup>14</sup> Die Folge ist eine Vermögensanlagenkrise historischen Ausmaßes, deren systemische Ursachen ausgeblendet bleiben: „Die Zusammenhänge zwischen Finanzmarktkrise, Krise des Sozialstaats und Privatisierung der öffentlichen Daseinsvorsorge sind ebenso tabu wie es Debatten über eine Re-Regulierung der Arbeitsmärkte sind.“<sup>15</sup> Stattdessen wächst durch die Verstaatlichung der privaten Verluste im Zuge der Euro- und Finanzkrise der Druck auf die öffentlichen Haushalte.

Im Schatten dieser Entwicklungen zeichnet sich in Deutschland eine Krise der sozialen Reproduktion ab,<sup>16</sup> unterminieren die skizzierten Entwicklungen doch die Reproduktion von eigener und neuer Arbeitskraft sowie die Sorge um diejenigen Gesellschaftsmitglieder, die darauf angewiesen sind: Gut ausgebildet, kreativ und flexibel sollen die Menschen sein, trotz zunehmender Prekarität und entgrenzter Arbeitszeiten für Kinder und Pflegebedürftige sorgen und als zivilgesellschaftliche Ressource einspringen, wenn öffentliche Leistungen abgebaut werden. Tatsächlich sind sie zunehmend erschöpft und ausgebrannt,<sup>17</sup> eine wachsende Gruppe ver-

<sup>9</sup> Vgl. G. Günther Voß/Hans J. Pongratz, Der Arbeitskraftunternehmer, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, (1998) 50, S. 131–158.

<sup>10</sup> Vgl. B. Lutz (Anm. 5).

<sup>11</sup> Vgl. Christian Brütt, Workfare als Mindestsicherung, Bielefeld 2011.

<sup>12</sup> Stephan Lessenich, Der Sozialstaat als Erziehungsgagentur, in: APuZ, (2012) 49–50, S. 60.

<sup>13</sup> Ders., Mobilität und Kontrolle, in: Klaus Dörre et al. (Hrsg.), Soziologie. Kapitalismus. Kritik, Frankfurt/M. 2009, S. 163.

<sup>14</sup> Vgl. Klaus Dörre, Die neue Landnahme, in: ders. et al. (Anm. 13), S. 21–86.

<sup>15</sup> Birgit Mahnkopf, Die „Satansmühle“ der kapitalistischen Ökonomie oder: Der kapitalistische Realismus in der Krise, in: Sighard Neckel (Hrsg.), Kapitalistischer Realismus, Frankfurt/M.–New York 2010, S. 109f.

<sup>16</sup> Vgl. den Heftschwerpunkt von Luxemburg, (2012) 4, S. 6–62.

<sup>17</sup> Vgl. Stefanie Graefe, An den Grenzen der Verwertbarkeit, in: Karina Becker et al. (Hrsg.), Grenzverschiebungen des Kapitalismus, Frankfurt/M.–New York 2010, S. 229–252.

dient selbst in Vollzeitbeschäftigung nicht mehr genug, um die grundlegenden Lebensbedürfnisse zu befriedigen und viele werden schon in frühen Jahren in einem unterfinanzierten, nach oben wenig durchlässigen Bildungssystem zurückgelassen.

Wie schreiben sich diese, in der gebotenen Kürze ebenso zugespitzten wie verallgemeinerten Entwicklungen der jüngeren Vergangenheit in die flexible Entgrenzung der Normalitätszonen ein? Welche Verwertungsstrategien und Lebensweisen, welche Ermächtigungen und Verwerfungen werden sichtbar, wenn sich der Blick auf die bewegten Randzonen des Sozialen richtet?

## Streiflichter aus den Randzonen

Aktivierung der „jungen Alten“. Seit der Rentenreform 1957 kam alten Menschen in Deutschland eine Sonderrolle zu: Vergleichsweise gut versorgt wurden sie in den Ruhestand entlassen und führten eine soziale Nischenexistenz, der allenfalls unter Versorgungsgesichtspunkten öffentliche Aufmerksamkeit zuteil wurde. Im Zuge des demografischen Wandels hat sich das Blatt in jüngerer Zeit jedoch radikal gewendet: Im aktivierenden Sozialstaat als aktivierbare Gesellschaftsmitglieder entdeckt, wird von gesunden Menschen im Ruhestandsalter neuerdings erwartet, dass sie – vor allem durch ehrenamtliche Arbeit und verlängerte Lebensarbeitszeit – weiterhin einen Beitrag leisten und ihre ungenutzten Potenziale entfalten.<sup>18</sup> So instrumentell die Entdeckung der jungen Alten als kostengünstige soziale Ressource in Zeiten des Rückbaus wohlfahrtsstaatlicher (Dienst-)Leistungen ist,<sup>19</sup> so wenig darf vernachlässigt werden, dass damit die tief verankerte, biomedizinisch begründete Defizitperspektive auf das Ruhestandsalter partiell zumindest erschüttert worden ist.

Während gesunde und leistungsfähige Menschen im Ruhestand zunehmend als aktive Subjekte in Betracht gezogen werden, bleiben hochaltrige Menschen, insbesondere Pflege-

bedürftige und demenziell Erkrankte, allerdings auf den Objektstatus als zu Pflegenden und zu Betreuenden festgelegt. In Terminologien der Entmenschlichung wird in Alltag und Politik ein Bild des abhängigen Alters als Kontrastfolie des Lebens, als Zustand des „Vegetierens“ gezeichnet. Die Situation in Pflegeheimen, in denen Fixierung und Vernachlässigung weiterhin keine Ausnahme darstellen,<sup>20</sup> ist ebenso wie eine auf Rehabilitation weitgehend verzichtende Pflegepolitik Ausdruck einer Gesellschaft, die das hohe Alter verloren gibt. Mitunter sind es gerade die an Popularität gewinnenden Enttabuisierungen von Lebensweisen junger Alter, die das Ausmaß der Verbannung aus den Zonen des Sozialen offenbaren: So wurde Andreas Dresens Film „Wolke 9“ über Sexualität im Alter 2008 als radikaler Tabubruch rezipiert (und gefeiert) – die Hauptdarstellerin: eine fitte und attraktive Frau Ende 60, die noch 15, vielleicht sogar 20 weitere Lebensjahre vor sich hat, von deren Sexualität auch heute niemand wissen will.

Zugleich ist mit der Entdeckung der jungen Alten die Macht der hierarchischen Binarität<sup>21</sup> „jung-alt“ auch innerhalb der erweiterten Normalitätszonen keineswegs gebrochen, wie die Popularität von Anti-Aging-Produkten, die Vermessung von Rentnerinnen und Rentnern als „Alterslastquotient“ und die Politik mit Schreckensszenarien einer alternden Gesellschaft zeigen. Dass der *Prozess* des Alters zu einer einflussreichen Binarität verdichtet wird, deren Umschlagpunkt in hohem Maße flexibel und unbestimmt ist, bedingt ganz wesentlich die disziplinierende Wirkung der verworfenen Hochaltrigkeit: „Innerhalb des integrativen Feldes der Norm bleibt also ein Mechanismus der Grenzziehung, der binären Scheidung von (noch) ‚normal‘ und (schon) ‚deviant‘ bestehen. Auch wenn die Grenze flexibel und die Differenz nicht substantiell, sondern Effekt der Unterscheidung ist, ist es doch der Mechanismus der Grenzziehung und (drohenden) Ausschließung, der die Wirkungsmacht der Norm und den Mechanismus der (Selbst-)Normalisierung aufrecht

<sup>18</sup> Vgl. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hrsg.), Fünfter Altenbericht, Berlin 2005.

<sup>19</sup> Vgl. Silke van Dyk, Vom Schattendasein zum Bodenschatz?, in: Widersprüche, (2010) 117, S. 33–48.

<sup>20</sup> Vgl. Medizinischer Dienst des Spitzenverbandes Bund der Krankenkassen e.V. (MDS) (Hrsg.), Dritter Bericht des MDS über Qualität in der ambulanten und stationären Pflege, Essen 2011.

<sup>21</sup> Vgl. Jacques Derrida, Signatur, Ereignis, Kontext, in: ders., Limited Inc, Wien 2001, S. 40f.

erhält.<sup>f22</sup> Entscheidend für diesen Prozess ist, dass mit dem Verweis auf die individuell zu verantwortende Gestaltbarkeit des Alternsprozesses im aktivierenden Sozialstaat das abhängige Alter (als drohende Ausschließung) sukzessive zu einer Frage der Wahl erklärt wird – womit der gesellschaftliche Druck auf das Individuum steigt, diesen „Scheiternsfall“ des Lebens nicht eintreten zu lassen. Die Aktivierung des jungen Alters ist somit auf das Engste verschränkt mit der disziplinierenden Kraft seiner verworfenen Kehrseite.

Verordnete „Integration“ und staatlich organisierte Desintegration. Bis weit in die 1990er Jahre wurde an der Devise festgehalten, dass Deutschland kein Einwanderungsland sei, obwohl sich längst gezeigt hatte, dass ein Großteil der seit den 1950er Jahren als temporäre Arbeitskräfte Angeworbenen bleiben würde. Wider die auf Rotation setzende staatliche Politik hatte ihre „Selbsteingliederung“<sup>f23</sup> begonnen, die durch den Familiennachzug zunehmend auf Dauer gestellt wurde. Schließlich führte die Dynamik der Migrationsbewegungen auch in Deutschland zu einem Bewusstseinswandel, der Ende der 1990er Jahre einen Paradigmenwechsel von der „Ausländer-“ zur „Integrationspolitik“ einleitete: Die Reform des Staatsbürgerschaftsrechts (2000), das Zuwanderungsgesetz (2005) und der „Nationale Integrationsplan“ (2007) markieren diesen Wandel, wobei die rückwirkende Definition als Einwanderungsland mit neuen Grenzziehungen und militärischer Aufrüstung an den Außengrenzen der EU einhergeht.<sup>f24</sup>

Der Paradigmenwechsel kann als Hinwendung zu einem flexiblen Normalismus bei gleichzeitiger Verstetigung hierarchischer Positionszuweisungen gelesen werden: Während die Grenzen der Zugehörigkeit durchlässiger werden, bleibt die Vorstellung eines stabilen, kulturellen Mehrheitskollektivs prägend, in das Menschen mit Migrationshintergrund integriert werden sollen. Auch hier wirken *viole hierarchies*<sup>f25</sup> – in diesem Fall deutsch/nicht-deutsch beziehungsweise autochton/

zugewandert – weitgehend ungebrochen fort. Zugleich erweist sich das Integrationsparadigma mit seinen flexibilisierten Einschläusen – ebenso wie die Entdeckung der jungen Alten – als in hohem Maße anschlussfähig an die Prinzipien des aktivierenden Sozialstaats, der auf Eigenverantwortung bei gleichzeitiger Verschärfung von Kontroll- und Sanktionsinstrumenten setzt. Die Verantwortung für eine gelungene Integration – in „Mehrheitskultur“ und Arbeitsmarkt – wird unter Ausblendung gesellschaftlich-institutioneller Barrieren den Menschen mit Migrationshintergrund zugeschrieben und der „Scheiternsfall“ individualisiert und als Integrationsverweigerung skandalisiert. An die Stelle der „Entantwortung“<sup>f26</sup> von Migranten – im Kontext derer sie als passive Objekte administrativer Entscheidungen adressiert wurden – tritt ihre Responsibilisierung, die ähnlich wie bei den jungen Alten zweifelsohne ermächtigende Effekte haben kann. Zugleich bleibt eine staatliche Hierarchisierung von Zuwanderungsgruppen mit sehr unterschiedlichem Zugang zu sozialen Leistungen, zum Arbeitsmarkt und zur Staatsbürgerschaft bestehen.<sup>f27</sup>

Die Kehrseite dieser verordneten „Integration“ stellen diejenigen Zugewanderten dar, die nicht als zu „integrierende Subjekte“ adressiert werden: Menschen im Asylverfahren, Geduldete und Illegalisierte (Menschen ohne legalen Aufenthaltsstatus). Parallel zur wachsenden Akzeptanz der „Realität Einwanderungsgesellschaft“ fand eine Restrukturierung der Asyl- und Flüchtlingspolitik statt, die mit dem „Asylkompromiss“ von 1992 zu einer faktischen Suspension des Grundrechts auf Asyl führte. Mit dem Asylbewerberleistungsgesetz wurden zeitgleich die Leistungen für Geduldete und Menschen im Asylverfahren aus dem regulären Sozialsystem herausgelöst und zur Abschreckung unterhalb des geltenden Existenzminimums veranschlagt. Umgesetzt wurde „ein transitorischer Status“ für Flucht-migranten,<sup>f28</sup> der sie außerhalb der Gesellschaft stellt: Räum-

<sup>f22</sup> Antke Engel, *Wider die Eindeutigkeit*, Frankfurt/M.–New York 2002, S. 77.

<sup>f23</sup> Vgl. Mark Terkessidis, *Symbol Ausländer*, in: *Die Tageszeitung* vom 12. 1. 2001.

<sup>f24</sup> Vgl. Manuela Bojadžijev, *Migration als Ausnahme?*, in: K. Becker et al. (Anm. 17), S. 301 f.

<sup>f25</sup> Vgl. J. Derrida (Anm. 21).

<sup>f26</sup> Vgl. Mark Terkessidis, *Die Banalität des Rassismus*, Bielefeld 2004, S. 191.

<sup>f27</sup> Vgl. Katrin Mohr, *Stratifizierte Rechte und soziale Exklusion von Migranten im Wohlfahrtsstaat*, in: *Zeitschrift für Soziologie*, (2005) 5, S. 383–398.

<sup>f28</sup> Vgl. Karin Scherschel, *Prekäres Leben, prekäre Forschungslage*, in: Claudio Altenhain et al. (Hrsg.), *Von „Neuer Unterschicht“ und Prekariat*, Bielefeld 2008, S. 77–91.

liche Separierung in Lagern, umfassende Deaktivierung durch Arbeits- und Studierverbote sowie die Einschränkung der Bewegungsfreiheit durch die Residenzpflicht<sup>29</sup> bestimmen den Alltag von Asylbewerbern und Geduldeten. Hierin spiegelt sich das Stereotyp des „betrüglichen Flüchtlings“, „der nicht Zuflucht sucht, sondern sich illegal, illegitim und trickreich bessere Lebensbedingungen verschaffen will“.<sup>30</sup> Am prekärsten und schutzlosesten lebt schließlich die wachsende Zahl der Illegalisierten: Ohne Zugang zum Gesundheits- und Bildungssystem, angewiesen auf irreguläre Arbeit in der Schattenwirtschaft und in Privathaushalten bei ständig drohender Abschiebung stellt ein Leben ohne Papiere die radikalste Form der Ausweisung aus der Gesellschaft dar; in den Zonen der formalen Nicht-Existenz sind alle Regeln und Rechte suspendiert.<sup>31</sup>

Krise der sozialen Reproduktion und die Verschränkung der Randzonen. Am Beispiel der häuslichen Pflege lässt sich illustrieren, wie die in Bewegung geratenen Grenzziehungen in Bezug auf Lebensalter und Migrationshintergrund, wie prekäre Einschüsse und radikale Ausschlüsse miteinander verschränkt sind und ein „Kontinuum von Positionen“ konstituieren, „durch die die ‚drinnen‘ und die ‚draußen‘ verbunden sind“.<sup>32</sup> Die Einführung der Pflegeversicherung im Jahr 1995 markierte eigentlich einen gegenläufigen Trend zur allgemeinen wohlfahrtsstaatlichen Praxis der Privatisierung von Risiken; da die Leistungen aber nicht bedarfsdeckend konzipiert sind und immer weniger Frauen als „heimliche Ressource der Sozialpolitik“<sup>33</sup> ganztagig zur Verfügung stehen, bleibt bei steigendem Pflegebedarf eine Versorgungslücke bestehen, die weiterhin durch informelle Pflegearrangements ge-

schlossen werden muss.<sup>34</sup> Da die Pflegeversicherung im Wesentlichen auf die öffentliche Förderung privater Versorgung hinausläuft, ist zugleich eine starke Vermarktlichung und „Quasi-Taylorisierung“<sup>35</sup> des Pflegesektors zu beobachten: Während andernorts die zunehmende Subjektivierung von Arbeit diagnostiziert wird, findet im Bereich der Pflege ein Outsourcing des „subjektiven Faktors“ aus der professionellen Arbeit statt, für den – und hier schließt sich der Kreis – zunehmend die (noch) fitten Alten und migrantischen, vornehmlich weiblichen Haushaltshilfen als kostengünstige Lösung in Anspruch genommen werden.

Den „jungen“ Alten wird eine besondere Verantwortung für die Bewältigung des demografischen Wandels im Allgemeinen sowie für die Pflege der Hochaltrigen im Besonderen zugeschrieben: „Es wird einen neuen kategorischen Imperativ, einen gerontologischen Imperativ geben: Pflege die Alten so, wie Du selbst in zehn, fünfzehn oder zwanzig Jahren gepflegt werden willst.“<sup>36</sup> Die billige Arbeitskraft migrantischer Haushaltshilfen wiederum – sei es als „Pendelmigrantinnen“ aus osteuropäischen Ländern oder als dauerhaft hier lebende Illegalisierte – wird durch eine „Politik relativer Entrechtung“ systematisch erzeugt, da Rund-um-die-Uhr-Pflege und -Betreuung zu regulären Standards für kaum einen Haushalt bezahlbar sind. Dass Menschen ohne Aufenthaltsstatus, aber auch Migrantinnen, die ihren Hauptwohnsitz in ihren Herkunftsländern haben, oft auf „Live-in“-Arrangements in den Wohnungen ihrer Arbeitgeber angewiesen sind, führt dazu, dass sie rund um die Uhr in Anspruch genommen werden (können). Zu beobachten ist in solchen Settings eine Umdeutung von der zu Niedrigstlöhnen ausgebeuteten Arbeitskraft zur „guten Perle“ mit Familienanschluss, die dem taylorisierten Pflegesystem ein menschliches Antlitz verleiht und die emotionale Arbeit übernimmt: „Pflegehelferinnen aus Polen und anderen EU-Ost-Ländern sind nicht nur preisgünstiger, sondern können sich auch besser um Sie kümmern, wenn sie mit Ih-

<sup>29</sup> Vgl. Anke Schwarzer, Gebietsarrest im 21. Jahrhundert, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, (2012) 12, S. 13–16.

<sup>30</sup> Katharina Inhetveen, Der Flüchtling, in: Stefan Moebius/Markus Schroer (Hrsg.), Diven, Hacker, Spekulanten, Berlin 2010, S. 155.

<sup>31</sup> Vgl. Helen Schwenken, Die Herstellung von Illegalität, in: Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.), Leben in der Illegalität, Berlin 2008, S. 16–21.

<sup>32</sup> Robert Castel, Die Fallstricke des Exklusionsbegriffs, in: H. Bude/A. Willis (Anm. 3), S. 73.

<sup>33</sup> Elisabeth Beck-Gernsheim, Frauen – die heimliche Ressource der Sozialpolitik, in: WSI-Mitteilungen, 2 (1991), S. 66.

<sup>34</sup> Vgl. Juliane Karakayali, Die Regeln des Irregulären, in: Kirsten Scheiwe/Johanna Krawietz (Hrsg.), Transnationale Sorgearbeit, Wiesbaden 2010, S. 151–169.

<sup>35</sup> Sarah Schilliger, Vershobene Krisen, in: Luxemburg, (2012) 4, S. 47.

<sup>36</sup> Heribert Prantl in: Süddeutsche Zeitung vom 20./21. 10. 2012.

nen unter einem Dach wohnen. Es liegt in ihrer Natur, fürsorglich, warmherzig und liebevoll zu sein.“<sup>f37</sup> Der vergeschlechtlichten „Positiv-Ethnisierung“ vergleichbar werden die fiten Alten mit positiven Altersstereotypen versehen, die sie gleichfalls außerhalb der Verwertungslogik der flexibilisierten Lohnarbeitsgesellschaft verorten: altruistisch, verlässlich und beständig, die eigenen Bedürfnisse nicht mehr an erste Stelle setzend,<sup>f38</sup> werden sie zu genuinen Rettern des Sozialen ausgerufen.

## Einschlüsse, Ausschlüsse und Handlungsmacht

Der soziale Wandel der vergangenen Jahrzehnte ist in seiner Komplexität nur dann zu erfassen, wenn sowohl die Entgrenzungen der fordistischen Normalitätszonen (durch die prekären Einschlüsse und flexiblen Inwertsetzungen vormals ausgeschlossener Menschen) als auch fortbestehende und radikalisierte Ausschlüsse aus dem Sozialen in den Blick genommen werden. Es sind die sozialen Randzonen, die für die Lösung der Krise des Sozialen – als neue, weiterhin vornehmlich weibliche, „heimliche Ressourcen“ – in Anspruch genommen werden: Das Outsourcing des „subjektiven Faktors“ in der Pflegearbeit verweist im Fall der Adressierung junger Alter auf den Modus ressourcenorientierter flexibler Normalisierung, während gleichzeitig billige Arbeitskraft im Haushalt über die Entrechtung der Existenz ohne Papiere erzeugt wird.

Die beweglichen „Grenzregime“ des flexiblen Kapitalismus, die das „Draußen“ konstituieren, markieren einen qualitativen Umschlagpunkt, der über ein bloßes „Mehr“ an Benachteiligung hinausgeht und eine disziplinierende Wirkung in den (Binnen-)Randzonen des Sozialen entfaltet. So geht der Angriff auf die körperliche Integrität von Hochaltrigen (durch Vernachlässigung und „Fesselung“ in Pflegeheimen) und Flüchtlingen (durch die Verweigerung medizinischer Versorgung oder durch die Abschiebung in Staaten, in denen Tod, Hunger oder Folter drohen) in seiner dehumanisierenden Radikalität über an-

dere Formen sozialer Benachteiligung hinaus. Während in den erweiterten Normalitätszonen adressiert, aktiviert und mobilisiert wird, Flexibilität und Eigenverantwortung groß geschrieben werden, herrschen außerhalb dieser Zonen andere Gesetze: Deaktivierung und Demobilisierung, Fixierung und Verzicht auf Rehabilitation, „Entantwortung“ und Infantilisierung – das ist der Alltag derjenigen, die nicht als soziale Personen angesprochen werden. Zugleich verbietet sich jede Homogenisierung der „Verworfenen“, sind doch die dicht bevölkerten, „unbewohnbaren“ Zonen des sozialen Lebens“<sup>f39</sup> in hohem Maße vielschichtig, wie die aufeinander verwiesenen Lebenslagen von pflegebedürftigen Hochaltrigen und migrantischen Haushaltshilfen zeigen.<sup>f40</sup>

So radikal die Ausschlüsse aus dem Sozialen sind, so sehr würde es in die Irre führen, vorschnell auf die extreme Ausweglosigkeit des dort gelebten Lebens und die Abwesenheit von Handlungsmacht zu schließen.<sup>f41</sup> Bleibt man beim Beispiel der Illegalisierten, Geduldeten und Asylbewerber – Pflegebedürftigkeit Hochaltriger wirft in diesem Zusammenhang andere Fragen auf –, verstellt eine solche Perspektive den Blick auf alltägliche Aneignungsprozesse und subversive (Über-)Lebensstrategien. So protestierten Ende 2012 und Anfang 2013 Asylbewerber aus allen Teilen Deutschlands in Berlin unter anderem gegen die Residenzpflicht und die Unterbringung in Lagern. Sie haben den ihnen zugewiesenen Ort verlassen, die verordnete Sprachlosigkeit zurückgewiesen, das große Risiko der Sichtbarkeit gewagt und sich politisch ermächtigt.<sup>f42</sup> „Die politische Tätigkeit ist jene, die einen Körper von dem Ort entfernt, der ihm zugeordnet war, oder die die Bestimmung eines Ortes ändert; sie lässt sehen, was keinen Ort hatte, gesehen zu werden, lässt eine Rede hören, die nur als Lärm gehört wurde.“<sup>f43</sup>

<sup>f39</sup> Vgl. J. Butler (Anm. 4), S. 23.

<sup>f40</sup> Vgl. zur Verschränkung von Alter und Migrationshintergrund: Christoph Reinprecht, Die Verwundbarkeit des Alterns in der Migration, in: APuZ, (2011) 43, S. 35–41.

<sup>f41</sup> Vgl. K. Scherschel (Anm. 28), S. 88.

<sup>f42</sup> Vgl. [www.refugeecampberlininfo.tumblr.com](http://www.refugeecampberlininfo.tumblr.com) (18.2.2013).

<sup>f43</sup> Jacques Rancière, Das Unvernehmen, Frankfurt/M. 2002, S. 41.

<sup>f37</sup> So eine Vermittlungsagentur, zit. nach: S. Schillinger (Anm. 35).

<sup>f38</sup> Vgl. Silke van Dyk et al., Die „Aufwertung“ des Alters, in: Mittelweg 36, (2010) 5, S. 19ff.

Serhat Karakayali

# Kosmopolitische Solidarität

Bei dem Wort Solidarität denken nicht alle an dasselbe: Manchen mag der „Solidaritätszuschlag“ in den Sinn kommen, mit dem

**Serhat Karakayali**  
Dr. phil., geb. 1971; Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Soziologie, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Adam-Kuckhoff-Straße 41, 06108 Halle/S.  
serhat.karakayali@soziologie.uni-halle.de

seit knapp 20 Jahren die Folgekosten der Zusammenführung zweier deutscher Staaten finanziert werden; andere erinnern sich dagegen an die ein oder andere Parole, die sie vielleicht selbst auf Demonstrationen riefen oder noch rufen. Das ist zunächst nicht weiter erstaunlich. Es gehört zum Kanon des postmodernen Denkens, dass der mögliche Sinn von Zeichen und Symbolen sich niemals vollständig fixieren lässt. Es ist freilich kein Zufall, dass dies vor allem auf jene Begriffe und Zeichen zutrifft, mit denen wir die Modalitäten unseres politischen Gemeinwesens bezeichnen und damit zugleich gestalten. Begriffe wie Freiheit, Revolution oder Demokratie sind daher, wie der Politikwissenschaftler Ernesto Laclau schrieb, „leere Signifikanten“. Solche leeren Signifikanten sind dadurch gekennzeichnet, dass ihnen ein stabiler Bedeutungsinhalt entzogen ist. Auch für den Begriff der Solidarität lässt sich eine solche Uneindeutigkeit beobachten. Daraus ließe sich auch folgern, dass politische Begriffe beliebig „mit eigenen Botschaften“ füllbar sind.<sup>1</sup> Aus der von Laclau vertretenen hegemonietheoretischen Perspektive wäre demgegenüber einzuwenden, dass es zu verstehen gilt, weshalb sich verschiedene Inhalte gerade in einem gemeinsamen Begriff verdichten.

Anstatt diese Uneindeutigkeit als Folge mangelnder Präzision bei der Begriffsarbeit abzutun, sollte man sie eher – wie bei anderen wichtigen politischen Begriffen – als Indiz für einen Konflikt oder eine Spannung im Herzen des modernen Gemeinwesens interpretieren, eine Spannung, die sich im Rahmen einer gewissen Problematik abspielt, welche

die Randbedingungen des Begriffs liefern: Allgemein beschreibt der Begriff nämlich ein prinzipiell – wenn auch nicht immer faktisch – wechselseitiges füreinander Eintreten von Individuen und Kollektiven, in materieller, politischer oder sozialer Hinsicht, mit dem auch der Vereinzelung oder Atomisierung der Individuen in der Moderne entgegengewirkt werden soll.

## Zur Begriffsgeschichte

Bevor wir uns mit den verschiedenen Dimensionen dieses Konflikts und seinen Verlaufsformen beschäftigen, ist ein kurzer begriffsgeschichtlicher Blick hilfreich. Die allgemein als Gründungsereignis der modernen bürgerlichen Gesellschaft angesehene Französische Revolution von 1789 brachte eine Parole hervor, in der das Wort Solidarität nicht vorkommt. Stattdessen wurde der Ausdruck „Brüderlichkeit“ populär, als im Verlauf der Revolution die soziale Frage, vorangetrieben vor allem durch die Jakobiner, einen zentralen Platz im kollektiven Imaginären der Republik eroberte. Solidarität dagegen war ein Begriff, der damals noch stark mit dem Ancien Régime assoziiert war. Er bezeichnete eine Eigenschaft der Zünfte und religiösen Gemeinschaften, die mit zentralen Zielen der Revolution eher in Konflikt standen, nämlich die starke wechselseitig verpflichtende Bindung der Mitglieder an ihre Gemeinschaften.

Der moderne Solidaritätsbegriff entfaltete sich erst ein halbes Jahrhundert später, vor allem unter dem Einfluss der Arbeiterbewegung, die ihrerseits aus jenen Bruderschaften heraus entstanden war und an deren Erbe sie gewissermaßen anknüpfte. Die moderne Arbeiterschaft gilt einerseits als Erfinderin solidarischer Praktiken und wird andererseits mit einem ganz spezifischen Begriff von Solidarität in Verbindung gebracht: „Die Grundlage der Solidarität der Arbeiterschaft ist ihre soziale Nähe.“<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Claudia Fraas, Karrieren geschichtlicher Grundbegriffe, in: Gudrun Loster-Schneider (Hrsg.), *Revolution 1848/49*, St. Ingbert 1999, S. 13–39.

<sup>2</sup> Karl Otto Hondrich/Claudia Koch-Arzberger, *Solidarität in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1992, S. 30.

Die Solidarität von Menschen, die unter vergleichbaren Bedingungen leben, die sich also in verschiedenen Hinsichten „ähnlich“ sind, hat der französische Soziologe Émile Durkheim als „mechanische Solidarität“ bezeichnet.<sup>¶</sup> Die Unterscheidung zwischen dieser Form von Solidarität (die er traditionellen, segmentären Gesellschaftstypen zuschrieb) und einer „organischen Solidarität“ (die für die ausdifferenzierten, arbeitsteiligen Gesellschaften der Moderne angemessener sei) gehört zum Standardrepertoire von Soziologievorlesungen im ersten Semester. Durkheims Vorschlag einer „organischen Solidarität“, die auf dem Bewusstsein einer umfassenden Interdependenz der Individuen in einer Gesellschaft beruhen sollte, war die Antwort auf eines der Kernprobleme moderner Gesellschaften: „Wie geht es zu, daß das Individuum, obgleich es immer autonomer wird, immer mehr von der Gesellschaft abhängt? Wie kann es zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer sein?“<sup>¶</sup>

Die politischen Revolutionen und die durch die Industrialisierung verursachten radikalen Umwälzungen der Lebensweisen hatten zur Auflösung der alten korporativen Strukturen und damit auch zum Verlust der sozialen Bindekraft geführt, für welche sie sorgten. So wurde im 19. Jahrhundert die soziale Ordnung zu etwas Problematischem. Dieses Problem war zugleich Geburtsstunde des soziologischen Denkens. Für den Zeitgenossen und Kollegen Durkheims, Ferdinand Tönnies, stellte sich diese große Transformation der sozialen Welt als die Durchsetzung eines neuen Typus von Beziehung, der „Gesellschaft“ (Großstadt, Handel, Staat) dar, die er der im Schwinden begriffenen, historisch älteren Formen von „Gemeinschaft“ (Nachbarschaft, Familie) entgegenstellt. In der *Gemeinschaft* fühlen sich nach Tönnies die Menschen einander verbunden, im Rahmen der *Gesellschaft* hingegen „bejahren“ sie einander nur, insofern sie zueinander ein instrumentelles, ja von Konkurrenz geprägtes bis feindseliges Verhältnis eingehen.<sup>¶</sup>

¶ Vgl. Émile Durkheim, *Über die Teilung der sozialen Arbeit*, Frankfurt/M. 1977.

¶ Ebd., S. 82.

¶ Vgl. Faksimile der Originalausgabe von „Gemeinschaft und Gesellschaft“ im Deutschen Textarchiv, [www.deutschestextarchiv.de/toennies/gemeinschaft/1887/viewer/image/9](http://www.deutschestextarchiv.de/toennies/gemeinschaft/1887/viewer/image/9) (26.2.2013).

Allerdings ist Tönnies' Rhetorik eines „Verlusts“ von Gemeinschaft, die für die späteren Kritiker der Moderne Pate steht, irreführend. Denn der Begriff der Gemeinschaft erlangt erst ab dem 19. Jahrhundert seine heutige Prägung: „Obwohl Sozialität schon immer bedeutete, in Gemeinschaft mit anderen zu leben, und daher die Frage des Zusammenhalts über alle Zeiten und Gesellschaftsepochen hinweg eine zentrale Rolle spielte, wird das Fortbestehen der Gemeinschaft offenbar erst mit der Durchsetzung der modernen Gesellschaft als Problem erkannt.“<sup>¶</sup> Andere sprechen auch von einer „sozio-optischen Täuschung“:<sup>¶</sup> Solidarität als neues, modernes Prinzip der Organisation von Verbundenheit sei eine Ausdifferenzierung älterer Formen von Gemeinschaft, werde aber auf die Vergangenheit insgesamt rückprojiziert. Solidarität und Gemeinschaft hängen nicht nur miteinander zusammen, weil beide in der Moderne zu raren Gütern deklariert werden, sie sind auch aus einem anderen Grund miteinander verschränkt. Solidarität als Form von Verbundenheit und gegenseitiger Hilfestellung erscheint wie ein Mittel, mit dem Gemeinschaftlichkeit hergestellt werden kann, oder es wird umgekehrt angenommen, dass Gemeinschaftlichkeit Voraussetzung für solidarisches Handeln ist.

Beide sind jedenfalls Chiffre für etwas, das sich mit dem berühmt gewordenen Diktum des Rechtstheoretikers Ernst-Wolfgang Böckenförde als *Quelle* oder *Ressource* gesellschaftlicher Beziehungen beschreiben lässt. Der Staat „lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann“.<sup>¶</sup> Dieses Argument verweist auf ein Verständnis, wonach zwischen formalen und nicht formalen sozialen Beziehungen ein mindestens komplementäres Verhältnis besteht. Mit anderen Worten: Die Auflösung der Bindekräfte verlangt den nunmehr auf sich gestellten Individuen die reflexive (Re-)Konstruktion einer Sphäre nicht-vertraglicher Beziehungen ab – etwa durch das Engagement in Vereinen oder Klubs und eine insgesamt ausdifferenzierte bürgerliche Öffentlichkeit.

¶ Lars Gertenbach et al., *Theorien der Gemeinschaft*, Hamburg 2010, S. 31.

¶ K. O. Hondrich/C. Koch-Arzberger (Anm. 2), S. 11.

¶ Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Frankfurt/M. 1976, S. 60.

Auch heute noch wird in der Philosophie und in den Sozialwissenschaften diese Spannung zwischen nicht formalen Bindungen und abstrakten beziehungsweise formalen Formen des gesellschaftlichen Verkehrs diskutiert. Es gibt dabei allerdings unterschiedliche theoretische und disziplinäre Herangehensweisen. Im „Kommunitarismusstreit“ beispielsweise werden vor allem rechts- und moralphilosophische Argumente vorgetragen, in der Debatte um Biopolitik handelt es sich hingegen um eine gesellschafts- beziehungsweise kapitalismustheoretische Problematisierung.

## Solidarität durch Verfahren oder republikanische Solidarität?

Der „Kommunitarismusstreit“ entzündete sich an der Gerechtigkeitstheorie des Philosophen John Rawls.<sup>9</sup> Rawls hatte den Kern der Idee der Gerechtigkeit an den Begriff des autonomen Individuums gekoppelt. Er verteidigte zwar den Sozialstaat, das Begründungsmuster dafür war jedoch rein formal und, mit Kant gesprochen, „verstandesmäßig“. Ähnlich wie andere liberale Theoretiker, etwa Richard Rorty, plädierte Rawls für eine deontologische<sup>10</sup> Theorie der Politik, in der Themen wie Arbeit, Produktion, Geschlechterverhältnisse, Rassismus und Begehren nicht berücksichtigt werden sollten; das heißt, dass das handelnde Subjekt als rein formales und nicht als in sozialen Beziehungen situiertes gedacht werden sollte.

Kritiker wie Charles Taylor argumentierten nun, dass diese liberale Position Freiheit nur als „negative Freiheit“ zu fassen vermöge. Weil andere Individuen nur als potenzielle Hindernisse und die Gesellschaft als ganze nur als allgemeiner Referenzrahmen für die individuellen Ziele gesehen werden, könne soziale Solidarität gar nicht gedacht werden: Wenn alle nur ihre eigenen Zwecke verfolgen, sich also niemand für die Belange der anderen oder des Ganzen einsetzt, drohe im Grenzfall der Zusammenbruch der Gesellschaft selbst.

<sup>9</sup> Vgl. John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1975.

<sup>10</sup> Deontologische Theorien beschreiben Handlungen unabhängig von ihren Konsequenzen als ethisch gut oder schlecht.

Problematisch an der Position der Kommunitaristen ist indes, dass ihr Begriff von Solidarität zwar – mit Verweis auf Aristoteles’ Bestimmung des Menschen als gemeinschaftlichem oder sozialem Lebewesen (*zoon politikon*) – das Leitbild eines atomistischen Individuums verwirft, dafür aber das Gemeinschaftliche substanzialisiert. Ein typisch kommunitaristisches Argument wie das von Alisdair MacIntyre, für eine rein formale Idee von Gesellschaft zöge niemand in den Krieg, veranschaulicht dies genauso wie Taylors Konzept einer „republikanischen Solidarität“, die er an die Vorstellung einer geteilten Vergangenheit und eines gemeinsamen Schicksals knüpft.<sup>11</sup> Solidarität wird hier als etwas verstanden, mit dem der Individualismus nur vermittelt durch überindividuelle Wesenheiten wie etwa die „Nation“ überwunden werden kann.

Diese (überindividuelle) Bezugsebene ist aus kommunitaristischer Perspektive nötig, um dem Utilitarismus des atomisierten Individuums etwas entgegenzusetzen, das durch individuell-egoistische Zwecke nicht herstellbar ist. Aus der Beobachtung, dass das Individuum immer in einen sozialen Kontext eingebettet ist, folgert etwa Taylor, dass dieser historische Kontext für die jeweiligen Individuen auch unhintergebar ist. Die kulturellen Grundlagen der Solidarität werden so zu Grenzen der Solidarität, was insbesondere im Kontext der Debatte um postnationale Staatsbürgerschaft und Multikulturalismus in den USA in den 1980er und 1990er Jahren deutlich wurde. Die Menschen seien, so die Annahme, nur zu Verfahren der materiellen Solidarität bereit, wenn sie sich einander auch verbunden fühlten. Das Verbundenheitsgefühl aber wiederum sei ein kulturelles und historisches, das durch die prozeduralen Verfahren moderner Demokratien nicht herzustellen sei.

## Solidarität durch Arbeit?

Aus gesellschaftstheoretischer Perspektive rekurrieren sowohl der Individualismus und der auf ihn gründende Liberalismus als auch dessen kommunitaristische Kritik auf einen verkürzten Subjektbegriff. Während für die

<sup>11</sup> Vgl. Alisdair MacIntyre, *Ist Patriotismus eine Tugend?*, in: Axel Honneth (Hrsg.), *Kommunitarismus*, Frankfurt/M. u. a. 1993, S. 84–102.

Liberalen das Selbst als körperloses und abstraktes Subjekt seiner gesellschaftlichen Beziehungen entleert ist, ist es im Kommunitarismus derart radikal situiert, dass es als Anhängsel der Gemeinschaft, buchstäblich einer Nation, erscheint. Diese Spaltung könnte man als Effekt jener eingangs erwähnten Spannung deuten, die sich mit der Moderne wenn nicht erst entfaltet, so doch radikalisiert. Dass Individuen überhaupt als solche, monadisch angelegte letztinstanzliche Entitäten auftreten, wird von den Kommunitaristen vor allem als ideologisches Problem gedeutet: das einer *Verkennung* der kommunitären Situiertheit des Einzelnen beziehungsweise der Verbreitung liberaler Ideologien.<sup>12</sup>

Demgegenüber ist es hilfreich, auf den Titel der Arbeit Durkheims zu verweisen, „Über die Teilung der sozialen Arbeit“, der zumindest daran erinnert, mittels welchen Mediums die Menschen gesellschaftliche und *zugleich* gemeinschaftliche Beziehungen zueinander eingehen, nämlich der Arbeit als Produktion und Reproduktion der mittelbaren und unmittelbaren Bedingungen menschlichen Lebens.

Die zunehmende Arbeitsteilung kann man sicherlich unter der Perspektive der Zerstörung des sozialen Bandes, der Anonymisierung und Urbanisierung oder der Ausdifferenzierung von Rollen und Lebensstilen betrachten. Man kann die Arbeitsteilung aber auch kapitalismustheoretisch verstehen als die Aneignung und Subsumtion lebendiger Arbeit unter die politische und ökonomische Kontrolle kapitalistischen Eigentums. In der jüngeren Debatte wird dieser Komplex mit Begriffen wie „Landnahme“ (etwa bei David Harvey oder Klaus Dörre<sup>13</sup>) oder als „reelle Subsumtion“<sup>14</sup> diskutiert und mit dem Foucaultschen Begriff der „Biopolitik“<sup>15</sup> verknüpft. Vorannahme dieses Ansatzes ist, dass die gesellschaftlichen Beziehungen eben nicht zuvorderst vertragliche oder formale sind, sondern solche der Kooperation

durch Arbeit. Das Verhältnis der verschiedenen Formen von Sozialbeziehungen und deren jeweiliges Gewicht werden als Folge einer fundamentalen Entfremdung der Produzenten verstanden, deren Kooperativität zunehmend unter die Anforderungen marktlich vermittelter Profitabilitätserwartungen gestellt wird. Mit anderen Worten: Die Menschen stellen die Welt beständig durch ihre Kooperationen (ihre Arbeit) her, verfügen aber nicht über diese Kooperation.

Plausibilisiert wird diese These durch eine historische Beobachtung. Wurden anfangs die Produkte handwerklicher oder manufakturer Arbeit nachträglich und gleichsam äußerlich kapitalisiert, dem Kapital also „formell subsumiert“, so bedeutete dies noch keine Veränderung des Arbeitsprozesses selbst. Mit dem zunehmenden Einsatz wissenschaftlicher Erkenntnisse im Produktionsprozess verwandelte sich die Arbeit jedoch: Sie transformierte sich von einer individuellen zu einer genuin gesellschaftlichen Aktivität, in die schließlich alle möglichen menschlichen Verkehrsformen, Praktiken, Kooperationen und Wissen selbst einfließen.

Entscheidend für die gesamte Argumentation ist aber, dass gesellschaftliche Beziehungen als Produkt und Ergebnis von Arbeit verstanden werden. Lebendige Arbeit meint nämlich nicht nur Lohnarbeit, sondern Arbeit wird als „gesellschaftliche Arbeit“ verstanden, als materielle und immaterielle und schließlich auch *affektive* Produktion sozialer Beziehungen, die teils ökonomisch verwertet werden, teils sich aber eher als Randbedingungen der ökonomischen Produktion darstellen.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Jede Form der sozialen Beziehung, die Gesellschaft macht, dient letztlich der Produktion von Reichtum. Es wird also nicht zwischen produktiven und unproduktiven Tätigkeiten unterschieden, sodass Arbeit in diesem Verständnis nicht nur von denjenigen verrichtet wird, die einen Arbeitsplatz „haben“. Michael Hardt und Antonio Negri verwenden hier (vermittelt über die Lesart von Gilles Deleuze, *Die Falte*, Frankfurt/M. 1995) ein Argument des Philosophen Gottfried Wilhelm Leibniz: Durch die Verbindung des Prinzips des zureichenden Grundes mit dem Prinzip der Kausalität enthält eine Substanz bei Leibniz nicht nur alle ihr zugehörigen, sondern eine unendliche Menge von Prädikaten, alles nämlich was ihr „widerfährt“ und damit schließlich die gesamte Welt. Deshalb ist in jedem einzelnen Arbeitsvermögen alles enthalten, was in einer unendlichen Kette von Kausalitäten dessen Existenz ermöglicht.

<sup>12</sup> Vgl. Kurt Bayertz, *Solidarität: Begriff und Problem*, Frankfurt/M. 1998, S. 15.

<sup>13</sup> Vgl. Klaus Dörre, *Kapitalismus, Beschleunigung, Aktivierung*, in: ders./Stefan Lessenich/Hartmut Rosa, *Soziologie. Kapitalismus. Kritik*, Frankfurt/M. 2009.

<sup>14</sup> Vgl. Michael Hardt/Antonio Negri, *Die Arbeit des Dionysos*, Berlin 1997.

<sup>15</sup> Vgl. Thomas Atzert et al. (Hrsg.), *Empire und die biopolitische Wende*, Frankfurt/M. 2007.

So ist auch der Umstand zu interpretieren, dass Solidarität – was in der wissenschaftlichen Literatur ständig erwähnt, aber nie problematisiert wird – immer *empfunden* wird. Solidarisches Empfinden ist dann affektive Arbeit an alternativen Modellen des Gemeinschaftlichen. Solidarität ist aus dieser Perspektive nicht die Wiederherstellung einer verlorenen historischen Form von Gemeinschaftlichkeit, die im Gegensatz zur Arbeitsteilung steht. Vielmehr reflektiert Solidarität die materiellen Bedingungen, unter denen Individuen immer schon Anteil an der Gesamtheit der gesellschaftlichen Wirklichkeit haben.<sup>17</sup>

## Nächstenliebe oder Fernstenliebe?

Eine der Hauptsorgen der Theoretiker der Solidarität ist deren Reichweite. Mit wem können wir überhaupt solidarisch sein, wer kommt in den „Genuss“ solidarischer Beziehungen? Die Mehrheit in den Sozialwissenschaften und der Philosophie ist in dieser Frage eher nüchtern. Solidarität, so die allgemeine Einschätzung, könne man in der Regel nur für eine überschaubare Gruppe aufbringen. Für die Angehörigen meiner eigenen Gruppe könne ich Solidarität empfinden, so Taylor etwa, für Menschen in anderen Ländern allenfalls Altruismus.<sup>18</sup> Ähnlich sieht es der Soziologe Robert Putnam, für den Solidarität mit weiter entfernten Gruppen und Gemeinschaften nur gelingen kann, wenn diese auf der Ebene der Binnengruppe bereits vorhanden ist.<sup>19</sup>

Die sozialwissenschaftlichen und philosophischen Traditionen scheinen sich darin weitgehend einig zu sein, dass Solidarität wie ein Haus zu denken sei. Das Fundament oder Erdgeschoss stelle die Primärgemeinschaft dar, auf das man optional ein zweites Geschoss bauen und von dem aus man sich dann

<sup>17</sup> Vgl. für die überaus aufschlussreiche Diskussion des Begriffs des Besitzindividualismus: Étienne Balibar, Gleichfreiheit, Frankfurt/M. 2012, S. 121–170.

<sup>18</sup> Vgl. K. Bayertz (Anm. 12), S. 17.

<sup>19</sup> Laut Lars Gertenbach et al. führen allem Anschein nach „starke Solidarbeziehungen und soziale Banden in einer ‚Primärgemeinschaft‘“ eher dazu, „sich Fremden gegenüber vertrauensvoll zu öffnen“; sie sehen aber auch das Problem rassistischer Gemeinschaften. Vgl. L. Gertenbach et al. (Anm. 6), S. 110.

erst den „Fremden“ zuwenden könne. Dies erscheint auf den ersten Blick plausibel, dient aber als Argument in der US-amerikanischen Debatte um Multikulturalismus<sup>20</sup> und wird auch in der hiesigen Debatte um Multikulturalismus gern bemüht.

Gegen eine solche Konzeption können zweierlei Argumente angeführt werden. Das eine bezieht sich auf das Verhältnis von institutionalisierten Formen der Solidarität und der Konstitution der Primärgemeinschaft. Denn nationale Kollektive entstehen nicht naturwüchsig, sondern sind Produkte politischer und hegemonialer Projekte, die schließlich in der Form des Nationalstaats stabilisiert werden. Im Rahmen dieses Prozesses entstehen Institutionen der sozialen Solidarität, die dann national kodiert werden.

Beispiele hierfür sind die Verschränkung sozialer Rechte mit nationaler Staatsbürgerschaft oder die Tatsache, dass Gewerkschaften die Interessen der Arbeiterschaft mit Strategien der Verknappung innerhalb eines *nationalen* Raums verfolgen. Beides führt demnach eher zu einer strukturellen Xenophobie, da nun alle, die „von außen“ (etwa in den Arbeitsmarkt) kommen, die Löhne „drücken“ und damit den Lebensstandard derjenigen bedrohen, die bereits Teil des nationalen Kollektivs sind. In unserem Beispiel führt das etwa dazu, dass die Arbeiterbewegung vor dem Widerspruch steht, einerseits internationale Solidarität zu proklamieren und gleichzeitig die Interessen derjenigen zu vertreten, die gerade kein Interesse daran haben, dass die Grenzen des Arbeitsmarkts überschritten werden.<sup>21</sup>

Vieles scheint also gegen einen emphatisch universalen Begriff von Solidarität zu sprechen. Wie sollen wir dann aber den Einsatz und das Engagement so vieler erklären, die sich für so etwas wie internationale Solidarität, für die Rechte und die Kämpfe von Minderheiten und anderen eingesetzt und dies nicht unbedingt auf der Grundlage einer solidarischen Primärgemeinschaft getan haben?

<sup>20</sup> Vgl. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford 1995.

<sup>21</sup> Vgl. Serhat Karakayali, Vom Staat zum Lager: von der Biopolitik zur Biokratie, in: Daniel Loick (Hrsg.), *Der Nomos der Moderne*, Baden-Baden 2011, S. 59–76.

Ihre Solidarität mit „den Anderen“ scheint keinerlei Grundlage zu besitzen.<sup>f22</sup>

Das zweite Argument ist eine Art Umkehrung von Ansätzen, in denen die Abgrenzung von „den Anderen“ Gemeinschaft stiftet (entweder indem „der Andere“ uns am „Genießen“ hindert<sup>f23</sup> oder als Sündenbock fungiert<sup>f24</sup>). Diesem Argument nach äußert sich in der Beziehung zu den Minderheiten eine „kommende Gemeinschaft“.<sup>f25</sup> Das Argument stützt sich auf die gesellschaftstheoretischen Überlegungen der französischen Denker Gilles Deleuze und Félix Guattari, die dabei unter anderem mit dem von Friedrich Nietzsche geborgten Begriff der „Fernstenliebe“ arbeiten. Den „Fernsten“ zu lieben, meint bereits bei Nietzsche nicht nur die geografische Entfernung, sondern sich in Beziehung zu bestimmten Elementen der kollektiven Existenz zu setzen, die minoritär sind und sich damit dem Moment der rechtlichen, staatlichen und herrschaftlichen Fixierung des Kollektivs entziehen.<sup>f26</sup>

Dieses Argument verweist auf die Idee einer prinzipiellen Unabschließbarkeit einer politischen Gemeinschaft: Diese sei niemals vollständig, sondern „unvollendet, konfliktträchtig, dem Eindringen des Anderen ausgesetzt, das sie benötigt, um sich zu konstituieren“.<sup>f27</sup> Die Geschichte der Gemeinschaften ist eine ihres Werdens, der Suche nach Identität, die in der Geschichte der Revolten, Aufstände und Gehorsamsverweigerungen zum Ausdruck kommt. In dieser repräsentieren Minderheiten oder „Andere“ nicht nur die Schließungen des Gemeinwesens, indem sie zu Objekten der staatlichen Gewalt werden.

<sup>f22</sup> Außer im Motiv einer Vereinnahmung und Verwertung des Anderen, wie Moritz Ege nahelegt: Moritz Ege, Schwarz werden: „Afroamerikanophilie“ in den 1960er und 1970er Jahren, Bielefeld 2007.

<sup>f23</sup> Vgl. Slavoj Žižek, *Genieße deine Nation wie dich selbst*, in: Joseph Vogl (Hrsg.), *Gemeinschaften*, Frankfurt/M. 1994.

<sup>f24</sup> Vgl. René Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt/M. 1992.

<sup>f25</sup> Vgl. Giorgio Agamben, *Die kommende Gemeinschaft*, Berlin 2003.

<sup>f26</sup> Vgl. etwa die Überlegungen zur Rolle von Minderheitensprachen und deren transformative Kraft für sich verändernde Gemeinschaften: Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Kafka*, Frankfurt/M. 1976.

<sup>f27</sup> É. Balibar (Anm. 17), S. 245.

Das wird immer dann deutlich, wenn sich große soziale Bewegungen nicht im Namen der „eigenen Interessen“ formieren, sondern um anderer Willen, etwa im Protest gegen den Krieg in Vietnam in den 1960er Jahren, den zahlreichen Solidaritätsbewegungen gegen Diktaturen in Südeuropa oder in der „Dritten Welt“ sowie im Widerstand gegen den Kolonialismus. Mehr noch: Sich die „Sache der Anderen“<sup>f28</sup> zu eigen zu machen, ist nicht nur Effekt der Unabschließbarkeit der Gemeinschaft, es geht auch darum, dass das Minoritäre und „Andere“ stets ein Moment der Beschleunigung, des sozialen Wandels und der Dekomposition innerhalb eines sozialen Gefüges bewirkt.<sup>f29</sup>

Es ist sicher kein Zufall, dass in der Kulturindustrie und im neueren Diskurs um kulturelle Vielfalt „Migration“ oder „Migrationshintergrund“ bereits per se mit Lebendigkeit identifiziert wird – nicht weil Migrantinnen und Migranten kreativer sind, sondern weil mit der Migration (und mit vielen anderen vergleichbaren Prozessen der Beschleunigung des Sozialen) festgefügte Identitäten, kulturelle Codes und Lebensweisen in Bewegung geraten. Genau dieser Prozess findet in der modernen Gesellschaft unablässig statt, hier werden die kulturellen und sozialen Überschüsse hergestellt und schließlich ökonomisch verwertet. Dies betrifft nicht nur die Migration, sondern alle Bereiche, die in Bewegung gebracht werden.

Solidarität mit den „Anderen“ statt den Ähnlichen, den Fernen statt den Nahen ist so gesehen weder multikulturalistische Überforderung noch moralisches Gebot, sondern genau umgekehrt: Erst mit dem Verlassen der engen Grenzen der Gemeinschaft, vermittelt durch die Hereinnahme des „Anderen“, gelingt die Herausbildung einer genuinen, weil kosmopolitischen Bürgerschaft.

<sup>f28</sup> Jacques Rancière, *La cause de l'autre*, in: ders., *Au bords du politique*, Paris 2004.

<sup>f29</sup> Das sahen eine ganze Reihe von Soziologen des beginnenden 20. Jahrhunderts – von Max Weber über Robert Park bis Georg Simmel – ähnlich. Vgl. Robert Park, *Human Migration and the Marginal Man*, in: *The American Journal of Sociology*, 33 (1928) 6, S. 888; Dimitris Papadopoulos/Niamh Stephenson/Vassilis Tsianos, *Escape Routes Control and Subversion in the Twenty-First Century*, London 2008.

Brigitte Hasenjürgen

# Demokratische Migrationengesellschaft: Zusammenleben neu aushandeln

**N**och nie stand so viel Wissen über Migration bereit. Migration ist ein globales Phänomen: Es betrifft Migrierende wie auch diejenigen, die zu-

**Brigitte Hasenjürgen**  
Dr. phil., geb. 1954; Professorin  
für Soziologie an der Katho-  
lischen Hochschule NRW,  
Abteilung Münster,  
Piusallee 89, 48147 Münster.  
b.hasenjuegen@katho-nrw.de

rückbleiben oder die in der Zielregion leben und neue Nachbarn bekommen. Das Leben in Migrationsgesellschaften verlangt beziehungsweise ermöglicht, sich immer

wieder in neuen Kontexten zu orientieren, andere Lebensweisen kennenzulernen und über selbst oder fremd gesetzte Grenzen hinauszudenken. So werden alte und neue Zugehörigkeiten mehr oder weniger konflikthaft markiert.<sup>1</sup> Die jüngeren Kultur- und Sozialwissenschaften beschäftigen sich explizit mit der Ambivalenz und der Vielschichtigkeit von räumlichen und kulturellen Grenzziehungen. Sie zeichnen die Widersprüchlichkeiten vermeintlich klar definierter Raum- und Kulturkonzepte nach und versuchen, Eindeutigkeiten als Mythen zu entzaubern. Trennlinien zwischen dem Eigenen und dem Fremden werden brüchig – steckt nicht in jedem etwas von einem Migranten, einer Migrantin?<sup>2</sup> Kurz gesagt: Durch Migrationen werden bestehende Grenzbetrachtungen problematisiert.

Die zeitgenössische Rede von Migration, ihre mediale Verarbeitung und der Mainstream des wissenschaftlichen Diskurses wirken jedoch im Vergleich zu den skizzierten grenzüberschreitenden Perspektiven erstaunlich starr. Die Idee einer homogenen Gesellschaft, die sich mit den Ordnungskategorien „Heimat“, „Volk“, „Nation“ oder moderater mit „Kultur“ fassen lässt, ist weiterhin lebendig. Zugleich scheint die Wirksamkeit von Zuschreibungen, die Migrantinnen und Migranten als anders verorten,

nahezu ungebrochen. Wie wenig diese Bilder von den „Migrationsanderen“<sup>3</sup> mit der Lebenswirklichkeit der Individuen und Gruppen gemein haben, zeigen aktuell die Reaktionen auf die Neuzuwanderung von Frauen und Männern aus Bulgarien und Rumänien – darunter auch Angehörige der bulgarischen und rumänischen Minderheiten der Roma.

Weder die seit Jahrhunderten währende nachbarschaftliche oder berufliche Kommunikation mit deutschen Sinti und Roma noch die Auseinandersetzung mit Diskriminierung, Verfolgung und Vernichtung von europäischen Minderheiten ändern etwas an den Emotionen, mit denen „die Neuen“ empfangen werden und die nicht allein die Sorge um Konkurrenzen auf dem Wohnungs- oder Arbeitsmarkt widerspiegeln. Die Bulgarinnen und Rumänen werden nicht gefragt, ob und wie sie sich selbst zu einer der zahlreichen verschiedenen Rom-Gruppen zugehörig fühlen oder diese repräsentieren möchten. Unabhängig davon, wie sie sich selbst positionieren möchten, werden sie nicht als europäische Bürgerinnen und Bürger, als Handwerker oder Krankenschwestern oder als Teile der Armen in der bulgarischen und rumänischen Bevölkerung auf der Suche nach einem besseren ökonomischen Auskommen, sondern als kulturell Fremde wahrgenommen und damit auf Abstand gehalten. Dabei wird erschreckend häufig an tradierte Vorstellungen von der Figur des „Zigeuners“ und der „Zigeunerin“ als kriminell veranlagt, ungebildet oder nicht integrierbar angeknüpft.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Dirk Hoerder, Migrationen und Zugehörigkeiten, in: Emily S. Rosenberg (Hrsg.), Geschichte der Welt 1870–1945, München 2012, S. 433–588.

<sup>2</sup> Vgl. Gerald Lamprecht/Ursula Mindler/Heidrun Zettelbauer (Hrsg.), Zonen der Begrenzung. Aspekte kultureller und räumlicher Grenzen in der Moderne, Bielefeld 2012; Peter Geschiere, The Perils of Belonging. Autochthony, Citizenship, and Exclusion in Africa and Europe, Chicago–London 2009; Transit Migration Forschungsgruppe (Hrsg.), Turbulente Ränder. Neue Perspektiven auf Migration an den Grenzen Europas, Bielefeld 2007.

<sup>3</sup> Das Kunstwort „Migrationsandere“ zeigt das Problem der pauschalisierenden Zu- und Unterordnungspraktiken einer „Wir-Gruppe“ gegenüber den „Nicht-Wir“ an. Vgl. Paul Mecheril et al., Migrationspädagogik, Weinheim–Basel 2010, S. 17.

<sup>4</sup> Vgl. zur sozialen Konstruktion der „Zigeuner“: Klaus-Michael Bogdal, Europa erfindet die Zigeuner. Eine Geschichte von Faszination und Verachtung, Frankfurt/M. 2011; Alexandra Bartels et al. (Hrsg.), Antiziganistische Zustände 2. Kritische Positionen gegen gewaltvolle Verhältnisse, Münster 2013.

## Grenzen als Aushandlungsräume

Man sollte die gegenwärtige Konstellation – eine Zunahme der Armutswanderung im erweiterten Europa und darüber hinaus – nutzen, um neu über Migration zu denken und zu sprechen: und zwar nicht nur in der Avantgarde der Sozial- und Kulturwissenschaften oder in rassismuskritischen Gruppen und politisch aktiven Selbstorganisationen. In allen gesellschaftlichen Feldern braucht es breite Diskussionen darüber, wie Migrationen nicht in erster Linie als Grenzverletzungen – sei es von nationalen Grenzen, sozialräumlichen Lebensformen oder habituellen Gewohnheiten – interpretierbar sind. Auch die Vorstellungen, dass Wanderungsbewegungen sich wie „Ströme“ und mit *Pull*- und *Push*-Faktoren berechnen und Integrationsprozesse sich politisch nach einheitlichen Standards kontrollieren ließen, sollten hinterfragt werden.

Die Einfügungen in neue Nachbarschaften, Bildungslandschaften oder soziale Dienstleistungen sind vielmehr auch Prozesse der Aushandlung unter den Migrierten wie den Nicht-Migrierten; sie verlaufen dementsprechend ungleichzeitig, variantenreich und widersprüchlich. Migrationen funktionieren also nicht wie Einbahnstraßen entlang von gesetzten Grenzen, sondern sie gestalten sich als komplexe Aktionsketten, deren Ausgestaltung grundsätzlich ergebnisoffen ist.

Die weltgeschichtliche Entwicklung lässt sich auf keine eindeutige ökonomische, politische oder anthropologische Triebkraft zurückführen. Die Entstehung der heutigen Zentren in Nordamerika, Asien und – zunehmend weniger zentral – Europa, der weltweite Handel mit allen Arten von Gütern und Diensten, die Entwicklung von transnationalen Netzwerken auf der Ebene des Finanzkapitals bis hin zu Verwandtschaftsökonomien sowie die große Vielfalt der Migrations- und Lebensformen lassen sich nicht auf einen Nenner bringen; viele Entwicklungen hätten auch anders verlaufen können.

Nicht nur die dominanten Wirkfaktoren, sondern auch Widerstand hat die globalen Entwicklungen geprägt. Und zwischen den Diskursen und Aktionsformen der welt-

weiten Widerstandsgruppen lassen sich ebenso Parallelen wie zwischen denen der herrschenden Kräfte feststellen.<sup>5</sup>

Auch das Bild von der „Festung Europa“ geht fälschlicherweise von starren nationalen Grenzen um fest umrissene Territorien aus, die sich durch Justiz, Polizei und private Sicherheitsunternehmen kontrollieren lassen. Ein Konzept, das eher die Ungleichzeitigkeiten, das Fragile und Unvollständige von Handlungen und gewachsenen Strukturen betont, sieht in den Verantwortlichen weniger die allmächtigen Behörden, sondern „Institutionen der Improvisation“, die dem Migrationsgeschehen hinterherlaufen. Mit dieser Perspektive können dann die institutionellen Praktiken wie die Handlungsstrategien der Individuen und Gruppen als Reaktionen auf ökonomische, politische und soziale Umbrüche und zugleich als Ergebnisse von gesellschaftlichen Auseinandersetzungen um die Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums begriffen und analysiert werden.<sup>6</sup>

Im Lichte einer solchen Perspektive, welche die Akteure in den Mittelpunkt rückt, verändern sich auch die Schablonen, die „Migrantinnen und Migranten“ als exotische Pflanzen zeichnen, die aus Boden und Heimat entwurzelt in einem gänzlich neuen Lebensraum wieder integriert werden müssen. Kommen doch die Neankömmlinge mit „entwickelten Persönlichkeiten“ und stellen ihre Handlungsfähigkeit nicht zuletzt durch ihre „freie“ Migrationsentscheidung – wenn auch unter nicht selbst gewählten Bedingungen – unter Beweis.<sup>7</sup> Dabei unterscheiden sich die Migrationsformen, -ziele und -folgen: von der temporären oder unabsichtlich beziehungsweise gewollt dauerhaften Migration in weit entfernte Regionen bis hin zu geografisch nahen, aber sozial-kultu-

<sup>5</sup> Vgl. zu dieser Art einer dynamischen Geschichtsbetrachtung: E. S. Rosenberg (Anm. 1).

<sup>6</sup> Vgl. zu den europäischen „Institutionen der Improvisation“ und zu „Grenzen als Aushandlungsräumen“: Transit Migration (Anm. 2). Wie eine Anekdote liest sich beispielsweise der Hinweis in dem jüngsten Migrationsbericht, dass die geringen Zuwanderungszahlen im Dezember vermutlich auch den geänderten Öffnungszeiten der Meldeämter geschuldet seien. Vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Hrsg.), Migrationsbericht 2011. Zentrale Ergebnisse, Berlin 2013, S. 25.

<sup>7</sup> Ich folge weitgehend der Perspektive des Historikers D. Hoerder (Anm. 1), S. 441.

rell fernen Orten – etwa wenn Menschen aus kleinbäuerlichen Dorfmilieus in Großstädte migrieren.

Solche Ortsveränderungen zwischen geografischen und gesellschaftlichen Räumen haben vornehmlich soziale und geschlechtsspezifische Aspekte: Es migrieren Frauen und Männer aus spezifischen sozialen Milieus, die in bestimmten Geschlechter- und Klassenordnungen groß geworden sind. Sie bringen ihre Vorstellungen von „richtiger“ Weiblichkeit und Männlichkeit und ihre Ängste und Träume von sozialen Ab- und Aufstiegen mit. In den neuen Orten und Sozialräumen werden sie ebenfalls als Geschlechtswesen klassifiziert und auf der Leiter der sozialen Ordnung positioniert; es ergeben sich neue „alte“ Zuordnungen oder auch Chancen zur Überschreitung von Geschlechtergrenzen oder sozialen und weiteren Barrieren.

Nun sind Migrationsentscheidungen von Frauen und Männern nicht mit unbegrenzten Möglichkeiten zu verwechseln. Vielmehr suchen die Akteure das Bestmögliche auf der Basis der ihnen zur Verfügung stehenden Informationen und Ressourcen. Sie agieren in Netzwerken – oft im Rahmen von Familienökonomien; die Überweisungen von Geld und Wissen wirken auf familiäre und regionale Zusammenhänge in den Herkunftsregionen zurück. Orte, zu denen sich bereits Frauen und Männer aus dem eigenen Nahraum aufgemacht haben, gelten als erreichbar, die Sprachschwierigkeiten verschiedenster Art muten überwindbar an und die gleichwohl nötigen Anpassungsleistungen scheinen machbar.

In ihren „mentalen Karten“ verknüpfen sie die bekannten lokalen Räume in ihrer Herkunftsregion mit spezifischen sozialen Räumen in der Zielgesellschaft; das Stadtviertel, die religiöse Landschaft oder das alltägliche Leben wirken so weniger fremd. Menschen, die aus- und einwandern oder zwischen Regionen pendeln, führen in ihrem Gepäck also nicht nationale Kulturen oder Identitäten mit sich, sondern erlernte Haltungen und bewährte Praktiken, an denen sie festzuhalten versuchen, die sie aber auch ablegen können. In jedem Fall gehen und kommen sie mit bislang nicht realisierten Zielen für Lebensprojekte, von denen sie glauben, sie woanders

besser verwirklichen zu können.<sup>18</sup> Diese Projekte bieten Chancen für die Individuen wie auch für die kollektive Entwicklung.

Mehrfach war bereits von „Grenzen“ die Rede – mit raum-zeitlichen, politisch-ökonomischen oder sozial-kulturellen Bedeutungen. Grenzen sind nicht als offensichtlich und gegeben, sondern als dynamisch und variabel zu begreifen. Ein solches Verständnis fasst Grenzen nicht nur als Begrenzungen (Grenzlinsen) oder als Hindernisse (Grenzschranken), sondern auch als Räume, *in* denen und *über* die verhandelt werden kann. Damit einhergehende Konflikte um Grenzschließungen und -öffnungen, um Übergänge und Grenzbereiche gehören dann selbstverständlich dazu. Von Interesse ist jedoch, wann und warum, wie und wo gestritten wird und wer sich daran beteiligt.

## Wider kulturelle Grenzen

„Kultur“ – dieser emotional und normativ aufgeladene Begriff wird häufig genutzt, um Differenzen zu markieren. Soziale Auseinandersetzungen werden als Konflikte zwischen Gruppen beschrieben, die in sich homogen und nach außen klar umgrenzt scheinen. So als würden alle Christinnen und Musliminnen, Deutsche und Türken oder Roma, Kurden und Tuareg aufgrund ihrer Religion, Staatsangehörigkeit und selbst übernommener oder fremdbestimmter Gruppenzugehörigkeiten jeweils ähnlich handeln, denken und fühlen. Mit diesem Verständnis von Kultur als einem stabilen System von Orientierungen und Zwängen – etwa in Form von Sprachen, Symbolen oder Traditionen – sind viele Bürgerinnen und Bürger der Migrationsgesellschaft Deutschland aufgewachsen; das betrifft Migrantinnen wie Nicht-Migranten.

Die Rede von kulturellen Unterschieden ist so vertraut, dass sie ganz natürlich zu sein scheinen; man meint diese Unterschiede quasi selbst fühlen zu können. In der Kommunikation im Kollegium, in der Nachbarschaft und im Verein hat das Deutungsmuster „Kulturdifferenz“ denn auch einen hohen Plausibilitätswert. Es erfährt nur selten grundlegenden Widerspruch – weder in den Medien noch in Schule und Wissenschaft. „Interkul-

<sup>18</sup> Vgl. ebd., S. 469, S. 480.

turelle Trainings“, „Dialoge der Kulturen“ oder „Kulturfeste“ setzen sich zwar positiv für mehr Toleranz und das friedliche Zusammenleben in der Migrationsgesellschaft ein; stillschweigend beschwören sie aber Kultur-differenzen.

Gegenüber diesem gut eingespielten und sich selbst verstärkenden Interpretationsrahmen haben Entwürfe, die das Prozesshafte und Dynamische an „Kultur“ betonen, einen schweren Stand. Dabei vermögen sie das Zusammenleben in kulturell komplexen Gesellschaften weit realistischer einzufangen. Blendet doch die Idee, Menschen entlang eindeutiger Kultur-grenzen unterscheiden und in Kulturkästchen einsortieren zu können, aus, wie varianten-reich, widersprüchlich und auch eigensinnig gesellschaftliche Praktiken sind. Sozialisier-te Frauen und Männer mit verschiedenen Inter-essen und Vorlieben und unterschiedlichen Machtressourcen werden so auf ihre kulturelle Zugehörigkeit reduziert. Es wird nicht gefragt, ob solche vorgestellten Zugehörigkeiten ge-wählt, angeboten oder aufgezwungen wurden, ob und wie Individuen in privaten oder öffent-lichen Räumen je unterschiedlich auf kulturell geprägte Handlungsmuster zurückgreifen, ob sie sich gleichzeitig mehreren „natio-ethno-kulturellen“ (Paul Mecheril) Zusammenhän-gen verbunden fühlen und schließlich wie sich Zugehörigkeitsgefühle im biografischen Ver-lauf auch verändern.

Die kritische Auseinandersetzung mit dem herkömmlichen Kulturbegriff verdankt sich wesentlich den sozialen Bewegungen gegen Kolonialismus, Rassismus und patriarchale Ordnungen. Sie konnten verdeutlichen, wie mit kulturellen und geschlechterorientierten Differenzsetzungen immer auch Bewertungen verbunden sind und somit Hierarchien zwi-schen Kulturen und Geschlechtern bestätigt und erneuert werden. Migrantinnen haben beispielsweise die Gesellschaft Deutschlands aktiv mitgeprägt; dass ihr Beitrag sträflich unterschätzt wird, ist ein Zeichen dafür, wie Machtverhältnisse wirken, in denen Grenz-ziehungen entlang sogenannter kultureller Unterschiede – hier zwischen den weißen und nicht-weißen Frauen – funktionieren.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Vgl. für einen differenzierten Blick auf die Frauen-bewegungen: Ilse Lenz (Hrsg.), *Die Neue Frauenbe-wegung in Deutschland. Abschied vom kleinen Un-terschied. Eine Quellensammlung*, Wiesbaden 2010.

Ein anderer, „bedeutungs- und wissensori-entierter“ Kulturbegriff liest die übliche Un-terscheidung zwischen den Kulturen gegen den Strich: Kultur *ist* nicht einfach, sondern *geschieht*. Unterschiedliche Praktiken und Wertvorstellungen entstehen, indem sozia-le Gruppen unter differenten ökonomischen und politischen Rahmenbedingungen stra-tegisch handeln. Dabei greifen sie auf Kultur als eine Art „Werkzeugkiste“ mit Ordnungs- und Deutungsmustern zurück, mit denen sie ihren Handlungen Sinn und Bedeutung verleihen.<sup>10</sup>

Nur auf den ersten Blick liefert der Verweis auf kulturelle Unterschiede einfache Ant-worten. Das Infragestellen des hohen Stellen-werts von Kultur kann dagegen den Blick auf soziale Konflikte entdramatisieren und hel-fen, für Alltags- und Strukturprobleme jen-seits etablierter Zurechnungen und Abgren-zungen Problemdiagnosen zu verbessern. Verantwortliche in Bildung, Justiz und Me-dien, in der Sozial- und Integrationspolitik deuten jedoch soziale Probleme allzu schnell als Probleme des kulturellen Unterschieds. „Migrantinnen und Migranten“ wird oft so begegnet, als seien sie gerade angekommen, obwohl sie in Deutschland aufgewachsenen oder seit Langem eingebürgert sind und flie-ßend Deutsch sprechen; deutsche Sinti und Roma sind auch 600 Jahre nach ihrer Ein-wanderung nicht davor geschützt, als Frem-de abgewertet und ausgeschlossen zu werden.

An allen gesellschaftlichen Orten, in denen um menschenfreundliche Bildung, humani-täre Arbeitsbedingungen oder Rechte von Flüchtlingen gestritten wird, sind die Bete-iligten herausgefordert, diese (un-)heimliche Vorliebe für das Kulturalisieren von Pro-blemen zu überdenken. In Kitas und Schu-len sowie in der Kommune müssen sich die Akteure fragen, welche Folgen es hat, wenn Konflikte zwischen Schülern und Lehrer:in-

<sup>10</sup> Vgl. zur Entwicklung eines „bedeutungs- und wissensorientierten“ Kulturbegriffs: Andreas Reck-witz, *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*, Göttingen 2006; vgl. für einen Überblick über die Kulturdis-kussion: Brigitte Hasenjürgen, *Kultur, Transkultur, Demokratische Kultur*, in: Marianne Genenger-Stri-cker/dies./Angelika Schmidt-Koddenberg (Hrsg.), *Transkulturelles und interreligiöses Lernhaus der Frauen. Ein Projekt macht Schule*, Opladen 2009, S. 37–54.

nen, Kindern und Erziehern oder Jugendlichen und Nachbarn tagtäglich auf kulturelle Differenzen und fehlende Gemeinsamkeiten zurückgeführt werden. Journalistinnen und Journalisten, die komplexe soziale Probleme wie Bildungs- oder Einkommensarmut wider besseres Wissen mit der Kulturzugehörigkeit beziehungsweise der „Bildungsferne“ der Betroffenen erklären, sollten sich fragen, ob sie lediglich bewährte Interpretationsmuster bedienen möchten. Politisch Aktive in Parteien, in Vereinen und Nichtregierungsorganisationen, in Glaubens- und Kulturgemeinschaften müssen prüfen, inwiefern sich auch für sie Kulturalisierungen als nützlich erweisen, um an den herrschenden Machtverhältnissen nicht rütteln, ein selektives Bildungssystem nicht reformieren, die eigene Definitionsmacht nicht infrage stellen zu müssen.

Für die Debatte um gerechtere und solidarischere Formen des Zusammenlebens sind die Grenzziehungen entlang von „Kulturen“, Staatsbürgerschaften oder Sprachen nicht unbedingt förderlich. Was eine demokratische Migrationsgesellschaft auszeichnet, ist nicht ein national, religiös oder kulturell begründeter Wertekonsens. Eine „Kultur“, die von 82 Millionen Einwohnern und Einwohnerinnen in Deutschland kollektiv geteilt wird, wäre ein Horror. Die Propagierung kulturell homogener Nationen mit einer „Leitkultur“ bekräftigt lediglich die kulturellen Vorherrschaften und muss als „symbolische Gewalt“ (Pierre Bourdieu) gegenüber missliebigen oder randständigen Gruppen verstanden und kritisiert werden.

## Migration als Chance, alte Fragen neu auszuhandeln

Grenzüberschreitungen – mit den Füßen wie in den Köpfen – sind charakteristisch für eine Migrationsgesellschaft. Migrationen und transnationale Lebenskonzepte sind als denkbare, erzwungene oder ertroutete Reaktionen auf Wirtschaftskrisen und soziales Elend, Diskriminierung und Rassismus zu verstehen und als Formen der Ressourcenoptimierung wie der Überlebenskunst wertzuschätzen. Auch die durch Migration ausgelösten oder verstärkten Verteilungs- und Anerkennungskonflikte und die damit einhergehenden Gefühle von Unsicherheit und Orientierungslosigkeit sind einem Zusammenleben

von Individuen nicht abträglich. Migration ist dann kein Problem, wenn durch ein gerechtes Bildungssystem, Chancengleichheit auf dem Arbeitsmarkt und hinreichende Teilhabemöglichkeiten sichergestellt ist, dass sich alle jenseits ihrer herkunftsbedingten Sozialisationsgeschichten als Bürgerinnen und Bürger selbstverständlich anerkannt fühlen und gleichberechtigt am ökonomischen, politischen und kulturellen Geschehen teilhaben können.

Bildung steht Kindern und Jugendlichen aller Nationen, Sprachen und sozialen, kulturellen und religiösen Zugehörigkeiten nur bedingt offen. Jugendliche aus Migrationsfamilien sind in gymnasialen Bildungsgängen deutlich unterrepräsentiert, sie besuchen überproportional häufig die Hauptschule und die Förderschule mit dem Schwerpunkt Lernen und stellen an den Hochschulen eine – nach diesem Bildungsvorlauf nicht verwunderlich – „stark selektierte Gruppe“ dar.<sup>11</sup>

Diese Momentaufnahme bedeutet allerdings nicht, dass Jugendliche aus Migrationsfamilien eine homogene soziale Gruppe, geschweige denn eine „Problemgruppe“ bilden; sie haben dieselben Lebensbewältigungsstrategien wie die Jugendlichen, die keine persönlichen oder familiären Migrationsgeschichten zu erzählen wissen. Im Generationsverlauf haben höherwertige Bildungsabschlüsse von Jugendlichen aus Migrationsfamilien stetig zugenommen; mit Blick auf die Anhäufung von „Bildungskapital“ (Pierre Bourdieu) als Familienprojekt verlaufen ihre Bildungskarrieren erfolgreich. Schließlich spielt der sozio-ökonomische Status der Eltern wie bei allen Jugendlichen in Deutschland eine weit elementarere Rolle für den eigenen Bildungserfolg als der Faktor „Kultur“ – ein Kennzeichen für die Handlungsroutinen eines unge-

<sup>11</sup> Vgl. Deutsches Jugendinstitut e. V. (Hrsg.), Schulische und außerschulische Bildungssituation von Jugendlichen mit Migrationshintergrund. Jugendmigrationsreport. Ein Daten- und Forschungsüberblick, München 2012, S. 168f.; Autorengruppe Bildungsberichterstattung, Bildung in Deutschland 2012. Ein indikatorengestützter Bericht mit einer Analyse zur kulturellen Bildung im Lebenslauf, Bielefeld 2012; Ländervergleich der OECD, International Migration Outlook 2012, Paris 2012; Lebenslagen in Deutschland. Entwurf des 4. Armuts- und Reichtumsberichts der Bundesregierung, Berlin 2012, S. 119.

rechten Bildungssystem, das vor allem die herrschende *soziale* Ordnung reproduziert.

Die Diskussionen um Probleme von „Migrantinnen und Migranten“ lenkt den Blick auf fortbestehende Ungleichheitsstrukturen: Nicht nur der seit den 1960er Jahren skandalisierte Zusammenhang von sozialer Herkunft und Bildungschancen wird durch einen entkulturalisierten Blick auf „Migration und Bildung“ wieder zu einem neuen Thema.

Auch von einem Mindestlohn und weniger prekären Beschäftigungsverhältnissen profitieren alle. Familien mit Migrationsbiografien sind zwar überdurchschnittlich armutsgefährdet, primäre Ursache ist jedoch für alle von Armut Betroffenen die Erwerbslosigkeit; die Nichtanerkennung von Qualifizierungen, Arbeitsverbote für Flüchtlinge und weitere Diskriminierungen können dann erschwerend hinzukommen. So ist auch schwer nachvollziehbar, wieso sich ausgebildete Handwerker und Handwerkerinnen – der türkische Schlosser, die bulgarische Friseurin oder der deutsche Koch – nicht auch ohne den Meistertitel selbstständig machen können.

Ebenso kann das Thema „Migration und Religion“ dazu ermutigen, nach Lösungen für lange bestehende Probleme mit kirchlichen Tendenzbetrieben zu suchen. Davon profitieren auch nicht christliche wie konfessionslose, geschiedene, lesbische und schwule Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer. Über ein breites Angebot preiswerter und infrastrukturell erschlossener Wohnungen freuen sich nicht nur „Migrantinnen und Migranten“ – soziale Gettos und „Parallelwelten“ sind vor allem Folgen der Verdrängung von Armut an die Stadtränder und von raumgreifendem Reichtum in geografisch günstiger Lage. Auch die Frage der (Wahl-)Beteiligung von Ausländern und Ausländerinnen bietet einen Anlass, Beteiligungsstrukturen im politischen Raum zu überdenken. Mehr Rechte auf Freizügigkeit über Grenzen hinweg würden eine unnötige Kriminalisierung von Migration, die Elend und Unsicherheit für Betroffene, aber auch bürokratischen Aufwand und enorme Kosten bedeuten, verhindern. Schließlich sollten die 182 von zivilgesellschaftlichen Organisationen dokumentierten Todesopfer rechtsextremer und rassistischer Gewalt seit 1990 als Zäsur be-

griffen werden, um deutlicher als bislang den Widerstand gegen Rassismus, Antisemitismus und Antiziganismus auf die politische Agenda zu setzen.<sup>12</sup>

Die Neuaushandlungen von Anerkennungs- und Teilhabefragen beispielsweise im Bildungs- und Arbeitsbereich berühren Machtfragen und verlaufen daher nicht konfliktlos. Sie bergen aber Chancen für alle. Es sind Lernfelder, in denen kreativ und fehlerfreundlich, selbstreflexiv und rassismuskritisch mit Positionierungen und Grenzerfahrungen experimentiert wird.<sup>13</sup>

Wie kann es gelingen, dass zum einen menschliche Wünsche nach Orientierung und Sinngebung mittels kultureller oder religiöser Deutungsmuster respektiert werden, ohne dass diese Anerkennung von Kulturalität und Religiosität determinierende Haltungen weiter stabilisiert? Wie können kulturelle Gemeinschaften und Selbstorganisationen, die für Individuen einen haltgebenden oder aktivierenden Handlungsrahmen bieten, unterstützt werden, ohne dass damit Gruppensprecher und -sprecherinnen gefördert werden, die stellvertretend für ihre Anhänger und Anhängerinnen kulturelle Identitätspolitik betreiben und dabei primär ihre eigenen Interessen im Auge haben?

Kurzum: Nicht ein gemeinsam geteilter Kultur- und Wertehimmel, sondern die immer wieder neu auszuhandelnde Verständigung darüber, wie alle Beteiligten zusammenleben wollen, ist tragend für eine demokratische Migrationsgesellschaft. Migration wurde im vorliegenden Artikel als Anlass für überfällige Neuaushandlungen von unterschiedlichen gesellschaftlichen Problemen skizziert. Ist doch die Re-Thematisierung „alter“ Ungleichheitsstrukturen, die der Veralltäglichung anheimgefallen sind, für alle Bürgerinnen und Bürger von Gewinn.

<sup>12</sup> Vgl. Amadeu Antonio Stiftung et al., Mut gegen rechte Gewalt. Das Portal gegen Neonazis, 23. 11. 2011, [www.mut-gegen-rechte-gewalt.de/news/chronik-der-gewalt/todesopfer-rechtsextremer-und-rassistischer-gewalt-seit-1990](http://www.mut-gegen-rechte-gewalt.de/news/chronik-der-gewalt/todesopfer-rechtsextremer-und-rassistischer-gewalt-seit-1990) (17. 2. 2013).

<sup>13</sup> Vgl. den hervorragenden Entwurf einer „Migrationspädagogik“ von P. Mecheril et al. (Anm. 3).

# „Deutsche Mythen“ und ihre Wirkung

Der Kulturwissenschaftler Claus Leggewie stellt mit Blick auf eine seiner Ansicht nach unzureichende europäische Identität ernüchternd fest, dass

## Heidi Hein-Kircher

Dr. phil., geb. 1969; Leiterin der Abteilung „Wissenschaftsforum“ am Herder-Institut für historische Ostmitteleuropaforschung – Institut der Leibniz-Gemeinschaft, Gisonenweg 5–7, 35037 Marburg.  
heidi.hein-kircher@herder-institut.de

die Europäische Union „vergessen (habe), ihren Bürgern eine funktionierende Geschichte zu erzählen“.<sup>1</sup> Dieses Zitat verweist darauf, dass politisch verfasste Gemeinschaften ein einigendes Band vor allem durch kollektive Identität bedürfen. Ein solches „Wir-“ und Zusammengehörigkeitsgefühl entsteht nicht zwangsläufig, sondern erst nachdem ein Bedürfnis hierzu durch eine „funktionierende Geschichte“ – die erklärt, warum man sich als Gemeinschaft empfinden soll – entwickelt wird. Hier kommt der Erinnerungskultur eine bedeutende Rolle zu, denn solche „funktionierenden Geschichten“ werden durch ihre jeweiligen Elemente vermittelt. Als letztere werden vielfältige, zugleich aber auch historisch-kulturell variable Konzepte und Praktiken verstanden, die zu den grundlegenden Formen menschlicher Vergesellschaftung gehören, weil sie diese integrieren, Kohärenz und Legitimation schaffen. Daher sind insbesondere für moderne, weder religiös noch ständisch legitimierte Gesellschaften Erinnerungskulturen von immenser Bedeutung,<sup>2</sup> weil sich durch sie eine als Schicksalsgemeinschaft empfundene soziale Großgruppe selbst darstellen und erklären kann.<sup>3</sup>

Ein wichtiges Element von Erinnerungskulturen sind politische Mythen, weil sie als *Sinngeneratoren* für eine politisch verfasste Gemeinschaft wirken. Jede soziale Großgruppe besitzt daher ein gewisses Repertoire an politischen Mythen, das im Laufe der gesellschaftlich-politischen Veränderungen den jeweiligen Gegebenheiten entsprechend angepasst wird und je nach gesellschaftlicher Situation besonders aktiviert werden kann. Dieses

gilt auch für demokratisch verfasste Gesellschaften, sodass die häufig geäußerte Vorstellung, dass politische Mythen ein Charakteristikum lediglich nicht-demokratisch verfasster Gesellschaften seien, ein Irrtum ist. Wie im Folgenden gezeigt wird, sind „deutsche Mythen“ konstitutiv für den „gesellschaftlichen Zusammenhalt“ in Deutschland.

Vorweg bleibt anzumerken, dass die Analyse politischer Mythen nicht die einzelnen Ereignisse oder Personen infrage stellt, sondern den narrativen Umgang mit dem behandelten Ereignis oder der verklärten Person und dessen Entwicklung in historischer Perspektive analysiert. Sie hinterfragt diese mythisch interpretierte Narration mit Blick auf die Funktionen für eine Gesellschaft; sie will aber nicht persönliche Schicksale und Gefühle infrage stellen oder gar anprangern. Unter dieser Prämisse folgen nach einer knappen theoretischen Grundlegung Überlegungen zur Entwicklung und dem Wandel „deutscher Mythen“. Hierbei wird bewusst auf eine umfangreiche Aufzählung und Darstellung verzichtet. Vielmehr wird anhand jeweils exemplarisch verstandener „deutscher Mythen“ versucht, zum Verständnis „deutscher Identität“ beizutragen.

Wenn auch im heutigen Sprachgebrauch „Mythos“ zahlreich und wenig reflektiert genutzt wird, so ist ein politischer Mythos klar zu definieren. In Abgrenzung zum religiösen, der eine transzendente Komponente hat, lässt sich „politischer Mythos“ als stereotypisiertes, verfestigtes Geschichtsbild und zugleich als emotional konnotierte Narration zur Erklärung der Ursprünge und Gründung einer sozialen Großgruppe definieren.<sup>4</sup> Ein Mythos ist also immer dann ein politischer, wenn er sich auf eine wie auch immer verfass-

<sup>1</sup> Rheinische Post vom 30. 1. 2013.

<sup>2</sup> Vgl. Astrid Erll, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*, Stuttgart–Weimar 2005, S. 34; Mathias Berek, *Kollektives Gedächtnis und die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Wiesbaden 2009, S. 184.

<sup>3</sup> Vgl. Heidi Hein-Kircher, *Zur „mythischen Lesart der Wirklichkeit“*, in: Hans Henning Hahn/Robert Traba (Hrsg.), *Deutsch-polnische Erinnerungsorte*, Bd. 4: *Reflexionen*, Paderborn (i. E. 2013), S. 133–143.

<sup>4</sup> Vgl. Heidi Hein-Kircher, *Überlegungen zu einer Typologisierung von politischen Mythen aus historiographischer Sicht – ein Versuch*, in: dies./Hans Henning Hahn (Hrsg.), *Politische Mythen im 19. und 20. Jahrhundert in Mittel- und Osteuropa*, Marburg 2006, S. 424.

te politische Gemeinschaft bezieht und ihre Entwicklung und ihr Wesen definiert: „Vor der Folie vergangener Erfahrungen erklären politische Mythen damit gegenwärtige und gesellschaftliche Probleme und leiten daraus verbindliche Aussagen und Ziele für die Gemeinschaft ab und (stellen) die ältere und/oder jüngere Vergangenheit selektiv (...) und idealisierend“<sup>5</sup> dar. Da die Vergangenheit somit „mythisch gelesen“<sup>6</sup> wird, beruhen politische Mythen auf einem historischen Kern, verklären aber Ereignisse und Entwicklungen im Sinne der intendierten kommunikativen Ziele.

Hierbei rekurren sie auf den „ewigen Kampf zwischen Guten und Bösen“<sup>7</sup>, wodurch es zu einer Abgrenzung zwischen dem Eigenen und dem Fremden kommt. Die erinnerten Ereignisse werden stark vereinfacht, auf die jeweilige Botschaft hin zugespitzt und idealisiert, indem sie nicht passende Aspekte ausblenden. Schwer Erklärbares kann so für jeden Angehörigen einer Gemeinschaft klar nachvollziehbar werden – nur so kann die mythische Narration Sinn stiften und Orientierung geben.

Während Erinnerungsorte (*lieux de mémoire*) vor allem Assoziationen hervorrufen und eine Sammlung durchaus unterschiedlicher nicht zielgerichteter Narrative darstellen, sind politische Mythen „auf das politisch-soziale Geschehen (gemünzt) und (verleihen) diesem Geschehen eine spezifische Bedeutung“<sup>8</sup>, woraus sich im Wesentlichen legitimierende, integrierende und Kohärenz vermittelnde Funktionen einerseits, andererseits aber kommunikative und mobilisierende Funktionen ableiten lassen, die im Einzelnen zu kontextualisieren und zu differenzieren sind. Durch die Sinngabungs- und Orientierungsfunktion erleben politische Mythen daher gerade in Phasen gesellschaftlicher Unsicherheit, in Umbruchs- und Krisenphasen, die von gesellschaftlichen Integrations-, Identitäts- und Legitimations-

defiziten begleitet werden, Konjunkturen. Hierbei lässt sich das Mythenrepertoire als gesellschaftliche „Leistungsschau“<sup>9</sup> beschreiben. Dadurch weisen die Botschaften politischer Mythen auf die Befindlichkeiten der in der Gesellschaft regierenden Kräfte hin, denn sie vermitteln nicht nur ein Geschichtsbild, sondern auch Werte und Anschauungen.

Politische Mythen sind wegen ihrer semantischen Struktur wandelbar, sodass ihre Narration an die jeweiligen Verhältnisse angepasst werden kann. Sie bauen auf analogen Grundmustern auf, wobei die genaue inhaltliche Ausgestaltung vom jeweiligen Kontext abhängig ist, um verstanden werden zu können. Denn wenn die Zielgruppe, also die Angehörigen der jeweiligen Gesellschaft, mit dem narrativen Kern nicht vertraut ist, kann der Mythos seine kommunikative und mobilisierende Kraft nicht entfalten. Sie müssen daher fest im kollektiven Gedächtnis verankert werden,<sup>10</sup> indem beispielsweise Denkmäler, politische Symbole (etwa Briefmarken) und Gemälde sie visualisieren, politische Feiern sie ritualisiert umschreiben und sie auf verschiedene Weise und unterschiedlichem intellektuellen Niveau beispielsweise durch Straßennamen, Literatur, Schul- und Geschichtsbücher, aber auch durch Filme narrativ paraphrasiert werden. Sie können ihre Wirkung nur entfalten, wenn sie innerhalb der sozialen Großgruppe unumstritten sind. Hierfür ist es von Bedeutung, dass die Mythenmacher und -förderer die Deutungsmacht innehaben, die wiederum nur von denen ausgeübt werden kann, die politische Führung innehaben. Gegenarrative zur „offiziellen“ Narration konnten sich zwar jeweils in der eigenen Gruppe (etwa in der Arbeiterbewegung) etablieren, eine Verankerung im gesamtgesellschaftlichen Mythenrepertoire haben sie jedoch nicht gefunden – sie zeigen aber deutlich, wie kohärent oder gespalten eine Gesellschaft ist.

## Entwicklung und Wandel „deutscher Mythen“

„Deutsche Mythen“ sind diejenigen, die als sinnstiftende und Orientierung gebende Narration das kollektive Bewusstsein der

<sup>5</sup> Dies. (Anm. 3).

<sup>6</sup> Jean Poullion, Die mythische Funktion, in: Claude Lévi-Strauss (Hrsg.), Mythos ohne Illusion, Frankfurt/M. 1984, S. 69.

<sup>7</sup> Yves Bizeul, Theorien der politischen Mythen, in: ders. (Hrsg.), Politische Mythen und Rituale in Deutschland, Frankreich und Polen, Berlin 2000, S. 17.

<sup>8</sup> Frank Becker, Begriff und Bedeutung des politischen Mythos, in: Barbara Stollberg-Rilinger (Hrsg.), Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?, Berlin 2005, S. 131.

<sup>9</sup> H. Hein-Kircher (Anm. 4), S. 409.

<sup>10</sup> Vgl. dies., Historische Mythos- und Kultforschung, in: Mythos, 2 (2006), S. 38–41.

deutschen Gesellschaft, wie auch immer sie aufgefasst wurde und wird, beeinflussen wollen. Wie in anderen Großgruppen auch, bildet dieses sich ergänzende, teilweise voneinander abhängende narrative Repertoire ein Mosaik, das aufeinander aufbaut. An den unten ausgewählten Beispielen lassen sich wesentliche Sujets, Erzählmuster und Botschaften, aber auch Konjunkturen und Kontinuitäten deutscher Mythen feststellen, welche die „deutsche Identität“ beeinflusst haben.

Im Zuge des Entstehens der modernen Nationsgesellschaften erlebten politische Mythen in ganz Europa eine Konjunktur. Sie halfen, den Zusammenbruch des Ancien Régime zu verarbeiten, aber auch die Ablösung der alten Eliten durch neue gesellschaftliche Gruppen und somit die jeweilige Nation zu begründen. Ereignismythen wurden dabei als besondere Leistungen der jeweiligen Gesellschaft verstanden, während der Rückgriff auf Helden die Entwicklung personalisierte.

Aufgrund der Bedeutung der Befreiungskriege waren Mythen über die Antike als Verteidigungsmymthen ein wichtiger Topos im 19. Jahrhundert.<sup>11</sup> So bot sich der Rückgriff auf den Cheruskerfürsten Arminius (Hermann) geradezu an: Als Sieger der Varusschlacht gegen die Römer habe er die vaterländische Freiheit verteidigt. Dieses Motiv findet sich etwa bei den ersten Planungen des Detmolder Hermann-Denkmal 1819 wieder. Der Arminius-Mythos wandelte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts und verweist so auf die Entwicklung der zugrunde liegenden Nationsidee: Während der rund 60-jährigen Errichtungsphase verschwanden ursprünglich großdeutsche Intentionen zugunsten der ideellen Begründung der Reichsgründung durch Preußen und dessen Führungsrolle im Reich; die Idee einer Verbrüderung der freien Nationen wurde durch ein starkes antifranzösisches Moment ersetzt,<sup>12</sup> das letztlich auch die Vorstellung von der „Erbfeindschaft“ zu Frankreich beeinflusste. Bis in die Zeitgeschichte wirkte der Arminius-Mythos: So wurde das

<sup>11</sup> Vgl. Holger Löttel, „Märtyrer der Freiheit“. Antikemythen in den europäischen Nationalstaaten des 19. Jahrhunderts, in: Lippisches Landesmuseum (Hrsg.), 200 Jahre Varusschlacht, Borken 2006, S. 155–163.

<sup>12</sup> Vgl. Dirk Mellies, „Symbol deutscher Einheit“, in: ebd., S. 222.

Hermann-Denkmal zum „Symbol deutscher Einheit“ und Freiheit und visualisierte „Abgrenzung zu äußeren und inneren Feinden“.<sup>13</sup>

Eine zentrale Rolle für die Nationswerdung kommt dem Germanen-Mythos im 19. Jahrhundert zu. Er basiert auf einem konstruierten Gegensatz zu Rom, der zu einer Abgrenzung gegenüber Frankreich genutzt wurde – ein Motiv, dessen Entwicklung sich bis ins Mittelalter zurückverfolgen lässt und das die Ursprünge der „deutschen Nation“ erläutert. Dieses Narrativ formulierte 1807/1808 Johann Gottlieb Fichte in seinen „Reden an die deutsche Nation“ prägnant und legte die Grundlagen für dessen Weiterentwicklung: Die deutsche Nation habe sich die Ursprünglichkeit der Germanen („Urvolk“) bewahrt, wodurch sie eine besondere Mission erhielten. Der Germanen-Mythos, etwa durch Denkmäler (wie das Niederwalddenkmal der „Germania“), Festumzüge, Literatur und Museen kommuniziert, definierte somit nicht nur das Verständnis von „deutsch“, sondern entwickelte sich auch zu der zentralen narrativen Grundlage der völkischen Rasseideologie.<sup>14</sup>

Jedoch bietet sich der Rückgriff auf die nähere Vergangenheit in noch größerem Maße für Gründungserzählungen an. So wurde die Reichsgründung durch die mythische Verklärung des Kriegs von 1870/1871, der letztlich die Befreiungskriege vollendet habe, legitimiert. Daher wurde der Krieg zum „Schauplatz des nationalen Gemeinschaftswerks“,<sup>15</sup> wodurch die vorherigen politischen Debatten um eine groß- oder kleindeutsche Staatsbildung ausgeblendet wurden. Dieses Motiv wurde in der Erinnerungskultur verankert, beispielsweise waren die Feiern zum Sedan-Tag ein wichtiges Ritual mit letztlich akklamativem Charakter.

Eng mit diesem Gründungsmythos ist der Mythos von Bismarck als Reichsgründer und

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Vgl. Rainer Kipper, Vorfahren als Vorbilder, in: ebd., S. 210–216; Ingo Wiwiorra, Der völkische Germanenmythos als Konsequenz deutscher Altertumsforschung des 19. Jahrhunderts, in: H. Heiner Kircher/H. Henning Hahn (Anm. 4), S. 157–166.

<sup>15</sup> Nikolaus Buschmann, „Im Kanonenfeuer müssen die Stämme Deutschlands zusammen geschmolzen werden“, in: ders./Dieter Langewiesche (Hrsg.), Der Krieg in den Gründungsmythen europäischer Nationen und der USA, Frankfurt/M.–New York 2003, S. 115.

„Eiserner Kanzler“ verbunden, der sich nach dessen Entlassung 1890 und insbesondere nach dessen Tod zu einem politischen Kult (verstanden als soziale Praxis politischer Mythen<sup>16</sup>) entwickelte. Das Narrativ vom „Erlöser territorialer Zerrissenheit“<sup>17</sup> zeigt einerseits, wie politische Mythen das jeweilige Narrativ abhängig vom Kontext nuanciert darstellen, andererseits, dass der Kampf um die Deutung eines politischen Mythos eben auch ein politischer Kampf um Macht ist: Beim Übergang zur Weimarer Republik wurde der Bismarck-Mythos zu einer „Chiffre für das, was das Deutsche Reich durch einen von ‚inneren Reichsfeinden‘ begangenen ‚Verrat‘ verloren“<sup>18</sup> habe, die sich mit der Vorstellung paarte, dass die einstige Größe Deutschlands nicht dem Parlamentarismus, sondern einem Führer<sup>19</sup> – damals Bismarck – zu verdanken gewesen sei. Gerade die konkurrierenden Debatten um die konservative (ein positiv konnotierter Bismarck-Mythos) und links-liberale (negativ konnotierter Bismarck-Mythos) Deutung machen klar, dass die politische Kultur der Weimarer Republik nicht auf einen erinnerungskulturellen Minimalkonsens bezüglich der Deutung der Vergangenheit und Gegenwart rekurrieren konnte – der „Bürgerkrieg der Erinnerungen und historischen Symbole“ unterstreicht die „extreme ideologische Aufspaltung“.<sup>20</sup> Insofern gelang es auch nicht, ein Narrativ etwa über die Revolution 1918 gesellschaftlich zu verankern, das der Republik Legitimität verschafft hätte. Die antidemokratische Botschaft des Bismarck-Mythos unterstützte schließlich den nationalsozialistischen Aufstieg, in dem er den Parlamentarismus als nicht-deutsche Staatsform interpretierte und zugleich den Führergedanken stärkte.

Ebenso arbeitete die mythische Verklärung Paul von Hindenburgs als „Sieger von Tannenberg“ dem Hitler-Mythos zu. Im Ersten Weltkrieg letztlich als Antwort auf die polnische Verklärung des Sieges über den Deutschen Orden 1410 entstanden, begründete er

<sup>16</sup> Vgl. Heidi Hein-Kircher, Politische Mythen, in: APuZ, (2007) 11, S. 29.

<sup>17</sup> Robert Gerwarth, Der Bismarck-Mythos, München 2007, S. 11.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> Vgl. zum Führergedanken: Heidi Hein-Kircher, Führerkult und Führermythos, in: dies./Benno Ennker (Hrsg.), Der Führer im Europa des 20. Jahrhunderts, Marburg 2010, S. 3–27.

<sup>20</sup> Ebd., S. 14.

Hindenburgs Machtfülle. Er erinnerte die nach 1918 gedemütigte deutsche Nation jedoch an ihre (militärische) Stärke und Traditionen, wobei eine Linie zum preußischen Militarismus gezogen werden konnte. Nach der nationalsozialistischen Machtübernahme konnte Hitler in eine Linie zu ihm gesetzt werden, was diesen legitimieren sollte.<sup>21</sup>

Im „Hitler-Mythos“<sup>22</sup> wurde die bisherige deutsche Geschichte auf den „Führer“ zugespitzt: Durch ihn sei die Entwicklung des „deutschen Volkes“ vollendet worden, wodurch seine Machtübernahme 1933 ebenso legitimiert wurde wie die Errichtung des totalitären Regimes und dessen (Kriegs-)Politik; auch sollte die sozial und politisch gesplante deutsche Nation integriert werden. Er war ein zentraler Baustein der nationalsozialistischen Ideologie, sodass der Kult die politische Kultur des „Dritten Reichs“ dominierte – allein durch diese Bezeichnung wurde der „Führer“ in eine historische Kontinuität gesetzt. Mit der Kapitulation verschwand der Hitler-Kult jedoch nicht. Er wirkte insofern in der bundesdeutschen Nachkriegsgesellschaft nach, als dass „unser Hitler“<sup>23</sup> ambivalent beurteilt wurde – zwar wurden der nationalsozialistische Rassenwahn, die Genozid- und Kriegspolitik als Gründe für die deutsche Katastrophe gesehen, aber „seine Leistungen“ wie „Kraft durch Freude“, der Autobahnbau, der Wirtschaftsaufschwung und die Vollbeschäftigung wurden von einigen positiv erinnert, wobei die Gründe beziehungsweise der gesellschaftliche „Preis“ für diese Maßnahmen ausgeblendet wurden.

Dagegen setzte sich in der DDR unter der Prämisse des „antifaschistischen Widerstands“ eine grundsätzlich negative Aufarbeitung des „Hitler-Mythos“ durch, der damit letztlich überschrieben wurde: Durch den politischen Mythos des „antifaschistischen Widerstands“ sollte die Gesellschaft als gereinigt dargestellt werden. Hierbei war es auch von Bedeutung, dass Hitler nicht nur „einfach“ verteufelt wurde, sondern ihm mit Stalin ein positives Gegen-

<sup>21</sup> Vgl. Jesco von Hoegen, Der Hindenburg-Mythos, in: Mythos, (2011) 3, S. 106–124.

<sup>22</sup> Ian Kershaw, Der Hitler-Mythos: Führerkult und Volksmeinung, Stuttgart 1999.

<sup>23</sup> Marcel Atze, „Unser Hitler“. Der Hitler-Mythos im Spiegel der deutschsprachigen Literatur nach 1945, Göttingen 2003.

beispiel gegenübergestellt wurde.<sup>124</sup> Die deutsche Teilung brachte insgesamt sich diametral unterscheidende Mythenrepertoires mit sich. Grundlegend war in der DDR das oktroyierte sowjetische Mythennetz, in dem auch von diesem abhängige DDR-Mythen entstanden. Ein „genuiner“ DDR-Mythos war in diesem Netz der des „antifaschistischen Schutzwalls“, dem auf bundesdeutscher Seite die Vorstellung des „Eisernen Vorhangs“ entgegengestellt wurde. Hierdurch betonte das Regime eine herausragende Eigenleistung, den „antifaschistischen Widerstand“, dessen Mission sich nach 1945 darauf erstreckte, das Vordringen westlicher Werte und des Kapitalismus zu verhindern.<sup>125</sup> Legitimiert wurde der Aufbau des Sozialismus, also des Regimes, indem dieser Mythos beschrieb, warum die DDR des Sozialismus würdig sei. Zugleich legitimerte er die Teilung und wirkte dem bundesdeutschen Anspruch einer Wiedervereinigung entgegen. Insgesamt wurde das Mythenrepertoire der DDR von der Erzählung sozialistischer Errungenschaften dominiert und aufeinander abgestimmt, sodass entsprechend etwa auch die frühzeitlichen Bauernkriege in diese Tradition gesetzt wurden.

Auch die bundesdeutsche Gesellschaft schuf Mythen. Maßgeblich für ihr Selbstverständnis war vor allem der Mythos von der „Stunde Null“,<sup>126</sup> der über einen Neuanfang einer gereinigten Gesellschaft berichtete und bis heute das deutsche Selbstverständnis prägt: Dem Bombenkrieg, der bedingungslosen Kapitulation und der alliierten Besetzung kamen dabei kathartische Wirkung zu. Als Gründungsmythos legitimerte er die Existenz der Bundesrepublik und blendete aus, dass dieser Neuanfang tatsächlich aus umfangreichen Kontinuitäten bestand. Nach dem wirtschaftlichen Aufschwung wurde er durch denjenigen vom „Wirtschaftswunder“ ergänzt, der die Gesellschaft darin bestätigte, auf dem richtigen Weg zu sein.<sup>127</sup> Komplementär ist der Mythos „Vertreibung“, der ein

<sup>124</sup> Vgl. Alexei Tikhomirov, *The Stalin Cult between Center and Periphery: the Structures of the Cult Community in the Empire of Socialism, 1949–1956 – the Case of GDR*, in: H. Hein-Kircher/B. Ennker (Anm. 19), S. 297–324.

<sup>125</sup> Vgl. Herfried Münkler, *Die Deutschen und ihre Mythen*, Berlin 2009<sup>3</sup>, S. 421–426.

<sup>126</sup> Beispielhaft für Hamburg: Malte Thiessen: *Mythos und städtisches Selbstbild*, in: H. Hein-Kircher/H. Henning Hahn (Anm. 4), S. 107–123.

<sup>127</sup> Vgl. H. Münkler (Anm. 25), S. 468 ff.

„Ersatzmodell(e) für eine eher indirekte NS-Aufarbeitung“<sup>128</sup> ist und die Entwicklung der bundesdeutschen Erinnerungskultur bis in die Gegenwart beeinflusste. Dieses kathartische Narrativ, eine „Konstruktion kollektiver Unschuld“,<sup>129</sup> reagierte auf die Befindlichkeiten der vom Krieg traumatisierten bundesdeutschen Nachkriegsgesellschaft, in welche die Vertriebenen integriert werden mussten, und legitimierte die im Grundgesetz verankerten Ansprüche auf die verlorenen „deutschen Ostgebiete“ und die Politik der Nichtanerkennung Polens. Daher wurde der öffentliche Raum intensiv, beispielsweise durch Straßennamen, die an die verlorenen Ostgebiete und deren Städte erinnern, durch „Heimatsstuben“, „Tage der Heimat“ und im Geschichtsunterricht besetzt.<sup>130</sup> Die erbittert geführten kontroversen Debatten um das geplante „Zentrum gegen Vertreibung“, aber auch die vielfältigen Besprechungen zum zweiteiligen Fernsehfilm „Die Flucht“ (2007) lassen dies immer noch erkennen, aber ebenso, dass der Konsens über das Narrativ allmählich erodiert und seine Fundierung im kollektiven Gedächtnis schwindet.

## Alte Mythen neu interpretieren?

„Deutsche Mythen“ entwickelten sich in Phasen, in denen die „Deutschen“ Zäsuren zu bewältigen hatten und zu einer kohärenten Gemeinschaft integriert werden mussten. Sie sollten über ihre Ursprünge „aufklären“ und so die jeweiligen nationalen Bestrebungen beziehungsweise politischen Systeme rechtfertigen, aber zugleich gemeinsame Werte und Haltungen erzeugen. Aber wie auf der europäischen Ebene auch, wirkt heute keine wirklich „funktionierende Geschichte“ in der deutschen Gesellschaft. Eine „gründungsmythische Neufundierung der Republik“<sup>131</sup>, also die Legitimierung der Wiedervereinigung und die nachfolgenden Maßnahmen zur Integration der „neuen“ Bundesländer durch eigene Mythen, unterblieb jedoch beziehungsweise ist gegenwärtig nicht zu erkennen. Der 9. November, der Tag des „Falls der Mauer“, scheint dafür disqualifiziert, weil er auch der

<sup>128</sup> Hans Henning Hahn/Eva Hahn, *Mythos Vertreibung*, in: H. Hein-Kircher/ders. (Anm. 4), S. 180.

<sup>129</sup> Ebd.

<sup>130</sup> Vgl. ebd., S. 188.

<sup>131</sup> H. Münkler (Anm. 25), S. 478.

Jahrestag der Reichspogromnacht und des Hitler-Putschs 1923 ist. Es herrscht auch ein „weitgehendes Desinteresse an der ‚ostdeutschen Selbstbefreiung‘ vor“,<sup>f2</sup> und schließlich würde die ehemalige DDR-Bevölkerung die Deutungshoheit über diesen Gründungsakt erhalten, während die Bundesdeutschen „Zuschauer“<sup>f3</sup> würden – was der aktiven Integrationspolitik der „alten“ Bundesrepublik widersprechen würde. Ging das offizielle DDR-Mythenrepertoire mit dem Staat unter, existieren durchaus noch Relikte in dem kollektiven Gedächtnis ihrer Bevölkerung. Dagegen verloren die „Bonner“ Mythen durch die politische Entwicklung und die Ablösung des

Symbols des „Wirtschaftswunders“ durch den Euro immer mehr Verankerung im kollektiven Gedächtnis. Die gegenwärtige Gesellschaft ist also lediglich mit einem spärlichen, erodierenden Mythenrepertoire ausgestattet, das auf die „alten“ Mythen des geteilten Deutschlands rekurriert und nicht die gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen berücksichtigt. Stattdessen haben (vorübergehend) Schlagzeilen wie „Wir sind Papst“ zumindest zeitweise identitätsstiftende Funktionen übernommen. Dass sie in zukünftigen gesellschaftlichen Krisen- und Umbruchsituationen die Sinngebungs- und Orientierungsfunktion von „deutschen Mythen“ tatsächlich auffangen können, scheint höchst zweifelhaft – wahrscheinlicher ist, dass in solchen Phasen alte Mythen neu interpretiert werden.

<sup>f2</sup> Konrad H. Jarausch, *Der Umbruch 1989/90*, in: Martin Sabrow (Hrsg.), *Erinnerungsorte der DDR*, München 2009, S. 526.

<sup>f3</sup> H. Münkler (Anm. 25), S. 479.

### Deutsche Identität?

*Identifikation auf einer kognitiven Ebene:* Die Bindung an die Nation ist auf dieser Ebene das Ergebnis eines gedanklichen Abwägungsprozesses. Identifikation mit der Nation entsteht dann, wenn es „gute Gründe“ gibt, die aus Sicht des Einzelnen für Deutschland sprechen. Dazu zählen vor allem die Leistungen und Errungenschaften, die ein gutes Leben im Alltag ermöglichen. Daneben spielt die Funktionsfähigkeit des Staates und seiner Institutionen genauso eine Rolle wie besondere historische Leistungen.

*Identifikation auf einer kulturellen Ebene:* Eine weitere Quelle der Bindung bildet die Sozialisation in ein kulturelles Geflecht aus Werten, Normen und Institutionen. Das Umfeld, in dem man lebt, erscheint als ein Netz von Selbstverständlichkeiten, an denen man sich orientiert und die ein Gefühl von Vertrautheit schaffen. Obwohl sich moderne Gesellschaften gerade durch die Vielfalt der Lebensentwürfe, persönlichen Werthaltungen, Einstellungen und Meinungen auszeichnen, existiert dennoch auf kultureller Ebene eine gewisse Vorstellung von Gemeinsamkeiten in Bezug auf „selbstverständliche“ Prinzipien und Werte.

*Identifikation auf einer affektiv-emotionalen Ebene:* Schließlich können Verbundenheitsgefühle auf einer nicht weiter erklärbaren, affektiv-emotionalen Ebene entstehen. Zugehörigkeitsgefühle brauchen nicht zwingend „gute Gründe“ oder eine Idee von kultureller Gemeinsamkeit.

Die deutschen Dichter und Denker bilden für viele eine Identitätsbrücke zur Geschichte der Nation. 46,3 Prozent sehen hier starke bis sehr starke Anknüpfungspunkte für ihre deutsche Identität. Auch die Leistungen Deutschlands in Politik, Wirtschaft und Sport bilden wichtige Bezugspunkte. 44 Prozent finden hier starke bis sehr starke Anknüpfungspunkte für eine positiv besetzte deutsche Identität.

Im ländlichen Raum ist das Nationalgefühl der Deutschen am stärksten. Das vergleichsweise starke Nationalgefühl im ländlichen Raum geht in besonderem Maß mit Befürchtungen einher, dass das Deutsch-Sein durch die Zuwanderung erodiert. 62 Prozent der in dörflichen Verhältnissen lebenden Deutschen befürchten eine Erosion des Deutsch-Seins aufgrund zunehmender Migration, während es in den Großstädten nur 48 Prozent der Bevölkerung sind. In den kleinstädtisch geprägten Regionen und in den Großstädten existieren diese Befürchtungen ebenfalls, sie sind hier jedoch weniger intensiv ausgeprägt und treffen auf eine stärkere Gegenmeinung.

Diese Furcht erklärt sich aus den Quellen der Verbundenheit: Im ländlichen Raum spielen die kognitiven Identitätsanker eine sehr viel geringere Rolle als in den urbaneren Regionen. Während nur 42 Prozent der Landbewohner ihr Deutsch-Sein aus der Verlässlichkeit des deutschen Gemeinwesens speisen, erreichen hier die Bewohner mittelgroßer Städte einen Spitzenwert von 61 Prozent. Für 70 Prozent der Landbewohner beruht ihre starke bis sehr starke Verbundenheit mit ihrer deutschen Identität hingegen auf Traditionen und Brauchtum, entsteht also eher auf emotionaler Ebene und vor allem aus kultureller Vertrautheit. In diesem Umfeld wird das Fremde und Unbekannte offensichtlich eher als Bedrohung empfunden.

*Auszüge aus: Identity Foundation (Hrsg.), Die Identität der Deutschen, Düsseldorf 2009.*

# Kollektive Identität

Warum sind wir bereit, unseren Mitbürgerinnen und Mitbürgern das Wahlrecht zuzubilligen, während Ausländer hiervon ausgeschlossen sind? Warum sind viele bereit, anderen Menschen unserer Nation im Katastrophenfall mit Steuergeldern und Privatpenden aus der Not zu helfen, während sie zögern, dies auch Menschen im entfernten Ausland anzubieten? Warum vertrauen wir unseren Nachbarn und misstrauen wir Fremden? Die Antwort auf diese Fragen ergibt sich nicht aus der Hoffnung auf Gegenleistungen, welche die Begünstigten erbringen würden, wenn wir selbst einmal in Not geraten sollten. Sie ergibt sich auch nicht aus dem Hinweis auf Zwang und die Erwartung von Bestrafungen, wenn wir keine Hilfe gewähren würden. Es geht hier nicht um Versicherungszusammenhänge oder um Sanktionssysteme. Auch der Verweis auf einen Konsens über gemeinsame Werte führt hier nicht weiter. Jeder Versuch konkrete Werte- und Normenkonsense auszuformulieren, führt unweigerlich zu Streit – und offenbart gerade den vagen und prekären Charakter kollektiver Identitäten. Das haben die Diskussionen um die Ausformulierung einer deutschen Leitkultur genauso gezeigt wie die Versuche, eine europäische Verfassung zu formulieren.

Eine überzeugendere Antwort verweist hingegen auf soziale Grenzen zwischen dem Innen und Außen einer Gemeinschaft, auf Zugehörigkeit, Gemeinschaftlichkeit und kollektive Identität. Wenn wir von kollektiver Identität sprechen, so behaupten wir eine gewisse Ähnlichkeit der Angehörigen einer Gemeinschaft im Unterschied zu den Außenstehenden. Die Rede von kollektiver Identität ist allerdings umstritten.<sup>1</sup> Während wir

**Bernhard Giesen**  
Dr. rer. pol., habil.; Professor für Makrosoziologie, Fachbereich Geschichte und Soziologie, Universität Konstanz, Universitätsstraße 10, 78457 Konstanz.  
bernhard.giesen@uni.kn

**Robert Seyfert**  
Dr. rer. soc.; Post-Doc am Exzellenzcluster „Kulturelle Grundlagen von Integration“, Universität Konstanz, Universitätsstraße 10, Postfach 28, 78457 Konstanz.  
robert.seyfert@uni.kn

alle sicher sind, eine Identität als individuelle Person zu haben, die unser Leben durchläuft und die erst die persönliche Erinnerung an vergangene Erlebnisse möglich macht, ist der Fall der kollektiven Identität komplizierter: Man kann sich gleichzeitig mehreren Gemeinschaften zurechnen, man kann soziale Grenzen überschreiten und man kann die öffentliche Darstellung einer kollektiven Identität für Ideologie halten.

Beide – die individuelle Identität einer Person und die kollektive Identität einer Gemeinschaft – weisen allerdings eine ähnliche Struktur auf: Sie verbinden die äußerste Selbstsicherheit mit weitgehender Intransparenz. Das heißt: Wir sind absolut sicher, dass wir existieren, aber wir sind unfähig, eine erschöpfende Beschreibung unserer eigenen Identität als Person oder etwa unserer Identität als Nation, Familie oder ethnischer Gruppe zu geben. Jeder Versuch zu einer solchen Beschreibung kann als unvollständig und verzerrt zurückgewiesen werden.

Insofern gehen wir davon aus, dass kollektive Identität eine unaufhebbar uneindeutige und vage Angelegenheit ist. Damit meinen wir nicht nur, dass immer unklar ist, was unter der Identität der jeweiligen Gemeinschaft genau zu verstehen ist. Wir meinen damit vielmehr, dass sich Kulturen selbst opak sind,<sup>2</sup> dass im Zentrum der Gesellschaft und der kollektiven Identität ein „leerer Signifikant“<sup>3</sup> steht – etwas, das auf nichts Konkretes verweist und dem gerade wegen seiner Unbestimmtheit jeder mögliche Sinn zugewiesen werden kann.

## Undarstellbares darstellen

Aber trotz oder gerade wegen dieser Intransparenz muss kollektive Identität repräsentiert, imaginiert und erzählt werden: Ursprungsmythen und rituelles Gedenken, Ikonen und Lieder, Märsche und Denkmalsbesuche stellen das an sich Undarstellbare

<sup>1</sup> Vgl. Rogers Brubaker, *Ethnizität ohne Gruppen*, Hamburg 2007.

<sup>2</sup> Vgl. Albrecht Koschorke, *Wahrheit und Erfindung: Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie*, Frankfurt/M. 2012.

<sup>3</sup> Claude Lévi-Strauss, Einleitung in das Werk von Marcel Mauss, in: Marcel Mauss, *Soziologie und Anthropologie*, Bd. I, Frankfurt/M. 2010, S. 7–41.

dar.<sup>4</sup> Niemand, der sich der Gemeinschaft zurechnet, stellt dabei kritische Fragen. Kollektive Identität erweist sich damit als eine besondere Formulierung des „Heiligen einer Gesellschaft“ (Émile Durkheim); wie das Heilige dient es dem Ziel, Latenz und Fraglosigkeit zu konstruieren. Man glaubt, obwohl man kein Augenzeuge ist: Weder sind wir bei den historischen Ereignissen, die den mythischen Anfang der Gemeinschaft markieren, dabei gewesen,<sup>5</sup> noch sind wir dem Großteil des Kollektivs (Volk, Nation, Glaubensgemeinschaft) jemals begegnet.<sup>6</sup>

Die signifikante Leere verhindert die kollektive Identität also gerade nicht – so als ob es sich hier einfach um den Irrglauben beziehungsweise das Opium des Volkes handeln würde. Kulturelle Mythen sind nicht nur Hirngespinnste, denen man die Dinge entgegenhalten könnte, so wie sie „wirklich“ sind. Alle sozialen Beschreibungen beruhen auf imaginären Erfindungen, was jedoch nicht heißt, dass sie nur Einbildungen und damit nicht real wären. Gerade weil uns die kollektive Identität grundsätzlich verschlossen ist, ist sie uns permanent zur Aufgabe gemacht. Die Leere erzwingt beständiges Wiedererzählen, und die individuelle Auslegung der kulturellen Mythen macht uns alle zu fabulierenden Wesen.<sup>7</sup>

So beruhen die Mythen, die der kollektiven Identität zugrunde liegen, nicht allein auf den Geschichten lebender Personen, sondern sie werden auch in fiktiven Figuren verdichtet und repräsentiert. Hervorzuheben ist hier insbesondere der Held, der ins Unbekannte aufbricht, dort Abenteuer bestehen und Versuchungen standhalten muss und schließlich triumphierend heimkehrt.<sup>8</sup> Der Held eignet sich besonders gut für die Imagination

<sup>4</sup> Vgl. Bernhard Giesen, *Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation 2*, Frankfurt/M. 1999.

<sup>5</sup> Vgl. Cornelius Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution: Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt/M. 1990.

<sup>6</sup> Vgl. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1991.

<sup>7</sup> Vgl. Robert Seyfert, *Das Leben der Institutionen. Zu einer Allgemeinen Theorie der Institutionalisierung*, Weilerswist 2011. Vgl. hierzu auch den Beitrag von Heidi Hein-Kircher in dieser Ausgabe (*Anm. d. Red.*).

<sup>8</sup> Vgl. Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton, NJ 1971.

von Identität: Er ist unvergleichlich und häufig von göttlicher Herkunft, er kennt keine Furcht und verachtet die Regeln der Klugheit und Vorsicht, er tut das Gefährliche und Riskante, er ist die Ausnahme vom Alltäglichen. Sein Gegenstück ist das traumatisierte Opfer, das keinen Namen, kein Gesicht und keinen Platz in der Gemeinschaft mehr hat und das – obwohl schuldlos – getötet werden darf, nur weil es ein bestimmtes Merkmal trägt.<sup>9</sup>

Sowohl die Geschichten des Helden wie auch die der Opfer finden sich im Kern ethnischer oder nationaler Mythen. Für die einen stehen Sklaverei und Kolonialismus, Vertreibung und Genozide wie der armenische Völkermord, für die anderen die verschiedenen Mythen der Gründung und der Eroberung, aber auch der Revolution und des Aufstands, in denen ein Volk die Ketten der Unterdrücker zerbricht, in einen Naturzustand zurückkehrt und gewaltsam die Macht ergreift.<sup>10</sup> Der ursprünglich individuelle Heldenmythos wird in der Idee der Revolution oder des Volksaufstandes kollektiviert. Ähnliches gilt für die Figur des Opfers. Sie wandelt sich von dem Leiden des Hiob zu den modernen Genoziden, in denen die Opfer ihre individuelle Identität verlieren und viktimisiert werden, nur weil sie zufällig ein bestimmtes Merkmal tragen.

In den vergangenen Jahrzehnten taucht in westlichen Konstruktionen von Identität eine neue mythische Figur auf: der Täter. Im Unterschied zum triumphierenden Helden, dessen Gewalttat die Bewunderung der Gemeinschaft auf sich zieht, bleibt der Täter ohne diese Bewunderung; seine Gewalttat ruft Verachtung und Hass hervor. Stellvertretende Schuldbekennnisse für die Gemeinschaft der Täter werden zu zentralen Ritualen der postmodernen Politik. Modell hierfür ist der berühmte Kniefall des deutschen Bundeskanzlers Willy Brandt am Denkmal des Warschauer Ghettoaufstandes 1970. In dieser berühmten Geste treten individuelle und kollektive Identität auseinander: Brandt handelte stellvertretend für die deutsche Nation, obwohl er selbst ein Verfolgter der Nazideutschen war. Er vollzog dabei eine christliche

<sup>9</sup> Vgl. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2002.

<sup>10</sup> Vgl. Bernhard Giesen, *Triumph and Trauma*, Boulder 2004.

Geste, obwohl er selbst keinerlei christliche Erziehung durchlaufen hatte.

Da die kollektive wie die eigene Identität sich stetig im Wandel befinden, müssen die Mythen ständig neu erfunden werden: Die Arbeit an der gemeinsamen Identität ist immer auch Arbeit am Mythos.<sup>11</sup> Die Notwendigkeit der beständigen Arbeit an der kollektiven Identität erfordert, diese Mythen an die aktuellen Umstände anzupassen. Auf der einen Seite finden wir den Bezug auf prägende Ereignisse der Vergangenheit – Bürgerkriege, Revolutionen, Niederlagen, Verfassungen –, und auf der anderen Seite finden sich die Versuche, diese Narrative an die Ereignisse der Gegenwart anzupassen. So gründete sich die nationale Identität der Deutschen in der Geschichte auf Ereignisse, die von einer heroisierten Kollektivleistung (Varusschlacht), über hochkulturelle Leistungen (Deutsche Klassik und Romantik) bis zum Holocaust reichen. Zwar enthalten kollektive Mythen keineswegs Erklärungen für alle Eventualitäten der Zukunft, sind aber abstrakt genug, um als Ausgangspunkte zur Erklärung und Erzählung der Gegenwart dienen zu können. Sie lösen das Problem der mit Mythen in Verbindung stehenden Ambivalenz und Intransparenz kollektiver Identität.

Der Inhalt des Mythos, auf dem eine kollektive Identität beruht, befindet sich in einer Zwischenlage: Er ist allgemein genug formuliert, um allen als gemeinsame Bezugsbasis dienen zu können. Gleichzeitig ist er aber so vage, dass er einen Konsens über konkrete Aussagen nicht zulässt und zu ständigen Missverständnissen und Debatten führt. Im Gegensatz zur Vermutung, dass jede Gesellschaft auf einem Minimum an geteilten Werten und Normen beruht, steht im „Zentrum“ jeder Kultur das Uneindeutige – die *Zwischenlage*<sup>12</sup> und das *Ungefähre*<sup>13</sup>. Kollektive Identität beruht zwar vermeintlich auf einem Wertekonsens und geteilten Normen, diese sind aber so grundsätzlicher und abstrakter Natur, dass sie stets völlig gegensätzliche Schlussfolgerungen zulassen.

<sup>11</sup> Vgl. Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M. 1979.

<sup>12</sup> Vgl. Bernhard Giesen, *Zwischenlagen*, Weilerswist 2010.

<sup>13</sup> Vgl. ders. et al., *Ungefähres. Gewalt, Mythos, Moral*, Weilerswist 2013.

Jedoch führen diese Versuche zu endlosen Auseinandersetzungen, die an den Erzählungen zweifeln und damit den Signifikanten einer Kultur beständig wieder leeren. Die Versuche zur Bestimmung kollektiver Identität, der Streit um deren Definitionsmacht sowie die allseitige Kritik bilden gerade das Zentrum dessen, was eine kollektive Identität ausmacht. Dabei untergraben diese öffentlichen Debatten nicht die Erzählungen der kollektiven Identität. Vielmehr verstärken sie den Eindruck, dass es tatsächlich möglich sei, sie eines Tages abschließend zu erzählen. Das macht es tendenziell für alle anderen unmöglich, keine Meinung zu haben. Wir finden uns in der paradoxen Situation, weder Identität abschließend bestimmen zu können, noch die Frage nach ihr für belanglos zu halten.

## Leerer, geheimnisvoller Signifikant

Wir wissen zwar, dass Identität immer auch in Anführungszeichen zu setzen und genau genommen ein leerer Signifikant ist, wir wissen, dass sowohl unsere eigene Identität als auch die unserer Kultur weitestgehend eine Angelegenheit der Imagination ist – aber das befreit uns keineswegs davon, diese Leere immer wieder neu mit Mythen und Fabeln füllen zu müssen und zu wollen. Gerade die Intransparenz der Identität – der individuellen wie der kollektiven – zwingt uns dazu, sie permanent neu zu erfinden. So wie die Magie beständig neue Götter, Geister und unpersönliche Kräfte erfindet, denen sie Handlungsmacht und Verantwortung zuweist, schaffen wir die Vorstellung einer kollektiven Identität und repräsentieren diese durch Bilder und Embleme (Flagge, Wappen), Rituale und Denkmäler, mythische Erzählungen und Lieder.

Es heißt, dass in Demokratien alle Gewalt vom Volk ausgeht, aber genau genommen ist *das Volk* ein leerer Signifikant und weitestgehend imaginärer Natur: Niemand hat es je gesehen, und es lässt sich nicht genau identifizieren. Der Politische Theoretiker Claude Lefort behauptet, dass sich Demokratien gerade dadurch definieren, dass sie die letzten Machtträger nicht benennen.<sup>14</sup> Insofern müsste man den Verfassungssatz, dass

<sup>14</sup> Vgl. Claude Lefort, *Fortdauer des Theologisch-Politischen?*, Wien 1999.

alle Macht vom Volke ausgeht, genaugenommen als sein Gegenteil verstehen: Das Volk ist imaginiert, die Macht geht von niemandem aus und der Ort der Macht ist leer. Indem die Macht vom Volke ausgeht, wird sie unpersönlich und diejenigen, welche die Macht tatsächlich ausüben, sind universal ersetzbar.

Was in dieser aufklärerischen Theorie jedoch übersehen wird, ist die Tatsache, dass die Leere der Macht im öffentlichen Bewusstsein auf ganz spezifische Weise thematisiert wird. Der leere Ort der Macht und die nur kommissarische Übernahme der Macht „im Namen“ des Volkes führt gerade nicht zu der Vorstellung, dass niemand die Macht innehat. Im Gegenteil: Sie macht den Ort der Macht in einem viel größeren Maße erreichbar und damit zu einem geheimnisvollen Ort der Faszination und Attraktion. Wenn in monarchischen Gesellschaften der König eine jenseitige Figur ist, die beispielsweise durch Abstammungslinien und Gottesgnadentum vom Volke getrennt werden muss, dann ist der Ort der Macht dort zwar auch geheimnisvoll, aber eben körperlich außer Reichweite. Die demokratische Entleerung dieses Ortes und die Ersetzung des Königs durch Jedermann („das Volk“) gibt dem leeren Signifikanten eine viel dramatischere Wendung, weil nun zwar alle prinzipiell Zugang haben, aber niemand genau weiß, wo die Macht ist, wer sie gerade hat und wie sie zu erlangen ist.

Die mythischen und konkurrierenden Erzählungen, die den *leeren Signifikant* im Zentrum einer kollektiven Identität zu füllen beanspruchen, verleihen ihm zugleich *die Aura des Geheimnisvollen*. Dabei unterscheiden wir das Geheimnis jedoch nicht primär vom Be- und Gekannten,<sup>15</sup> sondern nehmen an, dass uns sowohl die fremde als auch die eigene Identität *immer verborgen* sind. Im Zentrum der kollektiven Identität steht nicht nur ein leerer, sondern auch ein geheimnisvoller Signifikant, dessen Inhalt wir aber für *prinzipiell aufklärbar* halten: Es aufzudecken scheint nur eine Frage des Aufwands beziehungsweise des Zugangs zu Wissensträgern zu sein. Gerade die Vermutung und der Verdacht der prinzipiellen Aufklärbarkeit verleihen der

Kultur den Charakter des Geheimnishaften. Würden wir den sozialen Tatbestand als unverständlich, aber zugleich unaufklärbar ansehen, wäre es kein Geheimnis mehr.

Das ist zugleich der Grund, warum der Ort der Macht auch ein Ort der Erzählungen und Imaginationen ist. Er ist die vermeintliche Hinterbühne der Gesellschaft, von der aus die unsichtbaren Hände die Gesellschaft organisieren. Die Vermutung, dass es möglich ist, dorthin zu gelangen, die Hintermänner zu benennen und herauszufinden, wie Macht funktioniert, verleiht der Politik den Charakter des Geheimnishaften und Skandalösen. Demokratische Politik gerät dann nicht selten zu dem fortgesetzten Bemühen, Skandale aufzudecken und private Interessen hinter der öffentlichen Fassade zu vermuten. Dabei spielen nicht nur die Imaginationen der Zuschauer eine wichtige Rolle, sondern auch die Experten, die vermeintlich wissen, was und wie dort gespielt wird und damit die Überzeugung aufrechterhalten, dass es nicht nur mysteriös zugeht, sondern dass man den Inhalt des Geheimnisses der Macht wissen kann. Und dann sind es nicht zuletzt die auf der Hinterbühne aktiv Beteiligten (die Macht- und Entscheidungsträger), die den Mythos von den fabelhaften Spielen der Macht weitererzählen, obwohl sie weitestgehend in nicht enden wollenden Verfahren zur unpersönlichen Legitimation der Macht verstrickt sind.<sup>16</sup>

Bei dem Geheimnis, das im Zentrum der kulturellen Identität steht, handelt es sich um eine Form des Nichtwissens. Beispiele gesellschaftlicher Geheimnisse sind die bereits erwähnten Fragen politischer Macht, aber auch die des ökonomischen Reichtums und des persönlichen Glücks – alles hochkontingente Zustände, die der individuellen Planung weitestgehend entzogen sind. Jedoch ist man immer in der Lage, konkrete Einzelpersonen zu identifizieren, die des Rätsels Lösung vermeintlich gefunden haben und den Weg zur Macht, zu Reichtum und zum Glück kennen – Angela Merkel, Warren Buffett, der Dalai Lama.

Dies erklärt zugleich den geheimnisvollen Charakter dieser Themen: Gäbe es keine

<sup>15</sup> Vgl. Georg Simmel, Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft, in: ders., Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Berlin 1908, S. 256–304.

<sup>16</sup> Vgl. Niklas Luhmann, Legitimation durch Verfahren, Frankfurt/M. 2001.

exemplarischen Wissensträger, die den Weg weisen *könnten*, dann gäbe es keine Geheimnisse. Dabei muss sowohl das Geheimnis als auch die Geheimnisträgerschaft inszeniert werden.

Um etwa ehemalige Spitzensportler (wie Oliver Kahn oder Günter Netzer) als Experten und Wissensträger für Erfolg auch im außersportlichen Bereich plausibel erscheinen zu lassen, müssen sie für Managerseminare und Vorträge nicht nur einen glaubwürdigen „Kleiderwechsel“ vornehmen, sondern sie müssen vor allem zeigen, was sportliche Leistungen mit Erfolg in der Wirtschaft und der Macht in der Politik verbindet („Erfolg beginnt im Kopf“). Und wenn die mathematischen Modelle von Finanzmarktinvestoren nicht profitabler sind als die Amateurentscheidungen von Affen,<sup>17</sup> dann muss der Zugang zu einem Börsengeheimnis mithilfe einer entsprechend komplexen Rabulistik plausibel gemacht werden. Die Tatsache, dass hinter jedem Erfolg eine ungleich größere Anzahl gescheiterter (aber unsichtbarer) Wissensträger steht, muss in Fragen des Glücks und des finanziellen Erfolgs genauso zum Verschwinden gebracht werden wie in Fragen der Macht.

Dieses Problem beschränkt sich jedoch nicht allein auf die *Wege* zur Macht, sondern betrifft auch andere Teilbereiche der Gesellschaft. Indem bestimmte Themen jedem prinzipiell offenstehen, werden sie zugleich immer stärker Gegenstand der kulturellen Identität.

## Kollektive Identität: Arbeit am Geheimnis

Im Zentrum der Gesellschaft und im Zentrum der kollektiven Identität steht die *Arbeit am Geheimnis*. Wie wir gezeigt haben, taucht ein solches Geheimnis in verschiedenster Form auf, etwa als die Frage nach persönlichem Glück und individuellem Reichtum. Ein Geheimnis setzt die Vorstellung einer prinzipiellen Aufklärbarkeit voraus, es beruht auf der grundlegenden Unterscheidung in diejenigen, die wissen, und diejenigen, die nicht wissen.

<sup>17</sup> Vgl. Burton G. Malkiel, *A Random Walk Down Wall Street*, New York 2012.

Diejenigen, die wissen, sind die Figuren auf der Hinterbühne und in den Hinterzimmern der Macht, die Experten einer umfangreichen Ratgeberliteratur zum glücklichen Leben und die Börsengurus mit ihren Empfehlungen für die Finanzmarktinvestitionen. So besteht die Funktion der Experten und Intellektuellen gerade auch darin, das Geheimnis auszulegen, und das gilt im Besonderen für die Fragen der Kultur.<sup>18</sup> Obwohl sie in erster Linie den Anspruch stellen, die Geheimnisse aufzuklären, besteht ihre Funktion viel mehr darin, diese Fragen als zentrale Themen der jeweiligen kulturellen Identität latent zu halten. Dies verweist zugleich auf den individuellen und partiellen Charakter der mythischen Auslegungen, auf die individuelle Interpretation durch den Einzelnen, die von anderen Gruppenmitgliedern immer als Verzerrung und Fehldeutung wahrgenommen werden können.

Für die Beratenen, die Schüler und Konsumenten spielt die tatsächliche Erreichbarkeit nicht die entscheidende Rolle, denn selbst an der Peripherie dreht sich alles um das mystische Zentrum: entweder durch das Anschmiegen und Umschleichen derjenigen, die Wege zur Macht, zu Wohlstand und Glück vermeintlich kennen, durch das freischwebende Entlarven und Aufklären der Macht in der Wissenschaft, durch politischen Aktivismus oder in Ratgeberliteratur. Darüber hinaus bleiben noch Gespräche am Küchentisch, Stammtisch oder die Kompensation der Exklusionserfahrungen in Verschwörungstheorien.

Immer jedoch konstruiert gerade der entlarvende, aufklärerische beziehungsweise verschwörungstheoretische Blick das Zentrum des Geheimnisses als solches und hält es latent: So werden immer nur die konkreten Interpretationen kultureller Identität kritisiert, nicht aber die Vorstellung, dass so etwas wie kollektive Identität überhaupt möglich sein soll.

<sup>18</sup> Vgl. Bernhard Giesen, *Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit*, Frankfurt/M. 1993, S. 69 ff.

# Kohäsion? Integration? Inklusion? Formen und Sphären gesellschaftlicher (Ein-)Bindung

Die Frage danach, „was die Welt im Innersten zusammenhält“, ist nicht erst seit Goethes Faust eine der komplexesten Fragen der Menschheit.

**Kurt Möller**

Dr. phil., geb. 1954; Professor für Soziale Arbeit an der Hochschule Esslingen, Flandernstraße 101, 73732 Esslingen. kurt.moeller@hs-esslingen.de

Nicht viel bescheidenen nimmt sich demgegenüber das Erkenntnisinteresse daran aus, wie gesellschaftlicher Zusammenhalt zustande kommt. Unter Überschriften wie „Was hält die Gesellschaft zusammen?“ wird diesem Interesse auch in Bezug auf die gegenwärtige Gesellschaft Deutschlands in den vergangenen Jahrzehnten vermehrt nachgegangen.<sup>1</sup>

Die Initiatoren dieser Debatte gehen davon aus, dass der „Zusammenhalt“ bedroht erscheint und in dieser Gefährdung sozialer Ordnung eine fundamentale gesellschaftliche Problematik liegt. Auch sei unter den Vorzeichen zunehmender Individualisierung eine gewisse *Kohäsion* der gesellschaftlichen Akteure unumgänglich, ja notwendig. Angenommen wird, dass ohne Referenz auf etwas wie auch immer geartetes Gemeinsames kommunikative Anschlüsse und Bindungen sowohl der Individuen untereinander als auch unter gesellschaftlichen Kollektiven und Institutionen sowie Regionen erheblich erschwert, wenn nicht tendenziell verunmöglicht würden. Entsprechend ist die Rede von gesellschaftlichen Diagnosen wie „Desintegration“, „Regulations- und Kohäsionskrisen“, „Entsicherung“ und „Richtungslosigkeit“ gesellschaftlicher Entwicklungen.<sup>2</sup>

Kohäsion könnte danach als eine Qualität von Gesellschaft verstanden werden, die auf zwei Ebenen zu sichern ist: Auf der *Ebene der Spielräume der Individuen* müsste der Zugang zu und die Beteiligung an relevanten gesellschaftlichen Einheiten und damit die

Wahrung sozialer Chancen so geregelt werden, dass soziale Beziehungen und Bindungen entstehen, die Wahrnehmungen, Empfindungen, Orientierungen und Handlungen in einer Weise zu prägen vermögen, die soziale Ordnung entstehen lassen; dies zumindest soweit, dass Chaos, hier begriffen als Gegenteil von Ordnung, vermieden wird. So wäre etwa der Zugang zum und die Teilhabe am Arbeitsmarkt so zu regeln, dass die Zugangsvoraussetzungen den Subjekten berechenbar und erwerbbar, der Arbeitsmarkt selbst über Prinzipien wie Leistungsfähigkeit, Leistungsbereitschaft, Vergabe von Arbeitsplätzen nach Qualifikation grundlegend geordnet erschienen.

Auf der *Ebene überindividueller Einheiten* (wie Kollektive, gesellschaftliche Institutionen, Generationen, Sachzusammenhänge) wäre eine Balance herzustellen, welche die Passung der jeweiligen Einheiten zueinander organisiert und die Submergenz („Untergehen“) oder Emergenz („Auftauchen“) von Einheiten strukturierend verarbeitet. Wo etwa regional Wohlstandsentwicklungen und Arbeitslosenquoten etwa aufgrund des Verschwindens der DDR-Ökonomie so stark differieren, dass die grundgesetzlich verbrieft Einheitlichkeit der Lebensverhältnisse bedroht ist oder gar nicht mehr hergestellt werden kann, entstehen Probleme gesellschaftlicher Kohäsion.

Diese beiden Aufgaben werden vielfach als Herausforderungen zur Herstellung von *Sozialintegration* (Einbeziehung von Individuen in gesellschaftliche Prozesse) und *Systemintegration* (Anschlussfähigkeit gesellschaftlicher Subsysteme untereinander) begriffen.<sup>3</sup> Verwunderlich ist es deshalb nicht, wenn sich auf der Suche nach einer Lösung des in dieser Weise identifizierten Ko-

<sup>1</sup> Vgl. Erwin Teufel (Hrsg.), Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?, Frankfurt/M. 1996; Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.), Was hält die Gesellschaft zusammen?, Frankfurt/M. 1997.

<sup>2</sup> Vgl. Wilhelm Heitmeyer, Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit in einem entsicherten Jahrzehnt, in: ders. (Hrsg.), Deutsche Zustände. Folge 10, Frankfurt/M. 2012, S. 15–41.

<sup>3</sup> Vgl. David Lockwood, Sozial- und Systemintegration, in: Wolfgang Zapf (Hrsg.), Theorien sozialen Wandels, Köln–Berlin 1970, S. 124–137; Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/M. 1981.

häsionsproblems eine weitere Frage in den Mittelpunkt drängt: (Wie) Kann *Integration* gelingen?

Die Frage setzt offensichtlich voraus, dass Integration etwas ist, was gelingen können sollte, was anzustreben ist, selbst wenn die Antwort auf sie negativ ausfallen sollte. Soweit Integration als ein positiv besetzter Begriff verstanden wird – was gesellschaftlich beispielsweise in sozialpolitischen und pädagogischen Vorstellungen weit verbreitet ist –, kann die Frage als in höchstem Maße legitim aufgefasst werden. Gleichwohl: In sozialwissenschaftlichen Kontexten wird sie jenseits der Verfolgung etablierter Integrationstheorien<sup>f</sup> vermehrt problematisiert. Nicht nur, dass auf Probleme von „Über-Integration“, etwa in national(istisch)e Bezüge, ethnische Gruppierungen, fundamental-religiöse Ideologien oder auch tradierte Männlichkeitsbilder verwiesen wird und Integration damit als unbedachte gesellschaftliche Zielformulierung diskreditiert erscheint; viel grundsätzlicher wird aus dem systemtheoretischen Blickwinkel soziologischer Analyse der Begriff der Integration selbst infrage gestellt. Ja, er wird geradezu demontiert und durch den Leitbegriff der *Inklusion* aus dem Zentrum der Erklärung von sozialer Anschlussfähigkeit verdrängt. Ist diese Revision notwendig oder wenigstens weiterführend?

Der Hinweis darauf, dass sich innerhalb der Diskussion über die Sicherung der gesellschaftlichen Teilhabe von Menschen mit Handicap, in der Sonderpädagogik und in der „Behindertenhilfe“ der Inklusionsbegriff längst durchgesetzt hat und selbst in einschlägigen politischen Programmen Verwendung findet, wirkt wenig überzeugend, weil hier ein Inklusionsbegriff zur Anwendung kommt, der viel oberflächlicher benutzt wird, als die Systemtheorie ihn begreift. Zumeist wird in solchen Kontexten argumentiert, dass Integration (hier von „Behinderten“) eine Art Assimilationsprozess meine, innerhalb dessen, die Sphäre, in die hinein die Individuen mit Handicap integriert werden, unverändert bleibe, während seitens der zu Integrierenden Anpassungsleistungen zu erbringen seien, die

<sup>f</sup> Vgl. Wilhelm Heitmeyer/Peter Imbusch, Dynamiken gesellschaftlicher Integration und Desintegration, in: dies. (Hrsg.), *Desintegrationsdynamiken*, Wiesbaden 2012, S. 9–25.

aber letztlich nicht zu Gleichberechtigung, sondern nur zu einer Randexistenz innerhalb der Integrations-sphäre führe.

Inklusion bedeute demgegenüber ein neues Paradigma. Ziel ist es, dass alle Mitglieder der im Inklusionsprozess zu schaffenden sozialen Einheit sich mit wechselseitiger Anerkennung von Gleichwertigkeit trotz eventuell wahrgenommener Unterschiedlichkeiten begegnen. Inklusion ist also hier (wie auch in vergleichbaren Diskussionssträngen etwa zur Inklusion von Menschen mit „Migrationshintergrund“) stark *normativ* besetzt. Und: Er tritt schlicht an die Stelle des Integrationsbegriffs.<sup>f</sup>

Im systemtheoretischen Denken sind die Dinge etwas anders gelagert: Der Integrationsbegriff bleibt – wenn auch in seinem Bedeutungsumfang gleichsam „abgewertet“ – erhalten und wird jeden normativen Gehalts entkleidet. Integration meint hier „nichts anderes als die Reduktion der Freiheitsgrade von Teilsystemen“, etwa von Teilsystemen wie der Wirtschaft, dem Bildungssystem oder der Politik, und „ist, so verstanden, kein wertgeladener Begriff und ist auch nicht ‚besser‘ als Desintegration“.<sup>6</sup> Integration wird damit auf einen Aspekt dessen eingengt, was als Systemintegration begreifbar ist und die Autonomie der Teilsysteme einschränkt. Eine derartige Einschränkung kann dann notwendig sein, wenn eine zu starke Kooperation der Teilsysteme vorliegt – etwa von Religion und Rechtssystem in theokratischen Staaten oder auch in modernisierten Gesellschaften von traditionalistischem Familienleben und Betreuungs- oder Beschulungssystem im Sinne einer unzureichenden Flexibilität des letzteren gegenüber neuen Konstellationen privater Lebensformen und veränderter Arbeitsmarkt-beteiligung.

Systemintegration kann aber auch durch einen Konflikt zustande kommen, der die Ressourcen der Teilsysteme so stark in Anspruch nimmt, dass ihre Flexibilität im Zusammenspiel mit dem, was ihnen als ihre Umwelt entgegentritt, absorbiert wird. Man

<sup>f</sup> Vgl. Andreas Hinz, Segregation – Integration – Inklusion, in: GEW Berlin (Hrsg.), *Von der Integration zur Inklusion*, Berlin o.J., S. 6–19.

<sup>6</sup> Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1997, S. 603f.

denke etwa in Deutschland an den Dauerkonflikt zwischen Atomindustrie und Umweltbewegung, der eine Politik des gezielten Förderns erneuerbarer Energien lange behindert hat. Daher schlussfolgert Niklas Luhmann: „Das Problem des Konflikts ist die zu starke Integration der Teilsysteme“ in den Streit, sodass es zur Aufgabe der Gesellschaft werden kann, „für hinreichende Desintegration zu sorgen“.<sup>17</sup> Insofern „ist Gegnerschaft also ein Integrationsfaktor ersten Ranges“.<sup>18</sup> Aus dieser Perspektive müsste – so könnte man meinen – die integrationsbezogene Frage nach den Bedingungen gesellschaftlicher Kohäsion geradezu umgedreht werden: (Wie) Kann *Desintegration* gelingen?

Freilich ist aus systemtheoretischer Sicht auch diese Frage verkürzt, denn mit der Einführung des Begriffs der Inklusion wird der Fokus auf die Teilhabe an Kommunikation im Rahmen von ausdifferenzierten Funktionssystemen (wie etwa Wirtschaft, Politik, Recht, Wissenschaft) ausgerichtet. Dieser Fokus bezieht sich damit auch auf das Feld, das mit dem Terminus „Sozialintegration“ belegt wird, nämlich – systemtheoretisch gesprochen – darauf, in welcher Form und bis zu welchem Grad Individuen in soziale Prozesse involviert sind und wie Teilsysteme und ihre Organisationen auf sie zugreifen. Dabei wird In- oder Exkludiertsein schlicht registriert und nicht normativ aufgeladen – etwa nach dem Motto: Inklusion ist gut, Exklusion schlecht. Moderne, funktional differenzierte Gesellschaften existieren nämlich nach dieser Vorstellung durch das kommunikativ organisierte „Pulsieren“ von (Teil-)Systemen, die in wechselseitiger Adressierung von Kommunikation „mit jeder Themenwahl expandier(en) und retrahier(en)“, mal „Sinngehalte“ aufnehmen, mal fallenlassen, also mal Inklusion ermöglichen, mal Exklusion erzwingen.<sup>19</sup>

Von einem „letzten, integrierten Einheits-sinn“,<sup>10</sup> wie er etwa für das monarchistisch regierte Deutsche Reich mit seiner Zentrierung des Nationalbewusstseins auf „Kaiser, Gott und Vaterland“ noch Geltung beanspruchte, ist für wertepurale Gesellschaften

mit ihrer Heterogenität und Vielfalt an partikularen Normbezügen demnach nicht (mehr) auszugehen.

Teilhabeungleichheiten liegen demgemäß quasi „in der Natur der Sache“ und gelten als zumindest temporär tolerabel, zumal Vollinklusion in der ausdifferenzierten Gesellschaft nicht mehr vorkommt, das heißt, dass jemand aus manchen Funktionssystemen exkludiert, in anderen aber inkludiert sein kann, und erst eine sehr hohe Exklusionskumulation zum Abdriften in die „schwarzen Löcher“<sup>11</sup> sozialen Anschlussverlustes führen kann. In- und Exklusion ist damit ein gesellschaftlicher Strukturierungsmechanismus, der das normative Verständnis von Sozialintegration nicht voraussetzt. Heißt das, dass Kohäsion normativ entbunden denkbar ist?

Hier wird behauptet: Nein. Denn wenn Inklusion Individuen Teilhabe an Teilsystemen gewährt, diese Individuen darin bestimmte Leistungs- und Publikumsrollen übernehmen und als Personen damit für gesellschaftliche Prozesse relevant sind, dann gewinnen sie darin den Status von Entscheidern und Akteuren. Sie sind dann sozialisationstheoretisch gesprochen „produktiv realitätsverarbeitende Subjekte“, die in aktiver Auseinandersetzung mit den Lebensbedingungen, die sie vorfinden, Produzentinnen und Produzenten ihrer eigenen Vergesellschaftung sind.<sup>12</sup> Das heißt, sie haben nicht nur Rollen inne, sondern nehmen sich auch in einem bestimmten Kontext sozialer Ereignisse wahr: Sie erleben ihn als zu gestaltenden und sich als Gestaltende oder Bilanzierende ihrer Gestaltungsaktivitäten.<sup>13</sup>

Man denke etwa an Politikerinnen und Politiker, die allesamt Parlamentsangehörige sind, aber darüber im Streit liegen, ob das „Betreuungsgeld“ mehr oder weniger soziale Gerechtigkeit mit sich bringt. Da sie dies unter Umständen auf individuell sehr persönliche Weise über Fraktionszwänge hinweg tun

<sup>17</sup> Ebd., S. 604.

<sup>18</sup> Ders., *Soziale Systeme*, Frankfurt/M. 1987.

<sup>19</sup> Ebd., S. 200.

<sup>10</sup> Ders., *Inklusion und Exklusion*, in: ders., *Soziologische Aufklärung 6*, Opladen 1995, S. 238.

<sup>11</sup> Rudolf Stichweh, *Inklusion/Exklusion, funktionale Differenzierung und die Theorie der Weltgesellschaft*, in: *Soziale Systeme*, (1997) 3, S. 11.

<sup>12</sup> Vgl. Klaus Hurrelmann/Gudrun Quenzel, *Lebensphase Jugend*, 11. vollständig überarbeitete Auflage, Weinheim 2012.

<sup>13</sup> Vgl. Kurt Möller, *Gestaltungsbilanzierungen – Integrations- und Desintegrationserfahrungen im biographischen Verlauf*, in: W. Heitmeyer/P. Imbusch (Anm. 4), S. 187–208.

können, stellt sich die Frage, wie sie das Erleben von gemeinsamer Zugehörigkeit zu der sozialen Einheit, die sie bilden, herstellen. Offenbar reproduzieren sie in diesem Beispiel diese Einheit so, dass sie sich wechselseitiger normativer Anschlussfähigkeit vergewissern, sich jedoch beispielweise nicht konsensuell auf eine eng gefasste kulturelle Norm – wie etwa „eine Mutter gehört zu ihren Kindern, zumindest wenn sie noch klein sind“ – festlegen, sondern eine Identifikation mit einem höchst abstrakten normativen Prinzip – hier soziale Gerechtigkeit – vornehmen. Dies macht sie wechselseitig kommunikativ adressabel.<sup>14</sup>

Die Deutungsoffenheit des Prinzips scheint nicht nur in diesem Fall eben dies gewährleisten zu können. „Allerwelts-Postulate“ wie etwa „Freiheit“, „Gleichheit“, „Fairness“ stiften offenbar die Möglichkeit, soziale Ordnung – mehr noch: die Institutionalisierung von basalen gegenseitigen Anerkennungsverhältnissen im Sinne kommunikativer Adressabilität – mittels *symbolischer Integration* zu (re-)produzieren; dies auch gerade dann, wenn die Elemente dieser Ordnung große Unterschiedlichkeit aufweisen oder sich wechselseitig als unterschiedlich wahrnehmen. Deutlich wird nun auch, dass Inklusion in mehr oder minder wichtige Funktionszusammenhänge der Gesellschaft symbolisch verhindert werden kann: Wenn symbolische Blockaden errichtet werden, indem die Deutungsoffenheit von normativen Referenzpunkten eingeengt wird, wenn beispielsweise soziale Unterstützung nur für „Deutsche“ postuliert, Gleichbehandlung nur für „Weiße“ propagiert wird und Gleichberechtigung der Geschlechter nicht bedeutet, dass die höheren Chefetagen faktisch auch für Frauen geöffnet werden. Halten wir fest:

1. Wollen wir gesellschaftliche Kohäsion verstehen (oder gar befördern), kommen wir weder ohne den Integrationsbegriff noch ohne normative Bezugspunkte aus.
2. Das Zustandekommen von sozialen Interdependenzgeflechten zwischen einzelnen (Sub-)Systemen (und damit Kohäsionsfaktoren) ist letztlich nicht hinreichend

<sup>14</sup> Vgl. Peter Fuchs, Adressabilität als Grundbegriff der soziologischen Systemtheorie, in: Soziale Systeme, (1997) 3, S. 56–79.

ohne Bezug auf ein mit Bewusstsein ausgestattetes, bedürftiges und intentional agierendes Subjekt zu verstehen.

3. Gesellschaftliche Integration verläuft in funktional ausdifferenzierten Gesellschaften nicht primär über die Herstellung von Konsens hinsichtlich spezifischer kultureller Normen, sondern über den Modus symbolischer Integration und damit auch über Konflikte.
4. Das Funktionieren symbolischer Integration ist auf die Deutungspluralität des jeweiligen Referenzsymbols angewiesen. Überpointiert: Die relative Bedeutungslosigkeit der konkreten Auslegungen des Referenzsymbols, vielleicht gar die „freundliche Unaufmerksamkeit“ ihnen gegenüber, gewährleistet Integration.<sup>15</sup>
5. Integration ist nicht immer „etwas Gutes“, Desintegration nicht immer „etwas Schlechtes“ wie die zum Teil menschenfeindliche und diskriminierend wirkende Berufung auf die Integrationsfunktion von Nation, Ethnie, „Rasse“ oder Klasse aufzeigt.

Doch mit diesen Feststellungen sind die Hauptprobleme des Integrationsbegriffs noch nicht im Griff. Denn es gilt, nicht nur zu fragen, ob man Integration Inklusion terminologisch vorzieht, ob man Integration in die beiden Dimensionen von System- und Sozialintegration zerlegen will, ob man Integration normativ oder wertneutral zu begreifen hat und ob man dem jeweiligen terminologisch so bezeichneten Sachverhalt objektive Bedingungen und/oder subjektive Erfahrungen zugrunde legt. An mindestens vier weiteren Punkten sind Klärungen erforderlich. Sie betreffen:

- den Komplexitätsgrad des mit dem Begriff Bezeichneten: Ist immer eine Gesellschaft, eine kollektiv verfasste gesellschaftliche Einheit oder ein Individuum in seiner jeweiligen Ganzheit gemeint, wenn mit Bezug auf Kategorien oder Akteure wie diese von Integration die Rede ist? Oder ist Integration auch partiell für umgrenzte Teilbereiche vorstellbar?

<sup>15</sup> Vgl. Renate Möller/Uwe Sander, Stichwort: Integration, in: Zeitschrift für Erziehungswissenschaft, (2001) 2, S. 151–172.

- den sozialen Gerinnungsgrad des mit ihm Bezeichneten: Wollen wir Integration als einen bestimmten Zustand definieren oder belegen wir mit dem Begriff einen Prozess? Ist also Integration ein Status, der irgendwann erreicht ist (oder auch nicht), oder beschreibt sie einen dynamischen Entwicklungsverlauf, der verschiedene Stadien und Phasen umfassen kann, die sich relativ zueinander verhalten?
- den Bezugspunkt, der die Verwendung des Begriffs rechtfertigt: Gibt es eine absolute Bestimmung von dem, was Integration meint, oder wird Integration relational verstanden, kann sie also im konkreten Fall über den Vergleich mit den Zuständen oder Prozessen, die andere Personen oder soziale Einheiten betreffen, bestimmt werden?
- die Bedeutungsspanne des Begriffs: Erfolgt Integration immer „in etwas hinein“? Besteht also die Einheit schon, in die integriert wird oder werden soll? Oder sind unterschiedliche Sicht-, Denk- und Handlungsweisen zu integrieren, sodass sie eine „neue“ soziale Einheit stiften? Soll „Integration“ vielleicht für beide Bewegungen stehen?

Aus Platzgründen können diese Fragen hier nur aufgeworfen, aber nicht diskutiert werden. Stattdessen wird näher auf die schon eingeführten und anknüpfungswürdigen Begriffe der *System-* und *Sozialintegration* eingegangen, um sie für eine weitere Ausdifferenzierung des Integrationsbegriffs zu nutzen (und dabei implizit auch manche der gestellten Fragen zu beantworten).

## Systemintegration und Sozialintegration

In Anlehnung an die Überlegungen von Reimund Anhut und Wilhelm Heitmeyer<sup>16</sup> wird vorgeschlagen, *Systemintegration* nicht nur als die funktionale Passung der jeweiligen Subsysteme (wie etwa aufeinander abgestimmte Bildungs- und Beschäftigungssysteme) zu begreifen, weil im Folgenden die Integration von Menschen und nicht die ganzer (Sub-)Systeme im Mittelpunkt steht. *Systemintegration* wird daher auf die Frage des Funktionierens

<sup>16</sup> Vgl. Reimund Anhut/Wilhelm Heitmeyer, *Desintegration, Anerkennungsbilanzen und die Rolle sozialer Vergleichsprozesse*, in: W. Heitmeyer/P. Imbusch (Anm. 4), S. 75–100.

sozialer (Sub-)Systeme für das Individuum ausgelegt. Diese *individuell-funktionale Systemintegration* fokussiert auf den Erfahrungszusammenhang von systemischer Integration in Makrostrukturen auf Seiten des Subjekts.

*Sozialintegration* lässt sich im Anschluss an Max Weber<sup>17</sup> analytisch in die Dimensionen *gesellschaftlicher* und *gemeinschaftlicher Sozialintegration* unterteilen (*Abbildung*). Während erstere sich schwerpunktmäßig auf gesellschaftliche Mesobereiche bezieht (wie Parteien, Kirchen, Vereinigungen), spielt sich letztere eher in den „kleinen Lebenswelten“ (Benita Luckmann) der Mikrosysteme (wie Familie, Freundeskreis, Nachbarschaft) ab. Dass Integration in diesen *Integrationsphären* jeweils etwas anderes bedeutet, liegt auf der Hand. Um diese Differenzen systematischer herausarbeiten zu können, sollten wir uns fragen, welche Leistungserwartungen mit Integration gesellschaftlich wie individuell verbunden werden.

Offenbar geht es vordringlich um drei Dinge: *Zugehörigkeit*, *Teilhabe* und *Anerkennung*.<sup>18</sup> Integriert – auch im Sinne von inkludiert – ist nur jemand, der/die der sozialen Einheit, um die es jeweils geht, objektiv und auch dem eigenen Empfinden nach zugehörig ist. Integrationserwartungen gehen aber über bloße Zugehörigkeit hinaus – von Seiten des Subjekts wie auch letztlich von Seiten der Gesellschaft: *Teilhabe* im Sinne einer Beteiligung an Ressourcen, Entscheidungen und Kollektivhandlungen wird eingefordert. Seitens des Individuums sind *Zugehörigkeit* und *Teilhabe* aber nur dann für das Entstehen und den Beibehalt von Integrationsgefühlen hinreichend, wenn von der sozialen Umwelt Anerkennung entgegengebracht wird.

Doch auch die Gesellschaft setzt zumindest soweit auf wechselseitige Anerkennung ihrer Mitglieder, wie die symbolische Integration – oder systemtheoretisch gesprochen: die kommunikative Adressabilität – der einzelnen Systemelemente gewährleistet sein muss, um Kohäsion zu sichern. So werden etwa die parlamentarische Demokratie und ihre Debattekultur in Deutschland dadurch gesichert,

<sup>17</sup> Vgl. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1980<sup>5</sup>.

<sup>18</sup> Ein vierter wichtiger Aspekt, *Identifikation*, wird hier aus Platzgründen nicht weiter berücksichtigt.

**Abbildung: Integrationsphären und Integrationsqualitäten**

Integrationsphären	Systemintegration	Sozialintegration	
Integrationsqualitäten	individuell-funktionale	gesellschaftliche	gemeinschaftliche
Zugehörigkeit	<i>Positionale Zugehörigkeit</i> zu Strukturen von Teilsystemen	<i>Kommunikativ-interaktive(r) Zugang/Zugehörigkeit</i> zu intermediären Instanzen und Aktionsflächen von Kollektiven	<i>Lebensweltlich, affektuelle und/oder habituelle Zugehörigkeit</i> zu Primärgruppen
Partizipation	<i>Partizipation</i> an materiellen und kulturellen Gütern der Gesellschaft  <i>Partizipationsmedien</i> Rechtsgleichheit, Sprache, Macht, Besitz, Geld/Konsum, instrumentelle Leistung	<i>Partizipation</i> an öffentlichen Diskurs- und Entscheidungsprozessen sowie an politischen Aktionsoptionen  <i>Partizipationsmedien</i> Kommunikative Leistungen, instrumentelle Kompetenzen der Interessendurchsetzung und des Interessenausgleichs	<i>Partizipation</i> an kulturell tradierten und/oder emotionalen Beziehungen und anderen Milieuressourcen  <i>Partizipationsmedien</i> Liebe/emotionale Zuwendung, lebensweltliche Konventionen, Tradition
Anerkennung	<i>Anerkennungsform</i> Respekt vor der Rollenposition  <i>Anerkennungsbezüge</i> Status, Image, Prestige	<i>Anerkennungsform</i> soziale Wertschätzung  <i>Anerkennungsbezüge</i> Realisierung gemeinsamer Interessen, Einhaltung kollektivspezifischer Normen, wechselseitige, zumindest symbolische Anerkennung universalistischer Normen (wie Gerechtigkeit, Gleichberechtigung)	<i>Anerkennungsform</i> persönliche Wertschätzung  <i>Anerkennungsbezüge</i> Erwartungskonformität von Verhaltensroutinen, wechselseitige Anerkennung partikularistischer Normen

Quelle: Eigene Darstellung.

dass auch solche Parteien Vertreterinnen und Vertreter in das Parlament entsenden können, die den Verfassungsschutzbehörden als extremistisch und mehr oder minder verfassungsfeindlich erscheinen. Zugehörigkeit, Teilhabe und Anerkennung erweisen sich damit als *Integrationsqualitäten*, die in allen Integrationsphären zu berücksichtigen sind. In ihren konkreten Ausprägungen sind sie dort jedoch jeweils höchst unterschiedlich.

Auf der *Ebene der Zugehörigkeit* wird individuell-funktionale Systemintegration durch positionale Zugehörigkeiten zu Strukturen von Teilsystemen sichergestellt; etwa durch die Einnahme von Positionen im Beschäftigten- oder Bildungssystem. Zugehörigkeiten und Zugänge im Bereich der gesellschaftlichen Sozialintegration hingegen zielen auf eine kommunikativ-interaktive Präsenz in intermediären Instanzen (wie Kirchen, Gewerkschaften, Sozialverbänden) beziehungsweise bei informell (selbst-)organisierten Akteurskollektiven (wie politische Initiativen und Bewegungen). Während diese beiden Zugehörigkeitsformen öffentlich zu erwerben sind, stellt sich gemeinschaftliche Sozialintegration über lebensweltlich gegebene habituelle und/oder affektuelle Zugehörig-

keiten zu Primärgruppen (wie Familie, Verwandtschaft, unmittelbarer Bekanntschaftskreis und andere *Face-to-face*-Beziehungen) her.

Entsprechend differieren die *Partizipationsweisen*: Regelt positionale Zugehörigkeit zu Systemstrukturen die Teilhabe an den materiellen und kulturellen Gütern einer Gesellschaft (ich kann beispielsweise ins Kino gehen und Freunde anschließend ins Restaurant zum Essen einladen, weil ich durch einen sicheren Arbeitsplatz das Geld dafür verdiene), so stehen unter Gesichtspunkten kommunikativ-interaktiver Zugehörigkeiten zu intermediären Instanzen und (Selbst-)Organisationen die Teilhabemöglichkeiten an öffentlichen Diskurs-, Entscheidungs- und gegebenenfalls auch Handlungsprozessen (wie parteiinterne Diskussionen, bewegungsförmige Protestaktionen, Auseinandersetzungen im Kirchengemeinderat oder im Moscheeverein) im Mittelpunkt. Unter Aspekten lebensweltlicher Zugehörigkeiten wiederum ist dies die Partizipation an kulturell tradierten und emotionalen Beziehungen sowie sonstigen Milieuressourcen (wie Verwandtschaftsbesuche, Kegelclubfahrten, Nachbarschaftsfeste).

Die Medien, über welche die jeweilige Partizipationsweise gewährleistet werden soll, unterscheiden sich ebenfalls erheblich. Systemintegrative Partizipation erfolgt über Medien wie die Garantie von Rechtsgleichheit, aber auch Sprache, Macht, Besitz, Geld, Konsumfähigkeit und instrumentelle Leistung: Man verdient sein Geld, leistet sich eine schöne Wohnung, kauft sich ein Flachbild-TV und kann dabei auf Garantieleistungen pochen, wenn das Gerät nicht funktioniert. Gesellschaftliche Sozialintegration mit ihren jeweiligen Partizipationsweisen wird dagegen primär über abstrakt-funktionale kommunikative Leistungen (vor allem solche der Interessendurchsetzung und des Interessenausgleichs) aufgebaut, dazu gehören beispielsweise Bereitschaften und Fähigkeiten zu Diskussion, Argumentation, Kompromissfindung oder Konfliktregulation. In gemeinschaftlichen Primärgruppen wird demgegenüber Teilhabe über die Gemeinsamkeit lebensweltlicher Traditionen und Konventionen (wie etwa über die Teilnahme am jährlich wiederkehrenden dörflichen Schützenfest oder über die Einhaltung der Fastenregeln im Ramadan) und/oder über emotionale Zuwendungen (wie etwa die Liebe zwischen Lebens(abschnitts)partnern) erfahren.

Entsprechend weichen die *Anerkennungsformen* in den drei Bereichen voneinander ab und nehmen jeweils spezifische Gestalt an. Im Bereich der systemintegrativen Zugehörigkeit und Partizipation wird Respekt im Wesentlichen über den eingenommenen Status und die damit verbundene Rolle erworben. Insbesondere schlagen daneben und in Verbindung damit Image und Prestige zu Buche.

Die beiden Formen der Sozialintegration hingegen sind auf wechselseitige Wertschätzung hin angelegt. Auf der Ebene des Gesellschaftlichen steht das zumindest symbolisch-integrative Teilen vieldeutiger universalistischer Normen im Zentrum der Anerkennungsprozesse: Werte wie Gerechtigkeit, Fairness und Gleichberechtigung der Subjekte. Gemeinschaftlich organisierte Primärgruppen können in ihrer Normorientierung davon durchaus abweichen, indem sie partikularistische, nur für ihre eigenen Verkehrskreise geltende Normen ausprägen (wie Blutrache, spezifische Ehrenkodizes, Priorisierung von Familiensolidarität) und neben emotionalen Bezügen und der Anerkennung

von Berechenbarkeit durch Verhaltenskonformität (etwa, dass man sich etwas zu Weihnachten schenkt oder zum Geburtstag gratuliert) über sie persönliche Wertschätzung vermitteln.

Das Tableau macht deutlich, dass die Akzeptanz von Individuen und Gruppen vielfältige Formen annehmen kann und auch anerkennungsbezogene Rückmeldungen nicht nur plural ausfallen, sondern sich je nach Integrationsosphäre sogar gegensätzlich darstellen können.

Dabei ist davon auszugehen, dass Integrationserfahrungen in der einen Sphäre, die Möglichkeiten zur Erfahrung von Integration in der anderen Sphäre mitbestimmen. Wer beispielsweise im System Schule nicht oder nur schlecht integriert ist, hat auch schlechtere Voraussetzungen, sich Erfolg versprechend in die interaktiv-kommunikative Auseinandersetzung innerhalb intermediärer Instanzen einzuschalten. Wer so stark in beispielsweise religiös, ethnisch oder politisch konturierte Primärgruppenbezüge eingebunden ist, dass diese sich nach außen relativ stark abschotten und Tendenzen zu hermetischer Schließung aufweisen, wird in der Sphäre gesellschaftlicher Sozialintegration und womöglich auch in der Sphäre der Systemintegration (etwa auf dem Arbeits- und/oder dem Wohnungsmarkt) geringere Chancen auf Zugehörigkeit, Teilhabe und Anerkennung haben. Was ist mit diesen Ausdifferenzierungen gewonnen?

## Schlussfolgerungen

Wenn festgestellt wurde, dass der (Des-)Integrationsbegriff weiterhin analytischen Gewinn verspricht, so ist zunächst zu konstatieren, dass er nicht weiter mit jener oberflächlichen Unbekümmertheit benutzt werden sollte, die seine Verwendung vielfach kennzeichnet. Es macht einen Unterschied, mit welchen der infrage kommenden Sinngehalten er gefüllt wird und ob er Systemintegration oder Varianten der Sozialintegration meint. Die Kriterien, an denen die Integrationsqualitäten von Zugehörigkeit, Teilhabe und Anerkennung bemessen werden, unterscheiden sich entsprechend.

Für politische, sozialarbeiterische, pädagogische und sonstige gesellschaftliche Integra-

tionsinitiativen zieht dies die Konsequenz nach sich, Integrationsarbeit in ihrer jeweiligen Reichweite kritisch zu prüfen, Konzeptionen passgenau zu entwickeln und in ihrer konkreten Umsetzung entsprechend zu spezifizieren. Dies betrifft das gesamte Spektrum der zahlreichen Programme, Projekte und Maßnahmen, die sich etwa in den Kontexten von Kinder- und Jugendhilfe, Migrationspädagogik und -politik, „Behindertenhilfe“, beruflicher Förderung oder zivilgesellschaftlichem Engagement der Vermittlung von Zugehörigkeit, Partizipation und Anerkennung verpflichtet fühlen.

Bevor über Inhalte und Methoden nachgedacht werden kann, sind jedoch auf der Ebene der Zielsetzungen einige Punkte zu klären. So gilt es, zu überlegen, ob Integration oder eine Kombination von Desintegration und (Re-)Integration – dies etwa bei der Bearbeitung von Fällen krimineller oder extremistischer Verstrickungen – anvisiert wird; wie weit (Des-)Integration betrieben werden soll: ob als Prozess oder als Zustand, als holistische oder auch partielle Angelegenheit, als neue Entitäten kreierende oder von vorhandenen Einheiten ausgehende Veränderung, als subjektive Erfahrung und/oder als objektiv messbares Faktum, als absolut gesetztes oder relationistisches Konstrukt; innerhalb welcher Sphäre(n) Aktivitäten angesiedelt werden sollen; welche der Integrationsqualitäten angestrebt werden und welche Interdependenzen zwischen den verschiedenen Sphären und zwischen den Qualitäten zu berücksichtigen sind.

Nicht zuletzt gilt es, den Stellenwert und die Funktion der Arbeit an Integration in einem weiteren Kontext zu reflektieren. Hier heißt die entscheidende Frage: Welche Erfahrungen der Kontrollierbarkeit des eigenen Lebens, welche positiv empfundenen sinnlichen Erlebnisse und welche Möglichkeiten zu Sinnstiftung und Sinnzuschreibung sind zu eröffnen, damit gesellschaftliche Kohäsion auf den Interaktionsbeziehungen selbst- und sozialkompetenter Persönlichkeiten mit handlungssicherer Identität und positivem, aber selbstkritischem Selbstwert beruhen kann?

*Alfred Eisfeld*

## (Spät-)Aussiedler in Deutschland

Für deutsche Politiker, gleich welcher Partei, war es seit dem Besuch des Bundeskanzlers Konrad Adenauer in Moskau im Jahr 1955

Usus, sich für die Familienzusammenführung der in der Sowjetunion lebenden Deutschen mit ihren Verwandten in Deutschland einzusetzen. Als Wendepunkt der parlamentarischen Behandlung der Frage einer Freizügigkeit für Russlanddeutsche kann der

am 19. Oktober 1984 von den Fraktionen der CDU/CSU und der FDP in den Bundestag eingebrachte Antrag gelten, in dem es unter anderem hieß: „Es ist jedoch keineswegs das Ziel dieses Antrages, die Probleme der Volksgruppe der Deutschen in der UdSSR ausschließlich durch Übersiedlung in die Bundesrepublik Deutschland zu lösen. Deshalb steht an der Spitze der Forderungen (...) die Verwirklichung der individuellen Menschenrechte der Deutschen in der Sowjetunion und ihre Nichtdiskriminierung.“<sup>1</sup> Die damalige sowjetische Regierung änderte ihre Einstellung gegenüber den Ausreisewilligen erst mit Michail Gorbatschows Politik der Glasnost (1985) und Perestrojka (1986). Von besonderer Bedeutung war für die Sowjetbürger das Recht auf freie Ausreise aus der Sowjetunion (UdSSR), das 1987 in Kraft trat. Für die Russlanddeutschen ermöglichte dies die Ausreise in die Bundesrepublik Deutschland oder in die damalige DDR ohne Bezug auf die Familienzusammenführung, sofern dafür eine Einreisegenehmigung erlangt werden konnte.

Binnen wenigen Jahren ist die Zahl der Aussiedler aus der UdSSR von 753 im Jahr 1987 auf 147 950 im Jahr 1990 gestiegen. Da

### **Alfred Eisfeld**

Dr. phil., geb. 1951 in Uwa/Udmurtien; Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lüneburger Institut für Kultur und Geschichte der Deutschen in Nordosteuropa e. V. an der Universität Hamburg; Calsowstraße 54, 37085 Göttingen.  
a.eisfeld@ikgn.de

<sup>1</sup> Antrag der Bundestagsfraktionen der CDU/CSU und FDP, Lage der Russlanddeutschen, BT-Ds. 10/2100, S. 2f.

zeitgleich auch die Zahl der Aussiedler aus Polen auf etwa 134 000, aus Rumänien auf über 111 000<sup>¶</sup> und die der Asylsuchenden auf etwa 120 000 anstieg, ging die deutsche Regierung dazu über, Einreisebeschränkungen einzuführen. Nach Inkrafttreten des Aussiedleraufnahmegesetzes vom 28. Juni 1990 war die Zuwanderung nach dem Vertriebenenrecht nur möglich, wenn die Aufnahme genehmigung bereits vor dem Verlassen der Gemeinschaft Unabhängiger Staaten (GUS) vorlag. Die Erteilung der Aufnahmebescheide erfolgte noch relativ zügig, sodass die Aussiedlerzahlen 1991 bei über 147 000 blieben und 1992 auf über 195 000 anstiegen.<sup>¶</sup> In den beiden Jahren haben 445 198 beziehungsweise 356 233 Personen einen Aufnahmeantrag gestellt. Das war die Hälfte der in der GUS noch ansässigen Deutschen.

Aus der Sicht der Betroffenen war die Lage dort hoffnungslos: Nach dem Auseinanderbrechen der UdSSR setzte die Transformation der Sowjetrepubliken hin zu souveränen Nationalstaaten ein. Sie war von Gewaltausbrüchen und wirtschaftlichem Niedergang begleitet. Russen, Juden, Polen, Griechen, Ukrainer und andere haben Kasachstan und die mitteleuropäischen Republiken fluchtartig verlassen müssen. Die Russlanddeutschen sahen ihr rettendes Ufer in Deutschland, das sie als ihre historische Heimat sahen. An eine vollständige Rehabilitierung, geschweige denn an die Wiederherstellung der Autonomen Republik der Wolgadeutschen (ASSRdWD) glaubte zu dieser Zeit kaum noch jemand.

## Kontingentierung und Steuerung des Aussiedlerzuzugs

Bis einschließlich 1987 war es selbstverständlich, dass Spätheimkehrer (so die amtliche Bezeichnung) in den Ort zuziehen konnten, in dem ihre Angehörigen ansässig waren. Ab 1987 begann sich die Aufnahmebereitschaft mit der steigenden Aussiedlerzahl zu ändern. Mit dem Aussiedleraufnahmegesetz von 1990

wurde das Vorliegen eines Aufnahmebescheids zur Voraussetzung für die Aufnahme im Bundesgebiet gemacht. Das war für die Russlanddeutschen nur in sehr wenigen Fällen ein Hindernis, denn sie haben ihre Einreiseanträge ohnehin von ihrem Wohnsitz in der GUS aus gestellt. Die Aufnahmekriterien, insbesondere der Grad der Beherrschung der deutschen Sprache, wurden aber verschärft.

Die Liberalisierung der Grenzkontrollen in Europa und Flüchtlinge aus dem auseinandergebrochenen Jugoslawien, der Türkei, dem Mittleren Osten und afrikanischen Ländern ließen die Zahl der Asylsuchenden von 256 000 im Jahr 1991 auf mehr als 438 000 im Jahr 1992 und über 322 000 im Jahr 1993 ansteigen.<sup>¶</sup> Die Kosten der Aufnahme einer unerwartet hohen Zahl von Aussiedlern und Asylsuchenden überstiegen die Finanzplanung des Bundes, der Länder und der Kommunen. Während sich CDU und CSU mehrheitlich der Aufnahme von Aussiedlern verpflichtet fühlten, setzten sich SPD und Bündnis 90/Die Grünen vor allem für Asylsuchende ein. Der „Asylkompromiss“ umfasste nicht nur eine weitere Absenkung der Zahl von Zuzugsgenehmigungen, sondern auch eine Verschärfung der Sprachtests für Spätheimkehrer.

Voraussetzung für eine Aufnahme war nun der Nachweis von Kenntnissen der deutschen Sprache oder einer der Mundarten, die im familiären Umfeld vermittelt wurden. Vorhandene Deutschkenntnisse erleichterten ohne Zweifel die Eingliederung der Aussiedler, nur wurde bei dieser Regelung ausgeblendet, dass Russlanddeutsche in der Ukraine und in Sibirien seit 1938/1939 und die aus der ASSRdWD seit 1941 keinen Deutschunterricht mehr in den Schulen hatten. Entsprechend wurde in regierungsamtlichen Mitteilungen und in der Publizistik wiederholt darauf hingewiesen, dass ein Großteil der potenziellen Antragsteller, die zur Sprachprüfung vor der Abgabe ihres Übernahmeantrags als Aussiedler eingeladen wurden, zur Sprachprüfung nicht erschienen oder diese nicht bestehen konnte.

Die veränderte Aufnahmeregelung ermöglichte ihnen jedoch die Einreise als Familienangehörige von Spätaussiedlern, die keine Sprachkenntnisse nachweisen mussten. Sie hatten dadurch allerdings auch keinen An-

¶ Vgl. [www.bpb.de/nachschlagen/zahlen-und-fakten/soziale-situation-in-deutschland/61643/aussiedler](http://www.bpb.de/nachschlagen/zahlen-und-fakten/soziale-situation-in-deutschland/61643/aussiedler) (4.2.2013).

¶ Vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) (Hrsg.), Migrationsbericht 2010, S. 54, [www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Migrationsberichte/migrationsbericht-2010.pdf?\\_\\_blob=publicationFile](http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Migrationsberichte/migrationsbericht-2010.pdf?__blob=publicationFile) (4.2.2013).

¶ Vgl. ebd., S. 26, S. 42.

spruch auf Integrationshilfen und wurden in den Statistiken als nichtdeutsche Familienmitglieder geführt. Damit wurden die Startbedingungen für einen Großteil der Spätaussiedler und ihrer Familienangehörigen soweit verschlechtert, dass verstärkt Sozialleistungen in Anspruch genommen werden mussten. In der medialen Darstellung wanderten plötzlich Nichtdeutsche ein, wodurch die Aufnahmebereitschaft weiter abnahm.

Am 1. Januar 1993 trat das Kriegsfolgenbereinigungsgesetz in Kraft, mit dem nicht nur der Begriff „Aussiedler“ durch „Spätaussiedler“ ersetzt, sondern auch eine Kontingentierung eingeführt wurde. Pro Jahr durften nun 220 000 Spätaussiedler aufgenommen werden. 1999 wurde diese Quote auf die Zahl der Aussiedler des Jahres 1998 (103 080) abgesenkt. Die Zuwanderung der im Vergleich zur einheimischen Bevölkerung im Durchschnitt wesentlich jüngeren Aussiedler wurde nur kurze Zeit als willkommene Korrektur zum demografischen Wandel in Deutschland gesehen.

Nach der Einbeziehung der Aussiedler in das Zuwanderungsgesetz wurden ihre Ehegatten und Abkömmlinge hinsichtlich der Sprachkenntnisse und des Nachzugs Ausländern gleichgestellt. Das hatte einen Rückgang der Aussiedlerzahl auf 7626 im Jahr 2006 und auf unter 2000 Personen im Jahr 2012 zur Folge. Zudem sind im Aufnahmeverfahren von Spätaussiedlern Härtefälle aufgetreten, die auch durch das Neunte Gesetz zur Änderung des Bundesvertriebenengesetzes (BVFG)<sup>f</sup> vom Dezember 2011 nicht ausgeräumt wurden. Für die nachträgliche Einbeziehung von Ehegatten oder Abkömmlingen eines Spätaussiedlers, die im Aussiedlungsgebiet verblieben sind, in den Aufnahmebescheid eines bereits ausgereisten Spätaussiedlers wird das Vorliegen von Gründen von besonderer Härte vorausgesetzt.

Laut Bundesverwaltungsamt (BVA) sollte dieses Verfahren „der Vermeidung von Härtefällen, die durch eine dauerhafte Familienentrennung entstehen“,<sup>g</sup> dienen. Das Merk-

<sup>f</sup> Vgl. [www.bva.bund.de/nn\\_2142828/DE/Aufgaben/Abt\\_\\_III/Spaetaussiedler/Aktuelles/Meldungen/9\\_\\_BVFG-\\_C3\\_84nderungsgesetz.html](http://www.bva.bund.de/nn_2142828/DE/Aufgaben/Abt__III/Spaetaussiedler/Aktuelles/Meldungen/9__BVFG-_C3_84nderungsgesetz.html) (4.2.2013).

<sup>g</sup> [www.bva.bund.de/cln\\_341/nn\\_2280664/DE/Aufgaben/Abt\\_\\_III/Spaetaussiedler/Nachtr\\_C3\\_A4gliche\\_20Einbeziehung/Nachtr\\_C3\\_A4gl\\_\\_EBS\\_\\_node.html?\\_\\_nnn=true](http://www.bva.bund.de/cln_341/nn_2280664/DE/Aufgaben/Abt__III/Spaetaussiedler/Nachtr_C3_A4gliche_20Einbeziehung/Nachtr_C3_A4gl__EBS__node.html?__nnn=true) (5.2.2013).

blatt „Nachträgliche Einbeziehung nach § 27 Abs. 3 BVFG“<sup>7</sup> stieß aber auf Ablehnung seitens des Deutschen Roten Kreuzes, des Bundes der Vertriebenen, der Landsmannschaft der Deutschen aus Russland und kirchlicher Wohlfahrtsverbände: „Nach Angaben des BVA ist mit rund 5000 Anträgen zu rechnen, von denen ‚maximal 50 Prozent‘ anerkannt werden. Damit werden gerade einmal 2,5 Promille der noch in den Ländern der ehemaligen Sowjetunion lebenden Russlanddeutschen in den Genuss der angestrebten Regelung kommen.“<sup>8</sup> Ohne genaue Kenntnis der deutschen Verwaltungssprache und angesichts der Lebensrealität in der GUS stellt dieser Verfahrensablauf eine unüberwindliche Barriere dar. De facto folgt daraus eine Behinderung des Nachzuges von engsten Familienangehörigen.

In der Politik wie in der Wissenschaft nennt man die Quotierung der Umsiedlung nüchtern „Steuerung der Zuwanderung“, aus der Sicht der Umsiedlungswilligen und deren bereits nach Deutschland eingewanderten Angehörigen war es eine „Aussperrung“, denn sie nahm keine Rücksicht auf die Motive der Russlanddeutschen. Eine Befragung aus den Jahren 1990 und 1991 zeigte, dass die mit Abstand wichtigsten Ausreisemotive ethnisch und historisch bedingt waren. An erster Stelle rangierte der Wunsch als „Deutsche unter Deutschen“ leben zu wollen (87 Prozent) beziehungsweise der Wunsch, dass „meine Kinder Deutsche bleiben“ (86 Prozent). Diesen Motiven folgten die Beibehaltung von Sprache und Kultur, die Aufrechterhaltung der Beziehungen zu Familienmitgliedern und Freunden.<sup>9</sup> Mangels Erfahrung im Zusammenleben in einer multinationalen Gesell-

<sup>7</sup> [www.bva.bund.de/cln\\_235/nn\\_2280664/DE/Aufgaben/Abt\\_\\_III/Spaetaussiedler/Nachtr\\_C3\\_A4gliche\\_20Einbeziehung/antraagemerkblaetter/Merkblatt\\_\\_nachtr\\_C3\\_A4gl\\_\\_EBS\\_\\_solo.html](http://www.bva.bund.de/cln_235/nn_2280664/DE/Aufgaben/Abt__III/Spaetaussiedler/Nachtr_C3_A4gliche_20Einbeziehung/antraagemerkblaetter/Merkblatt__nachtr_C3_A4gl__EBS__solo.html) (15.2.2013).

<sup>8</sup> Stellungnahme der Landsmannschaft der Deutschen aus Russland in der Sitzung der Gruppe der Vertriebenen, Aussiedler und deutschen Minderheiten mit der CDU/CSU-Bundestagsfraktion am 7. Februar 2012, S. 5.

<sup>9</sup> Vgl. Ines Graudenz/Regina Römhild, Grenzerfahrungen, in: dies. (Hrsg.), Forschungsfeld Aussiedler, Frankfurt/M. 1996, S. 43; Götz-Achim Rieck, Die Migrationsmotive der Rußlanddeutschen. Eine Studie über die sozial-integrative, politische, ökonomische und ökologische Lage in Rußland, Stuttgart 2000, S. 179–195.

schaft, geschweige denn in einer Diasporalage, wurde diese Motivation von Teilen der deutschen Öffentlichkeit als konservativ und nationalistisch interpretiert. Andere wiederum nahmen Anstoß daran, dass die junge Generation keine guten Deutschkenntnisse vorweisen konnte.

## Eingliederung nach veränderten Bedingungen

Die gesetzlichen Rahmenbedingungen für die Eingliederung der Aussiedler in der Bundesrepublik Deutschland wurden schon mit dem Wohnortzuweisungsgesetz 1989 verändert. Nach dem Willen des Gesetzgebers sollten die Aussiedler auf alle Bundesländer proportional zur Wohnbevölkerung verteilt werden. Dadurch sollte die finanzielle Belastung der Länder und Kommunen durch Integrationsmaßnahmen ausbalanciert und die Bildung neuer Ballungszentren von Aussiedlern verhindert werden. In Kauf genommen wurde, dass neu einreisende Aussiedler von ihren bereits in Deutschland lebenden Angehörigen getrennt leben mussten und in den strukturschwachen ostdeutschen Bundesländern, aus denen die einheimische Bevölkerung in beträchtlicher Zahl auf der Suche nach Arbeit in die „alte“ Bundesrepublik abwanderte, für Jahre auf die Unterstützung des Staates angewiesen blieben. 1992 wurde das Wohnortzuweisungsgesetz bis 1995 verlängert. 1996 wurden Sanktionen für das Verlassen des zugewiesenen Wohnortes eingeführt: Wer vor Ablauf von zwei Jahren den Wohnort wechselte, verlor den Anspruch auf Sozialleistungen. 1999 wurden das Gesetz bis 2009 und die Sperrfrist auf drei Jahre verlängert. Die vom Grundgesetz garantierte Freizügigkeit aller Deutschen, zu denen Spätaussiedler nach ihrer Aufnahme in Deutschland wurden, blieb eingeschränkt.

Diese Jahre des erzwungenen Verbleibs in der Lage von Hilfeempfängern hat demoralisierend gewirkt, verzögerte die Eingliederung in das Berufsleben, hat zu einem noch stärkeren sozialen Abstieg als in den „alten“ Ländern geführt und wirkte sich längerfristig auch mindernd auf die zu erwartende Berufsrente aus. Nur wer Arbeit in den westdeutschen Bundesländern finden konnte, durfte den ihm zugewiesenen Wohnort ohne Einbußen verlassen. Da binnen weni-

gen Jahren weitere Verschlechterungen folgten, kippte die Stimmung: In der russischsprachigen Presse in Deutschland wurde der Vorwurf erhoben, man sei erneut, dieses Mal in Deutschland, unter ein Regime der Sondersiedlung geraten.<sup>10</sup>

Mit Inkrafttreten des Eingliederungsanpassungsgesetzes am 1. Januar 1990 bekamen Aussiedler im Falle von Arbeitslosigkeit nicht mehr eine lohnbezogene Arbeitslosenunterstützung, sondern Eingliederungsgeld. Die Bezugsdauer wurde von neun auf sechs Monate gekürzt. Mit Inkrafttreten des Kriegsfolgenbereinigungsgesetzes (1993) wurden Entschädigungen nach dem Kriegsgefangenenengesetz und dem Häftlingshilfegesetz durch niedrigere Pauschalsätze abgelöst. Der Wegfall dieser Leistungen wurde von Aussiedlern als ungerecht empfunden und schwächte deren Startbedingungen für die Einrichtung an neuen Orten in Deutschland. Noch härter traf sie die Kürzung der Dauer von Sprachkursen von zwölf Monaten (1991) auf neun Monate (1992) und auf sechs Monate ab dem 1. Januar 1994. Ältere Aussiedler (ab dem 45. Lebensjahr) bekamen seit 1995 nur noch dann einen Sprachkurs finanziert, wenn eine Arbeitsplatzvermittlung als wahrscheinlich eingeschätzt wurde.<sup>11</sup>

Bis in das Jahr 2011 konnte eine befriedigende Lösung bei der Anerkennung der in der UdSSR und später in der GUS erworbenen Berufsabschlüsse, insbesondere der Hochschulabschlüsse, nicht erreicht werden. Eine Verbesserung trat erst ab 2012 in geringem Ausmaß ein.<sup>12</sup> Eine ganze Generation von (Spät-)Aussiedlern konnte ihre Fachkenntnisse und die Berufserfahrung an ihren neuen Wohnorten nicht einbringen. Das betraf insbesondere Pädagogen, Ingenieure oder medizinische Berufe, das heißt jene Berufe, in de-

<sup>10</sup> Vgl. Alfred Eisfeld/Victor Herdt/Viktor Bruhl, *Specposelenie v Germanii?*, in: *Vostočnyj ěkspress* 1/1998, S. 3.

<sup>11</sup> Vgl. Ulrich Reitemeier, *Aussiedler treffen auf Einheimische. Paradoxien der interaktiven Identitätsarbeit und Vorenthaltung der Marginalitätszuschreibung in Situationen zwischen Aussiedlern und Binnendeutschen*, Tübingen 2006, S. 44.

<sup>12</sup> Vgl. Gesetz zur Verbesserung der Feststellung und Anerkennung im Ausland erworbener Berufsqualifikationen vom 6.12.2011, [www.bmbf.de/pub/RD/bqfg.pdf](http://www.bmbf.de/pub/RD/bqfg.pdf) (4.2.2013).

nen man zurzeit große Defizite zu beklagen hat. Wer zehn oder mehr Jahre aus seinem Beruf raus ist, kann nur in den seltensten Fällen durch Qualifizierungsmaßnahmen den Anschluss beziehungsweise eine Wiedereingliederung in den gelernten Beruf schaffen. Mit Verbitterung haben Spätaussiedler registriert, dass ihre jahrelangen Bemühungen erfolglos blieben. Bereits 2005 hat das Deutsche Institut für Wirtschaftsforschung in Berlin (DIW) festgestellt: „Die Einkommen der Aussiedler sind zwar gleichmäßiger verteilt als die der Zuwanderer aus nichtwestlichen Ländern; jedoch machen die Ergebnisse deutlich, dass viele von ihnen trotz des Besitzes der Staatsbürgerschaft in prekären ökonomischen Verhältnissen leben.“<sup>13</sup> Die niedrigen Einkommen führen zukünftig auch zu niedrigen Renten.

Eine weitere deutliche Verschlechterung trat mit der Änderung des Fremdrentengesetzes am 1. Januar 1992 ein. Die neue Situation wurde in einer Studie folgendermaßen zusammengefasst: „Aussiedler haben nunmehr Anspruch auf Renten in Höhe von nur noch 60 Prozent des Rentenniveaus einheimischer Deutscher. Wenn beide Ehepartner Rente beziehen, darf darüber hinaus ihr gemeinsames Renteneinkommen nicht das 1,6-Fache der Eingliederungshilfe übersteigen, deren Höhe auf 60 Prozent des Sozialhilfesatzes festgesetzt ist; ein Ehepaar erhält somit *gemeinsam* höchstens 96 Prozent einer Durchschnittsrente.“<sup>14</sup> In einer DIW-Studie heißt es dazu: „Aufgrund der Reduzierung bei der Anerkennung der Erwerbstätigkeit im Herkunftsland seit 1996 ist in Zukunft mit einer Fortsetzung des Trends im Durchschnitt sinkender Rentenzahlbeträge bei Aussiedlern zu rechnen.“<sup>15</sup>

Bemühungen der Landsmannschaft der Deutschen aus Russland, von Verbänden der

<sup>13</sup> DIW Wochenbericht 5/2005, S. 84.

<sup>14</sup> Amanda Klekowski von Koppenfels, Willkommene Deutsche oder tolerierte Fremde?, in: Jochen Oltmer (Hrsg.), Migration steuern und verwalten. Deutschland vom späten 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Osnabrück 2003, S. 417.

<sup>15</sup> Tatjana Mika/Ingrid Tucci, Alterseinkommen bei Zuwanderern. Gesetzliche Rente und Haushaltseinkommen bei Aussiedlern und Zuwanderern aus der Türkei und dem ehemaligen Jugoslawien im Vergleich zur deutschen Bevölkerung, DIW Research Notes, Oktober 2006, S. 32.

Wohlfahrtspflege und Einzelpersonen, die zunehmende Altersarmut unter den (Spät-)Aussiedlern auf dem parlamentarischen und Rechtsweg abzuwenden, blieben bislang ohne Erfolg – ein aus der Sicht der Betroffenen unhaltbarer Zustand, die hierin eine Verletzung des Generationenvertrags sehen, denn die berufstätigen (Spät-)Aussiedler leisten Steuern und Abgaben gleich der einheimischen Bevölkerung. Die Berufstätigen müssen vielfach ihre unterversorgten Eltern aus ihren ohnehin niedrigeren Einkommen unterstützen.

## Bild der Aussiedler in der Öffentlichkeit

Erscheinungsbild. In einer Studie des Bayerischen Landeskriminalamtes über die Kriminalität von Aussiedlern ist das Erscheinungsbild wie folgt zusammengefasst: „Die Diskussion über die Kriminalität von Aussiedlern wird derzeit (im Jahr 2000, Anm. A.E.) von einem diffusen Stimmungsbild beherrscht, das sich aus anklagender Presseberichterstattung, Auflistung spektakulärer Einzelfälle bei Stammtischdiskussionen und wissenschaftlichem Halbwissen zusammensetzt und nährt. Auf der Grundlage dieser Quellen wird ein verschwommenes Puzzle vom rauschgiftsüchtigen Aussiedler gelegt, der außergewöhnlich brutal und mit hoher krimineller Energie belastet eine Vielzahl von Straftaten in Deutschland begeht.“<sup>16</sup> Kriminologen, Psychologen und Fachleute anderer Disziplinen haben seit Mitte der 1990er Jahre eine Reihe von Studien zur Klärung des Ausmaßes der Kriminalität unter Aussiedlern, deren Ursachen und Präventionsmöglichkeiten durchgeführt, mit den folgenden Ergebnissen: Die Kriminalitätsrate der Aussiedler ist insgesamt nicht höher als die der einheimischen deutschen Bevölkerung und deutlich niedriger als bei Ausländern.<sup>17</sup> Bei einer Untersuchung in Schleswig-Holstein fiel auf, dass „weniger die frisch Zugezogenen Probleme (bereiten), als vielmehr diejenigen, die schon zehn Jahre und länger in Deutschland

<sup>16</sup> Johannes Luff, Kriminalität von Aussiedlern. Polizeiliche Registrierungen als Hinweis auf misslungene Integration?, München 2000, S. 187.

<sup>17</sup> Vgl. Sonja Haug et al., Kriminalität von Aussiedlern. Eine Bestandsaufnahme, BAMF Working Paper 12/2008, S. 15–19.

leben“.<sup>18</sup> Als wichtigste Gründe wurden unzureichende Deutschkenntnisse und Arbeitslosigkeit genannt. Bei dieser Gruppe ist mangels geeigneter Betreuung die Integration nur mangelhaft gelungen.

**Politische Repräsentanz.** 1997 wurde in der von Aussiedlern und für Aussiedler herausgegebenen russischsprachigen Zeitung „Vostočnyj ěkspress“ (Ostexpress) eingehend über die Möglichkeiten einer Partizipation am politischen Leben in Deutschland diskutiert. Es wurde unter anderem die Gründung einer Partei erwogen, welche die Anliegen der Russlanddeutschen im Bundestag und anderen Parlamenten vertreten könnte (wozu es nicht kam).<sup>19</sup> Dies geschah unter anderem vor dem Hintergrund, dass es bei keiner der im Bundestag vertretenen Parteien sichere Listenplätze für Russlanddeutsche gab, die ja alle in der bundesdeutschen Politik neu und unerfahren waren. Heinrich Grouth und Andreas Maurer kandidierten in den Folgejahren für verschiedene Parteien, ohne Aussicht auf Erfolg. Als erster bekam Adolf Braun im Jahr 2002 als Nachrücker ein Landtagsmandat in Sachsen. Darüber hinaus engagierte sich eine Reihe von Aussiedlern in der Kommunalpolitik – und konnte inzwischen Mandate in Stadträten und Kreistagen erringen. Sie vertreten neben anderen auch die spezifischen Interessen der Aussiedler bezüglich der sozialen, schulischen und beruflichen Eingliederung.

Auffallend ist dagegen, dass die im Jahr 2011 vom russischen Präsidenten Wladimir Putin gegründete „Stiftung für Unterstützung und Schutz von Landsleuten, die im Ausland wohnhaft sind“<sup>20</sup> im November 2012 in Düsseldorf eine Bundesjugendkonferenz der russischsprachigen Selbsthilfeorganisationen unter dem Motto „Junge russischsprachige Mitbürger/innen – Führungskräfte des modernen Europas“ abhielt.

<sup>18</sup> Unizeit, Nr. 42 vom 26. 5. 2007, S. 2, [www.uni-kiel.de/unizeit/data/uz-42/pdf/uz-42-2.pdf](http://www.uni-kiel.de/unizeit/data/uz-42/pdf/uz-42-2.pdf) (4. 2. 2013).

<sup>19</sup> Vgl. Vostočnyj ěkspress 8/1997, S. 13; ebd., 9/1997, S. 4f.; ebd., 10/1997, S. 4; ebd., 11/1997, S. 4f.; ebd., 2/1998, S. 1, S. 9.

<sup>20</sup> Die Stiftung hat mindestens drei Ziele: die Integration der russischsprachigen Menschen in Deutschland, eine Verbesserung des Russland-Bildes in der deutschen Öffentlichkeit sowie die Forcierung einer Rückwanderung von qualifizierten Kräften nach Russland.

In einer der Sektionen ging es um die Teilnahme der russischsprachigen Jugend am politischen Leben und den Instituten der politischen Macht in Deutschland sowie ihr Engagement in der Entwicklung der Zivilgesellschaft. Die russische Botschaft präsentierte diese Veranstaltung als Erfolg. Diese Veranstaltung sollte vor dem Hintergrund gesehen werden, dass das kaum vorhandene Interesse von Parteien und gesellschaftlichen Organisationen am politischen und gesellschaftlichen Engagement der Russlanddeutschen und die bescheidene Förderung durch staatliche Programme zu einer Segmentierung und Marginalisierung der Aussiedler geführt haben. Die größte ihrer Organisationen, die Landsmannschaft der Deutschen aus Russland, hat seit Beginn der großen Einwanderungswelle Ende der 1980er Jahre über eine Million Stunden Eingliederungsberatung durch ihre ehrenamtlichen Mitarbeiter geleistet. Andere Bereiche, wie insbesondere die kulturelle Eingliederung und die Pflege des kulturellen Erbes, mussten hinter dieser Aufgabe zurückstehen. Der Hinweis darauf, dass die Russlanddeutschen die einzige große Gruppe der deutschen Bevölkerung sind, für die es kein Landeszentrum, kein Forschungsinstitut, kein Archiv, keine Fachbibliothek gibt,<sup>21</sup> wird von staatlicher Seite noch nicht ernst genommen.

Landesweit gibt es eine stattliche Anzahl von kleinen Vereinen, die mit Bezeichnungen wie „Bundes“ oder „International“ den Anschein von Größe und gesellschaftlicher Relevanz zu erwecken suchen. In Veranstaltungen und Internetauftritten sprechen sie in unterschiedlicher Intensität Integrationsprobleme an oder verbreiten Thesen des Programms „Sootečestvenniki“, die auf die Bildung von russischsprachigen Milieus hinauslaufen (russischsprachige Kindergärten und Sonntagsschulen, Bibliotheken, Theater, Betreuung von Landsleuten im Ausland und Unterstützung von Rückkehrwilligen). Der Landsmannschaft wird gerne vorgehalten, sie hätte sich gegen Kürzungen der Integrationshilfen des Staates und Erschwernisse beim Familiennachzug nicht durchsetzen können.

<sup>21</sup> Vgl. Memorandum zur Kultur- und Forschungsarbeit der Landsmannschaft der Deutschen aus Russland e. V., 17. 7. 2012, <http://lmdr.de/memorandum-zur-kultur-und-forschungsarbeit-der-landsmannschaft-der-deutschen-aus-russland-e-v> (15. 2. 2013).

Aussiedler mit stärkerer konfessioneller Bindung stießen in den Gemeinden an ihrem neuen Wohnort nicht selten auf Unverständnis, manchmal auch Ablehnung. Das Schreckgespenst von Parallelgesellschaften machte die Runde. Dem haben sowohl Migrationsforscher als auch Aussiedlerbeauftragte von Landeskirchen und der Deutschen Bischofskonferenz überzeugend widersprochen. So unterstreicht etwa der Aussiedlerbeauftragte der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg, dass zwischen den Parallelkulturen der einheimischen und der zugewanderten Deutschen eine ethnische Offenheit herrsche, es gäbe ein soziales Interaktionsfeld mit der Umgebung.<sup>12</sup>

Wie offen Aussiedler der Aufnahmegesellschaft gegenüber sind, zeigte die Studie „Ungenutzte Potenziale“ (2009). Während schon die erste Generation der Aussiedler zu 17 Prozent einheimische Ehepartner hat, steigt dieser Anteil bei der zweiten Generation auf 67 Prozent. Auffallend ist darüber hinaus, dass bei den Aussiedlern Mädchen häufiger als Jungen das Gymnasium besuchen und genauso viele Akademiker stellen wie die Männer. Mit 20 Prozent Hausfrauenquote ziehen sie mit den einheimischen Deutschen gleich.<sup>13</sup> Oft wird auch darauf hingewiesen, dass Aussiedler Spitzenleistungen im Sport (wie etwa bei Europa- und Weltmeisterschaften sowie den Olympischen Spielen) erreichen.

Dieses insgesamt positive Bild wird aber dadurch getrübt, dass es auch die „übersehene“ Generation (E. L. Born) der in Altersarmut geratenen Rentner und die „verlorene Generation“ der über 40-jährigen Aussiedler gibt, die eine bessere Zukunft ihrer Kinder mit einem sozialen Abstieg und einer Unterversorgung im Alter bezahlen. Die Verbitterung dieser beiden Generationen hat die Aufnahmegesellschaft bislang nicht wahrgenommen.

<sup>12</sup> Vgl. Informationen aktuell der Ostkirchen- und Aussiedlerarbeit 1/2010, S. 7.

<sup>13</sup> Vgl. Berlin-Institut für Bevölkerung und Entwicklung (Hrsg.), *Ungenutzte Potentiale. Zur Lage der Integration in Deutschland*, Berlin 2009, S. 34.

Marcus Meier

## „Christlich-jüdische Leitkultur“? Fallstricke bei der Bildungsarbeit gegen Antisemitismus

Im Bericht des unabhängigen Expertenkreises zur Erforschung des Antisemitismus im Auftrag des Bundesministeriums des Innern (BMI) wird festgehalten, dass antisemitische Einstellungen nach einem Rückgang gegen Mitte des vergangenen Jahrzehnts jüngst wieder angestiegen sind.

**Marcus Meier**

Dr. phil., geb. 1971; Mitherausgeber von „Antisemitismus in der Einwanderungsgesellschaft“ (2012).  
ml.meier@web.de

Eindringlich warnt die Expertenkommission vor einer tiefen Verwurzelung klischeehafter Judenbilder und antisemitischer Einstellungen in Deutschland. Man beobachte bis weit in die Mitte der Gesellschaft verbreitete alltägliche judenfeindliche Tiraden und Praktiken. Bis zu 20 Prozent der Bevölkerung in Deutschland seien zumindest latent antisemitisch. So gehöre vielerorts „Du Jude“ als Schimpfwort auf den Schulhöfen fast schon zur Normalität. Sätze wie „Juden gehören in die Gaskammer“ oder „Auschwitz ist wieder da“ seien laut Bericht bei Wettkämpfen in Fußball-Regionalligen keine Seltenheit. Darüber hinaus wird kritisiert, dass keine umfassende Strategie zur Bekämpfung des Antisemitismus in Deutschland existiert.<sup>1</sup>

Die antisemitischen Einstellungen stehen dabei in einem irritierenden Kontrast zu der seit einigen Jahren propagierten „christlich-jüdischen Leitkultur“. Hierin wird die jüdische Kultur als zentraler Eckpfeiler einer über Jahrhunderte entwickelten Symbiose mit den christlichen Werten für die deutsche Identität dargestellt. Führende Politikerinnen und Politiker sprachen von „der christlich-jüdischen Tradition“,<sup>2</sup> die unsere kulturellen Wurzeln darstellten.

Diese Debatte entwickelte sich vor dem Hintergrund eines zunehmend bipolaren und statisch interpretierten Kultur- und Religi-

onsverständnisses: Spätestens seit der Jahrtausendwende wird intensiv über einen vermeintlichen „Kampf der Kulturen“ und der Religionen diskutiert. In diesem Zusammenhang führte der Politikwissenschaftler Bassam Tibi auch den Begriff der „Leitkultur“<sup>f</sup> ein, der in seinem Konzept für die Herausbildung einer europäischen Identität steht. Hiermit meint er die Einforderung „westlicher Wertevorstellungen“, die ein Bekenntnis zu Demokratie, Säkularismus, Aufklärung, Menschenrechten und Zivilgesellschaft umfassen. Scheinbar Bezug nehmend auf Tibi wurde eine öffentliche Debatte über die „deutsche Leitkultur“ angestoßen, in der insbesondere Verfassungstreue und Sprachkompetenz von Einwanderern zusammen mit einem Bekenntnis zur „deutschen Leitkultur“ sowie „deutschen Identität“ eingefordert wurden.<sup>f</sup> Allerdings machte Tibi auf die verzerrte Rezeption seiner Thesen zu Kultur, Identität und Migration in der deutschen Öffentlichkeit aufmerksam. Insbesondere in der Debatte um die „deutsche Leitkultur“ seien seine Thesen fälschlicherweise als Gegenbegriff zum „Multikulturalismus“ dargestellt worden.<sup>f</sup>

Im Zuge dieser Debatte entwickelte sich eine positive Bezugnahme auf jüdische Kultur und Religion als wesentliche Bestandteile einer „deutschen Leitkultur“, oftmals verbunden mit einer scharfen Abgrenzung gegenüber dem Islam.<sup>f</sup> Es mehrten sich die Diskussionen

über eine jahrhundertealte christlich-jüdische Symbiose, die durch den Nationalsozialismus unterbrochen worden sei.

Selbst bei einer oberflächlichen Betrachtung der Geschichte jüdischen Lebens in Deutschland wird rasch deutlich, dass es nie eine christlich-jüdische Symbiose gab. Eine jahrhundertelange Tradition der Verfolgung, Diskriminierung und Pogrome in Deutschland und anderen europäischen Staaten gegen Juden bestimmt vielmehr das historische Bild des christlich-jüdischen Verhältnisses. Noch Anfang des 20. Jahrhunderts stand rabbinisches Denken unter Verdacht, sich abzuschotten, grundsätzlich fremd zu sein und die christliche Kultur zu unterminieren. Es dominierte die Vorstellung vom „Juden“ als verschlagenen Ausbeuter, der als Antipode zu „den Deutschen“ stigmatisiert wurde. Bereits zum Ende des 19. Jahrhunderts setzte sich vor allem die Identitätsbestimmung der „Deutschen“ als Gegenbild zu allem Jüdischen fest. Der deutschen Innerlichkeit und Kultur wurde das „zersetzende und vagabundierende“ Jüdische gegenübergestellt, was dann im Nationalsozialismus zur alles bestimmenden Maxime erhoben wurde. Selbst im 19. Jahrhundert, als es zur jüdischen Emanzipation und formalen Gleichstellung kam, waren Juden Außenseiter und nie Teil der europäischen Mehrheitsgesellschaften.<sup>f</sup>

Der Bezug auf eine irgendwie geartete „Leitkultur“ ist mit weiteren blinden Flecken verbunden: Sowohl die deutsche Geschichte des Antisemitismus als auch der gegen Migranten gerichtete Rassismus werden hierbei ausgeblendet. Zudem wird für eine säkularisierte Gesellschaft ein omnipräsenter religiöser Identitätsbezug hergestellt, der mit den realen gesellschaftlichen Verhältnissen nicht mehr übereinstimmt.<sup>f</sup> Neben der ausgrenzenden Wirkung gegenüber allen, die nicht dem „Christlich-Jüdischen“ zuzuordnen sind, wird aber auch die jüdische Kultur und Religion wieder mit Zuweisungen versehen. So schreibt der Vizepräsident des Zentralrates der Juden in Deutschland, Sa-

<sup>f</sup> Vgl. BMI (Hrsg.), Antisemitismus in Deutschland, Berlin 2012, S. 17 ff., [www.bmi.bund.de/SharedDocs/Downloads/DE/Themen/Politik\\_Gesellschaft/EXpertenkreis\\_Antisemitismus/bericht.pdf?\\_\\_blob=publicationFile](http://www.bmi.bund.de/SharedDocs/Downloads/DE/Themen/Politik_Gesellschaft/EXpertenkreis_Antisemitismus/bericht.pdf?__blob=publicationFile) (26. 2. 2013).

<sup>f</sup> Vgl. beispielsweise die Äußerungen des deutschen Außenministers Guido Westerwelle, zit. nach: Adam Soboczynski, Unser Kulturkampf, 14. 10. 2012, [www.zeit.de/2010/42/Christlich-Juedische-Tradition](http://www.zeit.de/2010/42/Christlich-Juedische-Tradition) (12. 2. 2012). Dieser Aspekt wird weiter ausgeführt in folgendem Artikel, an dem sich auch der vorliegende orientiert: Marcus Meier, „Unsere kulturelle Wurzel ist die christlich-jüdische Tradition“, in: Richard Gebhard/Anne Klein/ders. (Hrsg.), Antisemitismus in der Einwanderungsgesellschaft, Weinheim 2012, S. 106–122.

<sup>f</sup> Vgl. Bassam Tibi, Leitkultur als Wertekonsens, 2001, [www.bpb.de/publikationen/40QIUX,1,0,Leitkultur\\_als\\_Wertekonsens.html#art1](http://www.bpb.de/publikationen/40QIUX,1,0,Leitkultur_als_Wertekonsens.html#art1) (22. 9. 2011).

<sup>f</sup> Vgl. Mark Terkessidis, Interkultur, Berlin 2010, S. 10 ff.

<sup>f</sup> Vgl. B. Tibi (Anm. 3).

<sup>f</sup> Vgl. Thomas Kröter, Leitkultur light, in: Jüdische Allgemeine vom 28. 10. 2011; Hans-Peter Heinz, Kein banaler Philosemitismus!, in: Herder Korrespondenz, (2010) 2, S. 65.

<sup>f</sup> Vgl. Wolfgang Benz, Was ist Antisemitismus, München 2004, S. 65 ff.

<sup>f</sup> Vgl. Astrid Messerschmidt, Bildungsarbeit im Kontext von sekundärem Antisemitismus und antimuslimischen Tendenzen, in: R. Gebhard/A. Klein/M. Meier (Anm. 2), S. 40 ff.

lomon Korn, dass in dieser Debatte „den Juden“ wieder eine Rolle zugewiesen werde, die er als „Funktionsjude“ umreißt: „Die Deutschen brauchen die anderen, um zu sagen, wer sie selbst sind oder sein könnten.“<sup>9</sup> Neuerdings würden die „Funktionsjuden“ in die „christlich-jüdische“ Kulturdebatte inkorporiert, um gemeinsam „gegen den neuen Fremden“,<sup>10</sup> den Islam, anzugehen. Schon einige Jahre zuvor hatte Korn herausgearbeitet, dass es auch in der Gesamtentwicklung jüdischen Lebens in Deutschland keine christlich-jüdische Symbiose gegeben habe. Die unhistorische Einordnung über eine kulturelle Verflechtung christlicher und jüdischer Kultur in Deutschland werde stattdessen instrumentell eingesetzt. Der Mythos der christlich-jüdischen Symbiose sei auch deshalb verwendet worden, um sich selbst nicht einzugestehen, dass ein großer Teil der Bevölkerung die Politik der Nationalsozialisten gegen die Juden befürwortete.

Den Mythos ordnet Korn in einen Zusammenhang mit der „permanente(n) Abwehr des ungeheuerlichen Eingeständnisses“ deutscher Schuld ein, denn durch die „Vertreibung und Vernichtung der Juden im kollektiven Bewusstsein der Deutschen“<sup>11</sup> sei nicht wirklich etwas verloren gegangen. Mit dieser Feststellung verweist Korn auch auf die fehlgeleitete historische Einordnung der christlich-jüdischen Beziehungen. Denn dann könnte herausgearbeitet werden, dass im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert auch in unterschiedlichen Literaturgenres „der Jude“ negativ konnotiert war, der als Fremder und Gegenbild zum „Deutschen“ stigmatisiert wurde. „Die Juden“ und ihre Sprache, das Jüdisch-Deutsche, wurden als zersetzendes Element für die Gesellschaft entdeckt und stigmatisiert. Bis in die Gegenwart ist offensichtlich das Thema der Juden als „die Anderen“ problematisch und keinesfalls nur in neonazistischen Kreisen verhaftet geblieben.

Gerade an diesem Punkt wird deutlich, dass die Diskussion um die „christlich-jüdische Leitkultur“ insbesondere im Kontext einer his-

<sup>9</sup> Zit. nach: Georg Diez, in: Süddeutsche Zeitung vom 17.2.2010.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Salomon Korn, Die viel beschworene deutsch-jüdische Symbiose ist bloß ein Mythos, in: Frankfurter Rundschau vom 14.6.2000.

torischen Bildung gegen Antisemitismus in die falsche Richtung weist. Die bipolare Zuordnung zu „den Deutschen“, „den Juden“ oder „den Muslimen“ stellt jedoch in der Debatte um die „christlich-jüdische Leitkultur“ eine zentrale Rolle dar. Zudem übersehen die Verfechter der „christlich-jüdischen Leitkultur“, dass Antisemitismus nach wie vor ein zentrales Problem in unserer Gesellschaft darstellt. Daher bleibt zu fragen: Wie kann eine politische Bildungsarbeit auf starre Vorstellungen von Identität und Kultur reagieren? Wie können Kultur, Geschichte und Zugehörigkeit diskutiert werden, ohne Schubladendenken und einfache Zuweisungen zu forcieren?

## Schulische und außerschulische Bildungsarbeit

Bisher gleicht der Kampf der schulischen und außerschulischen Bildungsarbeit gegen Antisemitismus einem Flickenteppich, der zwar mit Mitteln aus öffentlichen Fördertöpfen bedacht wird, bei dem aber kein in sich geschlossenes Konzept vorzufinden ist. Scharf kritisiert wird daher im erwähnten Bericht der Expertenkommission auch der Umgang der Schulen mit Antisemitismus. Dort werde das Thema fast nur mit Bezug auf den Holocaust behandelt, wodurch Antisemitismus als ein „ausschließlich den Nationalsozialisten zuzuordnendes Phänomen“ dargestellt werde, „das 1933 quasi aus dem Nichts erschien und 1945 wieder verschwand“.<sup>12</sup> Hinzugefügt werden könnte, dass die Debatten um die „christlich-jüdische Leitkultur“ auch zu einem falschen Geschichtsbild führen, indem die deutsche Geschichte des Antisemitismus ausgeblendet wird.

Genau an dieser Stelle muss daher eine Auseinandersetzung mit historischem Lernen über Nationalsozialismus und Holocaust einsetzen. Die Schwierigkeiten zeigen sich dabei in der aktuellen Bildungssituation, wenn es darum geht, historisches Lernen zum Thema Antisemitismus mit der Gegenwart zu verbinden. Eine Studie kam Anfang 2012 zu dem Ergebnis, das 21 Prozent der 18- bis 30-Jährigen den Begriff „Auschwitz“ nicht einordnen konnten.<sup>13</sup> Daraus folgt: Pädago-

<sup>12</sup> Vgl. BMI (Anm. 1), S. 86.

<sup>13</sup> Vgl. [www.zeit.de/gesellschaft/2012-01/umfrage-auschwitz](http://www.zeit.de/gesellschaft/2012-01/umfrage-auschwitz) (7.3.2012).

gen müssen zunächst das höchst unterschiedliche Wissen des Publikums reflektieren, soll ihre Arbeit erfolgreich sein. Insbesondere für die pädagogische und didaktische Reflexion gilt es, zu berücksichtigen, dass es in modernen Einwanderungsgesellschaften verschiedene Zugänge zur Erinnerung an historische Entwicklungen gibt, die keineswegs in einem eindimensionalen Konzept von „deutscher Geschichte“ aufgehen können. In den heutigen Klassenzimmern sitzen häufig junge Menschen, die mit Krieg nicht Stalingrad oder Dresden, mit Völkermord nicht Auschwitz oder Treblinka verbinden und bei Widerstand nicht direkt an die Geschwister Scholl denken.<sup>14</sup>

Aber nicht nur die unterschiedlichen Zugänge zu Geschichte und die hiermit einhergehenden tradierten Bilder sind für die Auseinandersetzung mit dem gegenwärtigen Antisemitismus von Bedeutung. Die Bezeichnung Einwanderungsgesellschaft soll auch herausheben, dass der Prozess der Migration für eine Gesellschaft grundlegend ist, denn die konstruierten und umkämpften Identitätskonzepte und Zugehörigkeitszuweisungen stehen in einem diskursiv umkämpften Feld, wodurch es zunehmend „normal wird (...), dass sich in den individuellen Identitätskonstruktionen unterschiedliche Erinnerungsgemeinschaften überlappen, kreuzen, miteinander verknüpfen“.<sup>15</sup> Eine kritische Reflexion von Identitätskonzepten sollte daher religiöse und kulturelle Zuschreibungen in ihren historischen Zusammenhängen diskutieren. Eine historische Bildung und Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus greift daher tradierte Bilder über „die Juden“ oder homogene kulturelle Zuweisungen auf und zeigt exemplarisch, wie rigide religiöse Zuordnungen und homogene Kulturzuschreibungen in Rassismus und Antisemitismus umschlagen können.

In diesem Kontext könnte auch geklärt werden, dass Antisemitismus nicht nur als Feindschaft gegen Juden, sondern dieser in all seinen Facetten verstanden werden muss. Um dies herauszuarbeiten, sollte der Antise-

mitismus definitorisch als eine Erscheinungsform analysiert werden, die vor Jahrhunderten auftauchte und sich im unmittelbaren Zusammenhang mit den sozialen Krisen der bürgerlichen Gesellschaft herausbildete. Antisemitismus kann somit als übergreifender Terminus für die Feindschaft gegen Juden und als politische und ideologische Erklärung für bestimmte Macht- und Herrschaftsverhältnisse auf der Welt fungieren. Juden werden dabei, ähnlich wie beim Rassismus, bestimmte Wesensmerkmale zugesprochen, die als für sie typisch angesehen werden. Ausgrenzung, Stigmatisierung und sogar Vertreibung und Vernichtung können als Ziel anvisiert werden.<sup>16</sup>

Historisches Lernen hat die Aufgabe, die verschiedenen Facetten des Antisemitismus zu analysieren und in ihrer Zusammensetzung herauszuarbeiten. Richtschnur für die Bekämpfung des Antisemitismus ist, zu vermitteln, wie Strukturen und Mechanismen aufgedeckt werden können, die aufzeigen, wie jahrhundertealter Judenhass sich mit einer modernisierten Form der Ausgrenzung, Diskriminierung und biologistischen Unterscheidungsmerkmalen verbindet. Aus dieser Betrachtungsweise könnte auch gelernt werden, dass es zu bestimmten historischen Zeitpunkten ganz unterschiedliche diskursive Stränge in der Einordnung und Bewertung von Juden gab. Im 19. Jahrhundert finden wir in Deutschland zum einen die Emanzipation und Gleichberechtigung von Juden vor; gleichzeitig aber auch die Formierung hin zum biologistischen Antisemitismus. Vor diesem Hintergrund können vor allem die historische Entwicklung und die Entwicklung menschlichen Zusammenlebens in den Vordergrund rücken, die dem „So-Sein“ und dem scheinbar unabänderlich Gegebenen diametral entgegenstehen.

## Pädagogische und didaktische Methoden

Kurzum: Eine politische Bildungsarbeit gegen Antisemitismus sollte im Kontext der Leitkulturdebatte den instrumentellen Charakter der scheinbar positiven Bezugnahme auf jüdische Religion und Kultur offenlegen.

<sup>14</sup> Vgl. R. Gebhard/A. Klein/M. Meier (Anm. 2).

<sup>15</sup> Wolfram Stender, Der Antisemitismusverdacht, Oktober 2008, [www.agpolpsy.de/wp-content/uploads/2009/02/der-antisemitismusverdacht-gekurtzte-fassung2.pdf](http://www.agpolpsy.de/wp-content/uploads/2009/02/der-antisemitismusverdacht-gekurtzte-fassung2.pdf) (17.1.2013).

<sup>16</sup> Vgl. Wolfgang Benz, Bilder vom Juden, München 2001, S. 129.

Die Homogenisierung, beispielsweise von allem Jüdischen, sollte aufgegriffen werden, um zu zeigen, dass die Vereinnahmung „der Juden“ schon eine Differenzkonstruktion in sich birgt. In der politischen Bildungsarbeit müsste die „Differenzannahme ohne offenkundige Feindschaft im Sinne der Vorstellung, Juden seien eine irgendwie besondere Gruppe, die sich von ‚uns‘ unterscheidet“,<sup>17</sup> hinterfragt werden. Weiterführender ist es, den Fokus nicht auf die Wahrung kultureller Eigenschaften zu legen, sondern die universellen Menschenrechte einzufordern.<sup>18</sup> Nicht Kulturen oder Religionen sind in diesem Sinne die Subjekte der Anerkennung, sondern Individuen, die kulturelle Traditionen tragen oder auch ablehnen sowie ihre jeweils eigenen Identitäten ausbilden und verändern. Menschenrechtsverletzungen mit „kulturellen Traditionen“ zu rechtfertigen, wäre dann ebenso wenig möglich, wie rassistisch verallgemeinert von „den Juden“ zu reden.<sup>19</sup>

Von hieraus die gesellschaftlichen Zusammenhänge in ihrer Historizität in den Mittelpunkt zu rücken und den Fokus auf die Stärkung selbstreflexiver Prozesse mit einer „Wendung aufs Subjekt“<sup>20</sup> zu stellen, spricht Menschen zudem konkreter in ihren Bedürfnissen an und macht sensibel dafür, stereotypisierendes Denken und Handeln zu hinterfragen. Die in der politischen Bildungsarbeit häufig zu wenig thematisierten subjektiven Vergesellschaftungsformen sollten daher einen zentralen Stellenwert erhalten, weil sonst kognitive Lernprozesse äußerlich bleiben.<sup>21</sup> Teilnehmende sind in diesem Sinne Subjekte in ihrem gesellschaftlichen Zusammenhang, die Fragen der Anerkennung und Gerechtigkeit diskutieren und in ihre Alltagserfahrungen einordnen.

Dieses Bildungsverständnis ist auf die Stärkung des Selbstbewusstseins und der Reflexionsfähigkeit in Selbstaufklärungsprozessen

<sup>17</sup> Albert Scherr/Barbara Schäuble, „Ich habe nichts gegen Juden, aber ...“, Berlin 2007, S. 10.

<sup>18</sup> Vgl. Imke Leicht, Multikulturalismus auf dem Prüfstand, Berlin 2009, S. 191.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., S. 190.

<sup>20</sup> Theodor W. Adorno, Erziehung nach Auschwitz, in: ders. (Hrsg.), Stichworte, Frankfurt/M. 1969.

<sup>21</sup> Vgl. Joachim Beerhorst, „Das Problem haben wir nicht?“, Dokumentation der Tagung zur anti-rassistischen und nicht-rassistischen Bildungsarbeit, Sprockhövel 2001, S. 31.

ausgerichtet. Die Stärkung subjektiver Bedürfnisse und Bildungsprozesse bedeutet auch, in der politischen Bildungsarbeit einfachen Zuschreibungen, polarisiertem und dichotomem Denken ein vielfältiges Identitätskonzept entgegenzusetzen. Die Auseinandersetzung mit den eigenen biografischen Entwicklungen und deren Einflüsse auf die eigene Identität ist hier zentral, um das von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer als wesentliche Voraussetzung für Rassismus und Antisemitismus stehende stigmatisierende und schablonenhafte „Ticketdenken“<sup>22</sup> aufzugreifen und zu reflektieren. In den „Elementen des Antisemitismus“ beschreiben Horkheimer und Adorno einen Charaktertypus, der aufgrund mangelnder Reflexion seine Mitmenschen kategorisiert und in straffe Schablonen fasst. Rassistische und antisemitische Zuschreibungen dienen ihm als Komplexität reduzierende Orientierungsmuster, mit denen er die Welt um sich einzuordnen versucht. Dem „Ticketdenken“ entgegenzutreten, stellt somit für die Pädagogik eine Leitlinie dar, die sich vergegenwärtigt, dass „das Gegenprinzip von Auschwitz, (...) Autonomie, (...) die Kraft zur Reflexion, zur Selbstbestimmung, zum Nicht-Mitmachen“<sup>23</sup> ist.

Für subjektorientiertes Arbeiten in der Bildungsarbeit gibt es zahlreiche Methoden, die versuchen, individuelle Erfahrungen der Teilnehmenden aufzugreifen und in den Kontext antisemitischer Einstellungsformen zu stellen. Durch Rollenspiele und Simulationen von exemplarischen Situationen, die im Zusammenhang mit Antisemitismus stehen, können Perspektiven gewonnen werden, die sich dann gemeinsam reflexiv bearbeiten lassen.<sup>24</sup> Ausgangspunkt sollen die eigenen Erfahrungen der Teilnehmenden und des Teams mit dem Thema Antisemitismus in der Bildungsarbeit und dem schwierigen Umgang damit sein. Durch das Hineinversetzen in andere Charaktere können bestimmte Fragen und Themen angeschnitten und aufgegriffen werden, ohne direkt eigene Verwicklungen und Unsicherheiten zu einer bestimmten Thematik offenzulegen.

<sup>22</sup> Theodor W. Adorno/Max Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt/M. 1998, S. 215.

<sup>23</sup> T. W. Adorno (Anm. 20), S. 90.

<sup>24</sup> Vgl. Christian Brühl, „Ich dachte immer, dass es in Deutschland gar nicht so schlimm wäre“, in: R. Gebhard/A. Klein/M. Meier (Anm. 2), S. 75 ff.

Eine Möglichkeit stellt in diesem Kontext das Arbeiten mit Biografien dar. Indem eigene und andere Lebensläufe in Beziehung zueinander gesetzt werden und die Teilnehmenden sich mit anderen Lebensrealitäten beschäftigen, können Selbst- und Fremdwahrnehmungen reflektiert werden. Durch die Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Denk- und Handlungsansätzen können pauschale Urteile über eine bestimmte Gruppe thematisiert und infrage gestellt werden. Zudem ist es notwendig herauszuarbeiten, dass die Zuordnung eines Individuums zu bestimmten Verhaltensweisen einer Gruppe immer auch autoritäre Züge trägt, da dies in der Regel ohne die Zustimmung des Einzelnen geschieht.<sup>125</sup>

Die Rassismusforscherin Annita Kalpaka hat ein Theaterseminar entworfen, das gezielt Macht-Ohnmacht-Verhältnisse und pauschale Zuschreibungsprozesse von Verhaltensweisen auf bestimmte Gruppen in den Mittelpunkt rückt. Zwar thematisiert diese Methode vor allem rassistische Ausgrenzungen, sie bietet jedoch die Möglichkeit der Übersetzung für die politische Bildungsarbeit gegen Antisemitismus. Durch die Entwicklung von Alltagssituationen und Alltagserfahrungen können im Rollentausch die unterschiedlichen Erfahrungsebenen verschiedener Teilnehmenden thematisiert werden. So können Ungleichheit, Diskriminierung und Ausgrenzung aufgegriffen und nicht nur als akademisch-theoretische Beschäftigung, sondern als sinnlich-konkrete Alltagserfahrung durchlebt werden.

Mit dieser Methode wird ein ganzheitlicher, selbstreflexiver Lernbegriff angestrebt. Im Zentrum steht die Erforschung der eigenen Emotionen, die vis-à-vis der antisemitischen Zuschreibungen aufkommen, denen man je nach eingenommener Rolle ausgesetzt ist.<sup>126</sup> Auch andere Methoden, die verschiedene Formen der Identitätsentwicklung thema-

tisieren und das Individuum ins Spannungsfeld gesellschaftlicher Anforderungen und kollektiver Zuschreibungen stellen, haben sich in der Praxis bewährt.

Ein bedeutendes Ziel wäre dann erreicht, wenn in gemischt-ethnischen Seminaren die Individualisierung von Beziehungsformen deutlich würde. Eine solche Pädagogik könnte auf die Anforderungen der Einwanderungsgesellschaft insofern reagieren, als dass zwar zum einen auf die Besonderheiten der eigenen kulturellen Geschichten Rücksicht genommen wird, aber auch die einzelnen Personen als Individuen in ihrem historischen und gesellschaftlichen Zusammenhang und eben nicht nur als Angehörige ethnischer Gruppen angesehen werden.<sup>127</sup>

Allerdings hilft die beste Pädagogik nicht, wenn Erkenntnisse keinen strukturellen Eingang in Bildungsinstitutionen finden. Politische Bildungsarbeit gegen Antisemitismus ist als Querschnittsaufgabe zu verankern, die nicht nur in diesem Themenbereich die klassischen Bildungsangebote für Pädagogen erweitert – die ohnehin meist nur von fachkundigen Interessierten besucht werden. Eine wirksame Auseinandersetzung mit den Facetten des Antisemitismus kann nur vorangetrieben werden, indem, etwa für die Referendarausbildung von Lehrerinnen und Lehrern, didaktische und pädagogische Bausteine zum Thema Antisemitismus in der notwendigen Ausführlichkeit entwickelt werden. Alle angehenden Pädagogen müssten sich also in der gebotenen Intensität mit den Fragen des Rassismus und Antisemitismus an Schulen auseinandersetzen und sich mit den geeigneten Methoden hierzu vertraut machen.

Eine Pädagogik gegen die unterschiedlichen Facetten des Antisemitismus steckt noch in den Kinderschuhen – und sollte in den nächsten Jahren dringend konzeptionell weiterentwickelt werden.

<sup>125</sup> Vgl. Christian Brühl/Marcus Meier, Antisemitismus als Problem der schulischen und außerschulischen Bildungsarbeit, Köln 2010; DGB-Bildungswerk Thüringen (Hrsg.), Baustein zur nicht-rassistischen Bildungsarbeit, Erfurt 2003.

<sup>126</sup> Vgl. Annita Kalpaka, Theaterworkshops zum Thema „Macht – Ohnmacht – Alltagsrassismus“ als selbstreflexive Lernform, in: Siegfried Jäger (Hrsg.), Aus der Werkstatt: Anti-rassistische Praxen, Duisburg 1994.

<sup>127</sup> Vgl. C. Brühl/M. Meier (Anm. 25), S. 69.

„APuZ aktuell“, der Newsletter von

## Aus Politik und Zeitgeschichte

Wir informieren Sie regelmäßig und kostenlos per E-Mail über die neuen Ausgaben.

Online anmelden unter: [www.bpb.de/apuz-aktuell](http://www.bpb.de/apuz-aktuell)

# APuZ

Nächste Ausgabe

15–16/2013 · 8. April 2013

# Transparenz und Privatsphäre

*Frank Rieger*

Aktuelle Probleme und Fragestellungen

*Marcel Berlinghoff*

Computerisierung und Privatheit – Historische Perspektiven

*Patrick Kilian*

Durchleuchtung ist selektiv: Transparenz und Radiologie

*Sarah Mönkeberg*

Das Web als Spiegel und Bühne. Selbstdarstellung im Internet

*Jens Crueger*

Privatheit und Öffentlichkeit im digitalen Raum:  
Konflikt um die Reichweite sozialer Normen

*Matthias M. Becker*

Neue Regeln für die Bilderflut?  
Polizei, Gewalt und Überwachung von unten

*Max Ruppert*

Journalisten im Netz der digitalen Quellen:  
Anonyme Schwärme und andere Herausforderungen

*Peter Schaar*

Hat der Staat eine eigene Privatsphäre?



Die Texte dieser Ausgabe stehen – mit Ausnahme des Textes von Julia Friedrichs – unter einer Creative Commons Lizenz vom Typ Namensnennung-NichtKommerziell-KeineBearbeitung 3.0 Deutschland.

Herausgegeben von  
der Bundeszentrale  
für politische Bildung  
Adenauerallee 86  
53113 Bonn



### Redaktion

Dr. Asiye Öztürk  
(verantwortlich für diese Ausgabe)  
Johannes Piepenbrink  
Anne Seibring  
Sarah Laukamp (Volontärin)  
Telefon: (02 28) 9 95 15-0  
[www.bpb.de/apuz](http://www.bpb.de/apuz)  
[apuz@bpb.de](mailto:apuz@bpb.de)

Redaktionsschluss dieses Heftes:  
14. März 2013

### Druck

Frankfurter Societäts-Druckerei GmbH  
Kurfürstenstraße 4–6  
64546 Mörfelden-Walldorf

### Satz

le-tex publishing services GmbH  
Weißenfelsstraße 84  
04229 Leipzig

### Abonnement-service

**Aus Politik und Zeitgeschichte** wird  
mit der Wochenzeitung **Das Parlament**  
ausgeliefert.

Jahresabonnement 25,80 Euro; für Schüle-  
rinnen und Schüler, Studierende, Auszubil-  
dende (Nachweis erforderlich) 13,80 Euro.  
Im Ausland zzgl. Versandkosten.

Frankfurter Societäts-Medien GmbH  
Vertriebsabteilung **Das Parlament**  
Frankenallee 71–81  
60327 Frankfurt am Main  
Telefon (069) 7501 4253  
Telefax (069) 7501 4502  
[parlament@fs-medien.de](mailto:parlament@fs-medien.de)

### Nachbestellungen

IBRo  
Kastanienweg 1  
18184 Roggentin  
Telefax (038204) 66 273  
[bpb@ibro.de](mailto:bpb@ibro.de)  
Nachbestellungen werden bis 20 kg mit  
4,60 Euro berechnet.

Die Veröffentlichungen  
in **Aus Politik und Zeitgeschichte**  
stellen keine Meinungsäußerung  
der Herausgeberin dar; sie dienen  
der Unterrichtung und Urteilsbildung.

ISSN 0479-611 X

- Volker Kronenberg · Julia Friedrichs · Detmar Doering*  
3–14 **Was hält die Gesellschaft zusammen? Drei Akzente**  
Die Essays beschäftigen sich aus unterschiedlichen Perspektiven mit der Frage, was die Gesellschaft zusammenhält. Sind es Werte, die wer definiert? Ist es soziale Teilhabe, die wie verteilt wird? Ist es Religion, die wo ihre Grenzen hat?
- Silke van Dyk*  
14–20 **In guter Gesellschaft? Randzonen des Sozialen**  
Im flexiblen Kapitalismus finden vormals ausgeschlossene Gruppen – wie Frauen, Ältere oder Migranten – leichter Einlass in die „Zonen des Normalen“. Aber neue Ausschlüsse entstehen: Die Grenzen des („normalen“) Sozialen werden neu vermessen.
- Serhat Karakayali*  
21–26 **Kosmopolitische Solidarität**  
Solidarität jenseits von partikularen Gemeinschaften zu denken, heißt, sie als Form gesellschaftlicher Arbeit zu sehen. Indem wir die „Anderen“ virtuell einbeziehen, organisieren wir Gemeinschaften als offen gegenüber Veränderungen.
- Brigitte Hasenjürgen*  
27–32 **Demokratische Migrationsgesellschaft: Zusammenleben neu aushandeln**  
Weniger ein gemeinsam geteilter Kultur- und Wertehimmel, vielmehr die immer wieder neu auszuhandelnde Verständigung darüber, wie alle Beteiligten zusammenleben wollen, ist tragend für eine demokratische Migrationsgesellschaft.
- Heidi Hein-Kircher*  
33–38 **„Deutsche Mythen“ und ihre Wirkung**  
Seit Beginn des 19. Jahrhunderts entwickeln sich durch die Nationalbewegung „deutsche Mythen“. Heute gibt es kein funktionierendes Repertoire, denn 1989 unterblieb es, die „neue“ Republik mit „neuen“ Mythen und Erzählungen auszustatten.
- Bernhard Giesen · Robert Seyfert*  
39–43 **Kollektive Identität**  
Kollektive Identität ist heiliges und bedeutungsleeres Zentrum zugleich: Sie gilt zwar unhinterfragt, wird aber immer anders verstanden. Dennoch wird sie nicht als unerklärliches Mysterium angesehen, sondern als prinzipiell aufklärbarer Gegenstand.
- Kurt Möller*  
44–51 **Kohäsion? Integration? Inklusion?**  
Der (Des-)Integrationsbegriff verspricht analytischen Gewinn, wenn er nicht oberflächlich bleibt. Es macht einen Unterschied, ob er System- oder Sozialintegration meint. Die Kriterien – Zugehörigkeit, Teilhabe, Anerkennung – unterscheiden sich entsprechend.
- Alfred Eisfeld*  
51–57 **(Spät-)Aussiedler in Deutschland**  
Aussiedler wurden auf wechselnder rechtlicher Grundlage aufgenommen, wodurch es große Unterschiede in ihrer Lebenssituation gibt. Neben gelungener Integration machen sich zunehmend Fehlentwicklungen wie Altersarmut bemerkbar.
- Marcus Meier*  
57–62 **Fallstricke bei der Bildungsarbeit gegen Antisemitismus**  
Vor dem Hintergrund der Debatten über die „christlich-jüdische Leitkultur“ plädiert der Artikel für eine lebendigere und umfassendere politische Bildungsarbeit gegen Antisemitismus, die homogene kulturelle Zuordnungen infrage stellt.