

Wolfgang Kaschuba: Geschichtspolitik und Identitätspolitik. Nationale und ethnische Diskurse im Kulturvergleich. In: Beate Binder, Wolfgang Kaschuba und Peter Niedermüller (Hrsg.): Inszenierung des Nationalen. Geschichte, Kultur und die Politik der Identitäten am Ende des 20. Jahrhunderts. Böhlau Verlag (Band 7, Alltag & Kultur), Köln 2001, S. 19 – 42.

## Geschichtspolitik und Identitätspolitik. Nationale und ethnische Diskurse im Kulturvergleich Wolfgang Kaschuba

Nach 1989 sind aus den unterschiedlichsten disziplinären Blickwinkeln neue Forschungen zu aktuellen Erscheinungen eines ethnisch begründeten Nationalismus in Europa unternommen worden. Ihre Quantität ist inzwischen beeindruckend, auch ihre thematische Vielfalt, nicht immer freilich ihre Qualität. Zu oft hat man den Eindruck, daß auf der analytischen Ebene einfach Erklärungsmodelle der alten Nationalismusforschung fortgeschrieben werden, während im theoretischen Bereich so manches „Rad“ neu erfunden wird, das ein Max Weber oder Norbert Elias bereits vor Zeiten zum Laufen gebracht hatte. Im Sinne neuer Erkenntnisgewinne über die Ursachen dieses meist als „revival“ alter Ideologien apostrophierten Phänomens scheint der Ertrag jedenfalls bislang eher begrenzt.

So bleibt als wissenschaftliches wie politisches Erklärungsproblem nach wie vor die Tatsache bestehen, daß von der Wissenschaft als obsolet klassifizierte, weil durch die Moderne vermeintlich überholte Bilder nationaler und ethnischer Identität in der politischen Arena zugkräftig eingesetzt werden; offenbar doch, weil sie in den Alltagswelten durchaus plausibel und sinnvoll erscheinen. Warum dies so ist, weshalb die in den Ohren der Wissenschaft als „Rattenfängermelodie“ klingenden nationalen und „völkischen“ Töne solche Resonanz finden, ob es die „alten“ oder doch „neue“ sind und ob dieses „Verführungsmodell“ überhaupt zutrifft – dies sind empirisch wie analytisch noch weithin ungelöste Fragen. Gerade eine „Europäische Ethnologie“ muß an deren Beantwortung nachhaltig interessiert sein.

Nun wird sich dieses Forschungs- und Wissensdefizit zwar kaum rasch schließen lassen. Aber man kann doch versuchen, einige Problemstellungen etwas genauer und mit etwas anderen Scheinwerfern als den üblichen auszuleuchten. Dabei baue ich vor allem auf zwei Zugangswege: zum einen auf die kulturvergleichend angelegte Perspektive eines Forschungsprojekts, das mit Deutschland, Rumänien, Schweden und Ungarn sehr unterschiedliche historische wie aktuelle Kontexte nationaler Orientierung untersucht.<sup>1</sup> Zum andern soll ein eher kulturanthropologisch ausgerichteter Zugriff dabei helfen, die ansonsten meist getrennt betrachteten Ebenen „der Ideen“ und „der Praxen“ analytisch und methodologisch so zu verbinden, daß dahinterliegende Regeln und Logiken des neuen „nationalen Redens und Denkens“ sichtbar werden.

---

<sup>1</sup> Es handelt sich dabei um ein Forschungsprojekt im Rahmen einer DFG-geförderten Forschergruppe, in dem die symbolische Funktion nationaler Reden und Praktiken kulturvergleichend beobachtet werden.

## „Das Nationale“ als kulturelles Integrationskonzept?

Ich gehe davon aus, daß die gegenwärtige Thematisierung nationaler und ethnischer Selbstbilder in Europa weder eine bloße Fortsetzung des klassischen „Nationalismus“ der europäischen Nationalstaatsepoche repräsentiert noch ein einfaches „Wiederbeleben“ oder „Nachholen“ politisch bislang unterdrückter oder historisch versäumter nationaler Autonomiebestrebungen ist. Beides würde das alte, ebenso universell wie schematisch gedachte Entwicklungsmodell zu Grunde legen, in dem die Kultur – neben der Ökonomie, der Zivilgesellschaft oder der Sozialpolitik – dann als nationales Integrationsmedium fungiert, in dem also kulturelle Gemeinsamkeit staatliche Gemeinschaft fordert und bewirkt – wie dies etwa in der französischen oder deutschen Geschichte geschah durch die Vergesellschaftung bestimmter Bildungs- und Wertvorstellungen und eines entsprechenden kulturellen Habitus.

Statt dessen sehe ich – quasi umgekehrt – eine qualitativ neue Thematisierung „des Nationalen“ als *kulturelles* Integrationskonzept. Dabei wird über Geschichtspolitik, also mit den Argumenten der geschichtlichen Herkunft, der ethnischen Gemeinschaft, der religiösen oder weltanschaulichen Verbundenheit die historische Kulisse eines kulturellen Authentisch-Seins aufgebaut. Diese Authentizitätsvorstellung sieht sich – im Unterschied zum alten Nationalismus – nicht mehr durch Staat, Recht und verwandte „Lebensführung des Alltags“ (Max Weber) repräsentiert und geschützt, sondern verlangt zu ihrer Sicherung ein neues Gemeinschaftsbewußtsein und -handeln. Der Verweis auf die nationalstaatlich oder abstammungsgemeinschaftlich begründete historische Gemeinschaft verbürgt also künftige kulturelle Gemeinsamkeit, indem das Nationale als *Ikone* einer eigenen Geschichte schlechthin fungiert, als „Urbild“ eines geschichtlich erworbenen gemeinsamen Erbes.

Entscheidend für die innere Logik dieser Argumentation ist ihr Ausgangspunkt, nämlich die Feststellung, daß aus einer „defensiven Position“ heraus agiert werden müsse. Dem in Osteuropa obligaten Verweis auf vergangene Unterdrückung, Spaltung oder Unterentwicklung des Nationalen durch den aufgezwungenen Sozialismus entspricht dabei jener verbreitete westeuropäische Gestus, der kulturelle Überfremdung, Identitäts- und Geschichtsverlust durch soziale Mobilitäts- und kulturelle Globalisierungsprozesse beklagt. In diesem Szenario kultureller Bedrohung legitimiert sich dann eine doppelt fundamentalistische Politik, die einerseits die ethnisch-kulturellen Grundlagen der Gesellschaft für gefährdet erklärt, um sie andererseits apodiktisch und offensiv verteidigen zu können. Aus dieser Verteidigungsstellung heraus wird mit der Strategie von Inklusion und Exklusion operiert, also mit inneren Homogenitäts- und äußeren Abgrenzungsdiskursen.

Wenn dieser Mechanismus in seinen Grundzügen zutreffend skizziert ist, ließe er sich als eine „gesellschaftliche Identitätspolitik“ beschreiben, die vor national und ethnisch eingefärbten Horizonten geführt wird, jedoch eben nicht mehr an nationalstaatliche Akteure gebunden ist, sondern als majoritäre wie minoritäre Gruppenstrategie betrieben werden kann. Es wäre ein kulturalistisch operierendes Integrationskonzept, das gesellschaftliche Loyalität über diskursive und symbolische Praktiken der Herstellung und Bestätigung von Wir-Bildern erzeugt, die wiederum zusammengesetzt sind aus historisch imprägnierten Mosaiksteinen

mit Motiven der Abstammungs-, Kultur- und Wertegemeinschaft.

Als Instrumente dieser Neu-Kontextierung des Nationalen im gesellschaftlichen Alltag dienen gesellschaftliche Diskurse, also öffentliche Argumentationsstrategien mit Geschichte, Herkunft, kultureller Authentizität, die zusätzlich über Symbole, Denkmäler, Gedenktage, Feiern, also über ästhetisch-sinnlich wirkende Medien im „kollektiven Gedächtnis“ (Maurice Halbwachs) eingegraben werden. Analytisch müßte diesen Phänomenen daher beizukommen sein mit kombinierten Verfahren der Text-, Diskurs- und Symbolanalyse sowie des Kulturvergleichs, die im ethnologischen Sinne gewissermaßen auf „Feldausschnitte“ angewandt werden: auf exemplarische Orte, Zeiten und Medien des Diskurses. Ein solches Untersuchungsfeld boten beispielsweise die öffentlichen Diskussionen um den 50. Jahrestag des Kriegsendes (1994 und 1995) in den untersuchten Ländern.

Einige der dabei gewonnenen Einsichten sollen hier daher in vier Abschnitten etwas detaillierter vorgestellt werden: zunächst Überlegungen zur „Geschichtspolitik“, zweitens deren Einordnung in übergreifende aktuelle „Identitätsdiskurse“, drittens eine materialnahe Problematisierung der „Nation als Erinnerungsgemeinschaft“ und viertens Hinweise auf methodische Möglichkeiten wie methodologische Probleme der Diskursanalyse und des Kulturvergleichs.

### Geschichtspolitik als kulturelle Praxis

Im Mittelpunkt steht also die öffentliche Thematisierung nationaler und ethnischer Selbstbilder während der letzten Jahre in einigen europäischen Ländern und die Frage, wie dieser Diskurs in Form *kultureller* Strategien und Praxen ausgestaltet wurde. Dabei geht es weniger um die ideologischen Konzepte einzelner politischer Gruppen oder um deren „nationale“ Konflikte als vielmehr um das generelle Problem, wie im jeweiligen Zusammenwirken von nationalen Semantiken und deren Tradierung in symbolischen Alltagsritualen jene „spezifische Form der Vertrautheit“<sup>2</sup> geschaffen wird, die den nationalen Gemeinschaftsbildern zumeist eignet. Wie gelingt es, ihnen heute – doch offensichtlich unterhalb der Ebene intellektueller und politisch-theoretischer Brillanz – ihre besondere Plausibilität, ihre hohe Attraktivität und ihre kulturelle Bindekraft zu verleihen?

Anthony Giddens hat dazu unlängst einen wichtigen Hinweis gegeben, als er in seinen Überlegungen zum Umgang mit Traditionen in „post-traditionalen Gesellschaften“ auf einen zentralen Wirkungsmechanismus auch moderner Kulturen aufmerksam machte. Er stellte fest: „Rituale binden Traditionen in die Praxis ein“ – allerdings blieben sie dabei getrennt von der schlichten Alltagspragmatik. Gerade dieser Doppelleffekt der Veralltäglichsung bei gleichzeitiger Isolierung sei entscheidend, da er „rituellen Annahmen, Praktiken und Objekten eine vorübergehende Autonomie gibt“, ihnen also eine Dimension der kulturellen Überhöhung ermögliche, in der Tradition als „Wahrheit durch Beschwörung“ wirke. Diese „Beschwörung“ durch rituelle Handlungen vermittele letztlich „ontologische Sicherheit“.<sup>3</sup> Oder auf unseren Zusammenhang übertragen:

---

<sup>2</sup> A. Nassehi, Der Fremde als Vertrauter. Soziologische Betrachtungen zur Konstruktion von Identitäten und Differenzen, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 47. 1995, S. 443–463, hier S. 452.

Nationales und ethnisches Denken läßt sich in hohem Maße über rituelle Formen des öffentlichen Erinnerens bestätigen und tradieren, damit zugleich veralltäglichen wie überhöhen. In dieser Doppelgestalt vermag es zum Teil offenbar auch jene sozialen Sicherheits- und Wahrheitsbedürfnisse zu befriedigen, die auf der Ebene der als „unübersichtlich“ und „unsicher“ empfundenen spätmodernen Lebenswelten aufbrechen. Danach wäre es nicht allein „die Botschaft“, sondern vielleicht mehr noch der Modus ihrer *kulturellen* Übermittlung, der das Nationale zu einem ubiquitären und populären Träger „ontologischer Sicherheit“ machen kann.

Damit ist eine eher kulturanthropologisch orientierte Betrachtungsweise natürlich nur sehr grob angedeutet. Akzeptiert man jedoch zumindest ihre Argumentationsrichtung, läßt sich dieses Nationale als ein kulturell tradierbares System betrachten, als ein komplexer Wirkungszusammenhang von gesellschaftlich verfügbaren Bildern, Sprachformeln, Werthorizonten und symbolischen Handlungen, die als historisch begründet gelten und die unterhalb von politischen Programmen und ideologischen Konzepten eine spezifische mentale, sinnliche und emotionale Plausibilität besitzen: Sie erzeugen gesellschaftliche Solidaritäten, indem sie nationale Loyalitäten einfordern.

Doch noch eine zweite besondere Qualität stützt diese Argumentation: Nationale und ethnische Zuschreibungen wirken über *kulturelle Kodierungen*, sind also in der Lage, in wenigen Zeichen und Signalen komplexe gesellschaftliche Semantiken und Gruppenhorizonte aufzurufen und zu mobilisieren. Dies kann nur gelingen, weil sie an historisch eingeübten, kollektiv verfügbaren und zugleich aktuell gültigen Denkweisen und Symbolen des Nationalen anknüpfen.

Präsent sind diese Kodierungen in zahllosen Motiven unseres Medien- und Alltagsdiskurses, vor allem dort, wo soziale Phänomene in kollektiven Eigen und Fremdbildern beschrieben werden. Und dies geschieht bekanntlich in den unterschiedlichsten Situationen vom Stammtischgespräch über die Tagesschau und den Kinofilm bis zur Goethe-Lektüre fast permanent, weil wir uns über solche Wir-Definitionen immer wieder „identifizieren“. Damit sind nationale Kodierungen – der Historiker Jörn Rüsen ordnet sie den „narrativen Abkürzungen“ zu<sup>4</sup> – auch tief in die Farbschicht zahlloser Mosaiksteine unseres „kollektiven Gedächtnisses“ eingeebnung und komponieren in ihm immer wieder neu ein Gesamtbild historisch verbürgter Gemeinsamkeit.

Durch diese Mosaikstruktur ist das „nationale Bild“ auch überaus anpassungsfähig an sich notwendig verändernde Zeitbedürfnisse. Und diese systematische und ständige Umgestaltung erfolgt über Diskurse, also über öffentliche Argumentationsweisen, die soziale Praktiken des Wissens, Denkens, Redens und Handelns definieren und die damit der Gesellschaft nach innen Konventionen schaffen und nach außen Grenzen setzen. Solche Diskurse wiederum basieren auf einem Fundus „kulturellen Wissens“, der gemeinsame Deutungen mit Wahrheitsanspruch beinhaltet und der aus allgemeinen wie gruppenspezifischen Wissensbeständen besteht, aus bewußten wie unbewußten Wissens-elementen, aus

---

<sup>3</sup> A. Giddens, Tradition in der post-traditionalen Gesellschaft, in: Soziale Welt 44. 1993, S. 445–485, hier S. 451f.

<sup>4</sup> J. Rüsen, Historische Orientierung, Köln 1994, S. 11.

Optionen rationalen wie emotionalen Argumentierens<sup>5</sup> – auch und gerade im Blick auf den Umgang mit Geschichte und Nation.

Auf diesen Diskursbegriff, der als Modewort inzwischen zu Recht nicht nur sympathisierende Reaktionen hervorruft, will ich hier nicht weiter eingehen. Nur so viel: Für unseren Zweck scheint ein von der Linguistik „emanzipiertes“ Diskursmodell deshalb nützlich und hilfreich, weil es nicht nur *Texte*, sondern auch *Praktiken* des Redens und des Handelns in einen Bedeutungszusammenhang zu bringen vermag. Wenn dies gelingt, läßt sich damit nicht nur die symbolische Seite der Geschichtspolitik schärfer fassen als über übliche textthermeneutische Verfahren, sondern es läßt sich auch die Ebene der den Diskurs steuernden kulturellen Regeln und Ordnungen besser ausleuchten. Unmittelbar auf das Nationale läßt sich dieses Konzept etwa im Sinne des englischen Kulturwissenschaftlers Stuart Hall anwenden, der von der „Erzählung der Nation“ spricht, die, in „nationale Kultur“ gegossen, „eine Struktur kultureller Macht“ verkörpere. In Anlehnung an Benedict Andersons Konzept der „imagined community“ versteht Hall unter „nationaler Kultur“ daher einen „Diskurs – eine Weise, Bedeutungen zu konstruieren, die sowohl unsere Handlungen als auch unsere Auffassungen von uns selbst beeinflußt und organisiert“<sup>6</sup>. Der Gegenstand dieses nationalen Diskurses ist danach die Auseinandersetzung um die Definitions- und Interpretationsmacht der gesellschaftlichen Gegenwart, sein Stoff aber ist zunehmend die Geschichte und sein Wirkungsmedium die Kultur.

Damit ist schließlich noch ein drittes Argument für eine ethnologische Betrachtungsweise von „Geschichtspolitik“ bereits angerissen. Uns erscheint die gegenwärtige Thematisierung des Nationalen und des Ethnischen auch deshalb als explizit *kulturelle* Integrationspraxis, weil sie mit spezifischen kommunikativen, ästhetischen und symbolischen Mitteln operiert. Vor allem fünf Praxisebenen würde ich dabei besonders hervorheben: erstens den öffentlichen Diskurs um (eigene) Geschichte in den Medien; zweitens ein räumliches und territoriales Konzept der Repräsentation und Symbolisierung, vermittelt über Gedächtnisorte und Denkmäler; drittens den symbolischen Kampf um Zeichen und Deutungen der „Gedenkästhetik“; viertens den Kanon ritueller und ästhetischer Praxen der Erinnerungsarbeit, etwa mit historischen Daten, Feiern, medialen Erinnerungsbildern; und fünftens jenes regelrechte Set von Überlieferungsformen und -figuren wie Erzählungen, autobiographischen Erinnerungsserien, Gedenkfotos, lokalen und nationalen Geschichtsbüchern.

Angesichts dieser Aufzählung liegt ein historischer Vergleich nahe: In ähnlicher Komplexität bildeten sich solche symbolischen Praktiken ansonsten wohl vor allem bei religiösen Gemeinschaften aus, die ihre Existenz kultisch sicherten. Insofern kann man hier durchaus an den bereits bei Max Weber angelegten Begriff des Nationalen als „Säkularreligion“ denken, wenn man etwa die symbolisch hoch besetzten Formen des deutschen Umgangs mit dem Holocaust-Gedenken betrachtet oder generell die ost- und ostmitteleuropäischen Nationsdiskurse,

---

<sup>5</sup> Ungefähr in dieser Richtung findet sich ein Diskursbegriff, der sich hier modifiziert anwenden läßt, bei M. Titzmann, Kulturelles Wissen – Diskurs – Denksystem, in: Zeitschrift für französische Sprache und Literatur Bd. XCIX. 1989, S. 47–61.

<sup>6</sup> S. Hall, Rassismus und kulturelle Identität. Hg. von U. Mehlem. Hamburg 1994, S. 201 bzw. 205.

in denen gegenwärtig fast das gesamte eben beschriebene Formenspektrum zum Einsatz kommt.

Nichts jedoch belegt die These von der neuen kulturellen Textur der „Rede über die Nation“ wohl knapper und zugleich schlagender als der Blick auf das Spektrum jener Begriffe, die in diesem Bereich für die wissenschaftliche wie die öffentliche Verständigung in den letzten Jahren neu entwickelt bzw. neu zusammengesetzt worden sind: Geschichtskultur, Geschichtspolitik, Erinnerungskultur, Erinnerungslandschaft, Gedächtnisorte – die Reihe wäre fast beliebig zu verlängern. Die vielfach zu hörende Klage, daß damit ein Metaphernspiel in Gang gesetzt sei, welches keinerlei definitorischen oder analytischen Gewinn erbringe, ist zwar verständlich, sie verkennt indessen die wissenssoziologische wie symbolische Funktion dieser begrifflichen Neukreationen, die in einer damit auch sprachlich vollzogenen Verzahnung von wissenschaftlicher und öffentlicher Debatte besteht. Geschichtsdeutung bleibt immer weniger der Verwaltung der wissenschaftlichen Zunft überlassen, sondern ist längst „öffentlicher Gegenstand“, der wie der Computer einer offen zugänglichen „Benutzeroberfläche“ bedarf. Insofern tragen diese Begriffe einem „konstruktivistischen“ Gestus schon sprachlich Rechnung, als sie selbst künstlich gestaltet und modelliert daherkommen, gleichsam als eine Einladung zur „Geschichtsarbeit“ an alle.

Gleichzeitig verweist dieser Zuschnitt des Begriffsinstrumentariums auch auf den Umgang mit dem behandelten Stoff: Geschichte erscheint dadurch als ständig neu formbare Materie, die immer neue Deutungen ermöglicht – und dies eben in expliziter, nicht mehr wie früher in impliziter Weise. Ende der „objektiven“ Geschichte, „Mehrstimmigkeit“ der Bilder, Geschichtsdeutungen im Dienste der Gegenwart: Genau dies drückt das Wort von der „Geschichtspolitik“ in Anerkennung gesellschaftlicher und wissenschaftlicher Realität einerseits aus. Es enthält andererseits aber auch das offene Bekenntnis, daß das, was wir als unser „kollektives Gedächtnis“ bezeichnen, bislang keineswegs einen kontinuierlichen Sedimentierungsprozeß historischer Erfahrung und Erinnerung darstellt, der Geschichtsprozesse gleichsam un gelenkt speicherte. Vielmehr handelt es sich dabei um eine – computersprachlich formuliert – sorgfältig ausgewählte Bilder- und Datenbank, die mit immer neuen „update-Versionen“, also mit präzisen Informations-, Software- und Systemergänzungen versehen wird. Im Gegensatz zur aktuellen Rede von der „offenen Geschichte“ zielten diese Ergänzungen des „kollektiven Gedächtnisses“ stets auf nationale Authentisierungsstrategien, die der gesellschaftlichen Gegenwart immer „echtere“ und „ursprünglichere“ Geschichtsfolien unterlegen sollten, dabei immer wieder die beiden Grundbilder der historischen „Schicksalsgemeinschaft“ und der ethnischen „Abstammungsgemeinschaft“ variierend.

Daß diese Strategie noch keineswegs an ihrem Ende ist, bestätigt uns zumindest unser Material. Jedenfalls ist Niklas Luhmanns noch 1992 geschriebener Satz von der Nation, die bestenfalls „fußballtüchtig“ sei, vielleicht ein unfrommer Wunsch, leider wohl doch nicht der letztgültige in dieser Angelegenheit gewesen (von der abgründigen Unterschätzung der Identifikationspotentiale des Fußballs einmal ganz abgesehen).

## Identitätspolitik: Loyalität durch Differenz?

Nun kann man natürlich nachfragen: „What’s new?“ – Denn Politik mit nationalen und ethnischen Argumenten bedeutete doch auch in der Vergangenheit stets, daß mit Bildern kultureller Tradition und Abstammungsgemeinsamkeit operiert wurde, um nationalstaatliche Zukunftsentwürfe zu begründen. Worin bestünde heute also die neue Qualität gegenwärtiger Geschichtspolitik?

In der Tat ist diese neue Qualität nur schwer zu begründen, wenn der Blick sich ausschließlich auf die Argumente und Bilder selbst richtet und nicht auf ihren weiteren Bedeutungs- und Verwendungskontext. Denn dort, in der Um- und Neukontextierung der historischen Zitate vollziehen sich offenbar die wesentlichen Veränderungen. Das einschlägige Stichwort dazu lautet „gesellschaftliche Identität in nachmodernen Gesellschaften“ – und damit ist natürlich ein Schleusentor hochgezogen, durch das eine Flut von Diskussionen und Problemen hereinzuspülen droht. Um darin nicht unterzugehen, will ich hier nur einige von der Forschung dazu entwickelte Szenarien kurz anreißen.

Den Ausgangspunkt der überwiegend soziologischen Analysen bildet die Beschreibung eines Identitätsdiskurses innerhalb von und zwischen Gesellschaften, die sich in den 1990er Jahren offenbar vor qualitativ neuen inneren wie äußeren Integrationsproblemen sehen.

Im Inneren der europäischen Gesellschaften wird eine zunehmende Desintegration gesellschaftlicher Orientierungsprozesse festgestellt, in deren Verlauf viele der herkömmlichen staatlichen und politischen Ordnungsvorstellungen sowie die damit verbundenen Werte- und Deutungsmuster entscheidend an Plausibilität und Bindungskraft verlieren. Die Horizonte der Moderne scheinen in den westlichen Ländern zu verschwimmen, nachdem offenbar weder Politik noch Technik, weder Wissenschaft noch Konsum länger versichernde Leit motive gesellschaftlicher Orientierung vorgeben können. In den östlichen Gesellschaften wird ein entsprechendes Wertevakuum in der Folge des Zusammenbruchs der „sozialistischen Welt“ – im systemischen wie lebensweltlichen Sinn – konstatiert. Vor allem aber sind im Zusammenwirken von ökonomisch-politischer Krise und sozialkulturellem Wandel auch Grundpositionen eines sozialen und sozialpolitischen Konsensus in Frage gestellt, der die bisherigen Modalitäten sozialen Interessenaustrags regelte. Statt dessen mehren sich die Verweise auf zunehmend heterogen und different geprägte soziale Selbstwahrnehmungen, in denen ethnische, weltanschauliche, religiöse oder lebensstilbezogene Abgrenzungen als Argumente in politischen Macht- und Verteilungskämpfen eine wesentliche Rolle spielen.

Einige Analysen sehen darin Anzeichen für eine Verlagerung des gesellschaftlichen Konfliktbewußtseins vom „Oben-Unten-“ zum „Drinnen-Draußen-Paradigma“, also von sozial zu kulturell – und dabei meist ethnisch – beschriebenen und sich abgrenzenden Gruppenidentitäten.<sup>7</sup> Zumeist sprechen sie allerdings bewußt von „Konfliktbewußtsein“ und nicht von „Konfliktlage“, weil sich mit guten Gründen argumentieren läßt, daß die Grundfragen sozialer Ungleichheit vielfach lediglich über „Wahrnehmungseffekte“ optisch verschoben, nicht jedoch strukturell gelöst sind. Pointiert gesagt: Soziale Ungleichheit wird umthematisiert in kulturelle Differenz, die sich wiederum in den Termini des Nationalen

---

<sup>7</sup> So etwa H. Bude, Kultur als Problem, in: Merkur 9/10. 1995, S. 775–782.

oder Ethnischen, der Mentalität oder des Modernitätsdefizits als der Ursache der Ungleichheit beschreiben läßt. Damit sind herkömmliche soziale Frontstellungen aufgebrochen bzw. verschliffen und zugleich viele der gewohnten Strategien der sozialen Verteilungskämpfe und des Konfliktaustrags unwirksam geworden. An ihre Stelle treten neue Konstruktionen *kulturell* gezeichneter Eigen- und Fremdbilder, mit denen sich eine „Politik der Differenz“ betreiben läßt, die auf veränderte Formen und neue Effekte „solidarischer Integration“ (Durkheim), also ideologischer Gemeinschaftsbildung zielt. In anderem Zusammenhang habe ich versucht, diesen Prozeß der De- und Neukontextierung historischer, sozialer und politischer Phänomene als einen umfassenden Prozeß der „Kulturalisierung“ sozialer Beziehungen und Wahrnehmungen zu skizzieren, in dessen Rahmen das öffentliche Argumentieren mit „Kultur“ in neuer Weise politisch instrumentalisiert wird.<sup>8</sup>

Zu diesen inneren treten die äußeren Desintegrationsbefunde, die – ganz summarisch gesagt – einerseits auf die globalen „Veränderungswellen“ (Anthony Giddens) vor allem durch ökologische Krise, weltwirtschaftliche Umstrukturierung, Migrationsprozesse und kulturelle Universalisierung verweisen, andererseits auf den politisch-ideologischen Erdrutsch, den der Zusammenbruch des Sozialismus nicht nur in den betreffenden Ländern, sondern in seinen Rückwirkungen ebenso auch in den Selbst- und Weltbildern der übrigen europäischen Gesellschaften auslöste. Im Ergebnis wird insbesondere eine Instabilität der nationalen und kulturellen Ordnungssysteme beobachtet, die gegenwärtig dramatisch zunehme.

So unbestritten viele dieser Feststellungen sein mögen, ließe sich doch vor allem in diesem letzten Punkt durchaus nachfragen, ob die These einer genaueren Betrachtung standhält. Denn eine aktuell dramatische Desintegration nationaler wie internationaler Ordnungen setzte ja einen vorherigen Status der „Integration“ voraus, der gerade im Blick auf die globale Landschaft der Moderne zweifelhaft bleibt. So wies Benedict Anderson kürzlich in einer knappen, aber konzisen Skizze mit dem bezeichnenden Titel „The New World Disorder“ darauf hin, daß die damit beschworene historische „Integration“ der Feudalreiche, der Kolonial- und Imperialmächte wie der modernen Nationalstaaten alles andere als „sozialintegrativ“ wirkte – weder zu Lebzeiten noch post mortem. Wenn überhaupt, dann müsse von einer bereits fast zwei Jahrhunderte währenden Desintegrationsepoche ausgegangen werden, in der dann allerdings die Gegenwart diesbezüglich wenig markante oder gar dramatische Züge aufzuweisen habe.<sup>9</sup> Ähnliche Zweifel ließen sich im übrigen auch an die These von der kulturellen Globalisierung knüpfen, die angeblich alles Lokale und Regionale in den Hintergrund drängt, seiner sozialen Semantik entleert und damit die Lebenswelten letztlich „in die Welt“ auflöst. Zumindest in manchen Punkten kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß diese völlige Dominanz des „Globalen“ mehr lebensweltlich-kulturelle (Des-)Orientierungen seiner Theoretiker widerspiegeln könnte als das Resultat empirischer Befunde aus den Alltagswelten der gesellschaftlichen Mehrheiten.

---

<sup>8</sup> Vgl. W. Kaschuba, Kulturalismus: Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs, in: ders. (Hg.), Kulturen – Identitäten – Diskurse, Berlin 1995, S. 11–30.

<sup>9</sup> B. Anderson, The New World Disorder, in: New Left Review 193. 1992, S. 3–13.

Ich will diese Argumente hier nicht weiterverfolgen, sondern führe sie lediglich als möglichen Hinweis darauf an, daß in solchen Befunden sehr oft ein westeuropäisch justierter und damit bornierter Blick mitspielen mag, der mehr über unsere spezifischen Wahrnehmungs- und Dramatisierungseffekte aus einer gestörten „Wohlstandsidylle“ aussagt als über europäisch oder gar global betrachtete „nationale Realitäten“. Spätestens mit der „Rückkehr“ Osteuropas nach Europa gilt es, diesen Blick neu zu justieren, seine Verengungen zu hinterfragen, gerade wenn man mit dem Gesellschafts- und Kulturvergleich ernst machen will. Wie immer: Als gemeinsamer Befund stimmen alle sozialwissenschaftlich ernst zu nehmenden Analysen jedenfalls darin überein, daß vielleicht stärker noch als die *sozialen* Wandlungsprozesse ein *kognitiver* Wandlungsprozeß jene desintegrative Wirkung erzielt: die durch Politik, Wissenschaft und Medien verbreitete Feststellung nämlich, daß wir uns in einer historischen, zäsurhaften Transformationsepoche befinden – Tenor: „nichts wird mehr sein, wie es war“. Dieses Transformationssyndrom löst soziales Krisenbewußtsein aus und forciert im Gegenzug fast automatisch neue Integrationsdiskurse, die „Gesellschaft“ wieder stabilisieren sollen.

Hier ist nun das Scharnier, an dem das scheinbar antiquierte nationale und ethnische Argument wieder ins aktuelle Spiel der Identitäten zurückkehrt. Nun allerdings zumeist nicht mehr in der politisch-teleologischen Vision der Verwirklichung von „Gesellschaft“ und „Fortschritt“ im Nationalstaat, sondern sozusagen umgekehrt als ein Versuch der Rückbesinnung auf nationale und ethnische Begründungen „gesellschaftlicher Gemeinschaft“ (Talcott Parsons), um durch die symbolische Autorität von Geschichte und Kultur die gefährdete Identität und Authentizität wiederzugewinnen.

So ungefähr könnte eine knappe Definition unserer Auffassung von Identitätspolitik als kulturellem Integrationskonzept lauten (im englischen Plural der „politics of identity“ wohl zutreffender, weil „pluraler“ erfaßt). Stuart Hall hat den Stoff dessen, worum es geht, einmal etwas länger und fast literarisch so formuliert: „Alle Identitäten sind symbolisch in Zeit und Raum verortet. Sie haben das, was Edward Said (1990) ‚imaginäre Geographien‘ nennt: Ihre charakteristische ‚Landschaft‘, ihr Gefühl für einen Ort, ein Zuhause, eine Heimat, und ebenso gut ihre Verortung in der Zeit – in erfundenen Traditionen, die Vergangenheit und Gegenwart verbinden, in Ursprungsmythen, die die Gegenwart in die Vergangenheit zurückprojizieren, und in Erzählungen der Nation, die das Individuum mit größeren, bedeutenderen nationalen historischen Ereignissen verbinden.“<sup>10</sup>

Nun bedeuten meine saloppe Formulierung vom „Spiel der Identitäten“ und Halls Wendung von den „erfundenen Traditionen“ natürlich nicht, daß geschichtliche Identitätskonstruktionen der Beliebigkeit und Willkür überlassen sind. Dieses „Spiel“ ist ernst und folgt sehr wohl strikten Regeln – Regeln vor allem der historischen Überlieferung und der sozialen Plausibilität vor einem aktuell gegebenen Zeithorizont. Aber es handelt doch von „Konstruktionen“, vom Aufbau und der gesellschaftlichen Verbreitung von puzzleartig aus einem eigentlich unbegrenzten Fundus ausgewählter und zusammengesetzter Geschichtsvignetten, die im historischen Moment zur gültigen und ewigen Wahrheit erklärt – und im nächsten doch neu gemischt werden. Und dieses „Spiel“

---

<sup>10</sup> S. Hall, Rassismus, S. 210.

hat sich während der letzten Jahre in demselben Maße rasant verbreitet und in seinem Rhythmus beschleunigt, wie das Stichwort „Identität“ selbst zum Leitbegriff gesellschaftlicher Diskurse avancierte und „die Kultur“ zu ihrem wesentlichen Inhalt. „Identity has taken on the status of a sacred object, an ,ultimate concern““, stellt John R. Gillis in seiner Studie über „commemorations“ nicht ohne ironischen Unterton fest.<sup>11</sup>

Zum Ernst dieses Spiels gehört freilich auch, daß diese Identitätsdiskurse mittlerweile längst an die Stelle zuvor politisch und institutionell verfaßter Verfahrensordnungen getreten sind. Die Rede von den „kulturellen Grundrechten“, die jeder durch Praxis und ideelle Überzeugung selbstdefinierten Gruppe zustehen, ist einerseits konsequent im Sinne des Denkens in „offenen Gesellschaften“. Andererseits jedoch trägt sie die Gefahr in sich, „Gesellschaft“ in eine Vielheit von Partikularkulturen zu zerreden.<sup>12</sup> Denn damit wird die Beteiligung am Identitätsdiskurs quasi zu einem „Pflichtspiel“ für alle, die Macht- und Ressourcenbeteiligung oder auch nur öffentliches Interesse erreichen wollen. Der „Formel von der kulturellen Identität“ schreibt Heinz Bude daher eine Schlüsselfunktion dabei zu, „Rederecht im öffentlichen Raum“ zu erhalten.<sup>13</sup> Nur dieses auf allen Ebenen immer wieder neu zu behauptende „Rederecht“ schafft die Voraussetzung dafür, in Brüssel oder New York soziale Anerkennung oder staatliche wie internationale Budgetierung zu erhalten: als religiöse wie als ethnische Gruppe, als Region wie als Nation.

Damit wird zugleich deutlich, daß *Identität* nur als relationaler Begriff gedacht und gefüllt werden kann, konkurrierend mit und sich durch Abgrenzung konturierend gegenüber anderen Identitätsentwürfen. Identitätspolitik meint im Kern gerade diesen Vorgang der ständigen Beobachtung anderer, zumal konkurrierender Selbstbilder, der Regelveränderungen im öffentlichen Raum, der thematischen Konjunkturen, um in Reaktion darauf das eigene Profil immer wieder neu zu schärfen und in seiner symbolischen Wirkung zu effektivieren. Dies gelingt dann, wenn ein gesellschaftlich ständig verfügbares „Identitätswissen“ (Aleida Assmann) bereitsteht, das Geschichte und Gegenwart in einem alltäglichen Zusammenwirken von „kultureller Identität“ und „kollektivem Gedächtnis“ verschmilzt.

Pierre Nora formulierte einmal sinngemäß, das „kollektive Gedächtnis“ versuche die Entschlüsselung dessen, was wir sind, im Lichte dessen, was wir nicht mehr sind. Und er wies in diesem Zusammenhang darauf hin, daß jenes „kollektive Gedächtnis“ immer dann besonders aktiviert und neumodelliert werde, wenn Brüche zur Vergangenheit entstehen oder vollzogen werden, wenn die Geschichte also als Begründung, als Legitimationsinstanz einer neuen Gegenwart umgeschrieben werden muß, um soziale Kontinuität zu behaupten. In diesem Sinne spricht auch John R. Gillis von Identität und Gedächtnis als „politischen und sozialen Konstrukten“, über die wir nicht nachdenken, sondern *mit denen*, in denen wir denken („not things we think about, but we think with“).<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> J.R. Gillis, Introduction, in: ders. (Hg.): *Commemorations. The Politics of National Identity*. Princeton 1994, S. 3–24, hier S. 4.

<sup>12</sup> S. dazu die Diskussion bei C. Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Mit Kommentaren von A. Gutman (Hg.), S.C. Rockefeller, M. Walzer, S. Wolf und einem Beitrag von J. Habermas, Frankfurt/M. 1993.

<sup>13</sup> Bude, *Kultur als Problem*, S. 778.

Nora und Gillis argumentieren damit aus sozialgeschichtlicher Perspektive in eine ganz ähnliche Richtung des gleichsam strategischen Einsatzes von kultureller „Identitätsarbeit“ in Umbruchphasen wie der Kulturanthropologe Victor Turner, der dazu seine Theorie einer besonders intensiven gesellschaftlichen Symbolarbeit in sozialen „Schwellensituationen“ entwarf. In Anlehnung an Arnold van Genneps ältere Überlegungen zur generellen Funktion von „Übergangsriten“ (Rites de Passage) beschreibt er dabei einen besonderen Bedarf an symbolisch geformten Ritualen, die jenseits aller gesellschaftlicher Differenzierung ein Bild und Gefühl von „Gemeinschaft“ bestätigen. Anders als bei Durkheims von innen gespeister „Solidarität“ schöpft dieses Bewußtsein der „Communitas“ seine bestätigende Kraft hauptsächlich aus dem kontrastiven Entwurf von Eigen- und Fremd- bzw. Feindbildern, also aus einer Strategie der äußeren Abgrenzung, die innere Geschlossenheit erzeugen soll.<sup>15</sup> Diese symbolisch geformte und rituell organisierte Mobilisierung eines „Wir“ baut auf eine zivilisationsgeschichtliche Logik, deren Argumentationskette sich etwa so beschreiben läßt:

Abgrenzung operiert mit Tradition – Tradition verbürgt Autorität – Autorität schafft Aura – und Aura sichert schließlich Authentizität, die damit eben nicht von verbürgter historischer Kontinuität abhängt, sondern (fast) allein von ihrer Plausibilität als „Wahrheitsvorstellung“ (Giddens), also von der aktuellen Überzeugungskraft ihrer sozialen Semantik und kulturellen Symbolik. Als gesellschaftliche Selbstdarstellung gehört diese Inszenierung damit zum Genre des „sozialen Dramas“ (Turner), obwohl sie in historischer Perspektive durchaus auch tragikomische Züge trägt, denn hier gilt besonders: „Die Geschichte der Moderne besteht zum größten Teil aus der Rekonstruktion der Traditionen, die sie auflöst.“<sup>16</sup>

Im Turnerschen Sinne jedenfalls bieten das Nationale und das Ethnische in der Tat Dramatisierungsmöglichkeiten von hoher Plausibilität: Zum einen sind sie – wie gesagt – hochgradig kulturell kodiert, also in historisch überlieferten und alltagskulturell präsenten Denkschemata verfügbar; zum zweiten überbrücken sie kulturelle und ideologische Kontinuitätsbrüche durch die Konstruktion von „kollektivem Gedächtnis“ und „Ursprungsmythen“; zum dritten legitimieren sie mit dem Geschichtsargument Ansprüche auf kulturelle und soziale Autonomie; zum vierten produzieren sie über Gemeinschaftsbilder kulturelle Homogenitätsvorstellungen und verdrängen soziale Differenzvorstellungen bzw. Schaffen klare Ab- und Ausgrenzungslinien; zum fünften ermöglichen sie in idealer Weise symbolische und rituelle Überhöhungseffekte; und zum sechsten schließlich lassen sich fast alle inner- wie intergesellschaftlichen Konfliktlinien national oder ethnisch „kostümieren“, meist durchaus auch mit einem Körnchen historischer Wahrheit versehen – das Nationale und das Ethnische also als „kultureller Overall“.

Letztlich besteht das Hauptziel dieser Identitätspolitik also darin, in als krisenhaft empfundenen Zeiten besondere soziale Loyalitäten zu erzeugen, deren Sinn und Berechtigung nicht hinterfragbar ist. Bei dieser Strategie zur „Sicherung der kulturellen Binnenautonomie“ (M. Rainer Lepsius) wirken öffentliche Reflexionen

---

<sup>14</sup> Gillis, Introduction, S. 4.

<sup>15</sup> V. Turner, Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt/M./New York 1989, bes. S. 95f. und 129f.

<sup>16</sup> Giddens, Tradition, S. 445.

über Geschichte und Kultur als einigendes Band, das eine ethnisch-nationale Vergangenheit in die Zukunft spannen und die Gesellschaft auf übergreifende kulturelle Werte einschwören soll, um die sozialen Gräben und Verwerfungen der Gegenwart zu überdecken. Dies wird besonders deutlich in den osteuropäischen Ländern, wo Nation und Ethnie als soziale Semantiken in ideologische Positionen einrücken, die zuvor von kommunistischen und sozialistischen Ideen besetzt waren. Rogers Brubaker vor allem hat darauf hingewiesen, wie nachdrücklich dabei mit dem Argument der „unvollendeten“ oder „nichtverwirklichten“ Nation operiert wird.<sup>17</sup> Entscheidend dort ist freilich, daß dieses nationale und ethnische Denken damit nicht allein als innere „invention of tradition“ (Eric Hobsbawm) entsteht, sondern daß es – im Sinne der internationalen Konkurrenz der Identitäten – sich ebenso in Antwort auf global herrschende Formen der Identitätspolitik und als Reaktion auf äußere „Zuschreibungen“ konstituiert. Poiniert gesagt: Die Abgrenzung vom Stalinismus wie der Zugang zu europäischen Gemeinschaftskonzepten lassen sich am besten im „nationalen Jargon“ bewerkstelligen. So weit, um den Argumentationsrahmen zu umreißen, in dem Geschichts- und Identitätspolitik als *kulturelle Praxis* gedeutet sind. Um diese Überlegungen nun nicht ganz so abstrakt stehen zu lassen, will ich versuchen, sie zumindest in einigen Punkten mit empirischen Eindrücken zu verknüpfen.

### Die Nation als Erinnerungs- und Gedächtnisgemeinschaft

Ein erster Zusammenhang, der ganz unmittelbar an das Stichwort Geschichtspolitik anknüpft, betrifft den aktuellen Umgang mit deutschen „Orten der Geschichte“. Zahllose historisch konnotierte Gebäude, Straßen und Plätze haben nach 1989 zum dritten oder vierten Mal in ihrer historischen Deutung und oft auch in ihrer Benennung gewechselt – die Berliner Neue Wache und das Stadtschloß, das Koblenzer „Deutsche Eck“ oder in beliebigen Städten hunderte von Straßen, die nicht mehr oder wieder nach August Bebel, Rosa Luxemburg, Otto von Bismarck oder Kaiser Wilhelm benannt sind. Vom Kaiserreich über Weimar, den NS, die Nachkriegszeit, die DDR bis zu den jüngsten Umbenennungen zeigt sich hier eine lange Linie der Indienstnahme der Geschichte zu Legitimierungszwecken der Gegenwart. Dabei wird Geschichtspolitik offenbar gleich in doppeltem Sinne betrieben: einerseits durch das politische Kalkül der historischen Neudeutung, das durch Uminterpretation und Umbenennung auch neue symbolische Repräsentanzen nationaler Geschichte und Kultur schafft; andererseits aber auch durch den politischen Akt des Verfahrens selbst als symbolischem Zeichen des Veränderungswillens, des Bruchs, des politischen Neubeginns. Pierre Nora hat mit Blick auf solche „Gedächtnisorte“ generell darauf hingewiesen, daß deren Bedeutungen und Deutungen oft wie „russische Puppen“ ineinander verschachtelt seien, daß sie also noch in der alten Form bereits neue Inhalte bereithalten. Es wäre jedoch einer Überprüfung wert, ob nicht die deutsche Geschichtspolitik der letzten einhundert Jahre im Blick auf die Häufigkeit und Schnelligkeit solcher „Puppeneffekte“ sogar eine gewisse Sonderstellung in Europa einnimmt. Wenn ja, dann natürlich mit erheblichen Auswirkungen

---

<sup>17</sup> R. Brubaker, *Nationalism reframed. Nationhood and the national question in the New Europe*. Cambridge 1996, S. 79.

auf die Kontinuität bzw. Diskontinuität des „kollektiven Gedächtnisses“, das solche nationalen Eingrenzungs- und Ausgrenzungsdiskurse auf seiner mentalen Karte der Geschichtslandschaft jeweils nachvollziehen soll. Die aktuellen Umdeutungsversuche der letzten Jahre erhielten dann ihre besondere Brisanz dadurch, daß sie vor dem Hintergrund eines deutlich veränderten öffentlichen Identitäts- und Geschichtsdiskurses in Deutschland unternommen werden, der mit seiner Öffnung einer solchen Revisionspolitik eigentlich wenig zugeneigt scheint. Zumal wenn diese wie im Falle Clara Zetkins oder Ernst Thälmanns („Vertreter des Stalinismus und Internationalismus“) mit „nationalen“ Ausgrenzungsmustern arbeitet, die mit dem „gebrochenen“ deutschen Nationsverständnis kollidieren müssen.

Hier kann der Vergleich mit parallelen Vorgängen in Ungarn und Rumänien wesentliche Aufschlüsse nicht nur über motivische Ähnlichkeiten und Unterschiede, sondern vor allem auch über grundlegende Repräsentationsstrategien solcher Art von „Geschichtspolitik“ erbringen. Rumäniens Rückerinnerung an das Kriegsende etwa operiert vor einer zeitlich ganz anders bestimmten Geschichts- und Gedächtnislandschaft, in der vor allem der Zwischenkriegszeit und dem unmittelbaren Kriegsende hohe „nationale“ Bedeutung zukommen. Im Rahmen der Debatten etwa über die Monarchie, die Rolle Antonescus oder den kommunistischen Nationalismus der Nachkriegszeit wird immer wieder versucht, eine „unbeschädigte“ Kontinuität des Nationalen zu rekonstruieren. – Wäre dies der „umgekehrte“ deutsche Fall?

Ein zweites Beispiel bildet der aktuelle Streit um das zentrale Holocaust-Denkmal in Berlin. Über den unmittelbaren Anlaß hinaus läßt sich diese Debatte um Erinnerungs- und Geschichtspolitik ganz in unserem Sinne als ein *kultureller* Konflikt zwischen „Monumentalisten“ und „Erinnerungsarbeitern“ begreifen: erstere mit dem alten Modell des „besonderen“ Ortes und Zeichens, dessen auratische Wirkung sich nur in territorialen „Erinnerungsbezirken“ konzentriert voll entfalten kann; letztere mit dem Konzept, Lebens- und Erinnerungslandschaft ineinander zu verflechten, um gerade keine ausgegrenzten „Gedächtnisarchive“ zu schaffen, sondern der Gegenwart überall ihre Geschichte einzuschreiben. Auf dieser Ebene ist dies keineswegs ein spezifisch deutscher Konflikt, sondern der Vorgang verweist auf eine generelle Auseinandersetzung um die symbolischen Formen öffentlichen Erinnerns. Zwar unterstreicht Aleida Assmann zu Recht, daß sich nach aller historischen Erfahrung „ohne Kodifizierung, Ritualisierung, Materialisierung und Tabuisierung von Handlungen, Erzählungen, Objekten, Orten und Symbolen (...) kein Gruppengedächtnis aufrecht erhalten“ lasse.<sup>18</sup> Doch geht es wie im Berliner Streit offenbar auch nicht mehr nur um diese „klassische“ Form des Gruppengedächtnisses. Die bereits erwähnte Studie von John R. Gillis vermag vor allem an US-amerikanischen und israelischen Beispielen plausibel zu zeigen, wie inzwischen eine neue Generation von Denkmälern (etwa das „Vietnam Memorial“ mit seiner Namensmauer an der Mall) gleichsam „quer“ zur strikt nationalen Historiographie und Ästhetik ein nach Motiv und Ritus völlig „offenes“ Erinnern ermöglichen soll.

Gegen das Gedächtnis als Monument formiert sich offenbar eine Bewegung für eine „Entritualisierung“ und „Entmaterialisierung“ der Erinnerungskultur – einer

---

<sup>18</sup> A. Assmann, Zwischen Pflicht und Alibi, in: taz vom 20.3.1996.

Erinnerungskultur, die damit eben nicht mehr an national oder ethnisch geschlossene „Erinnerungsgemeinschaften“ appelliert, sondern integraler Bestandteil eines von allen geteilten Alltags werden soll.<sup>19</sup> In Skandinavien geht man offenbar ähnliche Wege, während es in Ungarn und Rumänien den Anschein hat, als ob der „Denkmalkampf“ eher die von Aleida Assmann beschriebene Richtung einschlägt. Dort geht es offensichtlich um konkurrierende „Gruppendächtnisse“, zumeist unter den Vorzeichen ethnisch konkurrierender „Volksgruppen“ bzw. der sie „anwaltschaftlich“ vertretenden Eliten. Was diese unterschiedlichen Strategien für künftige Geschichtsbilder bedeuten können, sollte – nicht nur hier – genau bedacht werden.

Schließlich ein drittes Beispiel: das Gedenken zum 50. Jahrestag des Kriegsendes am 8. Mai 1945. Zumal in Deutschland, aber nicht nur hier, zwingt dieses Datum in seiner jährlichen Wiederkehr zu generellen Positionsbestimmungen in Fragen „nationaler Identität“: zu historischen Ortsbestimmungen im Blick auf den Nationalsozialismus und das „Davor“, auf sozialistische Vergangenheiten, auf europäische wie globale Horizonte, auf Nachbarstaaten wie innere Minderheitenfragen. Daher bedeutete etwa das „magische Datum“ des 50. Jahrestags überall: „strategisches“ Nachdenken und „symbolisches“ Begehen. Aus dem überbordenden Material hier nur einige Ausschnitte und stichwortartige Überlegungen.

In allen untersuchten Ländern vollzieht sich 1995 die Auseinandersetzung mit dem 8. Mai 1945 in Form eines hochritualisierten Erinnerungsmodells. Denn dieses Datum (oder entsprechende andere Daten des Kriegsendes in den einzelnen Ländern) thematisiert die Nation explizit als „Erinnerungs- und Gedächtnisgemeinschaft“. Damit ist nicht zunächst die alltägliche und biographische Erinnerungs- und Erzählkultur angesprochen, vielmehr stehen „Erinnerung“ und „Gedächtnis“ hier als strategische, mnemotechnische Begriffe: Es geht um das Aushandeln der kollektiven *Signets* und *Texte* des Gedenkens – also um die Bestimmung von Themen wie Holocaust, Befreiung, „Volksgruppen“ im Ausland, Schuld; um Symbole wie Bilder, Denkmäler, Gedenkstätten; um rituelle Gesten wie Feiern, Gottesdienste und vor allem mediale „Besinnungsformen“. Aushandeln meint dabei vor allem auch, Inklusions- und Exklusionsstrategien zu bedienen: Welche Gruppen zählen zu den „Opfern“ des NS? Welche vermeintlichen „Täter“ sind aus heutiger Sicht eigentlich „Opfer“, weil sie mit den Nazis aus „nationalen Motiven“ kooperierten? Welches Erinnerungsbild wird heute als nationaler Konsens präsentiert, der abweichende Opfer-Täter-Betrachtungen als „unnational“ ausgrenzt? Wer wird in dieser Debatte – wegen seiner Geschichtsauffassung, seiner politischen Haltung oder seiner ethnischen Zuordnung – aus dem „Eigenen“ ins „Fremde“ abgedrängt? Solches Aushandeln findet 1995 als nationale Identitätspolitik intensiv in Rumänien und Ungarn statt. In Deutschland wird der 8. Mai besonders konsequent nach dem Muster der „Erinnerungsgemeinschaft“ begangen. „Kein Tag ist so oft beschrieben worden wie dieser“, leitet Hermann Rudolph eine entsprechende Sonderbeilage im Berliner *Tagesspiegel* ein. Und diese Feststellung ist ebenso richtig und banal wie – unfreiwillig? – hintergründig. Denn was hier als „beschrieben“ zusammenaddiert wird, stammt aus zumindest zwei völlig unterschiedlichen Entstehungskontexten:

---

<sup>19</sup> Gillis, Introduction, S.17.

einerseits aus den in jener Zeit niedergeschriebenen Dokumenten privaten und öffentlichen Erlebens, andererseits aus jenem Erinnerungsmaterial, das ex post verfaßt ist. Ohne statistischen Beleg wage ich die Behauptung, daß diese zweite Gruppe – entstanden vor allem seit den 70er Jahren – inzwischen quantitativ weit überwiegt.

Diese Unterscheidung scheint mir wesentlich, vor allem dann, wenn die Vermutung richtig ist, daß es dabei überwiegend um Produkte einer nachträglichen und gemeinschaftlichen „Erinnerungspflicht“ geht. Denn was neben den öffentlichen Bekundungen zu diesem Datum in Form zahlloser nationaler wie lokaler Feiern, Ausstellungen und Diskussionsveranstaltungen in Rathäusern, Schulen oder Universitäten besonders hervortritt, ist ein spezifisches Modell medialer Aufbereitung, das bereits in den 70er und 80er Jahren entwickelt wurde, um 1995 dann seinen Höhepunkt zu erreichen: die hundertfach in überregionalen wie lokalen Zeitungen vorgeführte Erinnerungsübung „Mein 8. Mai“ (*Tagesspiegel*) oder „Dies war der Tag“ (*FAZ*), zu der Zeitzeugen aus der Prominenz von Kohl bis Kissinger und aus dem „Volk“ von Schulze bis Lehmann versammelt werden.

Bei diesem „Mein 8. Mai“ handelt es sich um ein literarisch, ästhetisch wie symbolisch festgeschriebenes Schema der Mnemotechnik, also um alles andere als spontane, ungezielte Erinnerung, vielmehr um eine buchstäbliche Lernhilfe im Rahmen „nationaler Gedächtniskunst“. „Erinnern“ meint da in der überwiegenden Zahl der abgedruckten Beiträge die Geste des persönlichen Nacherlebens, der Authentisierung des historischen Moments, die gerade durch die autobiographische Einfärbung und den Verzicht auf große politische Einordnung und Wertung erzielt werden soll. Typisch dafür ist das Modell Kohl unter der Überschrift: „Befreit von der Angst, getötet zu werden. In Uniform von Berchtesgarden nach Ludwigshafen – und wie ich durch einen Brief meines Vaters meinen ganz persönlichen Zusammenbruch erlebte.“ Hier wird nicht an „Niederlage“ oder „Befreiung“ im politisch-militärischen oder ideologischen Sinn erinnert, sondern an „Befreiung“ aus gefährlichen, verwirrten, unübersichtlichen Schicksalsläufen, an „Befreiung“ aus Kriegsangst und für die Suche nach Familie, Eltern, Heimat.<sup>20</sup>

Natürlich, so „war es“ *auch*, und diese Erinnerungsform ist ebenso redlich wie medial gewünscht. Aber es war eben *nicht nur so*, denn es gab gewiß auch anderes: die heimliche Frage nach persönlicher Schuld, die Angst vor Bestrafung, die Unsicherheit um die neue „zivile“ Rolle oder die familiären Bindungen daheim. Dieses Andere, das es auch gab, wird in diesen Beiträgen kaum thematisiert, weil es eben nicht zum inzwischen legitimierten „persönlichen“ Erinnerungsritual gehört, weil *öffentliches Gedenken* mit rituellen Schuldbekennnissen einerseits und *privates Erinnern* an die Lösung mißlicher Lebensumstände andererseits zwei weithin getrennten Strategien der deutschen „Erinnerungsarbeit“ zugeordnet sind. So sind diese Erinnerungen also Dokumente weniger der Erinnerung an jene Zeit als vielmehr Dokumente des „Textes Erinnerung“ selbst, des Wirkens eines organisierten kollektiven Gedenkmodus. Sie enthalten auch nicht mehr die Gedanken einer „Stunde Null“ wie noch in den 1950er und 60er Jahren, die weder Geschichts- noch Zukunftssemantik zu besitzen schien, sondern

---

<sup>20</sup> Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 17.3.1995, S. 44.

„zwischen den Zeiten“ lag. Vielmehr ist es das Erinnern der „Stunde eins“: der individuellen Wiedergeburt in der gemeinschaftlichen, die inzwischen wieder national gedacht und gedeutet werden darf – die Nation als Summe individueller Schicksalsläufe im Spiegel kollektiver Erinnerung und als kollektiver Akteur des „Gedenkrituals“.

„Mnemotechnisch zeigt das Datum jedenfalls Haftung: An diesem Erinnerungsort kann die persönliche Selbstausslegung abgelagert werden“, resümierte der Historiker Bernd Weisbrod dieses deutsche Ritual der 90er Jahre.<sup>21</sup> Und in gewohnter Polemik nannte Hermann Lübke die „ständigen Appelle, nicht zu vergessen, (...) in Wahrheit gegenstandslos“, weil das ganze Jahr 1995 über nichts anderes getan werde als zu erinnern. „Es handelt sich um hysterisch gewordenen Moralismus.“<sup>22</sup>

Persönliche Selbstausslegung und hysterischer Moralismus mögen es vielleicht auch sein, doch jedenfalls nicht nur und vor allem. Denn jene Pflicht des „Nicht-Vergessens“ gilt ja längst nicht mehr der Vergangenheit selbst als vielmehr der geschichtlichen Neuvermessung und Legitimierung der Gegenwart. Dem biographischen „Geworden-Sein“ tritt das öffentliche „Wer wir sind“ zur Seite. In den offiziellen deutschen Gedenkreden und -artikeln steht daher die Frage nach der nationalen Identität vor dem Horizont der Geschichte wie jenem der europäischen Zukunft ganz im Mittelpunkt. Ich brauche dies hier nur schlagwortartig anzudeuten: etwa der selbstbestätigende Verweis auf die politischen, sozialen und kulturellen Integrationsleistungen des neuen Deutschland nach 1945 („Anhänger der Demokratie“, „Integration von Millionen Vertriebenen und Flüchtlingen“ in der Rede von Bundespräsident Roman Herzog), die Abwertung des „antifaschistischen Erinnerns“ der DDR („unterschwellig auf die ‚Seite der Sieger‘“ gemogelt, also Ausstieg aus der „Schicksalsgemeinschaft“, in einem Artikel von Hermann Rudolph im *Tagesspiegel*), die Verteidigung der „Normalität“ nationalen Denkens (oft mit geschichtsrevisionistischem Einschlag, Johann Georg Reißmüller in der *FAZ*), die Mahnung zur mühsamen nationalen Identitätssuche („Nation als Verantwortungsgemeinschaft“, Christian Meier im *Spiegel*).

Nation als Erinnerungs- und Gedächtnisgemeinschaft erhält hier – im privaten wie im öffentlichen Diskurs, gewollt oder ungewollt – wiederum deutlich schicksals- und abstammungsgemeinschaftliche Züge. Dazugehört, wer dabei war oder wer „betroffen“ über Schuld und Unschuld der Väter sinniert. Und diese Verpflichtung zum Gedenken schließt Rechte wie Linke ein, trotz und wegen ihrer kontroversen Standpunkte. Man mag sich dabei fragen, wie andere, Zugewanderte und Eingeherratete, überhaupt Zugang in diese nationale deutsche Diskursgemeinschaft finden sollen, die durch den Konsens des „Gedenkens“ und die Kontroversen des „Gedächtnisses“ so fest zusammengehalten wird. Wahrscheinlich überhaupt nicht, weil der Modus, nach dem der Erinnerungsdiskurs geregelt und ritualisiert ist, dies systematisch verhindert. Ein kritischer Beobachter formulierte kürzlich ganz hart: „Im ‚Wir-Gerede‘ wird bewußt oder unbewußt ein ethnisches Kollektiv gefeiert, das im Guten wie im Bösen letztlich

---

<sup>21</sup> B. Weisbrod, Der 8. Mai in der deutschen Erinnerung, in: WerkstattGeschichte 13. 1996, S. 72–81, hier S. 74.

<sup>22</sup> H. Lübke, Gegen lautstarke Appelle, in: Focus Nr. 19 vom 8.5.1995, S. 122.

noch immer durch Blutsbande zusammengehalten wird.“<sup>23</sup> – Dies wäre im deutschen Fall zu überprüfen, aber auch im Vergleich zu fragen, inwieweit die Mnemotechnik dieser „Wir-Bilder“ in Rumänien, Schweden und Ungarn ähnlich oder anders konstruiert ist.

## Probleme des Kulturvergleichs

Mit diesen wenigen Materialausschnitten sind Probleme der Analyse und des Vergleichs von Identitätspolitik nur angedeutet. Deshalb möchte ich abschließend einige der methodischen und methodologischen Fragen der Diskursanalyse und des Kulturvergleichs noch einmal explizit erörtern.

In Anlehnung an das bekannte Foucault'sche Modell stellt der Diskurs für mich eine spezifische öffentliche Organisations- und Thematisierungsform kollektiven Wissens dar, die Wahrnehmungs-, Kommunikations- und Handlungslogiken einschließt. Damit ist deutlich gegen eine engere *textliche*, zugunsten einer weiteren *kulturellen* Diskursauffassung Stellung bezogen.

Nun liegt für diese Auffassung (wie vielleicht auch für die andere?) noch keine wirklich ausgearbeitete Methode der Diskursanalyse vor. Wie etwa erzeugte Bilder (ideelle wie visuelle) oder symbolische Praktiken analytisch zu entziffern und heuristisch mit literarischen Textanalysen zu verbinden sind, läßt sich nur auf den ersten Blick hin scheinbar leicht beantworten. Vielleicht kann man dabei zunächst einen recht einfachen und pragmatischen Weg verfolgen, indem man die Diskursanalyse auf drei Ebenen anordnet.

Auf der unteren Ebene geht es dabei um Figurationen des kollektiven Gedächtnisses, also quasi um die wie auf einem Schachbrett verfügbaren Figuren (Bilder, Personen, Orte, Daten, Typen), die im gesellschaftlichen „Gedächtnisarchiv“ zur Verfügung stehen und im Diskurs als symbolische „Erinnerungsfiguren“, „Zeitinseln“ oder „Gedächtnisorte“ ein- und zusammengesetzt werden. In diesem Sinne steht dann „Hitlerjunge 1945“, „Rote Armee in Berlin“ oder „Bombardierung Dresdens“ als Kodebuchstabe für einen komplexen Erinnerungs- und Bedeutungskontext.

Die mittlere Ebene soll die Strategien des Diskurses und seine Repräsentationsformen erfassen, also klären, wer wozu und wo mit welchen Figuren und Erinnerungsbildern argumentiert. Wenn etwa die deutsche Gedächtnisfigur „Vertreibung“ zitiert wird, geschieht dies natürlich oft im Rahmen einer Diskursstrategie des Geschichtsrevisionismus oder der „Eigen-Fremd-Konstruktion“. Aber eben nicht nur, deshalb gehören hier auch Fragen nach Veränderungen und dem Prozeßhaften von Diskursen und Diskursstrategien ebenso hinzu wie Fragen des Kulturvergleichs.

Auf der oberen, dritten Ebene schließlich sollen die Funktionsweisen und Regeln untersucht werden, die den Diskursraum und den Diskursrahmen bestimmen. Hier geht es um die „Konstruktion“ des kollektiven Gedächtnisses, um Fragen der Herstellung sozialer und historischer Plausibilität oder um die Bedingungen der symbolischen und ästhetischen Ausarbeitung einer Geschichtspolitik. Wie gut sich dieses analytische Vorgehen mit der vergleichenden Perspektive verbinden läßt, wird sich zeigen müssen.

Was nun ihn, den Kulturvergleich selbst angeht, so ist zunächst schon der generelle

---

<sup>23</sup> D. Claussen, Kaltes und leeres Erinnern, in: Freitag vom 14.4.1995, S. 1.

Vergleich gesellschaftlicher Prozesse in Geschichte und Gegenwart gewiß nur dann möglich und sinnvoll, wenn er Entwicklungen nicht askriptiv auf vorgegebene Typen verengt, sondern vor allem auch die Erfassung kognitiver und kollektiver Denkhorizonte bewältigt. Damit sind die *Modelle* des sozialwissenschaftlichen Vergleichs selbst ein Gegenstand der Überprüfung, insofern sie eine meist unhinterfragte Aporie bilden, also jene alltagsweltlichen Denkhorizonte – Bilder, Vorstellungswelten, Weltanschauungen – wesentlich mitkonstituieren und -strukturieren, die ihrerseits wiederum wissenschaftliche Kategorienbildung mitprägen.

Wenn ich es recht sehe – hier gewiß unzulässig verkürzt –, betrachtet der Gesellschaftsvergleich soziale Entwicklungsstadien und -prozesse insbesondere unter dem Aspekt des Wirkens strukturierender Vergesellschaftungs- und Ordnungsmodelle – etwa von Institutionen, Rechtssystemen, Verhaltensnormen, ökonomischen Entwicklungslogiken. Dem liegt eine doppelte Vorannahme zu Grunde: erstens, daß sich die Vergleichsgegenstände einem übergreifenden historisch-politischen System zuordnen lassen – etwa dem Modell des Ancien Régime oder dem der parlamentarischen Demokratie. Und zweitens, daß solche Modelle gleichermaßen soziales Handeln wie soziale Wahrnehmung strukturieren, daß also das, was wir als „soziale Wirklichkeit“ apostrophieren, mithin durch eine empirisch nachvollziehbare Kongruenz von Handlungsweisen und Denkschemata entsteht. Auf der Basis dieser Vorannahmen werden dann Parameter unterschiedlicher „Härtegrade“ entwickelt, anhand derer sich Analogien wie Unterschiede zwischen Gesellschaften ermitteln lassen – und zwar in „systemischer“ Hinsicht. Ein Beispiel dafür bietet jenes dichotome europäische Nationsmodell, das dem Osten – einschließlich Deutschlands – den Typus der „objektiven Nation“ zuschreibt, basierend auf ethnischen Ursprüngen, während der Westen den Typ der „subjektiven Nation“ verkörpert, deren Grundlage der politische Konsens der „citizenship“ bilde.<sup>24</sup>

Ich will hier nicht auf die generelle Problematik dieser Vorannahmen eingehen, die allein schon dahingehend zu thematisieren wäre, daß auch hier der dahinterstehende Begriff von *Gesellschaft* in der klassischen Konstitution von Volk/Staat/Nation wohl wiederum nur auf die westeuropäische „Welt“ voll zutrifft. Und auch nur hier entfaltet sich historisch die Lösung des „Problems der Alterität“, also der Blick auf ein sozialkulturelles Gegenüber, im Stile der „Exteriorisierung des Anderen“<sup>25</sup>, während andere Zivilisationen dieses „Anderen“ sehr viel stärker als Bestandteil „des Eigenen“ wahrnehmen. So ist es kaum verwunderlich, wenn sich der bisherige sozialwissenschaftliche Gesellschaftsvergleich vorwiegend auf Gesellschaften des „eigenen Typs“ konzentriert hat, um der Problematik der Begriffsbildung beim Vergleich mit anderen, „abweichenden“ Gesellschaftsformationen aus dem Wege zu gehen.

Der Kulturvergleich jedenfalls muß demgegenüber noch kritischer sein bereits im Umgang mit seinen Vorannahmen, Begriffen und Parametern. Denn im Bereich

---

<sup>24</sup> Zur Kritik dieses Konzeptes s. D. Richter, Der Mythos der „guten Nation“, in: Soziale Welt 45. 1994, S. 304–321, bes. S. 313f.

<sup>25</sup> J. Matthes, The Operation Called „Vergleichen“, in: ders. (Hg.), Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs, Göttingen 1992, S. 75–99, hier S. 92.

des Kulturellen gilt in besonderem Maße, daß mit der Entwicklung der Fragestellung und der Vergleichsperspektive bereits eine folgenreiche „Konstruktion“ des Gegenstandes vorgenommen wird:

Erstens kann der Kulturvergleich nicht davon absehen, daß er stets von einem eigenen Beobachtungsstandort aus geschieht, der kulturell vorbestimmt ist, also *innerhalb* einer Kultur liegt. Damit fällt unser Blick zwangsläufig durch eine „kulturelle Brille“, die sich nicht einfach absetzen läßt, auch nicht allein durch das zeitweilige Verlassen der eigenen Kultur im Sinne der klassischen ethnologischen Feldforschungsidee. Wir können lediglich versuchen, die Tönung und den Schliff ihrer Gläser kritisch mitzureflekieren – etwa gerade bei den unterschiedlichen Semantiken des Nationsbegriffs. Insofern unterliegt jede intelligente Kulturforschung bereits den Bedingungen des *impliziten* Vergleichens, ist ein Stück „Interaktion von Kulturen“.

Zweitens ist Kultur stets kontextuell organisiert, d.h. ihre Funktion und Bedeutung sind abhängig von der Textur der sozialen Systeme und Situationen, in denen sie praktiziert werden. Daraus ergibt sich einerseits die Notwendigkeit der Forschung am Fallbeispiel oder im ethnologischen Feldausschnitt, um die Faktoren in der nötigen empirischen und analytischen Tiefenschärfe auszuleuchten. Andererseits entsteht das Problem, in diesem Ausschnitt gleichwohl signifikante Prozesse und die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen angemessen mitzuerfassen. Wir versuchen dieses Problem eben über unser Ebenen-Modell der Diskursanalyse zu bewältigen.

Drittens muß sich der Kulturvergleich meiner Auffassung nach vom falschen Anspruch auf weitgehende Möglichkeiten der Generalisierung und Typisierung gesellschaftlicher Entwicklung lösen. Er muß seinen spezifischen Erkenntnisgewinn vielmehr in der Differenzierung kultureller Phänomene wie der vergleichenden Sehweisen selbst suchen. Das bedeutet auch den Verzicht auf allzu simple Dichotomien jenes Hier und Dort, jenes Eigenen und Anderen, denn sie schmelzen die Kulturen oft nur in derselben Gußform „moderner Nationalstaatlichkeit“ ein, um daraus dann zueinander passende Gegenstücke zu erhalten – ohne Rücksicht auf den überständigen „Rest“ völlig anders verfaßter sozialer Semantiken und kultureller Kontexte. An Beispielen wie dem Begriff der „Familie“ oder der „Religion“ ist vielfach belegt worden, wie wenig ertragreich, ja unsinnig Vergleiche bereits innerhalb homogen gedachter Gesellschaften sind, wenn nicht bedacht ist, ob die Untersuchungskategorien selbst überhaupt generalisierbar sind. Für interkulturelle Vergleiche gilt diese Gefahr der „definitiven Universalisierung“ umso mehr.

Viertens können Kulturen nicht als raum-zeitlich fixierte, daher in sich homogene Einheiten betrachtet werden, die wesentlich von ihrer inneren Kohärenz leben. Vielmehr konstituierten sie sich stets in Ambivalenzen: in wechselnden Selbst- wie Fremdbildern, in Eigenentwicklungen wie Außenbezügen, in Abschließungs- wie Öffnungsphasen. Anders als *Gesellschaft* muß *Kultur* immer „quer“ gedacht werden: als stets lokal wie global, als statisch wie dynamisch verlaufender Vergesellschaftungsprozeß. Auch deshalb kann der Kulturvergleich nicht entlang vorformulierter und übergreifender Parameter führen, sondern er muß Bedeutungs- und Argumentationsweisen in ihren Kontexten untersuchen und vergleichen. Dies mag besonders deutlich geworden sein in der Kritik am strengen Strukturalismus, der nach Homologien zwischen kulturellen Praxen

fragte und den Kulturvergleich damit scheinbar zum „Königsweg“ machte. Scheinbar, nachdem sich allmählich herausstellte, wieviel an diachroner Geschichte und Semantik dabei verloren gehen konnte.

Was uns der Strukturalismus aber positiv gelehrt haben müßte, ist das Wissen, daß *Kultur* nationale Grenzen und ethnische Stammbäume weithin ignoriert – es sei denn, sie selbst übernimmt die Rolle des „Nationalen und Ethnischen“. Und da wäre sie, wären wir nicht gut beraten.