

BÄRBEL VÖLKEL, TONY PACYNA (Hg.)

**Neorassismus
in der Einwanderungsgesellschaft**
Eine Herausforderung für die Bildung

Transcript

Inhalt

Einleitung Steffen Preuß, Bärbel Völkel, Tony Pacyna | 7

Der NSU-Komplex

Ein Fallbeispiel für strukturellen und institutionellen Rassismus
Kien Nghi Ha | 35

Die koloniale Mentalität in nachkolonialer Zeit

Zu Genese, Erscheinungsformen und Wandel einer Bewusstseinsform
Bea Lündt | 57

Schattenseiten des Nationalstaates

Menschen, mit (und, ohne) Geschichte in Einwanderungsgesellschaften
Bärbel Völkel | 89

Kulturelle Selbstvergewisserung und die Identitätsproblematis

Zur Konzeption einer im-verden-begriffenen multiplen Identität
Ram A. Mall | 127

Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

© 2017 transcript Verlag, Bielefeld

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Die konstruktive Verunsicherung
Drei Plädoyers für das Missverständen in interkulturellen Begegnungen
Fabian Lehmann | 147

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhäus, Bielefeld
Printed in Germany

Print-ISBN 978-3-8376-3454-9
PDF-ISBN 978-3-8394-3454-3

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorkreis gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>
Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter:

Eine Gigantomachia über Europa
Enrique Dussels Interpellationen des europäischen Monologs über die Moderne
Hans Schelkhoum | 167

Schattenseiten des Nationalstaates

Menschen, mit (und „ohne“) Geschichte
in Einwanderungsgesellschaften

BÄRBEL VÖLKEL

DIE PATRIOTISCHEN EUROPÄER GEGEN DIE ISLAMISIERUNG DES ABENDLANDES UND IHR VOLKSVERSTÄNDNIS

PEGIDA¹ initiiert seit Oktober 2014 die deutsche Gesellschaft: Woche für Woche gingen bis Januar 2015 immer mehr Menschen auf die Straße, um unter anderem für den „Schutz der christlich-jüdischen geprägten Abendländerkultur“² zu demonstrieren. Multikulturalität wird von den Anhängern dieser Protestbewegung abgelehnt, insbesondere der Islam vertrage sich nicht mit den europäischen Werten und der deutschen Leitkultur.³ Dem Schutz der Heimat wird ein hoher Stellenwert eingeräumt, wobei hier insbesondere Kultur und Geschichte eine große Rolle spielen.⁴ Die Menschen, die für PEGIDA stehen, sind gebildet, haben einen Arbeitsplatz⁵ und sie

1 Das Phänomen PEGIDA steht hier stellvertretend für rechtspopulistische Bewegungen in demokratischen Nationalstaaten.

2 Geiges, Lars / Marg. Stine / Walter, Franz: PEGIDA. Die schmutzige Seite der Zivilgesellschaft? Bielefeld: transcript 2015, S. 17.

3 Ebd., S. 120.

4 Ebd., S. 93.

5 Ebd., S. 65.

verstehen sich als gesellschaftspolitische Avantgarde: Man habe, im Gegensatz zur Mehrzahl der Deutschen 'verstanden', in welcher Gefahr sich Deutschland durch die muslimische Zuwanderung befindet.⁶ An der Religion des Islam macht sich offensichtlich für PEGIDA-Anhänger die Wahrnehmung des kategorial Anderen fest.⁷ Eine Referenzgröße ist hierbei u. A. Thilo Sarrazin⁸, der bereits im Jahr 2010 in seinem Buch *Deutschland schafft sich ab* vor einer ‚muslimischen Überfremdung‘ warnte.⁹ Auch wenn bei Pegidisten eine rechte politische Orientierung mit nationalen Identifikationen und dem Bezug auf eine deutsche Leitkultur stärker mit Ressentiments gegenüber Muslimen und dem Islam einhergeht, können

⁶ Ebd., S. 122.

⁷ Ebd., S. 123 und 182. Nach Birgit Rommelspacher ist die ‚kategoriale Andersheit des Islam‘ auf eine „Islamisierung“ der Einwanderungsdebatte in Deutschland zurück zu führen. Rommelspacher diagnostiziert, infolge der Akzeptanz, dass Deutschland seit den 1990er Jahren ein Einwanderungsland ist, sei der frühere politisch-ökonomische Diskurs vom ‚Gastarbeiter‘ auf den nun kulturell konnotierten Diskurs ‚Muslime‘ gewechselt. Im Rahmen dieses kulturellen Einwanderungsdiskurses gehe es zentral darum, „welche Einwanderer(innen) die Mehrheitsgesellschaft akzeptieren kann und will und welche ihr als so fremd gelten, dass sie glaubt, sie nicht integrieren zu können“. Vgl. Rommelspacher, Birgit: ‚Identitätspolitik in Deutschland zwischen Islamisierung und (RE-)Christianisierung.‘ In: Islam und Diaspora. Analysen zum muslimischen Leben in Deutschland aus historischer, rechtlicher sowie migrations- und religionssoziologischer Perspektive. Hrsg. von Rauf Ceylan. Frankfurt am Main 2012. S. 205–220, hier S. 205. Ebenso: Ceylan, Rauf: Muslime und Diaspora – interdisziplinäre Forschungsfragen im Einwanderungskontext. In: Islam und Diaspora. Hrsg. von Rauf Ceylan. Frankfurt am Main 2012. S. 9–27, hier S. 18. Rommelspacher sieht in der sich zeitgleich etablierenden Re-Christianisierung der Mehrheitsgesellschaft in Deutschland einen identitären Selbstvergewissereungsdiskurs der Mehrheitsgesellschaft, die sich im christlichen Abendländ verurteilt sieht. Auf diese Weise kann innerhalb der Mehrheitsgesellschaft nun zwar nicht mehr der ‚Gastarbeiter‘, dafür aber der ‚Muslim‘ als ‚der Andere und Fremde‘ identifiziert werden. Ebd., S. 206.

⁸ Geiges, Lars / Marg, Stine / Walter, Franz 2015, S. 173.

⁹ Vgl. Sarrazin, Thilo: Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen. München: Deutsche Verlags-Anstalt 2010, S. 391.

solche antimuslimischen Einstellungen überall in der deutschen Gesellschaft, wenngleich im Osten stärker als im Westen, festgestellt werden.¹⁰ In der Partei der AfD scheinen die Pegidisten und ihre Sympathisanten eine Partei gefunden zu haben, die ihre Position im politischen Raum vertritt.¹¹ PEGIDA wird derzeit in erster Linie in den Zusammenhang mit einer prinzipiellen Politikverdrossenheit gebracht.¹² Diese veranlasst sich nicht zuletzt einer Unzufriedenheit mit der repräsentativen Demokratie. Pegidisten plädieren u. A. für den Ausbau plebisziärer Elemente im demokratischen Rechtsstaat, sowie einer stärkeren Hinwendung zu konservativen Leitvorstellungen und nationalen Interessen. Dabei vertreten sie ein Volksverständnis, das von homogenen Vorstellungen getragen ist und dem eine „kollektive Vernunft“¹³ zugestanden wird. Die Forschergruppe um den Politikwissenschaftler Franz Walter attestiert den Pegidisten ein eher identitäres statt eines pluralistischen Demokratieverständnisses, „da Pluralismus und Minderheitenrechte eine marginale Rolle in ihrem demokratischen Referenzrahmen einnehmen“.¹⁴ Insbesondere ‚die Anderen‘ werden abgelehnt, wobei hier „das kulturalistisch-rassistische antimuslimische Ressentiment“ dominiert.¹⁵

Im Folgenden wird ein Gedankengang vorgestellt, der dem ohne Zweifel komplexen Phänomen von PEGIDA ein weiteres Element hinzufügt, das derzeit in der Debatte so noch nicht diskutiert wird. Das Beharren der Pegidisten auf Begriffen wie ‚Volk‘, ‚Tradition‘, ‚Identität‘, ‚Geschichte‘, ‚Kultur‘ und ‚Nation‘ wird als ein historisches Bewusstsein diagnostiziert. Wenn Pegidisten ein ethnisches Denkmuster mit gleichzeitiger Benennung des ‚kategorial Anderen‘ bemühen, ist dies, so die These, durchaus kein zuverlässig rechtsextremes Denkmuster. Vielmehr kommt hier ein Differenzierungsmerkmal in einer komplexen und unübersichtlichen Welt zum Vorschein. Dieses wird, als weitere These, über die institutionalisierte Kommunikation von Geschichte in plurale und heterogene Nationalstaaten

¹⁰ Geiges, Lars/Marg, Stine/Walter, Franz, 2015, S. 182–183.

¹¹ Ebd., S. 154. Das Politbarometer vom Dezember 2015 sieht die AfD bei 9%, sie liegt gleichauf dem den LINKEN und nur 1% hinter den GRÜNEN. Vgl. <http://www.forschungsgruppe.de/Aktuelles/Politbarometer/> vom 04.01.2016

¹² Ebd., S. 192.

¹³ Ebd., S. 181.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd.

eingeführt. Pessimisten behaupten, so wird hier argumentiert, auf der Rechtmäßigkeit und Gültigkeit der im heutigen Nationalstaat offensichtlich geltenden historischen Ordnung. Auschließend werden, unter Bezugnahme auf die interkulturelle Philosophie, Überlegungen zu einer veränderten Kommunikation von Geschichte in einer Einwanderungsgesellschaft vorgestellt. Hierbei bilden die unterschiedlichen historischen Bezüge der Staatsbürger die Grundlage für die Entwicklung eines zukunftsfähigen pluralen demokratischen Staates.

GESCHICHTE KANN ORDNUNG HERSTELLEN

Um die überall in Europa verstärkt auftretenden national-konservativen Denkmuster verstehen zu können, muss berücksichtigt werden, dass sich in der (post-) modernen Welt der Nationalstaat augenscheinlich historisch durchgesetzt hat.¹⁶ Diese Denkweise stellt die Grundlage allen politischen Handelns in unserer Welt dar. Nationalstaaten sind dabei in gewisser Weise ambivalente Gebilde: Auf der einen Seite zeigen sie sich als demokratische Rechtsstaaten, die die Pluralität und Heterogenität der auf ihrem Territorium lebenden Menschen rechtlich absichern. Gleichzeitig zeichnen sie sich durch eine historisch entstandene primäre funktionale Differenzierung aus.¹⁷

War die mittelalterliche Welt noch von universalen Herrschaftsansprüchen geprägt, begann spätestens mit der Reformation ein gesellschaftspolitischer Differenzierungsprozess, in dessen Folge sich aus der Universalität der ehemaligen Herrschaftsansprüche Handlungsfelder herauslösten, die sich zunehmend eigenständiger theoretisch und pragmatisch ausdifferenzierten. Die ehemals ständisch geprägte Welt mit ihren eindeutigen sozialen Platzierungen und Hierarchisierungen verlor ihre umfassend integrierende Deutungskraft und wurde durch „operative“ Einheiten, so genannte funktionale Teilsysteme,

¹⁸ Die einzelnen Teilsysteme stehen - und hier kommt ein neues Element innerhalb der Gesellschaft zum Tragen – nicht in einem hierarchischen Verhältnis zueinander, sondern jedes Teilsystem erfüllt seine Funktion autonom.¹⁹ Funktional differenzierte Gesellschaften beruhen auf dem Prinzip der Egalität, hier hat jeder Mensch einen gleich berechtigten und freien Zugang zu jedem Funktionssystem. Daher ist es wichtig, dass funktional differenzierte Gesellschaften rechtsstaatlich abgesichert werden.

Funktional differenzierte Gesellschaften fehlt es allerdings an gemeinschaftlichen sozialen Bindungsmechanismen, was für die Menschen, die in einer solchen Gesellschaft leben, zu einer Identitätsdiffusion führen kann: Niemand weiß mehr gewiss zu sagen, wer mit wem warum zusammen gehört und wo sein Platz in der Gesellschaft ist.²⁰ Moderne Staaten sehen sich daher vor die Herausforderung gestellt, Inklusionsmechanismen zu entwickeln, die die Solidarität der ehemals eindeutigen, geburtsrechtlich festgelegten, Gruppenzugehörigkeiten ersetzen können.²¹ Hier wird eine weitere historische Entwicklung relevant, die zwar zeitlich etwas später einsetzte, dann allerdings parallel zur weiteren funktionalen Ausdifferenzierung der Gesellschaft stattfand. Im Zeitraum des ausgehenden 18. und gesamten 19. Jahrhunderts entstand die Idee der Nation, die – und das sollte in seiner Wirksamkeit nicht unterschätzt werden – zunehmend mit den staatlichen Institutionen und deren Territorium, dem Staatsgebiet, identifiziert wurde.²² Das institutionelle Gebilde des Staates mit seinen rationa-

¹⁸ Diese funktionalen Teilsysteme funktionieren auf der Grundlage von Kommunikationen. Die Gesellschaft erscheint im Zusammenhang funktionaler Teilsysteme nur noch als ein Horizont. Dennoch hindert das die gesellschaftlichen Kommunikationen nicht daran, so Nassehi, „sich mit Selbstbeschreibungen als Gesellschaft – meist synonym mit Nationalstaat oder zumindest an dessen Außengrenzen orientiert – zu versorgen“. Ebd., S. 16. Kursiv im Original.

¹⁹ Vgl. Baraldi, Claudio: Gesellschaftsdifferenzierung. In: GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Hrsg. von Claudio Baraldi / Giancarlo Corsi / Elena Esposito. Frankfurt am Main 1997. S. 68. Funktionale Teilsysteme sind z.B. Religion, Politik, Wissenschaft und Politik.

²⁰ Nassehi 1999, S. 156.

²¹ Ebd.

²² Die Identifikation von Staat und Nation kommt auch in den Begriffen „Staat-nation“ oder „Nationalstaat“ zum Ausdruck.

16 Vgl. z.B.: Mamm, Michael: Globalization, Macro-Regions and Nation-States. In: Transnationale Geschichte. Themen, Tendenzen und Theorien. Hrsg. von Gunilla Budde / Sebastian Conrad / Oliver Janz. Görlingen 2006. S. 21-31, hier S. 23-24.

17 Nassehi, Armin: Differenzierungsfolgen. Beiträge zu einer Soziologie der Modernen. Wiesbaden 1999. S. 14.

lein Verfahrensweisen im Zusammenhang mit seinem personenfernen funktionalen Teilsystemen bekam nun eine emotionale Komponente zur Seite: die imaginierte Gemeinschaft derjenigen, die den Boden des Territoriums bewohnten und die dem funktionalen Staat eine „Seele“ einzuhauchen, ihm ein „geistiges Prinzip“ zu unterlegen in der Lage waren.²³ Mit der „Erfindung der Nation“²⁴ war nach dem Zusammenbruch der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung eine neue territoriale, institutionelle und emotionale Heimat gefunden, die sich fortan in der Lage zeigte, neue soziale Bindungen aufzubauen und ein Gemeinschaftsprojekt zu entwickeln. Dieses Gemeinschaftsprojekt war deshalb möglich, weil sich ebenfalls im 19. Jahrhundert die Wissenschaft als weiteres funktionales Teilsystem ausdifferenzierte und in diesem Zusammenhang auch die Geschichtswissenschaft an Bedeutung gewann.²⁵ Über die nun generierten Meistererzählungen, die die Geschichte der Nation von ihnen, Ursprüngen her erzählte, konnte der Idee der Nation eine Ideologie unterlegt werden, die die ehemaligen theologischen Heilsgeschichten (wo komme ich her, wo gehe ich hin) zu ersetzen vermochte. Der Nationalismus konnte sich als eine ‚stätulare Religion‘ etablieren, deren ‚Priester‘ die Historiker wurden, die fortan zuständig waren für eine neue ‚Heilsgeschichte‘, nämlich der des nationalen Vaterlandes mit seinem ‚auserwählten‘ Volk, das den Boden des Territoriums als ‚heiliges Land‘ für sich beanspruchen darf.²⁶ Diese Geschichte statteite das Volk, das den Boden des Territoriums ‚schon immer‘ bewohnte, mit ‚Wurzeln‘ aus, die weit in der Vergangenheit lagen. Aus diesen ‚Wurzeln‘ heraus entwickelte sich, so konnte nun kohärent dargestellt werden, dessen einzigartige Kultur, die schützenswert ist, weil sich hier eine Werte- und Solidargemeinschaft wiederfindet, die sich sozial mit der Nation verbunden und für diese verantwortlich weiß. Über ihre ‚eigene und unverwechselbare‘ Gemeinschaften, ausserwählten Volk, das den Boden des Territoriums als ‚heiliges Land‘ für sich beanspruchen darf.

Diese Geschichte statteite das Volk, das den Boden des Territoriums ‚schon immer‘ bewohnte, mit ‚Wurzeln‘ aus, die weit in der Vergangenheit lagen. Aus diesen ‚Wurzeln‘ heraus entwickelte sich, so konnte nun kohärent dargestellt werden, dessen einzigartige Kultur, die schützenswert ist, weil sich hier eine Werte- und Solidargemeinschaft wiederfindet, die sich sozial mit der Nation verbunden und für diese verantwortlich weiß. Über ihre ‚eigene und unverwechselbare‘ Gemeinschaften, ausserwählten Volk, das den Boden des Territoriums als ‚heiliges Land‘ für sich beanspruchen darf.

²³ Vgl. Renan, Ernest: Was ist eine Nation? In: Grenzfälle. Über neuen und alten Nationalismus. Hrsg. von Michael Jeismann / Henning Ritter. Leipzig 1993. S. 290–311, Zitate auf S. 308.

²⁴ Anderson, Benedict: Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts. Frankfurt am Main 1996.

²⁵ Vgl. auch: Hroch, Miroslav: Das Europa der Nationen. Die moderne Nationsbildung im europäischen Vergleich. Göttingen 2005. S. 149–150.

²⁶ Vgl. Wetkler, Hans-Ulrich: Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen, München 2007. S. 27–34.

schichte wurde die Nation also historisch legitimiert und damit auch zukünftig legitimierbar. Gleichzeitig konnte das Staatsvolk, das seine ‚Wurzeln‘ in der Geschichte der Nation erkannte, nach innen hin homogenisiert werden zu einer ‚super-family‘, der Ethnie. In die indifferente, komplexe und jedem Menschen offenstehende *Gesellschaft* des Staates war nun mit Hilfe einer ursprungsorientierten historischen Erzählung ein Ordnungsmoment eingezogen, über das für einen Teil des Staatsvolkes eine Vollinklusion in die *Gemeinschaft* der Nation möglich wurde. In der Folge kann dann ‚plausibel‘ begründet werden, wer in der Nation nicht ‚wirklich‘ dazu gehört: Muslime zum Beispiel können zwar Deutsche sein (auf der Ebene des demokratischen Rechtsstaates), der Islam gehört deshalb aber noch lange nicht zu Deutschland (auf der Ebene der Nation als einer imaginierten und historisierten Gemeinschaft).²⁷ Wenn PEGIDA also von der Erhaltung der deutschen Kultur spricht, dann argumentieren diese Menschen historisch, indem sie auf die Herkunfts-, Leidens- und Wertegemeinschaft der Nation als einem ‚geistigen Prinzip‘²⁸ rekurrieren und sich dazu bekennen.

KULTUREN UND IHR BESONDERER WERT

Aufgrund des Vernichtungswillens der Nationalsozialisten gegenüber dem jüdischen Volk und seiner Kultur hat sich die Weltgemeinschaft für einen besonderen Schutz aller Kulturen ausgesprochen. So bekräftigte die UNESCO Generalkonferenz im November 2001 in ihrer Erklärung zur kulturellen Vielfalt, „dass Kultur als Gesamtheit der unverwechselbaren geistigen, materiellen, intellektuellen und emotionalen Eigenschaften angesehen werden sollte, die eine soziale Gruppe auszeichnen, und dass sie über Kunst und Literatur hinaus auch Lebensformen, Formen des Zusammenlebens, Wertesysteme, Traditionen und Überzeugungen gehören zu.“²⁹

²⁷ Vgl. entsprechende Einlassungen von Volker Kauder aus dem Jahr 2012. <http://www.abendblatt.de/politik/deutschland/article10778622/Kauder-Muslime-gehoeren-zu-Deutschland-der-Islam-nicht.html>, vom 14. 01. 2016.

²⁸ Vgl. Renan 1993, S. 290–311, hier S. 307. Renan rekrutiert zwar auf die „spirituelle Familie“ und nicht die Ethnie. Seine Einlassungen zum Ahnenkult sind jedoch, wie später gezeigt wird, geeignet, über die Historisierung eines Personenverbandes eine neue Ethnie zu generieren.

gungen umfasst". Darüber hinaus stellt UNESCO fest, dass „Kultur im Mittelpunkt aktueller Debatten über Identität, sozialen Zusammenhalt und die wirtschaftliche Entwicklung einer Wissensgesellschaft steht.“ Gleichzeitig wird kulturelle Vielfalt als eine „Quelle des Austauschs, der Erneuerung und der Kreativität“ markiert, „die [für die] Menschheit ebenso wichtig [ist] wie die biologische Vielfalt für die Natur“ (Artikel 1).²⁹ Angela Merkel formulierte im Jahr 2004 in einem Beitrag zu „Kultur und Nation“:

„Der Zusammenhang von Kultur und Nation ist im Allgemeinen kaum umstritten, im besonderen Fall unseres Landes geradezu offensichtlich [...]. Kultur ist Heimat, Zugehörigkeit und Teilnahme [...]. Kultur ist die ‚zweite Natur‘ des Menschen [...]. Kultur ist nie statisch [...]. Das Traditionäre wird immer neu angeeignet, umgebildet, ergänzt.“³⁰

Bei aller möglichen Evidenz zeigen sich dennoch diesen Einlassungen ausgesprochen schwierige Implikationen:³¹

Zum einen wird deutlich, dass Kultur und Nation im politischen Handeln als identisch angesehen werden.³² Dernach wäre also durchaus der Schluss zulässig, es gäbe eine „deutsche Kultur“. Auch Ernest Renan sprach von nationalen Kulturen, was zeigt, dass die Identifizierung einer Nation

29 Alle Zitate siehe: <http://www.unesco.de/infothek/dokumente/unesco-erklaerung-en/erklaerung-vielfalt.html>, vom 05.01.2016

30 Merkel, Angela: Kultur und Nation. In: Alles nur Theater? Beiträge zu Kulturstaat und Bürgergesellschaft. Hrsg. von Norbert Lammert. Köln 2004. S. 227–234. Zitate auf S. 229. Online einsehbar unter http://www.kas.de/upload/dokumente/kunst_kultur_merkel.pdf, vom 05.01.2016.

31 Die deutsche Bundeskanzlerin wird hier insofern zitiert, als dass an ihrer Äußerung erkennbar wird, wie sich die UNESCO Erklärung in eine politische Haltung übersetzt. Hier zeigt sich die Ambivalenz des Bedürfnisses, Kulturen einerseits als einzigartig und schützenswert zu markieren und sich andererseits zu der je eigenen bekennen zu müssen, will man diese nicht relativieren.

32 Hier handelt es sich nicht um eine parteipolitische Aussage. Auch die SPD vertritt einen solchen Gedanken, wenn sie z.B. im Jahr 2012 im Rahmen einer Gesetzesinitiative forderte, Kultur (und Sport) sollten im Grundgesetz als Staatsziele eingesetzt werden. <http://www.spdfraktion.de/themen/erweiterung-der-staatsziele-um-kultur-und-sport>, vom 05.01.2016.

mit ihrer Kultur historisch offensichtlich zur Idee der Nation gehört. Wenn PEGIDA also für die Erhaltung der deutschen Kultur eintritt, dann dürfte daran historisch gesehen nichts ehrenhaftiges sein. Im Grunde zeigt sich hier nichts Anderes als eine patriotische (nicht: verfassungspatriotische) Einstellung, die von ‚Vaterlandsliebe‘ geprägt ist. Schließlich bekräftigt auch UNESCO, dass Kultur und sozialer Zusammenhalt untrennbar miteinander verbunden sind. Hier jedoch zeigt sich eine prekäre Ambivalenz: Einerseits kann diesem Gedanken sicherlich spontan zugestimmt werden, weil er mit dem Alltagsempfinden korrespondiert. Andererseits definiert der Nationalismusforscher Ernest Gellner „Nationalismus [als] eine Form politischen Denkens, die auf der Annahme beruht, dass soziale Bindung von kultureller Übereinstimmung abhängt.“³³ Hier zeigt sich, dass sowohl in die weltpolitische wie auch die nationalstaatliche Definition von Kultur ein nationalistischer Diskurs, sogar ein Grundkonsens, eingelagert ist, den PEGIDA auf die Straße bringt. Hinzu kommt, dass im nationalistischen Diskurs „die unteilbare Einheit der Bevölkerungsgruppe proklamiert (wird), die sich historisch in ein und demselben Staat zusammen geschlossen haben“.³⁴ Ein differenzierender Diskurs von ‚Wir‘ und ‚die Anderen‘ kann als anschlussfähig an eine solche Denkweise gesehen werden.

WENN KULTUREN NATURALISIERT WERDEN ...

Hinzu kommt ein weiteres kritisches Moment: Wer Kultur zur „zweiten Natur“³⁵ des Menschen erklärt, macht damit eine folgenreiche Analogiebildung möglich. Die Erhaltung der kulturellen Vielfalt wird damit für die Menschheit ebenso überlebenswichtig wie die biologische Vielfalt für die Identitäten. Hamburg/Berlin 1990. S. 266.

33 Vgl. Renan 1993, S. 304–305.
 34 Gellner, Ernest: Nationalismus: Kultur und Macht. Berlin 1999. S. 17.
 35 Balibar, Etienne / Wallerstein, Immanuel: Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten. Hamburg/Berlin 1990. S. 266.
 36 Kultur und Geist in einem neobiologistischen Rahmen einzubinden, ist durchaus auch ein in wissenschaftlichen Zusammenhängen diskutierter Ansatz. Vgl. z.B.: Blackmore, Susan: Die Macht der Memen oder Die Evolution von Kultur und Geist. Heidelberg 2010.

Natur.³⁷ Kultur, zumindest in soziologischen Zusammenhängen ein an die Gesellschaftlichkeit des Menschen gebundenes, beobachtbarhaftes Phänomen,³⁸ wird in einem solchen Denkrahmen biologisiert und damit auch essentialisiert (man *hat* sozusagen definitiv immer eine unveränderliche³⁹ Kultur, so wie man definitiv und unveränderlich *blaue Augen* *hat*). Kultur wird zu einem Merkmal.⁴⁰ Da im vorliegenden Zusammenhang Kultur und Nation synonym gedacht werden, liegt der Verdacht nahe, dass die Kultur die Natur der Nation ist. Das bedeutet letztendlich nichts anderes, als dass derjenige, der in die deutsche Kultur hineingeboren ist, eine ‚deutsche Natur‘ *hat* und diese wäre ‚natürlich‘ anders als eine ‚syrische‘ oder ‚griechische Natur‘. Wer Kultur als eine der Biologie analoge ‚zweite Natur‘ versteht, der gerät in ein durchaus pretäres Denkmuster: Aus Biologismus kann Kulturalismus werden. So, wie es einen biologischen Artenschutz gibt, kann dann für einen ‚kulturellen Artenschutz‘ plädiert werden (siehe PEGIDA)⁴¹; und so, wie biologische Arten sich nicht mischen sollten, kann man analog auf die Idee kommen, auch verschiedene Kulturen sollten sich nicht mischen, weil sie sonstens ‚degenerieren‘, was zum ‚geistigen Tod‘ der Menschheit führen könnte.⁴² Damit gerät der so denkende Mensch in eine bedenkliche Nähe zu einem differenzialistischen Rassismus, der auch als ein ‚Rassen‘⁴³ bezeichnet wird:

³⁷ Siehe Artikel 1 der UNESCO Erklärung zur kulturellen Vielfalt. Vgl. Fn. 30.

³⁸ Moebius, Stephan. Kultur. Bielefeld 2009. S. 8. Nassehi 1999, S. 211.

³⁹ „Die Kultur“ kann sich dennoch im Rahmen einer solchen Denkweise evolutionär verändern, so wie sich auch körperliche Merkmale im Laufe des Lebens ändern.

⁴⁰ Nassehi 1999, S. 219.

⁴¹ Ein solcher ‚kultureller Artenschutz‘ lässt sich auch als ‚unerwünschte Nebenwirkung‘ aus der UNESCO Erklärung zur kulturellen Vielfalt herauslesen. Bezüglich eines kulturellen Artenschutzes bezieht Jürgen Habermas eindeutig Stellung: „Einen kulturellen Artenschutz kann und darf es nicht geben.“ http://www.philosophisches-forum.de/Archiv/Themengruppen/Gruppe_einzelne_Denker/Habermas/hauptteil_habermas.html, vom 06.01.2016.

⁴² Vgl. Wiegel, Gerd: Nationalismus und Rassismus. Zum Zusammenhang zweier Ausschließungspraktiken. Köln 1995. S. 65.

⁴³ Vgl. Balibar, Etienne: Gibt es einen ‚Neo-Rassismus‘? In: Balibar, Etienne / Wallerstein, Immanuel: Rasse. Klasse. Nation. Ambivalente Identitäten, Hamburg/Berlin 1990. S. 28 und 30. Ein Rassismus ohne Rassen betont die Unaufhebbarekeit von kulturellen Differenzen.

Die biologische Rasse wird hier durch die naturalisierte Kultur ersetzt; der Argumentationsgang bleibt jedoch strukturell der Gleiche. Aber nicht nur dieser Analogieschluss von Biologie zu Kultur naturalisiert das Phänomen ‚Kultur‘. Auch bestimmt Denkweisen im Zusammenhang mit Geschichte erlauben deren Naturalisierung und damit Essentialisierung.

In der Geschichtswissenschaft hat sich eine Denkweise durchgesetzt, die auf die Phänomene des Gedächtnisses, der Erinnerung und der Erinnerungskulturen rekurriert. Hier gewinnt die Unterscheidung zwischen dem kommunikativen und einem kulturellen Gedächtnis an Relevanz. Bezieht sich das kommunikative Gedächtnis stets auf lebende Personen, die innerhalb von 3–4 Generationen ihre erlebte Geschichte weitergeben, vergeht dieses mit dem Versterben seiner Träger. Die erlebte Geschichte muss nun in einem neuen Gedächtnisrahmen des Erinnerns übergehen, der von Jan Assmann als kulturelles Gedächtnis bezeichnet wurde. Erinnerungen können über diesen Gedächtnisrahmen fundiert werden, indem man sie auf Ursprünge hin bezieht, wodurch ein genealogisches Moment in die erinnerte Geschichte Einzug hält. Damit die ‚Herkunftsgemeinschaft‘ ihre Geschichtete nicht vergisst, bedarf es einer permanenten Einweisung in dieselbe.

„Dadurch kommt eine Kontrolle der Verbreitung zustande, die einerseits auf Pflicht zur Teilhabe drängt und andererseits das Recht auf Teilhabe vorenthält. Um das kulturelle Gedächtnis sind immer mehr oder weniger strikte Grenzen gezogen. Während die einen ihre Kompetenz (oder Zugehörigkeit) durch förmliche Prüfungen ausweisen [...] bleiben andere von solchem Wissen ausgeschlossen.“⁴⁴

Eine vom Ursprung her erzählte Geschichte stellt für die Menschen, die sich in sie hinein imaginieren, ein folgenreiches transgenerationelles Bindeglied dar: Sie wird zum ‚Lebenssaft‘ einer Ethnie: So, wie das Blut die Familien biologisch verbindet, verbindet Geschichte die gleichen Menschen kulturell miteinander. Hinzu kommt, dass über Geschichte und ihre Kultur die in den funktionalen Teilsystemen fragmentierte Person nunmehr in eine

Hamburg/Berlin 1990. S. 28 und 30. Ein Rassismus ohne Rassen betont die Unaufhebbarekeit von kulturellen Differenzen.

⁴⁴ Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 2007. S. 50–55.

„ganze Person“ zurück verwandelt werden kann.⁴⁵ Das wirkt identitätsbildend und identitätsstabilisierend. Geschichte macht es nämlich möglich, „nach der lebensweltlichen Verwurzelung“ von Menschen zu fragen.⁴⁶ Die Wurzelmetapher jedoch erweist sich im vorliegenden Zusammenhang wiederum als ausgesprochen schwierig: Zum einen ermöglicht sie eine Assoziation zum Boden (des Territoriums). Wer möchte, kann imaginieren, dass Geschichte und Boden zusammengehören, was durchaus auch über den unbestweifelbaren Zusammenhang von Raum und Zeit belegt werden könnte. Über Geschichte, die sich als eine Meistererzählung⁴⁷ zeigt, kann eine Echtheit, die ein Territorium, einen Nationalstaat, bewohnt, ‚historisch legitimiert‘ Anspruch auf diesen Boden erheben. Gleichzeitig statten Wurzeln Menschen mit „Kraft und Authentizität“ aus.⁴⁸ Eine vom Ursprung her erzählte Geschichte, die sinnstiftend und orientierend in der Gegenwart wirken soll, authentifiziert Menschen offensichtlich und deutet sie als einen nach innen hin homogenisierten Verband. Mit Hilfe einer Meistererzählung, unter der heute „eine kohärente, mit einer eindeutigen Perspektive ausgestattete und in der Regel auf dem Nationalstaat ausgerichtete Geschichtsdarstellung, deren Prägekraft nicht nur innerfachlich schulbildend wirkt, sondern öffentliche Dominanz erlangt“⁴⁹ verstanden wird, können Menschen sozial konstituiert und in die Gemeinschaft derjenigen mit der gleichen Geschichte, die zugleich auch die Geschichte der Nation ist, als

ganze Person inkludiert werden.⁵⁰ Über die historische Meistererzählung konnten der Sinnverlust und das Integrationsdefizit, die mit dem Zusammenbruch der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung verbunden waren, offensichtlich ‚geheilt‘ werden, da diese in der Lage ist, „Antworten auf die Frage nach kultureller Identität zu geben.“⁵¹ Gleichzeitig versieht sie die eigene Kultur mit dem Etikett der ‚Zivilisiertheit‘.⁵²

Nicht zuletzt vor diesem Hintergrund lassen sich auch die von unterschiedlichen Verbänden publizierten Verlaufbarungen verstehen, die im Zusammenhang mit dem Geschichtsunterricht, dem Ort, an dem eine institutionell verantwortete historische Bildung geschieht, stehen. So veröffentlichte der Verband der Historikerinnen und Historiker Deutschlands im Jahr 2010 eine Stellungnahme zum Geschichtsunterricht, in dem es hieß:

„Heranwachsende sollen lernen, mithilfe von elementaren historischen Kategorien, Fragestellungen und Verfahren die Komplexität von geschichtlicher Kontinuität und historischem Wandel zu erschließen. Dazu haben sie nur dort Gelegenheit, wo das Schulfach Geschichte zentrale historische Themen in deren diachronen Zusammenhängen entfaltet und durch Kontextualisierung Kohärenz entstehen lässt. [...] Der Geschichtsunterricht dient mit der Vermittlung von historischem Orientierungswissen von der Antike bis zur Gegenwart nicht allein der historischen Bildung, sondern auch einer grundlegenden Allgemeinbildung.“⁵³

Bereits im Jahr 2007 konnte man beim Geschichtslehrerverband lesen:
„Das Fach Geschichte ist in allen Schularten ein zentrales Fach, weil seine Inhalte das ‚Gedächtnis‘ der Gesellschaft darstellen. [...] Wir treten mit unseren Bildungsstandards bewusst Tendenzen entgegen, die einer ‚Auflösung‘ unseres kulturellen Gedächtnisses Vorschub leisten.“ [...] Geschichte ist „ein unverzichtbares Bildungsfach, das bis in die Umgangssprache hinein historische Bilder, Begriffe und Vorstellungen, die zum kulturellen

45 Nassehi 1999, S. 219.

46 Rüsen, Jörn (Hrsg.): *Geschichtsbewusstsein. Psychologische Grundlagen, Entwicklungskonzepte, empirische Befunde*. Köln/Weimar/Wien 2001. S. 2.

47 So gibt es nach Jörn Rüsen, an dem sich die deutsche und internationale Geschichtsdidaktik derzeit stark orientiert, „keine kulturellen Identitäten ohne Meistererzählungen“. Jörn Rüsen, zitiert in: *Die historische Meistererzählung. Deutungslinien der deutschen Nationalgeschichte nach 1945*. Hrsg. von Konrad H. Jäusch & Martin Sabrow. Göttingen 2011. S. 10.

48 Gellner, Ernest: *Nationalismus: Kultur und Macht*, deutsche Ausgabe, Berlin 1999. S. 122.

49 Jarausch, Konrad, H. / Sabrow, Martin: *Die historische Meistererzählung. Deutungslinien der deutschen Nationalgeschichte nach 1945*. Göttingen 2011. S. 16.

50 Vgl. Völkel, Bärbel: *Nationalism – Ethnicity – Racism? – Thinking History in a World of Nations*, *Review of History and Political Science*. Vol. 2, No. 1, S. 29–50, hier Seite 37–44.

51 Rüsen, Jörn: *Geschichte im Kulturprozess*. Köln/Weimar/Wien 2002. S. 217.

52 Ebd.

53 http://www.historikerverband.de/fileadmin/_vhb/pdf/Stellungnahme_zu_Hess_Bildungsstandards.pdf, vom 06.01.2016.

und sprachlichen Allgemeingut gehören, vermittelt, ohne deren Verständnis eine störungsfreie Kommunikation nicht mehr gegeben ist. [...] Entscheidend für den Einzelnen wie für die Gesellschaft ist der Erwerb einer Identität über die wachsende Beschäftigung mit der eigenen Geschichte.“⁵⁴ Und auch in der Geschichtsdidaktik wurde als Folge der Verknüpfung von Geschichtsbewusstsein und Geschichtskultur ein entsprechender Zusammenhang hergestellt. Über den Topos ‚Sinnbildung über Zeiterfahrung‘ hat sich die historische Bildung auf die Entwicklung einer historischen Identität ausgerichtet. „Historische Identität synthetisiert [...] das Gewordensein eines Subjekts oder einer sozialen Einheit mit dessen Zukunftsentwürfen“⁵⁵, sie ist stets auf „kulturelle Kohärenz“⁵⁶ ausgerichtet.⁵⁷ Damit wirkt die heutige historische Bildung als eine kulturelle Praxis ethnozentriert.⁵⁸

Paul Ricoeur spricht in diesem Zusammenhang von der „Unheimlichkeit der Geschichte“.⁵⁹ Wer mit dem Referenzrahmen des historischen Gedächtnisses argumentiert, der pfropft „gesetzter auf die Erzählung der Alten, [...] das Band der Abstammung auf den gewaltigen genealogischen Baum auf, dessen Wurzeln sich im Boden der Geschichte verlieren. Und sobald die Erzählung der Ahnen ihrerseits aufs Neue darin Schweigen anheimfällt, obsiegt die Anonymität des Bandes der Generationen über die noch leibliche“.

⁵⁴ Verband der Geschichtslehrer Deutschlands (Hrsg.): Bildungsstandards Geschichte. 5.-10. Jahrgangsstufe. Schwalbach/Ts.: Wochenschau 2007, S. 9, 11, 12.

⁵⁵ Rüsen, Jörn: Historik. Theorie der Geschichtswissenschaft. Köln/Wiesbaden 2013, S. 270.

⁵⁶ Paniel, Hans-Jürgen: Geschichtsdidaktik, Schwalbach/Ts.: Wochenschau 2013, S. 23. Kursiv im Original.

⁵⁷ Vgl. Völkel, Bärbel: Subjektorientierte Geschichtsdidaktik. Überlegungen zu einem uneindeutigen Begriff. In: Subjektorientierte Geschichtsdidaktik, Hrsg. von Heinrich Ammerer / Thomas Hellmuth / Christoph Käthberger. Schwalbach/Ts.: Wochenschau 2015, S. 73–91.

⁵⁸ Vgl. Rüsen 2002, S. 210.

⁵⁹ Ricoeur, Paul: Gedächtnis. Geschichte. München: Wilhelm Fink 2004, S. 605. Wer einen „Kult der Ahnen“ pflegt, der verortet sich eindeutig im Denken des 19. Jahrhunderts. So formulierte Renan: „Wie der einzelne ist die Nation der Endpunkt einer langen Vergangenheit von Anstrengungen, von Opfern und vom Hingabe. Der Kult der Ahnen ist von allen am legitimsten; die Ahnen haben uns zu dem gemacht, was wir sind.“ Renan 1993, S. 308.

che Dimension des Bandes der Abstammung. Zurück bleibt dann nur noch die abstrakte Annahme einer Abfolge der Generationen: Die Anonymität hat das lebendige Gedächtnis in die Geschichte umkippen lassen. [...]“ Da bei bleibt, so Ricoeur, „der Hauptbezug des historischen Gedächtnisses die Nation“.⁶⁰ Wenn aber die deutsche Geschichte letztlich nichts Anderes als eine Abstammungsgeschichte ist, wer könnte es Menschen dann verargen, wenn sie den Islam als kulturell fremd und nicht mit der deutschen Identität vereinbar wahrnehmen? Nichts Anderes wird in der Schule vermittelt.⁶¹ Und auch in der deutschen Geschichtskultur finden sich keine Hinweise darauf, der Islam könne zu Deutschland gehören, obwohl Muslime seit dem Anwerbeabkommen Deutschlands mit der Türkei im Oktober 1961 heute auch als deutsche Staatsbürger in Deutschland leben und ihre Religion und Kultur praktizieren. Bis heute haben sie keinen Eingang in die deutsche Geschichtsschreibung und damit in die deutsche Geschichtskultur gefunden.⁶² Ein solches Geschichtsverständnis, das sich einer transgenerationalen Zugehörigkeit verpflichtet sieht, „sichert den Vorrang der horizontalen Identität gegenüber sämtlichen Formen vertikaler Solidarität“.⁶³

Das singuläre Identitätsmodell, das sich in der Vorstellung einer historischen, kulturellen oder nationalen Identität manifestiert, wird heute durch-

⁶⁰ Ebd., S. 609.

⁶¹ Es kommt hierbei nicht so sehr darauf an, was aus dem Geschichtsunterricht behalten wurde oder nicht. Wichtig ist die (stabile) Wahrnehmung, welche thematisiert wird und wer nicht. Vgl. Völkel, Bärbel: Nationalism – Ethnicity – Racism? – Thinking History in a World of Nations. Review of History and Political Science. Vol. 2, No. 1, S. 29–50. Hier S. 44–46. Dies: Von ungewöhnlichen Nebenwirkungen eines traditionellen chronologischen Geschichtsunterrichts. Nationalismus als historische Sinnbildung? In: HMRG 26 (2013/2014), S. 401–412.

⁶² Vgl. Völkel, Bärbel: Wie lange muss jemand hier leben? Migration und Identität. In: Public History Weekly 2, (2014) 7, DOI: dx.doi.org/10.1515/phw-2014-1284. Aut.: Alavi, Bettina: Migration und Geschichtskultur – 40 Jahre Ford-Streik. In: Public History Weekly 1 (2013) 10, DOI: dx.doi.org/10.1515/phw-2013-008. Hier zeigt sich, dass deutsche Migrant_innen offensichtlich ein Diasporagedächtnis entwickeln, weil sie auch nach Generationen im Einwanderungsland fremd geblieben sind.

⁶³ Ricoeur 2004, S. 625.

aus scharf kritisiert.⁶⁴ Nationen und Kulturen sind noch nie so homogen und in sich geschlossen gewesen, wie ihnen mit dem Kollektivsingular „kulturelle Identität“ unterstellt wird.⁶⁵ Bedenkt man jedoch die normative Kraft der sozialen Integration in eine kulturelle Gemeinschaft mit langer Tradition, die sich gegenüber einer eher unverbindlichen, flüchtigen und unübersichtlichen pluralen Gesellschaft in einer globalisierten Welt der gegenseitigen Solidarität sicher sein kann, dann wird plausibel, warum die historisch-nationale-kulturelle Identität offensichtlich gerade aktuell wieder eine solch hohe Faszination ausübt: Nur sie scheint in der Lage, Übersichtlichkeit und eine gewisse Zukunftsperspektive in eine von Kontingenzerfahrungen geprägte Lebenswelt zu bringen.⁶⁶ Die historische Identität, die immer auch eine kulturelle Identität ist, nimmt dabei den Charakter einer Masterkategorie an.⁶⁷

Über die Geschichte der Nation wird, so der hier vorgestellte Befund, die Dominanzkultur eines konkreten sozialen, nämlich nationalen, Verbandes als „kulturelle Familiengeschichte“ ontologisiert: Die Ethnie kann sich als eine ununtergehobene Einheit verstehen. Das ist nicht naiv, wie Armin Nassehi schreibt,⁶⁸ sondern Selbst stabilisierend – wenngleich auch nur in diesem Referenzrahmen.

Weil Nicht-Zugehörigkeit ein Kennzeichen der Moderne ist, konnten sich, so wurde gezeigt, die nationalen Kulturen als wirkmächtige Kompenstationssmodelle entwickeln; sie versetzen „die unvertraut gewordene Welt mit dem Siegel der Vertrautheit“.⁶⁹ Die im Zusammenhang mit den globalen Wanderungsbewegungen im 20. und 21. Jahrhundert entstehenden „multikulturellen Gesellschaften“ bleiben insofern „dem Denken in Kulturen und Na-

64 Vgl. z.B. Sen, Amartya: Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt. München 2012. S. 58–60.

65 Ebd., S. 60.

66 Vgl. Hidas, Zoltán: Im Bann der Identität. Zur Soziologie unseres Selbstverständnisses. Bielefeld 2014. S. 197–202.

67 Vgl. Vökel, Bärbel: Subjektorientierte Geschichtsdidaktik. Überlegungen zu einem uneindeutigen Begriff. In: Subjektorientierte Geschichtsdidaktik. Hrsg. von Ammerer, Heinrich / Hellmuth, Thomas / Kühberger, Christoph. Schwabach/Ts.: Wochenschau 2015. S. 83–86.

68 Nassehi 1999. S. 213.
69 Ebd., S. 218.

tionen eng verwandt.“ Der Begriff „verschiebt die Differenz zwischen Nationen in das Innere der Gesellschaft und affimiert sie dort als Kulturtiefelf“.⁷⁰

SCHATTENSEITEN: ETHNOZENTRISMUS, XENOPHOBIE UND RASSISMUS ALS DIE „SCHMUTZIGE“ SEITE EINER IN NATIONALSTAATEN ORGANISIERTEN WELT

Nun könnte man ja sagen, daran, dass eine Nation ihre Geschichte erzählt und institutionell tradiert, sei doch nichts Verwerfliches. Schließlich ist damit ja nicht gleichzeitig auch zwingend eine Diskriminierung der anderen auf dem Staatsgebiet lebenden Menschen verbunden. Vielmehr lernen, so ein gängiges Argument auf beiden Seiten, die Zwanderer damit auch die Geschichte ihres neuen Heimatlandes kennen und können sich dann auch besser integrieren. Und immerhin sichert ja der Staat das Nebeneinander der unterschiedlichsten kulturellen Verfasstheiten rechtlich ab; sie werden alle gleich behandelt. Diese Gleichheit evoziert jedoch, so Birgit Rommelspacher, ihre ganz eigene Problematis: Wenn alle gleich sind, worin erkenne ich dann eigentlich den Wert meiner eigenen Vorstellungen und letztlich auch meines Selbst? In die Vorstellung von Gleichheit ist ja gerade, wie oben gezeigt wurde, ein Moment der Hierarchie eingelagert, das Menschen offensichtlich so irritiert. Nach Rommelspacher wurde daher im Zuge der Aufklärung der Idee der EGALITÄT ein elitäres Moment zur Seite gestellt, das an die Vorstellung der Vernunft geknüpft war.⁷¹ Dieses elitäre Moment wird, so die hier vorgestellte These, über die Kommunikation einer weltlich verurzelnden, auf kulturelle Kohärenz hin ausgerichtete Geschichtsempfehlung in eine Gesellschaft unter Gleichen eingeführt.⁷² Nach Niklas Luhmann muss nämlich in einer Kommunikation unter Gleichen immer eine Unterscheidung eingeführt werden: es ist zu entscheiden, wer in einer Kommunikation zuerst genannt wird. Dabei, so Luhmann, erhält derjenige in dieser Kommunikation einen Vorrang, dem eine größere Kontinuität zum

70 Ebd., S. 216.

71 Rommelspacher, Birgit: Dominanzkultur. Texte zu Freindheit und Macht. Berlin: 1998. S. 18.

72 Hier muss betont werden, dass dies keine „Eigenart“ der Deutschen ist, sondern

dass eine solche Denkweise zum Prinzip der Nation gehört.

Ursprung zuerkannt wird; er repräsentiert fortan unsichtbar das allgemeine Gänze⁷³ im Rahmen eines hegemonialen Diskurses, der die Dominanzkultur⁷⁴ legitimiert. Bereits im Hinblick auf den so genannten *glass ceiling effect* habe ich den Gedankengang ausgeführt, dass innerhalb egalitärer Geschlechterbeziehungen eine solche kommunikative Rückführung auf einen Ursprung über Geschichte möglich wird und für Frauen dabei erhebliche diskriminierende Konsequenzen nach sich zieht.⁷⁵ Der gleiche Gedankengang greift auch im vorliegenden Fall, bei dem entschieden werden muss, welcher Kultur innerhalb der multikulturellen Nation in der Kommunikation der Vorrang eingeräumt werden soll. Über die Geschichte der Nation wird nun die Lücke zwischen der Gegenwart und einer fiktiven Ursprungszeit geschlossen – jedoch nur für den transgenerational und erinnerungskulturell verbündeten Teil der Bevölkerung, der sich nun nobilitiert weiß. Von der Zugshörigkeit zur Dominanzkultur profitieren schließlich alle, die dazu gehören, auch wenn sie innerhalb der Kultur selbst Diskriminierungen erfahren. Sie sind diejenigen, die in den unterschiedlichen Funktionssystemen der Gesellschaft überwiegend eine bevorzugte Behandlung erfahren.⁷⁶ Damit repräsentiert die Elitie innerhalb einer Nation das unsichtbare Allgemeine. Sie ist „verwurzelt“ in der Geschichte der Nation, damit zivilisiert und verlässlich. Der unterlegene Teil in der Kommunikation, „die Anderen“, geraten hingegen in einen präkären Status: „Ihr“ Ursprung bleibt vage, „Sie“ sind die Menschen „ohne Geschichte“ innerhalb der Nation und damit

⁷³ Luhmann, Niklas: Frauen, Männer und George Spencer Brown. In: Frauen, Männer, Gender Trouble. Systemtheoretische Essays. Hrsg. von Ursula Pasero & Christine Weinbach. Frankfurt am Main 2003. S. 15–62, hier S. 24–25.

⁷⁴ Rommelspacher 1998. Unter Dominanzkultur wird ein „Geflecht verschiedener Machtdimensionen“ begriffen, „die in Wechselwirkung zueinander stehen.“ Ebö, S. 23.

⁷⁵ Vgl. Vökel, Bärbel: Der *glass ceiling effect* und das subversive Gelächter aus der Geschichte – oder: Was gehen die Probleme von Managerinnen die historischen Genderforscher*innen an? In: ZfG Jahresband 2008. Schwalbacht.: Wochenschau 2008. S. 171–183.

⁷⁶ Rommelspacher, Birgit: Dominanzkultur. Texte zu Freindheit und Macht. Berlin 1998/2. S. 53. Diese Nobilierung die Elitie bei gleichzeitiger Marginalisierung „der Anderen“ stellt ein Merkmal von Rassismus dar.

die „Wurzellosen“. Wer könnte schon sagen, wen letztlich „Ihre“ Solidarität gehört?⁷⁷

An dieser Stelle wird der ‚Schatten‘⁷⁸ des demokratisch verfassten Nationalstaats deutlich: Dort, wo soziale Bindung von kultureller Kohärenz abhängig gemacht wird, die in der modernen Welt steuert an die Geschichte der Nation gebunden ist, wird der reziproke Zusammenhang von Nationalismus und Rassismus erkennbar. Rassismus kann dannach als die „schmutzige Seite“ des vom Ursprung her erzählten und auf ein transgenerationelles Gedächtnis rekurrenden Nationalstaats bezeichnet werden. Und nicht nur von hier aus kann diese verstörende Bilanz gezogen werden. Über die kommunizierte Geschichte der Nation und das Nicht-Kommunizieren der Geschichten „der Anderen“ werden diese innerhalb der sich dadurch fundierenden Dominanzkultur sogar physisch sichtbar gemacht. Im ethnisierenden Diskurs sind „Sie“ diejenigen, die ehemals an der Peripherie lebten. „Sie“ „sind jetzt mitten unter uns in den westlichen Metropolen, es geht nicht mehr um Expansion, sondern um Abgrenzung auf dem eigenen Territorium“⁷⁹. Ihr vager Ursprung, ihre Geschichtlosigkeit auf dem Boden des Einwanderungslandes, macht es möglich, auf ihren physischen Körper zu schauen. Über den „erkennenden“ Blick kann das ethnische „Wir“ sich

⁷⁷ Rauf Ceylan weist darauf hin, dass ethnisierende Zuschreibungsdiskurse in einer Gesellschaft zu Re-Ethnisierungen der Minderheiten führt, indem diese sich wieder stärker auf ihre Herkunftskontakte besinnen. Vgl. Ceylan, Rauf: Muslime und Diaspora – interdisziplinäre Forschungsfragen im Einwanderungskontext. In: Islam und Diaspora. Hrsg. von Rauf Ceylan. Frankfurt am Main: 2012. S. 9–27, hier S. 20.

⁷⁸ Der Begriff des ‚Schattens‘ wird hier im Sinne einer Metapher verstanden: Die als Entität gedachte Nation, die sich „im Lichte“ der Aufklärung (engl.: Enlightenment) sieht, erzeugt auf ihrer Kehrseite, dort, wo das Licht nicht mehr hin scheinen kann, einen Schatten. In diesem finden sich die unerwünschten, ungeliebten, ins Abseits gedrängten Vorstellungen, die ‚die Nation‘ ebenfalls ausmachen: Ethnozentrismus, Xenophobie und Rassismus als Müllhaufen dieser substanziellierten Imagination.

⁷⁹ Eickel pasch, Rolf / Rademacher, Claudia: Identität. Bielefeld 2013/4. S. 88. Auch: Hall, Stuart: Rassismus und kulturelle Identität. Hamburg 1994. S. 216. Hier kann eine nach wie vor existierende „koloniale Mentalität“, wie Bea Lundt in diesem Band ausführt, beobachtet werden.

kategorial von einem andersethnischen ‚Sie‘ unterscheiden. ‚Ihrer‘ Geschichts kann innerhalb der Dominanzkultur (immer noch) nicht der gleiche Grad an Zivilisiertheit zugeschrieben, wie der eigenen Geschichte. Eine solche Sichtweise, die auf die Inferiorität einer anderen Kultur abhebt, wird als Rassismus bezeichnet.⁸⁰ Auch ein Diskurs, der zwar auf die grundsätzliche Gleichwertigkeit aller Kulturen abhebt, Kulturmischungen aber für problematisch hält, fällt unter diese Kategorie.⁸¹ Denkweisen und Sprachhandlungen, die zwischen einem ‚Wir‘ und ‚Ihr‘ kategorial unterscheiden, reduzieren jedes Individuum in der Gesellschaft darauf, eine Totalität zu repräsentieren: Es ist in ein „stahlharte(s) Gehäuse der Zugehörigkeit“ gesperrt, nämlich das der Kultur.⁸²

Rassismus ist daher nicht, so wurde gezeigt, ein Phänomen von Bildungsferne oder einer oft unerklärlichen individuellen Einstellung. Im Gegenteil! Man braucht offensichtlich geradezu einen ‚wachen‘ Blick auf die Welt, um ‚erkennen‘ zu können, was im eigenen Land nicht richtig läuft.⁸³ Rassismus, in Deutschland eher mit ‚Fremdenfeindlichkeit‘ konnotiert⁸⁴, ist grundlegend in die Gefasstheit unserer Welt eingelagert. Wer sich nicht eines ‚kulturellen Relativismus‘ schuldig machen möchte, muss Steifung beziehen.⁸⁵

⁸⁰ Cashmore, Ellis u.a.: *Dictionary of Race and Ethnic Relations*, London, New York 1996/4. Stichwort ‚Xenophobia‘, S. 382.

⁸¹ Eld. Damit zeigt sich gleichzeitig wiederum, so die These, der ‚koloniale Blick‘. Vgl. Bhabha, Homi K.: Die Verortung der Kultur, Tübingen 2011, S. 62. Wenn von ‚gelungener Integration‘ gesprochen wird, kann unterstellt werden, dass man hier eher an ‚Assimilation‘ denkt. Diese kann jedoch von der Dominanzgesellschaft dauerhaft argwöhnisch betrachtet werden. Vgl. Balibar, Etienne: Gibt es einen ‚Neo-Rassismus‘? In: Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten. Hrsg. von Balibar, Etienne / Wallerstein, Immanuel Hamburg, Berlin 1990, S. 33.

⁸² Ebenda, Bezug nehmend auf: Nassehi, Armin: Differenzierungsfolgen. Beiträge zu einer Soziologie der Modernen, Wiesbaden 1999, S. 216.

⁸³ Vgl. die Selbstwahrnehmung der Pödisten und auch entsprechende Befragungsbefunde. Vgl. Geiges, Lars / Marg, Stine / Walter, Franz 2015, S. 65, 103–104 und 122–127.

⁸⁴ Vgl. Cashmore, Ellis u.a.: *Dictionary of Race and Ethnic Relations*, London, New York 1996/4. Stichwort ‚Xenophobia‘, S. 382.

⁸⁵ Banton, Michael: Racial Consciousness, New York 1999/3, S. 23–28.

Es macht daher, so die These, nicht wirklich Sinn, die Pödisten zu beschimpfen. Vielmehr wäre es an der Zeit, gesamtgesellschaftlich darüber nachzudenken, wie diese ‚Schattenseiten‘ demokratisch verfasser Nationalstaaten so ins Bewusstsein gehoben werden können, dass Menschen reflektiert damit umgehen lernen. Gleichzeitig könnte auch ein Diskurs darüber angeregt werden, ob die Idee der Nation im 21. Jahrhundert überhaupt noch hilfreich für ein Zusammensein von Menschen unterschiedlichster Verfasstheiten ist.⁸⁶ Möglicherweise benötigen wir andere Ordnungselemente, die die Ambiguitäten unserer Welt auch individuell bewältigbar erscheinen lassen.⁸⁷

ZUSAMMEN GEHÖRT, WER ZUSAMMEN LEBT – KONSEQUENZEN FÜR DIE KOMMUNIKATION VON GESCHICHTE IN EINWANDERUNGSGESELLSCHAFTEN

Nun, da ‚The West and the Rest‘ sich unübersehbar und unhintergehbar gemeinsam ihre Territorien und sogar die Staatsbürgerschaften teilen, scheint es an der Zeit, das dem 19. Jahrhundert eigene Denken in essentiellen Zugänglichkeitskategorien aufzugeben. Damit dieser Weg beschritten werden kann, sind auf unterschiedlichen Ebenen veränderte Denk- und Sprechgewohnheiten notwendig. Diese sind nicht neu zu erfinden, sondern innerhalb unserer Gesellschaft schon längst artikuliert. Was bislang allerdings zu fehlen scheint, ist eine Zusammenführung dieser Überlegungen in einen gemeinsamen Diskurs. Dieser kann jedoch, so meine Wahrnehmung, nur dann ehrlich im Gang gesetzt werden, wenn ein selbstkritischer Umgang mit den ‚Schattenseiten‘ unserer aufgeklärten, demokratischen, rechtsstaatlichen

⁸⁶ „Die Nationen sind nichts Ewiges. Sie haben einmal angefangen, sie werden enden. Die europäische Konföderation wird sie wahrscheinlich ablösen. (Aber das ist nicht das Gesetz des gegenwärtigen Jahrhunderts, in dem wir leben. Gegenwärtig ist die Existenz der Nationen gut, sogar notwendig.“ Renan 1993, S. 290–311, Zitat auf S. 310

⁸⁷ Armin Nassehi spricht in diesem Zusammenhang von der „epochale(n) Aufgabe einer endgültigen Säkularisierung des Staates“. Nassehi 1999, S. 222. Vielleicht wäre diese Leichter voran zu treiben, wenn man sich von der Idee der ‚Nation‘, der ‚säkularen Religion‘ des Staates, trennen würde?

lichen und dennoch hegemonial verfassten Perspektive auf die Welt beginnt. In einem ersten Schritt müsste es darum gehen, die Essentialisierung von Staat und Nation und in ihrem Gefolge auch den damit verbundenen politischen Kulturbegriff zu verflüssigen.

Bereits Renan stellte fest, dass die eine menschliche Kultur den nationalen Kulturen voranging.⁸⁸ Es ist also primär das Mensch-Sein, das die Menschen verbindet und nicht die Ethnie.⁸⁹ In einer Nation leben Menschen zusammen, die sich als Volk nicht zwingend im Sinne eines *ethnos*; sondern eben auch eines *demos* verstehen können, wenn sie dies denn wollen. Zum Volk gehört nämlich, wer zusammenlebt. Es geht um eine „Wohnbürgerschaft“, die eine „Gemeinschaft ohne Substanz“ darstellt.⁹⁰ Diese wird zusammengehalten durch ein „tägliches Plebisitz“.⁹¹ Die soziale Bindung des *demos* ist formal (nicht emotional, wie beim *ethnos*) verfasst: sie bezieht sich auf eine normative Verpflichtung gegenüber der Rechtsordnung des demokratisch verfassten Nationalstaats.

Damit sich der *demos* aber als ‚Gemeinschaft ohne Substanz‘ finden kann, empfiehlt sich eine ‚Pflicht zum Vergessen‘.⁹² Das ‚Vergessen‘ sollte sich und dafür plädiere ich eindringlich, auf alle Menschen im Staat beziehen: Diejenigen, die schon länger dort wohnen und auch diejenigen, die neu

⁸⁸ Renan 1993, S. 304. Auch Jörn Rüsen argumentiert stets von diesem Menschheitsgedanken her (siehe das Streitgespräch zwischen Jörn Rüsen und mir im vorliegenden Band).

⁸⁹ Ebd., S. 298: „An die Stelle des Prinzips der Nation setzt man das der Ethnographie. Es handelt sich dabei um einen schwerwiegenden Irrtum. Würde er vorherrschen, rüchtere er die europäische Zivilisation zugrunde.“

⁹⁰ Ehs, Tamara / Valchas, Gers: Demos statt Ethnos. Plädoyer für ein EU-Volk jenseits des Homo Europaeus, Blätter für deutsche und internationale Politik, 4/2009, S. 85–91. Zitate auf S. 86 und 89.

⁹¹ Vgl. Renan 1993, S. 309.

⁹² Ebd., S. 294–296. Nach Renan müssen sich diejenigen, die sich in einer Nation zusammengefunden haben, auf ein ‚Vergessen‘ ihrer vornationalen Divergenzen verständigen: Die Bevölkerungen „verschmelzen“ (S. 293) und beginnen eine gemeinsame Geschichte. Diese ist für den Franzosen Renan nicht ethnisch konnotiert, wohl aber historisch: In der Nation generiert sich fortan eine neue Gemeinschaft mit Ahnenkult. Gerade aber diese Denkweise war geeignet, neue Ethnien entstehen zu lassen, die sich fortan ethnisch-national definierten könnten.

hinzukommen. Dafür erscheint es notwendig, sich in ein neues Verhältnis zur Geschichte (der Nation) zu setzen: Diese sollte nun nicht mehr ursprungsortorientiert und transgenerational erzählt werden, damit nicht nur die neuen Zuwanderer, sondern auch die schon seit langem bei uns lebenden Einwanderer eine Chance bekommen, mit den bereits auf dem Staatsgebiet lebenden Menschen zu „verschmelzen“.⁹³

- Wenn z.B. Afrodeutsche davon sprechen, in Berlin in der ‚Diaspora‘ zu leben, obwohl es schon seit Jahrhunderten Menschen afrikanischer Herkunft in Europa gibt⁹⁴ und Schwarze Deutsche Deutschland spätestens seit der Kolonialzeit mit zu dem gemacht haben, was es heute ist⁹⁵, zeigt sich daran, dass sie eben nicht in die Geschichte Deutschlands, in die ‚Solidargemeinschaft‘ der Nation, integriert wurden.
- Und obwohl seit dem 15. Jahrhundert Sinti und später auch Roma im Deutschen Reich leben, galten sie seit jeher als ‚unerwünschte‘ Ethnie, die man mit diskriminierenden Gesetzen belegte. In der Zeit des Nationalsozialismus wurden sie aus rasseideologischen Gründen verfolgt und ermordet. Bis heute sehen sich Sinti und Roma xenophoben und rassistisch.

⁹³ Und ausdrücklich: NEIN! Ich rede hier nicht einem Vergessen des Holocaust das Wort. Vergessen werden sollte, dass Zuwanderer einmal nicht in die Nation gehört haben. Ab dem Zeitpunkt der Zurwanderung beginnt eine gemeinsame Geschichte, in die die Kulturen und damit auch historischen Verfassheiten aller Beteiligten einfließen und das Gemeinwesen verändern. Der normative Bezugsrahmen bleibt der demokratisch verfasste, stets verbessерungswürdige, Rechtsstaat.

⁹⁴ Vgl. Zeller, Joachim / Diallo, Oumar: Einführung: Das afropolitane Berlin. In Black Berlin. Die deutsche Metropole und ihre afrikanische Diaspora in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. von Joachim Zeller & Oumar Diallo. Berlin 2014/2, S. 11. Auch: Kuhmann-Sirinov, Anne: Schwarze Europäer im Alten Reich. Handel, Migration. Hof/Göttingen. 2013.

⁹⁵ Vgl. z.B. Michael, Theodor: Deutsch sein und schwarz dazu. Erinnerungen eines Afro-Deutschen, München: Taschenbuch Verlag 2013. Vgl. auch: Marmur, Elisa / Papa Sow (Hrsg.): Wie Rassismus aus Schulbüchern spricht. Kritische Auseinandersetzung mit ‚Afrika‘-Bildern und Schwarz-Weiß-Konstruktionen in der Schule. Ursachen, Auswirkungen und Handlungsempfehlungen für die pädagogische Praxis, Weinheim, Basel: Betz 2015.

tischen Übergriffen ausgesetzt.⁹⁶ Heute leben etwa 120 000 Sinti und Roma als deutsche Staatsbürger*innen in Deutschland⁹⁷ und gestalten unser Land mit. Kommen sie auch entsprechend in der Geschichte der Nation vor?

Die Ereignisse in Deutschland im Jahr 1989 deutet der Politikwissenschaftler Nevim Cil folgendermaßen: „Die Frage, ob zusammenwachsen wird, was zusammengehört, wurde in einem nationalen und ethnischen Raum diskutiert. Das neue Deutschsein hieß vor allem, zur deutschen Abstammungsgemeinschaft zu gehören. [...] Der Mauerfall und die Wiedervereinigung beschreiben [...] eine Geschichte, die neue Deutsche und bereits vergossen geglaubte Deutsche wieder sichtbar mache. Unabhängig von der historischen Bedeutung ist dieses Datum auch für türkische Einwanderer identitätsrelevant. [...] Nach einer Phase der grundlegenden Irritation müssen Nachkommen von ehemaligen türkischen Arbeitskräften jedoch ihre Verontzung überdenken und sich die Frage stellen, ob und wie sie die Geschichte Deutschlands zukünftig mitprägen und mitgestalten wollen.“ Die Vereinigung des Selbst auf herkunftspezifische Elemente stellt eine Antwort auf die bisherige historische Nichtanerkennung in Deutschland (Hervorhebung B. V.) dar.⁹⁸

Nichtzugehörigkeit trotz Deutsch-Sein in Staatsbürgerschaft und Empfinden ist also eine Erfahrung von Millionen Deutschen. Möglich wird diese unreflektierte historische Ausgrenzung aufgrund des Gedächtnis- und Erinnerungsparadigmas und der daran gebundenen Fokussierung auf das kulturelle Gedächtnis einer Nation. Dabei markiert der Kulturwissenschaftler Jan

Assmann das kulturelle Gedächtnis einer sozialen Gruppe zwar als „identitätskonkret“⁹⁹. Durch seine Gerichtetheit auf „Fixpunkte in der Vergangenheit“ gerinnt diese jedoch „zu symbolischen Figuren“.¹⁰⁰ Damit, so Assmann, verschwimmt die Grenze zwischen Mythos und Geschichte.

„Man könnte auch sagen, dass im kulturellen Gedächtnis faktische Geschichte in erinnerter und damit in Mythos transformiert wird. Mythos ist eine fundierte Geschichte, eine Geschichte, die erzählt wird, um eine Gegenwart vom Ursprung her zu erzählen.“¹⁰¹

Assmann bezeichnet eine solche Geschichtsvorstellung als „Antigeschichte“¹⁰².

„Antigeschichtliche Formen von Vergangenheitsbewältigung entspringen dem Wunsch, dass alles immer schon so gewesen war, wie es ist und dass sich seit Menschenreden nichts geändert hat.“¹⁰²

Zur Antigeschichte gehört für Assmann die „Geschichte mit Gedächtniszug“.¹⁰³ Vor diesem Hintergrund würde es Sinn machen, in pluralen und heterogenen Gesellschaften, die von permanenter Zuwanderung und auch Abwanderung betroffen sind, ein anderes Geschichtsverständnis zu entwickeln.

96 Vgl. End, Markus: Gutachten Antiziganismus. Zum Stand der Forschung und Gegenstrategien. In: Haus für Kultur, Bildung und Antiziganismusforschung, Hrsg. von Daniel Strauß & Rommo Kuer. Marburg 2013.

97 Vgl. Weiß, Günter: Sinti und Roma seit 600 Jahren in Deutschland. http://www.zigeuner.de/sinti_und_roma_seit_600_jahren.htm, vom 28. 01. 2016. Auch: Leidgeb, Ellen/Horn, Nicole: Opre Roma! Erhebt euch! Eine Einführung in die Geschichte und Situation der Roma, Saarbrücken: AG-SPAK-Bücher 1994.

98 Cil, Nevim: Eine allzu deutsche Geschichte? Perspektiven türkischstämmiger Jugendlicher auf Mauerfall und Wiedervereinigung. In: Crossover Geschichte. Historisches Bewusstsein Jugendlicher in der Einwanderungsgesellschaft. Hrsg. von Viola Georgi & Rainer Ohrtger. Hamburg: Körber Stiftung 2009. S. 46 und 58.

99 Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. Nördlingen 2007/6. S. 39.

100 Ebd., S. 52.

101 Ebd.

102 Assmann, Jan: Zeitkonstruktion und Gedächtnis. In: Westliches Geschichtsdenken. Eine interkulturelle Debatte. Hrsg. von Jörn Rüsen. Göttingen: 1999. S. 81–98. hier S. 86.

103 Ebd., S. 95.

DIE HISTORISCHEN APRIORI UND IHRE ARCHIVE

Dennoch erweist sich meines Erachtens der Bezug auf das kommunikative oder soziale Gedächtnis als weitertun anschlussfähig, da sich dieses auf die „lebendige Vergangenheit“ biographischer Erinnerungen bezieht.¹⁰⁴ Es zeigt sich dadurch als informell und wenig geförmt. Das kommunikative Gedächtnis entsteht durch Interaktionen im Alltag und bezieht sich auf die lebenden drei bis vier Generationen der sozialen Gruppe. Es ist demnach permanent gegenwartsbezogen und kann als ein „mitwandernder Zeithorizont“ als prinzipiell offen für Neues angesehen werden. Die Träger des sozialen Gedächtnisses sind eher unspezifisch und erwachsenen der „Zeitzeugenschaft einer Erinnerungsgemeinschaft“.¹⁰⁵ An dieser Stelle zeigt sich die Plastizität des Gedächtnisses in die Zeithorizonte¹⁰⁶ hinein: In Bezug auf den Zeithorizont „Vergangenheit“ verschmelzen transgenerationalles und soziales Gedächtnis zu einem ‚historischen Apriori‘. Phänomenologisch gewendet heißt dies, dass der Mensch zu jedem Zeitpunkt seines Lebens die Gegenwart seiner gesamten Vergangenheit zum Ausdruck bringt.¹⁰⁸ Nach Foucault markiert das historische Apriori damit einen Aussagenbereich, der begrenzt ist, ohne dass wir jemals seine Grenzen benennen könnten. Es stellt „Realitätsbedingungen für Aussagen“ bereit, was nichts anderes heißt, als dass jeder nur das zum Ausdruck bringen kann, was sein historisches Apriori ihm erlaubt.¹⁰⁹ Systemtheoretisch bedeutet bedeutet dies, dass jeder Mensch stets nur auf die Aussagen handlungsleidend zurückgreifen

¹⁰⁴ Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. Nördlingen 2007/6, S. 50-52.

¹⁰⁵ Ebd., S. 56.

¹⁰⁶ Vgl. hierzu: Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin 1965, S. 472-476.

¹⁰⁷ Die transgenerationalen Erinnerungsgemeinschaften, in die das soziale Gedächtnis eingebettet ist, bleiben ja erhalten z.B. in der Sprachwendung: „Deine Oma hat mir erzählt, dass ihre Oma [...]“. Ebenso bleiben Relikte der vergangenen Generationen erhalten und gemmen zu den erwähnten kulturellen Gedächtnisformen, an die das rezepte Gedächtnis identitätskonkret anschließt.

¹⁰⁸ Merleau-Ponty 1965, S. 478.

¹⁰⁹ Foucault, Michel: Das historische Apriori und das Archiv. In: Ders.: Archäologie des Wissens. Frankfurt a.M. 1981. S. 187 und 184, Zitat auf S. 184.

kann, die aus seinem historischen Apriori heraus als eine Wiedereinführung (re-entry) in die Kommunikation eingebracht werden können. Niemand kann also den strukturellen Konsequenzen einer solchen Wiedereinführung bereits bekannter Elemente in den Diskurs ausweichen.¹¹⁰ Das heißt letztlich aber nichts anderes, als dass niemand sich jenseits seines national-kulturellen Hintergrundes stellen kann, wenn er in ein Land einwandert oder wenn er sieht, dass Menschen in sein Land einwandern.¹¹¹ So oder so treffen unterschiedliche historische Verfasstheiten mit ihren Strukturelementen, die sich in identitätskonkreten werthaltigen Diskursen zeigen, aufeinander.

Wichtig ist jedoch, dass sich in keiner der vorgestellten Theorien das historische Apriori als deterministisch erweist. Vielmehr ist es so zu verstehen, dass in jeder historischen Verfasstheit von Menschen Zukunft bereits als Horizont enthalten ist. Diese Zukunft wird durch das historische Apriori positiv und seine archivierten Aussagensysteme potenziell gerahmt. Das Archiv an Aussagen zu Ereignissen und Dingen, in das ein historisches Apriori eingegeben ist, stellt einen Möglichkeitsraum zur Verfügung, der nicht „die Schwere der Tradition“ hat.¹¹² Vielmehr ist es „das allgemeine System der Formation und Transformation der Aussagen“,¹¹³ was heißt, dass innerhalb eines identitätskonkreten Archivs mehr Möglichkeiten liegen, als das historische Apriori in seiner lebendigen Verfasstheit vermuten lässt. Einer offenen Zukunft stehen vor diesem Hintergrund die vielfältigen Möglichkeitsräume identitätskonkreter Archive gegenüber. Jeder kann nun, wenn er seine Kultur als einen bedingt offenen Diskurs begreifen lernt, mit den Anderen einen erweiterten Möglichkeitsraum betreten, in dem das jeweils Eigene erhalten bleibt, neue Formen aber erlaubt sind.¹¹⁴ Wir arbeiten gemeinsam an dem ‚Projekt Deutschland‘ in Europa und der Welt. Gleichzeitig verzichtet der Nationalstaat um einer gemeinsamen Zukunft für Alle Willen auf eine institutionalisierte, vom Ursprung her gedachte, Erinnerungskultur.

¹¹⁰ Vgl. Luhmann, Niklas: Die Gesellschaft der Gesellschaft 1. Frankfurt a.M. 1997, S. 51.

¹¹¹ Vgl. Rommel-Spacher 1998, S. 190.

¹¹² Foucault 1981, S. 188.

¹¹³ Ebd., kritiv im Original.

¹¹⁴ Merleau-Ponty 1965, S. 113.

INTERKULTURELL KOMMUNIZIEREN ÜBER HISTORISCHE APRIORI, DEREN ARCHIVE UND EINE GEMEINSAME ZUKUNFT

Jeder am Dialog Beteiligte kann nun sein Archiv möglicher Aussagen dahingehend befragen, was am „Saum der Zeit, die unsere Gegenwart umgibt, über sie hinausläuft, auf sie in ihrer Andersartigkeit hinweist“¹¹⁵ und damit möglich scheint. Im interkulturellen Dialog kommt es nun darauf an, die Positivitäten der jeweiligen Diskurse, die in den historischen *Apriori* zum Ausdruck kommen, an die jeweiligen Archive zurück zu binden, damit neue Aussagen, die gemeinsame Aussagen für einen *demos* in einem demokratischen Rechtsstaat werden können, aus diesen Archiven heraus archäologisch gewonnen werden können.¹¹⁶ Hier kann es dann nicht mehr um eine „Leitkultur“ gehen, die in den Zusammenhang eines positivistischen Diskurses gehört: Die Zuwanderer sind aufgefordert, sich unserem Diskursrahmen anzupassen.¹¹⁷ Eine solche gesellschaftliche Homogenisierung spaltet die Gesellschaft in assimilierungswillige, letztlich aber histisch wurzellose Menschen und solche, die offensichtlich integrationsunwillig sind.

Da, wo kulturspezifische Monologe sich ihrer selbst vergewissern, öffnen interkulturelle Kommunikationen den Blick für Analogien, die stärker auf ein gegenseitiges Verstehen denn auf inhaltliche Übereinstimmung rekurrieren.¹¹⁸ Letztlich geht es um nichts anderes, als dass jeder Mensch verstehen will und verstanden werden will. In Bezug auf die Kommunikation von Geschichte, die sich in unsere Gesellschaft einbringen möchte, immer jede Geschichte, die sich in einer Einwanderungsgesellschaft bedient dies, dass eine sinnvolle Geschichte ist, denn sie hat den Menschen, der sie identitätskonkret mitbringt, überlebens- und handlungsfähig gemacht. Für diesen Menschen ist sie so wahr und rational, wie er selbst wahr ist und sich als rati-

onal handelnd erlebt.¹¹⁹ Daher ist diese historische Partikularität auch unverhüllt und muss als Grundvoraussetzung, damit Menschen überhaupt (über Geschichten) kommunizieren können, anerkannt werden. In einem ersten Schritt geht es also darum, den Anderen mit seinem mir fremd erscheinenden Handeln verstehen zu wollen; ich möchte mich dem Sinn seines Handelns annähern. Gleichzeitig will aber auch ich in meinem sinnvollen Handeln von dem Anderen verstanden werden. Die im Zusammenhang mit der Kommunikation von Geschichte wesentliche Kompetenz bestünde dann darin, zu verstehen, dass der Andere gute Gründe hat, die auch in seiner Geschichte liegen, um so zu handeln, wie er es tut. Und ebenso ist mein Handeln empirisch abgesichert und lässt sich unter anderem aus meiner Geschichts herau erklären. Kommunikation über Geschichte hat in einer pluralen Gesellschaft also erst einmal den Sinn, dass man sich gegenseitig erklärt, warum man etwas in einer bestimmten Weise tut oder für richtig hält. Dann geht es sicherlich auch darum anzuerkennen, dass diese historischen Verfasstheiten Geschichten sind, die als unsere Lebensgeschichten zu uns gehören. Obwohl sie konstruiert sind, benötigen wir sie dennoch, um uns zu erklären. Für das gegenseitige Verstehen wichtige Herkunfts geschichten verflüssigen sich auf diese Weise zu Erklärgeschichten¹²⁰ und können in der Folge hermeneutisch aufeinander bezogen werden. Es geht bei diesen Geschichten um „→ wechselseitige Selbstaufklärung im Sinne einer dialogischen Haltung [...] die Gemeinsamkeiten und Unterschiede gleichermaßen sucht“.¹²¹ Ram Adhar Mall spricht in diesem Zusammenhang von einer

115 Foucault 1981, S. 189.
116 Ebd., S. 190.
117 Vgl. Yousef, Hamid Reza: Grundbegriffe der interkulturellen Kommunikation. Konstanz 2014, S. 25.
118 Mall, Ram Adhar: Interkulturelle Philosophie und Historiographie. In: Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs. Hrsg. von Manfred Brocker & Heino Heinrich Nau. Darmstadt 1997. S. 69-89, hier S. 70.
119 Ebd., S. 79. Hier zeigt sich der Unterschied zwischen dem historischen Apriori und dem kognitiv reflektierten Geschichtsbewusstsein. Das historische Apriori ist der leiblichen Reflexivität zuzuordnen. Vgl. Waldenfels, Bernhard: Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes, Frankfurt am Main 2013/15. In Bezug auf die leibliche Reflexivität siehe S. 36. Das Wissen um den Konstruktcharakter von Geschichte hat bislang kaum zu der Einsicht geführt, dass historische Identitäten konstruierte Identitäten sind und demnach auch anders konstruiert werden könnten. Meine These ist, dass die leibliche Wahrheit schlüssiger im Handlungsvollzug scheint als die reflektierte.

120 Nicht: Ereignisgeschichten.
121 Yousef, Hamid Reza: Grundbegriffe der interkulturellen Kommunikation, Konstanz: UTB 2014, S. 28.

„analogischen Hermeneutik“.¹²² Im Rahmen eines solchen interkulturellen hermeneutischen Verständigungsprozesses können „Überlappungen“ erkannt werden. „Die starke Identitätsdennenz der Moderne und die ebenso starke Differenztheorie der Postmoderne verlieren so ihren Stachel“ und ermöglichen uns auf diese Weise, auch „das zu verstehen, was wir vorher nicht unbedingt konstruiert haben müssen.“¹²³ Mall spricht in diesem Zusammenhang von der *orthos*en *Orthafigkeit*, die sich in einem solchen interkulturellen hermeneutischen Prozess für die Dialogpartner aufstaut. Das Verstehen, das in einem solchen Dialog möglich wird, ist nicht auf Einleuchten und Überzeugen ausgerichtet. Es kann als ein „Verstehen [...] im Sinne eines Sich-zurücknehmen-Könnens“ markiert werden, in dessen Folge auch Standpunkte nebeneinander bestehen bleiben.¹²⁴ In einem solchen Dialog können sich im besten Falle dann alle Beteiligten von ihren eigenen im historischen Prozess entstandenen einseitigen Bildern emanzipieren und gemeinsam etwas Neues schaffen, in dem Aspekte aller dennoch enthalten sind.¹²⁵ Dafür aber ist es notwendig, die historischen Quellen und Darstellungen zu gemeinsam als relevant erachteten Triemathiken für das historische Denken in Schule und Öffentlichkeit erst einmal zu generieren. Hier liegt die Herausforderung für einen veränderten Geschichtsunterricht und eine veränderte Erinnerungskultur, die sich den vielfältigen Menschen im Staat respektvoll zuwenden. Ein reflektiertes interkulturelles Geschichtsbewusstsein wäre dann als die Fähigkeit zu einem ‚Two-Spirit-Denken‘¹²⁶ zu beschreiben: Einerseits, bin‘ ich partikular dieses oder jenes,

¹²² Mall, Ram Adhar: Interkulturelle Philosophie und Historiographie. In: Ethnozentrisms. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs. Hrsg. von Manfred Brocker & Heino Heinrich Nau. Darmstadt 1997. S. 69–89, hier S. 72.

¹²³ Ebd., S. 72–73.

¹²⁴ Ebd., S. 73.

¹²⁵ Ebd., S. 74–75.

¹²⁶ Dieser Begriff ist der Genderdebatte entnommen und bezieht sich auf das sog. „dritte Geschlecht“. Vgl. Lee Wallace: Zur Entdeckung der Homosexualität: Interkulturelle Vergleiche und die Geschichte der Sexualität. In: Gleich und anders. Eine globale Geschichte der Homosexualität. Hrsg. von Robert Aldrich. Hamburg 2007. S. 249–269, hier S. 254. Ich verwende die ‚Two-Spirit‘ Idee hier im Zusammenhang ambiguitätsorientierten Denkens: Beides ist richtig und beides und ist falsch. Was also soll ich tun? Das Tun, das aus dieser Spannung heraus

gleichzeitig ,bin‘ ich aber auch universal mit Allen – und das an dem konkreten Ort, an dem ich lebe und handle. Die partikularen Werthaltungen stehen in einem ambigen Verhältnis zueinander: jeder hat Recht (aus seiner Perspektive). In unserer aller Orthogkeit liegt demnach eine ganz eigene Ethik, nämlich die ‚Ethik der Ambiguität‘.¹²⁷ Ein veränderter Umgang mit Geschichte würde dann bedeuten, danach zu fragen, welche Beiträge die Geschichtswissenschaft, die Geschichtsdidaktik und der Geschichtsunterricht zur Förderung von Ambiguitätstoleranz in einer pluralen und heterogenen Gesellschaft einzubringen vermögen.

In einem Europa, in dem sich in der Folge der Reformation ein Denken auf der Grundlage von Eindeutigkeiten hat als Wert durchsetzen können

entwickelt wird, wäre dann als ‚dritter Weg‘ zu verstehen, bei dem ich mich aus der Orthogkeit meines Denkens heraus emanzipiere und in der Orthogkeit des Dialogs zu einem Konsens finde, der gesellschaftlich tragfähig ist, ohne die jeweiligen Orthogkeiten außer Kraft zu setzen. Vgl. Caputo, John D.: In Praise of Ambiguity. In: Ambiguity in the Western Mind. Hrsg. von Craig J.N. Paulo / Patrick Messina / Marc Stier. New York 2005. S. 15–34, hier S. 17. Der Geschichtsdidaktiker Michele Barricelli definiert ‚interkulturelles Geschichtsbewusstsein‘, das er in der aktuellen Debatte innerhalb der Geschichtsdidaktik als unzureichend präzisiert diagnostiziert, folgendermaßen: „Im Interesse humanistischen Geschichtsthemens, so wird hier gesagt, ist jedenfalls die Ausformulierung einer pädagogisierten historischen Migrationserzählung anzustreben, in welcher die Zielgesellschaft als multikulturell inklusiv und dynamisch re-interpretiert wird.“ Hier zeigt sich jedoch ein Verhafet sein am Ort, da über die Migrationserzählungen sich lediglich die Orte, von denen ausgesprochen wird, vervielfältigen. Wie aus dieser Stimmenvielfalt Handlung erwachsen soll, kommt in einer solchen Definition nicht zum Ausdruck. Barricelli, Michele: Vielfalt und Einheit im Prozess des historischen Lernens. In: Intercultureller Humanismus. Hrsg. von Jörn Rüsen & Henner Laass. Schwalbach/Ts.: Wochenschau 2009. S. 280–299, Zitat auf S. 289.

¹²⁷ Caputo, John D.: In Praise of Ambiguity. In: Ambiguity in the Western Mind. Hrsg. von Craig J.N. Paulo / Patrick Messina / Marc Stier. New York 2005. S. 15–34, S. 31

¹²⁸ Mall 1997, S. 73f.

nen, bedeutet dies natürlich eine große Herausforderung, muss man doch wieder lernen, sich zurück zu nehmen.¹²⁹

Relationale Geschichte in Begegnungen und Verhältnissen

In einem Staat, der sich dazu durchringen kann, auf institutioneller Ebene (auch in der Schule) auf die Kommunikation eines „pluralen Monokulturalismus“¹³⁰ unter Privilegierung des hegemonialen Anspruchs der eigenen historisierten Kultur zu verzichten, öffnen sich neue Horizonte. Wenn es gelingt, im öffentlichen Raum auf allen Ebenen interkulturelle Kommunikationen zu institutionalisieren, können alle Staatsbürger ihre historischen Erfahrungen als schon immer hier Lebende, als schon lange hier Lebende und als neu Hinzugekommene in den Dialog einbringen. Im interkulturellen historischen Dialog setzen sie sich in ein Verhältnis zueinander. Wenn es gelingt, den Anderen in seiner Transzendenz anzuerkennen, so wie auch ich von ihm in meiner Transzendenz anerkannt sein möchte, entsteht eine relationale Beziehung, ohne dass die Dualität der Subjekte noch deren Unterschiede untereinander aufgehoben wären.¹³¹ Menschen, die sich in ein solches relationales Verhältnis zueinander setzen, mögen dann auch in der Lage sein, Geschichte relational zu denken und zu kommunizieren.

Relationale Geschichte kann dann als ein performativer Akt verstanden werden, der sich einer „Ethik des Anderen“ verpflichtet sieht.¹³² Wer sich mit seiner Geschichte in ein Verhältnis zu einem Menschen mit anderer Geschichte setzt, fragt nicht mehr: „Wo kommst du her?“, sondern:

¹²⁹ Vgl. Kaufhold, Martin: Europas Werte. Wie wir zu unseren Vorstellungen von richtig und falsch kamen. Paderborn 2013. S. 147. Auch: Vökel, Bärbel: Darf einer sich gegen eine tausendjährige Tradition stellen? – Martin Luther im multikulturellen Geschichtsunterricht. In: Luther unterrichten. Fächerverbindende Perspektiven für Schule und Gemeinde. Hrsg. von Thomas Breuer & Veit-Jakobus Dieterich. 2016. S. 64–77.

¹³⁰ Sen, Amartya: Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt München 2012. S. 165.

¹³¹ Irigaray, Luce: Welt teilen. Freiburg im Breisgau 2010. S. 11.

¹³² Mersch, Dieter: Vom Anderen reden. Das Paradox der Alterität. In: Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs. Hrsg. Manfred von Brocke & Heino Heinrich Nau. Darmstadt 1997. S. 27–45, hier S. 44.

,Welche Erfahrungen bringst du mit? und „Wie können wir unsere unterschiedlichen Erfahrungen so in die Gesellschaft einbringen, dass damit eine Ordnung in unsere Gesellschaft gebracht wird, in der jeder von uns sich wieder findet und eine gemeinsame Zukunft erwartet?“ Die historische und kulturelle Pluralität in einer Gesellschaft bedingen eine „hermeneutische Situation“, bei der davon ausgegangen wird, dass die eigenen historischen Erfahrungen wahr sind, ohne dass die des Gegenübers falsch sein müssen.¹³³ Im Rahmen einer relationalen Geschichte wird dann „nicht mehr im Schema der naturalen Ähnlichkeiten von Arten und Gattungen, sondern im Schema funktionaler Äquivalenzen“ kommuniziert.¹³⁴ Geschichte in Einwanderungsgesellschaften wird dann von der Zukunft her gedacht:¹³⁵ Wie sollen unser Staat und unser Zusammenleben organisiert sein, damit sich jeder und jede hier heimisch und angenommen erleben? Alle am Dialog Beteiligten entwickeln nun aus ihren jeweiligen historischen Apriori und Archiven (also Ihren jeweiligen Geschichten und denen, die auch noch möglich sind) heraus Vorstellungen, die geeignet scheinen, dem *demos* auf unterschiedlichen Ebenen eine empirische Absicherung sowohl am Ort als auch in der Welt zu geben. Dafür ist es nötig, nach den funktionalen Äquivalenzen in den jeweiligen Geschichten zu suchen, die dialogisch aufeinander bezogen werden können.¹³⁶ Geschichte als Archiv von pluralen Aussagensystemen wird dann zu einem pluralen sekundären Erfahrungssraum und auch zur Inspiration. Über die Reflexion von Kontinuität und Wandel, von Kohärenzen und Differenzen aus den pluralen Erfahrungen und Möglichkeitsräumen, die in die den Lebenswelten vorausgehenden Gegenwartenv zurückreichen, kann eine gemeinsam getragene Gegenwart entwickelt werden, die dann auch zu einer gemeinsamen Geschichte verschmilzt, die in die jeweiligen historischen Apriori und deren Archive eingeht. Pluralität bleibt auf diese Weise erhalten, bekommt aber zunehmend gemeinsame Er-

¹³³ Mall 1997, S. 75 und 84.

¹³⁴ Luhmann, Niklas: Die Gesellschaft der Gesellschaft 1. Frankfurt a.M. 1997. S. 590.

¹³⁵ Vgl. hierzu: Rüsen 2013, S. 279. „Aus einer ursprungsorientierten Teleologie wird eine zukunftsgerichtete Rekonstruktion.“ Diese Rekonstruktion speist sich nach einem interkulturellen Dialog aber aus vielen Geschichten.

¹³⁶ Übersehbar ist nun die Notwendigkeit, dass sich die Pluralität der Gesellschaft auch in den Wissen generierenden Institutionen abbildet.

innerungen. Auch diese Geschichte wird ja für die Lebenden bis in die transgenerationalen Bezüge hinein wieder identitätskonkret werden – nun aber nicht mehr als hegemonialer Erinnerungsdiskurs: Mit dem Versterben der ältesten Generation geht deren kommuniziertes Erfahrung in das jeweilige diskursive Archiv ein, in das der Verstorbene transgenerational gehört. Im politischen Raum bleiben fortan die Archive der pluralen Erinnerungsgemeinschaften relevant und täglich wichtig.

Deutschland als Projekt hat damit Zukunft – aber eine, die sich nicht mehr aus der Vergangenheit heraus erzählen lässt, sondern in der die historischen Erfahrungen aller ihrer Staatsbürger verarbeitet sind. Gleichzeitig gilt es auch, sich an den globalen Fragen zu beteiligen – unter der Maßgabe des gleichen Verfahrens, das dann auf die Weltgemeinschaft ausgedehnt wird.

LITERATUR

- ALAVI, BERTINA: Migration und Geschichtskultur – 40 Jahre Ford-Streik. In: *Public History Weekly*. 1 (2013)
- ASSMANN, JAN: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 2007.
- DERS.: Zeitkonstruktion und Gedächtnis, In: *Westliches Geschichtsdenken. Eine interkulturelle Debatte*. Hrsg. von Jörn Rüsen. Göttingen: 1999, S. 81–98.
- BALIBAR, ETIENNE / WALLERSTEIN, IMMANUEL: Rasse. Klasse. Nation. Ambivalente Identitäten Hamburg 1990.
- BALIBAR, ETIENNE: Gibt es einen Neo-Rassismus? In: Rasse. Klasse. Nation. Ambivalente Identitäten. Hrsg. von Etienne Balibar & Christoph Immanuel Wallerstein. Hamburg 1990.
- BANTON, MICHAEL: *Racial Consciousness*. New York 1999.
- BARALDI, CLAUDIO: Gesellschaftsidentitäten. Hrsg. von Claudio Baraldi / Giancarlo Corsi / Elena Esposito. Frankfurt am Main 1997.
- BARRICELLI, MICHELE: *Vielfalt und Einheit im Prozess des historischen Lernens*. In: *Interkultureller Humanismus*. Hrsg. von Jörn Rüsen & Henner Laass. Schwalbach/Ts. 2009. S. 280–299.
- BHABHA, HOMI: *Die Verortung der Kultur*. Tübingen 2011.
- BLACKMORE, SUSAN: *Die Macht der Memen oder Die Evolution von Kultur und Geist*. Heidelberg 2010.
- CAPUTO, JOHN D.: *In Praise of Ambiguity*. In: *Ambiguity in the Western Mind*. Hrsg. von Craig J.N. Paul / Patrick Messina / Marc Stier. New York 2005. S. 15–34.
- CASHMORE, ELLIS: *Dictionary of race and ethnic relations*. London/New York 1996.
- CEYLAN, RAUF (Hrsg.): *Islam und Diaspora. Analysen zum muslimischen Leben in Deutschland aus historischer, rechtlicher sowie migrations- und religionssoziologischer Perspektive*. Frankfurt am Main 2012.
- DERS.: *Muslims und Diaspora – Interdisziplinäre Forschungsfragen im Einwanderungskontext*. In: *Islam und Diaspora*. Hrsg. von Rauf Ceylan. Frankfurt am Main 2012. S. 9–27.
- CL, NEVIM: Eine allzu deutsche Geschichte? Perspektiven türkischstämmiger Jugendlicher auf Mauerfall und Wiedervereinigung. In: *Crossover Geschichte. Historisches Bewusstsein Jugendlicher in der Einwanderungsgesellschaft*. Hrsg. von Viola Georgi & Rainer Ohliger. Hamburg: 2009.
- EHS, TAMARA / VALCHAS, GERS: Demos statt Ethos. Plädoyer für ein EU-Volk jenseits des Homo Europaeus. Blätter für deutsche und internationale Politik. 4/2009. S. 85–91.
- EKELPASCH, ROLF / RADEMACHER, CLAUDIA: Identität. Bielefeld 2013.
- END, MARKUS: Gutachten Antiziganismus. Zum Stand der Forschung und Gegenstrategien. In: *Haus für Kultur, Bildung und Antiziganismusforschung*. Hrsg. von Daniel Strauß & Rommo Kler Marburg 2013.
- FOUCAULT, MICHEL: Archäologie des Wissens, Frankfurt am Main 1981.
- GEGES, LARS / MARG, STINE / WALTER, FRANZ: *PEGIDA. Die schmutzige Zivilgesellschaft*. Bielefeld 2015.
- GELLNER, ERNST: *Nationalismus*. Kultur und Macht. Berlin 1999.
- HALL, STUART: *Rassismus und kulturelle Identität*. Hamburg 1994.
- HIDAS, ZOLTÁN: Im Bann der Identität. Zur Soziologie unseres Selbstverständnisses. Bielefeld 2014.
- HRÖCH, MIROSLAV: *Das Europa der Nationen. Die moderne Nationalbildung im europäischen Vergleich*. Göttingen 2005.
- IRIGARAY, LUCE: *Welt teilen*. Freiburg im Breisgau 2010.
- KUEHMANN-SMIRNOV, ANNE: *Schwarze Europäer im Alten Reich*. Handel, Migration, Hof. Göttingen 2013.

- JARAUSCH, KONRAD / SABROW, MARTIN (Hrsg.): Die historische Meistererzählung. Deutungslinien der deutschen Nationalgeschichte nach 1945. Göttingen 2011.
- LUHMANN, NIKLAS: Frauen, Männer und George Spencer Brown. In: Frauen, Männer, Gender Trouble. Systemtheoretische Essays. Hrg. von Ursula Paser & Christine Weinbach. Frankfurt am Main 2003. S. 15–62.
- LUHMANN, NIKLAS: Die Gesellschaft der Gesellschaft 1. Frankfurt am Main 1997.
- MALI, RAM ADHAR: Interkulturelle Philosophie und Historiographie. In: Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs. Hrg. von Manfred Brockert & Heino Heinrich Nau. Darmstadt 1997. S. 69–89.
- MANN, MICHAEL.: Globalisation Macro-Regions und Nation-States. In: Transnationale Geschichte. Themen, Tendenzen und Theorien. Hrg. von Gunnilla Budde / Sebastian Conrad / Oliver Janz. Göttingen 2006. S. 21–31.
- MARMER, ELINA / PAPA SOW (Hrsg.): Wie Rassismus aus Schulbüchern spricht. Kritische Auseinandersetzung mit „Afrika“-Bildern und Schwarz-Weiß-Konstruktionen in der Schule. Ursachen, Auswirkungen und Handlungsempfehlungen für die pädagogische Praxis. Weinheim, Basel 2015.
- MERKEL, ANGELA: Kultur und Nation. In: Alles nur Theater? Beiträge zu Kulturstaat und Bürgergesellschaft. Hrg. von Norbert Lammert. Köln 2004. S. 227–234.
- MERSCH, DIETER: Vom Anderen reden. Das Paradox der Alterität. In: Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs. Hrg. von Manfred Brockert & Heino Heinrich Nau. Darmstadt 1997. S. 27–45.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE: Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin 1965.
- MICHAEL, THEODOR: Deutsch sein und schwarz dazu. Erinnerungen eines Afro-Deutschen. München 2013.
- MOEBIUS, STEFAN: Kultur. Bielefeld 2009.
- NASSEHL, ARMIN: Differenzierungsfolgen. Beiträge zu einer Soziologie der Moderne. Wiesbaden 1999.
- PANDEL, HANS-JÜRGEN: Geschichtsdidaktik. Schwälbach/Taunus 2013.
- RENAU, ERNEST: Was ist eine Nation? In: Grenzfälle. Über neuen und alten Nationalismus. Hrg. von Michael Jeismann & Henning Ritter. Leipzig 1993. S. 290–311.

RICOEUR, PAUL: Gedächtnis. Geschichte. München 2004.

ROMMELSPACHER, BIRGIT: Identitätspolitik in Deutschland zwischen Islamisierung und (Re-)Christianisierung. In: Islam und Diaspora. Analyse zum muslimischen Leben in Deutschland aus historischer, rechtlicher sowie migrations- und religionssoziologischer Perspektive. Hrg. von Rauf Ceylan. Frankfurt am Main 2012. S. 205–220.

DIES.: Dominanzkultur. Texte zur Fremdeit und Macht. Berlin 1998.

RÜSEN, JÖRN: Historik. Theorie der Geschichtswissenschaft. Köln/Weimar/Wien 2013.

DIES.: Geschichte im Kulturnprozess. Köln/Weimar/Wien 2002.

RÜSEN, JÖRN (Hrsg.): Geschichtsbewusstsein. Psychologische Grundlagen, Entwicklungskonzepte, empirische Befunde. Köln/Weimar/Wien 2001.

SARRAZIN, THILO: Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen. München 2010.

SEN, AMARTYA: Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt. München 2012.

VERBAND DER GESCHICHTSLEHRER DEUTSCHLANDS (Hrsg.): Bildungsstandards Deutschland. 5.–10. Jahrgangsstufe. Schwälbach/Taunus 2007.

VÖLKEL, BÄRBEL: Darf einer sich gegen eine tausendjährige Tradition stellen? – Martin Luther im multikulturellen Geschichtsunterricht. In: Luther unterrichten. Fächerverbindende Perspektiven für Schule und Gemeinde. Hrg. von Thomas Breuer & Veit-Jakobus Dietrich. Stuttgart 2016. S. 64–77.

DIES.: Subjektorientierte Geschichtsdidaktik. Überlegungen zu einem uneinheitlichen Begriff. In: Subjektorientierte Geschichtsdidaktik. Hrg. von Heinrich Ammerer / Thomas Hellmuth / Christoph Kühberger. Schwälbach/Taunus 2015.

DIES.: Wie lange muss jemand hier leben? Migration und Identität. In: Public History Weekly. 2 (2014)

DIES.: Von ungewollten Nebenwirkungen eines traditionellen chronologischen Geschichtsunterrichts. Nationalismus als historische Sinnbildung? In: HMRG 26 (2013/2014). S. 401–412.

DIES.: Der glass-effect und das subversive Gefüchter aus der Geschichte – oder: Was gehen die Probleme von Managerinnen die historische Genderforschung an? In: ZfG Jahrestband 2x008. Schwälbach/Taunus 2008. S. 171–183.

DIES.: Nationalism – Ethnicity – Racism? – Thinking history in a world of nations. In: Review of History and Political Science. Vol. 2, No. 1. S. 29-50.

WALDENFELS, BERNHARD: Das leibliche Selbst: Vorlesungen zur Phänotomologie des Leibes. Frankfurt am Main 2013.

WALLACE, LEE: Zur Entdeckung der Homosexualität: Interkulturelle Vergleiche und die Geschichte der Sexualität. In: Gleich und anders. Eine globale Geschichte der Homosexualität. Hrsg. von Robert Aldrich. Hamburg 2007. S. 249-269.

WEHLER, HANS-ULRICH: Nationalismus. Geschichte, Form, Folgen. München 2007.

WEIGEL, GERD: Nationalismus und Rassismus. Zum Zusammenhang zweier Ausschließungspraktiken. Köln 1995.

YOUSSEFI, HAMID REZA: Grundbegriffe der interkulturellen Kommunikation, Konstanz 2014.

ZELLER, JOACHIM / DIALLO, OUMAR (Hrsg.): Black Berlin. Die deutsche Metropole und ihre afrikanische Diaspora in Geschichte und Gegenwart. Berlin 2014.

RAM A. MALL

Kulturelle Selbstvergewisserung und die Identitätsproblematis

Zur Konzeption einer im-werden-begriffenen
multiplen Identität

„Angesichts unserer unausweichlich pluralen Identität müssen wir im jeweils gegebenen Kontext entscheiden, welche Bedeutung wir unseren einzelnen Bindungen und Zugehörigkeiten zumessen [...] Die Identität kann ja eine Quelle von Reichtum und Freundschaft wie auch von Gewalt und Terror sein.“

AMARTYA SEN

EIN WORT ZUVOR

Die zentrale These, die hier vorgeschlagen, dargestellt und diskutiert wird, ist die folgende: Identität ist ein Prozess und weder *Ding* noch *unveränderliche* Entität. Stets im Werden begriffen, weist Identität unter ihren je eigenen kontextuellen Bedingungen, unterschiedliche adjektivische Bestimmungen auf, und bleibt so jenseits der gefährlichen Konstruktion eindimensionaler Identitäten. Die Anerkennung multipler Identitäten ist ein Gebot der Stunde.