

Die Reihe *Impulse* bietet ein Forum für unterschiedliche Standpunkte zu aktuellen gesellschaftspolitischen Debatten. Debattengrundlage ist jeweils ein Impulstext, auf den Autorinnen und Autoren Repliken verfassen. Ziel der Reihe ist es, ein möglichst breites Spektrum an Standpunkten abzubilden und die Begründungen, die für diese Standpunkte vorgebracht werden, durch die direkte Konfrontation mit Gegenargumenten einem Test zu unterziehen. Durch die Zusammenfassung unterschiedlicher Standpunkte in den Debattenbänden soll den Leserinnen und Lesern die Möglichkeit gegeben werden, sich in komprimierter Form einen Überblick über die Bandbreite an Standpunkten und die Stichhaltigkeit von Argumenten zu verschaffen. Die Reihe will zudem einen Beitrag dazu leisten, Debatten zu umstrittenen und emotional aufgeladenen Themen zu versachlichen. Denn hier sollen nur die Kraft und die Stringenz der Argumente zählen und nicht moralische Haltungen, ideologische Überzeugungen oder gar persönliche Diskreditierungen.

Die Reihe richtet sich an die interessierte Öffentlichkeit wie auch an Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler und Verantwortliche in Politik, Verwaltung und Medien.

Sandra Kostner (Hrsg.)

IDENTITÄTSLINKE LÄUTERUNGSAGENDA

Eine Debatte zu ihren Folgen für Migrationsgesellschaften

**Schuld und Identität:
Wie sich eine Praxis der Aussöhnung in eine Praxis
der Spaltung verwandelt**

Maria-Sibylla Lotter

I. Fukuyama über die Bedrohung der Demokratie

In einem Aufsatz für die Zeitschrift *Foreign Affairs* hat der liberale amerikanische Politikwissenschaftler Francis Fukuyama vor einigen Monaten eine Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Aussichten und Bedrohungen liberaler Demokratien vorgenommen.¹ Fukuyama fragt, warum die weltweite Tendenz zur Ausbreitung liberaler Demokratien seit kurzem rückläufig ist, obgleich es seit den frühen Siebziger bis zum ersten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts eine deutliche Tendenz zur globalen Ausbreitung von Demokratien gegeben hatte. In diesem Zeitraum hatte sich die Anzahl von Wahldemokratien zunächst von 35 auf über 110 erhöht, die weltweite Produktion und Zirkulation von Gütern hatte sich vervierfacht und in nahezu jeder Weltregion zu einem Wirtschaftswachstum geführt, gleichzeitig war der Anteil von Menschen, die in extremer Armut leben, von 42 Prozent der Weltbevölkerung in 1993 auf 18 Prozent in 2008 gesunken. In den letzten Jahren hingegen ist die Anzahl der Demokratien in nahezu allen Weltregionen wieder zurückgegangen. Der arabische Frühling hat zum Sturz einiger Regierungen, aber nicht zur Demokratisierung geführt. Autoritäre Staaten wie China und Russland nehmen auf zunehmend aggressivere Weise Einfluss auf die internationale Politik, während Länder wie Ungarn, Polen, Thailand und die Türkei, die sich in den Neunzigern zu erfolgreichen liberalen Demokratien entwickelt hatten, wieder zu mehr oder weniger autoritären Staatsformen werden. Ein weiteres negatives Symptom ist der Erfolg des populistischen Nationalismus in Großbritannien mit dem erfolgreichen

Brexit-Votum und in den USA mit der Wahl Donald Trumps zum Präsidenten 2016.

Wie erklärt sich diese beunruhigende neuere Entwicklung zum Autoritarismus und rechten Populismus? Fukuyama verweist einerseits auf die bekannte Tatsache, dass das globale Wirtschaftswachstum auch seine Schattenseiten hatte und nicht allen Bevölkerungsschichten zugutegekommen war. Insbesondere in den hochentwickelten Demokratien kamen die Vorteile des Wachstums vor allem den schon Reichen und Hochgebildeten zugute, während sich die ökonomische Ungleichheit in diesem Zeitraum dramatisch verstärkte. Der Zuwachs an Gütern, Geld und sozialer Mobilität führte zu heftigen Umbrüchen in den Gesellschaften. So übernahmen die Mittelklassen in China und Indien Aufgaben, die vorher von den Mittelklassen in den entwickelten Ländern ausgeübt worden waren, und die Produktion verlagerte sich von den USA und Europa auf Ostasien und andere Regionen mit niedrigen Lohnkosten. Das führte in vielen westlichen Regionen dazu, dass Industriearbeiter ihre Stellen verloren. Da der Verlust an Arbeitsplätzen stets auch einen Statusverlust bedeutet, wurden die davon betroffenen Schichten für nationalistische Erklärungen ihres Statusverlusts durch Verschwörungstheorien besonders anfällig, etwa für Narrative über eine Verschwörung der Eliten mit Einwanderern, die ungerechterweise bevorzugt würden.

Fukuyama führt die Entwicklung jedoch nicht nur auf die ökonomischen Umwälzungen zurück, sondern auch auf einen weiteren Faktor: die zunehmende Ablösung der Sozialpolitik durch das, was in den USA *Identity Politics* genannt wird. Der Begriff steht für einen grundlegenden Paradigmenwechsel in der Politik gegenüber den bestimmenden politischen Themen der Vergangenheit. Die politischen Auseinandersetzungen des zwanzigsten Jahrhunderts waren einerseits von den großen Ideologien wie Nationalsozialismus bzw. Faschismus und Kommunismus, andererseits von Fragen der ökonomischen Organisation und Verteilung geprägt gewesen. Die Linke hatte sich als Vertretung der Interessen der Arbeiterschaft bzw. der Ge-

werkschaften verstanden und ihre Politik auf Fragen der sozialen Wohlfahrt und der Redistribution des Reichtums konzentriert. Die Rechte war vor allem daran interessiert, den privaten und unternehmerischen Bereich gegenüber der Regierung zu stärken und Wohlfahrtsprogramme in Grenzen zu halten.

Das hat sich grundlegend geändert. Heute dreht sich die politische Auseinandersetzung viel weniger um ideologische und ökonomische Fragen als um Fragen der sozialen Anerkennung und Würde von Gruppen, die sich benachteiligt oder ausgegrenzt fühlen. Daraus sind politische Bewegungen entsprungen, an die noch vor sechzig Jahren niemand gedacht hätte. Die Schwulenbewegung hat in den westlichen Ländern nicht nur eine Änderung der Gesetzgebung, sondern auch eine Akzeptanz im öffentlichen Raum erzwungen. Die *Black-Lives-Matter*-Bewegung hat die Aufmerksamkeit auf den mangelnden Respekt vieler Polizeikräfte gegenüber der schwarzen Bevölkerung in den USA gelenkt. Die Frauenbewegung bis hin zur #Me-Too-Debatte hat für die nach wie vor nicht überwundene sexuelle Ausbeutung von Frauen und auch die unzureichende Gesetzeslage mit Blick auf sexuelle Übergriffe sensibilisiert. Das sind wichtige Errungenschaften, was Fukuyama nicht bestreitet. Auch er hält den Kampf um Anerkennung von benachteiligten Gruppen nicht nur für berechtigte natürliche Reaktionen auf ungerechte Verhältnisse, sondern sieht auch ihre gesamtgesellschaftliche Wirkung insgesamt positiv, da sie die Kultur und die Umgangsformen zum Vorteil aller Beteiligten verbessert hat.

Die von Fukuyama diagnostizierten Gefahren für die Demokratie entspringen nicht dem Kampf solcher Bewegungen um Gleichberechtigung und Würde, sondern der in den letzten Jahrzehnten zunehmenden Neigung solcher Bewegungen und anderer Gruppen, sich mit Narrativen der Ausgrenzung oder Benachteiligung zu identifizieren und spezielle Rücksichten und Vorrechte für sich zu beanspruchen. Das hatte eine lange Vorgeschichte: Die politische Linke hatte allmählich die Vorstellung fallenlassen, dass politische Kämpfe

auch meistens ökonomische Konflikte widerspiegeln, und ihre Aufmerksamkeit immer weniger auf Fragen der ökonomischen Ungleichheit gerichtet. Sie konzentrierte sich stattdessen auf eine weite Spannbreite soziokulturell benachteiligter und marginalisierter Gruppen von Frauen, Schwarzen, Homosexuellen zu Flüchtlingen, Immigranten und überhaupt ethnischen Minoritäten. Hier hatte schon vor 20 Jahren die Kritik von Richard Rorty in *Achieving our Country* (1998) angesetzt. Schon Rorty hatte beklagt, dass die neue Linke bei ihrem Einsatz für benachteiligte Gruppen nicht wahrnimmt, dass andere Gruppen, die aufgrund der ökonomischen Globalisierung ihren Arbeitsplatz und damit auch Status verloren haben, durch die neue Politik benachteiligt werden. So kam es dazu, dass auch der Mainstream der neuen politischen Rechten sich jetzt nach den Paradigmen der Identitätspolitik neu definiert: Sie beschrieb jetzt ihr Hauptanliegen als den patriotischen Schutz der nationalen Identität, wie es dann später am explizitesten in der „identitären Bewegung“ zum Ausdruck kam. Diese Identität wird wahlweise an die Rasse (in den USA), die Religion, die völkische Herkunft oder die Kultur geknüpft. Wenn man die Frage ausgeklammert, welche (Fiktion von) Identität jeweils Vorrang genießt, dann erkennt man, dass sich mittlerweile die Rechte und die Linke in ihren ideologischen Grundlagen einander eng angenähert haben. Zudem ist sich der Mainstream der neuen Linken, der mehr durch Identity Politics, post-moderne und antikolonialistische Theorien geprägt ist als durch Marx, mit der neuen Rechten in der Geringschätzung der Aufklärung einig – insbesondere mit Blick auf deren politische Utopie, dass alle Menschen ungeachtet ihrer biologischen und kulturellen Unterschiede eine politische Gemeinschaft bilden können, die auf Toleranz und Wertschätzung individueller Rechte beruht. Diese Identitätslinke, wie sie Kostner bezeichnet, verbindet mit einem beträchtlichen Teil der Rechten, die man analog als Identitätsrechte bezeichnen könnte, auch eine Geringschätzung der für demokratische Gesellschaften grundlegenden Fähigkeit, sich von den eigenen Gefüh-

len distanzieren zu können. An die Stelle der Ansprüche an Selbstdistanz und Toleranz und der Hochschätzung individueller Rechte treten partikulare Schuld- und Opfernarrative, aus denen spezielle Ansprüche und Rechte für Kollektive hergeleitet werden.

Damit schließen sich die beiden nur äußerlich weit voneinander entfernten politischen Richtungen einem weltweiten Trend an, den sie mit gewaltbereiten Hindus in Indien und vielen anderen religiösen und ethnischen Gruppen teilen: Derzeit zeigt sich überall in der Welt in Ausbrüchen von Gewalt, wie Menschen durch die (von politischen Anführern instrumentalisierte) Vorstellung motiviert werden können, ihre Würde als Mitglieder einer religiösen oder ethnischen Gruppe sei verletzt worden und müsse wiederhergestellt werden. Überall in der Welt entwickeln Gruppen die Überzeugung, dass ihre Identität – ob nun eine nationale, religiöse, ethnische, sexuelle oder welche auch immer – nicht adäquat respektiert wird. Der Begriff Identitätspolitik bezeichnet ein globales Phänomen und die Ursache eines sehr großen Teils der gegenwärtigen weltweiten Konflikte.

II. Wie sich neue Identitäten aus Opfernarrativen entwickeln

Wie konnte es dazu kommen, dass auch in demokratischen Gesellschaften der Gegenwart, die sich ja auf eine die verschiedenen Parteien und Gruppen verbindende Tradition von demokratischen Werten und Einigungsverfahren stützen können, der Grundkonsens zunehmend zu schwinden droht?

Fukuyamas Diagnose bedarf einer Ergänzung. Für die Bildung der neuen Identitäten spielen Opfernarrative im Zusammenhang mit der Entwicklung eines neuen Schuldbewusstseins eine zentrale Rolle. Hier hat sich in der gesamten westlichen Welt eine Veränderung des Selbstverständnisses vollzogen, in dem sich zwei Tendenzen verbinden. Erstens ein nicht nur in Deutschland, sondern auch in den USA und mittlerweile wohl in der gesamten westlichen Welt verbreitetes kollektives Schuldbewusstsein, das sich im Zusammenhang der An-

erkennung und Aufarbeitung historischen Unrechts nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelt und in Deutschland Züge einer Zivilreligion mit starken Tabus angenommen hat.² In Deutschland betrifft das wohl die gesamte Bevölkerung, in den meisten europäischen Ländern und den USA aber wohl stärker die gebildeten Schichten. Und zweitens eine neue Tendenz zur Konstruktion kollektiver Identitäten, die ihre verbindende Kraft aus Opfernarrativen gewinnen und daher von der Abgrenzung zu einem Täterkollektiv abhängig sind – und die sich zudem sehr oft mit der Wunschvorstellung einer authentischen eigenen Existenz verbinden. Beides hat starke Rückwirkungen darauf, wie die politischen Herausforderungen der Gegenwart wahrgenommen werden.

Dass etwa die deutsche Willkommenskultur im Jahr 2015 nicht allein menschlicher Solidarität oder pragmatischen politischen Erwägungen, sondern dem Gefühl entsprang, als Deutsche aufgrund der Geschichte speziell wahrgenommen zu werden, hat der amerikanisch-israelische Autor Tuvia Tenenbom bei seiner Recherche für seine Studie *Allein unter Flüchtlingen* (2016) immer wieder festgestellt. Wenn er Deutsche befragte, warum Deutschland 2015 deutlich mehr Flüchtlinge aufgenommen hat als andere europäische Länder, bezog sich die Antwort nahezu immer auf „die Geschichte“.³ Während die einen die Befürchtung äußerten, andernfalls als Nazis beschimpft zu werden, freuten sich die anderen über diesen Beweis der heutigen moralischen „Großartigkeit“ Deutschlands. Wenn diese Antworten einigermaßen repräsentativ sind, dann zeigen sie an, dass die politischen Affekte, die eine insgesamt sehr positive Einstellung der Mehrheit der deutschen Bevölkerung zur Aufnahme von Flüchtlingen hervorriefen, stark durch die Wahrnehmung der eigenen Nationalität im Lichte der Verbrechen des Naziregimes bedingt waren. Sie werden nicht als ein lange zurückliegendes Ereignis wahrgenommen, sondern als „Schuld, die niemals vergeht“⁴, als wesentlicher Bestandteil dessen, wie man sich *als Deutscher* versteht und von den Bewohnern anderer Länder wahrgenommen wähnt. Kurz: Es geht um

einen wesentlichen Bestandteil der nationalen Identität, auf den in der Politik stets Rücksicht genommen werden muss.⁵ Diese anhaltende Präsenz der Nazi-Vergangenheit ist ein Produkt der Erinnerungskultur und der Erziehung: Es ist heute eine als nahezu selbstverständlich geltende und auch den Geschichtsunterricht an den Schulen prägende Vorstellung, alle Deutschen trügen, obgleich sie sich persönlich keiner Verbrechen schuldig gemacht haben, eine „besondere Verantwortung angesichts des nationalsozialistischen Völkermords.“⁶ Joschka Fischer hatte vor zwanzig Jahren die Erinnerung an Auschwitz sogar zum „Fundament der Berliner Republik“ erklärt: „Alle Demokratien haben eine Basis, einen Boden. Für Frankreich ist das 1789. Für die USA die Unabhängigkeitserklärung. Für Spanien der Spanische Bürgerkrieg. Nun, für Deutschland ist das Auschwitz. Das kann nur Auschwitz sein. Die Erinnerung an Auschwitz, das Niemehr-Auschwitz, kann in meinen Augen das einzige Fundament der neuen Berliner Republik sein.“⁷

Auch wenn ich solche Konstruktionen nationaler Identität aus Schuld für den falschen Weg halte, mit der Schuld umzugehen, möchte ich damit nicht sagen, dass an der deutschen Erinnerungskultur als solcher etwas falsch sei. Sie wird ja von den meisten Deutschen nicht mit dem Ziel gepflegt, einen Schuldkomplex und das Bedürfnis nach Sühne zu erzeugen oder die Vorstellung einer nationalen Identität als „Volk der Täter“ zu verfestigen, die dann wieder leicht in Stolz über die eigene Vorbildlichkeit in der Aufarbeitung der Schuld umschlägt. Es geht darum, der Opfer zu gedenken und bei den Heranwachsenden ein Bewusstsein für die Gefahren politischer Verbrechen und ihrer Ermöglichung durch eine Haltung passiver Duldung zu wecken. Beides ist unverzichtbar, letzteres ist allerdings eine außerordentlich anspruchsvolle pädagogische Aufgabe. Psychologisch ist es unvermeidlich, dass infolge der Befassung mit den grauenvollen Verbrechen der Nazis in dem Bewusstsein, dass man durch die eigene Familie und Nationalität damit verbunden ist, auch Schuldgefühle, Scham und ein Gefühl beschädigter moralischer Integrität und

Autorität entstehen. Das bringt Folgeprobleme mit sich, denen wir uns stellen müssen, weil sie politisch gefährlich werden können.

Die Schuldgefühle selbst sind nicht mit einer irrümlichen Zurechnung moralischer und rechtlicher Schuld zu verwechseln. Auf der Grundlage moderner moralischer und rechtlicher Regeln wäre es widersinnig, Personen Schuld für Handlungen von anderen zuzuschreiben, die Einstellungen entsprangen, mit denen sie in keiner Weise sympathisieren – auch wenn sie in einem äußerlichen Sinne, etwa aufgrund der Hautfarbe oder der Nationalität, zum selben Kollektiv gehören. Gleichwohl ist es nicht irrational, Schuldgefühle mit Blick auf Verbrechen zu entwickeln, deren Verhinderung nicht in der eigenen Macht liegt. In seiner berühmten Schrift *Die Schuldfrage* (1946) hat Karl Jaspers hier (neben der kriminellen und politischen Schuld, von denen er ebenfalls spricht) zwischen moralischer Schuld und einer Schuld unterschieden, die er metaphysisch nannte, weil sie mit der Natur des Menschen als eines unvollkommenen Wesens verbunden ist.⁸ Er schreibt:

Metaphysische Schuld: Es gibt eine Solidarität zwischen Menschen als Menschen, welche einen jeden mitverantwortlich macht für alles Unrecht und alle Ungerechtigkeit in der Welt, insbesondere für Verbrechen, die in seiner Gegenwart oder mit seinem Wissen geschehen. Wenn ich nicht tue, was ich kann, um sie zu verhindern, so bin ich mitschuldig. Wenn ich mein Leben nicht eingesetzt habe zur Verhinderung der Ermordung anderer, sondern dabei gestanden bin, fühle ich mich auf eine Weise schuldig, die juristisch, politisch und moralisch nicht angemessen begreiflich ist. Daß ich noch lebe, wenn solches geschehen ist, legt sich als untilgbare Schuld auf mich.⁹

Das Bewusstsein der metaphysischen Schuld entspringt nicht der eigenen Verletzung einer moralischen Regel, sondern dem Bewusstsein eines menschlichen Makels, das sich als Folge von Verbrechen und menschengemachtem Übel einstellt, auch wenn man sie nicht hätte verhindern können. Dass wir ein solches Bewusstsein von Schuld auch ohne moralische Vorwerfbarkeit entwickeln können, scheint mir evident.¹⁰ Wir reagieren anders auf die Nachricht von

Verbrechen als auf die Nachricht, dass es Tote bei einem Erdbeben gab. Doch variieren solche Schuldgefühle in ihrer Intensität stark, je nachdem, in welcher Nähe oder Distanz man selbst zu Tätern und Opfern steht, was wiederum stark von den Formen narrativer Veranschaulichung abhängt, die Empathie auslösen. Jaspers Begriff der metaphysischen Schuld beschreibt daher auch heute noch gut die Innenseite des deutschen Schuldgefühls, ein Entsetzen und persönliches Unbehagen angesichts der Vergangenheit, das nicht auf ein Bewusstsein der Verantwortung für die Zukunft reduzierbar ist; und ähnliche Gefühle treten offenkundig auch im Zusammenhang mit *white guilt* und *colonial guilt* auf. Nicht wenige (insbesondere in protestantisch geprägten Kreisen) entwickeln aufgrund solcher Empfindungen das Bedürfnis, für die Vergangenheit zu sühnen und Buße zu tun.

Ein anderes Gefühl entspringt der Scham, dem unbehaglichen Bewusstsein des Wahrgenommenwerdens als Nachkommen von Tätern. Für dieses Gefühl – wie auch für *white guilt* und *colonial guilt* – scheint mir am ehesten der Ausdruck „moralische Befleckung“ zu passen: ein heute in westlichen Ländern verbreitetes Gefühl, aufgrund von Verbrechen in der Vergangenheit, mit denen man durch die Mitgliedschaft in einem Kollektiv wie Nation oder Rasse assoziiert ist, in seiner moralischen Autorität beschädigt zu sein. Das löst Scham aus und fördert die Neigung, jeden Anlass zu benutzen, um die eigene Tugendhaftigkeit unter Beweis zu stellen (was in den USA als *virtue signalling* bezeichnet und von Kostner Läuertungsagenda genannt wird). Es ist jedoch ein Irrtum zu glauben, dass solche pseudo-moralischen Bedürfnisse ohne Weiteres der Herstellung gerechterer Verhältnisse dienlich sind, da die Aufmerksamkeit ja nicht auf den Personen liegt, denen man scheinbar gerecht werden möchte, sondern auf dem eigenen Selbstbild. Ich werde noch darauf zurückkommen.

Wie haben sich diese Tendenzen entwickelt? Für eine moralische Befleckung ohne persönliches Verschulden gibt es in modernen säku-

laren Kontexten eigentlich keine ideologische Grundlage. Ich kann nur vermuten, dass es sich im Gefolge der internationalen politischen Praxis nach dem Zweiten Weltkrieg allmählich herausgebildet hat, eigene frühere Untaten vor den Nachkommen der Opfer öffentlich zu bekennen; Herrmann Lübke hat diesen Ritualen ein Buch gewidmet, auch der amerikanische Historiker Elazar Barkan hat sich in einer umfangreichen Studie mit der Internationalisierung dieser Praktiken befasst.¹¹ Beide schreiben den Schuldbekennnissen und den damit verbundenen Praktiken der Wiedergutmachung große Bedeutung für den Wandel der politischen Kultur zu.

Die Praxis der Schuldbekennnisse begann in Deutschland mit dem Ende eines von Deutschland initiierten, äußerst brutal geführten Eroberungskrieges und mit dem Bekanntwerden der Gräueltaten des Holocaust. In dieser Situation stand man vor der Frage, wie jemals wieder normale Beziehungen zwischen dem deutschen Nachfolgestaat des Dritten Reiches und den Nachbarstaaten – und den überlebenden Verfolgten des Nazi-Regimes – möglich sein könnten. „Gewöhnliches“ Unrecht kann durch Rechtsverfahren abgearbeitet werden. Eine konsequente strafrechtliche Verfolgung der überlebenden Straftäter war jedoch schwierig, da sie teils ins Ausland geflohen waren, teils jahrelang von Mittätern und Sympathisanten in den deutschen Rechtsinstitutionen geschützt wurden. Aber auch wenn es anders gewesen wäre und alle an Verbrechen Beteiligten vor Gericht gestellt worden wären, wäre diese Bestrafung von Einzelnen niemals ausreichend gewesen, um angesichts der Ungeheuerlichkeit der Verbrechen die Beziehungen zu den Opfern, ihren Nachkommen und der Weltöffentlichkeit auch nur einigermaßen zu normalisieren. So entwickelten sich sogar zu einer Zeit, als der Gedanke der deutschen Kollektivschuld unter Deutschen noch allgemein abgelehnt wurde,¹² im Bereich der Politik neue Praktiken der Schuldbekennnisse und der Wiedergutmachung, die später auch von anderen Nationen zum Zwecke der Vergangenheitsbewältigung übernommen wurden. Diese Praktiken waren gewöhnlich nicht mit einer expliziten Bitte um

Verzeihung verbunden, die angesichts der deutschen Gräueltaten unangemessen gewesen wäre – und vollkommen unangebracht gegenüber den Nachkommen der jüdischen Opfer, denn in der jüdischen Tradition kann nicht stellvertretend für andere verziehen werden.

Die politischen Schuldbekennnisse folgten weder einem festen Skript noch den Regeln diplomatischer Etikette, sondern erschienen als spontane Äußerungen tiefempfundener Reue. Das wohl bekannteste ikonische Beispiel hierfür ist der Warschauer Kniefall: Als der deutsche Kanzler Willy Brandt am 7. Dezember 1970 in Warschau bei einer Zeremonie zur Erinnerung an den Aufstand im Warschauer Ghetto nach dem üblichen diplomatischen Protokoll die Schleifen des Kranzes zurecht gezupft hatte, kniete er nieder – was nicht abgesprochen und vielleicht auch nicht beabsichtigt gewesen war – und verharrte für einige Minuten schweigend in dieser Position. Die im Protokoll nicht vorgesehene Geste, mit der Brandt stellvertretend für die moralisch befleckte Nation Demut und Reue bezeugte, wurde von den polnischen Gastgebern und dem (durch die Fernsehübertragung) internationalen Publikum positiv aufgenommen. Sie konnte ihre Wirkung gerade deshalb entfalten, weil Brandt als ehemals exilierter Widerstandskämpfer als unschuldig galt; im anderen Falle hätte sie als eine zu „billige“ Form der Entschuldigung wahrgenommen werden können. Dass es damals noch keine einheitliche Einstellung zur Frage einer deutschen Kollektivschuld gab, zeigt die ambivalente Aufnahme durch das deutsche Publikum, das anfänglich verblüfft und befremdet reagierte. Nach einer Umfrage des *Spiegel* hielten 48 Prozent der deutschen Bevölkerung den Kniefall für eine überzogene Geste, 41 Prozent für angebracht und 11 Prozent hatten keine Meinung.¹³ Die Opposition witterte sogleich ihre Chance, das anschließende Misstrauensvotum überstand Brandt nur mit zwei Stimmen Mehrheit. Gleichwohl gewann er die nächste Wahl 1972 mit einem deutlichen Zuwachs an Stimmen, und das lag daran, dass die deutsche Öffentlichkeit inzwischen davon überzeugt war, dass Brandts Ostpolitik, symbolisiert durch den Kniefall, Deutschlands internatio-

nales Ansehen deutlich verbessert hatte. Der Kniefall als solcher wurde zwar in den späteren Schuldbekennnissen vonseiten der deutschen und anderer Nationen nicht nachgeahmt, vermutlich, weil er zu direkt eine religiöse Symbolik verwendete. Paradigmatisch auch für die späteren Schuldbekennnisse, die bald in der ganzen Welt vollzogen wurden, wurde jedoch eine Demutsgeste durch den Repräsentanten des Täter-Kollektivs, die im Unterschied etwa zum diplomatischen Protokoll bei Begräbnissen oder anderen traurigen Anlässen geeignet ist, einen Ausdruck authentischer Reue zu vermitteln.

Die moralische Aussage dieser Schuldbekennnisse ist nicht mit der rechtlicher und moralischer Schuldzuschreibungen verwechseln: Während es im Kontext der Alltagsmoral und des Rechts schlichtweg unsinnig wäre, sich für etwas schuldig zu bekennen, das man weder als Individuum noch als gegenwärtiges Kollektiv hätte verhindern können, weil man zu der damaligen Zeit noch gar nicht lebte, kann ein stellvertretendes Schuldbekennnis im Kontext der Aussöhnung zwischen Nationen oder anderen Kollektiven eine heilsame Wirkung entfalten. Denn das, wofür man sich schuldig bekennt, sind ja nicht gewöhnliche Verbrechen aus Gier oder politische Verbrechen aus brutalem Machtstreben. Für ihre Bedeutung ist entscheidend, dass Scham und Reue mit Blick auf Unrecht geäußert werden, welches im Namen einer Höherwertigkeit – wie der „arischen Rasse“ – oder im Namen höherer zivilisatorischer Ziele – wie im Kommunismus – begangen wurde. Ihre extreme Grausamkeit wäre auch schwerlich möglich gewesen ohne den Glauben an Ideologien, die in den Augen ihrer Anhänger aus Verbrechen heldenhafte Taten machen. Nach Herrmann Lübke bestand ihr Zweck – im Hinblick auf den Holocaust und andere Völker- und Massenmorde des zwanzigsten Jahrhunderts – vor allem darin, mit Blick auf diese „höhere Moral“ Reue und Demut zum Ausdruck zu bringen und so die Gleichwertigkeit der Parteien wieder herzustellen.¹⁴ Mit der Selbsterniedrigung gegenüber den Opfern ist auch die Unterwerfung unter eine allgemeine, mit anderen Nationen geteilte Moral verbunden. So entstand durch die neue Pra-

xis der Schuldbekennnisse, die in den letzten Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts auch von anderen Staaten übernommen wurde, auch ein Bewusstsein international geteilter moralischer Normen. Ganz zweifellos haben die Schuldbekennnisse erheblich zur Aussöhnung der Nationen und zum Prozess der von Fukuyama diagnostizierten globalen Demokratisierung beigetragen. Insbesondere in Deutschland wurde dies auch durch die Erinnerungskultur unterstützt.

Im Laufe der Zeit haben die Schuldbekennnisse dazu beigetragen, dass – ungeachtet des Prinzips individueller Schuld in der Alltagsmoral und im Recht – in den westlichen Nationen eine kollektive Schuldenerwartung mit Blick auf historisches und systemisches Unrecht entstanden ist: „The public is expected to feel guilty even about injustices perpetrated by an earlier generation.“¹⁵ Gleichzeitig haben Opfernarrative im Gefolge der Schuldbekennnisse eine neue Rolle für die Bildung von Gruppen oder gar bei der Konstruktion einer nationalen Identität übernommen. Zwar spielte Leiden auch im Kontext der nationalistischen Mythen eine zentrale Rolle, jedoch Leiden im Sinne solcher Opfer, die man selbst für die Siege zu bringen hatte, die die Größe und den Ruhm der eigenen Nation begründeten.¹⁶ Jetzt war jedoch nicht mehr das Leiden, das mit der Aufopferung für das eigene Kollektiv verbunden war, für die nationale Selbstidentifikation entscheidend, sondern das Leiden, das einer anderen Gruppe durch das eigene Kollektiv zugefügt wurde.¹⁷ Wie der Historiker Elazar Barkan beschreibt, hat sich in diesem Prozess aus der Beschämung über die Verbrechen, die im Glauben an die Höherwertigkeit der eigenen Rasse oder Nation begangen worden waren, auch die Vorstellung einer moralischen Höherwertigkeit der Opfer entwickelt: „Because they have suffered, in the process of claiming justice, moral superiority is bestowed upon the victims of inequality. They are transformed into the prototype for the good, which supersedes the traditional moral superiority of the powerful.“¹⁸

So ist der Opferstatus selbst zu einer politischen Macht geworden; „victimization empowers“, wie es Barkan, durchaus zustimmend, auf eine knappe Formel gebracht hat. Das wird in dem Maße möglich, indem das Schuldgefühl der einen zur politischen Anerkennung der anderen führt und die Nachkommen des Täter-Kollektivs auf das Entgegenkommen der Opfer angewiesen sind, um ihre beschädigte moralische Integrität und Autorität wiederzuerlangen.¹⁹ Während Barkan hier eine Art historisch ausgleichende Gerechtigkeit walten sieht, werden zunehmend kritische Stimmen laut, die darauf hinweisen, dass hierdurch Mechanismen des moralischen Handels entstehen können, die nicht unbedingt den Opfern zugutekommen, sondern sogar alte Ungleichheiten und Vorstellungen von Minderwertigkeit verfestigen können. Dass sich etwa *white guilt* nicht automatisch zum Vorteil der schwarzen US-Bevölkerung auswirkt, sondern sich sogar zu deren Nachteil entwickeln kann, hat der amerikanische Sozialwissenschaftler und ehemalige Aktivist Shelby Steele beklagt. Zwar betrachtet auch Steele die Herausbildung des weißen Schuldbewusstseins in den sechziger Jahren als eine äußerst produktive Kraft, ohne die die moralische Revolution, die Rassismus inakzeptabel (wenn auch nicht nichtexistent) machte, nicht möglich gewesen wäre.²⁰ Steele macht jedoch darauf aufmerksam, dass dieses Schuldbewusstsein keine invariante Struktur ausweist, sondern sich als ein psychosozialer Prozess mit Wechselwirkungen auf beide Gruppen erwiesen hat – letztlich zum Nachteil der Schwarzen. Eine der Folgen beschreibt er als „white blindness“, eine Spezialform des virtue signalling: „White blindness is an unconscious self-absorption by which whites see racial issues – and even interracial encounters – as opportunities to dissociate from historic racism. Thus encountering the black face is more an opportunity to dissociate than to see a human being like oneself.“²¹ Das ist Blindheit, weil hier die eigene Geste der Abgrenzung vom Rassismus mit einer Wahrnehmung der menschlichen Wirklichkeit von Menschen einer anderen Rasse verwechselt wird. Das sind aber, wie Steele argumentiert, verschiedene Dinge.

Um Menschlichkeit über Rassengrenzen hinweg wahrzunehmen, muss man sehen können, wie Menschen als menschliche Individuen – und nicht als Vertreter einer Rasse – leben und fühlen. „White blindness“ resultiert jedoch aus einem „seeing for innocence“, einer scheinbar auf den anderen gerichteten Wahrnehmung, die darauf zielt, sich selbst mittels der eigenen Haltung gegenüber dem anderen moralische Vorbildlichkeit und Unschuld zuzuschreiben. Steele hält dies nicht für ein Win-win-Geschäft, das beiden Seiten zugutekommt, sondern letztlich für einen Automatismus, der das Ohnmachtsgefühl der schwarzen Bevölkerung verfestigt. Er kritisiert, dass die Haltung des „seeing for innocence“ dazu führt, sich bei der Frage, wie die Chancengleichheit für die schwarze Bevölkerung verbessert werden könnte, vor allem für solche Maßnahmen zu entscheiden, die den eigenen Antirassismus besonders herausstellen; entsprechend ist sie sehr viel hilfreicher für die Wiederherstellung weißen Selbstwertgefühls als für die Verbesserung der Bildungschancen der schwarzen Bevölkerung. Das kann im konkreten Fall dazu führen, dass der andere nicht in seinen Fähigkeiten und Schwächen, sondern nur als Opfer der Verhältnisse und Objekt eigener Hilfsmaßnahmen wahrgenommen wird, was, wenn dieser sich darauf einlässt, zu einer Verfestigung des Gefühls der Unfähigkeit und Machtlosigkeit führt. Denn nur wer die Schuld an einem Versagen auch zu einem gewissen Teil sich selbst als Individuum zuschreibt, hat ein Bewusstsein von Kontrolle darüber. Eigene Fehler kann man erkennen und korrigieren. Wenn man sie jedoch einer Inferiorität der Rasse, des Geschlechts oder der Bösartigkeit der Weißen bzw. der Männer zuschreibt, ist man der Kontrolle beraubt, die man der anderen Seite übergeben hat.²² „White guilt“, so Steeles harte Schlussfolgerung, befördert heute vor allem „the use of others as a means to our own goodness and superiority“.²³

III. Identitätskonstruktion als Kompensationsphänomen

Aufgrund eines Opfernarrativs können auch dort neue Gruppenidentitäten entstehen, wo sich die Mitglieder in Sprache, Gewohnheiten, Ansichten und normativen Vorstellungen gar nicht von denen unterscheiden, von denen sie sich abgrenzen. Die Geschichte der Sklaverei und der Segregation zum Beispiel kann als verbindendes Narrativ ein Gefühl von Zusammengehörigkeit auch dort stiften, wo es zwischen verschiedenen Klassen wenig Gemeinsamkeiten gibt, wie etwa zwischen den „Schwarzen“ oder „afrikanischen Amerikanern“ in den USA. Wie der englische Philosoph Kwame A. Appiah in seinen Studien *The Ethics of Identity* (2005) und *The Lies That Bind* (2018) gezeigt hat, versteht man die neuere Obsession für die Besonderheiten von Minoritäten jedoch falsch, wenn man sie nach dem Modell realer kultureller Differenzen interpretiert, wie es oft geschieht. Appiah weist darauf hin, dass es in westlichen Gesellschaften nicht primär um reelle gewachsene kulturelle Unterschiede geht, wie etwa die zwischen den vielen verschiedensprachigen ethischen Gruppen in Ghana.²⁴ Wer hingegen in den USA heute gegen mangelnde Anerkennung seiner Identität protestiert, tut dies nicht primär als Mitglied einer langen und dichten kulturellen Tradition, sondern mit Blick auf eine Eigenschaft, die er oder sie mit vielen sehr unterschiedlich lebenden Menschen teilt: am allgemeinsten vielleicht als Frau, oder auch als Homosexueller, als Afro-Amerikanerin, als Behinderter usw., also in Namen einer Gruppe, die keinesfalls einen traditionellen Lebenszusammenhang bildet, sondern eher eine Menge von Individuen darstellt, die sich oft nur durch ein gemeinsames Merkmal von anderen Mengen von Individuen unterscheidet, ein Merkmal, an das sich ein Opfernarrativ anschließt.

Dieser Prozess begann in den 1960er Jahren, als das marxistische Denken noch mit einem Menschenbild der Aufklärung verbunden gewesen war, das die Gemeinsamkeiten aller Menschen betont. Entsprechend waren die Protestbewegungen noch nicht auf die Aner-

kennung dessen, was sie unterscheidet, sondern auf Gleichberechtigung ausgerichtet gewesen. Der Protest von Frauenrechtlerinnen, schwarzen Bürgerrechtlern oder Homosexuellen strebte gleiche Rechte an, sowohl auf dem Papier als auch in der realen Umsetzung. Schon in den 1970er Jahren jedoch entwickelte sich die Tendenz, der Gruppe, deren Mitglieder aufgrund eines gemeinsamen Merkmals benachteiligt wurden, auch eine eigene kulturelle Identität zuzuschreiben.²⁵ In der gegenwärtigen Bewegungskultur in den USA verschmelzen zwei Dinge: die Kritik an einer rechtlichen, sozialen und ökonomischen Benachteiligung oder an einem historischen Unrecht auf der einen Seite und auf der anderen Seite die Vorstellung einer distinkten kulturellen Identität als Gruppe, mit der der Einzelne sich irgendwie identifizieren muss, um ein authentisches Leben zu führen. Mit anderen Worten: Die Identifikation mit einer Gruppe, die ursprünglich nötig war, um eine gewisse Solidarität zu erzeugen, ohne die der Kampf für gemeinsame Rechte wirkungslos gewesen wäre – und hierfür sind Opfernarrative durchaus hilfreich –, bekam zunehmend eine sinnstiftende und orientierende Funktion für die Lebensgestaltung.

Dieser Prozess tritt besonders deutlich in der Entwicklung der schwarzen Bürgerrechtsbewegung nach dem Tode von Martin Luther King hervor, die sich zu seinen Lebzeiten in den USA für Gleichberechtigung eingesetzt hatte – mit der zentralen Forderung, als Schwarze genauso behandelt zu werden wie Weiße. Warum hat sich diese Forderung in die Forderung verwandelt, eine spezielle schwarze Identität in Abgrenzung zur weißen zu entwickeln und in dieser anerkannt zu werden? Steele interpretiert diesen Vorgang als ein die Chancengleichheit letztlich eher behinderndes Kompensationsphänomen, um Unterlegenheitsgefühle durch die Illusion einer anderen glamourösen schwarzen Identität zu verschleiern.²⁶ Appiah zufolge hat diese Entwicklung jedoch insofern eine gewisse Zwangsläufigkeit, als es in einer rassistischen (sexistischen, homophoben) Gesellschaft nicht reicht, darauf zu bestehen, gleich behandelt zu

werden, *obgleich* man schwarz ist. Da dies immer noch mit einer Minderwertigkeit verbunden wäre, entsteht zwangsläufig auch der Wunsch, *als* schwarz (Frau, homosexuell) respektiert zu werden.²⁷ Infolgedessen entwickeln sich dann auch Ideen schätzenswerten Schwarzseins (etc.) als Andersseins. Entsprechend gewannen seit dem Ende der 1960er Jahre zunehmend Gruppen wie die *Black Panther* und die *Nation of Islam* an Einfluss, die argumentierten, dass Schwarze als Schwarze über eigene kulturelle Traditionen und ein anderes, für Weiße unzugängliches Bewusstsein verfügen, das durch ein afrikanisches Erbe und die Erfahrung von Rassismus und Polizeigewalt geprägt sei.

Diese Konstruktion einer klassenunabhängigen schwarzen Identität kann insoweit geteilte Erfahrungen für sich in Anspruch nehmen, als auch Mittelschichtsangehörige Opfer rassistischer Gesten werden können. Sie hat aber innerhalb der dunkelhäutigen (und heute zum größten Teil gemischtrassigen) Bevölkerung insofern etwas stark Konstruiertes, als sie ja fordert, eine auf die Hautfarbe bezogene Identität vor die Klassenzugehörigkeit und andere Dinge zu stellen, die sie mit ihren Mitmenschen teilen; sie verlangt etwa von einem dunkelhäutigen Angehörigen der akademischen Mittelschicht, sich ein gemeinsames Bewusstsein mit den unterprivilegierten Bewohnern eines Ghettos zuzuschreiben, im Unterschied zu den hellhäutigen Angehörigen des eigenen Berufsstandes.²⁸ Das führt zu dem nicht so seltenen Phänomen, dass sich in teuren Privatschulen erzogene dunkelhäutige Angehörige einer reichen Oberschicht darum bemühen, sich so zu kleiden, zu frisieren und zu sprechen, wie es dem medial vermittelten Klischee des coolen Ghettobewohners entspricht. (Nicht Mittelschichtsangehörige, sondern Ghettobewohner müssen den Maßstab abgeben, denn sie können ungleich mehr Opferstatus beanspruchen.) Mit diesen Äußerlichkeiten verbindet sich die Vorstellung geteilter Erfahrungen, die Menschen mit anderer Hautfarbe nicht nachvollziehen können. Eine vergleichbare Entwicklung hat die Frauenbewegung genommen, die ursprünglich auf

Gleichberechtigung zielte, jedoch in einigen Strömungen zunehmend die unterschiedlichen Erfahrungen und das unterschiedliche Bewusstsein von Frauen selbst zu einer Norm authentischer Weiblichkeit erhob. Auch die Schwulenbewegung hat sich teilweise in diese Richtung entwickelt.

Wie Appiah argumentiert, entspringt die neue *Bedeutung* der Unterschiedlichkeit im Kampf um Anerkennung *nicht der realen* Unterschiedlichkeit der Erfahrungen oder gar kulturellen Differenzen. Zwar gibt es nach wie vor extreme Unterschiede zwischen der schwarzen Unterschicht in den USA und der weißen Mittelschicht. Es waren jedoch primär Angehörige der schwarzen Mittelklasse und nicht etwa die armen Schwarzen, die den Kampf für die Anerkennung eines distinkten afrikanisch-amerikanischen kulturellen Erbes angeführt haben, und dies gerade zu dem Zeitpunkt, als die schwarze Mittelklasse größer und wohlhabender war als je zuvor und sich von der weißen kaum noch unterschied.²⁹ Nach Appiah ist das Streben nach abgegrenzter Identität also nicht aus den kulturellen Differenzen zu erklären, sondern umgekehrt aus ihrem Verschwinden: Die Rhetorik der Diversität hat sich „in genau dem Maße verstärkt, in dem ihre demographische Realität verkümmert ist.“³⁰ So ist der Anteil von Amerikanern, die im Ausland geboren wurden, heute viel geringer als vor 70 Jahren, die Exogamie-Raten unter Immigrantengruppen sind hochgeschwunden, und immer weniger Amerikaner leben in Umgebungen, die ihre „nationalen“ Ursprünge teilen. Wie Appiah an einem Vergleich der großen kulturellen Differenzen unter den Einwanderern im frühen 20. Jahrhundert mit der erstaunlichen kulturellen Einheitlichkeit im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts erläutert, ist die neue Betonung der kulturellen Besonderheit von Amerikanern mit Migrationshintergrund oder von Mitgliedern der Emanzipationsbewegungen als Minoritäten also eher als Kompensation für den Verlust kultureller und religiöser Besonderheit zu verstehen: Das Insistieren auf kulturellen Differenzen entspringt dem Gefühl, dass einem eine distinkte kulturelle Identität fehlt.

Die Konstruktion einer künstlichen kulturellen Identität ist jedoch für die Betroffenen mit Blick auf ein selbstbestimmtes Leben eine ambivalente Angelegenheit. Einerseits erzeugt sie in einer Kultur, in der sich reale kulturelle Differenzen von Einwanderern längst in einem englischsprachigen Mainstream aufgelöst haben, das Gefühl einer Gruppenzugehörigkeit, andererseits wird die damit verbundene Vorstellung von authentischem Schwarzsein (oder Frausein oder Schwulsein) auch zu einem Erfahrungs- und Lebensmodell, dem die einzelnen gerecht werden müssen, um sich nicht als ihren eigenen Leuten entfremdet wahrnehmen zu müssen. Auch wenn die durch die Gruppenzugehörigkeit ermöglichte Lockerung des normativen Drucks der weißen (männlich oder heterosexuell dominierten) Gesellschaft und die Exploration eines neuen Lifestyle daher zeitweilig Gefühle authentischer, selbstbestimmter Existenz hervorbringen, können sie unmerklich in einen anderen Anpassungsdruck umkippen, gegen den das Authentizitätsideal sich ursprünglich gerichtet hatte. So verständlich das Bedürfnis nach einem authentischen Leben in einer Gesellschaft auch ist, in der die Individuen einem starken Anpassungsdruck ausgesetzt sind, so wenig lässt es sich langfristig durch konstruierte kollektive Identitäten befriedigen. Gleichzeitig erzeugen die letztlich uneinlösbaren Versprechen dieser Identitäten Konflikte zwischen Gruppen, denn konstruierten Identitäten kann man (im Unterschied zu echten gewachsenen kulturellen Identitäten) nur durch Abgrenzung gegenüber anderen Gruppen – den Weißen, den Männern, usw. – gerecht werden, die als Täterkollektiv eine fixierte Rolle im Opfernarrativ spielen. Zur Identität gehören daher nicht nur die Erfahrung von Benachteiligung, sondern auch die Vorstellung einer dadurch einzigartigen, jedenfalls von außen nicht nachvollziehbaren Verletzbarkeit sowie die Vorstellung von Erfahrung als einer Art Gruppeneigentum. Entsprechend findet die Teilnahme an öffentlichen Diskursen durch Gruppen, die ihre Identität unter Berufung auf Benachteiligungen konstruieren, nicht in Berufung auf Gründe statt, die mit dem Anspruch auf allgemeine Nach-

vollziehbarkeit verbunden sind, sondern mit Formulierungen wie „als ein XY ... sage ich, dass ...“. Dabei steht XY für eine Eigenschaft wie schwarz, Frau, schwul usw. Unterstellt wird einerseits, nur ein Mitglied der Gruppe, die diese Eigenschaft aufweist, könne mit Autorität für sie sprechen; andererseits wird unterstellt, dass die Berufung auf die spezielle Erfahrung der Gruppe dem Gesagten auch für Außenstehende zusätzliche Autorität verleiht.

Die damit verbundene Vorstellung einer für Außenstehende unzugänglichen gemeinsamen Erfahrung, von der aber stillschweigend behauptet wird, sie sei für alle Gruppenmitglieder zugänglich, erinnert an das in der Ethnologie längst obsolete Kulturmodell von Franz Boas, das wiederum auf die romantische Volksgeistidee zurückgeht. Sie wird daher nicht zu Unrecht als neuer Tribalismus bezeichnet. Angewandt auf Gruppen innerhalb einer Demokratie ist dieses Denkmodell hochproblematisch, aus zwei Gründen. Einerseits bringt es mit widersprüchlichen Ansprüchen verschiedene Gruppen gegeneinander auf, da es von Nichtmitgliedern verlangt, sich keinerlei Verständnis für die speziellen Belange der Gruppe anzumaßen, und zugleich deren Anerkennung und die Berücksichtigung der damit verbundenen Interessen einfordert. Andererseits privilegiert es gegenüber den Ansprüchen, Rechten und Interessen von Individuen eine kollektive Perspektive und kollektive Vorrechte, was letztlich darauf hinausläuft, die Macht der jeweils tonangebenden Individuen zu legitimieren. So maßt sich jedes tonangebende Mitglied einer Gruppe das Privileg an, als Schwarzer, Frau, Homosexueller usw. stellvertretend für alle anderen Schwarzen, Frauen, Homosexuellen usw. sagen zu können, was diese eigentlich fühlen oder fühlen sollten. In Wirklichkeit wird die Behauptung, dass einen diejenigen besser verstehen, die ähnliche Erfahrungen gemacht haben, auf eine Gruppe von Menschen angewendet, mit denen man keineswegs eine abgeschlossene Kultur teilt, die sich von der der Weißen, Männer, Heterosexuellen, Nichtbehinderten etc. fundamental unterscheidet. Es sind ja in Wirklichkeit Menschen, die in sehr unterschiedlichen Umständen leben,

sich daher in ihren Erfahrungen stark unterscheiden und weit differierende individuelle Persönlichkeiten ausbilden. Und wenn dieses Modell auf Migrantengruppen in patriarchalischen Gesellschaften angewendet wird, läuft es oft darauf hinaus, die Meinung der herrschenden Gruppe von Männern auf Kosten der Frauen – und überhaupt der Freiheit der Individuen – als geltende Norm zu verfestigen.

IV. Ein Plädoyer für demokratische Debattenkultur statt Identitätspolitik

Ausgehend von den amerikanischen Privatuniversitäten hat die moralische Aufladung der Identitätspolitik in den letzten Jahrzehnten immer stärker zu Forderungen geführt, jegliche möglicherweise als kränkend wahrnehmbaren Formen der Rede zu unterlassen. Das hat eine angespannte Atmosphäre unberechenbarer und spontan organisierter Inquisition an den Universitäten erzeugt, wo jeder damit rechnen muss, sich mit Äußerungen, die als politisch inkorrekt empfunden werden, um den Ruf und die universitäre Position zu bringen. Der Verfall der freien Redekultur ist mittlerweile auch in Europa zu spüren, insbesondere in Deutschland, wo sich nie eine so souveräne Debattenkultur wie in den angelsächsischen Ländern entwickelt hatte und abweichende Meinungen auch schon vor der neu importierten Welle des Sprachpurismus nicht beliebt waren. Diese Entwicklung bedroht zunehmend die Redefreiheit. Demokratien sind jedoch auf Redefreiheit angewiesen, um die Fähigkeit auszubilden, unabhängig von selbsternannten Vormündern zu denken, wie sie Immanuel Kant in seiner berühmten Schrift *Was ist Aufklärung?* beschrieben hat.

Wozu brauchen wir Redefreiheit? Menschen neigen von Natur aus dazu, die Moral schlechthin mit dem gleichzusetzen, was sie selbst für moralisch selbstverständlich halten. Sich über Meinungen zu empören, die dem zu widersprechen scheinen, was in der Peergroup als richtig gilt, ist eine natürlich Reaktion. Eine Wertschätzung von Redefreiheit auch für Andersdenkende und die Bereitschaft, sich mit

anderen Meinungen auseinanderzusetzen, ist daher eine beträchtliche Kulturleistung – aber auch eine notwendige Bedingung für die Herausbildung mündiger, d.h. durchdachter Ansichten, die sich der Komplexität politischer Probleme annähern können. Es ist der Preis an emotionaler Anstrengung, den Menschen dafür zahlen müssen, um sich selbst und die Welt zu verstehen. Informierte Mündigkeit entwickelt sich nicht allein schon durch das gewaltfreie Ertragen unerwünschter Reden, sondern erst in der freiwilligen und offenen Auseinandersetzung mit echter Divergenz in moralischen und politischen Fragen, die es ermöglicht, andere Aspekte eines Problems zu sehen und die Aufmerksamkeit auf andere Gruppen von Betroffenen zu richten als in der eigenen Peergroup üblich. Dafür ist eine Heuristik der wohlwollenden Interpretation unerlässlich. Wenn jedoch nicht die wohlwollende Unterstellung, dass es der andere im Prinzip gut meint, sondern die unterstellte Verletzlichkeit von Minoritäten oder eine durch das deutsche Schuld-narrativ ständig beschworene Gefahr durch „Rechte“ zum Kriterium wird, die Grenzen der Redefreiheit festzulegen, können heikle Fragen nicht mehr angesprochen werden. Und wo jede Kommunikation in eine Haltung der Anklage umschlagen kann, ist die offene Diskussion nicht mehr möglich, auf die demokratische Gesellschaften angewiesen sind, um Meinungen zu präzisieren und zu korrigieren.

Das hat sich auch auf den stark ideologisch bedingten Umgang mit dem Thema Flucht und Migration ausgewirkt, bei dem die Grenzen der zulässigen Rede in den letzten Jahren immer enger gezogen wurden, auch wenn deutsche Hochschulen von den gegenwärtigen amerikanischen Verhältnissen zum Glück noch weit entfernt sind. Mit Blick auf die starke Einwanderung und die schwierigen Erfahrungen, die europäische Staaten bislang mit misslingender Integration und islamischem Terrorismus auf der einen, mit gewaltbareitem Rechtsradikalismus auf der anderen Seite gemacht haben, müssen wir uns jedoch ernsthaft die Frage stellen, wie Menschen aus verschiedenen Kulturen so zusammenleben können, das es ihnen mög-

lich ist, Differenzen auf friedliche und respektvolle Weise auszutragen und demokratische Mündigkeit zu entwickeln. Hier ist eine offene Debatte dringend nötig.

Eine notwendige, aber bei weitem nicht hinreichende Bedingung wäre eine Reform der Staatsbürgerschaft im Sinne der schon vor dreißig Jahren von Daniel Cohn-Bendit erhobenen Forderung, die Nationalität nicht an die Herkunft zu binden (*ius sanguinis*), wie es die rechte Identitätspolitik fordert, sondern wie in den USA an den Ort der Geburt (*ius soli*). Francis Fukuyama schlägt darüber hinaus europäischen Staaten vor, ebenso starke Bedingungen für die Einbürgerung zu stellen wie die USA. Neben einem fünfjährigen ständigen Aufenthalt im Land verlangen die USA von jedem neuen Bürger die mündliche und schriftliche Beherrschung des Englischen (auf einer basalen Stufe), Kenntnis der Geschichte und Verständnis der Regierungsform, ein polizeiliches Führungszeugnis sowie die durch einen Eid bekräftigte Bindung an die Prinzipien und Ideale der amerikanischen Verfassung.

Ein Eid hat jedoch schwerlich die magische Potenz, die Einstellungen und Kulturfähigkeiten hervorzubringen, die ein friedliches Zusammenleben ermöglichen. In Deutschland neigt man dazu, die Lösung der Konflikte, die im Zusammenhang der Einwanderung aus fremden politischen Systemen und Kulturen entstehen, einfach der Polizei oder Justiz zu übertragen. Wie das Scheitern der Versuche, die Sexualstraftaten in der berüchtigten Silvesternacht 2015 zu verhindern und anschließend strafrechtlich zu ahnden, anschaulich gezeigt hat, wären Polizei und Rechtssystem unter nicht-totalitären Bedingungen hier vollkommen überfordert. Ein friedliches und respektvolles Zusammenleben bedarf eines freiwilligen, nicht nur durch Polizeipräsenz erzwungenen Verzichts auf Gewalt. Dazu muss ein demokratisches Selbstverständnis herausgebildet werden, das Respekt vor Individuen beider Geschlechter und die Akzeptanz anderer Meinungen und Lebensformen einschließt. Diese Anforderung ist auch als Böckenförde-Dilemma bekannt:

Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. [...] Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und - auf säkularisierter Ebene - in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.³¹

Was Böckenförde hier als Homogenität der Gesellschaft bezeichnet, kann aber heute weder im völkischen, noch im religiösen Sinne verstanden werden; das würde Migranten nicht integrieren, sondern ausschließen. Es ist aber auch nicht nötig, wie klassische Einwanderergesellschaften wie die USA und Kanada gezeigt haben. Respekt gegenüber der Unabhängigkeit und Eigenständigkeit von Individuen und Toleranz gegenüber anderen religiösen und politischen Einstellungen können als selbstverständliche, emotional verankerte persönliche Haltungen auch nicht durch bloße Belehrung in den Schulen vermittelt werden, sondern nur durch die lebendige Erfahrung offenen intellektuellen und emotionalen Austauschs mit Andersdenkenden. Da große Teile der Linken und Rechten heute aber auf nahezu spiegelbildliche Weise einer letztlich auf Herders Volksgeist gründenden Identitätspolitik zuneigen, für die Meinungsfreiheit keinen Wert darstellt, ist es umso dringlicher, eine solche Debattenkultur schon in den Schulen zu fördern. So verstehe ich auch die von dem Politologen Bassam Tibi schon vor zwanzig Jahren geforderte „Leitkultur“ als Grundlage eines kollektiven nationalen und europäischen Selbstverständnisses. „Leitkultur“ wurde damals in Deutschland absurderweise als Revival deutschkultureller Eigentümlichkeiten verstanden, was in eine am Ende groteske Debatte mündete. Jürgen Habermas hatte eingewendet: „In einem demokratischen Verfassungsstaat darf auch die Mehrheit den Minderheiten die eigene kulturelle Lebensform - soweit diese von der gemeinsamen politischen Kultur des Landes abweicht - nicht als sogenannte Leitkultur vorschreiben.“³² Tibi lag jedoch nichts ferner als die Erhebung spezieller völk-

scher Eigentümlichkeiten – wie der deutschen Küche oder der Verehrung deutscher Literaten und Kaiser – zu einer Art höher bewerteter Superkultur. Er forderte ganz im Gegenteil, kulturspezifische Werte – ob deutsch, türkisch, syrisch oder was auch immer –, die weder zur Reproduktion einer demokratischen Kultur notwendig sind noch von Menschen aus fremden Kulturen sinnvollerweise erwartet werden können, zurückzustellen hinter eine gemeinsame Pflege von Werten und Haltungen, die sich in der Praxis als Grundlage einer demokratischen Einwanderergesellschaft eignen, aber auch bei der Ausbildung eines gemeinsamen nationalen oder europäischen Selbstverständnisses helfen, weil man auf sie stolz sein kann; stolz, weil sie eine besondere, erfahrbare Qualität des kultivierten Zusammenlebens ausmachen und weil ihre Pflege und Ausbildung eine erhebliche, schwer zu erringende Kulturleistung darstellen.

Anmerkungen

- ¹ Francis Fukuyama, *Against Identity Politics. The New Tribalism and the Crisis of Democracy*: <https://www.foreignaffairs.com/articles/americas/2018-08-14/against-identity-politics-tribalism-francis-fukuyama>.
- ² Dan Diner hat den Holocaust als „die ungeschriebene Verfassung“ der Bundesrepublik Deutschland bezeichnet. Vgl. Bernhard Giesen, „Das Tätertrauma der Deutschen. Eine Einleitung“, in Bernhard Giesen und Christoph Schneider (Hg.), *Tätertrauma: Nationale Erinnerung im öffentlichen Diskurs* (Konstanz: UVK Verlag, 2004), S. 11.
- ³ Tuvia Tenenbom, *Allein unter Flüchtlingen* (Berlin: suhrkamp, 2017), S. 140, 144, 161.
- ⁴ Peter Struck, www.tagesspiegel.de/kultur/deutsche-geschichte-wie-migranten-das-holocaust-gedenken-veraendern/20841264.html.
- ⁵ Wie Bernhard Giesen an der historischen Entwicklung illustriert hat, konnte die generationsübergreifende kollektive Identität erst aus dem Tätertrauma der Zuschauer und nicht aus dem der Täter entstehen; vgl. Giesen, S. 23.
- ⁶ *Lehrplan Geschichte. Gymnasialer Bildungsgang. Jahrgangsstufen 6–13* (Hessisches Kultusministerium 2011), S. 51: <https://kultusministerium.hessen.de/sites/default/files/media/go-geschichte.pdf>.
- ⁷ Joschka Fischer, „Gespräch mit Bernard-Henri Levy 1999“, *FAZ* vom 18. Februar 1999, zitiert nach www.tagesspiegel.de/kultur/deutsche-geschichte-wie-migranten-das-holocaust-gedenken-veraendern/20841264.html.

- ⁸ Karl Jaspers, *Die Schuldfrage* (Heidelberg: Schneider, 1946), S. 32.
- ⁹ Jaspers, S. 31.
- ¹⁰ Vgl. hierzu Maria-Sibylla Lotter „Schuld ohne Vorwerfbarkeit. Warum der moralische Schuldbegriff auf viele Schuldphänomene nicht passt“, in Dirk Koppelberg und Hilge Landwehr (Hg.), *Recht und Emotion I. Verkannte Zusammenhänge* (Freiburg: Karl Alber, 2016), S. 136–161.
- ¹¹ Elazar Barkan, *The Guilt of Nations. Restitution and Negotiating Historical Injustices* (New York: W.W. Norton & Company, 2000).
- ¹² Die Mehrheit der deutschen Bevölkerung empfand sich in den Jahren nach dem Krieg noch nicht als Täter, sondern eher als Opfer des Naziregimes, insbesondere wenn sie im Krieg selbst Vertreibung und Gewalt erlitten hatte; man war sich jedoch bewusst, dass man von der Außenwelt als kollektiv schuldig wahrgenommen wurde. Erst die Generation der 68er, der keinerlei Mittäterschaft oder Mitwisserschaft vorwerfbar war, erhob dann einen Kollektivschuldvorwurf an die Elterngeneration.
- ¹³ Vgl. *Der Spiegel* vom 14. Dezember 1970: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-43822427.html>.
- ¹⁴ Vgl. Herrmann Lübke, *Ich entschuldige mich. Das neue politische Bußritual* (München: Siedler, 2001).
- ¹⁵ Barkan, *The Guilt of Nations*, S. 315.
- ¹⁶ Hier folge ich Lübke, S. 63.
- ¹⁷ Hier folge ich Lübke, S. 64.
- ¹⁸ Barkan, *The Guilt of Nations*, S. 316.
- ¹⁹ Hier folge ich Barkan, S. 317.
- ²⁰ Vgl. Shelby Steele, *White Guilt: How Blacks and Whites Together Destroyed the Promise of the Civil Rights Era* (New York: HarperCollins, 2006), S. 27.
- ²¹ Steele, S. 128.
- ²² Vgl. Shelby Steele, *The Content of Our Character. A New Vision of Race in America* (New York: Harper Perennial, 1998), S. 48.
- ²³ Shelby Steele, *The Content of our Character*, S. 8.
- ²⁴ Kwame Anthony Appiah, *The Ethics of Identity* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005), S. 117.
- ²⁵ Zum Einfluss des romantischen Kulturbegriffs vgl. Appiah, S. 106.
- ²⁶ Vgl. Steele, *The Content of our Character*, S. 26.
- ²⁷ Appiah, S. 109.
- ²⁸ Zu dieser Problematik vgl. Steele.
- ²⁹ Appiah, *The Ethics of Identity*, S. 118.
- ³⁰ Appiah, S. 115. [Übers. M.S. L].
- ³¹ Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit* (Frankfurt a.M.: suhrkamp, 1976), S. 60.
- ³² Jürgen Habermas: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (Frankfurt a.M.: suhrkamp, 2002), S. 13.