

FERNANDO ENNS · HEINRICH WIENS · JULIA FREUND

Identitätsfortschreibung durch kollektive Traumata nach Flucht und Deportation und in postmigrantischen Gesellschaften

Ein wissenschaftlicher Werkstattbericht aus der „Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen“

FERNANDO ENNS

Eine persönlich gehaltene Einleitung

Als ich eingeladen wurde, den Ruf auf die Professur „Mennonitische (Friedens-) Theologie und Ethik“ an der Vrije Universiteit Amsterdam anzunehmen, wurde ich in einem der Gespräche unter anderem gefragt: „Sind Sie sich bewusst, dass Sie es hier mit Mennoniten zu tun haben, die niemals geflohen sind?“ – Dies war mir bis dahin nicht bewusst gewesen. Doch seit der Begegnung mit dieser Frage versuche ich zu verstehen, inwiefern kollektive Erfahrungen von Flucht und Vertreibung den Glauben, die Frömmigkeit, die Ethik und die Theologie der Mennoniten geformt haben und womöglich bis heute noch beeinflussen, also eine Identität stiftende Rolle spielen.

In der Tat, bis dahin hatte ich im Grunde nur kurz, in meiner zwei-jährigen Zeit als Pastor der Mennonitengemeinde Krefeld, intensiver mit Mennoniten zu tun gehabt, die bereits seit vielen Generationen am gleichen Ort gelebt hatten. Aber auch in dieser Gemeinde stammte eine beträchtliche Zahl der Mitglieder aus dem ehemaligen Westpreußen und war durch die „Vertreibungen“ im Zuge des Zweiten Weltkrieges in diese Gemeinde gekommen. Hinzu kam die Gruppe einiger „russlanddeutscher“ Mennoniten, die seit dem Zerfall der ehemaligen Sowjetunion die Gelegenheit ergriffen hatten, endlich nach Deutschland auszureisen. Von den Älteren (beider Gruppen) hörte ich viele bewegende, persönliche Leidensgeschichten von Flucht und Deportation, die jüngeren „Russlanddeutschen“ waren stärker damit beschäftigt, ihren beschwerlichen Weg in die neue Gesellschaft zu finden, sich zu „integrieren“. – Bisher hatte es mir immer sehr geholfen, den eigenen Migrationshintergrund mit anderen Mennoniten zu teilen, stamme ich doch selbst aus einer Familie mit Fluchterfahrung: den Großeltern

väterlicherseits gelang die Flucht aus der damaligen Sowjetunion nach Paraguay (1929), den Großeltern mütterlicherseits die Flucht aus dem ehemaligen Westpreußen (1944) nach Uruguay. Als Kind kam ich mit meinen Eltern und Geschwistern nach Deutschland (1972), um dann in einer mennonitischen „Flüchtlingsgemeinde“ (wiederum „vertriebene“ Westpreußen) in Enkenbach (Rheinland-Pfalz) aufzuwachsen. Bald wurde mir bewusst, dass Flucht und Migration, erzwungen oder selbst gewählt, zu meiner eigenen, individuellen Identität gehörten, aber auch die Gruppenidentität der Mennoniten prägten, die womöglich nicht zuletzt deshalb auch zu einer primären Identitätsstiftung wurden. – Sich in dieser „story“¹ zu beheimaten, erlaubt es mir bis heute, über alle Grenzen der unterschiedlichen Frömmigkeitsprägungen hinweg rasch Kontakt mit anderen Mennoniten zu schließen, weil sich durch das gemeinsame Schicksal der Flucht sofort ein „Wir-Gefühl“ einstellt.

Schließlich folgte die Konfrontation mit den niederländischen Doopsgezinden, die diese Migrationsgeschichte eben nicht teilen. Zu meinem Erstaunen musste ich allerdings bald feststellen, dass auch hier eine kollektive Leidens-Erinnerung durchaus Identität stiftenden Charakter entfaltet. Während einer Halbjahrestagung des Doopsgezinde Historische Kring (Mennonischer Geschichtsverein in den Niederlanden) in Wageningen versammelten sich die vielen Teilnehmenden in der schönen Kirche in Hufeisenform. Vorne das Rednerpult, von dem die ansprechenden Vorträge gehalten wurden, in der Mitte der Versammlung ein Tisch mit einem sehr alten, sehr dicken aufgeschlagenen Buch. Meine Vermutung, dass es sich hierbei wohl um eine Bibel handelte, erwies sich während der Pause als nicht richtig. Ein aufmerksamer älterer Teilnehmer nahm mich bei der Hand und führte mich an den Tisch und las mir – höchst pietätvoll – aus dem alten „Martyrerspiegel“ vor.² – Mich hat das spontan gerührt und später zu weiteren Reflexionen angeregt: Wie ist dieses lebendige kollektive Gedächtnis der Märtyrerezeit im 16. Jahrhundert theologisch zu bewerten? Welche Auswirkungen hat es auf die Identitätssicherung einer Glaubensgemeinschaft im 21. Jahrhundert? Welche psychologischen Aspekte wären hierbei zu berücksichtigen, wenn der „Gründungsmythos“ einer konfessionellen

1 Vgl. Dietrich Ritschl und Hugh O. Jones ‚Story‘ als Rohmaterial der Theologie, München 1976.

2 Thieleman J. van Braght, Der blutige Schauplatz oder Märtyrer-Spiegel der Taufgesinnten oder Wehrlosen Christen, die um des Zeugnisses Jesu, ihres Seligmachers, willen gelitten haben und getötet worden sind, von Christi Zeit an bis auf das Jahr 1600. Dordrecht 1659, in vielen Ausgaben erschienen, z.B. Berne, IN, 1950.

Gruppe wie der Mennoniten in einer traumatischen Verfolgungs- und Vertreibungsgeschichte zu finden ist? So stellt sich die Frage, welche Schlüsse sich daraus womöglich ziehen ließen für das Selbstverständnis einer „historischen Friedenskirche“ sowie hinsichtlich des Verhältnisses zu anderen kirchlichen Traditionen, die ja einen aktiven Teil dieser gemeinsamen Gründungszeit im 16. Jahrhundert ausmachen (also meine beiden Forschungsfelder Friedenstheologie und Ökumene). In den ökumenischen Dialogen kommt gerade diese Zeit der Verfolgung und Unterdrückung immer wieder in den Blick.³

Dass diese Fragerichtung nicht genuin „mennonitisch“ ist, sondern in ganz ähnlicher Weise alle religiösen Gruppen-Identitäten betrifft, die eine Migrationsgeschichte in ihrem kollektiven Gedächtnis tragen, war mir seit längerem bewusst, vor allem durch die vielen ökumenischen Kontakte weltweit. Doch erst durch die jüngste politische Krise in Europa aufgrund der rasant angewachsenen Zahl flüchtender Menschen aus anderen Teilen der Welt, die nun tatsächlich auch Deutschland oder die Niederlande erreicht haben, steht die Tragweite dieser Fragen noch drängender vor Augen: zum einen aus der Perspektive der Fliehenden, die vor der Herausforderung stehen, das Andere und Fremde der neuen Heimat zu respektieren, ohne dabei ihre eigene Identität zu verleugnen – eine Identität, die sich allein schon aufgrund der Flucht bereits ernsthaft in Frage gestellt sieht. Zum anderen aus der Perspektive der Aufnahmegesellschaft, die vor der Herausforderung steht, das Andere und Fremde der Ankommenden zu tolerieren, und die sich nun plötzlich genötigt sehen, die eigene Identität zu beschreiben, damit die Geflohenen überhaupt verstehen können, in „was“ sie sich hier „integrieren“ sollen.

Diese Beobachtungen zu Flucht, Deportation und Migration sind demnach keinesfalls auf religiöse Gruppen beschränkt. Doch weil Religion selbst einen so starken Identität stiftenden Faktor darstellt, sind gerade bei konfessionellen Gruppen weitreichende Erkenntnisse zu vermuten. Elementare Fragen an das Selbstverständnis wie auch an das Verhältnis zu anderen religiösen Gruppen werden hier dringlich.

3 Vgl. vor allem die Dialoge mit Lutheranern und Katholiken, in geringerem Maße mit den Reformierten. Siehe hierzu: Fernando Enns, Hg., Heilung der Erinnerungen – befreit zur gemeinsamen Zukunft. Mennoniten im Dialog. Berichte und Texte ökumenischer Gespräche auf nationaler und internationaler Ebene. Frankfurt/M. und Paderborn 2008. Erweitert und aktualisiert in: Fernando Enns und Jonathan Seiling, Hg., Mennonites in Dialogue. Official Reports from International and National Ecumenical Encounters 1975-2012. Eugene, OR, 2015.

FERNANDO ENNS · HEINRICH WIENS · JULIA FREUND

Identitätsfortschreibung durch kollektive Traumata nach Flucht und Deportation und in postmigrantischen Gesellschaften

Ein wissenschaftlicher Werkstattbericht aus der „Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen“

FERNANDO ENNS

Eine persönlich gehaltene Einleitung

Als ich eingeladen wurde, den Ruf auf die Professur „Mennonitische (Friedens-) Theologie und Ethik“ an der Vrije Universiteit Amsterdam anzunehmen, wurde ich in einem der Gespräche unter anderem gefragt: „Sind Sie sich bewusst, dass Sie es hier mit Mennoniten zu tun haben, die niemals geflohen sind?“ – Dies war mir bis dahin nicht bewusst gewesen. Doch seit der Begegnung mit dieser Frage versuche ich zu verstehen, inwiefern kollektive Erfahrungen von Flucht und Vertreibung den Glauben, die Frömmigkeit, die Ethik und die Theologie der Mennoniten geformt haben und womöglich bis heute noch beeinflussen, also eine Identität stiftende Rolle spielen.

In der Tat, bis dahin hatte ich im Grunde nur kurz, in meiner zwei-jährigen Zeit als Pastor der Mennonitengemeinde Krefeld, intensiver mit Mennoniten zu tun gehabt, die bereits seit vielen Generationen am gleichen Ort gelebt hatten. Aber auch in dieser Gemeinde stammte eine beträchtliche Zahl der Mitglieder aus dem ehemaligen Westpreußen und war durch die „Vertreibungen“ im Zuge des Zweiten Weltkrieges in diese Gemeinde gekommen. Hinzu kam die Gruppe einiger „russlanddeutscher“ Mennoniten, die seit dem Zerfall der ehemaligen Sowjetunion die Gelegenheit ergriffen hatten, endlich nach Deutschland auszureisen. Von den Älteren (beider Gruppen) hörte ich viele bewegende, persönliche Leidensgeschichten von Flucht und Deportation, die jüngeren „Russlanddeutschen“ waren stärker damit beschäftigt, ihren beschwerlichen Weg in die neue Gesellschaft zu finden, sich zu „integrieren“. – Bisher hatte es mir immer sehr geholfen, den eigenen Migrationshintergrund mit anderen Mennoniten zu teilen, stamme ich doch selbst aus einer Familie mit Fluchterfahrung: den Großeltern

Gruppe wie der Mennoniten in einer traumatischen Verfolgungs- und Vertreibungsgeschichte zu finden ist? So stellt sich die Frage, welche Schlüsse sich daraus womöglich ziehen ließen für das Selbstverständnis einer „historischen Friedenskirche“ sowie hinsichtlich des Verhältnisses zu anderen kirchlichen Traditionen, die ja einen aktiven Teil dieser gemeinsamen Gründungszeit im 16. Jahrhundert ausmachen (also meine beiden Forschungsfelder Friedenstheologie und Ökumene). In den ökumenischen Dialogen kommt gerade diese Zeit der Verfolgung und Unterdrückung immer wieder in den Blick.³

Dass diese Fragerichtung nicht genuin „mennonitisch“ ist, sondern in ganz ähnlicher Weise alle religiösen Gruppen-Identitäten betrifft, die eine Migrationsgeschichte in ihrem kollektiven Gedächtnis tragen, war mir seit längerem bewusst, vor allem durch die vielen ökumenischen Kontakte weltweit. Doch erst durch die jüngste politische Krise in Europa aufgrund der rasant angewachsenen Zahl flüchtender Menschen aus anderen Teilen der Welt, die nun tatsächlich auch Deutschland oder die Niederlande erreicht haben, steht die Tragweite dieser Fragen noch drängender vor Augen: zum einen aus der Perspektive der Fliehenden, die vor der Herausforderung stehen, das Andere und Fremde der neuen Heimat zu respektieren, ohne dabei ihre eigene Identität zu verleugnen – eine Identität, die sich allein schon aufgrund der Flucht bereits ernsthaft in Frage gestellt sieht. Zum anderen aus der Perspektive der Aufnahmegesellschaft, die vor der Herausforderung steht, das Andere und Fremde der Ankommenden zu tolerieren, und die sich nun plötzlich genötigt sehen, die eigene Identität zu beschreiben, damit die Geflohenen überhaupt verstehen können, in „was“ sie sich hier „integrieren“ sollen.

Diese Beobachtungen zu Flucht, Deportation und Migration sind demnach keinesfalls auf religiöse Gruppen beschränkt. Doch weil Religion selbst einen so starken Identität stiftenden Faktor darstellt, sind gerade bei konfessionellen Gruppen weitreichende Erkenntnisse zu vermuten. Elementare Fragen an das Selbstverständnis wie auch an das Verhältnis zu anderen religiösen Gruppen werden hier dringlich.

3 Vgl. vor allem die Dialoge mit Lutheranern und Katholiken, in geringerem Maße mit den Reformierten. Siehe hierzu: Fernando Enns, Hg., *Heilung der Erinnerungen – befreit zur gemeinsamen Zukunft. Mennoniten im Dialog. Berichte und Texte ökumenischer Gespräche auf nationaler und internationaler Ebene.* Frankfurt/M. und Paderborn 2008. Erweitert und aktualisiert in: Fernando Enns und Jonathan Seiling, Hg., *Mennonites in Dialogue. Official Reports from International and National Ecumenical Encounters 1975-2012.* Eugene, OR, 2015.

Im Folgenden geben wir drei Autoren bzw. Autorinnen Einblicke in unsere „wissenschaftliche Werkstatt“ – daher sind hier auch eher Fragen als Antworten zu erwarten. Zwei Promotionsvorhaben nähern sich dieser Fragerichtung aus den eben beschriebenen unterschiedlichen Perspektiven. Heinrich Wiens untersucht am Beispiel der „russland-deutschen“ Mennoniten, wie sich der Wertekanon und die Bildung des Gewissens durch Flucht und Deportation verstetigt bzw. gewandelt haben. Und Julia Freund schaut aus der gesellschaftlichen Perspektive auf die Voraussetzungen und Bedingungen einer gelingenden „Integration“ unter besonderer Berücksichtigung religiöser Identitäten.

Im Hinblick auf die Theologie interessieren uns freilich vor allem die impliziten wie expliziten Faktoren religiöser Identitätsbildung und -wahrung unter den Bedingungen von Flucht, Deportation und Vertreibung. Andererseits ist uns aber ebenso bewusst, dass die Untersuchung dieser Phänomene Forschungserkenntnisse anderer Disziplinen mit einzubeziehen erfordert, da es sich hierbei um sehr komplexe Vorgänge handelt, die auf den unterschiedlichsten Ebenen menschlichen Zusammenlebens verortet sind.

Daher wird zu Beginn nun ein Blick auf die Psychologie geworfen. Während der gemeinsamen Summer-School zu Beginn des neuen Studienjahres 2016/2017⁴ mit Studierenden der Universität Hamburg und der Vrije Universiteit Amsterdam haben wir uns auf die Frage nach gesellschaftlichen und transgenerationellen Dimensionen von kollektiven Traumata und Möglichkeiten ihrer Verarbeitung konzentriert.

4 Organisiert durch das Amsterdam Center for Religion and Peace & Justice Studies. Vgl. den vollständigen Bericht zur Summer-School: Andrés Pacheco Lozano, Working through Trauma. Societal and transgenerational dimensions in South Africa, the Netherlands, and Germany: http://www.religionpeacejustice.com/bestanden/extern/documenten/Andres_Pacheco_-_Report_Working_Through_Trauma.pdf (03.03.2018).

Im Folgenden geben wir drei Autoren bzw. Autorinnen Einblicke in unsere „wissenschaftliche Werkstatt“ – daher sind hier auch eher Fragen als Antworten zu erwarten. Zwei Promotionsvorhaben nähern sich dieser Fragerichtung aus den eben beschriebenen unterschiedlichen Perspektiven. Heinrich Wiens untersucht am Beispiel der „russland-deutschen“ Mennoniten, wie sich der Wertekanon und die Bildung des Gewissens durch Flucht und Deportation verstetigt bzw. gewandelt haben. Und Julia Freund schaut aus der gesellschaftlichen Perspektive auf die Voraussetzungen und Bedingungen einer gelingenden „Integration“ unter besonderer Berücksichtigung religiöser Identitäten.

Im Hinblick auf die Theologie interessieren uns freilich vor allem die impliziten wie expliziten Faktoren religiöser Identitätsbildung und -wahrung unter den Bedingungen von Flucht, Deportation und Vertreibung. Andererseits ist uns aber ebenso bewusst, dass die Untersuchung dieser Phänomene Forschungserkenntnisse anderer Disziplinen mit einzubeziehen erfordert, da es sich hierbei um sehr komplexe Vorgänge handelt, die auf den unterschiedlichsten Ebenen menschlichen Zusammenlebens verortet sind.

Daher wird zu Beginn nun ein Blick auf die Psychologie geworfen. Während der gemeinsamen Summer-School zu Beginn des neuen Studienjahres 2016/2017⁴ mit Studierenden der Universität Hamburg und der Vrije Universiteit Amsterdam haben wir uns auf die Frage nach gesellschaftlichen und transgenerationellen Dimensionen von kollektiven Traumata und Möglichkeiten ihrer Verarbeitung konzentriert.

4 Organisiert durch das Amsterdam Center for Religion and Peace & Justice Studies. Vgl. den vollständigen Bericht zur Summer-School: Andrés Pacheco Lozano, Working through Trauma. Societal and transgenerational dimensions in South Africa, the Netherlands, and Germany: http://www.religionpeacejustice.com/bestanden/extern/documenten/Andres_Pacheco_-_Report_Working_Through_Trauma.pdf (03.03.2018).

I.

FERNANDO ENNS

„Gewählte Traumata“ als Identität stiftender Faktor religiöser Groß-Gruppen

Vamik Volkan, international renommierter Psychiater und Psychoanalytiker, versucht, Großgruppen-Identitäten psychologisch zu analysieren, um diese Ergebnisse dann in das interdisziplinäre Gespräch der Friedens- und Konfliktforschung einzubringen. Er beobachtet, dass gerade die Definition der eigenen Identität über eine Gruppenzugehörigkeit (religiös, national, ethnisch etc.) durch Erfahrungen von Flucht und Migration erheblich ins Wanken geraten kann: „... if a person becomes an immigrant voluntarily or is forcibly relocated to a country or a region dominated by a different large group, his or her sense of large-group identity may be confused and complicated“.⁵

Und umgekehrt gilt, dass die Regression einer Gruppe üblicherweise einen Angriff auf die persönliche, individuelle Identität darstellt.⁶ Die Großgruppen-Identität definiert Volkan vor allem als eine subjektive Erfahrung:

„Large-group ... identity is defined as the subjective experience of ... people who are linked by a persistent sense of sameness while also sharing numerous characteristics with others in foreign groups.“⁷

Die gemeinsame Aufgabe aller Mitglieder einer solchen Gruppe sei es, diese Identität zu erhalten, sie zu schützen und – wenn nötig – auch zu korrigieren. Darauf aufbauend erläutert Volkan Identität in einem Bild von „zwei Lagen von Kleidung“.⁸ Die erste Lage ist „maßgeschneidert“ und fühlt sich ganz behaglich an: das ist die individuelle Identität, die Basis eines inneren Gefühls verlässlicher Gleichheit. Die zweite Lage ist eher eine lose Hülle, die aus dem „Tuch des Großgruppen-Zeltes“ fabriziert ist, das ist die Gruppen-Identität. Durch diese Hülle teilt das Individuum ein nachhaltiges Gefühl der Verbundenheit mit den anderen

5 Vamik D. Volkan, *Transgenerational Transmission and Chosen Traumas: An Aspect of Large-Group Identity*; in: *Group Analysis*. The Group Analytic Society (London), London: SAGE Publications 2001, 79-97, 81.

6 Vgl. Otto F. Kernberg, *Internal World and External Reality: Object Relations Theory Applied*, New York 1980.

7 Volkan, *Transgenerational Transmission and Chosen Traumas*, a. a. O., 79.

8 Ebd., 83.

Mitgliedern der Gruppe. Beide Bekleidungen dienen der Sicherheit und des Schutzes. Da aber beide tagtäglich „getragen“ werden, nimmt das Individuum in aller Regel diese Kleidung kaum wahr.

Wenn es allerdings zu einem „Sturm“ kommt, so Volkan, einer kollektiven Stresssituation wie sozialem Aufruhr, einer ökonomischen Krise oder gar Krieg, dann gewinnt das „Zelttuch“ der äußeren Hülle an Bedeutung. Die Individuen suchen dann verstärkt gemeinsam unter diesem „Zelt“ Schutz, und sie beschützen gleichzeitig gemeinsam diese Hülle, das „Großgruppen-Zelt“. Dies kann im Extremfall gar zum Hauptziel der Großgruppe werden. Volkan geht – aufgrund seiner Analyse von Konflikten wie den gewaltsamen Auseinandersetzungen im ehemaligen Jugoslawien – so weit zu behaupten:

„Under extreme and threatening conditions, they feel entitled to do anything. Whether sadistic or masochistic, to protect their large-group identity”.⁹

So erkläre sich wenigstens ansatzweise, warum sich Menschen, die jahrzehntelang friedlich miteinander lebten, plötzlich in erbitterte Feinde verwandeln können, um das zu verteidigen, was sie für ihre angegriffene Gruppen-Identität halten (vgl. z. B. den Genozid in Ruanda).

Hieran anschließend ist demnach zu vermuten, dass sich solche Reaktionen auch bei „kollektiven Stresssituationen“ wie Flucht und Vertreibung von Großgruppen beobachten lassen – oder eben bei einem Kollektiv, das sich durch die Einwanderung einer fremden Großgruppe bedroht sieht. – Inwiefern ist das aber anwendbar auf religiöse Identitäten wie die Mennoniten? Inwiefern stellt das christliche Bekenntnis – oder auch ein anderes – die Möglichkeit bereit, eben auch alternativ auf solche „Stresssituationen“ zu reagieren? Oder muss man konstatieren, dass hier ein Automatismus vorliegt, unterschieden nur in Nuancen, nicht aber in der Qualität der Reaktion selbst?

Um solche Fragen zu beantworten, ist es notwendig, die Zusammensetzung dieses „Zelttuches“ der Groß-Gruppen-Identität genauer zu verstehen. Volkan schlägt vor, dieses „Zelt“ als ein Tuch zu begreifen, das aus sehr vielen ineinander verwobenen Fasern besteht, niemals nur einer einzigen. Und eine dieser Fasern kann nun durchaus ein kollektiv erfahrenes Trauma der Vergangenheit sein, das nun eine Komponente der Gruppen-Identität ausmacht, denn: Die traumatischen Ereignisse

9 Ebd., 84.

bleiben nicht beschränkt auf die direkt Betroffenen, die dann allesamt ähnliche Abwehrmechanismen entwickeln oder Symptome eines posttraumatischen Stress-Syndroms zeigen, sondern wirken sich auf alle Mitglieder aus, die sich eben unter diesem gemeinsamen „Zelt“ der Gruppen-Identität wiederfinden. Dies gilt auch für die folgenden Generationen.

Wenn eine betreffende Generation unfähig ist, den Verlust von Menschen, von Land oder Ansehen zu betrauern oder mit dem eigenen Versagen „fertig zu werden“, das erlittene Leid nicht abgewendet zu haben, dann gibt sie das (ungeheilte) Trauma an die nächste Generation weiter. Wenn auch diese nicht im Stande ist, die notwendige „Trauerarbeit“ stellvertretend zu leisten, wird das Trauma wiederum weiter „vererbt“. Dieses Phänomen ist in der Forschung inzwischen allgemein belegt und anerkannt, vor allem durch Studien zu Kindern und Enkeln von Holocaust-Überlebenden.¹⁰

Nach einigen Generationen sind solche Ereignisse dann nicht mehr einfach nur gemeinsame Erinnerung oder eine geteilte Geschichte. Die präzisen historischen Fakten interessieren nun auch weit weniger als die Tatsache, dass die Mitglieder einer Gruppe eben durch die Identifizierung mit dieser „story“ miteinander „verwoben“ sind. Volkan nennt dies ein „chosen trauma“:

„The term ‚chosen trauma‘ refers to the shared mental representation of a massive trauma that the group’s ancestors suffered at the hand of an enemy.“¹¹

Ein solches „gewähltes Trauma“ muss nicht zu allen Zeiten evident sein. Unter friedlichen, politisch und sozial eher ausgeglichenen Bedingungen können diese leidvollen Ereignisse der Vergangenheit sogar an bestimmten Gedenktagen kollektiv erinnert werden, wobei die ritualisierte Gedächtnisfeier wiederum dazu beiträgt, die Mitglieder der Gruppe aneinander zu binden. Aber das Trauma kann eben auch

10 Vgl. Judith S. Kestenberg und Ira Brenner, *The Last Witness: The Child Survivor of the Holocaust*. Washington, DC, 1996. Vgl. hierzu auch: Beata Hammerich et al., *Handing Down the Holocaust in Germany: A Reflection on the Dialogue between Second Generation Descendants of Perpetrators and Survivors*; in: Pumla Gobodo-Madikizela, (Hg.), *Breaking Intergenerational Cycles of Repetition. A Global Dialogue on Historical Trauma and Memory*. Opladen, Berlin und Toronto 2016, 247-266. Siehe auch Michael Schneider und Joachim Suss (Hg.), *Nebelkinder. Kriegsenkel treten aus dem Traumaschatten der Geschichte*, Berlin 2015.

11 Volkan, *Transgenerational Transmission and Chosen Traumas*, 79.

jederzeit reaktiviert werden und entfaltet dann eine ungeheure psychische Kraft, insbesondere dann, wenn die betreffende Gruppe in einen neuen Konflikt mit anderen gerät oder einen enormen Wandel erlebt und daher wieder nach Bestätigung und Festigung der eigenen Identität sucht. In solchen Momenten werden Vergangenheit und Gegenwart nicht mehr klar voneinander unterschieden oder getrennt, sondern fallen in eins („time-collapse“)¹² – mit möglicherweise „dramatischen Folgen“, so Volkan, da dies dann wiederum völlig irrationale masochistische wie sadistische Handlungen hervorbringen könne. – Hierbei ist sicherlich wichtig festzuhalten, dass solch „gewählte Traumata“ nicht nur unverarbeitete Erfahrungen als Opfer sein können, sondern auch als Täter!¹³

Volkan geht so weit zu behaupten, dass sich diese „Faser“ (kollektives Trauma) des Großgruppen-„Zeltes“ in nahezu allen Gruppenidentitäten nachweisen lässt:

„Within virtually every large group there exists a shared mental representation of a traumatic past event during which the large group suffered loss and/or experienced helplessness, shame and humiliation in a conflict with another large group.“¹⁴

Die Aufnahme solcher Erkenntnisse zu Großgruppen-Dynamiken aus der Psychologie hilft bei der Untersuchung der Frage, inwiefern man insbesondere bei Mennoniten zum einen von einem chosen trauma bezüglich der Ereignisse des 16. Jahrhunderts auszugehen hat (das würde dann eben auch die *Doopsgezinden* in den Niederlanden mit umfassen), zum anderen, inwiefern die vielen Fluchtgeschichten der Mennoniten als eine weitere „Faser“ der Gruppen-Identität zu beschreiben sind.¹⁵ Und weiter: Wenn diese Erfahrungen im Sinne eines „chosen trauma“ bei dieser (religiösen) Gruppe fungieren, inwiefern ist ihr Einfluss auf die Identitätsfortschreibung zu berücksichtigen? Gibt es Ereignisse in

12 „This term refers to the fears, expectations, fantasies and defenses associated with a chosen trauma that reappear when both conscious and unconscious connections are made between the mental representation of the past trauma and a contemporary threat“ (ebd., 89).

13 Vgl. hierzu bereits Mitscherlich, Alexander und Margarete, Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens. München, 1967.

14 Volkan, Transgenerational Transmission and Chosen Traumas, 87.

15 Vgl. als Hintergrund der Migrationsgeschichten von Mennoniten auch die neu entwickelte Internet-Seite des Internationalen Menno-Simons-Zentrums (unter Mitarbeit des Doopsgezind Seminarium Amsterdam) zu „Mennonite Migration in Europe“: <http://www.eumen.net/de> (03.03.2018).

der Geschichte dieser Großgruppe, die als „Reaktivierung des Traumas“ einzuordnen wären und somit eine neue Interpretation erfahren könnten? Und schließlich: Lässt sich bei dieser speziellen Gruppe „Friedenskirche“ im Hinblick auf ihr „chosen trauma“ das Potential eines völlig anderen Umgangs mit der eigenen „traumatischen“ Vergangenheit beobachten, der für die Psychologie noch gar nicht im Blick war? Welche Auswirkungen haben Werte und Haltungen wie Feindesliebe, Gewaltfreiheit und Versöhnungsbereitschaft auf die „Selbstheilungskräfte“ einer Gruppe?

Interessant dürfte in diesem Zusammenhang dann auch werden, die bisherigen ökumenischen Dialoge noch einmal unter dieser Perspektive zu betrachten: Ist der große Versöhnungsgottesdienst mit dem Luthertischen Weltbund (2010) – im Anschluss an die stellvertretende Bitte um Vergebung für die Verfolgungen im 16. Jahrhundert – auch als Heilung eines „transgenerationellen Traumas“ zu beschreiben?¹⁶ Entspricht der Versuch im katholisch-mennonitischen Dialog, die Geschichte des 16. Jahrhunderts gemeinsam zu erzählen, jenen Traumatherapien, die die Entwicklung einer ‚kohärenten story‘ im Blick auf die vergangenen Geschehnisse als notwendig erachten, um von einem Trauma ‚geheilt‘ zu werden?¹⁷ Und erklärt dies in manchen Fällen dann auch manche Gegenreaktion zu diesen Dialogen, weil dadurch die Identität stiftende Kraft eines „chosen trauma“ schwindet? – Im Blick auf die Flucht- und Deportationserfahrungen in späteren Generationen wäre Vergleichbares zu erforschen.

Meines Erachtens sind diese Forschungsfragen von höchster theologischer und ekklesiologischer Relevanz, denn ihre Beantwortung würde auch aufzeigen können, ob Mennoniten sich (implizit) eher als eine ethnische bzw. kulturelle Großgruppe definieren und differenzieren oder aber als (freilich besonderer!) Teil der weiteren Großgruppe „Kirche Jesu Christi“. – Und hier lauern dann vielleicht noch ganz andere „chosen traumas“, die zu untersuchen wären.¹⁸

Im Lichte dieses weiten Fragehorizonts scheint die Unterscheidung zwischen nicht-migrierten Doopsgezinden in den Niederlanden und mig-

16 Vgl. Heilung der Erinnerungen. Die Bedeutung der lutherisch-mennonitischen Versöhnung (LWB-Studien 2016/02), Leipzig, 2017.

17 Vgl. Enns/Seiling, Mennonites in Dialogue, 31-53 (Considering History Together) und 204-253 (Telling the Sixteenth-Century Story Together).

18 Vgl. dazu R. Ruard Ganzevoort, Violence, Trauma, and Religion. Paper IAPR 2006. https://www.academia.edu/435116/Violence_Trauma_and_Religion (03.03.2018).

rierten „russlanddeutschen“ oder westpreußischen Mennoniten dann als ein relativer. Hinzu tritt die Vermutung, dass das „chosen trauma“ der Verfolgungen des 16. Jahrhunderts in Zeiten von Flucht und Deportation im 20. Jahrhundert jeweils „reaktiviert“ wurde. Dies wäre allerdings noch zu belegen.

II.

HEINRICH WIENS

Diktatur und Werte

Scham- und Schuldorientierung russlanddeutscher Mennoniten im Kontext von Flucht, Deportation und Migration

Die Geschichte der russlanddeutschen Mennoniten ist auch als eine europäische Geschichte von Flucht und Migration zu beschreiben. Leider gehört auch heute die Fluchterfahrung zur Biografie vieler Menschen.¹⁹ Diese meist traumatischen Erfahrungen der Flucht stellen einen Einschnitt nicht nur in der Biografie, sondern auch in der (Gruppen-) Identität dar und setzen sich in den Erinnerungen fest – je stärker das emotionale Erlebnis einer Erfahrung, umso tiefer reicht sie in die Persönlichkeitsstruktur hinein. So formuliert Abram Teichrib in den Erinnerungen zu seinem Vater:

„Unsere Vorfahren, unsere Eltern haben in den schwersten Jahren des letzten Jahrhunderts ihr Vertrauen auf Gottes Führung nie aufgegeben. In den Jahren des Ersten Weltkriegs, der Revolution, des Bürgerkrieges, der Enteignung und Vertreibung während des Zweiten Weltkrieges, konnten sie der politischen Macht im Lande nichts anderes entgegenzusetzen, als ihre friedliche Arbeit und Treue zu ihrem Glauben.“²⁰

Aufgrund der politischen Umwälzungen verloren die betroffenen Gruppen „ihren sozialen Status, gingen ihres Eigentums verlustig und muss-

19 Laut Bundeszentrale für politische Bildung befinden sich aktuell über 50 Millionen Menschen weltweit auf der Flucht, von denen etwa 16 Millionen ihr Heimatland verlassen müssen, um in Sicherheit leben zu können. Besonders tragisch ist die Tatsache, dass etwa die Hälfte der Flüchtenden minderjährig sind (vgl. dazu Flucht und Asyl, Aus Politik und Zeitgeschehen, 65. Jg., 25/2015, 2).

20 Abraham Teichrib, Durch Stürme des Lebens. Aus den Erinnerungen unseres Vaters – Franz Kornelius Kehler, Lemgo 2012, 4.

ten durch die erzwungene Migration die Heimat verlassen“.²¹ Karolina Soloed, Moskauer Psychotherapeutin mit russlanddeutschen Wurzeln, bezeichnet diese Erfahrungen mit den Worten Leonard Shengolds als einen „vorsätzlicher Seelenmord“.²² Unter diesen Umständen war ein neuer Verhaltenskodex zu entwickeln, wollte man von der dominierenden Mehrheitsgesellschaft anerkannt und vom Staat toleriert werden. Selbst in der Zeit nach Stalins Tod, als in Deutschland die Zeit der gesellschaftlichen Verarbeitung der NS-Verbrechen begann, „wurde in Russland die Erforschung des Stalinismus verboten“.²³ Erst nach dem Zerfall der Sowjetunion schossen Publikationen zur Aufklärung dieser elementaren Gewalt wie Pilze aus dem Boden.

Aus diesen Beobachtungen ergeben sich folgende Fragen: Inwiefern ist von der Diktaturerfahrung der persönliche Wertekanon betroffen? Werden Menschen durch solche Erfahrungen „konservativer“ (klammern sie sich verstärkt an die überlieferten Werte und ziehen sich ins Private bzw. Verborgene zurück?) oder „liberaler“ (geben sie aufgrund ihres Überlebensdrangs ihre Überzeugungen auf?)? Im Grunde ist jede religiöse Gemeinschaft daran interessiert, dass die Internalisierung des von der Gruppe anerkannten Wertekanons bei der nachfolgenden Generation gelingt und die Werte und Normen der Gemeinschaft in den Herausforderungen des Lebens bestehen können – insbesondere bei so schweren Herausforderungen wie Flucht, Deportation oder erzwungener Migration.

Wollen wir aus der Perspektive der Anthropologie, die sich mit der Erforschung des Menschen auch als „Geschöpf der Gesellschaft“²⁴ beschäftigt, stichhaltige Antworten finden, müssen wir den Hinweisen der amerikanischen Kulturanthropologin Ruth Benedict Beachtung schenken. Sie fordert von der Kulturforschung, nicht nur das Verhalten einer gesellschaftlichen Gruppe als Tatbestand anzuerkennen, sondern auch zur Kenntnis zu nehmen, dass gewisse Muster dieses Verhalten verursachen, deren „gefühl- und verstandesmäßige Triebfedern“²⁵ erkannt werden müssen. Diese Triebfedern des Verhaltens sollen nun

21 Karolin Soloed, Charakterzüge der Repression in Russland in den 1930er bis 1950er Jahren; in: Bindung, Trauma und soziale Gewalt, hg. von M. Leuzinger-Bohleber, R. Haubl und M. Brumlik, Göttingen 2006, 270.

22 Ebd.

23 Ebd., 272.

24 Ruth Benedict, *Urformen der Kultur*, Hamburg 1955, 7.

25 Ebd., 40.

im Folgenden am Beispiel der russlanddeutschen Mennoniten erforscht werden.

1. New York im Herzen! – Gewissen als Garant eines gesellschaftlichen Wertkanons

„Unser schlechtes Gewissen ist wie New York – es schläft nie und hält uns in Dauerschuld.“²⁶ Sollte das Gewissen aus dem aktiven und dauerhaften Beobachterzustand, ähnlich einer aktiven Alarmanlage, ausschlagen, so entsteht eine kognitive Dissonanz – eine Nichtvereinbarkeit mehrerer Kognitionen –, die nur über zwei Wege wieder zur inneren Harmonie führen kann: das Verhalten den Normen anpassen oder die Normen an das Verhalten. In beiden Fällen übernimmt das Gewissen die Funktion des Dreh- und Angelpunktes. Um diese Vorgänge im Gewissen zu verstehen, werden zunächst die Mechanismen und Funktionen des Gewissens kurz zu bedenken sein.

Allgemein kann das Gewissen als ein „Bewusstsein von Gut und Böse des eigenen Tuns“ verstanden werden, wobei im wissenschaftlichen Sprachgebrauch für das Gewissen auch die Begriffe „super-ego“ oder „Über-Ich“ gebraucht werden. Das deutsche Wort „Gewissen“ stammt aus einer Lehnübersetzung vom lateinischen Begriff *conscientia*, welches aus dem griechischen Begriff *syneidēsis* entnommen ist. Die jeweils vergleichbaren Präfixe *syn-*, *con-* und *ge-* haben eine „soziative Funktion“²⁷, die das Mit-Wissen mit jemandem in einer Sache meint. Das Gewissen kann also als eine Über-Instanz gesehen werden, die individuell und sehr persönlich ist und sich seit der Geburt entsprechend der eigenen Persönlichkeit mit-entwickelt. Das Gewissen ist somit diejenige Institution der Persönlichkeit, die garantieren kann, dass sich das Verhalten an dem ihm zugrundeliegenden Wertekanon ausrichten wird – möchte der Mensch die kognitive Dissonanz vermeiden und innere Harmonie leben. So gesehen hat das Gewissen keinen direkten Bezug zur Theologie, sondern steuert zunächst einmal das Sozialverhalten des Menschen. Allerdings gilt aus der Perspektive des christlichen Glaubens die Heilige Schrift (das Wort Gottes) als oberste Autorität über das individuelle Verhalten, und insofern bekommt das Gewissen neben der

26 Oskar Holzberg, Schlechtes Gewissen: Die Schuld ist immer dabei, Brigitte woman.de vom 16.02.2010; <http://woman.brigitte.de/leben-lieben/psychologie/slechtes-gewissen-1051335>.

27 Heinz Kittsteiner, Die Entstehung des modernen Gewissens. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 3. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp 2015, 18.

horizontalen (der sozialen) auch eine vertikale (die religiöse) Dimension und Funktion.²⁸

Aufbauend auf den Kulturforschungen des Freiburger Ethnologen Lothar Käser hat der Gießener Missionswissenschaftler Klaus W. Müller die *Elenktik* als die Lehre vom schuld- und schamorientierten Gewissen im kulturellen und religiösen Kontext entwickelt, die das Gewissen im Kontext der religiösen Gruppe zu verstehen sucht.²⁹ Dabei leitet Müller den Begriff vom griechischen Wort *elenchein* ab, das „von Sünde überführen“ bedeutet. Schon Sokrates sprach von *elenchos* als einem „Probierstein, der an der Seele einer Person reibt, um ihre Qualität zu testen“.³⁰ Nach Müller ist das Gewissen eine „dem Menschen angeborene, selbständig agierende Kraft/Instanz, die jedoch nur aufgrund von Abweichungen von gelernten Normen und/oder verletzten Beziehungen aktiv wird, indem es Empfindungen (Scham oder Schuld) auslöst, die als Signale für die soziale und religiöse Integration notwendig sind.“³¹

28 Vgl. Lothar Käser, *Fremde Kulturen: Eine Einführung in die Ethnologie*. Nürnberg: VTR 2014, 126f. Aus dem biblischen Befund zum Begriff „Gewissen“ lässt sich Folgendes sagen: Das Alte Testament selbst kennt kein eigenes Wort für Gewissen. Vielmehr werden die Funktionen des Gewissens dem Herzen oder manchmal auch dem Inneren des Menschen zugeordnet. Dabei bezeichnet das Herz als der Ausgangspunkt guter wie böser Taten mehr die verstandesmäßige, die Nieren mehr die gefühlsmäßige Komponente des Gewissens (vgl. 2. Sam. 24,10). Im Neuen Testament wird das Herz parallel zum griechischen Begriff *syneidēsis* verwendet. Ein gereinigtes Gewissen ist aufgrund des Opfers Jesu Christi möglich (vgl. Hebr. 9,14). Das Gewissen ist aber an sich kein normativer Maßstab (vgl. 1. Kor. 4,4), so dass die Ausrichtung des Gewissens an der Offenbarung Gottes zu schärfen ist (vgl. Röm. 12,2). In einigen zweifelhaften Fragen kann es laut Paulus zu unterschiedlichen Bewertungen bei Christen kommen. Dann ist dem eigenen Gewissen zu folgen (vgl. Röm. 14; 1.Kor. 8.10). Daraus folgt zunächst, dass die Bibel dem Menschen die Fähigkeit zur Selbstreflexion über sein moralisches Verständnis und sein Wertesystem zuschreibt, so dass er vom Gewissen angeklagt oder bestätigt werden kann. Es drängt dazu, aus ethischen, moralischen und intuitiven Gründen bestimmte Handlungen auszuführen oder zu unterlassen. Allerdings ist das Gewissen nicht unfehlbar, sondern degeneriert und ist somit als letzte Instanz für moralische Entscheidungen nur bedingt geeignet. Das Gewissen ist also Träger und nicht Quelle sittlichen Empfindens und somit von Normen der Gesellschaft und den individuellen sittlichen Einstellungen der Person abhängig.

29 Vgl. Klaus W. Müller, *Das Gewissen in Kultur und Religion: Scham- und Schuldorientierung als empirisches Phänomen des Über-Ich / Ich-Ideal* - Lehrbuch *Elenktik*, Nürnberg 2010.

30 Vgl. Plato, *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 3, London 1967, Gorgias, section 486 d.

31 Müller, *Das Gewissen in Kultur und Religion*, 141.

Das Gewissen als ein „sozial-ethisches Organ“³² reagiert in Abhängigkeit von Autoritäten, Werten und Normen, nach denen der Mensch erzogen wurde und in deren Strukturen er lebt. Daher ist das Gewissen auch „nicht absolut – nicht frei, gerecht, rein, wahr, zuverlässig, unanfällig, richtig oder religiös.“³³ Demnach lernt der Mensch, die angeborene Anlage zum Gewissen im Laufe seines Lebens anhand von ethischen Maßstäben zu verstehen. Bei Übertretungen der Normen reagiert das Gewissen, und wir sprechen in diesem Zusammenhang vom „schlechten Gewissen“ – einer „Fehl-Integration“³⁴ des Menschen in seinem sozialen und religiösen Kontext. Um nun wieder ein „ruhiges“ bzw. „gutes Gewissen“ zurückzuerlangen, müssen Entlastungsmechanismen in Gang gesetzt werden, wie Bedauern der Normverletzung und eine Wiedergutmachung. Damit ist die Bedingung für die Wiedereingliederung in die Gemeinschaftsstruktur erfüllt.

Die Zuordnung von Schuld- und Schamorientierung geht auf die US-amerikanische Anthropologin Ruth Benedict zurück. Sie analysierte die japanische Gesellschaft während des Zweiten Weltkriegs und führte dabei die Begriffe „Schamkulturen“ für die japanische und „Schuldkulturen“ für die US-amerikanische Gesellschaft ein.³⁵ Auch der Oxforder Altphilologe Eric Robertson Dodds³⁶ unterschied bereits 1951 erstmalig zwischen Scham- und Schuldkulturen, was die Völkerkunde und die Psychologie inzwischen vielfach zu bestätigen wusste und nun auch im modernen interkulturellen Management Anwendung findet. Dabei werden insbesondere afrikanische und asiatische, aber auch antike Kulturen zu den ‚Schamkulturen‘ gezählt, während die westlichen zu den ‚Schuldkulturen‘ gehören. In den Theologischen Beiträgen der Missionsakademie Hamburg wird die Unterscheidung so zusammengefasst:

„In der Schamkultur gilt die öffentliche Wertschätzung als höchstes Gut. Dort ist es in der Regel undenkbar, schuldhaftes Vergehen öffentlich einzugestehen. Dies würde nicht nur den eigenen Gesichtsverlust mit

32 Ebd., 90.

33 Ebd., 141.

34 Ebd., 138.

35 Vgl. Ruth Benedict, *Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, Boston 1946. Eine ausführliche Behandlung dieser Theorie findet sich in: Rita Werden, *Schuldkultur und Schamkultur, Revision einer Theorie*. Inaugural-Dissertation der Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br., 2013.

36 Vgl. Eric R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Sather Classical Lectures, University of California, 1951.

sich bringen, sondern damit auch die ganze Familie oder *community* in Misskredit bringen. Zur Wiederherstellung der Ehre ist darum das Handeln des gesamten betroffenen sozialen Umfelds nötig, der Familie oder des Stamms. (...) In einer Schuldkultur dagegen gilt die Sorge des Menschen vorrangig der Sühnung seiner individuellen Schuld und die Wiederherstellung von Gerechtigkeit.“³⁷

Die *Elenktik* stellt nun fest, dass das Gewissen durch das Verhältnis zu Bezugspersonen, durch das Lernen von Gesellschaftsnormen wie auch durch die Integration in eine Kultur und Anpassung an die Religion geprägt wird. Dabei ist das „schlechte Gewissen“ in Bezug zu den Normen der Kultur und Religion „Schuld“, in Bezug auf die Beziehungen zur Gesellschaft „Scham“. Bei Wiederherstellung der geordneten Stellung zu den Normen spricht die *Elenktik* von Recht oder Gerechtigkeit, während Harmonie, Anerkennung und Bestätigung in der Beziehung zur Gesellschaft als Prestige oder Ehre gilt.

Was passiert nun aber, wenn das Gewissen eine Krise erlebt, indem ihm auf der einen Seite über Zwang und Gewalt ein Verhaltenskodex samt eines entsprechenden Wertesystems anezogen werden soll, das dem bisher bekannten gegensätzlich entgegensteht und ihm die bisher bekannten Autoritätspersonen genommen werden? Inwiefern überlebt der tradierte Wertekanon eine solche Krise?

Die russlanddeutschen Mennoniten erlebten in Russland zunächst eine besondere Zeit der Freiheit (der Bildung, der Religion, der Kultur, der kollektiven Entfaltung), in der sie einerseits die Pflege ihres Wertesystems entfalten und andererseits auch die Tradierung und Internalisierung bei ihren Kindern fördern konnten. Während des Zweiten Weltkrieges erfuhr diese Gemeinschaft dann allerdings eine Zeit der mehrfachen Bedrohung: Anfeindungen, Deportation, Flucht, Repatriierung, staatliche Repressalien. Ihnen wurden die Väter, Pastoren und Schullehrer und später noch die Mütter entzogen und der Versuch unternommen, über staatliche Systeme eine atheistische und kommunistische Ideologie anzuerziehen. Hier erfuhr das Gewissen eine besondere Herausforderung: Wie können angestammte Werte diese Diktaturerfahrungen überleben?

37 Vom Umgang mit Scham, Schuld und Ehre in der interkulturellen Begegnung. Beiträge zur Tagung des Arbeitskreises ‚Mission und Seelsorge‘, Theologische Impulse der Missionsakademie 5, Hamburg 2014, 22f.

2. „Krieg? Am Sonntag?“

Historische Einordnung der Diktatur- und Fluchterfahrung

Die Einwanderung deutscher Siedler nach Russland begann vor über 250 Jahren. Seitdem haben die Russlanddeutschen eine wechselvolle Geschichte durchlebt, die von „gelungener Integration in die Gesellschaft des späten Zarenreiches bis zur Deportation und Zwangsarbeit als Folge des Zweiten Weltkriegs“³⁸ reicht und dabei unter anderem zwei große Fluchtwellen aufgrund staatlicher Diktatur einschließt.

Zur ersten Fluchtbewegung: In der Zeit des Bürgerkriegs zwischen 1918 und 1921 waren die deutschen Siedler von Missernten und Hungertod als Folge der Zwangskollektivierungen und Überfälle auf ihren Besitz betroffen, was sie an den Rand ihrer Existenz brachte. Die gewachsene Fremdenfeindlichkeit (insbesondere gegenüber ‚den Deutschen‘) und intensive Verfolgung und Ermordung von Geistlichen durch den atheistisch-stalinistischen Staat führten dazu, dass zwischen 1923 und 1926 rund 20.000 Mennoniten mit Unterstützung deutscher und nordamerikanischer Diplomaten und mennonitischer Hilfswerke nach Kanada und 1929 eine zweite größere Gruppe nach Paraguay fliehen konnte.³⁹ Anschließend wurden die Grenzen geschlossen und weitere Ausreisen verhindert – Stalin befürchtete einen Gesichtsverlust im Ausland. Mit dem Erlass vom 8. April 1929, welcher selbst 1990 noch gültig war, setzte eine neue und intensivere Phase des Kampfs gegen Religionen und Kirchen ein – was Inhaftierungen und Verbannungen sämtlicher Geistlicher bedeutete.

Zur zweiten Fluchtbewegung: Auf die, denen es nicht gelang, aus Russland zu fliehen, wartete nun ein schweres Schicksal. Zunächst forderte eine Hungersnot in weiten Teilen der Sowjetunion 1933/34 etwa 9 Millionen Menschenleben – darunter auch über 170.000 Deutsche.⁴⁰ Spätestens 1935 war das religiöse Leben der russlanddeutschen Mennoniten komplett zum Erliegen gekommen.⁴¹ Im Zuge des ‚Großen Terrors‘

38 Jan Schneider, Die Geschichte der Russlanddeutschen; in: Grundlagendossier Migration, Bonn 2011.

39 Heinrich B. Unruh, Fügungen und Führungen, Benjamin Heinrich Unruh 1881 - 1959, Detmold 2009, 242.

40 Vgl. Frierende Hände - erfrorene Hoffnungen. Berichte deutscher Deportierter, Augsburg 2005, 6.

41 Hanspeter Jecker, Glaube und Tradition in der Bewährungsprobe. Weltweite täuferisch-mennonitische Geschichte, Band 2, Europa, Schwarzenfeld 2014, 279ff.

1937/38 sind die meisten noch verbliebenen religiös aktiven Männer unter den Mennoniten erschossen worden.⁴² Die Lage verschärfte sich nach dem deutschen Angriff auf die Sowjetunion. Außer „Krieg? Am Sonntag?“ sei der alten Mutter nichts mehr dazu eingefallen, notiert Eleonora Hummel in ihren Erinnerungen.⁴³ Schließlich kam der Ausbruch des deutsch-sowjetischen Krieges im Juli 1941 auch für die Russlanddeutschen völlig überraschend. Bereits am 28. August 1941 erließ das Präsidium des Obersten Sowjets der UdSSR das Dekret „Über die Umsiedlung der in den Rayons des Wolgagebiets lebenden Deutschen“, von dem auch die Deutschen aus den westlichen Teilen der Sowjetunion betroffen waren. Durch das schnelle Eintreffen der deutschen Truppen, die bis Leningrad vorrückten, blieben viele vor der Deportation Stalins zunächst verschont. Etwa zwei Jahre dauerte eine gewisse Erholung der Situation der Deutschen unter der Zivilverwaltung der Wehrmacht, bis im Herbst 1943 die Flucht in den Westen folgte.⁴⁴ Auf ausdrückliche Anordnung des SS-Führers Heinrich Himmler erfolgte die überstürzte Evakuierung der Deutschen aus der Sowjetunion. In Deutschland wurde sie als „Heimkehr der Rußlanddeutschen“ und „Rückkehr ins deutsche Volk“ propagandistisch ausgeschlachtet.⁴⁵ Einem Teil der russlanddeutschen Mennoniten aus den alten südrussischen Ansiedlungen, rund 35.000 Menschen, gelang nun die Flucht nach Polen bzw. Deutschland, da sie mit der zurückweichenden Wehrmacht mitzogen.

Etwa 350.000 Deutschstämmige waren insgesamt auf der Flucht, von denen 200.000 von der Roten Armee schließlich eingeholt und zurückdeportiert wurden. Von den 150.000 in Deutschland Angekommenen wurden etwa 70.000 Russlanddeutsche nach dem Zusatzvertrag von Jalta im Jahr 1945 als Sowjetbürger von den Alliierten wieder an die Sowjetunion übergeben, die sie in Sondersiedlungen in den Steppen von Mittelasien und in den Wäldern Sibiriens zwangsrepatriierte.⁴⁶

42 Wie aktuelle Forschungen von Victor Dönninghaus zeigen, sind die Namen der Ausreisewilligen aus dem Jahr 1929 von der Sowjetregierung notiert worden, um sie 1937 als erste erschießen zu lassen.

43 Frierende Hände, 58.

44 Vgl. Franz Wiens, 1817 - 1886, Schloss Holte-Stuckenbrock 2010, 27 und in Teichrib, Durch Stürme des Lebens, 135ff.

45 Ingeborg Fleischhauer, Das Dritte Reich und die Deutschen in der Sowjetunion, Schriftenreihe der Vierteljahrhefte für Zeitgeschichte Nr 46, Stuttgart 1983, 193.

46 Als Erklärung dazu verlautbarte der britische Außenminister Ernest Bevin: „Wir sind der Meinung, dass es in praxi schwierig wäre, eine Grenze zu ziehen zwischen Landesverrättern und politischen Flüchtlingen.“ Vgl. Nicholas Bethell, Das letzte Geheimnis, Die Auslieferung

Etwa 20.000 Mennoniten landeten so wieder in der Sowjetunion. Von den etwa 15.000 nach Westdeutschland gelangten und vor der Repatriierung bewahrten russlanddeutschen Mennoniten verblieben lediglich knapp 1.000 in der Trizone beziehungsweise der entstehenden Bundesrepublik.⁴⁷ Die meisten flohen allerdings auf dem schnellsten Weg nach Übersee.⁴⁸

Insgesamt wurden nach Schätzungen von Alfred Eisfeld etwa 1 Million Menschen deutscher Herkunft in der Zeit des Zweiten Weltkrieges zwangsdeportiert.⁴⁹ Nach Ankunft in den entlegenen sibirischen und kasachischen Rayons wurde die arbeitsfähige männliche Bevölkerung in die sogenannte Arbeitsarmee⁵⁰ einberufen, wobei viele an Unterernährung bei schwerer körperlicher Arbeit starben. Es ist davon auszugehen, dass etwa 30% der Todesfälle unter Mennoniten durch die Maßnahmen des Staates verursacht worden sind.⁵¹ Als deutschsprach-

russischer Flüchtlinge an die Sowjets durch die Alliierten 1944 - 47, Frankfurt a. M. 1974, 12, und in: Verschleppt. Frauen und Mädchen von Ostpreußen nach Sibirien verschleppt, Leer 1978, 5.

47 Horst Penner, Die ost- und westpreußischen Mennoniten, Band II, Kirchheimbolanden 1987, 140.

48 vgl. Jecker, Glaube und Tradition in der Bewährungsprobe, 284.

49 Frierende Hände, S. 9.

50 Zum Begriff der Arbeitsarmee (russ. „Trudarmee“): Der britische Philosoph und Nobelpreisträger Bertrand Russell schrieb in einem Leserbrief an die „Times“ am 19. Oktober 1945: „In Osteuropa werden jetzt von unseren Verbündeten Massendeportationen in einem unerhörten Ausmaß durchgeführt, und man hat offensichtlich die Absicht, viele Millionen Deutsche auszulöschen, nicht durch Gas, sondern dadurch, dass man ihnen ihr Zuhause und ihre Nahrung nimmt und sie einem langen schmerzhaften Hungertod ausliefert.“ In den Jahren 1941 – 1946 sind Deutsche an die Arbeitsarmee, eine Mischung zwischen Armee und Arbeits- und Konzentrationslager, überstellt worden. Sie wurden u. a. in Gießereien, Kohle-, Nickel- und Eisenbergwerken eingesetzt. Die Arbeitsarmee wurde nach Kriegsende aufgelöst (vgl. unter anderem Benjamin Punks u. a., Die Deutschen in der Sowjetunion – Geschichte einer nationalen Minderheit im 20. Jahrhundert, Baden Baden 1987, 333f. und Pavel Polian, Against their Will. The History and Geography of Forced Migrations in the USSR, New York 2004, 277ff.). Der „Bund der Vertriebenen“, der sich über Jahre für die 2015 schließlich vom Deutschen Bundestag beschlossene Zwangsarbeiterentschädigung stark gemacht hatte, nennt folgende Zahlen dazu: Die Gesamtzahl wird nach sowjetischen Quellen mit 278.184 Personen angegeben. Es ist davon auszugehen, dass die gesamte erwachsene Bevölkerung davon betroffen war. Ähnlich erging es den sogenannte Repatriierten. Die restliche deutschstämmige Bevölkerung befand sich noch bis 1956 in Sonderlagern unter Aufsicht des Innenministeriums und hatte unter entsetzlichen Bedingungen ebenfalls Schwerstarbeit zu verrichten. <http://www.bund-der-vertriebenen.de/themen-und-termine/entschaedigung-ziviler-deutscher-zwangsarbeiter.html> (20.11.2016).

51 vgl. Jecker, Glaube und Tradition in der Bewährungsprobe, 280.

chige Christen und Pazifisten waren die Mennoniten den sowjetischen Behörden besonders suspekt.

3. Das Projekt einer Wertestudie: Entwicklung zur Schamorientierung

Die religionskritische Haltung des Sowjetstaates setzte sich auch nach der Deportationswelle weiter fort. Auch wenn mit Beginn der 1960er Jahre in begrenztem Maße religiöses Leben wieder möglich wurde, blieb der staatliche Druck auf religiöse Gruppierungen bestehen. Victor Dönninghaus weist darauf hin, dass sich etwa die Hälfte der protestantischen Gruppierungen dem allerdings widersetzte und sich gegen eine Registrierung entschied, was eine Loyalitätsbekundung und staatliche Beobachtung des gemeindlichen Lebens bedeutet hätte. Nach den Aufzeichnungen des Rates für Religionsangelegenheiten beim Ministerrat der UdSSR, so Dönninghaus, bestanden die „extremistischen religiösen Vereinigungen“ zu 90 Prozent aus „Personen deutscher Nationalität“.⁵²

In diesem Zusammenhang ist ein fortschreitender Verlust an nationaler und kultureller Identität zu beobachten.⁵³ Schließlich scheint die nationale und kulturelle Identität als Deutsche sich im Laufe der Nachkriegsjahre zu verlieren⁵⁴, doch Lebenserinnerungen sprechen davon – wie Abram Teichribs –, dass der „schlichte Glaube“ trotz allem überlebt habe.

Die Elenktik weiß, dass das Gewissen mit sieben Jahren die Grundwerte der Familie bzw. der ethnisch-religiösen Gruppe bereits verinnerlicht hat. Dieser zarte Ansatz ist in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg von den Müttern oder auch Großmüttern als einzig verbliebene Autoritäten geschützt, eingefordert und anerzogen worden. War es tatsächlich möglich, das Wertesystem ohne die bisherigen familiären, schulischen und kirchlichen (männlichen) Autoritäten und gegen den Druck des atheistischen und religionskritischen Regimes zu erhalten? Wie veränderte es sich, als es nur noch heimlich und privat verbalisiert werden konnte? Haben sich die Begründungen für die Werte und auch deren

52 Vgl. Victor Dönninghaus, Unter dem wachsamen Auge des Staates: Religiöser Dissens der Russlanddeutschen in der Breschnew-Ära, <http://www.ikgn.de/cms/index.php/individ-projekte-mitarbeiter/russlanddeutsche-in-der-breschnew-aera> (10. 11. 2016).

53 Von den rund zwei Millionen Deutschen, die sich bei der Volkszählung 1989 als solche eintragen ließen, gaben nur noch 48,7% ‚Deutsch‘ als Muttersprache an. 1926 waren es noch 94,9%, 1939 88,4%, 1979 immerhin noch 57,0%.

54 Vgl. dazu Elisabeth Wisotzki, Die Überlebensstrategien der russlanddeutschen Mennoniten, (Dissertation) Bonn 1992.

Umsetzung im Alltag verändert? Es ist auch zu fragen, in welchem Verhältnis Kultur, Sprache und Religion den Erhalt des Wertekanons begünstigen oder hemmen.

Hier beginnt eine Suche nach der Identifizierung der „Triebfedern“ des Verhaltens, die Aufschluss darüber geben können, wie das Gewissen heute im Kontext von Familie, Kirche und Schule für Krisen vorzubereiten wäre. Die Ergebnisse werden schließlich der Arbeit des vom Staat geförderten Museums für russlanddeutsche Kulturgeschichte⁵⁵ zugutekommen, das einen wichtigen Beitrag zur Identitätsfindung und Integration Russlanddeutscher leistet – womit in erster Linie eine gesellschaftliche Anerkennung der Gewaltverbrechen an den Opfern des sowjetischen Regimes einhergeht. Den vielfältigen Fragen nach Geschichte und Kultur der Russlanddeutschen geht das Museum in Detmold nach und ist bemüht, durch Forschung, Bildung und Dialog eine Brücke zwischen der Geschichte und der Gegenwart der Russlanddeutschen zu schlagen. Damit wird ein Bereich deutscher Geschichte aufgearbeitet und ausgestellt, der in dieser Form bisher in bundesdeutschen Museen nicht berücksichtigt wird. Gleichzeitig wird einem eigenen Stück deutscher Kulturgeschichte nachgespürt, das heute eine große politische Alltagsaktualität hat.

Nach erster Sichtung von einigen mündlichen und schriftlichen Überlieferungen der russlanddeutschen Mennoniten lässt sich festhalten, dass das Leben in den Kolonien⁵⁶ durch ein Absondern von der Mehrheitsgesellschaft, ein Bewahren der eigenen Traditionen und eine Solidarisierung im eigenen Netzwerk zur Schamorientierung führte – während sich im westlichen Teil Europas die Gesellschaft eher schuldorientiert entwickelte. Die dann folgenden Diktaturerfahrungen verstärkten die Schamorientierung in einem besonderen Maße und einer neuen Dimension. Mit der Stigmatisierung und der Unterdrückung nach dem Zweiten Weltkrieg und den späteren Assimilationsprozessen verstärkte sich der Rückzug in die Familie und die Kirchengemeinde einerseits, und die gewaltsame Dekonstruktion der Identität und der Lebensfähigkeit förderte Verstummen und Scham andererseits. Aus den Autobiografien und Biografien lässt sich herauslesen, dass die intensiven Erlebnisse der Diktatur das Gewissen bzw. den Wertekanon nachhaltig geprägt haben.

55 Vgl. <http://www.russlanddeutsche.de> (03. 03. 2018)

56 Vgl. Wisotzki, Die Überlebensstrategien der russlanddeutschen Mennoniten, 29-140,

So z. B. in einem Bericht über den Diebstahl eines kleinen Brotes: Ein junger deutscher Mennonit hatte im Arbeitslager nachts einem ebenfalls gefangenen Soldaten ein handgroßes Stück Brot gestohlen und aufgegessen. Als der Soldat den Diebstahl am folgenden Morgen feststellte, brach der „Dieb“ wider alle Erwartungen völlig aufgelöst in Tränen aus. Dieser junge Mennonit hat sich in dem Moment geschworen, nie wieder zu stehlen. Diese Einsicht hat er mit großem Nachdruck seinen eigenen Kindern später vermittelt.⁵⁷ Andererseits wird eine Normübertretung fürs Überleben der eigenen Kinder damit gerechtfertigt, dass das Entwenden von Lebensmitteln nicht als Diebstahl zu deuten ist. Eine junge Mutter hatte während des Aufenthalts im Warthegau in einer Scheune Weizen entdeckt und es für ihre Kinder entwendet. Diese Handlung, für sie bis heute eigentlich eine verbotene Handlung, deutete sie um und rechtfertigte sie mit der Verpflichtung zur Fürsorge.⁵⁸ Eine weitere Beobachtung zeigt auch, dass der Frömmigkeitsstil der Flüchtlinge bei der Einreise nach Südamerika von den dort bereits lebenden Mennoniten als viel zu liberal eingestuft wurde. Mit großer Freude wurden die aus der Sowjetunion geflohenen russlanddeutschen Mennoniten 1943 in Paraguay in Empfang genommen. Allerdings löste ihr Erscheinungsbild in „kurzen Röcken“ und mit „offenen Haaren“ Irritationen aus. Es hatte sich scheinbar ihre Frömmigkeit verändert.⁵⁹ – Solche Entwicklungen müssen nun im weiteren Verlauf der Forschung analysiert und gedeutet werden. Dies könnte gewinnbringend auch im Hinblick auf die heutige Aufgabe der Integration von Flüchtlingen ausgewertet werden.

57 Persönlicher Bericht.

58 Persönlicher Bericht.

59 Persönlicher Bericht.

III.

JULIA FREUND

Einheit in Vielfalt – Wer sind „wir“?

Identitätskonstruktionen und die Suche nach einem kollektiven Narrativ in einer postmigrantischen Gesellschaft aus friedensethischer Perspektive

Die Themengebiete Flucht und Migration erleben seit einiger Zeit in nahezu allen Wissenschaften Konjunktur. Neben der Forschung, die sich auf die Perspektive der Geflüchteten/Migrierten konzentriert, ist auch der Blick auf die Transformationsprozesse relevant, die sich innerhalb von „Aufnahmegesellschaften“ vollziehen.

Transformationsprozesse stellen Bestehendes in Frage. In bewegten Zeiten, die mit den Termini Globalisierung, Pluralisierung und Individualisierung beschrieben werden können, in Verbindung mit Flucht und Migration, nehmen derzeit wieder verstärkt Fragen nach Zugehörigkeit und kollektiven Identitäten zu.

Deutschland ist ein Einwanderungsland. 2016 lebten in Deutschland nach Angaben des statistischen Bundesamtes 18,6 Millionen Menschen mit ‚Migrationshintergrund‘, das sind 22,5 % der Gesamtbevölkerung. Von diesen haben mehr als die Hälfte die deutsche Staatsangehörigkeit (11,5 %).⁶⁰ Die Debatte rund um die Frage nach einem nationalen Selbstverständnis ist jedoch durch Ambivalenzen und Polarisierungen geprägt: An den Fragen „wer sind wir“ bzw. „wer wollen wir sein“ und wer gehört zu diesem „wir“, scheint sich die Gesellschaft zu spalten. Die Grundlage des demokratischen Rechtsstaates bildet die Idee der Gleichheit aller Bürger und Bürgerinnen vor dem Gesetz, welches die Voraussetzung für individuelle Freiheit und Selbstverwirklichung darstellt. In aktuellen gesellschaftspolitischen Debatten über nationale Identität und Zugehörigkeit zeigt sich jedoch die Herausforderung, diese Grundlage auch im Hinblick auf die veränderte Realität der deutschen Gesellschaft als Einwanderungsgesellschaft zu verinnerlichen. An der Art und Weise, wie diese Debatte geführt wird, zeigt sich, dass „es bis dato nicht gelungen [ist], aus dieser Tatsache eine Erzählung zu generieren, die eine neue, plurale und heterogene nationale Identität formuliert, welche

60 https://www.destatis.de/DE/PresseService/Presse/Pressemitteilungen/2017/08/PD17_261_12511.html (03. 03. 2018).

sich mittelfristig in ein kollektives Gedächtnis einspeist und über ein politisches Bekenntnis hinauswirkt.“⁶¹

Rechtspopulistische Tendenzen, die sich u. a. am Wahlerfolg der AfD (Alternative für Deutschland) zeigen, reihen sich in Chöre ein, die in Europa und weltweit immer lauter werden und eine Rückbesinnung auf eine bestimmte Form von nationalstaatlicher Identität fordern, die nicht nur, aber wesentlich hinsichtlich der Herausforderungen durch Flucht und Migration verteidigt werden müsse.⁶² Auch im gesellschaftspolitischen Diskurs zeigt sich eine starke Trennung in „Wir“ und „Die“, die in der Wahrnehmung zu einer paradoxen Trennung von „Passdeutschen“ und „wirklichen Deutschen“ (Herkunftsdeutschen) führt. So kann hinsichtlich der Exklusion von Menschen mit Migrationsgeschichte aus dem Narrativ (Erzählung) nationaler Identität, also aus dem konstruierten „wir“, geradezu von einem „Ausschlussstrauma“ gesprochen werden.⁶³

Es zeigt sich, dass die Besonderheit der deutschen Einwanderungsgeschichte für die Ambivalenzen, die sich in der derzeitigen Debatte um Zugehörigkeit auf tun, entscheidend ist. Im Folgenden möchte ich in aller Kürze einige Aspekte innerhalb dieser Themenkomplexe herausstellen, die m. E. eine friedensethische Relevanz besitzen. Es gilt zu fragen, welche Auswirkung Ausgrenzung hat, welche Rolle Machtstrukturen in der Reproduktion exkludierender Identitätskonstruktionen spielen und welche Konsequenzen sich hieraus für die Ausgeschlossenen und den Zusammenhalt einer Gesellschaft ergeben. Historisch ist zudem interessant, welche Rolle Narrative in der Konstruktion von Identitäten spielen, und daran anknüpfend, ob es möglich ist, ein inklusives Narrativ zu bilden, das dem Wunsch nach kollektiver Identität entspricht, zugleich jedoch den Realitäten pluraler Gesellschaften Rechnung trägt. Wie kann hier Versöhnung gelingen? Dringend stellt sich die Frage, wie ein Zusammenwachsen in einer multikulturell und multireligiös plura-

61 Naika Foroutan, *Narrationen von Nationen – oder: Wie erzählt man nationale Identität in Deutschland neu?*; in: Bertelsmann-Stiftung (Hg.), *Vielfältiges Deutschland*, Gütersloh 2014, 176-199, 176.

62 Bettina Gruber, *Was ist und was sein kann. Hegemoniale Konfliktdiskurse und Gegenarrative für ein ‚Gutes Leben für alle‘*; in: Dies. und Viktorija Ratković, (Hg.), *Migration. Bildung. Frieden*, Münster/New York 2017, 47-60, 51.

63 Vgl. Foroutan, *Narrationen von Nationen*, 177.

len Gesellschaft gelingen kann, kurz die Frage nach einem neuen Verständnis von „Einheit in Vielheit“.⁶⁴

1. Deutschland „wird“ ein Einwanderungsland

Ein kurzer Blick auf die deutsche Einwanderungsgeschichte ist notwendig, um die besondere Dynamik der Debatte zu verstehen. Deutschland ist ein Einwanderungsland, wenn auch mit einer besonderen Geschichte, die sich von derjenigen klassischer Einwanderungsländer wie den USA, Kanada oder Frankreich unterscheidet. Historisch lassen sich verschiedene Phasen und Wandermotive erkennen. Durch die Lage Deutschlands inmitten von Europa gehörte Migration und Wanderung zu seiner Geschichte, wobei erst nach dem Zweiten Weltkrieg eine höhere Ein- als Auswanderungszahl zu verzeichnen ist:⁶⁵

- 1945-heute: Vertriebene und (Spät-) Aussiedler: deutsche „Volkszugehörige“ aus Osteuropa und der ehemaligen Sowjetunion.
- 1955 bis zum Anwerbestopp 1973: „Gastarbeiter“ und der Zuzug ihrer Familien
- 1990er Jahre: Bürgerkriegsflüchtlinge aus dem ehemaligen Jugoslawien und Roma aus Rumänien
- 2005: Die Öffnung der Grenzen Europas im Zuge der Freizügigkeitsrichtlinien führte zu einer großen Einwanderungszahl europäischer Bürger.

Wirkmächtig und problematisch für das nationale Selbstverständnis Deutschlands ist die lange Phase zwischen der faktischen Einwanderung und der Akzeptanz, eine Einwanderungsgesellschaft zu werden. „Über Jahrzehnte zeichnete sich die deutsche Politik durch ein Leugnen des faktischen Einwanderungsgeschehens und durch das Fehlen integrationspolitischer Konzepte aus.“⁶⁶ Obwohl spätestens nach dem Anwer-

64 Stephan Vopel, Vorwort, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), Vielfalt statt Abgrenzung. Wohin steuert Deutschland in der Auseinandersetzung um Einwanderung und Flüchtlinge?, Bielefeld 2016, 8.

65 Teresa Garschagen, Jenny Lindner, Welche Migrationsbewegungen haben Deutschland geprägt? (2015); <https://mediendienst-integration.de/artikel/fluechtlinge-asyl-migrationsbewegungen-geschichte-einwanderung-auswanderung-deutschland-aussiedler-gastarbeiter.html> (03. 03. 2018). Siehe auch Foroutan, Narrationen von Nationen, 178.

66 Sabine Mannitz und Jens Schneider, Vom „Ausländer“ zum „Migrationshintergrund“; in: Nieswand, Boris; Drotbohm, Heike (Hg.), Kultur-Gesellschaft-Migration. Die reflexive Wende in der Migrationsforschung, Wiesbaden 2014, 69-96, 72.

bestopp klar war, dass ein Großteil der als „Gastarbeiter“ seit Mitte der 1950er Jahre angeworbenen Arbeitsimmigranten in Deutschland bleiben würden, lautete das Credo vor allem der konservativen Parteien bis spät in die 1990er Jahre, Deutschland sei kein Einwanderungsland. Im Hintergrund stand dabei die Regelung von Staatsangehörigkeit, die am Abstammungsprinzip (»ius sanguinis« - Blutrecht) orientiert und ethnonational ausgerichtet war. Dies führte dazu, dass auch Menschen, die seit Jahrzehnten in Deutschland gelebt und gearbeitet hatten und ebenso ihre in Deutschland geborenen Kinder in rechtlicher Hinsicht nicht als deutsche Staatsbürger anerkannt wurden.⁶⁷ Erst im Jahr 2000 wurde das deutsche Staatsangehörigkeitsrecht im Sinne des »ius soli« (Bodenrecht) erweitert, das den Geburtsort als entscheidendes Kriterium setzt. Diese Umstellung stellte den Beginn eines Paradigmenwandels dar, hin zu einer Politik, welche die Realität der Einwanderungsgesellschaft anerkennt und zu gestalten sucht.⁶⁸

Das auf Abstammung basierende Narrativ nationaler Identität prägte über Jahrzehnte das Zusammenleben von migrantischer und nicht-migrantischer Gesellschaft.⁶⁹ In der wiederkehrenden Diskussion um eine „Leitkultur“ und die Rolle des Islam sowie Migration zeigt sich ein Ringen um die Frage nach „nationaler Identität“, das die sogenannte „Lebenslüge des Nichteinwanderungslandes“ noch immer nicht gänzlich überwunden hat.⁷⁰

2. Problemhorizonte und Ambivalenzen in der Debatte um Zugehörigkeit und Integration

Die Zugehörigkeit zum deutschen Staat wird formal durch die Staatsangehörigkeit festgelegt. Davon zu unterscheiden ist jedoch die im öffentlichen Diskurs geführte Debatte hinsichtlich der Zugehörigkeit zu einem „Wir“, also einem Verständnis von national-kollektiver Identität.⁷¹ So lässt sich eine Spannung zwischen politischer Anerkennung (Integrationspolitik) und der gesellschaftlichen Anerkennung (Integra-

67 Thomas Schwietring, Was ist Gesellschaft? Einführung in soziologische Grundbegriffe, München 2011, 70.

68 Vgl. Mannitz/Schneider, Vom „Ausländer“ zum „Migrationshintergrund“, 73.

69 Vgl. Foroutan, Narrationen von Nationen, 176.

70 Siehe Karl-Heinz Meier, Einleitung: Deutschland Einwanderungsland; in: Ders. und Reinhold Weber (Hg.), Deutschland Einwanderungsland: Begriffe – Fakten – Kontroversen, 2. Aufl., Stuttgart 2013.

71 Michael Klein: Die nationale Identität der Deutschen, Wiesbaden 2014, 17.

tionsdebatte) feststellen.⁷² Mit der politischen Anerkennung, ein Einwanderungsland zu sein, und der stärker werdenden Sichtbarkeit von „Neu-Deutschen“ geht einher, dass Fragen nach Zugehörigkeit und nationaler Identität neu gestellt werden müssen.⁷³ In diesen Aushandlungsprozessen kommt es zu deutlichen Polarisierungen und Ambivalenzen, da hegemoniale Strukturen und Selbstverständlichkeiten in Frage gestellt werden.⁷⁴

Beispielhaft für diese Entwicklung stehen die polaren Stichwörter „Willkommenskultur“ und „wachsende Fremdenfeindlichkeit“, mit denen die derzeitige Situation beschrieben werden kann. Die Herausforderungen der großen Fluchtbewegungen der letzten Jahre wären ohne die ehrenamtliche Hilfe unzähliger Bürger und Bürgerinnen nicht zu bewältigen gewesen. Die viel zitierten Worte von Kanzlerin Angela Merkel „Wir schaffen das!“, die globale Wirkung entfalteten, wurden gestützt von der tatkräftigen Aufbruchsstimmung der vielen Helfer und Helferinnen, die sich vor Ort für Flüchtlinge einsetzten und dieser Willkommenskultur bis heute ein Gesicht geben. Doch neben den großen solidarischen Bewegungen erstarkten nicht nur in Deutschland, sondern europa- und weltweit auch Stimmen, die eine Gefährdung der nationalstaatlichen „Sicherheit“ und Identität propagieren.⁷⁵ Dies hat Auswirkungen nicht nur auf einer diskursiven Ebene: Die Zahl der Gewalttaten im Bereich rechter politisch motivierter Kriminalität stieg in Deutschland von 2006 – 2016 um 52 %.⁷⁶ Noch höher sind die Zahlen einer gemeinsamen Chronik der Amadeu Antonio Stiftung und PRO ASYL, die Übergriffe auf und Demonstrationen gegen Geflüchtete und ihre Unterkünfte dokumentieren.⁷⁷

72 Vgl. Dierk Halm, Einwanderungs- und Integrationsdebatte seit der Jahrtausendwende: Zwischen Islamangst und Fachkräftebedarf, in: Naika Foroutan, Narrationen (wie Anm. 61), S. 55-72, 55, Anm. 2. Halm spricht von einem „gap“ zwischen öffentlicher Meinung und politischem Prozess.

73 Naika Foroutan, Postmigrantische Gesellschaften; in: Hans-Martin Brinkmann und Martin Sauer (Hg.), Einwanderungsgesellschaft Deutschland. Entwicklung und Stand der Integration, Wiesbaden 2016, 227-254, 244.

74 Ebd.

75 Vgl. Emanuel Richter, Multikulturalität und Demokratie. Zuwanderung und die konzeptionellen sowie praktischen Probleme der politischen Integration; in: Ders., Elke Ariëns und Manfred Sicking (Hg.), Multikulturalität in Europa. Teilhabe in der Einwanderungsgesellschaft, Bielefeld 2013, 41-70, 43 ff.

76 <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/569716/umfrage/politisch-motivierte-gewalttaten-im-bereich-rechts-in-deutschland/> (03.03.2018).

77 <https://www.mut-gegen-rechte-gewalt.de/service/chronik-vorfalle> (03.03.2018).

Eine weitere Spannung verdeutlicht sich in empirischen Umfragen, die zeigen, dass Vielfalt und Einwanderung in Deutschland kognitiv mehrheitlich befürwortet werden, aber auf der affektiven Ebene mit Ängsten und Vorurteilen verbunden sind.⁷⁸ Dies ist besonders an der Debatte um eine Angst vor „Überfremdung“ zu sehen, die 2010 durch Thilo Sarrazin geprägt wurde und sich derzeit durch Gruppen wie „Pegida“, vor allem aber im starken Wahlergebnis der AfD, zeigt. Die Diskurse zeichnen sich durch eine scharfe Trennung von „Wir“ und „Die Anderen“ aus. Es erfolgt eine Grenzziehung zwischen „innen“ und „außen“, die mit der Suggestion einer Homogenität des „Eigenen“ einhergeht, die gegenüber dem „Fremden“ verteidigt werden müsse.⁷⁹ Zu denken wäre z. B. an die Wahlwerbung der AfD: „Neue Deutsche machen wir selber“. Bewusst wird hier eine weiße schwangere Frau inszeniert, daneben die anderen Plakate, die offen aussprechen: „Muslime sind keine Deutschen“.

Die Angst vor dem „Fremden“ kulminiert im öffentlichen Diskurs in der Auseinandersetzung mit dem Islam, sodass mittlerweile von einer „Islamisierung der Einwanderungsdebatte“ gesprochen wird.⁸⁰ An der fremden Religion scheint das „Fremde“ leichter greifbar. Hoch problematisch ist hierbei, dass die Diagnose einer kulturellen Andersartigkeit stark mit einem islamistisch motivierten Terrorismus assoziiert wird, durch die die Kompatibilität mit der eigenen „westlichen“ Kultur angezweifelt wird, welche wiederum verstärkt als ‚abendländisch-christlich‘ gekennzeichnet wird. Deutlich wird dies z. B. in der Debatte, ob der Islam überhaupt zu Deutschland gehöre, bzw. ob er mit der freiheitlich-rechtstaatlichen Demokratie vereinbar sei.⁸¹

Neben der starken Verallgemeinerung und der Fremdzuschreibung einer kollektiven Identität ist an dieser Entwicklung vor allem der „Kulturbegriff“ problematisch, der zu einer Art „Besitzstand“⁸² und kulturalistischem Ausschlusskriterium wird, bestimmt durch die „scheinbare

78 Vgl. Foroutan, *Postmigrantische Gesellschaften*, 246; Dies., *Integration in der postmigrantischen Gesellschaft* (2016); <http://docplayer.org/33862215-Vortrag-integration-in-der-postmigrantischen-gesellschaft.html> (03. 03. 2018), 9.

79 Vgl. Meier, *Einleitung: Deutschland Einwanderungsland*, 7 f., Anm. 16.

80 Siehe z. B. Karakayali, Serhat: Zur „Islamisierung der Einwanderungsdebatte“, in: Ucar, Bülent (Hg.), *Die Rolle der Religion im Integrationsprozess. Die deutsche Islamdebatte*, Frankfurt a.M. 2010, 173-184.

81 Vgl. Sabine Achour, *Welche Werte halten pluralistische Gesellschaften zusammen? Die Leitkulturdebatte im Kontext von Flucht und Migration*, in: Bertelsmann Stiftung, *Vielfalt statt Abgrenzung* (wie Anm. 65), S. 131-148, 134, Anm. 5.

82 Karakayali, *Zur „Islamisierung der Einwanderungsdebatte“*, 174.

Kongruenz von Leitkultur, Wertegemeinschaft, christlich-abendländischer Kultur und Grundgesetz“.⁸³ Die Auswirkungen dieser Diskurse bilden sich in empirischen Umfragen zum Thema Islam ab. So schreibt die Bertelsmann Stiftung in einer Umfrage des Religionsmonitors 2015:

„Obwohl Muslime mittlerweile in Deutschland heimisch geworden sind, lehnt die deutsche Mehrheitsbevölkerung Muslime und den Islam zunehmend ab. Über die Hälfte der Bevölkerung nimmt den Islam als Bedrohung wahr und ein noch höherer Anteil ist der Ansicht, dass der Islam nicht in die westliche Welt passt. Diese Ablehnung des Islams hat in den letzten zwei Jahren noch deutlich zugenommen.“⁸⁴

Auch in Studien des Berliner Instituts für Integrations- und Migrationsforschung wurde herausgefunden, dass „muslimisch“ und „deutsch“ mehrheitlich als Gegenkategorien wahrgenommen werden und Muslimen und Muslime in Befragungen ganz intuitiv aus dem „deutschen Wir“ ausgeschlossen werden.⁸⁵ Es zeigt sich auch hier die Unterscheidung zwischen kognitiv und emotional: Auf einer abstrakten Ebene wird die Religionsfreiheit vorausgesetzt und die Anerkennung von Teilhaberechten und Gleichberechtigung gewährt. Gleichzeitig kommt es jedoch zu einer Aktivierung von Stereotypen, sobald damit verbundene Forderungen konkret werden (z. B. Moscheebau im öffentlichen Raum, Präsenz von Frauen mit Kopftüchern etc.).⁸⁶ Dies zeigt, wie wirkmächtig diese stereotypen Narrative sind, der Ausschluss findet schließlich nicht nur auf der diskursiven oder emotionalen Ebene statt, sondern betrifft bürgerliche Grundrechte.⁸⁷

Die Spannung zwischen der politischen Anerkennung von Einwanderung und dem öffentlichen Diskurs zeigt sich auch in der Debatte um Integration. Mittlerweile hat sich wissenschaftlich und politisch durchgesetzt, dass Integration als eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe

83 Vgl. Achour, Welche Werte halten pluralistische Gesellschaften zusammen?, 135.

84 Religionsmonitor – verstehen was verbindet. Sonderauswertung Islam 2015; www.bertelsmannstiftung.de/fileadmin/files/Projekte/51_Religionsmonitor/Zusammenfassung_der_Sonderauswertung.pdf, 7 (03. 03. 2018). So stieg die Zahl der nichtmuslimischen Mehrheitsbevölkerung, die der Meinung war, der Islam sei „sehr“ oder „eher“ bedrohlich, von 53 % (2012) auf 57 % (2014). Noch deutlicher zugenommen hat die Ansicht, der Islam passe nicht in die westliche Welt – von 52 % auf 61 %, ebd.

85 Vgl. Foroutan, Integration in der postmigrantischen Gesellschaft, 6f.

86 Deutschland postmigrantisch I. Gesellschaft, Religion, Identität. Erste Ergebnisse, hg. vom Bundesamt für Integration und Migration, Berlin 2014, 42.

87 Ebd. 41.

zu begreifen ist.⁸⁸ Die öffentliche Debatte um Integration ist jedoch vornehmlich durch den Gedanken der Assimilation geprägt und suggeriert oft eine einseitige „Bringschuld“ der Migranten. Es wird die Notwendigkeit einer „kulturellen Anpassung“ betont. 2017 veröffentlichte der damalige Innenminister Thomas de Maiziere zehn Thesen für eine deutsche Leitkultur, mit denen er zu einer Diskussion über die ungeschriebenen Regeln des Zusammenlebens einladen wollte. Es gehe dabei um eine Richtschnur, denn über Sprache, Verfassung und Achtung der Grundrechte hinaus gebe es Dinge, die uns im Innersten zusammenhielten, uns ausmachten und uns von anderen unterschieden.⁸⁹ Die polemische Gegenüberstellung von „wir geben uns die Hand, wir haben ein Vermummungsverbot“ und dem sogar als Titel übernommenen Satz „Wir sind nicht Burka“ verdeutlicht die Taktik dieser Debatte. Die eigene Vorstellung wird als Mehrheitskultur deklariert, um sie zu legitimieren und damit die Deutungshoheit über Zugehörigkeit zu erhalten.⁹⁰ Kulturelle Diversität wird hier als Bedrohung für eine klar abgrenzbare nationale Identität identifiziert.⁹¹ Institutionelle, strukturelle und kulturelle Diskriminierung werden in diesen Debatten um Integration oft ausgeblendet und der Fokus verlagert sich auf den emotionalen/affektiven Raum. So hält sich hartnäckig die Vorstellung von „den Migranten“, die sich nicht anpassen wollen oder vom „Bildungsunwillen“ von Migranten bzw. Migrantinnen, obwohl in empirischen Studien eine höhere Bildungsmotivation, bei gleicher sozialer Herkunft aufgezeigt werden konnte.⁹² Die Sozialwissenschaftlerin Naika Foroutan spricht in diesem Zusammenhang vom Paradoxon der Integration: „Je weiter Integration messbar voranschreitet, umso schärfer werden die Debatten um kulturelle Zugehörigkeit geführt.“⁹³

88 Vgl. zum Paradigmenwechsel des Integrationsbegriffs: Foroutan, Naika: Die Einheit der Verschiedenen. Integration in der postmigrantischen Gesellschaft, in: Focus Migration Kurzdossier, 4/2015, Nr. 28, 2; <http://www.bpb.de/gesellschaft/migration/kurzdossiers/205183/integration-in-der-postmigrantischen-gesellschaft> (03.03.2018). Vgl. auch Foroutan, Narrationen von Nationen, 180.

89 Siehe Wortlaut des Gastbeitrages von Thomas de Maizière; <http://www.zeit.de/politik/deutschland/2017-04/thomas-demaiziere-innenminister-leitkultur/seite-2> (03.03.2018).

90 Vgl. Schwietring, Was ist Gesellschaft?, 329.

91 Vgl. Naika Foroutan, Konviviale Integration in postmigrantischen Gesellschaften; in: Frank Adloff, Volker M. Heins (Hg.), Konvivialismus. Eine Debatte, Bielefeld 2015, 205-216, 210.

92 Naika Foroutan, Die postmigrantische Gesellschaft. Konfliktodynamik zwischen Akzeptanz und Abwehr von Diversität, Vortrag 2017; https://www.frias.uni-freiburg.de/dateien-veranstaltungen/FolienForoutan_FRIAS_211117.pdf, 21 (03.03.2018).

93 Ebd. 33.

Die Trennlinie zwischen Mehrheitsgesellschaft und Migranten, die sich in all diesen Debatten zeigt, wird aus sozialwissenschaftlicher Perspektive zunehmend obsolet. So betrifft Migration entweder im Sinne eigener Erfahrung oder über familiäre Beziehungen bereits jede dritte Person in Deutschland.⁹⁴ Um diese Situation in der Analyse der deutschen Gesellschaft abzubilden, wird derzeit der aus den Kulturwissenschaften kommende Begriff „postmigrantisch“ herangezogen, auch um ein Umdenken anzustoßen. Das „post“ bezieht sich dabei nicht auf einen beendeten Prozess, sondern steht für eine „Analyseperspektive, die sich mit den Konflikten, Identitätsbildungsprozessen, sozialen und politischen Transformationen auseinandersetzt, die nach erfolgter Migration und nach der Anerkennung, ein Migrationsland geworden zu sein, einsetzen. Gleichzeitig steht »postmigrantisch« für einen gesellschaftlichen Wandel, der eine ganzheitliche Partizipation aller Mitglieder der Gesellschaft anstrebt.“⁹⁵

In den exemplarisch aufgezeigten öffentlichen Debatten geht es um die Frage nach Identität. Es werden Narrative erzeugt, die Deutschland als eine homogene Gemeinschaft imaginieren. Gleichzeitig werden Narrationen von Migranten bzw. Migrantinnen, insbesondere Muslimen, reproduziert, die diesen eine kulturelle Andersartigkeit (und Minderwertigkeit?) zuweisen, die mit der deutschen Kultur nicht vereinbar sei. Diese Narrative verkennen die Tatsache einer nicht nur auf kulturelle Identität bezogenen Heterogenität der deutschen Gesellschaft und manifestieren die Vorstellung einer ethnonational-kulturalistischen Definition von Deutschland.⁹⁶ Menschen, die längst beanspruchen Teil dieser Gesellschaft zu sein, werden durch wirkmächtige Narrative ausgegrenzt, die sie „aufgrund phänotypischer Merkmale und/oder religiöser und kultureller Zuschreibung abwerten.“⁹⁷

Die beschriebene Exklusion von Migranten bzw. Migrantinnen und vor allem Muslimen aus der Vorstellung von einem gesellschaftlichen „Wir“ zeigt sich auch in empirischen Untersuchungen zur Selbstwahrnehmung. Eine große Mehrheit der türkeistämmigen Deutschen sei zwar in der deutschen Gesellschaft „angekommen“, jedoch zeige sich, vor allem beim Blick auf die Wahrnehmung des Islams, ein Anerkennungsproblem: So geben 54% der Befragten an, dass sie sich nicht von der deut-

94 Vgl. Foroutan, Postmigrantische Gesellschaften, 227.

95 Foroutan, Postmigrantische Gesellschaften, 232.

96 Vgl. auch Gruber, Was ist und was sein kann, 49.

97 Foroutan, Narrationen von Nationen, 188.

schen Gesellschaft akzeptiert fühlen.⁹⁸ In die wissenschaftlich-politische Debatte um Integration hat der Anerkennungsbegriff selbst Eingang gefunden. So wird z. B. betont, dass es notwendig ist, „neben der neuen Willkommenskultur mindestens auch eine Anerkennungskultur und -struktur zu schaffen, die diskriminierungsfreie Zugänge zu Teilhabe sichert.“⁹⁹ Aus postmigrantischer Perspektive verdeutlicht sich allerdings, dass Anerkennungskonflikte keineswegs nur diejenigen betreffen, die öffentlich zu dem Migrantenkollektiv gezählt werden, vielmehr beschreibt die Frage nach Anerkennung ein gesamtgesellschaftliches Bedürfnis, das neue Verhandlungsräume braucht.

Die Ängste und Verunsicherungen, die innerhalb der Aushandlungsprozesse in einer postmigrantischen Gesellschaft erfolgen, hängen eng zusammen mit Anerkennungskonflikten, Verteilungskonflikten und der Angst vor dem Verlust von Privilegien. In einer immer komplexer werdenden Welt bieten Großerzählungen wie Nationalismus und Islamismus eine Vereinfachung an, die eine große Anziehungskraft zu haben scheint.¹⁰⁰ Dies verdeutlicht sich angesichts der Bedeutung, die Anerkennung und Zugehörigkeit für die Identitätsbildung besitzen.

3. Die Bedeutung von Anerkennung und Zugehörigkeit

Das Bedürfnis nach Zugehörigkeit ist psychologisch als menschliches Grundbedürfnis zu beschreiben, dem, vor allem im Hinblick auf die dialogische Konstruktion von Identität, der Status einer notwendigen Bedingung in der Ausbildung eines gelingenden Selbstverhältnisses zukommt.¹⁰¹ Identität wird also nicht mehr als statischer innerer Kern verstanden, sondern ist als Aushandlungsprozess, zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung zu begreifen, die sich wechselseitig bedingen. „Es geht immer um die Herstellung einer Passung zwischen dem subjektiven ‚Innen‘ und dem gesellschaftlichen ‚Außen‘, also um die Produktion einer individuellen sozialen Verortung.“¹⁰²

98 Detlef Pollack u. a., Integration und Religion aus der Sicht von Türkeistämmigen in Deutschland, im Auftrag des Exzellenzclusters „Religion und Politik“ der Universität Münster: https://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/aktuelles/2016/jun/PM_Integration_und_Religion_aus_Sicht_Tuerkeistaemmiger.html (03. 03. 2018), 20.

99 Katharina Stamm, Wechsel zur Weltoffenheit. Ein Plädoyer für ein neues Paradigma in der Einwanderungspolitik; in: *Zeitzeichen* 1/2016, Jg. 17, 27-29, 28.

100 Vgl. Foroutan, Integration in der postmigrantischen Gesellschaft, 207.

101 Vgl. Heiner Keupp, Art. Identität, in: *Lexikon der Psychologie*; <http://www.spektrum.de/lexikon/psychologie/identitaet/6968> (03. 03. 2018)

102 Ebd.

Die Problematik der gegenwärtigen Entwicklung verdeutlicht sich vor dem Hintergrund der Gesellschaftstheorie Axel Honneths. Ausgehend von der Annahme einer grundlegenden Angewiesenheit des Menschen auf intersubjektive Anerkennung unterscheidet er (im Anschluss an Hegel) drei Sphären der Anerkennung, in denen jeweils eine eigene Form der individuellen Selbstbeziehung möglich wird. Diese sind notwendig, um äußere und innere Freiheit zu erlangen, die es erst ermöglicht, am demokratischen Leben der Gesellschaft teilzunehmen.¹⁰³ Neben der Liebe, die die Anerkennung auf der Nahbeziehungsebene beschreibt und von Affektivität geprägt ist, steht das kognitiv-formelle Anerkennungsverhältnis in Form des Rechts. Das normative Prinzip der Rechtsgleichheit führt zu einer dritten Sphäre der sozialen Wertschätzung/Anerkennung, in der es zu Anerkennungsverhältnissen zwischen Subjekten kommt, die mit ihren individuellen, also pluralen Lebensformen und Praktiken einen Beitrag zur Gemeinschaft leisten. Auch hier ist eine Diskussion um gemeinsame Zielvorstellungen notwendig, die gesellschaftlich in einem „Kampf um Anerkennung“ ausgehandelt werden.¹⁰⁴ Soziale Konflikte sind nicht nur Kämpfe um Über-Lebenschancen/Gruppeninteressen, sondern sind auch Ursache des Bedürfnisses wechselseitiger Anerkennung. Vor diesem Hintergrund verdeutlicht sich nochmals die Spannung zwischen rechtlicher Anerkennung und der gesellschaftspolitischen Anerkennung in der aktuellen gesellschaftssozialen Debatte.

Der Anerkennungsbegriff muss jedoch auch kritisch reflektiert werden. So kann er einseitig verstanden (x erkennt y als z an) auch ein Machtgefälle beinhalten und Fremdheit/Differenz und damit gesellschaftliche Hierarchien festschreiben. Notwendig ist er mit „den Bemühungen der Dekonstruktion zu verbinden.“¹⁰⁵ In einer wechselseitigen Perspektive als Anerkennung von Gleichheit und Anerkennung von Differenz bietet der Anerkennungsdiskurs m. E. jedoch vielversprechende Perspektiven.

Die Bedeutung von Anerkennung und Zugehörigkeit wird auch in der Konflikttheorie aufgezeigt. Zwar kann nicht von einem direkten kausalen Zusammenhang ausgegangen werden, doch lassen „Anerkennungsbedrohungen oder -verluste Gewalt in spezifischen Konstellationen zu

103 Thomas Bedorf, *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Berlin 2010, 48.

104 Vgl. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Mit neuem Nachwort, Frankfurt/M. 2003; 205.

105 Alexander Thattamanni-Klug und Pia Thattamanni, *Friedenspädagogische Perspektiven auf „Veränderung“*, 147- 160, 155, Anm. 2.

einer wichtigen Option werden, um die Anerkennungsbilanz, zumindest in bezugsgruppenrelevanten Kontexten, zu verbessern.“¹⁰⁶ Auch in der Forschung zu Radikalisierung, sowohl im Bereich Rechtsradikalismus als auch im Bereich Islamismus, wurde bereits länger vor diesem Zusammenhang gewarnt.¹⁰⁷ Eine Untersuchung der Jacobs University Bremen (JUB) und der University of Maryland (USA) kommt zu der Erkenntnis, dass ein klarer Zusammenhang zwischen Ausgrenzung und Radikalisierung besteht. So mangle es nicht an struktureller Integration, sondern v. a. an Anerkennung, einem Gefühl von Zugehörigkeit.¹⁰⁸

Konflikte gehören notwendiger Weise zu den Aushandlungsprozessen in postmigrantischen Gesellschaften. Sie darf nicht als eine utopische Harmoniegemeinschaft verstanden werden.¹⁰⁹ Problematisch werden solche Abgrenzungsprozesse jedoch, wenn sie mit Ausschlussmechanismen und Abwertung einhergehen.¹¹⁰ Es kommt darauf an, wie diese Diskurse geführt werden und welche (Macht-) Strukturen es zu berücksichtigen und zu beseitigen gilt, die eine gleichberechtigte Teilhabe verhindern und zu gesellschaftlichen Spaltungen führen.

4. Die Frage nach dem gesellschaftlichen Zusammenhalt – Versöhnung durch Narrative

Wie kann also gesellschaftlicher Zusammenhalt in einer pluralen Gesellschaft gedacht werden, ohne die exkludierenden Mechanismen, die sich z. B. bei der Leitkulturdebatte gezeigt haben? Der Sozialphilosoph Jürgen Habermas reagierte in einem Interview der *Rheinischen Post* auf die 10 Thesen zu deutscher Leitkultur von Thomas De Maizière mit dem Satz: „Keine Muslima darf dazu genötigt werden, beispiels-

106 C. B. Gostomski, Gewalt als Reaktion auf Anerkennungsdefizite? Eine Analyse bei männlichen deutschen, türkischen und Aussiedler-Jugendlichen mit dem IKG-Jugendpanel 2001; in: KZfSS 55,2 (2003), 253–277, 255.

107 Vgl. Roland Eckert, Radikalisierung – Eine soziologische Perspektive, 2013; <http://www.bpb.de/apuz/164920/radikalisierung-eine-soziologische-perspektive?p=all>.

108 Quelle: <https://www.jacobs-university.de/news/respekt-verhindert-radikalisierung> (03. 03. 2018).

109 Vgl. Schwietering, Was ist Gesellschaft?, 155f. Schwietering weist darauf hin, dass der Gedanke der Gesellschaft oft verbunden wird mit dem Begriff der Ordnung, in dem die Idee der „Harmonie einer Ganzheit aus nützlichen Teilen“ mitschwingt. Gerade in der populistischen Forderung einer Leitkultur findet sich diese Vorstellung von harmonischer Ordnung, für die jede Veränderung und Innovation eine Bedrohung darstellt. Ebd.

110 Vgl. Foroutan, Narrationen von Nationen, 188.

weise Herrn de Maizière die Hand zu geben.“¹¹¹ Streng differenziert er zwischen der im Lande tradierten Mehrheitskultur und einer allen Bürgern gleichermaßen zugänglichen und zugemuteten politischen Kultur, deren Kern die Verfassung selbst sei. Die Basis für das Zusammenleben ist das Grundgesetz. Die Absage des deutschen Grundgesetzes an eine mögliche Einheitskultur und -religion verdeutlicht, dass gesellschaftlicher Zusammenhalt nicht über ethnisch-kulturelle Gemeinsamkeiten konstituiert werden soll. So findet die Staatsnation ihre Identität, im Sinne eines republikanischen Bürgerverständnisses, in der „Praxis von Bürgern, die ihre demokratischen Teilnahme- und Kommunikationsrechte aktiv ausüben“.¹¹² Begleitet wird dies von der politischen Aufgabe, Diskriminierung zu verhindern und Teilhabe und Chancengleichheit für alle zu ermöglichen.

Wenn Anerkennung und Zugehörigkeit jedoch auf gesellschaftlicher Ebene in hegemonialen Narrativen nur bestimmten Gruppen der Gesellschaft zugänglich sind, soziale Anerkennung aber notwendig ist, Teilhabefähigkeit am politischen Diskurs zu ermöglichen wird (Honneth), wie kann von politischer Seite aus dann für die Gleichheit und Freiheit aller Bürger und Bürgerinnen gesorgt werden? Berechtigt ist deshalb m. E. die Anfrage, „ob demokratische Grundwerte wie Gleichheit und Gleichwertigkeit gänzlich unabhängig von Empathie und übergeordneter Sinnggebung tragfähig bleiben oder aber implodieren, wenn die Gleichgültigkeit des Nebeneinanderlebens von dem berausenden Angebot der Rechtspopulisten überrumpelt wird?“¹¹³ Die Anerkennungsdimension rückt die Bedeutung und Verantwortung der Zivilgesellschaft verstärkt in den Fokus, da sich eine Anerkennungskultur auf gesellschaftlicher Ebene nicht staatlich erzwingen lässt.

Braucht es dabei aber vielleicht nicht doch eine politik- und handlungsleitende Großerzählung, welche die Gesellschaft in ihrem Selbstbild strukturiert und Heterogenität und Vielfalt sinnggebend begründet, ohne dabei wie die Angebote des Nationalismus oder religiösen Fundamentalismus zu homogenisieren und auszuschließen?¹¹⁴ Es stellt sich

111 <http://www.rp-online.de/politik/deutschland/leitkultur-das-sagt-juergen-habermas-zur-debatte-aid-1.6793232> (03. 03. 2018).

112 Jürgen Habermas, Staatsbürgerschaft und nationale Identität. Überlegungen zur europäischen Zukunft; in: Nicole Dewandre und Jacques Lenoble (Hg.), Projekt Europa. Postnationale Identität: Grundlage für eine europäische Demokratie?, Berlin 1994, 13.

113 Foroutan, Integration in der postmigrantischen Gesellschaft, 207.

114 Ebd., 208.

also die Frage nach einem Leitbild, das einen orientierenden Rahmen für eine neue, inklusive Identität bietet, einen Rahmen für ein neues Narrativ der gleichberechtigten Bürger und Bürgerinnen, nicht nur kognitiv, sondern auch affektiv/identifikativ.

Im Folgenden möchte in aller Kürze den m. E. vielversprechenden Ansatz der Sozialwissenschaftlerin Naika Foroutan vorstellen, die in ihren Arbeiten zu Migration und Integration auf die zentralen Funktionen von Narrationen für die Darstellung von Identität hingewiesen hat und die Möglichkeit einer Neudeutung/Neuerzählung eines Narrativs für die postmigrantische Gesellschaft untersucht:

„Narrationen sind Erzählungen bzw. Erzählstrukturen, die Gemeinschaften betreffen und die über Zeit und Raum eine Reproduktion erfahren. Ihre Funktion liegt in der Konstruktion eines kollektiven Gedächtnisses und somit in der Konstruktion vergangener und gegenwärtiger Wirklichkeit“.¹¹⁵

Narrationen entstehen aus Deutungszusammenhängen, d. h. dass sie immer historisch bedingt sind, wobei sie nur teilweise auf Fakten beruhen. Wesentlich zeichnet sie aus, dass sie einen Moment des schon immer Dagewesenen entwickeln, sie werden also in die Zeit zurückgedacht. Damit sind sie jedoch veränderbar, können neu gedeutet werden, entwickeln sich weiter (vgl. S. 179). Beispielhaft für die Konstruktion eines Gründungsmythos ist das amerikanische Narrativ einer „Nation of Immigrants“, das jedoch erst in den 1960er Jahren etabliert wurde, um den Zusammenhalt der Gesellschaft zu stärken, die durch Spaltungen (Rassismus/sozialer Status) geprägt war. Ein Zeugnis für die Wirkmacht von Narrativen ist die Erzählung der Un-Integrierbarkeit von Muslimen, die durch die Sarrazin-Debatte angestoßen wurde und sich stärker durchzusetzen vermochte als die empirischen Daten, die all seine Thesen widerlegten (vgl. 179).

Wichtig sind Fragen nach Akteuren und Multiplikatoren sowie nach den Gründen für die Wirkmächtigkeit von bestimmten Narrativen und nach Machtstrukturen im Diskurs: Wer wird gehört? Zentrale Kriterien bei der Konstruktion von Narrativen sind Plausibilität, Glaubwürdigkeit und eine innere Logik. Eine Neudeutung des nationalen Narratives, das Deutschland glaubwürdig als plurales Einwanderungsland erzählt, trägt der historischen Perspektive Rechnung, dass es sich in einem langen Zeitraum zu einem solchen Land entwickelt hat und nicht wie die der-

¹¹⁵ Foroutan, Narrationen von Nationen, 177f. Im Folgenden in Klammern angegeben.

zeitige Debatte suggeriert, ad hoc dazu gemacht wurde. Hierfür müssen Anknüpfungspunkte gefunden werden (vgl. 180f.).

Nationale Identitäten sind konstruiert, sie verknüpfen selektiv bestimmte geschichtliche Ereignisse und bringen sie in einen Sinnzusammenhang (vgl. 187). Naika Foroutan führt als solche narrativen Elemente, die mit Deutschland verbunden werden, z. B. den Zweiten Weltkrieg, Wiederaufbau, Teilung und Wiedervereinigung an – „sie alle bieten prägende Erinnerungsmomente, die sinnstiftend und verbindend wirken“. Migrantische Perspektiven werden in diesen Erzählungen jedoch oft ausgeblendet, nicht miterzählt, obwohl es Anknüpfungspunkte geben würde. So könnte der Versuch unternommen werden, Geschichte in der Rückschau neu zu erzählen. Hierzu zwei Beispiele:

Das sog. Wirtschaftswunder der Nachkriegszeit wird seit Jahren defizitär und kolonial erzählt: Es ist das Ergebnis von harter Arbeit der deutschen Arbeiter und Arbeiterinnen. Die Gastarbeiter werden als billige, bildungsferne Menschen aus armen Ländern stilisiert, die illegitimer Weise geblieben sind (vgl. 189f). Ohne geschichtsfälschend zu sein, könnte es jedoch auch so erzählt werden:

„Deutsche brauchten Hilfe für den Wiederaufbau, und es gab nicht genügend Arbeitskräfte, weil viele Menschen im Krieg gestorben waren. Alleine konnte Deutschland es nicht schaffen. Daraufhin kamen Arbeiterinnen und Arbeiter aus anderen Ländern, um die Wirtschaft zu unterstützen und zugleich allen gemeinsam eine bessere Zukunft in Aussicht zu stellen“ (189f.).

Als weitere Möglichkeit nennt Foroutan die Anknüpfung an einen geteilten Erfahrungsraum von Flucht und Vertreibung, die sich, wie z. B. in denen meiner Mitautoren Fernando Enns und Heinrich Wiens, in vielen Biographien wiederfindet. Sie geht einher mit der Erfahrung von Demütigung, Nichtanerkennung, Scham und Diskriminierung. Über ethnische Grenzen hinweg besteht hier ein geteilter Erfahrungsraum, der bis dato nicht in einem gemeinsamen Narrativ wiederzufinden ist (vgl. 191). Über „Erfahrungen und Emotionen könnten Empathiestrukturen und mögliche Andockprozesse narrativ etabliert werden“ (191). Um wirkmächtig zu werden, müssen diese Narrative jedoch auch auf den jeweiligen Ebenen in Umlauf gebracht werden. Hier spielt auch die Wissenschaft eine entscheidende Rolle.

5. Ausblick: Identitätskonstruktionen im Rahmen von Flucht, Migration und Vertreibung als Thema der Friedensethik?

In den bisherigen Ausführungen hat sich als theoretische Grundfrage der Zusammenhang von Vielfalt und Einheit herauskristallisiert. Hierzu gibt es innerhalb der Ökumene im Sinne des Leitbildes „Versöhnte Verschiedenheit“ m.E. interessante Parallelen.¹¹⁶ Auch die Frage nach der Kraft von Narrationen innerhalb dieses Kontextes bietet viele theologische Anknüpfungspunkte. Der aus Burundi stammende Erzbischof Simon Ntamwana sagt eindrücklich: „Sich zu versöhnen bedeutet, sich anders zu erinnern, sich so zu erinnern, dass alle eine Zukunft haben.“¹¹⁷ So spielte die Aufarbeitung und veränderte Erzählung der Reformationsgeschichte in ökumenischen Versöhnungsprozessen, wie zwischen Lutheranern und Mennoniten, eine wichtige Rolle.

Der Diskurs um den gesellschaftlichen Zusammenhalt hängt eng zusammen mit der Frage eines friedlichen Miteinanders in Diversität und auch in Konflikten. Dieses Feld ist seit jeher der Ausgangspunkt der Friedensbildung und -forschung, und ihr kommt hierbei eine wichtige Bedeutung zu.¹¹⁸ Es gilt jedoch darüber hinaus zu fragen, „welche Strukturen, welche politische Kultur und welche hegemonialen Diskurse unsere Gesellschaft gewaltvoll machen“¹¹⁹ und wie eine Kultur des Friedens eingeleitet werden könnte:

„Wir müssen [...] die tief verankerten kulturellen Muster überwinden, die uns für Gewalt ‚programmieren‘ und den politischen Handlungen und ökonomischen Entscheidungen zugrunde liegen. Gewohnheiten, Verhaltensweisen und Überzeugungen, die von Ideologien, oft aber auch von Religionen gestützt werden.“¹²⁰

Blickt man auf Definitionen von Friedensethik, finden sich auch begrifflich viele Parallelen. Die Friedensethik beschäftigt sich inhaltlich nicht nur mit der Frage des Kriegs- und Gewaltverbots, sondern reflektiert

116 Siehe z. B. <https://www.ekd.de/steinmeier-plaediert-fuer-versoehnte-verschiedenheit-in-europa-29201.htm> (03. 03. 2018).

117 Angela Krumpfen, Nur Versöhnung kann uns retten. Der furchtlose Einsatz von Erzbischof Simon Ntamwana für Frieden in Burundi, 2018.

118 Vgl. Gruber, Was ist und was sein kann, 58f.

119 Ebd.

120 Werner Wintersteiner, „Kultur des Friedens – ein neuer Leitbegriff der Friedensforschung“, in: Zentrum für Friedensforschung und Friedenspädagogik (Hg.), Jahrbuch Friedenskultur, Klagenfurt/Celovec 2006, 94-109, 95.

auch, als zweite wichtige Perspektive, Friedensbedingungen. „Damit verbunden sind Fragen der Herstellung von (ökonomischer) Gerechtigkeit, der Verantwortung für die Umwelt oder auch der Anerkennung anderer Religionen und Kulturen.“¹²¹ Für die Vermittlung beider Perspektiven ist die Konstitution der Friedensethik als Prozessethik entscheidend, in der Frieden als dynamischer Prozess abnehmender Gewalt und zunehmender Gerechtigkeit verstanden wird.¹²² Hierbei benennen die Herausgeber des 2017 erschienen Handbuches vier kategoriale Differenzierungen, die friedensethische Diskurse prägen: Herrschaft und Herrschaftsverhältnissen, das Recht, Gerechtigkeit und Gewalt.¹²³

Diesem Verständnis von Friedensethik entspricht das im Ökumenischen Rat der Kirchen entwickelte Konzept des „Gerechten Friedens“, welches sich aus der Einsicht entwickelte, dass eine bloße Negation des Handlungsmodus Gewalt nicht ausreichend sei, sondern vielmehr die Bedingungen des Friedens bestimmt und hergestellt werden müssen.¹²⁴ Die EKD-Denkschrift „Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen“ benennt hieran anschließend vier Dimensionen des gerechten Friedens, die friedensfördernde Prozesse in innerstaatlicher und zwischenstaatlicher Hinsicht charakterisieren: Vermeidung von Gewaltanwendungen, Förderung von Freiheit, Anerkennung und Förderung von kultureller und religiöser Vielfalt, Abbau von Not.¹²⁵

Aus diesen Definitionen ergibt sich m. E. zwangsläufig die Notwendigkeit einer friedensethischen Betrachtung der gesellschaftlichen Spaltungen, hegemonialer Diskurse und Ausschlussmechanismen im Kontext der Bedeutung von Zugehörigkeit und Anerkennung.

Diese interdisziplinäre Arbeit würde zum einen einer wissenschaftlichen Weiterentwicklung des Konzepts des Gerechten Friedens dienen sowie einen Beitrag leisten hin zu einer Friedensethik, welche über die Frage nach militärischer Gewalt weit hinausgeht und diese damit stärker in der Sozialethik verankert.¹²⁶ Soll das Leitbild des Gerechten Friedens

121 Ines-Jacqueline Werkner, Einführung in das Handbuch; in: Dies.; Ebeling, Handbuch Friedensethik, Wiesbaden 2017, 1-8, 1. ,

122 Ebd. 3.

123 Ebd. 3f.

124 Vgl. Thomas Hoppe und Ines-Jacqueline Werkner, Der gerechte Frieden: Positionen in der katholischen und evangelischen Kirche in Deutschland, 343-360, 345, Anm. 42.

125 EKD, Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen, Gütersloh 2007, 45.

126 So beinhaltet das neue Handbuch Friedensethik einen Beitrag mit dem Titel: „Respekt und Anerkennung: ein vernachlässigter Weg zum Frieden?“ (Reinhard Wolf).

ein sozialetisches Leitbild sein, das auch in säkulare Diskurse Eingang findet, so bedarf es Anknüpfungspunkte, die seine Relevanz und seine Stoßrichtung nachvollziehbar werden lassen. Hierfür gibt es m. E. in der oben beschriebenen Debatte interessante Perspektiven. Zum anderen wird derzeit verstärkt über die Notwendigkeit von Großerzählungen geschrieben, die „soziale Gerechtigkeit, ökologische Nachhaltigkeit, demokratische Kontrolle der Gesellschaft und der Wirtschaftsprozesse, Lebensqualität für uns Menschen sowie kulturelle Sinnpotenziale ins Zentrum rücken.“¹²⁷ Der Politologe Michael Hirsch schrieb, dass es hinsichtlich der großen Herausforderungen und Probleme wie Ungleichheit, wachsende Armut, Politikverdrossenheit, Rechtspopulismus, Islamismus und Umweltzerstörung nicht an Wissen und kritischem Bewusstsein mangle, sondern an einem „zusammenhängenden Bild dieser Einzelphänomene [...] zum anderen [fehle] das Bild einer anderen möglichen Gesellschaftsform, einer anderen möglichen Zukunft [...] eines besseren Lebens.“¹²⁸ Eine Friedensethik, die interdisziplinär arbeitet, könnte hierzu einen wichtigen Beitrag leisten.

DR. FERNANDO ENNS ist Professor für (Friedens-) Theologie und Ethik an der Freien Universität Amsterdam und Inhaber der Stiftungsprofessur „Theologie der Friedenskirchen“ im Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg.

HEINRICH WIENS MA, MDiv. unterrichtet Evangelische Religionslehre am August-Hermann-Francke-Gymnasium in Detmold und ist Museumspädagoge am Museum für russlanddeutsche Kulturgeschichte. Ehrenamtlich engagiert er sich als Prediger in der Evangelischen Freikirche Detmold-Hohenloh.

JULIA FREUND ist wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Arbeitsstelle „Theologie der Friedenskirchen“ im Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg.

127 Gruber, Was ist und was sein kann, 55.

128 Michael Hirsch, „Ein besseres Leben für alle. Ein neuer Gesellschaftsvertrag von sozialer Gleichheit, Geschlechtergleichheit und ökologischer Genügsamkeit“, in: Journal für Politische Bildung. Besser Leben, 4 (2016), 8-16, 9. Vgl. auch Gruber, Was ist und was sein kann, 58f.