

IDENTITÄTEN ZWISCHEN ERINNERUNG UND INTEGRATION

INA-MARIA GREVERUS

Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie, Frankfurt am Main

Dunja, im Frühling 1995 hatten wir uns in Zagreb getroffen. "War, Exile, Everyday Life" hieß die Konferenz. Wir haben darüber geschrieben (Jambrešić Kirin und Povržanović 1996; Abbenante u.a. 1995; Greverus 1995b). Das Geschriebene war schon überholt, während wir es niederschrieben. Geblieben ist die Frage nach der Herrschaft einer kollektiven Identität, der ethnisch-nationalen, und ihrer unterdrückenden, oft vernichtenden Macht gegenüber anders möglichen Identitätswegen im Austausch zwischen dem Selbst und den Anderen.

Am Anfang der Konferenz sprachen wir beiden über jene "Betrogenen der Geschichte" (vgl. Giordano 1992), die sich im Prozeß der "großen Traditionen" nationaler Politiken und Kriege der Herrschaft dieser einen kollektiven Identität beugen und beugen müssen. Du erzähltest mir eine Familiengeschichte von fünf Generationen. So oder ähnlich war sie: Die Geschichte begann mit einem Juden der ein kroatisches Mädchen heiratete. Sie lebten in Kroatien und bekamen sieben Kinder. Zwei von ihnen heirateten Juden, zwei hatten serbische Ehepartner, eine heiratete einen Muslim und die anderen beiden schließlich Kroaten. Das war die zweite Generation und die ethnischen Wechselheiraten gingen weiter über die Generationen. Jetzt lebten Mitglieder dieser fünften Familiengeneration in Angst (und auch unsere Erfahrungen in kroatischen Flüchtlingslagern waren voll von

solchen Geschichten). Die Ziele der neuen gate-keeper des Nationalismus waren immer zerstörerisch für die interethnischen (familiären) Gemeinschaften und ihre Konstruktion von kollektiver Identität als einem kreativen Prozeß zwischen dem Selbst und seinen Anderen.

Ich möchte als Geburtstagsgabe für Dich unser Gespräch über die Identitätsfalle zwischen dem verschiedenen Erinnern, dem erwünschten und dem unerwünschten, und einer politischen Integration fortsetzen, wobei mich insbesondere die neuerliche Nationalisierung, Ethnisierung und Regionalisierung von Identitäten leiten wird.

Der Beitrag diskutiert personale Identität vor dem Hintergrund ihrer Zuordnung zu und Bezogenheit auf kollektive Identitätskonstrukte. Der Begriff einer regionalen Identität wird anhand von Beispielen aus dem europäischen Raum in seiner für politische Zugriffe offenen Vieldeutigkeit vorgestellt. Für gegenwärtige Strategien politischer Integration wird eine Passivierung des Begriffs Integration aufgewiesen. Gleichzeitig wird über die Kulturalisierung der Erinnerungen politisch eine double bind-Situation für die Integrierenden geschaffen.

Unsere Identität oder unser Selbstbewußtsein entwickelt sich in der Interaktion mit den Anderen. Meine Identitätsformel dafür heißt: Sich Erkennen, Erkannt- und Anerkanntwerden (vgl. Greverus 1978:219 ff.). In diese Formel ist Gegenseitigkeit eingeschlossen. Die Art dieser Gegenseitigkeit - und damit auch diejenige unserer je Selbstwerdung - ist ein kulturelles Konstrukt (Greverus 1995a:1).

Personale Identität wird somit in ihrem prozessualen Charakter von Selbstfindung (oder der Bildung eines definierten Selbst) in der Interaktion mit den eigenen und den fremden (erkennenden und anerkennenden) Anderen gesehen. Die eigenen Anderen sind die Zugehörigkeitsgruppen, die fremden Anderen sind die Begegnungsgruppen (die manchmal zu Zugehörigkeitsgruppen werden). Die *eigenen und die fremden Anderen* schaffen mit ihren dem Individuum vermittelten Haltungen und Erwartungen das "andere Ich", auf das das "eigene Ich" (vgl. in Anlehnung an G. H. Mead: Greverus 1995a:26 ff.) im interaktiven Prozeß antwortet.

Die eigenen Anderen sind im allgemeinen für die Identitätsfindung und -bestätigung wichtiger als die fremden Anderen, es sei denn, der Einzelne macht eine Konversion (wir sprechen oft auch von einer 2. Geburt) durch oder steht eben als Einzelner ausschließlich den zunächst fremden Anderen gegenüber. Für den ersten Fall verweise ich insbesondere auf religiöse/spirituelle Konvertiten (Greverus 1990). Für den zweiten Fall verweise ich auf den "marginal man" insbesondere im

Zusammenhang von Einzelmigrationen. Wir können diese Fälle von Konversion (freiwillige bis erzwungene) und Anpassung erzwingender Fremdheit auch auf andere Konstellationen, wie z.B. sozialer Aufstieg und Abstieg, Generationenprobleme, gesellschaftliche "Aussteiger", übertragen.

Ich sehe das von Mead ausgehende Interaktionsmodell der Identität allerdings nicht im Sinne des ständig wechselnden Rollenspiels einer balancierenden Identität (Krappmann 1973) oder des "Identitätschamäleons" (Berger-Luckmann 1971) als Wunschform, sondern in Verbindung mit dem Modell einer kulturellen Identität (vgl. Greverus 1995a:26 ff.; Greverus 1978:219 ff.), das die Gemeinsamkeit eines Denkens in sinnhaften Bedeutungsmustern zwischen den Interaktionspartnern umfaßt. Das Individuum als definiertes Ich bedarf danach der Zugehörigkeit zu der Raum/Zeit und dem Lebensplan einer Gruppe, wie es Erikson (1971) ausdrückt. Diese Zugehörigkeit kann, so meine Interpretation, in den modernen (und postmodernen) Gesellschaften auf wechselnde Zugehörigkeiten erweitert werden, baut aber immer auf Verstehen und Anerkennung in den identitätsstiftenden Interaktionsprozessen. Auf das von mir seit 1978 (Greverus 1978) betonte Identitätsmoment der Anerkennung hat neuerlich im Zusammenhang der Multikulturalismus-Debatte auch Taylor verwiesen (Taylor 1993).

Aus der bisherigen Argumentation von Erkennen und Anerkennen geht deutlich die Bedeutung von *Kultur* als identitätstiftendes Moment hervor. Da jeder von uns eigene, wenn auch sich ähnelnde oder abweichende Kulturkonzepte entwickelt, sei hier mein eigenes und derzeit bevorzugtes wiedergegeben: Kultur ist die Fähigkeit der Menschen, ihr gesellschaftliches Dasein in materialer, sozialer und ideationaler Hinsicht sinnvoll, und das heißt lebenserhaltend, zu gestalten. Diese Fähigkeit aber muß entfaltet werden, bedarf der Gegenseitigkeit und der Verantwortung in einem Haushalt des Lebens, bedarf jener ökologischen Vernunft, die auf das Ganze zielt und den Einzelnen beteiligt. Kultur ist die Teilhabe an der Gestaltung von sozialem Leben in Bedeutungsfülle. Menschliche Natur, menschliches Wesen trägt kulturelle Kompetenz in sich. Die Expertenversorgung mit "Kulturplanung", den Zwang zum Konsum von "Kultur", die Enteignung von Mitgestaltung sehe ich als einen Kulturverlust, der in kulturellem Tod mündet (Greverus 1995a:6; Greverus 1990:69). Dieser Kulturbegriff setzt Interaktion (soziales Leben) und kreative Beteiligung (Teilhabe an der Gestaltung) und Bedeutungsfülle des Lebens (Sinnggebung und Lebenserhaltung) gegen Kulturplanung und kulturelle Beharrung, Retardierung und Wiederbelebung.

Allerdings, und damit komme ich eben zu dieser anderen Seite der Münze Kultur, ist der Mensch nicht nur ihr Schöpfer, sondern auch ihr Geschöpf. Er übernimmt in Enkulturations- und Akkulturationsprozessen

der Sozialisation Kultur, d.h. bestimmte Einstellungs-, Handlungs- und Handlungsentwürfe und -anweisungen. Wie in der (inter)aktiven Kulturation des Lebens, so teilt das Individuum auch über die passive Kulturation das "Leben in Bedeutungsfülle" mit seinen eigenen Anderen.

Der Mensch ist ein soziales Wesen. Seine Identitätsfrage "Wer bin ich" bedarf des "Wohin gehöre ich", womit eben die Anderen gemeint sind.

Kulturelle Identität ist in dieser Bedeutung von Kultur Bestandteil jeder personalen Identität. Gleichzeitig ist sie eine - und ich möchte sagen, die allen anderen übergeordnete - *kollektive Identität* oder besser: Bestandteil der Identität eines Kollektivs. Aus dieser Erkenntnis resultiert auch die (irreführende und heute sehr umstrittene) Gleichsetzung von gesellschaftlichen Gruppen mit Kulturen oder Subkulturen. Die gesellschaftlichen Gruppen, die sich über eine kollektive Identität definieren, bzw. definiert werden sind vielfältig: das reicht von der nationalen und ethnischen Identität über lokale und regionale Identität bis zu den auch weitgehend zugeschriebenen Klassen-, Geschlechter- und Generationenidentitäten oder den als erworben geltenden neuen Subkultur und "Lifestyle"-Identitäten (von der Punkidentität zur Identität der neuen Angestellten!).

Die zunehmende Mobilität der Menschen und die daraus resultierenden gesellschaftlichen Identitätskonstrukte haben auch zu neuen wissenschaftlichen Identitätskonstrukten geführt (ich möchte hier nicht über Henne oder Ei diskutieren!).

Auffällig ist die hohe Akzeptanz des als "flexibel" geltenden *Identitätskonstrukts der "Postmoderne"* im intellektualisierten gesellschafts-wissenschaftlichen Diskurs, wobei m.E. zwei Phänomene der gesellschaftlichen Realität ausgeblendet werden, nämlich daß

- 1.) die "haltenden" Mächte kollektiver Identitäten als Zuordnungen (und Suchen!) nicht nur in der sog. Dritten Welt, sondern auch in unserem Europa zunehmen, und daß
- 2.) das postmoderne "symbolische Kapital der Lebensstile" (Mörth, Fröhlich 1994) gar nicht so flexibel ist, wie es den Anschein erwecken soll, weil es a) einer kleinen Gruppe von mittelstädtischen, mittelständischen, mittelalten Lifestylern und -innen für ihr Identitätsmanagement vorbehalten bleibt und b) nicht, wie behauptet, den partikularistischen Kulturbegriff in seiner ausgrenzenden Funktion verbannt, sondern ihn nur auf eine andere "Besitzergruppe" verlagert (und damit einen Enteignungsprozeß gegenüber den vorherigen "Besitzern" vornimmt). Die mittelständische deutsche Bistro- und Salsa-"Kultur" könnte als Beispiel aufgeführt werden.

Zygmunt Bauman gehört mit seinen Versuchen, eine "postmoderne Identität" zu analysieren (Bauman 1992, 1995a, 1995b, 1996), zu den wenigen Zynikern hinsichtlich postmoderner Identitätskonstrukte, wenn er die flexible Identität als "Fitneß"-Identität einordnet und damit ein sehr unflexibles Kulturgespensst sichtbar macht, das an Riesmans Außenlenkung erinnert (Riesman 1958). Der Außenlenkung Riesmans stehen Traditionslenkung und Innenlenkung gegenüber. Der postmodernen Identität Baumans die traditionale und die moderne Identität. Während für die traditionale Identität feststehende Rollen innerhalb der Biographie der Individuen bereitstehen, soll die postmoderne Identität von Nicht-Festlegung, Nicht-Verantwortung und Beliebigkeit in der sozialen Interaktion geprägt sein. Für die moderne Identität dagegen gilt zentral die individuelle Verinnerlichung der Verantwortung für das Selbst als Streben nach den gesellschaftlich gesetzten Menschenrechten, zu denen in der westlichen Gesellschaft neben (oder vor) der individuellen Freiheit auch die Gleichheit und Brüderlichkeit, als verantwortliches (und eben nicht beliebiges) Handeln gegenüber dem Anderen gehörte.

Diese Identitäten sollten wir nun nicht im Sinne einer unilinearen Entwicklung sehen, sondern in ihrem Nebeneinander. Bauman spricht von den "Armen, denen der Zutritt zur Postmoderne verwehrt wird" (1995a:21). Könnten wir hier von Integrationsverweigerung sprechen? Mit diesen Armen meint er die materiell Armen und wohl auch diejenigen "Normalbürger", für die nach Mörth und Fröhlich (1994:17) "die Suche nach Parkplätzen und Sonderangeboten, nach Wohnungen, Kindergarten- und Arbeitsplätzen" vor der Suche nach "unverwechselbarer Individualität" steht. Welchem Identitätstypus gehören diese Bürger an? Traditionaler, moderner, postmoderner oder Misch-Typus? Ich würde zur Mischtypus-Definition tendieren, wobei m.E. der Anteil des "idealen" Identitätskonstrukts der Moderne gegenüber der traditional-postmodernen Mischung immer mehr in den Hintergrund tritt. Traditionale und postmoderne Identität treffen sich - als "glückliches Paar"? - in jener von Sennett gegeißelten Tyrannei der Intimität, die er aus dem Verlust der modernen Öffentlichkeit herleitet. Ein Satz aus "Civitas" verdeutlicht den Verlust des selbst- und fremdverantwortlichen interaktiven Identitätskonstrukts, bei dem Erkenntnis- und Anerkanntwerden auch Erkennen und Anerkennen bedeutet, besonders deutlich:

"Wenn mich etwas zu beunruhigen oder zu berühren beginnt, brauche ich, um diesem Gefühl Einhalt zu gebieten, bloß weiterzugehen... Ein Spaziergang durch New York offenbart..., daß die Differenz und die Indifferenz gegenüber den anderen Menschen ein eng umschlungenes, unglückliches Paar bilden" (Sennett 1991:169).

Im politischen, journalistischen und wissenschaftlichen Diskurs erfreut sich der Begriff der *regionalen Identität* wachsender Beliebtheit, was allerdings nicht unbedingt wachsende Bestimmtheit bedeutet.

Region ist zunächst ein räumlicher Begriff, dessen Grenzen über Inhalte bestimmt werden: diese können von (kultur)landschaftlichen Gegebenheiten, in der Geschichte entwickelten Gemeinsamkeiten der ökonomischen Nutzung, der politischen Strukturierungen, der sozialen Schichtungen und der kulturellen Ausprägungen in Sprache und Religion, Baustilen und Alltagsritualen (die sog. homogene Region) bis zu der funktionalen Planungsregion führen, deren Teile aufgrund gerade ihrer Heterogenität wechselseitig Dienstleistungen erbringen sollen. Aus der Perspektive der EU schließlich werden Regionen über einen sozio-ökonomischen Problemindex gebildet: "Niedrige Indexwerte zeigen eine hohe Problemintensität an (und umgekehrt)". Da steht 1987 von 160 "Regionen" die Basilicata mit einem Wert von 36,9 auf unterster und Darmstadt mit einem Wert von 171,8 auf höchster Stufe (Kommission der Europ. Gem. 1987, S. 23). Der Regionenbegriff – und das macht ihn für die vergleichende Frage nach einer regionalen Identität wohl besonders ungeeignet – reicht von Bundesländern (Schleswig-Holstein) über Regierungsbezirke und historische Regionen (Schwaben, Oberfranken) bis zu Städten.

Was also ist Region? Heinz Schilling und seine Mitarbeiter entschließen sich in ihrer Untersuchung "Region" als "Heimaten der individualisierten Gesellschaft" (Schilling und Ploch 1995, der Titel ist Ausgangsthese und empirische Erfahrung!), die Region als Handlungslandschaft vieler einzelner gelten zu lassen und die Frage nach der "regionalen Identität" erst zu stellen, wenn ein gemeinsamer "symbolischer Text" als "Gegenstand gemeinsamer Erfahrungen oder Vereinbarungen über einen miteinander zu teilenden Sinn" entsteht (ebd.:71f.). Das Ergebnis hinsichtlich einer regionalen Identität in ihren Untersuchungsgebieten – Main-Kinzig-Kreis und Vogelsberg – ist in diesem 576-Seiten-Werk eher mager: Es gibt nur 7 % Regionalisten, das heißt Menschen, die sich über ein Engagement für die Region mit dieser identifizieren bzw. ein regionales Wir-Ge-fühl entwickeln. Dagegen bilden die "Regionnutzer" (16 %) neben den "Insulanern" ("my home is my castle") und den "Lokalpatrioten" eine besonders große Gruppe. Man kann sich, wenn man noch die "Mehrörtler" und die "Ortlosen" einschließt, des Gedankens nicht erwehren, daß der "Text regionale Identität" hier nicht geschrieben wird oder eben nur, wie es Schilling (ebd.:18) nennt, im Sinne einer "egoistischen Region", die vorrangig Konsumregion ist.

In den 80er Jahren hatte ich mich über den Begriff des "homo regionalis" mit diesem regionalen Konsumegoisten auseinandergesetzt. Er

rangierte - ich gebe es zu - ziemlich unten auf der der Liste meiner Sympathien:

"Der urbane homo regionalis (besonders in den Ballungsräumen anzutreffen) läßt sich die Region für den Alltag und die Welt für den Urlaub aufbereiten, seine Aktivitätsentfaltung ist die des Konsumisten. Woher gewinnt er seine Identität?... Zentral ist wohl seine positive Einordnung in die Werthierarchie als die tragende Schicht unserer Gesellschaft. Man versteht sich als Individualist, der den Balanceakt des Rollenwechsel beherrscht - und die Rollenbestätiger besitzt: Beruf, Familie, Haus und Auto, Kulturangebote, Freizeitbeschäftigung, gleichgesinnte Freunde und einen öffentlichen Posten: vom Elternbeirat bis zum Aufsichtsrat. Vielleicht stellt sich auch hier die Identitätsfrage nicht, denn man weiß, wer man ist, wird erkannt und anerkannt" (Greverus 1995b:33; vgl. Greverus 1987:20).

Diese Charakterisierung verdankt sich insbesondere einer Auseinandersetzung mit quantifizierenden soziologischen Untersuchungen zur räumlichen Identität der Schweizer und der vehementen Verteidigung des mobilen Regionnutzers in den Zentren durch Meier-Dallach (vgl. Meier-Dallach u.a. 1982) auf einem Symposium über Heimat (Fribourg 1985), wobei die peripheren Reliktheimaten (die Berggebiete) zu Widerstandsnestern gegen eine regionalplanerische Integration erklärt wurden. Ich erkenne in dem von mir attackierten homo regionalis den "egoistischen" Regionnutzer wieder und vor allem den traditional-postmodernen Mischtyp einer Identität, der auf Individualität, bzw. die Freiheit von Verantwortung im sozialpolitischen Kontext setzt, die Region konsumistisch aufbereitet haben will, ohne auf die traditionellen Werte der bürgerlich-familiären Welt verzichten zu wollen.

Dieser homo regionalis oder Regionnutzer entwickelt somit eigentlich keine kollektive Identität, die sich als regionale bezeichnen ließe. Ihm stehen die Regionalisten gegenüber, die ihre kollektive Identität aus der und auf die Region beziehen. In unseren - auch wissenschaftlichen - Argumentationen der 70er Jahre - waren diese Regionen die positiv besetzten peripheren Widerstandsnester ("Aufstand der Provinz", Gerdes 1980) gegen die vereinnahmenden Zentren. Die regionalistische Argumentation der Gruppe "Kritisches Oberwallis" für einen selbstverwalteten Sozialismus fand mehr Aufmerksamkeit als das "räumliche Bewußtsein" der Regionnutzer des Zürcher Oberlandes; der occitanische Protest gegen das alles vereinnahmende Paris war uns wichtiger als die "feinen Unterschiede" in diesem Paris; die regionalistische Idee einer "freien Republik Wendland" - ohne Atommeiler und Atommüll - fand mehr Beachtung als die Aneignung der traditionellen Häuser der Rundlingsdörfer durch die von Hamburg einpendelnden Regionnutzer; der seit den 60er Jahren laufende und 1980/81 in einem "Leben in den Wäldern"

kulminierende regionale Protest gegen die Startbahn West war Thema aktiver Teilhabe und damaliger institutsinterner Reflexionen, die heute eher der Frage nach dem neuen Terminal als Nicht-Ort oder Möglichkeitsort für den Weltnutzer gewichen sind (vgl. Greverus, Haindl 1984; Greverus 1995c).

In den hier aufgeführten Fällen von Regionalismus war die Region ein zu besetzendes und zu verteidigendes Protestgebiet, die kollektive (regionale) Identifikation entstand im Protest, wobei die gemeinsamen Merkmale, auf die man sich bezog, zwischen der Gemeinsamkeit der Klasse, der ethnischen Geschichte und der ökologischen Gefährdung des gemeinsamen Raums variieren konnten. Regionale Identität bildete sich aus der aktiven Verteidigung einer Region gegen ihre Vereinnahmung.

In den 80er Jahren wurde ein neues Konstrukt geboren, das sich "europäische Identität" oder "Europa der Regionen" nannte - und nennt. Die Euphorie der 80er ist allerdings dem Erschrecken der 90er über die Intoleranz und Aggressivität gewichen, die aus den alten und neuen regionalen und nationalen Identitätskonstrukten erwuchs, die das multikulturelle Konstrukt einer europäischen Identität in nationalkulturelle Grenzziehungen verwandelten. Zwei *Zeit*-Artikel zeigen die Wunde, die zwischen dem Traum der späten 80er und der Wirklichkeit der 90er Jahre klafft.

1989 (*Die Zeit* Nr. 44, 27.10.1989) berief sich Wolf Lepenies in seinem Artikel "Europa als geistige Lebensform" auf einen leicht "beweglichen, scharfsinnigen, erfinderischen homo europaeus" und führte ein Plädoyer für wirtschaftliche Einigung und kulturelle Verschiedenheit. 1994 schrieb Rüdiger Wischenbart in seinem *Zeit*-Artikel "'Die' und 'wir'. Festung Europa: Nach dem Fall des Eisernen Vorhangs zerschneidet eine neue Trennlinie den Kontinent" (*Die Zeit* Nr. 15, 8.4.1994, 4):

"Als um 1991 die Auseinandersetzung um 'Einwanderung' europaweite Kreise zog, galt das Bild vom 'vollen Boot'. Nur ein Jahr später hatte sich eine ganz andere Metapher durchgesetzt - jene der 'Festung Europa'. Der Wechsel ist grundlegend. Ein Boot ist den Launen der Wellen, die es treiben, weitgehend hilflos ausgesetzt. In einer Festung rüstet man sich zum Kampf. Die Verteidiger einer Festung empfinden sich als Helden, ganz im Gegensatz zu den potentiellen Opfern im Boot. Und noch eines - ein Kampf um eine Festung bedeutet Krieg, und im Krieg gelten andere Regeln als im zivilen Leben. Unverändert blieb unterdessen in beiden Fällen die klare Grenze zwischen jenen 'draußen' und uns. Europa - im Sinne von 'die drinnen' - ist, so gesehen, ein Kontinent, der sich überhaupt erst über die Ausgeschlossenen definiert".

Boot oder Festung, die noch Außenstehenden wollen hinein. Die drinnen bauen weiter an der Festung. Und wenn (noch) nicht zugelassene Nationen

über "Euroregionen" (Neue grenzüberschreitende Regionen 1995) eine Teilzulassung finden, dann ist die Pufferzonenfunktion kaum zu übersehen. Auch der Ostseegipfel 1996 machte deutlich, wer drinnen sitzt, und was er von denen draußen will, insbesondere hinsichtlich der alten und neuen Staaten aus dem ehemaligen Ostblock. "Die Festung Europa verlegt ihre Grenzen nach Osten", heißt es in einem Kommentar der *Frankfurter Rundschau* (7.5.1996). Und weiter: obgleich ursprünglich die wirtschaftliche Zusammenarbeit und die Umweltprobleme an die Spitze der Tagesordnung gesetzt waren, die Schweden das kommunale Wahlrecht für Ausländer rund um die Ostsee einbringen wollten, wurde aus Bonn "die Verbrechensbekämpfung auf der Tagesordnung nach oben geboxt". Man scheint die Kriminalität rund um die Ostsee, vor allem mit Blick auf den Osten der Ostsee in lebhaften Farben geschildert zu haben. Und da ging es wohl nicht nur um die Luxusschlitten Richtung Osten, sondern auch um die illegalen Zuwanderer Richtung Westen.

Aber auch jenseits der Macht der Mächtigen drinnen, reagieren die Kleinen drinnen reserviert. Bei einem Bildertest, der derzeit von uns mit der lokalen Elite auf Rügen und Usedom durchgeführt wird, waren die Mitgliedsgebiete der Euroregion "Pomerania" zu der man selbst gehört, kaum bekannt, der Beitritt wurde ausschließlich über ökonomischen Nutzen legitimiert, eigentlich aber als überflüssig bis (uns gegenüber vorsichtig argumentierend) unerwünscht gesehen.¹

Mit dem Ostseegipfel sind wir in einen neuen Regionen-Begriff eingestiegen. Die seit der "Wende" immer wieder beschworene "Region" Mare Balticum ist im Gegensatz zu unseren bisherigen Regionen nicht sub-, sondern supranational.

Sie umfaßt die Anrainerstaaten der Ostsee, wobei - wie der Ostseegipfel erwiesen hat - die Interessen der Anrainer aus dem mächtigen Hinterland (sprich hier: Bonn) bestimmt werden können. D.h. die *supranationale Region* Mare Balticum wird "einerseits" über eine Erinnerung des historischen Miteinanders (das meistens ein Gegeneinander war!) bestimmt. Diese Erinnerung beschwört Handel und Hanse, Bernstein und Fischfang und eine "Mentalität", die - meergeprägt - Meer überschreitet. Die alte Realität war Überlagerung durch Meernationen und die Stärke der Boote, die neue Realität ist Überlagerung durch Euro-Staaten und die Stärke der Festungen, aus denen auch das Meer verwaltet werden kann. Im "schwankenden Boot" sitzen nur die Verwalteten - nicht die Verwaltenden. Und somit wird "andererseits" diese

¹ Unter Leitung der Autorin wird seit 1995 ein Forschungsprojekt mit Studierenden des Instituts für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie zu Regionalplanung, Alltagsleben und dem Umgang mit dem "Erbe der Vergangenheit" auf den Inseln Rügen und Usedom durchgeführt.

supranationale Region *Mare Balticum* zum Zusammenschluß von Nationalstaaten (vgl. *Mare Balticum* 1996/97), von denen die kleinen neuen Staaten ihre "Regionalität" als ethno-historisches Kapital des ehemaligen Dazugehörens einbringen (wie insbesondere die baltischen Staaten) und die mächtigen Anrainerstaaten aus ihren ostseefernen Zentralen wie Moskau und Bonn (mit Brüssel und London und Washington im Hinterkopf) über eine "nordisch-baltische Sicherheitszone" reflektieren und ihre eigenen Ostseeregionen eher als staatliche Korridore zur Ostsee denn als autonome Mitglieder einer Integration *Mare Balticum* betrachten.

Ein Bürgermeister auf Rügen, geschulte DDR-Elite, brachte dieses Dilemma für die deutschen Ostseeanrainer in gekonntem Zynismus zur Sprache:

"Meine spontane Meinung dazu ist erstmal, daß ich sagen würde, das steht für mich im Vordergrund, daß ausgehend von den Problemen der Europäischen Gemeinschaft die Insel Rügen eine Brückenkopffunktion für Skandinavien und für die Baltischen Staaten haben wird, unter Berücksichtigung der Tatsache, daß es die größte Tourismusinsel in Deutschland und in Europa ist; die größte und schönste Insel... und natürlich eine ganz große Rolle spielt, daß der Transit von Süddeutschland nach Skandinavien über die Insel geht, und daß der Hafen Mukran Ausgangspunkt ist für alle skandinavischen, baltischen Linien und bis hin nach China runter, die transsibirische Eisenbahn hier ihren Ausgangspunkt nimmt, zu dem Zeitpunkt, wo der Rügendam zwei Anbindungen hat, wo die Autobahn vierspurig bis in den Hafen Mukran geht und die Bevölkerung nach wie vor von dieser sehr schönen Ostsee-Insel als Bestandteil der gefestigten Pomerania mit allen Fördermitteln der vier Länder [profitiert], dann nicht mehr als ostdeutsche Insel zur Verfügung steht, aber die Badewanne von Berlin und Hamburg ist" (Tonbandaufnahme 1996).

Wenn in einem Regensburger Graduiertenkolleg² "regionale Identität(en!)" einer "politischen Integration" gegenüberstehen, dann drückt sich darin (durch das *und* unterstrichen) eine Frage aus: es ist die Frage, ob eine übergreifende *Integration* stattfinden kann ohne gleichzeitig zu einer *Desintegration* untergeordneter Einheiten zu führen.

Wir wollen Integration als Prozeß des Zusammenschlusses von Gliedern eines sozialen Systems zu einer umfassenden Einheit oder einer Ganzheit mit neuen Qualitäten - im Unterschied zu nur additiven Vorgängen - verstehen. Ist dieses qualitativ Neue jener übergreifenden Einheit (z.B. einer Gruppe, eines Staates, eines überstaatlichen Verbandes) ein gemeinsames Werk der Teile, bleibt es ein gemeinsamer Prozeß oder ist es von vornherein auf Stabilisierung - und Petrifizierung - des "Neuen"

²Der vorliegende Text geht auf einen Vortrag vor diesem Kolleg zurück.

angelegt, das von den einen - denjenigen, die an den Schalthebeln sitzen - gemacht und verwaltet wird, und in das die anderen *integriert werden* können. Ich glaube diese uns geläufige Passivierung des Begriffs Integration zeigt die Vereinseitigung des integrativen Potentials sehr deutlich.

Nun wird, gerade im Zusammenhang unserer Multikulturalismus-Debatte (die in vielem an die US amerikanische Kulturpluralismus-Attitüde erinnert!), immer wieder auf das Recht des Einzelnen zur (politischen) Integration, sprich Staatsbürgerschaft, *ohne* Aufgabe seiner kollektiven (ethnisch verstandenen) Identität verwiesen. Lassen wir Frankreich mit seinem (im übrigen nie eingelösten) Erstgeburtsanspruch auf politische Integration jenseits von regionaler/ethnischer Desintegration einmal beiseite und stellen ein immer sehr neutrales Land wie Schweden auf die Bühne des Schauspiels "Regionale Identitäten und politische Integration".

Das schreiben Schweden:

"Da gibt es freilich ein auffallendes Paradoxon zwischen der kosmopolitischen Verschiedenheit der Bewohner und der unmißverständlich schwedischen Natur des Settings. Das Alltagsleben, das die meisten Bewohner, ungeachtet ihrer Herkunft, außerhalb ihrer Wohnungen führen, wird weitgehend von den kommunalen, staatlichen und kommerziellen schwedischen Institutionen strukturiert... Schwedische Behörden bestimmen die Art und Weise wie Syrer, Serben, Eritriäer und Vietnamesen sich über die Obhut und Erziehung ihrer Kinder, die Freizeit ihrer Teenager und ihre eigene Arbeit, Ökonomie und Gesundheit zu verständigen haben. Die Tatsache, daß die Menschen in Kindergärten, Schulen, Krankenhäusern und Behörden eine komplexe ethnische Verschiedenheit darstellen - nicht zuletzt in ihrer Rolle als Eltern, Schüler, Patienten und Klienten -, hat die Fundamente der schwedische Verwaltungswege nicht erschüttert... Dagegen ist in den halböffentlichen sozialen, politischen und religiösen Vereinigungen die ethnische Abgrenzung stärker herausgestellt. Insgesamt gibt es in Botkyrka nahezu vierhundert freiwillige Organisationen der verschiedensten Art... Ein wichtiges Paradoxon bezieht sich auf die Einwanderungsorganisationen: sie unterstützen einerseits die kulturelle Identifikation mit anderen Ländern und nationalen Gruppen und werden andererseits konsequent durch schwedische Gesetzgebung und Organisationstraditionen geregelt. ... Ein anderer formaler Aspekt, Verschiedenheit zu organisieren, bezieht sich auf die Personen und Vereinigungen, die sich im Projekt 'Multikulturalität' engagieren, d.h. in den Bemühungen, ethnische und kulturelle Verschiedenheit als Bereicherung der schwedischen Gesellschaft zu vermitteln... 'Einwandererfest' und 'internationale Kulturtag', die von schwedischen und Einwanderer-Organisationen arrangiert werden, haben die gleichen Funktionen! Die verschiedenen ethnischen Gruppen stellen bei dieser Gelegenheit ihre ausgewählten Traditionen auf der Bühne dar:

Musik, Lieder, Tänze, Bräuche und Speisen zum Beispiel. Seite an Seite oder in einer langen Reihe, eine Gruppe nach der anderen, nach einem festen Timing, präsentieren Kurden, Friträier, Chilenen, Finnen und andere Gruppen das Modell eines 'multikulturellen Schweden' (Ehn 1992:66 ff.; vgl. Greverus 1995a:44 ff.).

Oder:

"Die nach Schweden Fingewanderten sind in Organisationen integriert, die sehr eng definierten nationalen oder ethnischen Gruppierungen entsprechen – Finnen, Kroaten, Türken, Kurden, Griechen, Syrer usw. Diese Organisationen sind mit der Staatsbürokratie verbunden, die ihre nahezu alleinige Finanzquelle darstellt... Insgesamt hat die staatlich vermittelte Politik des Multikulturalismus in Schweden zu einem dualen Ansatz geführt: auf der einen Seite steht die Politik der Standardisierung und Assimilation, auf der anderen die der Ethnisierung oder des ethnischen Absolutismus. Einerseits werden die kulturellen und politischen Ausdrucksformen der Migrantinnen transformiert, assimiliert und standardisiert und damit öffentlich konsumierbar gemacht. Andererseits werden die ethnischen Gruppierungen als kulturell einzigartig definiert und je für sich, getrennt von den anderen, in überschaubaren Einheiten organisiert. Genau dadurch wird eine bewußte Formulierung gemeinsamer, die ethnisch-kulturellen Trennungslinien überschreitender Interessen blockiert und die Entstehung transethnischer Organisationsformen verhindert. Auf diese Weise können aus den Migrantinnen keine autonomen politischen Subjekte werden" (Schierup 1992:166 f.).

Die Texte sagen es deutlich: der staatliche Text integriert über eine versteckte Desintegration von möglicher kollektiver Identitätsbildung, indem er "gefährliche" Identitäten, wie z.B. eine Klassenidentität von Immigranten, zugunsten der als "harmlos" betrachteten regional-ethnischen Folklore-Identitäten unterdrückt!

Was den Staaten recht ist, ist der EU billig. In der europäischen Vereinigungsideologie eines Europas der Regionen schwingt dieser ethnisch-historisierende grenzziehende Kulturbegriff mit. Das Schlagwort von der "Vielfalt in der Einheit" kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die "Einheit" sich über die Verteilung des ökonomischen Kuchens definiert und die Zulassung zur Verteilung über eine "kulturelle" Autonomie legitimiert werden soll, die sich regional nennt, aber nationalhistorisch argumentiert. In dem ersten Heft der Zeitschrift "Regions d'Europe" der Vereinigung der Europäischen Regionen von 1990 hieß es:

"In other words, the states will continue to exist and to play a major role but, on the one hand, they will have transferred some of their powers to the community and, on the other, they will be so organised that the regions and nationalities of which they are made up will gain

greater recognition and greater power of decision and action" (*Regions d'Europe* 1/1990:5).

Drei dieser "Regionen und Nationalitäten" werden vorgestellt, wobei die Selbsteinordnung als - "historisch betrachtet" - autonomes Staatsgebilde, mit eigener Sprache und Kultur auffällt. So heißt es über Valencia:

"The Valencian people, historically organized as the Kingdom of Valencia, constitute an Autonomous Community, within the Spanish nation, as an expression of its historical identity and in exercise of the right of self-government that the Spanish Constitution recognize to each nationality" (ebd.:115).

Und die "true European region" Jura beginnt ihre Vorstellung mit "A new European state is born, the Swiss Canton of Jura!" (ebd.:147) Es ist - und das nicht nur in Europa - also allenthalben die double bind-Situation zu sehen, daß Menschen einer neuen (wirtschaftlichen) Einheit zustreben sollen, dieses aber nur über das Fixieren auf ethnisch-historische Traditionen und Zugehörigkeiten legitimiert wird. Das steht einem interkulturellen Austausch und Collage-Prinzip zu neuen Solidargemeinschaften jenseits von Zentralen entgegen.

Und schließlich die "Region Mare Balticum": hat sie die Unschuld einer integrativen supranationalen Region mit neuen kulturellen Qualitäten bereits durch den staatlich gelenkten "integrierenden Ostseegipfel" von Recht und Ordnung verloren?

Der Multikulturalismus - und damit ist er ein treuer Nachfolger der Kulturpluralismuspraxis - tendiert in seinen Integrationskonzepten zu einer spezifischen Form von Desintegration. Kultur wird von Politik und Wirtschaft abgespalten und darf von den politisch und wirtschaftlich zu integrierenden Teilgesellschaften der anvisierten Einheit selbstbestimmt (im Gegensatz zu Politik und Wirtschaft) gehandhabt werden - freizeitlich natürlich. Dabei erweist sich die *Erinnerungsarbeit* oder die Mobilisierung eines *kollektiven Gedächtnisses* (Halbwachs 1967) in den Peripherien als durchaus systemstabilisierend für die Zentralen. Die kollektive Identitätsarbeit über kulturelle Erinnerungen vermag darüber hinwegzutäuschen, daß man von kultureller Mitgestaltung und Dynamik in eben dem neuen "Ganzen" ausgeschlossen ist. Der Boom eines politischen Folklorismus in (nicht nur) totalitären Staaten ist ein lebhaftes Zeugnis für diese Ablenkung eines Protestpotentials aus den Peripherien auf kulturelle Erinnerungsarbeit. Daß diese zentral geförderte Erinnerungsspeicherung bei Schwächung der politischen Zentrale auf diese selbst zurückschlagen und gleichzeitig zu einer Nationalkulturalisierung neuer staatlicher Integrationsmodelle aus den Peripherien führen kann, zeigt uns Osteuropa vom Balkan bis ins Baltikum.

Gleichzeitig erleben wir im eigenen Land die Hartnäckigkeit eines einmal in Gang gesetzten regionalen Identitätsmanagements über ethnisch-kulturell argumentierende Erinnerungen. Da war - jenseits der deutsch-tschechischen Versöhnungsbemühungen - das seit 1948 organisierte Pfingsttreffen der "Sudetendeutschen" in Nürnberg 1996. Und Walter Bechers, des Sprechers der Landsmannschaft über Jahrzehnte, Gedanken zur "Identität in unserer Zeit" schienen sich wieder einmal für einen Tag zu verwirklichen: "Die Menschen brauchen Symbole, und deshalb brauchen sie Folklore, Lieder, Märsche, Embleme." Trachten sind ihm ein "wunderbares, strahlendes Identitätssymbol". Dies alles gehört in das "historische Gedächtnis eines Raumes", das auch für die Enkelgeneration in Böhmen liegen soll (*Die Zeit* Nr. 23, v. 31.5.96:2). Wenn der Sohn Peter Becher von einer "der Politik, dienstbar gemachten Kultur" spricht, dann ruft das hierzulande offensichtlich ebensowenig Gedanken über die ablenkende Konstruktion, Zulassung und Petrifizierung regionaler Identitäten in nationalem und supranationalen Integrationspolitiken im Heute wie im Damals hervor. Die von Politik scheinbar abgespaltene historisierte und regionalisierte Kultur lauert die dynamische Politik im Hintergrund auf, stört Integration in ein "neues Ganzes", weil ihre Träger längst in einem anderen Ganzen Anerkennung gefunden haben.

Identitäten zwischen Erinnerung und Integration war meine Ausgangsfrage. Sitzen jene jungen Menschen, die sich in den 80er Jahren in einem "Arbeitskreis Sudetendeutscher Studenten" zusammengefunden haben, in einer Identitätsfalle, wenn sie zwischen den Grundwerten der Freiheit des einzelnen Menschen und der Identität als "Volksgruppe" eine Verbindung ziehen, entsteht die double bind-Situation durch die Macht der "alten Herren" - der eigenen "Sudetendeutschen" und der anderen deutschen Positionsinhaber -, die private wirtschaftliche Karriere über kollektive "sudetendeutsche", aber immer "deutsche" Erinnerungsleistungen versprechen? Hier zwei Texte.

In der Grundsatzerklärung von 1982 hieß es:

"Der ASST ist eine Vereinigung von Studentinnen und Studenten, die sich zu gemeinsamer Arbeit für das deutsche Volk innerhalb eines vereinten Europa zusammengefunden haben. ... Die entscheidende Aufgabe des ASST ist es, für das Sudetenland und die Anliegen der Sudetendeutschen einzutreten... Der ASST sieht im Recht auf die Heimat und im Selbstbestimmungsrecht notwendige Ordnungsprinzipien aller Völker, die endlich auch für alle Deutschen verwirklicht werden müssen" (vgl. Greverus 1995a:64).

Im Grundsatzprogramm von 1986 steht:

"Grundwerte in der Arbeit des ASST sind die Würde und die in sozialer Verantwortung zu verwirklichende Freiheit des einzelnen

Menschen. Das Bewußtsein, daß diese Grundwerte wesentlich durch die Wiederbelebung und Vertiefung historisch gewachsener Bindungen an Heimat und Volkszugehörigkeit verwirklicht werden können, prägt den ASST. Seine Aufgabe ist es, sudetendeutsche Identität für junge Menschen erfahrbar zu machen. Diese Identität als Volksgruppe kann jedoch nicht allein durch das Bekenntnis zum Sudetendeutschtum gewahrt werden. Es gilt vielmehr, Zukunftsperspektiven zu entwickeln und diese in die Tat umzusetzen" (vgl. Greverus 1995a:64).

Ich behaupte, daß die Abspaltung einer Kultur als regionale ethnische Erinnerungsarbeit und Essenz regionaler d.h. kollektiver Identität von einer politischen (und wirtschaftlichen) Fortschrittskultur, in die man als Individuum integriert werden kann, und die gleichzeitige Forderung, beiden gerecht zu werden, zu double bind-Situationen führt.

Ein "double bind" oder eine "Beziehungsfalle" ist "Folge und Ausdruck einer zwischenmenschlichen Verstrickung, die durch widersprüchliche - aber in ihrer Widersprüchlichkeit schwer durchschaubare - Kommunikation ermöglicht wird" (Helm Stierlin in Bateson 1983, Einleitung) (vgl. Greverus 1995a:236).

Ich habe diese gesellschaftliche double bind-Situation, die ich hier als Identitätsfalle bezeichne, erstmals (und ausgehend von Gesprächen mit australischen Kollegen) am Beispiel der Landrechtsansprüche der australischen Aborigines und ihrer Einsprüche gegen Bergbauaktivitäten auf ihrem Land diskutiert (Greverus 1995a:236 ff.):

Das Ja oder das Nein zu den beiden wichtigsten Entwicklungsindustrien im Outback: Bergbau und Tourismus, durchzieht wie ein Motto die Landrechtsforderungen der Aborigines und ihrer Vertreter. Sagen sie ja, dann wird von guter Zusammenarbeit gesprochen, sagen sie nein, dann wird ihre Rückständigkeit hervorgehoben. Und offensichtlich zählen auch nicht die Argumente ökologischer Vernunft, die von Aborigines gemeinsam mit weißen Umweltschützern gegen die Maximierung dieser Industrien und ihrem Raubbau an der Natur vorgebracht werden, sondern nur ein Nein, das mit Geistern argumentiert. In Gesprächen diskutierten wir im Hinblick auf die "land claims" eine double bind-Situation: Wenn die Aborigines Rechte auf ihr Land als ursprüngliche Eigentümer beanspruchen und es nach weißem australischem Recht zum Eigentum und zur Nutzung, einschließlich der Verpachtung zu industriell-kapitalistischer Ausbeutung, zurückverlangen, müssen sie traditionell, und d.h. mit ihrem Dreaming, argumentieren.

Der "double bind" wird verhängt. Gregory Bateson spricht von dem Opfer, dem konfligierende Gebote vermittelt werden. Die Aborigines sind 200 Jahre Opfer einer weißen Gesellschaft gewesen, wobei, wenn wir die Weißen als das Gegenüber, das im hierarchischen Gefälle die Botschaften

vermittelt, nehmen, sicher schon immer die double bind-Situation vorhanden war: das Gebot, sich zu entwickeln (bzw. die Feststellung der menschlichen Entwicklungsfähigkeit) auf der einen Seite und das Gebot, dem Glauben der Ahnen treu zu sein (z.B. wenn sich Anthropologen und Reisende und andere Aboriginality-Manager nur für die "Überlieferungen" interessieren) auf der anderen Seite.

Nicht nur die Land Rights-Bewegung, sondern im Zusammenhang damit auch andere Projekte einer "Verwestlichung" - Schul- und Universitätsprojekte, Frauenbildungsprojekte, Wettbewerbssport, Schaffung eines eigenen Rundfunk- und Fernsehsenders, die Entwicklung von Kunst und Literatur und schließlich auch die ökonomischen Projekte - "Das Geld, das wir durch Verpachtung und Abgaben erzielen, kann dazu benutzt werden, sowohl eine Zukunft für unsere Kinder zu schaffen, als auch unmittelbare Bedürfnisse zu befriedigen" (Ah Kit in: Land Rights News Dec. 1987, 26) - gehören zu dem Auftauchen aus dem Anderswosein und Anderswerden zu einem neuen Selbstbewußtsein, das sich allerdings von dem zyklischen Dasein und damit von dem traditionellen Träumen ebenso entfernt, wie es sich von der "Outcast-Stufe" zu entfernen versucht. Können sie dadurch der double bind-Situation entgehen?

Diese Aborigines wollen Partner in einem nationalen Diskurs werden. Diskurs aber bedeutet die Beherrschung von Metakommunikation zwischen den Diskurspartnern, bedeutet die Diskursbereitschaft von beiden Seiten, d.h. die Bereitschaft zergliedernd und logisch fortschreitend Wege zu einer neuen gemeinsamen Gliederung zu finden. Diskurs setzt die Unterscheidung von logischen Typen voraus und die Entwicklung einer gemeinsamen Logik. Im double bind wird aber genau diese kommunikative Fähigkeit unterbunden, und "das Opfer" kann nicht mehr unterscheiden, "welche Art von Mitteilung ihm kommuniziert wird, damit es angemessen reagieren kann" (Bateson 1983:278). Diese Strategie durchzieht meines Erachtens bewußt oder unbewußt die gesamte Auseinandersetzung um die Rechte der Aborigines und verlängert die double bind-Situation gegen das neue Selbstbewußtsein.

Ich habe im Zusammenhang der kulturellen Erinnerungsfixierung der Aborigines von einem "going overprotective" der weißen "Beschützer" der traditionellen schwarzen Kultur Australiens gesprochen, womit sie den "Fundamentalismus der alten Männer" unterstützen und eine dynamische Kultur als Collage aus Altem und Neuem, Fremdem und Eigenem ebenso verhindern wie die aktive Integration der Aborigines in die politischen und wirtschaftlichen Entwicklungen. Ähnliche double bind-Setzungen stehen für mich hinter der Ethnisierung, Historisierung und Kulturfixierung in

einem Europa der Regionen und den Multikulturalismus-Inszenierungen in den west- und nordeuropäischen Nationalstaaten.

Der "Fundamentalismus der alten Männer" eines Sudetendeutschums, um das Nachkriegsbeispiel der systemstabilisierend zugelassenen und eingesetzten "kulturellen Verschiedenheit" in der sich formierenden Bundesrepublik nochmals aufzugreifen, hat sich als nachwirkender als gedacht erwiesen. Können wir die Täter-Enkel im "Arbeitskreis Sudetendeutscher Studenten" als Opfer eines double bind sehen, in dem der Widerspruch zwischen individueller wirtschaftlicher Karriere und kollektiven Erinnerungskult zwar einerseits über die "alten Herren" als ein Aufeinanderbezogenes belohnt wird, aber andererseits die moralische "Bestrafung" durch die Altergruppe statthat?

Und ich möchte ein letztes Beispiel für einen double bind bringen, der mich aufgrund seiner Aktualität einer Fortschreibung integrationswidersprüchlicher Kommunikationsmuster in der eigenen Gesellschaft beschäftigt. Ich meine die Identitätsfalle, die man den Rußlanddeutschen zwischen "Bleiben oder Gehen" gleich in zwei Gesellschaften stellt. Ich habe von einer neuerlichen Kultur der Scham und Beschämung gesprochen (Greverus 1996). Das Gefühl, nicht dazu zu gehören, keine definierte Identität zu besitzen, wurde der deutschsprachigen (und später russischsprachigen) Bevölkerung, deren Vorfahren aus den Gebieten des jetzigen Deutschland eingewandert waren, in wechselnder Schwere seit der deutschen Reichsgründung und des Ende des 19. Jahrhunderts auch in Rußland einsetzenden Nationalismus bewußt gemacht. Ihre kollektive Identität war bis dahin weniger von einer deutschen Herkunft (im nationalen Sinne) geprägt oder von einer territorialen, die das Auswanderungsgebiet betraf, sondern von ihrer religiösen Zugehörigkeit, ihrer bäuerlichen Arbeit und der Ansiedlungsregion, die ihnen ihren Namen als Wolgadeutsche oder Schwarzmeerdeutsche gab. Sprachlich hatte sich aus den verschiedenen mitgebrachten Dialekten das sogenannte Kolonistendeutsch entwickelt, in das auch russische Bezeichnungen aufgenommen wurden. Auch bei anderen Kulturphänomenen wie Wirtschaftsweise und Erbfolge, Kleidungs- und Wohnstil fanden Austausch und Übernahme zwischen Kolonisten und der einheimischen Bevölkerung statt, so daß sich hier in diesen Regionen durchaus so etwas wie eine Kulturcollage aus Eigenem und Fremden entwickelte, die als kreative Anpassungsleistung an eine neue Umwelt bezeichnet werden kann. Können wir hier aber von einer "gekonnten Collage" sprechen? In meiner Definition bedarf die gekonnte Collage des Aufbruchs aus verfestigten Selbstverständlichkeiten, der Freiheit für Suchbewegungen und des "Funkens Poesie" im Prozeß kulturellen Gestaltens einer "besseren Welt".

"Poesie, das ist jene verdichtete, sinngebende schöpferische Gestaltung eines menschlichen Kosmos, die das mitgestaltende Individuum zu einem definierten Ich im Kontext des Lebensplans einer Gruppe macht" (Greverus 1995a:23).

In der Erinnerung der Rußlanddeutschen ist diese bessere Welt in einem Territorium angesiedelt, das man sich aus eigener Kraft zur Heimat gemacht hatte, einer Heimat die regional und nicht nationalstaatlich definiert war. Letztere Komponente - Deutscher oder russischer Bürger oder Sowjetbürger - wurde von außen bestimmt, und mit dieser Forderung, die gleichzeitig Mißtrauen gegenüber dem fremden Deutschen oder dem fremden Sowjetbürger oder dem fremden russischen Bürger enthielt, wurde Scham auferlegt. Das ist die von außen gekommene Verhinderung der Suchbewegungen zu einer "besseren Welt". Aber kam sie nicht auch aus dem Inneren eines konservierenden Erstarrens in einem Sonderbewußtsein, das nicht nur - bis heute - sich von "den Russen" absetzt, sondern auch von den eigenen Rußlanddeutschen, die eben diese Heimat verlassen?

Die "Stimme des Gewissens", der Beschämung, kommt auch von innen. Der aus dem Gebiet Omsk gebürtige und 1992 nach Deutschland übergesiedelte Viktor Heinz, Hochschullehrer, Redakteur und Schriftsteller, bringt dieses Gehaltenwerden in der Scham in seiner Theatertrilogie "Auf den Wogen der Jahrhunderte" (Heinz 1993) zum Ausdruck.

Ein Spätaussiedler, "Nihilist" genannt, wird auf dem Bahnhof von seiner Erinnerung, die ihm als kollektives Gedächtnis und kollektives Gewissen verfolgt, angesprochen. Sie, die Erinnerung, spricht deutsch, er antwortet russisch (obgleich er deutsch sprechen kann). Sie wirft ihm Verrat an der "Muttersprache" und der Heimat vor. Er: "Meine Heimat ist hier in meinem Reisekoffer." Von diesem Vorspiel blendet das Stück in die Geschichte der deutschen Auswanderung, Kolonisation und Vertreibung ein. Im Nachspiel steht der Nihilist, ein konkreter Peter, seiner Mutter gegenüber, die für die autonome Wolga-Republik gekämpft hat. Und wieder wird Scham inszeniert. Die Mutter Erna:

"Meine Heimat ist und bleibt die Wolga...! Peter: 'Die Wolga also. Aber das ist deine Heimat und Vetter Heinrich seine. Wo ist aber meine? Ich wurde in Sibirien geboren. Der Vater liegt in Sibirien begraben. Der Großvater in Kasachstan. Der Onkel im Nordural. Die Tante in Workuta... Vielleicht ist Deutschland doch meine historische Heimat?' Erna: 'Peter! Auch du fängst noch an! Hör auf mit dem dummen Gerede! Was geht dich Deutschland an! Dann könnte es ebenso gut der Urwald sein, wo die Affen auf den Bäumen herumklettern...! Peter: 'Warum auch nicht? Ich weiß nicht, wo meine Heimat ist. Vielleicht... Warte mal! Holt den gepackten Koffer. Vielleicht hier... In meinem Reisekoffer!'" (Heinz 1993:190 f.)

Sollte der "Nihilist" - er spricht russisch *und* deutsch, aber nicht 'aus Überzeugung, sondern als individuelle Anpassungsentscheidung - von einem Kollektiv beschämt werden? Kann er mit der "Beschämung" leben, weil seine individuelle Strategie ihn von der Last der Solidaritäten befreit? Wird er zum Anti-Helden der enthnologischen "partikularistischen Sünde"?

Gehört der "Nihilist" zu Baumanns postmodernem Identitätstypus von Nicht-Festlegung und Beliebigkeit oder gehört er zu den "Armen, denen der Zutritt zur Postmoderne versagt wird?" Wird er, wenn er erst mit "seinem Reisekoffer" in der Bundesrepublik angekommen ist, zum Prügelknaben sowohl der traditionalistischen "alten Männer" der Erinnerungskultur als auch der progressiven flexibel-postmodernen "Integrativer" einer Beliebigkeitskultur? Für erstere hat er die Botschaft, die der alte Mann der alten Männer (ich meine den Beauftragten der Bundesregierung für Aussiedlerfragen) in einem "Kalender für Rußlanddeutsche" (1995) formulierte, nicht verstanden: "Für die Rußlanddeutschen ist die Wiedererlangung ihrer Muttersprache eine wichtige Voraussetzung zur Bewahrung ihrer kulturellen Identität." Zu den auf den Kalenderblättern abgedruckten "Volksliedern" gibt es den Kommentar: "Mögen diese Lieder ihnen dabei helfen, ihre deutsche Kultur zu pflegen und in ihren Familien und Gemeinden weiterzugeben."

Für die anderen fehlen ihm die materiellen Voraussetzungen für die Aneignung des symbolischen Kapitals eines "Lebensstils".

Der schäbige Reisekoffer - ohne intrakulturelle Erinnerungsstücke, aber auch ohne transkulturelle Lifestyle-Exponate - macht ihn einsam und verdächtig, bezüglich sowohl der einen als auch der anderen erwünschten Integrationsleistung. Das teilt der rußlanddeutsche "Nihilist" mit anderen "unflexiblen" (und weder zur Postmoderne noch in ihren Geburtsstaaten zugelassenen, aber als hiergeborene "ausländische Mitbürger" titulierten) Wanderern zwischen den Welten, die Integration immer noch als eine kommunikative Interaktion zwischen "Wir und die Anderen" empfinden möchten - und eben daran scheitern:

"Integration
ist zur Zeit
nur ein Flugversuch
eines Vogels
im eigenen Käfig"

(Manuel Da Silva Campos in: Chiellino 1986; vgl. Greverus 1995a:17).

LITERATURVERZEICHNIS

- Abenannte, Lioba u.a. 1995. "Kroatischer Frühling 1995. Begegnung mit Flüchtlingen". In *Krieg und Frieden - Ethnologische Perspektiven*. (=keas-Sonderband II). Peter J. Bräunlein und Andrea Lauser, Hg. Bremen, 267–299.
- Bateson, Gregory. 1983. *Die Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische und epistemologische Perspektiven*. Frankfurt/M.
- Bauman, Zygmunt. 1995a. "Philosophie der Fitneß". Die Tageszeitung (taz) v. 25./26. März, 19–21.
- Bauman, Zygmunt. 1995b. "Vom Pilger zum Touristen". *Das Argument* 205:389–408.
- Bauman, Zygmunt. 1995. *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Frankfurt/M.
- Bauman, Zygmunt. 1996. "Tourists and Vagabonds. Heroes and Victims of Postmodernity". *Reihe Politikwissenschaft/Political Science Series* 30. Institut für Höhere Studien (IHS), Wien, March.
- Berger, Peter L. und Thomas Luckmann. 1971. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt/M.
- Chiellino, Gino. 1986. "Betroffenheit zwischen Käfig und Falle. Zur Literatur der Ausländer in der BRD". In *Ausländer-Inländer. Arbeitsmigration und kulturelle Identität*. Hermann Bausinger, Hg. Tübingen, 129–140.
- Ehn, Billy. 1992. "The Organization of Diversity: Youth Experience in Multi-Ethnic Sweden". In *To Make the World Safe Diversity. Towards an Understanding of Multi-Cultural Societies*. Ake Daun, Billy Ehn, Barbro Klein, Hg. Stockholm, 63–79.
- Gerdes, Dirk, Hg. 1980. *Aufstand der Provinz*. Frankfurt/M.
- Giordano, Christian. 1992. *Die Betrogenen der Geschichte. Überlagerungsmentalität und Überlagerungsrationalität in mediterranen Gesellschaften*. Frankfurt/M. - New York.
- Greverus, Ina-Maria. 1978. *Kultur und Alltagswelt. Eine Einführung in Fragen der Kulturanthropologie*. München.
- Greverus, Ina-Maria und Erika Haindl, Hg. 1983. *Versuche, der Zivilisation zu entkommen*. München.
- Greverus, Ina-Maria. 1987. "The 'Heimat' Problem". In *The Concept of Heimat in Contemporary German Literature*. Helfried W. Seliger, Hg. München, 9–27.
- Greverus, Ina-Maria. 1990. *Neues Zeitalter oder Verkehrte Welt. Anthropologie als Kritik*. Darmstadt.
- Greverus, Ina-Maria. 1995a. *Die Anderen und Ich. Vom Sich Erkennen, Erkennt- und Anerkanntwerden*. Darmstadt.
- Greverus, Ina-Maria. 1995b. "Speak Up or Be Silent? On an Ethno-Anthropological Approach to War". *Anthropological Journal on European Cultures* 4:2;

Ethnicity-Nationalism-Geopolitics in the Balkans (II). Fribourg -
- Frankfurt/M., 87–95.

- Greverus, Ina-Maria. 1995c. "Wem gehört die Heimat?" In *Wem gehört die Heimat? Beiträge der politischen Psychologie zu einem umstrittenen Phänomen*. Opladen, 23–29.
- Greverus, Ina-Maria. 1996. "Culture: Creation-Captivity-Collage. A Plea for a Controversial Term". *Anthropological Journal on European Cultures* 5:1; *Culture on the Make*. Fribourg - Frankfurt/M., 127–160.
- Halbwachs, Maurice. 1967. *Das kollektive Gedächtnis*. Stuttgart.
- Heinz, Viktor. 1993. *Auf den Wogen der Jahrhunderte. Theatertrilogie*. Moskau.
- Jambrešić Kirin, Renata und Maja Povržanović, eds. 1996. *War, Exile, Everyday Life*. Zagreb: Institute of Ethnology and Folklore Research.
- Kommission der Europäischen Gemeinschaft, Hg. 1987. *Dritter Periodischer Bericht der Kommission über die sozio-ökonomische Lage und Entwicklung der Regionen der Gemeinschaft*. KOM (87) 230. Brüssel.
- Krappmann, Lothar. 1973. *Soziologische Dimension der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilhabe an Interaktionsprozessen*. Stuttgart.
- Meier-Dallach u.a. 1982. *Zwischen Zentren und Hinterland. Probleme, Interessen und Identitäten im Querschnitt durch die Regionstypen der Schweiz*. Diessenhofen.
- Mörth, Ingo und Gerhard Fröhlich, Hg. 1994. *Das symbolische Kapital der Lebensstile. Zur Kulturosoziologie der Moderne nach Pierre Bourdieu*. Frankfurt/M.
- "Neue grenzüberschreitende Regionen im östlichen Mitteleuropa. 10. Frankfurter Wirtschaftsgeographisches Symposium (4./5.02.1994)". 1995. G. Gruber u.a., Hg.; *Frankfurter Wirtschafts- und Sozialgeographische Schriften*. Heft 67. Frankfurt/M.
- Regions d'Europe. Regions of Europe. Revue de l'Assemblée des Régions d'Europe. Magazine of the European Regions* 1. Paris 1990.
- Riesmann, David. 1958. *Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters*. Hamburg.
- Schierup, Carl-Ulrik. 1992. *Konstruktion und Krise des schwedischen Multikulturalismus*. Hg. vom Institut für Migrations- und Rassismusforschung e.V., Hamburg, in Zusammenarbeit mit Buntstifte e.V., Göttingen. Beiträge des Kongresses "Migration und Rassismus in Europa", Hamburg, 26.–30.09.1990. Hamburg - Berlin, 163–173.
- Schilling, Heinz und Beatrice Ploch, Hr. 1995. *Region. Heimaten der individualisierten Gesellschaft*. Frankfurt/M.
- Sennett, Richard. 1991. *Civitas. Die Großstadt und die Kultur des Unterschiedes*. Frankfurt/M.
- Taylor, Charles. 1993. *Multikulturalismus oder die Politik der Anerkennung*. Frankfurt/M.

IDENTITETI IZMEĐU SJEĆANJA I INTEGRACIJE

SAŽETAK

Prilog razmatra osobni identitet u kontekstu svoje pripadnosti i svoje povezanosti s kolektivnim konstrukcijama identiteta. Pojam regionalnog identiteta predstavljen je primjerima s europskoga prostora u svojoj, za politička djelovanja otvorenoj mnogoznačnosti. Za suvremene se strategije političke integracije utvrđuje pasivizacija pojma integracije. Istodobno se putem kulturalizacije sjećanja integriranim stvaraju politički udvojene situacije.

Ovakva nametnuta kulturalizacija ograničava aktivno i kreativno sudjelovanje u kulturi (oblikovanje društvenoga života u mnoštvu značenja) i svodi ga na sjećanje. Kultura se tradicionalizira i folklorizira, a očuvanje tradicijskih izvornosti u rukama je "starih ljudi". Smatram da odcjepljenje jedne kulture kao regionalne te etničko djelovanje putem sjećanja, uz istodobno nastojanje politički (i gospodarski) dominantne kulture za integriranjem pojedinca - pri čemu se teži pravednosti - dovodi do udvojenih povezivanja.

Moji se primjeri protežu od zamki u stvaranju identiteta između gospodarski i politički uvjetovane integracije i zahtjeva za kulturnom diferencijacijom - od australskih urođenika, preko primjera proturječnosti švedskog multikulturalizma, potom europskih zahtjeva za integracijom i istodobnom nacionalnom kulturalizacijom u novostvorenim istočnoeuropskim državama do u Saveznoj Republici Njemačkoj i danas postojećem upravljanju sudetskonjemačkim identitetom i "glasom savjesti", koji uvijek iznova posramljuje njemačko pučanstvo u Rusiji u njegovim pokušajima političke integracije sa zajedničkim lokalno-etničkim identitetom.

(Prevela Sanja Kalapoš)