

Das Fremdmachen als historischer Prozess Kommentar zu Bernhard Waldenfels

Michael Wildt

Saul Friedländer, der im Oktober 2007 mit dem Friedenspreis des Deutschen Buchhandels geehrt wurde, hat für sein jüngstes Buch „Die Jahre der Vernichtung“ einhelliges Lob erhalten. Dabei wurde vor allem hervorgehoben, dass Friedländer die Stimmen der jüdischen Opfer zu Wort kommen lasse. Doch verdeckt dieses Lob, so gut es gemeint ist, eine wichtige Differenz. Friedländer, der 1932 in Prag geboren wurde, 1939 mit seinen Eltern nach Frankreich flüchtete, dort als Junge in einem katholischen Internat die deutsche Besetzung und Judenjagd überlebte, während seine Eltern auf der Flucht verhaftet und in Auschwitz ermordet wurden, Friedländer hat diese Stimmen der Verfolgten und Ermordeten noch gehört – wir Jüngeren nicht. Der offenkundige Wunsch zahlreicher Rezensenten, sich in Hörweite der Opfer zu versetzen, muss scheitern. Die Stimmen bleiben stumm. Und auch wenn Friedländers historiographische Kunst darin besteht, uns lesen und ahnen zu lassen, wovon die Stimmen sprechen, so ist diese Fremdheit doch unübersteigbar.

Das gilt nicht nur für die Stimmen der Opfer des NS-Regimes. Jede geschichtliche Quelle, die Historiker analysieren, ist fremd – darauf hat Bernhard Waldenfels zu Recht hingewiesen. Der Grund ist nicht nur, dass diese Quellen uns zeitverschoben erreichen; sie handeln auch von Menschen in Situationen, die uns nicht gegenwärtig sind, deren Sinn wir als Historiker erschließen können und die uns dennoch fremd bleiben. Sich dieser unhintergehbaren Fremdheit bewusst zu sein – und nicht zu meinen, wie es in der derzeit boomenden Erinnerungskultur gang und gäbe ist, Vergangenheit vergegenwärtigen zu können –, ist sicher eine der wichtigsten Anforderungen an die Profession der Historikerinnen und Historiker.

Geschichtswissenschaft beschäftigt sich in einem besonderen Maß mit Zeitläuften, mit Dynamiken und Prozessen in den Verhältnissen, die Menschen miteinander eingehen. Daher will ich nicht versuchen, Bernhard Waldenfels' subtile, über viele Jahre ausgearbeitete Differenzierungen einer Phänomenologie des Fremden zu wiederholen, auszudeuten oder zu kritisieren, sondern als praxeologisch arbeitender Historiker das Fremdmachen, das Herstellen des Fremden in den Blick nehmen.¹ Damit meine ich nicht das, was man gemeinhin Verfremden nennt, denn diese, vornehmlich künstlerische, literarische Prozedur will ja gerade das Eigene aufhellen, indem sie es fremd macht. Ich möchte auch nicht vom Fremdwerden als historischer (Leidens-)Erfahrung

sprechen, sondern ziele vielmehr auf ein Fremdmachen, das andere Menschen, die durchaus einmal nicht fremd waren, in Fremde verwandeln sollte.

Als Historiker, der sich mit der nationalsozialistischen „Volksgemeinschaft“ und dem Antisemitismus beschäftigt, wähle ich ein entsprechendes geschichtliches Beispiel: die Verfolgung der deutschen Juden in den ersten Jahren des NS-Regimes.² Ohne Zweifel gab es auch vor 1933 die unsichtbaren, doch jederzeit spürbaren Differenzen zwischen jüdischen und nicht-jüdischen Deutschen, aber eine grundsätzliche Fremdheit bestand nicht. Eben diese herzustellen und bis zur feindlichen Ablehnung zu treiben war ein Kernstück nationalsozialistischer Politik, gerade in den kleinen Orten der Provinz, wo noch jeder jeden kannte. Dort hatten die lokalen NSDAP-Gruppen die Macht übernommen, aber die „Volksgemeinschaft“ als neue politische Ordnung war damit noch nicht geschaffen. Die antisemitischen Boykottaktionen boten die ideale politische Arena, um sowohl dem Ziel näherzukommen, den Juden ein Leben in Deutschland unmöglich zu machen, als auch damit ein Mittel einzusetzen, das die Differenzen zwischen Juden und Nicht-Juden verschärfen, Juden zu Fremden machen sollte, wie es das Parteiprogramm der NSDAP von 1921 bereits vorweggenommen hatte, indem es forderte, Juden unter Fremdenrecht zu stellen.

Victor Klemperer hat dieses Fremdmachen deutlich gespürt, als er die Stimmung im Vorfeld jenes Boykotts vom 1. April 1933 in seinem Tagebuch folgendermaßen festhielt: „Ich habe mich wahrhaftig immer als Deutscher gefühlt. Und ich habe mir immer eingebildet: 20. Jahrhundert und Mitteleuropa sei etwas anderes als 14. Jahrhundert und Rumänien. Irrtum.“³ Der Boykott vom 1. April 1933 blieb keineswegs auf diesen einen Tag beschränkt. Gerade die lokalen Parteigruppen in der Provinz organisierten weiterhin Boykottaktionen gegen die örtlichen Geschäfte mit jüdischem Inhaber.

„Die Juden sind unser Unglück“

„Wer beim Juden kauft, ist ein Volksverräter“

„Wer vom Juden frißt, stirbt daran“

„Der Bauer ist kein Judenknecht, beim deutschen Kaufmann kauft er recht“

„Wir wollen in unserer Stadt keine Juden sehen“

Das ist nur eine kleine Auswahl antisemitischer Parolen, die jüdische Bürger im niedersächsischen Hameln im April 1934 notiert haben.

¹ Zu praxeologischen Ansätzen vgl. neben Klassikern wie Pierre Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis*, Frankfurt a.M. 1976, oder Alf Lüdtke (Hg.), *Herrschaft als soziale Praxis*, Göttingen 1991, zuletzt Sven Reichardt, Praxeologische Geschichtswissenschaft. Eine Diskussionsanregung, in: *Sozial.Geschichte* 22 (2007) H. 3, S. 43-65.

² Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf meine Studie: *Volksgemeinschaft als Selbstermächtigung. Gewalt gegen Juden in der deutschen Provinz 1919 bis 1939*, Hamburg 2007.

³ Victor Klemperer, *Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten. Tagebücher 1933–1941*, hg. von Walter Nowojski unter Mitarbeit von Hadwig Klemperer, Berlin 1995, S. 15 (Eintrag unter dem 30. März 1933, nachdem zum Boykott aufgerufen worden war).

Die Aggressivität der Boykottaktionen richtete sich in dieser Zeit gegen die jüdischen Kaufleute wie gegen die nicht-jüdischen Kunden gleichermaßen. Staatsbediensteten wurde mit Entlassung gedroht, wenn sie weiterhin in jüdischen Geschäften einkaufen würden. Die Boykottposten vor den Eingangstüren beschimpften die Kunden, die den Laden betreten wollten, rempelten sie an oder versuchten gar, ihnen den Zutritt mit Gewalt zu verwehren. Eine andere Methode bestand darin, die Kunden zu fotografieren und die Bilder mit Namen, Adresse und Schmähungen in den großen, grellrot angestrichenen Kästen zu veröffentlichen, in denen das antisemitische Hetzblatt „Der Stürmer“ ausgehängt war und die es ab 1935 überall im Deutschen Reich gab. Man kann sich unschwer vorstellen, wie eine solche öffentliche Stigmatisierung in den kleinen Orten wirkte, in denen man eben nicht so anonym leben konnte wie in der Großstadt. Die wirtschaftlichen Verhältnisse der jüdischen Geschäfte wurden katastrophal; die Kundschaft beschränkte sich bald nur noch auf die Mitglieder der jüdischen Gemeinde, und zahlreiche Juden waren gezwungen, den Ort, in dem ihre Familien zum Teil seit 200 Jahren gelebt hatten, zu verlassen, um in der Großstadt ein Auskommen zu finden.

Der Unterschied ist evident: Während die Diffamierung der nicht-jüdischen Bürger, die noch soziale Verbindungen zu Juden unterhielten, auf Verhaltensänderung und Anpassung an die antisemitische Praxis zielte – diese nicht-jüdischen Deutschen waren nicht fremd, sondern sollten zu „Volksgenossen“ wenn nicht erzogen, dann gezwungen werden –, ging es bei den deutschen Juden darum, sie zu Fremden, Ausgeschlossenen zu machen. Jüdische Bürger, Nachbarn, zu denen man bis dahin mehr oder weniger enge soziale Beziehungen pflegte und gleichermaßen auf den feinen, kulturellen Unterschieden beharrte, selbst wenn es sich nur um angenommene, unterstellte, der realen Lebensweise der jüdischen Familien längst nicht mehr entsprechende Differenzen handelte, sollten nunmehr als unzugehörig, als fremd definiert und behandelt, das heißt aus der dörflichen Gemeinschaft ausgeschlossen und letztlich vertrieben werden können.

Bernhard Waldenfels hebt hervor, dass das behauptete, performative „Wir“ sich nie mit dem konstativen „Wir“ decken könne. Nationalsozialistische Volksgemeinschaftspolitik lässt sich in diesem Sinn als eine Praxis definieren, die ein behauptetes, rassistisches „Wir“ mit Gewalt in der Realität herstellen wollte – und es war gerade das Unvermögen, dies zu erreichen, das die Radikalisierung der Praxis immens befeuert hat. Diesem antisemitischen, rassistischen Fremdmachen, dem das Kernkriterium des Blutes innewohnt, das also die Differenz biologistisch bestimmt, indem es dem Sozialen die Natur als Substrat unterlegt, fehlt offenkundig die Erfahrung des eigenen Fremdseins. Es fehlt die Fähigkeit, im Fremden das Eigene erkennen zu können, wie sie das von Waldenfels eingangs zitierte mosaische Gebot fordert: „Die Fremdlinge sollst du nicht schinden und drücken; denn ihr seid auch Fremdlinge in Ägypten“.

ten gewesen.“ Es war auf brutale Weise konsequent, dass die Nationalsozialisten nicht nur gegen Juden als Personen vorgingen, sondern gleichermaßen gegen die aus dem Judentum stammenden religiösen und ethischen Normen.

Das eliminatorische Fremdmachen will den Fremden vernichten, die Kategorie des Anderen abschaffen, um zur Totalität des Eigenen, zur Apotheose der eigenen Gemeinschaft zu gelangen. Dieses Fremdmachen ist eine Praxis des Säuberns, der Purifikation und Homogenisierung der imaginierten Gemeinschaft.⁴ Die Fremden – im nationalsozialistischen Jargon hießen sie kennzeichnenderweise „Gemeinschaftsfremde“⁵ – werden zu inneren Feinden, die es auszulöschen gilt. Carl Schmitt hat diese eliminatorische Praxis der Homogenisierung nicht bloß scharf gesehen, sondern ebenso klar gefordert. In seiner 1928 erschienenen „Verfassungslehre“ konstatierte er kalt, dass in der staatlichen Wirklichkeit Europas nationale Homogenität nicht vorhanden sei. Zwar gebe es die Möglichkeit friedlicher Assimilation der fremden Minderheiten, aber, so Schmitt wörtlich, eine andere Methode sei „schneller und gewaltsamer“, nämlich die „Beseitigung des fremden Bestandteils durch Unterdrückung, Aussiedlung der heterogenen Bevölkerungsteile und ähnliche radikale Mittel“.⁶

Sicher existieren auch umgekehrte Herstellungsprozesse, nämlich vom Fremden zum Zugehörigen, wie sie sich bei Arbeitsmigranten feststellen lassen – zweifellos nicht immer, nicht überall, nicht bei jeder Gruppe, in der Regel auch nicht bei der ersten Generation. Bei denjenigen, die in die Bundesrepublik einwanderten, um Arbeit zu finden, entstand Zugehörigkeit ab der zweiten und dritten Generation. Aber entgegen der landläufigen Selbstwahrnehmung ist Deutschland stets ein Einwanderungsland gewesen, das in Zeiten der Hochkonjunktur Arbeitskräfte jenseits seiner Grenzen anzog bzw. sie im Krieg aus den besetzten Gebieten auch mit Zwang nach Deutschland deportierte.⁷

In keinem Fall handelt es sich um einen durchgängigen oder allumfassenden Prozess der Einbürgerung und Eingemeindung, der Ent-Fremdung. Aber nicht zu übersehen sind die polnischen Namen im Ruhrgebiet, die auf die Migration der Vorfahren deuten. Meine eigene Familie mütterlicherseits stammt aus Tschechien, mit einem Urgroßvater, der im 19. Jahrhundert nach Berlin zog, um dort sein Glück zu machen, und der später seinen Namen eindeutschte. Im Laufe der folgenden Generationen empfand sich die Familie so selbst-

⁴ Vgl. dazu jüngst etwa Jacques Sémelin, *Säubern und Vernichten. Die politische Dimension von Massakern und Völkermorden*, Hamburg 2007.

⁵ Vgl. dazu als Klassiker Detlev J.K. Peukert, *Volksgenossen und Gemeinschaftsfremde. Anpassung, Ausmerze und Aufbegehren unter dem Nationalsozialismus*, Köln 1982.

⁶ Carl Schmitt, *Verfassungslehre* [1928], 8. Aufl. Berlin 1993, S. 232.

⁷ Vgl. etwa Rosmarie Beier-de Haan (Hg.), *Zuwanderungsland Deutschland. Migrationen 1500–2005*, Berlin 2005.

verständlich als deutsch, dass die tschechischen Wurzeln erst vor einigen Jahren überhaupt entdeckt worden sind.

Arbeitsmigration stellt ein ungemein aufschlussreiches Untersuchungsfeld dar, um die vieldeutigen Wahrnehmungsweisen zu erforschen, wie jemand als fremd erkannt und bezeichnet wird, und die ebenso vielfältigen sozialen, politischen und kulturellen Praktiken, aus Fremden Zugehörige zu machen oder sie im Status des Fremden zu belassen. Womöglich bilden sich Hybridformen, zum Beispiel wenn jemand politisch-rechtlich eingebürgert wird und dennoch kulturell ein Fremder bleibt – vorläufig zumindest, vielleicht jedoch auf Lebenszeit. Wiederum, so scheint mir, ist der Rassismus eine entscheidende Differenzkategorie. Während das kulturell Fremde die Möglichkeit der Assimilation oder der Hybridbildung in sich trägt – ebenso wie sich Lebensweisen, Sprachen ändern oder angleichen können –, ist dagegen die Grenze, die durch den modernen Biologismus gezogen wird, unüberschreitbar. Was im „Blut“ liegt, lässt sich nicht anpassen, sondern nur, um in der Sprache dieser biologischen Phantasmen zu bleiben, wegzüchten oder ausmerzen. Die Definition des Fremden ist in diesem Fall keine Phänomenologie mehr, keine Wahrnehmungsweise, sondern Programm für eine biopolitische Praxis.

Es lohnt sich in diesem Zusammenhang, Michel Foucaults These aufzunehmen, dass seit Ende des 18. Jahrhunderts ein neues Machtregime in Europa aufgetaucht sei, das nicht mehr von der Souveränität, vom Recht zu töten geleitet werde, sondern von Technologien der Macht, die sich auf das Leben richten, auf Prozesse der Geburtenkontrolle, Fertilitätsraten, Hygiene, Seuchenbekämpfung – kurz „Bio-Politik“, wie Foucault dieses neue Machtregime nennt. „Man könnte sagen, das alte Recht, sterben zu *machen* oder leben zu *lassen*, wurde abgelöst von einer Macht, leben zu *machen* oder in den Tod zu *stoßen*.“⁸ Das Fremde, die Fremden sind nun eingelassen in ein nicht mehr bloß kulturelles, soziales, rechtliches Regime, sondern zusätzlich in ein biopolitisches, dessen Differenzkriterium, wer leben soll und wer sterben muss, nur ein rassistisches sein kann. Das zielt keineswegs allein auf den Nationalsozialismus. Auch in der derzeitigen Genetikdebatte sind die Kriterien pränataler Diagnostik und die Entscheidung, welcher Fötus leben darf und welcher sterben muss, im Kern rassistisch. So sehr ich daher Bernhard Waldenfels' optimistischem Schluss, den Fremden auf der Schwelle, den Gast anzunehmen, mit Sympathie und aufklärerischer Passion zustimme, so möchte ich doch gleichermaßen an die dunkle Seite der physischen Auslöschung des Fremden erinnern, die nicht als temporäres, letztlich zu überwindendes Element der Moderne zu begreifen ist. Tatsächlich stellt der Rassismus eine ihr inhärente Dimension dar, die nicht an ein bestimmtes politisches System gebunden ist.

⁸ Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt a.M. 1991, S. 165; vgl. dazu Martin Stingelin (Hg.), *Biopolitik und Rassismus*, Frankfurt a.M. 2003.

Vielleicht, so wäre in Anknüpfung an Bernhard Waldenfels' Schlussbemerkungen zu überlegen, wird das Fremde in Zeiten der Globalisierung selbst hybrid, besser: hybridisiert sich selbst. Erfahren jene Massentouristen der nördlichen Hemisphäre, die gegenseitig ihre eigenen Länder oder auch die südliche Hemisphäre bereisen, wirklich noch etwas Fremdes? In den Shopping Malls der globalen Großstädte finden sie die gleichen Hugo-Boss-, Escada- oder Prada-Geschäfte, von McDonald's und der globalisierten TV-Welt ganz zu schweigen. Begegnen wir in Seoul, Buenos Aires oder Kapstadt noch dem Fremden? Oder schärfer noch: Verweist der 13-jährige Kindersoldat in Sierra Leone mit Kalaschnikow, Adidas-T-Shirt und Nike-Turnschuhen nicht darauf, dass sich das Fremde mittlerweile multipliziert und fragmentiert hat, dass es keine phänomenologische Entität mehr bildet, sondern hybride, flüchtige Formen annimmt? Am selben Ort, dieselben Menschen – sie können uns fremd und vertraut erscheinen. Was uns in einem Moment befremdet, kann sich im nächsten bereits verflüchtigen. Und umgekehrt: Was uns auf den ersten Blick vertraut erscheint, kann uns danach zutiefst erschrecken.

Bernhard Waldenfels hat zwischen Prozessen partieller Globalisierung und einer totalen Globalisierung unterschieden, bei der die kulturelle Entropie drohe. Ich würde die Frage anders stellen: Könnte es nicht sein, dass fern der Sicherheit, im Fremden den Anderen zu bestimmen, und ebenso fern der reflektierenden Gewissheit, im Fremden das Eigene zu erkennen, wir nun im Gegenüber keinen Spiegel mehr finden, in dem wir uns selbst als Person sehen können, sondern nur noch die Splitter des Spiegels? Dies würde es uns einerseits unmöglich machen, ein Ganzes zu erblicken, und uns andererseits gestatten, das Fremde, in uns, außer aus, als Spiel zu begreifen – und damit als Antithese zum tödlichen Ernst des Rassismus.

Prof. Dr. Michael Wildt, Hamburger Institut für Sozialforschung, Mittelweg 36,
D-20148 Hamburg, E-Mail: michael.wildt@his-online.de