

4.4 »Wir sind ja anders, wir Ossis«

Habituelle Opferschemata

A: Die Mauer über gelungene Integration wird weg sein, wenn die Migranten unsere Arbeitsweise erlernen, wenn die Migranten unsere Arbeitsweise erlernen und respektieren, dann hat keiner mehr Grund zu zweifeln.

A: Und wer hat es erkannt? Die Ossis.

A: Das stellt uns über die Wessis. [...]

A: Na, der Ossi wird doch verstümmelt dargestellt.

A: Der Ossi zu 80 % ist gemeint.

I: Wenn die Geflüchteten so arbeiten, wie wir im Osten, ist die Mauer weg?

A: JA!

A: Das begreifen die Wessis aber nicht. [...]

I: Aber was hat das mit den Wessis und der Mauer zu tun?

A: Die Wessis denken nicht darüber nach, wie es ist, was es bedeutet im neuen System klarzukommen...die Ossis SCHON.

I: Ah verstehe. Den Migranten blüht so etwas wie den Ostdeutschen damals?! [...]

A: Dann kamen die Autoverkäufer mit ihren nagelneuen (tränenlachender Smiley) 1000-DM-Autos. [...]

A: Haben sie als gute Gebrauchte verkauft.

A: Jeder Trabbi hat länger gehalten. Diese Welt ist nur Schein.

A: Wir haben nach der Wende nur Dumme kennengelernt, aber sie haben Geld gemacht, viel Geld. [...]

A: Der doofe Ossi lernte laufen und das schneller als es den Wessis lieb war. [...]

A: Deshalb lässt sich der Ossi-Durchschnitt nicht mehr verarschen.

I: Aber was hat das mit den Migranten zu tun? Und warum ist die Mauer weg, wenn die sich beruflich integriert haben?

A: [...] Ich sehe nur Nachrichten von zwei oder drei offensichtlich Großunternehmen erfolgreich integrierte Flüchtlinge. Das wird propagiert. [...]

A: Das getraut sich der Ossi öffentlich zu sagen, denn er hat ja schon mal 1990 geschwiegen!!! Chat-Unterhaltung zwischen mir und Andreas Richter vom 02.01.2020

In der Chat-Unterhaltung tritt wiederkehrend der sich so repräsentiert wahrnehmende »doofe Ossi« in Erscheinung, der 1990 doch – im neuen System – *laufen lernte*. In der Gegenwart verstören nun phantasmatisch anmutende mediale Inszenierungen einer erfolgreichen beruflichen Ad-hoc-Integration geflüchteter Menschen. Es ist zu fragen, ob diese auch als Affront gegen den als beschwerlich empfundenen eigenen Weg und damit gegen eine ins Wanken gebrachte Zugehörigkeitshierarchie verstanden werden. Davon ausgehend kann die Überlegung angestellt werden, ob hier eine neidbehaftete Subalternen- oder Opfer-Konkurrenz um das »Integrationsvermögen« in System und Arbeit auf den Plan tritt und die »dummen, geldgierigen «Autoverkäufer» vergangener Tage mit den »nagelneuen 1000-DM-Autos« nicht doch smarte Geschäftsmenschen sind, die ihre Gelegenheiten, Möglichkeiten und Fähigkeiten zu nutzen wussten.

Diese Gedanken sollen nun anhand habitustheoretischer Perspektiven näher erörtert werden. So wird auf den folgenden Seiten das dominante Ausschlussbegehrn gegenüber geflüchteten »Anderen« letztmalig vor dem Hintergrund der wahrgenommenen Wende- und Nachwendeungerechtigkeiten perspektiviert und kritisiert. Hierbei han-

delt es sich um eine distanziertere Außensicht auf das Ungerechtigkeitserleben und um eine Interpretation, die in der ›Betroffenen‹-Perspektive dazu tendiert, beschwiegen oder ausgelassen zu werden.

Das nunmehr deutlich gewordene ›Zweitklassigkeitserleben‹ mancher Ostdeutscher soll nachfolgend also *auch* vor dem Hintergrund sozialer Ungleichheitserfahrungen und damit zunächst unverschuldeten, möglicherweise erneut als ungerecht empfundener, veränderter Bedingungsgefüge verstanden werden.⁴⁴ Ich werde der Frage nachgehen, ob sich partielle Exklusionen und Missachtungserleben nicht nur als ein Ergebnis der Unterwerfung unter eine westdeutsche Norm sondern auch als Folge einer veränderten Sozialstruktur eingestellt haben: Denn »[a]nders als die Westdeutschen kannten [die Ostdeutschen] keine kollektiven demokratischen und freiheitlichen Erfahrungen«, merkt Kowalcuk an (Kowalcuk 2019: 215). Demnach wird zu erkunden sein, ob potenziell Leid verursachenden und die Vergangenheit mit der Gegenwart verklammernden inadäquat gewordenen Sozialisationsbedingungen, »die Ideologie des Opfers Abhilfe« (Giglioli 2015: 77) verschaffen kann. Daniele Giglioli kritisiert eine solche zunehmende (westlich geprägte) gesamtgesellschaftliche Tendenz, in der ›Identitätskollektive‹ eine/ihrer ›Opferrolle‹ als Trumpfkarte und Ressource für die eigene Anerkennung auszuspielen wissen, »die, gut verröhrt, alles reinwäscht, womit sie in Berührung kommt« (ebd.).

[D]Jetzt kommt der Wessi und stülpt uns sein System über, sozusagen. Und [sagt] zum Ossi: »Ja, komm mal klar damit, musst du doch wissen.« Und wie schnell mussten wir klarkommen und haben gelernt? Glaub nicht, dass die das so schaffen würden, wenn wir denen jetzt den Sozialismus überstülpen würden, da würden die (lacht) ihre eigene Welt nicht wiedererkennen. Uns ging es aber genau SO, ne? Doris Jung

Abermals werden im Rahmen einer Opfererzählung der übereilte und radikale Systemwandel und die einsetzenden *Lernprozesse* auf ostdeutscher Seite thematisiert. Sowohl Doris Jung als auch Andreas Richter erinnern an den in den 1990er- und 2000er-Jahren aktuellen, vorgeblich positiv besetzten Topos von ›Ostdeutschen‹ als ›perfekte neoliberale Subjekte‹ (Buck/Hönke 2013: 38), der die Post-Wende-Gesellschaft als Avantgarde entwarf (Kollmorgen/Hans 2011: 131; Buck/Hönke 2013: 36–39; vgl. auch Engler 2002); ein Topos, der die Flexibilität Ostdeutscher, die ihnen die Wendetransformation und Krisenbewältigung abverlangten, für den Kapitalismus und die Anforderungen des Arbeitsmarktes übererhöht (re-)präsentiert/e.

Den bis 1990 etablierten Lebens- und Existenzbedingungen und damit den Grundpfeilern des gesellschaftspolitischen und wirtschaftlichen Lebens wurde ›über Nacht‹, aber auch *de facto*, der Boden entzogen. Auf die soziale ›Flugbahn‹ der DDR-Bürger*in-

44 Hierzu sei auf die u.a. von Hall kritisierten Ausblendungen von sozioökonomischen Strukturen und Prozessen für das Verstehen sozialer Spaltungen in postkolonialer Theorie verwiesen (Hall 2019e: 89–92; 2013). Er betont, dass Gesellschaftsformationen immer schon als ein Ensemble komplexer, verschiedener, nicht ineinander aufgehender Strukturen zu denken sind und dass ›Rasse-/Macht-Beziehungen direkt mit ökonomischen Prozessen zusammenhängen.«

nen, ihre »Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsschemata« (Bourdieu 1974: 153)⁴⁵ trafen mit der Wiedervereinigung differierende Handlungsmuster ehemaliger BRD-Bürger*innen, die sich unter einer anderen Sozialstruktur und unter anderen Lebensbedingungen formiert hatten, nun aber auch für die Ostdeutschen richtungsweisend sein sollten. Idealtypisch betrachtet, umgab die Sprecher*innen in einem geeinten Deutschland recht plötzlich eine freiheitlich-demokratische Gesellschaftsordnung mit einem kapitalistischen Wirtschaftssystem, das auf Individualisierung und Ausdifferenzierung denn auf Kollektivierung und Konformismus setzte (Mau 2019: 38). So verlangte die soziale Praxis nach neuen Handlungsmöglichkeiten und – wie es Bourdieu konzeptualisiert – nach der Akkumulation von neuen oder anders zusammengesetzten Kapitalsorten.⁴⁶ Letztere teilt er in ökonomisches, kulturelles, soziales und symbolisches Kapital ein (vgl. Bourdieu 1983; 1987: 205–221), deren Herausbildung grundsätzlich Zeit benötigt (Bourdieu 2005b: 50); eine ›Übergangszeit‹, die im beschleunigten Prozess der Wiedervereinigung kaum zur Verfügung stand. Dabei entsprachen die Verteilungsstruktur der Kapitalsorten und die Handlungsdispositionen vieler Ostdeutscher zur Wendezeit der »immanenteren Struktur der gesellschaftlichen Welt« vor 1990, »d.h. der Gesamtheit der ihr innewohnenden Zwänge, durch die das dauerhafte Funktionieren der gesellschaftlichen Wirklichkeit bestimmt« (ebd.) war. Sie führten zu Erfolgschancen innerhalb der damaligen – nun aber vergangenen – Praxis. So verklammern die Habitus der Menschen notwendigerweise die Vergangenheit mit der Gegenwart und schöpfen zuverlässig aus Vorhandenem: »Die gesellschaftliche Welt ist akkumulierte Geschichte«

-
- 45 In den habituellen Schemata, die nicht als »real vorhandene Einheit[en]« gedacht werden sollen, sondern deren Produkte in der sozialen Praxis beobachtet werden können (Barlösius 2006: 181), offenbaren sich jegliche inkorporierte vorausgegangene soziale Erfahrungen (ebd.). Spezifisch geprägt ist der Habitus von der gesellschaftlichen Position, die ein Mensch in der Sozialstruktur einnimmt (Bourdieu 2012: 333–334). Aus dem Habitus einer Person, die als Tiefenstruktur der Handlungsmuster verstanden werden kann – ohne den Handelnden zum Verschwinden bringen zu wollen (Bourdieu 1999: 285–286) –, gehen Praktiken hervor, »an denen sich zeigen lässt, wie eine kleine, endliche Anzahl von Schemata unendlich viele, an stets neue Situationen sich anpassende Praktiken zu erzeugen gestattet, und ohne daß hierfür die Schemata als explizite Prinzipien formuliert werden müßten« (Bourdieu 1976: 204). Der Habitus »verfolgt dabei eine ›Doppelfunktion‹ und die soziale Praxis gestaltet sich als Ort der Dialektik und als Produkt der Geschichte: Sie ist opus operatum (Summe vergangener Praktiken) und modus operandi (Erzeugungsprinzip gegenwärtiger Praktiken) zugleich. Der Habitus bildet also einerseits eine erzeugte soziale Praxis ab (den ›praktischen Sinn‹), andererseits generiert er diese aber auch (Lenger/Schneickert/Schumacher 2013: 19).
- 46 Um die soziale Praxis zu erklären, kombiniert Bourdieu die Handlungsmöglichkeiten eines Menschen (Habitus und Kapital) mit dem bestimmten Feld (der Struktur), in dem er sich aufhält (Bourdieu 2012: 174–175). Felder versteht er als »historische, durch Ausdifferenzierung entstandene und von Machtstrukturen durchzogene gesellschaftliche Teilbereiche« (Lenger/Schneickert/Schumacher 2013: 21). Die Handlungsmöglichkeiten innerhalb des sozialen Feldes ergeben sich dabei neben dem Habitus aus den zur Verfügung stehenden Ressourcen eines Menschen, die Bourdieu (1983; 1987) als »Kapitalsorten« bezeichnet. Um den von ihm analysierten Zusammenhang zwischen der Position des einzelnen Menschen innerhalb eines sozialen Raumes und seinem Lebensstil zum Ausdruck zu bringen, führt Bourdieu das Klassenkonzept ein. Menschen mit ähnlichen Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata sowie Kapitalsorten bilden in diesem Sinne eine gemeinsame Gruppe bzw. eine gemeinsame »Klasse« (Bourdieu 2005a: 31).

(ebd.: 49). Anders ausgedrückt bleibt »[d]ie kollektive Geschichte [...] im individuellen Handeln präsent« (Bonz/Wietschorke 2013: 291). Die sozialen Praktiken

lassen sich [...] nur erklären, wenn man die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen der Habitus, der sie erzeugt hat, geschaffen wurde, und die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen er angewandt wird, zueinander ins Verhältnis setzt, d.h. wenn man durch die wissenschaftliche Arbeit jenes Inbeziehungsetzen dieser beiden Zustände der Sozialwelt vornimmt, das der Habitus, indem er es verschleiert, in der Praxis und durch die Praxis bewerkstellt. (Bourdieu 1987: 104–105)

Im Sinne Bourdieus ist die Historizität also ein inhärentes Moment des sozialen Handelns, was dem Fortbestand und der Kontinuität ›alter‹ Handlungsmuster unter neuen sozialen Verhältnissen eine Erklärung anbietet (Bonz/Wietschorke 2013: 291). Für die Habitusformierung erkennt Bourdieu das Kindesalter und somit die Erziehung durch Eltern und Schule mit ihren jeweils spezifischen Bedingungen als zentral an (Bourdieu 2012: 18–19).⁴⁷ Insofern wird der Habitus eines Menschen bereits in einem frühen Stadium der Sozialisation entscheidend formiert und geprägt. Soziale Herkunft bleibt dann »auch in den späteren Lebensjahren von hoher Prägekraft und [...] handlungsmittelbestimmend«, leitet Kollmorgen (auch) für ›ostdeutsche‹ bzw. durch die DDR geprägte Habitus ab (Kollmorgen 2015: 20). Die sich formierende soziale Praxis ist im Bourdieu'schen Verständnis sodann als mit ›Trägheits-‹ bzw. »Hysteresis-Effekte[n]« (Bourdieu 2012: 187) behaftet zu verstehen, was bedeutet, dass die Herkunftsbedingungen eines Menschen in der Gegenwart produktiv sind und trotz sich ändernder sozialer Bedingungen ein Leben lang und über mehrere Generationen hinweg Beharrlichkeit aufweisen können (Lenger/Schneick-ert/Schumacher 2013: 24–25). Der Soziologe Franz Schultheis weist darauf hin, dass es insbesondere in gesellschaftlichen Krisen, wenn die entsprechenden Dispositionen mangelhaft zur Verfügung stehen, gelingt, die Wirkung und die Evidenz – das stillschweigende Funktionieren – eines solchen Habitus zu erkennen, da die gewohnten sicherheitsvermittelnden Strukturen auseinanderbrechen:

Da er wie aus dem Hintergrund heraus und ungesehen die gesellschaftliche Praxis orchestriert und sich durch seine Selbstevidenz systematisch in Vergessenheit bringt, eignet sich eine radikale gesellschaftliche Krise, bei der diese Passformen aus den Fugen geraten, Sand ins Getriebe gerät und das reibungslose Funktionieren des gesellschaftlichen Alltags durch das brüchig werden [sic!] von Plausibilitätsstrukturen in Frage gestellt wird, in ganz besonderer Weise, um ihm auf die Spur zu kommen und von der Hinter- auf die Vorderbühne der »Comédie Humaine« zu zerren. (Schultheis 2013: 46)

47 Die Aneignung der vorgefundenen sozialen Grenzen und Möglichkeiten bringt dann den »eigene[n] Stil« zum Ausdruck, der zugleich Variante und »immer nur eine Abwandlung« (Bourdieu 1987: 113, Hervh. im Orig.) eines Klassenhabitus mit einem »subjektive[n], aber nicht individuelle[n] System verinnerlichter Strukturen, gemeinsamer Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata« (ebd.: 112) ist. Der Habitus eines jeden Menschen kann somit immer schon als eine spezifische Abwandlung eines Klassenhabitus bzw. der gesellschaftlich, historischen, familiären – sozialen – Pfade gelesen werden.

Somit können die von Bourdieu beschriebenen Trägheitseffekte wiederum auch »eine Erklärung für die problematischen Effekte schneller Modernisierungs- und Transformationsprozesse« (Lenger/Schneickert/Schumacher 2013: 26) leisten, wie sie sich in Ostdeutschland um 1990 vollzogen. Vor diesem Hintergrund kann nun ein Einblick in relevante Sozialisationsbedingungen und Habitusschemata der Sprecher*innen gegeben werden.⁴⁸

»Man hat immer Arbeit gefunden, gab ja genug Arbeit«, »[j]eder hatte seine Arbeit, keiner verlor sie [...] der Zusammenhalt war ein ganz anderer«, »wir haben geholfen in der DDR, wenn du was brauchtest, du bekamst überall geholfen«, »man hatte keine Angst. In der DDR hatte man ja keine Angst um seinen Arbeitsplatz, man hatte keine Angst, seine Miete nicht bezahlen zu können, man brauchte keine Angst zu haben vor irgendwas«, schwärmen die Pflegerinnen Anna Fischer und Doris Jung, die zu Pflegende Margarethe Peters und die Pflegedienstleitung Manuela Vierstück von ihrem Leben in der DDR. Die Ubiquität von Arbeit, von Sicherheitsgefühlen in Bezug auf den Platz im Arbeitskollektiv und einer als solidarisch und nachbarschaftlich empfundenen Gemeinschaft werden als fundamentale Lebensinhalte, als Herkunftsbedingungen ausgewiesen. Im wiedervereinigten Deutschland jedoch gesellten sich zum akzentuierten Sicherheitsnarrativ ein exponiertes Angstnarrativ und eine Kampfmetaphorik: »Es wurde auf jeden Fall chaotischer [mit der Wende]. Diese Sicherheit war weg, ne? Man wurde ja trotzdem, wenn man arbeiten gehen wollte in der DDR immer wieder aufgefangen, [...] [heute muss man] mehr um das Überleben kämpfen, selbst mehr Initiative zeigen, das Leben in die Hand nehmen«, resümiert die Pflegedienstleitung Silvia Meyer. »Das Leben ist [...] mehr ein Kampf als alles andere, man muss wirklich ums Überleben kämpfen«; »[d]as war doch früher nie so [...], wir [haben] [...] ruhiger gelebt, wir waren eigentlich sicher, »[d]eswegen muss man sich seine eigene kleine Welt ein bisschen schön machen«, schließt Anna Fischer an und erinnert an einen biedermeierlich apolitischen Rückzug in das Private als Überbleibsel des ›Kollektivkörpers‹. Es verweist auf ein »privatisiertes Ohnmachtshandeln«, das auch schon zu DDR-Zeiten »die Verhältnisse indirekt anerkannte« (Leistner 2021: 62).

In der proklamierten Gesellschaft ohne Klassenunterschiede, in der die Menschen »gleicher« (Margarethe Peters) bzw. Gehaltsunterschiede irrelevant waren, wie die zu Pflegende Margarethe Peters erklärt, konnte ein Mangel an ökonomischem Kapital durch soziales Kapital, einer Unterstützung durch das ›Kollektiv‹ kompensiert werden,

48 Spreche ich im Rahmen dieser Arbeit simplifizierend von bestimmten ›DDR-Habitus‹ der Sprecher*innen, von denen ich *einige* Muster als in der Gegenwart mit einer determinierenden Kraft ausgestattet interpretiere, heißt dies nicht, dass ein ›DDR-Habitus‹ volumnäßig in der Gegenwart präsent ist. Selbstverständlich haben sich die neuen Lebensbedingungen und -situationen in den letzten 30 Jahren ebenso in der sozialen Praxis der Menschen niedergeschlagen und ›alte‹ Habitus in vielerlei Hinsicht transformiert. Geprägt sein heißt eben nicht, unveränderlich zu sein. Die soziale Laufbahn eines Menschen fügt also früheren Prägungen durch neue Erfahrungen Modifikationen und Ressourcen hinzu, obschon die in der frühen Sozialisation inkorporierten Dispositionen ziemlich stabil und begrenzend bzw. ermöglichen bleibt können (Fuchs-Heinritz/König 2011: 120–121). Folglich wende ich mich gegen eine strukturalistische Lesart der Bourdieu'schen Habituskonzeption. Gleichsam gibt es nicht den *einen* ›(DDR)-Habitus‹. Soziale Akteur*innen partizipieren an mehreren Sinn- oder Habitussystemen, sodass sich unterschiedliche Konfigurationen in den Menschen überlagern und nicht ohne Verflechtungen nebeneinander existieren.

eine – so erinnerte – Hilfsbereitschaft und Kollegialität der Menschen. Das soziale Kapital galt als Ersatz für jene Kapitalarten, die man selbst nicht erbringen oder beschaffen konnte; zu diesem Prozess verhelfen, in Anlehnung an Bourdieu, in besonderem Maße »materielle und/oder symbolische [...] Tauschbeziehungen« (Bourdieu 2005b: 63, 67). In diesem Sinne verlieh das soziale Kapital vielen Menschen Sicherheit und im übertragenen Sinne eine gewisse »Kreditwürdigkeit« (ebd.: 63):

[I]n der DDR [...], da haben sie keinen fallen gelassen, weißt du? [...] [D]a wurde sich um die Leute gekümmert [...]. Heute wirst du fallen gelassen [...]. Früher war das besser, das war schöner, organisierter, es war eben wie Familie so, man hat sich [...] gekümmert [...]. Na ja, es ging nicht so um das Geld. Margarethe Peters

Mit der Wiedervereinigung traten an die Stelle des gewohnten solidarischen ›Kollektivkörpers‹ ein verstärkter Individualisierungszwang und die Formierung einer ausgeprägten Konkurrenzsituation (Buck/Hönke 2013: 44), die nicht nur im betrieblichen Zusammenhang wirksam waren. Die damit verbundene Erfahrung wird heute als schmerzlich charakterisiert und führt zu einer Idealisierung dieses integrierenden ›Kollektivkörpers‹ und der staatssozialistisch proklamierten ›egalitären‹, existenziellen Sicherheit (Mau 2019: 43). So stellten sich über den eigenen beruflichen Werdegang nach 1990 – neben dem quasikolonialen Unterwerfungserleben – bald weitere Unzufriedenheitsgefühle ein, die die Systemperformanz und den Selbstverwirklichungserfolg anderer missgünstig und neidvoll betrachten ließen, erklärt Doris Jung: »So, das ist ja heutzutage nicht mehr so. Heutzutage denkt man [...] diese Ellenbogengesellschaft und dieses Auspicken, der hat diese und jene Stelle und verdient so und so viel, die will jetzt ich haben«. Ein Anspruchsdenken über den kollektiven Lebensstil hinaus war der dominanten sozialen Praxis zu DDR-Zeiten fremd: »Die DDR war eine weitgehend homogene Werktätigengesellschaft, in der eine bescheidene Lebensweise kultiviert wurde und in der weder vertikale Ungleichheit noch horizontale Diversifizierung zu einem Flickenteppich an Lebensstilen und Sozialmilieus führte« (Mau 2019: 63).

Bisher gültige Strukturen, betrieblich integrierte und integrierende Sozialpolitik, Anerkennung über Kollektivität wurden ex abrupto dementiert. Nun gab es ein Oben – Besserverdiener und Menschen, die den westlichen Traum lebten – und ein Unten: Arbeitende Menschen ›gefangen‹ im proletarischen Habitus, für die der *Traum von Reisen nach Amerika*, wie von Andreas Richter thematisiert, bis heute ein Hirngespinst geblieben ist. Die mit der Wende recht plötzlich geforderte soziale Praxis unter kapitalistischem Vorzeichen warf sodann manche Ostdeutsche mit den habitualisierten Schemata und dem gewohnten hohen Maß an organisiertem sozialem Einschluss lärmend auf sich selbst zurück – mit den ›alten‹ (unverschuldeten, inkorporierten) Handlungsmustern musste nun gewirtschaftet werden. So trat im »direkten Kontakt mit der westlichen Lebensform« auch die Scham

in ihrem deprimierenden Charakter deutlich hervor und wies [...] auf jeden einzelnen zurück. Der Stolz, mit allerlei Raffinesse doch noch das Beste aus einer unbequemen Lage gemacht zu haben, verlor sich in der Scham, vierzig Jahre lang auf der falschen Seite des Lebens gewesen zu sein. (Neckel 1991: 13)

Diese Einschnitte einer gesamtgesellschaftlichen Neusortierung, einer sozialstrukturellen Hierarchisierung bzw. klassengesellschaftlichen Marginalisierung und einer sich einstellenden sozialen Scham sind noch tief in den Gedächtnissen der hier sprechenden deklassierten oder nicht zufriedenstellend aufgestiegenen Ostdeutschen verankert: »[W]ir sind das nicht gewohnt aus DDR-Zeiten, dass jemand Geld mit uns verdient und unserer Arbeitskraft«, betont schließlich Manuela Vierstück. »Zudem fand sich die DDR-Bevölkerung über Nacht auf den untersten Rängen der gesamtdeutschen Hierarchie wieder« (Mau 2019: 15).⁴⁹ So stiegen post 1990 im Zuge der Etablierung des neuen Systems und übereinstimmend mit den alltäglich vor Augen geführten Möglichkeiten auch die Ansprüche. Diese wiederum verhielten sich gegensätzlich zu den habituellen Handlungsmöglichkeiten und dem vorhandenen ökonomischen Kapital, das für viele Menschen Ostdeutschlands nach der Wende zunächst auf einem niedrigeren Niveau verblieb (kaum Ersparnisse/Vermögen, Massenarbeitslosigkeit, Gehaltsunterschiede zu den ›alten‹ Bundesländern).

»Der Egoismus war größer [nach der Wende]. Jeder war nur für sich. Man kannte mitunter den Nachbarn gar nicht, [...] der Neid, den empfand ich als ganz groß am anderen[, wenn er sich was leisten konnte]. Ja, dass man alleine dastand«, fährt Silvia Meyer fort. In einem bisher nicht bekannten Ausmaß stellten sich Argwohn und Missmut über einen potenziellen Überfluss der Wende-Gewinnler*innen, ein »neidgetriebener Materialismus« (Eribon 2020: 80), ein, wie der Soziologe Didier Eribon den Wunsch der (französischen) Arbeiter*innenklasse beschreibt, »an einem Lebensstandard teilzuhaben, der ihnen so lange verwehrt geblieben war« (ebd.: 79). Noch vor einiger Zeit hatte es in der DDR-Gesellschaft kaum etwas »extra« gegeben: »Ja, es gab nichts extra. Es gab für alle Mangel. [...] [E]inige wenige Auserkorene, die mit den blauen Fliesen, das ist das einzige, also wer Westbeziehungen hatte«, berichtet Doris Jung. Die alte mit dem ›Kollektivkörper‹ einhergehende ›Ruhe‹, wie uns Anna Fischer zuvor wissen ließ, war einem innerlich beunruhigenden Neid gewichen. Gefühle von Missgunst, die sich unter den vormaligen Existenzbedingungen weniger gegen das eigene Kollektiv, vielmehr gegen den ›Westen‹ richteten, begannen nun unter den neuen sozialen Verhältnissen – »im Säurebad kapitalistischer Modernisierung« (Vogel 1999: 23–24) – das altgediente Gemeinschaftsband zu erodieren. In der Leistungsge-

49 Doch damit nicht genug: Die neuen Lebensbedingungen zeigten sich noch deutlich verquerer und führten bisherige Grundpfeiler der Lebensplanung ad absurdum. Das ehemalige ›Unten‹ (Benachteiligung von ›Intelligenz‹) war nach der Wende in mancher Hinsicht ›Oben‹ (gesellschaftliches Ansehen der ›Arbeiter und Bauern‹) und vice versa (Deklassierungserleben der ›Arbeiter und Bauern‹). Die in der DDR tendenziell finanziell und im gesamtgesellschaftlichen Ansehen schlechtergestellten Akademiker*innen erlebten plötzlich Wertschätzung und Anerkennung (obwohl nicht vergessen werden sollte, dass auch viele Akademiker*innen von den Betriebsschließungen und ›Nachwendeungerechtigkeiten‹ betroffen waren). Die Systemtransformation stellte unversehens die Lebenswirklichkeiten auf den Kopf und führte zu einer Neubewertung von symbolischem und ökonomischen Kapital – »Der Arzt war [zu DDR-Zeiten] nicht besser als der Arbeiter [...]. Und auf einmal waren die Leute unterschiedlich nach der Wende. Als Akademiker hast du halt jetzt mehr verdient, als Arzt warst du angesehener und der Arbeiter war einfach nur noch Arbeiter«, erklärt Manuela Vierstück. In der proklamierten Nichtklassengesellschaft gebührten symbolische Macht, Ansehen, soziale Wertschätzung und Anerkennung den ›Arbeiter und Bauern‹. Nach der Wende waren es dann primär Akademiker*innen, die sozial aufstiegen und die in der Regel über ein höheres Prestige und ökonomisches Kapital verfügten.

sellschaft wurde den individuellen Mitgliedern die Last der Verantwortung, »sich selbst zu definieren, sich zu behaupten und (vollständig) für sich selbst zu sorgen« (Bauman 2018: 108) aufgebürdet. So war nun der individuelle ›Ossi‹ dafür verantwortlich – »und dies ist eines der Paradoxien von systemischen Logiken innerhalb liberaler Kontexte« –

sein Problem – seine vermeintliche Devianz von westdeutschen Normen – selber zu lösen. Denn im Gegensatz zur Situation in der DDR sei ja nun jeder selber dafür verantwortlich, das Problem auf individualistischer Ebene anzugehen und zu seiner Lösung beizutragen – auch wenn das Problem systemisch war [...]. (Pates 2013: 10)

Und diese Individualisierung von Verantwortung geschah, obschon jene über Jahre ausgebildeten Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata (vgl. Bourdieu 2012) eines organischen Arbeiter*innenkollektivs sich nicht unmittelbar an die Bedingungen des neuen Systems anpassen konnten und auch nach der Wiedervereinigung ihre »penetrantere [...] Realität« (Bourdieu 2005a: 37) herzustellen versuchten.

Es zeigen sich persistente habituelle Prägungen, die bis in die Gegenwart ebenso in Ordnungs-, Systematisierungs- und Anpassungsschemata fortwirken können: »[W]ir mussten unsere Hausordnung [zu DDR-Zeiten] selber machen, alle 14 Tage waren wir dran und da war die Ordnung [...] drin. Das war immer irgendwie ein System [...]«; »Ja, man musste zu vielem Ja und Amen sagen. [...] Man durfte eben nie so richtig aus der Reihe tanzen. [...] Es gab Ausreißer, gab es, aber wenige«, resümiert Anna Fischer. »[S]ich [...] anders kleiden? [...] Protest? Also ja, das war weniger gewünscht, das wusste man [...]. Weil das nicht der Norm entsprach«, fügt Doris Jung wie selbsterklärend hinzu. Und so formierte die staatlich vorgegebene, disziplinierende Ordnung der SED-Herrschaft das gesellschaftliche Leben systematisch bis in die Bereiche des Alltäglichen und richtete sich ebenso an die Körper, »die zugleich nützlich und gelehrt zu machen« (Foucault 2016: 294) waren.⁵⁰ Das soziale Miteinander galt als geregelt, vermeintlich vor Unordnung, Verwahrlosung – Verunreinigung – geschützt. Anders sein oder aus der Reihe tanzen, »Ausreißer«, »Protest«, Widerstand, ›asoziales Verhalten‹ waren nicht erwünscht und wurden in der »Normierungsgesellschaft« (Mau 2019: 83), wenn nicht sanktioniert, mindestens beschwiegen: »[U]nter den Tisch gekehrt«, wie Anna Fischer es bebildert. So führten die staatliche Macht und ihre Formierungswänge mindestens im Bereich des Öffentlichen bei vielen Menschen zu einem stummen Arrangement mit einer vorgegebenen Ordnung. Wünsche und Bedürfnisse nach Individualität und Selbstverwirklichung – ›Normabweichler‹, renitente Nichtkonforme, Dissidenten, ›die Asozialen‹ (Margarethe Peters, vgl. auch Poutrus/Behrends/Kuck 2000: 12), auf die auch das sich selbst Versagte und mit der Wiedervereinigung Erhoffte projiziert werden konnte und kann (vgl. Margarethe Peters in Kapitel 4.2, S. 107–110) – konnten so von der ›Volksgemeinschaft‹ (ein Nazibegriff/-konzept wie das der ›Asozialen‹) repressiv im Keim erstickt und kollektiv missbilligt werden.

Vor diesem Hintergrund versteht Foucault den Sozialismus als ebenso vom ›Rassismus‹ geprägt wie den kapitalistischen Staat (Foucault 2016: 308). Auch der sozialistische Staat (re-)produziert also Formen der Bio-Macht, nimmt ein freiheitliches Leben

50 Auch Bourdieus Habituskonzept verweist auf eine körperliche Inkorporierung der sozialen Praxis (siehe z.B. Bourdieu 2012: 739 und FN 54, Kapitel 4).

in Beschlag, begrenzt Chancen, versucht Zufälle zu kompensieren und nimmt gleichsam das Recht an sich, Menschen zu eliminieren, zu disqualifizieren und zu töten (ebd.: 309). Hierbei geht es Foucault vordergründig nicht um einen »ethnischen Rassismus«, sondern um einen biologischen Rassismus, »der in den sozialistischen Staaten (sowjetischen Typs) gegenüber den Geisteskranken, Kriminellen und politischen Gegnern usw. vollauf funktioniert« (ebd.) – der »Zucht und Ordnung« und »Struktur« protegiert, wie es Doris Jung artikuliert. Insofern finden sich auch in den staatlich indoktrinierten Anpassungs- und Ordnungsschemata der DDR sowie in den davon beeinflussten ausländerpolitischen Praktiken Wurzeln für rassistischen Ausschluss der Gegenwart;⁵¹ trafen ›Fremde‹ in der DDR doch auf eine Gesellschaft, »in der politisch motivierte Ausgrenzungsmechanismen« (Poutrus/Behrends/Kuck 2000: 12) auch gegenüber DDR-Bürger*innen etabliert waren. So reproduziert Doris Jung ihre Wahrnehmung von nicht gewünschten langen Haaren bei Männern zu DDR-Zeiten – von vorgeblich ›Unangepassten‹ mit einem vermeintlich anormalen Erscheinungsbild – als »ungepflegt« (Doris Jung). Abweichungen von einer gewohnten ›Norm‹ können bis heute Reinheitsvorstellungen gefährden (Douglas 1988), die – vor dem Hintergrund solch habitueller Prägungen⁵² – ebenso in der Ablehnung von als migrantisch gelesenen Anderen zum Ausdruck kommen können.⁵³ Sozialistische Werte der ›Ordnung und Sauberkeit‹ verweisen darüber hinaus auf sozial-hygienische faschistoide Leitbilder (Poutrus/Behrends/Kuck 2000: 8) und unterstreichen erneut die Relevanz historischer Kontinuitäten für ein Verstehen des Gegenwärtigen.

Zudem kann sich die Verkörperung der vergangenen, habitualisierten Ordnung auch in der verwendeten Sprache zeigen. Ein ›Sich-darstellen-Können‹, der ›Schauspielunterricht [...] fehlte nämlich unsren Menschen‹, beklagt Doris Jung in Relation zu den von ihr wahrgenommenen sozialen Praktiken der BRD-Bürger*innen post 1990, die den neuen Nomos stellten:

[D]eshalb sind viele hinten runtergekippt, weil die ehrlich und offen waren, das kannten die Wessis ja wieder nicht, da haben die gesagt: »Was ist das denn für ein Depp?«, ne? Jetzt kann man das eintüten, früher hat man gedacht, was bilden die sich denn eigentlich ein? Man hat sich einfach nicht verstanden, die haben anders gesprochen als wir, heute noch manchmal, wir sprechen anders als die und wir haben immer aneinander vorbeigeredet. Doris Jung

51 Siehe Kapitel 5.2.

52 Zu Rassismus als »habitualisierte Wahrnehmungsoption«, die soziohistorisch überformte Sinnangebote bieten kann, siehe Scherschel (2011: 125, Hervh. im Orig.).

53 Hierzu siehe ausführlich Teilkapitel 5.4. Die Orientierung an Normen, Autoritäten und die Unterwerfung unter die symbolische Ordnung der Gesellschaft lassen zugleich Verbindungslien zu Theodor Adornos Studien zum »autoritären Charakter« (Adorno 1973; Adorno 1997) ziehen. Sie können weitere Verstehensperspektiven eröffnen, um die Anpassungs- und Unterwerfungsforderung (migrantischer) als unterlegen positionierter Anderer breiter zu elaborieren. So kann die ›Führung‹ noch immer in den Praktiken eines vergangenen Staates gesucht werden, hat sich der neue gesamtdeutsche (Stiefvater-)Staat für einige Ostdeutsche doch als anerkannte Autorität nicht bewährt – so gegenwärtig durch die von AfD und PEGIDA aufgewärmten Kümmer-Praktiken, die neue ›alte‹ Identifikation versprechen (Marz 2017: 259). Für die Identifikation bietet sich »eine Instanz, Institution oder Figur mit vaterähnlichen Qualitäten [an], die geeignet ist, die Normen der Gesellschaft durch Autorität zu verkörpern« (ebd.).

In ihren Ausführungen treten die aus den alten Ordnungen resultierenden Positionierungskämpfe um den Geschmack der eigenen Klasse, der soziale Kampf um symbolische Macht und die von Bourdieu beschriebene Ablehnung der Praxisformen oder Körpertypen der anderen Klasse deutlich hervor (Lange-Vester/Teiwes-Kügler 2013: 150). Hier zeigt sich der soziale Kampf um die »phonologische Kompetenz« als »eine Dimension der *hexis* des Körpers⁵⁴, in der die ganze Beziehung zur sozialen Welt zum Ausdruck kommt« (Bourdieu/Wacquant 1996: 184, Hervh. im Orig.) und die als Distinktionsmittel wirkt. Auch Kollmorgen merkt zur beinah einseitigen Ausrichtung des gesellschaftlich Anerkannten am westlichen Hegemonialen an:

Nicht nur mangelt es vielen Ostdeutschen mit [...] DDR-Sozialisation an distinguiertem Auftreten, machtvoller Sprache sowie elitären Umgangsformen und Geschmacksurteilen, sodass ihnen der »Stallgeruch der Macht« fehlt. Sie verfügen kraft Abkunft und regionaler Herkunft auch nicht über die Mentalität und das zugesprochene Prestige des Siegers. (Kollmorgen 2017: 62)

Mit ein bisschen Mühe könne man »die Sprache ›der Eingeborenen‹ schon verstehen, hieß es – wiederkehrend kolonialsprachlich – kurz nach der Wende (Pates 2013: 8, Michael Jürgs zitierend). Bereits Fanon erinnerte daran, dass mit dem Besitz der Sprache der Kolonisierenden »ungewöhnliche Macht« (Fanon 2016: 16) einhergehen kann: »Ja, ich muss auf meine Ausdrucksweise achten, denn ein wenig wird man mich nach ihr beurteilen« (ebd.: 18).

In Relation zum Habitus einer sozialen Gruppe variiert auch das Verhältnis zum Politischen (Geiling 2013: 366), weswegen sich jene systembedingten Spuren schlussendlich im politischen Engagement bzw. im Ausbleiben desselben und in der Gestaltung demokratischer Strukturen niederschlagen. Kowalcuk bemerkt hierzu, dass die Demokratie »zwar ein Staatssystem« ist, »aber zuerst eine Lebensform. Wenn man die nicht erlernt hat, wird es schwierig, den Staat, der die Lebensform garantiert, zu akzeptieren« (Kowalcuk 2019: 215).⁵⁵ Gerade die DDR-Gesellschaft hatte »das Politische privatisiert und das Private politisiert« (Pates 2013: 9). Was sich also auch nach der Wende als persistent erwies, waren tendenziell apolitisierende Handlungsmuster in alter DDR-Manier.⁵⁶ Ein politischer Habitus hingegen, der demokratisch zur Tat schreitet, Missstände offen

54 Unter dem Terminus ›körperliche Hexit‹ versteht Bourdieu »eine einverleibte, dauerhafte Disposition und eine stabile Art und Weise der Körperhaltung, des Redens, des Gehens, Fühlens und Denkens« (Barlösius 2006: 38; vgl. Bourdieu 1987: 129).

55 »Einen Demokratisierungsprozess im Osten Deutschlands hatte es bis 1990 nicht gegeben. Das Fatale daran war noch, dass die Kommunisten bis zum Untergang 1989/90 permanent Begriffe wie Demokratie, Freiheit, Rechtssicherheit, Parteien, soziale Sicherheit benutzten, um ihr System zu erklären, zu verteidigen, zu legitimieren« (Kowalcuk 2019: 218).

56 So war ein bürger*innenschaftliches Engagement im DDR-Staat als »apolitisches« Engagement zugelassen und gefördert« (Backhaus-Maul/Speth 2020). Die umfassende Organisationserfassung sowohl in der SED und den Blockparteien als auch der Kinder und Jugendlichen in Pionierorganisationen und der Freien Deutschen Jugend zielte darauf ab, »die Gesellschaft [...] stillzulegen, die Individualität im Kollektiv untergehen zu lassen und zu suggerieren, alle würden am selben Strang ziehen« (Kowalcuk 2019: 259). Impliziert wurden weiterhin Unterwerfung und die Stützung der staatlichen Macht.

thematisiert, mitbestimmt, die Freiheit zur offenen Meinungsartikulation einzusetzen weiß, konnte die soziale Praxis vieler DDR-Bürger*innen nicht von heute auf morgen bestimmen. »[M]an hat sich mit der Meinung zurückgehalten, hat sich nur in Maßen geäußert«, resümiert Isolde Kahlbach. Eine auf staatsideologische Emanzipation und Kritik ausgerichtete Politisierung war über viele Jahre Repressionen und Sanktionierungen ausgesetzt: »Wir fühlten uns immer vom System gegängelt. Das alles hat sich bei vielen von uns eingebrennt« (Köpping 2018: 121), merkt auch Köpping an. Erzwungene Habitusschemata des Duckens, Beschweigens und der Vorsicht vor einem bevormundenden Staat, die Pflege der ›Opferrolle‹, blieben sodann auch im geeinten Deutschland wirkmächtig:

Manchmal kommt es mir vor, als sei dieses Denken von vielen in die Demokratie mitgenommen worden. Man beschwert sich. Und wenn sich nicht sofort (und von selbst) was tut, dann geht man nicht mehr wählen und stellt letztendlich das System in Frage. Politisch organisieren und demokratisch engagieren – das haben wir scheinbar immer noch zu wenig geübt. Hier haben wir die dringende Aufgabe, die politische Bildung zu stärken. (Köpping 2018: 93).

Die eingetretenen, ›habitusgemäßen‹ Folgen äußerten sich also auch in demokratischen Zusammenhängen in Form von Resignation, Frust, »*Abgrund*«, wie Andreas Richter illustriert, Rückzug in die Häuslichkeit, Lamentieren statt Engagieren und einer Abgabe politischer Gestaltungsmöglichkeit an andere. Der westlich induzierte Topos vom ›Jammierrossi‹, der Lebensrealitäten verkürzt darstellt und herabsetzt, tat dann sein Übriges und schrieb die symbolische ›unschuldige‹ Opferrealität nach 1990 einmal mehr fest. Diese war im Habitus realsozialistischer Sozialisation bereits angelegt und konnte sich nun in die Struktur der postsozialistischen Gesellschaft hinein (re-)produzieren.

Hinzu kommt, so zeigte das vorherige Teilkapitel, dass mit der Wiedervereinigung in gewisser Weise »der ›vormundschaftliche Staat‹ durch den mindestens paternalistischen, wenn nicht gar seinerseits vormundschaftlichen Westen abgelöst« wurde, »so dass der Umbruch [...] [auch] an jene Verhältnisse anschloss, die er überwinden wollte« (Mau 2019: 135–136).

So erklärt es sich, dass Doris Jung wiederkehrend eine kollektive ›Opferrolle‹, eine ›Mündel-Mentalität‹ (Adler 1991: 158) – gegenüber dem ›Westen‹ und/oder den habituellen Nachwirkungen eines vergangenen Staates bzw. Lebens – verteidigt und die im SED-Staat angelegte Distanz zwischen ›den Leuten‹ und ›dem System‹ (Mau 2019: 125) übernimmt: »*Ich bin nicht dran schuld! Ich bin nicht dran schuld! Das, was wir jetzt [...] haben, mussten wir sozusagen ERLERNEN*«. Denn damals konnte man »die Schuld immer an ›die da oben‹ delegieren, immerhin fühlte sich die SED für alles im Staat verantwortlich. Als Bürger war man es wiederum nicht«, unterstreicht auch Köpping (2018: 120).

Diese bei manchen bis heute währende, identitätsstiftende Einrichtung in einer erfundenen ›Opferrolle‹ knüpft nahtlos an die ›unverschuldete‹ von vor 1990 an; sie bildet einen der Gründe für die »Kluft zwischen den Gelegenheiten und den Dispositionen« und so der Chance, die neuen Gelegenheiten »beim Schopfe zu fassen« (Bourdieu 1987: 111). Dabei immunisiert die ›Opferrolle‹ gegen jede Kritik: »Wie könnte das Opfer schuldig, gar für etwas verantwortlich sein? Es hat nichts getan, es ist ihm etwas angetan worden. Es handelt nicht, es erleidet« (Giglioli 2015: 9). Das ›Opfer‹ bleibt so zum Erdulden

und zur Passivität verdammt, denn in der »Wiederholung der Vergangenheit [...] schließt die Opferposition jegliche Vision der Zukunft aus« (ebd.: 11); »[d]er Zustand des Opfers kastriert das Handlungsvermögen« (ebd.: 89).

Die Sozialisationsbedingungen der ehemaligen DDR bilden demnach einen – beharrlich – fruchtbaren Boden für politisches Misstrauen und eine apolitische *Opferfalle* (so der Titel von Gigliolis zitiertem Buch). Der von der SED-Herrschaft protegierte und fortwirkende Rückzug ins Private – »ich mach mein Ding«, wie Andreas Richter für die Gegenwart konstatierte – entzieht sodann jeglicher Chance auf eine emanzipatorische politische Veränderung »von unten« den Boden. Gleichsam (re-)produziert eine solche Opfermythologie wirksam die diskursive Subalternisierung und wirkt als Schmiermittel zur Herrschaftsverfestigung. Dass »weniger als jeder Fünfte Parlamentarier im Bundestag [...] aus dem Osten« (Köpping 2018: 55) kommt, wie Köpping kritisch anmerkt, hat sich dementsprechend nicht nur als Folge eines westlichen Dominanz- und Hege moniestrebens eingestellt. Bündnisse und Kooperationen über den ›Klassenethos‹ hin aus sowie die Auseinandersetzung mit Andersdenkenden fördern sich nicht von selbst. Wo hätten kollektive Willensbildung oder zivilgesellschaftliche Beteiligung herkommen, also erlernt werden können (Mau 2019: 122)? »Die DDR verfügte ja nicht über die Grundausstattung moderner bürgerlicher Gesellschaften, also über eine kritische Öffentlichkeit, freie Medien, politische Grundrechte, Gewaltenteilung etc.« (Ebd.).

[D]er Osten ist nie in Demokratie aufgewachsen, der Westen hat sich dran gewöhnt, der hatte zig Jahre Zeit gehabt, sich daran zu gewöhnen. [...] Vielleicht haben die Leute [im Osten] gedacht, sie haben mehr Einfluss und es wird mehr auf sie gehört und jetzt letztendlich werden sie auch wieder bestimmt. Und ich gehe deswegen zur Pegida, weil ich selber bestimmen will [in der Zuwanderungsdebatte], ich will mitmischen. Manuela Vierstück

Wenn politische Emanzipation nun gegenwärtig über PEGIDA- und AfD-Allianzen, wie von Manuela Vierstück angekündigt, erfolgt, politisieren sich die ›Opfer‹ tendenziell apolitischer DDR-Sozialisation erneut in eine retrograde Richtung. Denn in der vermeintlich *alternativen* Position wird lediglich eine neue Täter*innenschaft eröffnet und den im Jahr 2015 aufkeimenden Gefühlen von Desorientierung und Kränkung versucht eine aggressive, menschenverachtende Ideologie Abhilfe zu verschaffen. Die unheimlich heimliche Fluchtzwanderung wird hierbei zum neuen Repräsentanten für die Wut auf die Hinterlassenschaften von 40 Jahren SED-Herrschaft sowie die Wiedervereinigungspraktiken eines als hegemonial empfundenen ›Westens‹; eine Gemengelage, in der der ›Opfer-Habitus‹ warmgehalten wird. Die Opfer-Disposition kleidet sich somit wiederkehrend als Wolf im Schafspelz und das *Nicht-mehr-schweigen-Wollen* (Andreas Richter), wird nun gerade dort als Selbstermächtigung erlebt, »wo die politische Kultur unterentwickelt und die Zivilgesellschaft schwach ist« (Mau 2021b: 372). So vermag post 2015 eine rechte Partei mehrheitlich ›Westdeutscher‹, zumindest auf Bundesebene, einem ›gebeutelten Osten‹ eine vorgebliebene Alternative anzubieten, die das vermisste Kümmern, die Anerkennung und die Entlastung verspricht und die dankenswerterweise – ohne notwendige, schmerzliche Innenschau, kurz: ohne die Büchse der Pandora zu öffnen – mit den neuen ›Täter*innen‹ winkt. Das zerrissene ›Ost-Subjekt‹, das sich im Angesicht der Fluchtzwanderung verstärkt mit sich selbst in Konflikt stehend erfährt, »löst« das

Unbehagen, in dem es – ›habitusgemäß‹ und auf der Suche nach neuem symbolischen Status – die innere Spannung aus dem eigenen verantwortbaren Handlungsspielraum in die vermeintlich kümmernden Hände einer fragwürdigen ›Alternative‹ verbannt. Die Perfidität der Indoktrination wird verkannt; inszeniert sich doch die AfD, um Kapital zu schlagen und den fruchtbaren Boden für das Abgrasen politischer Stimmen zu nutzen, auf eine Weise, wie sich viele Wähler*innen im Osten selbst sehen: »[A]ls Opfer obwaltender, von ihnen nicht zu verantwortender Umstände« (Kowalcuk 2019: 241). Die Zustimmung einiger Ostdeutscher wird so auch zu einer »Art politische[r] Notwehr«, die »kollektive Identität zu verteidigen, oder jedenfalls eine Würde, die seit je mit Füßen getreten worden ist« (Eribon 2020: 124), doch »politisch zu existieren und einen Unterschied machen zu können« (ebd.: 130), wie auch Eribon eine zunehmende Rechtswähler*innenschaft und die Ablehnung der Immigration in der französischen Arbeiter*innenklasse einordnet.

Zu erkennen sind sozial gewachsene Symptome – Opferidentitäten –, die selbstverständlich keinen ontologischen Zustand zeitigen, sondern eine historisch gewachsene Situation (Giglioli 2015: 47). Die Lebensbedingungen in DDR und BRD sozialisierten die Menschen notwendigerweise verschieden – »weltfremd«, wie Silvia Meyer systemkritisch bemerkt. Dennoch kommt sie nicht umhin, das eigene an der (angenommenen) unmarkierten westlichen Norm zu messen. In Summe traf die wendeinduzierte ›Kapitalentwertung‹ die Ostdeutschen in vierfacher Hinsicht: Für manche ging es ohne Arbeit und Ersparnisse (ökonomisches Kapital), ohne anerkannte Berufsabschlüsse bzw. mit kaum noch gefragten Berufen (kulturelles Kapital) und ohne kompensierenden ›Kollektivkörper‹ (soziales Kapital) in den Kapitalismus. Fehlten an dieser Stelle die Kapitalist*innen (Eyal/Szelény/Townsley 2000), mangelte es in Bezug auf die Demokratie an Demokrat*innen (Kowalcuk 2019: 216) in einer – und das kommt hinzu – sich als hegemonial repräsentierenden BRD-Gesellschaft (symbolisches Kapital).⁵⁷ »Ehemals projektierte und gesellschaftlich versprochene Laufbahnen« wirkten nach 1990 »verschlossen«, angestrebte Positionen »unerreichbar und sicher geglaubte Aussichten verbaut, und dies, obwohl das Subjekt alles getan hat, eine in seiner sozialen Position ehemals angelegte ›gesellschaftliche Flugbahn‹ zu nehmen« (Barlösius 2006: 87). In dieser inneren Zerrissenheit kann die von Bourdieu beschriebene ›Gespaltenheit des Habitus‹ ausgemacht werden, »in der keine Koinzidenz zwischen inkorporierten Dispositionen und sozialer Welt vorliegt« (Schäfer 2014: 75; Bourdieu 2001: 206). Bis heute wird sie als Elend erfahren und verursacht Leid. Denn die im Subjekt entstehenden Widersprüchlichkeiten und Disharmonien stehen dem ›Streben‹ des Habitus nach Kohärenz entgegen. Sie werden als individuelle Tragödie erlebt und nicht als ein Resultat gesellschaftlicher Brüche (Barlösius 2006: 88).

Vor diesem Hintergrund kann der – medial inszenierte – in international agierende Unternehmen erfolgreich integrierte ›Geflüchtete‹ (siehe einführende Chat-Unterhaltung mit Andreas Richter) kaum etwas anderes als grämen. Wie bereits ausgeführt, kann er auch als Angriff auf träge habituelle Opfer-Dispositionen verstanden werden.

57 So kann das ›Cultural Trauma‹ auch vor dem Hintergrund der Gegensätzlichkeiten zwischen den sozialen Praxen des Realsozialismus und denen des aufkommenden Kapitalismus verstanden werden (ausführlich siehe Sztompka 2004: 172).

Stellt er doch die leise Frage, ob der Habitus, die Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsschemata, die Kapitalsorten der Neuzugewanderten für das ›Schlaraffenland‹ adäquater ausfallen. Und all dies, obschon gleichzeitig ein diskursives Wissen darüber besteht, dass ausgerechnet *die*, aus dem ›Globalen Süden‹, vermeintlich nichts mehr als ›Schrott‹ sind, wie sie Heike Richter gefangen in diesem Positionierungskampf und (kolonial-)rassistische Kontinuitäten reproduzierend herabsetzt – »menschlicher Abfall« (Bauman 2016: 45), wie auch Bauman die diskursive Repräsentation von Menschen aus dem ›Globalen Süden‹ kritisch pointiert.⁵⁸ Was passiert, wenn eine gleichberechtigte berufliche und soziale Teilhabe der ›Geflüchteten‹ kurzfristig gelingt? Die Frage, an welcher Stelle auf der imaginären gesamtgesellschaftlichen Zugehörigkeitsskala dann ›Ostdeutsche‹ positioniert sind und werden, bleibt besser unbeantwortet und wird gar nicht erst gestellt. Die Figur des* der Geflüchteten wird zum Stachel für den fast vergrabenen Wunsch nach einer bevorzugten oder gleichgestellten Position im gesamtgesellschaftlichen Gefüge, danach, selbst entscheiden zu können, »welche Praxisformen und Wahrnehmungs- und Bewertungskategorien dem Nomos entsprechen und welche diesem zuwider laufen [sic!]« (Barlösius 2006: 97). Das im Handlungsvermögen kastrierte ›Opfer‹ muss sodann den zur Tat schreitenden autonomer handelnden Performer, der sich habituell unterscheidet, im Außen als Schuldigen ablehnen, um die eigenen unliebsamen Anteile nicht bearbeiten und die gesamtgesellschaftliche Subalternisierung nicht schon wieder ›kollektiv persönlich‹ nehmen zu müssen. So höhlt der Verbleib in der ›Opferrolle‹ die Handlungsfähigkeit immer weiter aus und verstetigt das Leid:

Sie kettet an die Vergangenheit und belastet die Zukunft mit Hypothesen. Sie entmütigt uns, Veränderungen vorzunehmen. Sie privatisiert die Geschichte. Sie verwechselt Freiheit mit Verantwortungslosigkeit. Sie veranlasst dazu, auf Ohnmacht stolz zu sein, oder verleiht der Ohnmacht anderswo entwendete Macht. [...] Sie besiegt den Konflikt und lehnt ihn sogar ab, ruft bei jedem Widerspruch: »Skandal!« Sie verhindert das Erfassen des wahren Mangels, der ein Mangel an Praxis, an Politik, an gemeinsamem Handeln ist. (Giglioli 2015: 107)

Unter den gegebenen Bedingungen erweist sich somit die Figur des* der Geflüchteten als reizvoller Sündenbock und als verschobenes ›Objekt‹, an dem nicht nur das quasikoloniale Unterwerfungserleben und das ›Cultural Trauma‹ (Alexander et al. 2004), sondern auch die ›Herkunftsscham‹ (Eribon 2020: 19) und das Leid über die ›Gespaltenheit des Habitus‹ ausagiert werden können. Dadurch wird das ›Opfer-Dasein‹, nun gegenüber der staatlichen, ›westlichen‹ Zuwanderungspolitik, erneut zementiert. Die ›Täter*innen‹, die nun zugewanderte Menschen herabsetzen, möchten auch ›Opfer‹ sein: »Das Argument des Opfers hat immer das Pathos des Unanfechtbaren auf seiner Seite« (Giglioli 2015: 79). In diesem Sinne fließen das kulturelle Trauma und das Unterdrückungserleben identitätsstabilisierend in den hier konturierten habituellen Opfersche-

58 Andererseits verwebt sich auch hier zu der diskursiven Repräsentation von Menschen aus dem ›Globalen Süden‹ der Teufelskreis der ›Kolonialität der Macht‹ (Quijano 2016), hatte doch bereits Arnulf Baring kurz nach der Wende die Menschen Ostdeutschlands als ›Ausschuss‹ deklariert (Kowalcuk 2021: 40). Zur diskursiv induzierten Imagination des ›Fremden‹ siehe ausführlich Kapitel 5.

mata zusammen, womit dem »aber«, dem Unbehagen zur Zusammenarbeit mit als migrantisch gelesenen Anderen, ein weiteres Verstehensmoment eröffnet ist. In Summe ist es also die »Verklammerung der aus der DDR hergebrachten und der im Transformationsprozess erzeugten oder in Kauf genommenen Defekte, die die ostdeutsche Teilgesellschaft heute wie eine Hypothek belasten« (Mau 2019: 18) – was allerdings, ich hatte bereits darauf hingewiesen, nicht in einem Freispruch von Verantwortung oder gar in der Bilanz einer vermeintlich unschuldigen Reproduktion rassistischer Praktiken kulminieren darf. Eine emanzipatorische Kritik an den Praktiken des ›Opfers‹ erfolgt weder vom Täter ›Westen‹ noch von den ›Geflüchteten‹ oder dem Selbstmitleid.

Und da ›der Habitus‹ kein unveränderliches Schicksal ist und als Produkt der Geschichte immer schon »ein offenes Dispositionssystem« abbildet, »das ständig mit neuen Erfahrungen konfrontiert und damit unentwegt von ihnen beeinflusst wird« (Bourdieu/Wacquant 1996: 167), kann es ebenfalls gelingen, gegensätzliche Praktiken und eine Kritik der Illusio (vgl. Bourdieu 1998: 140–142), das heißt hier: sich nicht länger in der Opfer-Positionierung gefangen zu halten und ausschließlich in fatalistischer Weise am ›westdeutschen‹ Nomos zu orientieren, hervorzu bringen. Dazu wird eine gesamtgesellschaftliche Anhörung und Anerkennung des »unterworfenen Wissen[s]« (Foucault 2016: 21) oder der »Minderheitengeschichten« (Chakrabarty 2010) nicht ausreichen, es braucht ebenso eine Reflexion über die Regelhaftigkeit sozialer Strukturen und gesellschaftlicher Zwänge, um eine kritische (Selbst-)Emanzipation und neue Freiheitsspielräume zu ermöglichen. »[E]in So – inadäquate habituelle Opferschemata und deshalb eine vermeintliche Verantwortungslosigkeit –, das eben auch »ein Nicht-So sein könnte« (Giglioli 2015: 108), denn

[w]enn die Dinge so sind, wie sie sind, dann weil jemand etwas getan hat, was beweist, dass man etwas tun kann. [...] Darin liegt [des Opfers, M. R.] Schwäche, aber auch sein Moment der Wahrheit, und wenn es auch die eigene Verantwortung leugnet, indem es die der anderen übertreibt, so ist es doch immer eine reelle Verantwortung, an die es appelliert. (ebd.)

Nun habe ich in den vorausgegangenen Interpretationen immer wieder auf Verflechtungen mit als rassistisch zu bewertendem Unterscheidungs- und Hierarchisierungswissen in den Aussagen der Sprecher*innen hingewiesen, das historische Kontinuitäten fort schreibt, die weit über das ge- und erlebte Leben im DDR-Staat hinausweisen. Dabei handelt es sich wesentlich um ein diskursives Wissen und ›soziale Imaginationen‹ (Fries 2017: 18), die im Alltagsdiskurs als Interpretationsangebote zuverlässig zur Verfügung stehen. Diesen widmet das nachfolgende Kapitel seine Aufmerksamkeit.

