

## 4.2 »Die kommen ins Paradies«

›Unheimlich heimliche‹ Geflüchtete und das Eigene im Fremden

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

A: *Und wer hat es erkannt? Die Ossis. [...]*

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. [...]*

A: *Deshalb lässt sich der Ossi-Durchschnitt nicht mehr verarschen. [...] [D]enn er hat ja schon mal 1990 geschwiegen!!!*

Chat-Unterhaltung zwischen mir und Andreas Richter vom 02.01.2020

In dieser kurzen Chat-Passage kündigt sich eine vage – von Andreas Richter so empfundene – Ähnlichkeit zwischen den Erfahrungen der Menschen Ostdeutschlands und denen geflüchteter Menschen an: »[W]ie es ist, was es bedeutet im neuen System klarzukommen«. Nach seiner Auffassung teilen beide Personengruppen den Erfahrungshintergrund, das eigene Leben in einem anderen gesellschaftspolitischen und wirtschaftlichen System neu arrangieren zu müssen. Andreas Richter verkündet sodann, dass der Aufschrei im Osten über eine potenziell mangelhafte »Integration« der Geflüchteten abebben werde, sobald jene erfolgreich *in Arbeit* finden.<sup>19</sup> In dieser spontanen, affektgeladenen Äußerung und semantisch fehlleistend (in Anlehnung an Freud 1922) schleicht sich dabei »die Mauer« (möglicherweise anstelle von »der Streit«) in seine Erklärung »über gelungene Integration«. Er lässt die Rezipierenden mit der Frage zurück, inwieweit sich hier eine Absicht »unter der Schwelle des Bewußtseins« (ebd.: 67) zu verstehen gibt: Welche Mauer? *Die Mauer zwischen BRD und DDR?*

Wir erfahren unter beißendem Zynismus, dass wohl in Deutschland nur »der Ossi-wisse, wie ungerecht und beschwerlich eine – vor allem berufliche – Systemintegration vonstatten- oder auch nicht vonstatten gehen könne. Nicht mehr vollumfänglich präsente Erinnerungen und ein seit 1990 schwelendes Leid keimen auch hier wieder auf, beunruhigen und stochern in den doch noch nicht ganz *ausgebluteten* Wunden des ›Kollektivkörpers‹. Es entsteht der Eindruck, als würden hier *un/bewusst* die eigenen beruflichen Ausschlusserfahrungen an die ›Fremden‹ gebunden, damit einst schmerzliche Affekte projiziert und an ihnen stellvertretend abgelehnt.

19 Dass sich hierbei gleichsam hierarchisierende, als rassistisch zu bewertende Wissensbestände offenbaren (›*unsere Arbeitsweise*‹ als anstrebenswerte etablierte – westliche – Norm; die Arbeitsweise der geflüchteten ›Anderen‹ als vermeintlich integrationsbedürftig), möchte ich im Rahmen dieses Kapitels zur Komplexitätsreduktion vorerst ausklammern. Ihnen widmet das anschließende Kapitel 5 seine Aufmerksamkeit. Insofern veranschaulicht diese kurze Chat-Unterhaltung eindrücklich, wie eng miteinander verwoben die einzelnen in dieser Arbeit gewählten interpretativen Zugänge für ein komplexes Verstehen der Situation und damit des Ausschlusses gedacht werden müssen.

In Anlehnung an den Psychoanalytiker Sigmund Freud kann das ›Unbewusste‹ zunächst erst einmal als ein widersprüchlicher und beunruhigender Ort des Fremden innerhalb der menschlichen Psyche verstanden werden (Bronfen 2011: X–XII). Dabei können die Prozesse des Unbewussten eine Ursache für Rassismus abbilden (Mbembe 2019: 70). So erkennt der Postkolonialitätstheoretiker Mbembe Rassismus als Platzhalter für eine »Erinnerung an ein ungestilltes Verlangen oder ein Trauma, dessen Ursachen oft nichts mit den Opfern des Rassismus zu tun haben« (ebd.), als eine »psychische Störung, durch die das Verdrängte brutal an die Oberfläche zurückkehrt« (ebd.: 71) und als den »Ort der Begegnung mit der Schattenseite und den dunklen Regionen des Unbewussten« (ebd.: 72). Die rassistische Logik misst demnach, so zitiert Mbembe Georges Bataille, »einem äußeren Zeichen einen Wert [bei], der keine andere Bedeutung hat als seine eigenen Ängste, sein schlechtes Gewissen und das Bedürfnis, andere hasserfüllt für einen Schrecken verantwortlich zu machen, der unserem Dasein anhaftet« (Bataille 1988: 98, zitiert nach Mbembe 2019: 78).

Das von Mbembe skizzierte *ungestillte Verlangen* und die erfahrenen Traumata, die in der *Schattenseite des Unbewussten* schlummern, bieten für den hier relevanten Kontext ein Verstehenspotenzial. Denn das Verlangen nach einem besseren Leben, ›westlichem‹ Wohlstand, Konsum und Reisefreiheit sollte mit der Wiedervereinigung getilgt werden. Was sich hingegen für viele als Realität einstellte, waren Enttäuschungen und unbefriedigte Sehnsüchte als Folge beruflicher wie betrieblicher Desintegration und Subalternisierungsprozesse (vgl. etwa Kollmorgen/Hans 2011; Kollmorgen 2008). Die Janusköpfigkeit des Ersehnten offenbarte sich im Erleben nur »[scheinbarer] Möglichkeiten«, sodass nicht nur Manuela Vierstück bilanziert: »[O]b Migrant hin oder her, [...] [dies ist] nicht das eigentliche Problem«.

*Ich meine, die armen Menschen [Geflüchtete] können ja von der Sache her gar nichts dafür [für diese Ablehnung], [...]. Ja, der Migrant ist ja, der Migrant selber ist ja eigentlich Opfer von dem Ganzen [etwa ›ostdeutscher‹ Politikverdruss]. Also ich sag mal so, wir Ossis suchen ja jetzt nie die Schuld nur bei denen, das ist ja im Prinzip nie der Fall. Wenn die, ich sag es mal so, wenn die den Arsch in der Hose hätten und sagen würden, die Politiker, und würden sagen, hört mal zu: »Liebe Deutsche«, ich rede jetzt mal von gesamtdeutsch, »wir haben hier 1990 und 2015 einen Fehler gemacht.«* Andreas Richter

Dass Rassismus, wie Andreas Richter anmerkt, nur indirekt mit den Opfern von Rassismus in Verbindung stehen kann (Mbembe 2019: 70), spiegelt die Position Naika Foroutans im Kontext ihrer Analysen zur »postmigrantische[n] Gesellschaft« (Foroutan 2019). Nach dieser müssen wir hinter die ›Migrationsfrage‹ schauen und den Fokus auf dadurch verdeckte »gesellschaftspolitische Kernkonflikte um Anerkennung, Chancengerechtigkeit und Teilhabe« (Foroutan 2019: 14) – als die »zentrale[n] Versprechen der modernen Demokratien« (ebd.: 13) – und damit auch auf die Sicherung eigener Privilegien und Ressourcen legen (ebd.: 13–18). Jene »Konfliktfelder« sind auch ohne Migration »virulent«, sodass Zuwanderung als ein »Katalysator« begriffen werden kann, der die benannten Konflikte befördert, ungelöste soziale Fragen gleichsam aber auch verdeckt und de-thematisiert (ebd.: 17–18): »Die Migration ist dabei der Spiegel, in dem wir diese Gewissheit

erkennen: Wir sind hässlich geworden und wir schieben die Wut auf den Boten, der uns das übermittelt« (ebd.: 13).<sup>20</sup>

So ist vor dem Hintergrund der hier sprechenden Ostdeutschen und dem Unbehagen gegenüber geflüchteten ›Anderen‹ zu fragen, ob darin nicht auch ein Hadern mit den eigenen nicht erfüllten Normen der Chancengleichheit und dem Gleichheitsversprechen seit 1990 zum Ausdruck kommt (ebd.: 45). Die Migration erinnert die Gesellschaft an den im Raum stehenden und eingeforderten Gleichheitsanspruch für alle Menschen (ebd.) und an die ›Unvollständigkeit der Demokratie‹ (Kalpaka/Räthzel 2017a: 22), die auch Kalpaka und Räthzel als eine Quelle rassistischer Praktiken thematisieren. Daran, so kann abgeleitet werden, erinnern die Geflüchteten seit 2015 so manche Ostdeutsche in besonderem Maße. Die Fluchtmigration hat diese Debatten nicht verursacht, wohl aber verschärft, und so erinnert das Gleichheitsversprechen beständig

schmerzlich an den Verrat oder die Unerreichbarkeit der eigenen Norm und führt bei einem Teil der Bevölkerung zu Aggressionen gegenüber den migrantisierten Anderen [...]. Es müsste Platz geschaffen werden für jene, die bis dato als nicht zugehörig galten und nun den Anspruch erheben, Teil nicht nur der demokratischen Gesellschaft auf materieller Ebene, sondern auch des nationalen Kollektivs auf emotionaler Ebene zu sein [...]. (Foroutan 2019: 45–46)

Die von Andreas Richter zunächst nur beiläufig eröffneten – potenziellen – Parallelen zwischen der erlebten Erfahrung der weißen, deutschen Sprecher\*innen und der der geflüchteten ›Anderen‹ sind demnach nicht unerheblich. Beide Lebenswirklichkeiten können als von Prozessen des Othering (Said 2003) durchzogen verstanden werden, die – Foroutan und Daniel Kubiak (2018) adressieren nachfolgend muslimische Migrant\*innen –

außerhalb eines Normalitätsparadigmas platziert werden, das westlich codiert ist und sich selbst als tolerant, demokratisch und zukunftsoffen begreift. Diesem positiven Selbstbild stehen die genannten Gruppen [Ostdeutsche und Muslim\*innen, M. R.] gegenüber, die als intolerant, antidemokratisch und vergangenheitsorientiert gelten. Beiden Gruppen wird unterstellt, sie seien unproduktiv und hätten nie gelernt, richtig zu arbeiten. [...] Die einen schafften es aufgrund ihrer antidemokratischen Religion nicht dazuzugehören und die anderen aufgrund ihrer Sozialisation in einem antidemokratischen System. (Foroutan/Kubiak 2018: 95–96)

Beide nichtdominanten Personengruppen der (muslimischen) ›Geflüchteten‹ und der ›Ostdeutschen‹ (gemessen am gesellschaftlichen Gesamtgefüge) sind also hegemonialen Deutungs- und Abwertungsdiskursen unterworfen, was die Spezifität der einzelnen

20 Diese Überlegungen sind umso relevanter, da die Anzahl der von Deutschland aufgenommenen Geflüchteten in den Jahren 2015/2016 *unter* einem Prozent der Gesamtbevölkerung lag, folglich den vermeintlichen rechtspopulistisch proklamierten Identitätsverlust kaum legitimieren kann. Auch vor der so genannten ›Flüchtlingskrise‹ konnten bereits rechtspopulistische Parteien Wähler\*innenstimmen gewinnen (Foroutan 2019: 13).

Erfahrungen nicht negiert. Die DDR bzw. ›Ostdeutschland‹ und seine Bürger\*innen traten mit der Wiedervereinigung als Veranderte, »als ›eigene Fremde‹ oder ›unbekannte Bekannte‹, als von der westdeutschen Norm Abweichende in den diskursiven Markierungsprozess ein« (Kollmorgen/Hans 2011: 139).<sup>21</sup> Zugänge zu repräsentativen Positionen und gesamtgesellschaftlicher Anerkennung blieben oft verwehrt, wodurch gesellschaftliche Spannungen ausgelöst wurden und werden (Foroutan 2019: 73–76). Foroutan versteht demnach die kontemporären Kämpfe um Anerkennung und Chancengerechtigkeit als exemplarisch über die ›Migrationsfrage‹ verhandelt und ausgetragen, womit diese zu einer grundlegenden sozialen Frage unserer Zeit avanciert (ebd.: 19). So drängt sich auch die Frage auf, ob nicht breite Teile der ostdeutschen Bevölkerung – mit DDR-Sozialisation – eine Form von de-thematisierter Migrationserfahrung mit sich tragen, ohne selbst mobil gewesen zu sein; führte doch die Systemtransformation trotz anfänglicher Jubelrufe bald zu migrationsähnlichen Fremdheits- und Herabsetzungsgefühlen in der ›neuen‹, deutsch-deutschen Gesellschaft und damit zu »Bindestrichidentitäten« (Assmann 2018: 251).<sup>22</sup>

Vor diesem Hintergrund werde ich nun der Frage nachgehen, was passiert, wenn geflüchtete Menschen die ›ostdeutsche Erinnerungsgemeinschaft‹ an die dargestellten Anerkennungs- und Teilhabedefizite erinnern und alte Ungerechtigkeitsthemen aufwühlen. In Anlehnung an Julia Kristevas Ausführungen in »Fremde sind wir uns selbst«, die an die Perspektiven Freuds anschließen, soll erkundet werden, ob das Fremde auf unheimliche Weise in den hier sprechenden Ostdeutschen selbst ist und sie sich so auch ihre eigenen Fremden sind (Kristeva 2016: 198).

Zunächst möchte ich dazu mit dem Psychoanalytiker Freud Zusammenhänge eröffnen, die auf die ostdeutsche Situation übertragen werden können:

21 Zur diskursiven Abwertung ›Ostdeutscher‹ siehe Ahbe (2004), Hollenstein (2012: 79–98).

22 In der Studie zu »Ost-Migrantischen Analogien I. Konkurrenz um Anerkennung« arbeiten Foroutan et al. heraus, dass ›Ostdeutsche‹ und ›Muslim\*innen‹ mit ähnlichen Abwertungen und symbolischen Ausschlüssen konfrontiert sein können, beispielsweise Opferstilisierung, Extremisierung und Migrantisierung (›noch nicht angekommen sein‹) (Foroutan et al. 2019: etwa 16–18, 37). Beide Personengruppen teilen Gefühle von Hoffnung, Fremdheit, Heimatverlust, Deprivation und des ›Bürger\*innen-zweiter-Klasse-Seins‹ und damit Ungleichbehandlung (ebd.: 22). Sie kennen Lebenswirklichkeiten von mangelhafter intersubjektiver Anerkennung, besonderen Leistungshürden und Positionsschranken bis hin zu einer geringen Repräsentation in Elitenpositionen (Vogel/Zajak 2020). »Der ›Ossi‹ als symbolischer Ausländer«, heißt es bei Pates (2013: 7). So haben Menschen Ostdeutschlands mit der gesamtgesellschaftlichen Absprache ›westlicher‹ Fähigkeiten und ›westlichen‹ Wissens auch ihre eigenen Erfahrungen in den Nachwendejahren gemacht. Ähnlich zu den kontemporären Erfahrungen der Geflüchteten, oder genauer: den an sie von den ostdeutschen Sprecher\*innen gerichteten Imaginationen – »die wissen wirklich von nichts« (Doris Jung) und sie seien »ruhige Abläufe gewohnt« (ebd.) – fühlten und fühlen sich manche Ostdeutsche im hegemonialen Diskurs nicht nur als »minderwertig« (Andreas Richter), »verzweigt« und »unbrauchbar« (Pates 2013: 7, Arnulf Baring rezipierend), sondern zugleich als »faul« (Isolde Kahlbach) inszeniert – »Arbeiten wie bei Honecker, leben wie bei Kohl«, spottete einst Thomas Roethe (1999). Ausführlicher zu Analogien zwischen Ostdeutschen und (muslimischen) Migrant\*innen siehe auch Kubiak (2019), Foroutan/Kubiak (2018), Pates/Schochow (2013). Zu DDR-Transformation und gefühlter ›Migrationserfahrung‹ bzw. ›Migrationsgedächtnis‹ siehe auch Foroutan/Kubiak (2018) und Haag (2019).

Sie haben sie [die Wünsche] zwar aus dem Bewußtsein und aus der Erinnerung getrieben und sich anscheinend eine große Summe Unlust erspart, aber im Unbewußten besteht die verdrängte Wunschregung weiter, lauert auf eine Gelegenheit, aktiviert zu werden, und versteht es dann, eine entstellte und unkenntlich gemachte Ersatzbildung für das Verdrängte ins Bewußtsein zu schicken, an welche sich bald dieselben Unlustempfindungen knüpfen, die man durch die Verdrängung erspart glaubte. (Freud 1947: 24–25)<sup>23</sup>

Eine eigene und/oder kollektive berufliche Integration, Wohlstand sowie Anerkennung und Gleichstellung können als *verdrängte Wunschregungen* der in diesem Kapitel sprechenden Ostdeutschen verstanden werden, die nun in Form einer *Ersatzbildung* – in der Figur der geflüchteten Menschen – *an Stelle* der erlittenen Ungerechtigkeiten und Affekte (»Unlust«) *abgelehnt* werden. Das eigene Fremde verbleibt dabei unaufgetastet und muss keiner Anstrengung gebührenden Aufarbeitung unterzogen werden. Die »Fremden« hingegen, die das seelische Gleichgewicht angreifen, werden stellvertretend für die eigenen unliebsamen Anteile zur Verantwortung gezogen. Ihnen wird misstraut, weil sie an das eigene »innere [...] Ausland« (Bohleber 2007: 229) erinnern; gleichsam entlasten sie das Subjekt, indem sie ermöglichen, einen inneren Konflikt in einen äußeren zu transformieren. Das eigene und kollektive Ungerechtigkeitserleben, die eigene Fremdheit erlangt sodann in der Gegenwart abermals keine Aussöhnung, denn die »Fremden« sind nicht tolerabel, ohne sich selbst als fremd zu erfahren.

Nun thematisierte bereits Freud, dass das Fremde nicht grundsätzlich als beängstigend oder bedrohlich erlebt wird. Stattdessen macht es das Individuum über emotionale Besetzungen zum Unheimlichen. So betrachtet Freud die semantische Bedeutung des Wortes »heimlich« und konkludiert, dass sich darin das Vertraute und Intime verbergen kann (Freud 1919: 301–303). Das Antonym »unheimlich« wird dann mit der gegensätzlichen Bedeutung von beunruhigender Fremdheit assoziiert: »Unheimlich sei alles, was ein Geheimnis, im Verborgenen bleiben sollte und hervorgetreten ist« (ebd.: 302). Das Fremde ist dem Vertrauten also immanent, wonach das Unheimliche »jene Art des Schreckhaften [sei], welche auf das Altbekannte, Längstvertraute zurückgeht« (ebd.: 298), eben eine »Art von heimlich« (ebd.: 303):

---

23 Den hier relevanten Signifikanten des »Unbewussten« möchte ich nicht ausschließlich als von Triebwünschen und damit dem besonderen Interessenschwerpunkt Freuds bevölkert verstanden wissen, sondern auch von einer ganzen Reihe »anderer Wünsche, die sich um die Erhaltung des Narzissmus, um das Sicherheitsempfinden, um die Vermeidung von unangenehmen Affekten usw. drehen« (Bohleber 2013: 810). Ich hatte bereits darauf hingewiesen, dass ich den seelischen Bereich mit Bohleber (ebd.: 813) nicht als in scharf voneinander abgegrenzte bewusste, vor- oder unbewusste Bereiche verstehe, sondern als ein Kontinuum (FN 26, Kapitel 1). Dabei handelt es sich um eine Perspektive, die bereits bei Freud angelegt ist: »Der Eigenart des Psychischen können wir nicht durch lineare Konturen gerecht werden wie in der Zeichnung oder in der primitiven Malerei, eher durch verschwimmende Farbenfelder wie bei den modernen Malern« (Freud 1978: 67). Grundsätzlich bleiben Freuds Ausführungen zum Unbewussten und zur Psychoanalyse aber ambivalent. So möchte er die Psychoanalyse einerseits primär durch die Technik, mit der diese arbeitet, und für das Gespräch zwischen Analytiker\*in und Patient\*in verstanden wissen, andererseits überträgt er selbst die Begriffe der Psychoanalyse auf die alltägliche soziale Realität, beispielsweise auf die des Witzes und die der Fehlleistungen (Schmitt 1992: 68–70).

Was unheimlich ist, wäre also das, was vertraut gewesen ist (man beachte die Vergangenheit) und unter bestimmten Bedingungen (welchen?) hervortritt. Ein erster Schritt ist getan, der das Unheimliche aus dem Äußeren, in das es die Angst fixiert, herausnimmt, um es ins Innere nicht eines Vertrauten als eigenem, sondern eines potentiell mit Fremden behaftetem und (über seine imaginäre Herkunft hinaus) in eine nicht-eigene Vergangenheit zurückverwiesenen Vertrauten zu verlagern. Das andere, das ist mein (»eigenes«) Unbewußtes, mein unbewußtes (»Eigenes«). (Kristeva 2016: 199, Hervh. im Orig.)

Das Unheimliche kann folglich auch als das heimlich Vertraute, aber Verdrängte verstanden werden, das dem Individuum als eigener Anteil im Fremden – angstbesetzt – wiederbegegnet. Kristeva fragt sodann, unter welchen Bedingungen das, was vertraut gewesen ist, wieder hervortritt. In ihrer Antwort wendet sie sich gegen die von Freud selbst vorgenommenen Einschränkungen seiner Überlegungen zur Anwendung des Unheimlichen auf ästhetische Probleme und die Texte Hoffmanns (Kristeva 2016: 199) sowie auf die Ängste, die »der Tod, das weibliche Geschlecht oder der entfesselte ›unheilvolle‹ Trieb hervorrufen« (ebd.: 208). Von dem\*der ›Fremden‹ ist im »Unheimliche[n]« (Freud 1919) nie die Rede, stellt Kristeva fest: »Und wenn die ›politischen‹ Gefühle der Xenophobie nun doch, oft unbewußt, diese Trance triumphierenden Schreckens enthalten, die man *unheimlich* genannt hat, die die Engländer *uncanny* nennen und die bei den Griechen ganz einfach ... *xenos*, ›fremd‹, hieß?« (Kristeva 2016: 208, Hervh. im Orig.). In der durch die ›Fremden‹ hervorgerufenen Ablehnung steckt, so Kristeva, ein Moment eben dieses Unheimlichen, im Sinne der Freud'schen Entpersonalisierung – eine Ablehnung, die zu den eigenen Wünschen und Ängsten zurückführt (ebd.).<sup>24</sup> Mit der Distanzierung vom eigenen Schmerzlichen vereitelt das Individuum folglich eine Bearbeitung, wodurch es die Feindseligkeit gegen sich selbst auf die ›Fremden‹ überträgt (Rommelspacher 1997: 154). Die Wiederkehr des Verdrängten selbst konstruiert dann letztendlich das Fremde (Kristeva 2016: 201). So können wir mit Freud verstehen, dass »dies[es] Unheimliche [...] wirklich nichts Neues oder Fremdes [ist], sondern etwas dem Seelenleben von alters her Vertrautes, das ihm nur durch den Prozeß der Verdrängung entfremdet worden ist« (Freud 1919: 314). Unter bestimmten Bedingungen, so durch plötzliche Analogien, tritt nun das, was »im Verborgenen hätte bleiben sollen« (ebd.: 315), wieder hervor und löst das Unheimliche, hier das Unbehagen vor den Geflüchteten, »als paroxysmale Metapher des psychischen Geschehens« (Kristeva 2016: 200) aus, da eine vollkommene Verdrängung selten ist (ebd.): »Erinnerungen an Erlebnisse, in denen man mich fallengelassen

24 Auch Ulrich Bahrke denkt die »Xenophobie« im Osten Deutschlands vor dem Hintergrund des Wirkens einer »Traumaabwehr«: »Die Geflüchteten sind in aller Regel Traumatisierte, die an eigene Traumata erinnern könnten. Schlepper gab es auch von Ost nach West, geflüchtete Ertrunkene in der Ostsee. Nun kommen Geflohene, während ›wir‹ damals hinter der Mauer nicht haben fliehen können. Im Kontakt mit den Fremden könnte etwas in Berührung kommen mit Schmerzlichem aus ferner Kriegs- und dann doch nicht so ferner DDR-Zeit« (Bahrke 2020: 178). Abgewehrte Traumata können sich zudem in einen »Opferstolz« verkehren, fährt Bahrke fort (ebd.: 178–179), was – wie Kapitel 4.4 herausarbeiten wird – einmal mehr habituelle »Opferrollen« und so das Ausschlussbegrenzen verfestigen kann.

hat, überfluten mich, ich verliere die Haltung. Ich fühle mich ›verloren‹, ›konfus‹ (ebd.: 203), bebildert Kristeva eine solche Wiederkehr des Verdrängten.

Enttäuschungs- und Wuterleben der Sprecher\*innen können sich demnach verschieben und einen nachholenden Aufstand in Gang setzen, der die ›Anderen‹ für die einst verdrängte Herabsetzung, Illoyalität und das ›Alleingelassensein‹ strafft: »Deshalb lässt sich der Ossi-Durchschnitt nicht mehr verarschen [...], denn er hat ja schon mal 1990 geschwiegien!!!« (Andreas Richter). Hinzu kommt die ›Willkommenskultur‹ in Form gesamtgesellschaftlicher ›Integrationsbemühungen‹ für Geflüchtete: Helfende Hände, die sich nun für andere Leidenswege interessieren, obschon das Gleichheitsversprechen in Bezug auf sich selbst als ausstehend erlebt wird. Diese Bemühungen geraten mit den sensiblen Ungerechtigkeitsantennen mancher Ostdeutscher aneinander: »In dem Otto Normal das Gefühl hat, dass die es [bei der Systemintegration] viel leichter haben«, echauffiert sich Andreas Richter. Auch Doris Jung bemüht – an diesen Nexus anschließend – die Metapher des Hofierens hinsichtlich eines Umgangs des deutschen Staates mit den Geflüchteten: »[S]ie [die Geflüchteten] [werden] ja erst mal hofiert [...], sie kriegen ja erst einmal eine Anlaufmöglichkeit. Die kriegen eine Wohnung. Wer kriegt denn bei uns eine Wohnung?«. Zu einem früheren Gesprächszeitpunkt verwendete sie selbige Metapher wohlwollend mit Bezug auf die Ostdeutschen – und transferiert damit ein potenziell *ungestilltes Verlangen* –, die eigentlich von denen da drüben hätten hofiert werden müssen, nicht zuletzt aufgrund bisher gesamtgesellschaftlich nicht ausreichend anerkannter Errungenschaften aus der DDR, wie sie empfindet: »Von der Filtertüte, über die Zahncreme, kommt doch alles von hier. Da spricht bloß niemand drüber« (Doris Jung). Über einen Umweg und eine Analogie kann sich hier wiederkehrend der Wunsch nach gesamtdeutscher Anerkennung und einer höheren bzw. den ›Westdeutschen‹ gleichgestellten Position auf der imaginierten Zugehörigkeitsskala abbilden.<sup>25</sup> Die ›Fremden‹ werden so zu einer ›verborgene[n] Seite‹ der Identität, zu einem »Raum, der unsere Bleibe zunichte macht [sic!], die Zeit, in der das Eiverständnis und die Sympathie zugrunde gehen« (Kristeva 2016: 11).

Diese *verborgene Seite der Identität* kann in den Ausführungen meiner Gesprächspartner\*innen auch hinsichtlich oft geheim gehaltener Wünsche, aus der DDR auszuwandern, in die BRD zu flüchten oder – nach der Wende – in die ›alten‹ Bundesländer abzuwandern, interpretiert werden. Die Sprecher\*innen, die in der Gegenwart den so genannten ›Wirtschaftsflüchtling‹ ablehnen (hierzu siehe Kapitel 5.3), haben mitunter selbst mit dem Gedanken gespielt, ›Wirtschaftsflüchtling‹ zu werden bzw. ihr Glück ›westlicher‹ zu suchen. De facto kennen sie damit jenes Verhalten, das sie nun dem Gros der geflüchteten Menschen vorhalten:

25 Auch Foroutan et al. fragen im Anschluss an ihre Studienergebnisse zu »Ost-Migrantische Analogien I. Konkurrenz um Anerkennung«, ob eine erhöhte Abwehr anderer benachteiligter Gruppen mit einer mangelnden kollektiven Anerkennung und einem Geringschätzungserleben in Verbindung stehen kann (Foroutan et al. 2019: 33). »Resultieren der Identitätsstress und die Zunahme identitätspolitischer Forderungen also vielleicht – neben ökonomischen und strukturellen Gründen – stärker aus symbolischen Ausschlüssen? Aus fehlender Anerkennung und dem Einschluss in ein negatives Stereotyp, das zunehmend Abwehr erzeugt und identitätspolitische Fragen in den Vordergrund rückt« (Foroutan/Kubiak 2018: 93)?

*Dem [in >alte< Bundesländer umziehen] muss ein Riegel vorgeschoben werden, dass ganze Regionen ausbluten. Es war nach der Wende auch so gewesen, als viele in den Westen gezogen sind. Ich hätte es auch beinah gemacht, da kamen die Stuttgarter, haben guten Lohn angeboten. Ich bin aber geblieben, es kann nicht sein, dass die Wessis hierherkommen und Lockangebote machen und unsere Region hier vereinsamt, verarmt, da ist ja dann niemand mehr da [...]. Doris Jung*

*[I]ch war ja auch so ein Verfechter, bin ich ja ehrlich. Ich wollte immer, ich wäre, ich wäre auch abgehauen, ich wäre mit Sicherheit nie hier geblieben in der DDR, ich wäre weggewesen. Ich wäre sozusagen ein Flüchtling geworden (schmunzelt verlegen). Andreas Richter*

So werden von Angesicht zu Angesicht mit den gegenwärtigen ›Wirtschaftsflüchtlingen‹, die Mut und Entschlossenheit zur Flucht aufbringen konnten, auch unbehagliche Analogien gegenüber einst geflüchteten DDR-Bürger\*innen hergestellt:

*[A]ls unsere Leute in den Westen machten, über die Mauer [...], [das] waren auch nur die Verbrecher, das waren die Asozialen, die Trinker, die Arbeitsscheuen, [...] die gedacht haben, die kommen ins Paradies, die gebratenen Tauben fliegen ihnen in den Mund [...]. Die haben eben immer gedacht, die kriegen dort alles und alles ist schön. Margarethe Peters*

Ein kritischer, neidbehafteter Blick fällt also ebenso auf die ›ostdeutschen Verräter‹, die den innerlichen Zwiespalt anders lösten, die für das ›große Geld‹, den ›Überfluss‹ in den Westen flüchteten, ihrer Heimat den Rücken kehrten und den ›heimatverbundenen Ossis‹ – wurden doch in der DDR eine patriotische Erziehung und damit eine gewisse Liebe zur Heimat ideologiestützend wertgeschätzt (Poutrus/Behrends/Kuck 2000: 7) – erneut auf sein Dilemma zurückwarfen: Sollte ich auch gehen? Das sich selbst Versagte kann auch hier dazu tendieren, im Außen abgelehnt zu werden, denn gerade Margarethe Peters strebte nach einem ›weltmeisterlichen Auftreten‹ in Budapest in ›westlichem Glanz‹, wie sogleich festzustellen sein wird.<sup>26</sup> Gleichsam beantwortet sie die im Raum stehende Frage nach eigenen Fluchtüberlegungen ungefragt selbst mit dem Verweis auf ihre familiale Loyalität und damit einst ausgefochtene Dilemmata: »[I]ch hätte können nie meine Eltern hier im Stich lassen«. Der unheimlich heimliche ›Wirtschaftsflüchtling‹ kann nun aber an jenem ungestillten Verlangen rütteln:

*[W]arum kommen die [Geflüchteten] alle hier her? Sind das Kriegsflüchtlinge? Nee, die können nie alle Angst haben, dass sie umgebracht werden, das sind auch viele Wirtschaftsflüchtlinge und welche die denken, Deutschland ist das Schlaraffenland, hier fliegen die gebratenen Tauben [...]. Margarethe Peters*

Bemerkenswerterweise wird der ›Westen‹ sowohl für das Gestern als auch das Heute mit denselben Metaphern – paradiesisch als »Schlaraffenland«, in dem die »gebratenen Tauben«

26 Inwiefern ›DDR-(Wirtschafts-)Flüchtlinge‹ bereits früher von Margarethe Peters abgelehnt und so auch heimlich bewundert wurden, kann hier nicht erschlossen werden. Gegebenenfalls hat sich die Erinnerung auch an aktuelle Bedürfnisse und Bedingungen angepasst (vgl. Halbwachs 1985: 158–162), um eine Gruppenzugehörigkeit zu jenen, die in der Gegenwart ›Wirtschaftsflüchtlinge‹ ablehnen, zu stabilisieren.

in den Mund fliegen –<sup>27</sup> imaginiert und inszeniert. Über diese Metaphorik schließen die »unbewußten, verdrängten Momente des Begehrrens« (Jain 2001: 39)<sup>28</sup> an die alten »versprochenen Möglichkeiten« wieder an und übertragen diese in die Gegenwart. Das Un-gestillte und Unaussprechbare, das wieder ins Gedächtnis Strebende »verschließt sich offensichtlich direkter Beschreibung und drängt in die Metaphorik« (Assmann 1993: 13):

- 
- 27 Das Phantasma ›Schlaraffenland‹, das das Deutsche Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm »als das land mühelosen sinnlichen genusses jeder art, wo der müsige belohnt und der fleisige bestraft wird« (CDW 1899b/IX: 495) beschreibt, in dem die ›gebratenen Tauben‹ in den Mund fliegen, die Menschen nicht arbeiten müssen und alle vom Besten haben, kann hier als ein utopischer Sehnsuchtsort, als Hoffnungsbild des guten Lebens verstanden werden (Richter 1984: 9–10). Zumindest aus einer eurozentrischen Perspektive kann das Schlaraffenland als ein uralter Menschheitstraum ausgemacht werden, der in der Mythologie und den Religionen tief verwurzelt ist. Bereits die seefahrenden Griechen hielten Ausschau nach »weit entfernten Wunderländern« (ebd.: 17, Hervh. im Orig.). Aber auch die Religionen des Christen- und Judentums sowie des Islams knüpfen – so Dieter Richter (ebd.: 21–23) – mit den Vorstellungen von einem Paradies an diesen Menschheitstraum, an einen verlorenen Urzustand der Menschen im Garten Eden, an einen Zustand ohne Arbeit an. So kann für den vorliegenden Kontext interpretiert werden, dass die Sprecher\*innen selbst – müde von der arbeitszentrierten Ideologie des DDR-Staates, der Produktion im Marx'schen Sinne oder von den Aufreibungen und beruflichen Integrationsbemühungen nach 1990 im kapitalistischen Staat – ein überfließendes, paradiesisches Leben ohne eigenes Zutun suchen, wie sie es den ›Geflüchteten‹ zuweisen. Hierbei handelt es sich also auch um ein (un)gestilltes Verlangen und Träume, die in einem kapitalistischen System zum Unaussprechbaren gehören, die sich aber über den Weg der Metapher doch Ausdruck verleihen können (vgl. Jain 2001: 41). So verdammte der sich mit der Neuzeit verbreitende Kapitalismus diese Fantasien zunehmend und unterzog sie der moralischen Kritik; ist es doch sprichwörtlich – zumindest in Europa – bekannt, dass die ›gebratenen Tauben‹ einem im Leben gerade *nicht* in den Mund fliegen (Richter 1984: 12, 90). Und so fiel die soziale Utopie des ›Schlaraffenlands‹ zusehends dem bürgerlichen Puritanismus, den neuen Maximen des Fleißes und der Vorsorge zum Opfer (ebd.: 90). Für die aufstrebende Kultur der Arbeit, insbesondere in der arbeitszentrierten Ideologie der SED, galt immer mehr »der Tätige als Held« (ebd.: 91) oder im vorliegenden Kontext als ›Held der Arbeit‹ und »der faule Ge-nießer als Narr« (ebd.).
- 28 Die Metapher kann als ein »Überträger« (Jain 2001: 35) verstanden werden, die zur Interpretation aufruft; sie transportiert – imaginiert – Bedeutung von einem Bereich auf einen anderen, wo bei das Bezeichnete eine abweichende ›Gestalt‹ annimmt (ebd.). Ihr »Subversionspotential« (ebd.: 36) ermöglicht das Unaussprechliche, latent Strukturierendes deutend heranzuziehen. Aus der psychoanalytischen Perspektive kann die Metapher als eine »Traumarbeit der Sprache« (Davidson 1998: 49) verstanden werden, die ein ›schlummerndes‹ Wissen, sowohl im Urheber als auch beim Deutenden, zutage fördert. Anil K. Jain erkennt sodann in der Psychoanalyse eine Form von Metaphernanalyse, denn die in der »Psychoanalyse so zentrale Kategorie der ›Übertragung‹ ist schließlich geradezu ein Synonym für die dem Begriff der ›Metapher‹ zugrunde liegende ursprüngliche Bedeutung« (Jain 2001: 37). Die Erwähnung des »Schlaraffenland[s]« und der »gebratenen Tauben« sind »also gewissermaßen [...] Metapher[n] für die unbewußten, verdrängten Momente des Begehrrens« (ebd.: 38–39). In der Metapher kann sich das Un/bewusste verschlüsselt und komprimiert äußern, da ansonsten »seine Regungen der Strenge des Über-Ichs [...] zum Opfer fallen würden« (ebd.: 41). Das Subjekt muss die »unbewußten Gedanken auf eine symbolische Ebene verschieben und in Bildern verdichten [...], wenn [es] das Über-Ich, jenen Hort des (sozialen) Außen im Selbst, überlistet will, um seiner Latenz, den Stimmen des Unbewußten, Ausdruck verleihen zu können« (ebd.).

*Für einen Moment als ich [aus dem Zug] ausgestiegen bin [in der BRD in den 80er-Jahren], fand ich das gut, [...] bis ich dann gesehen habe, dass es auch Bettler und Obdachlose gab [...]. Wie kann es sein, dass in so einem Schlaraffenland Menschen auf der Straße leben und betteln und von niemanden beachtet werden? Heike Richter*

*Ich meine, die armen Menschen [Geflüchtete] können ja von der Sache her gar nichts dafür, die denken, hier kommen sie ins Schlaraffenland und jetzt kommt so was. Andreas Richter*

*Viele von den Geflüchteten sind ja gekommen und [...] die haben gesagt: »Ja, jetzt kriegen wir gleich ein Haus.« Und dies und jenes. Ja, Hallo? Sind wir hier im Schlaraffenland? Doris Jung*

*Und sie denken aber hier, Schlaraffenland, er [der Geflüchtete] kriegt alles. Margarethe Peters*

Die eigenen neidbehafteten oder beschämenden – verbotenen – Erlebnisinhalte können also auf mögliche Erlebnisinhalte geflüchteter Menschen projiziert werden. Auf diese Weise wird »der Migrant [...] zum Repräsentanten einer ›Welt aus den Fugen‹, die an die eigene Haustür klopft« (Mau 2021b: 371).<sup>29</sup> Und der alte, paradiesisch anmutende Traum von der Erlösung, den ›blühenden Landschaften‹, der – wie nun deutlich geworden ist –, sich für die hier sprechenden Ostdeutschen in der Realität nie vollends eingestellt hat, orchestriert noch immer kontemporäre Praktiken. Aus dem »Einrichten in den Verhältnissen, das mit einer Transformierung der eigenen Bedürfnisse erkauft wurde«, stellt sich so »eine Ambivalenz gegenüber dem ›Fremden‹ ein; die Geflüchteten »zeigen die Möglichkeit eines anderen Lebens, von Erfahrungen, die man sich versagt hat« (Kalpaka/Räthzel 2017b: 89–90), befragen dieses Versagen und bringen damit die Stabilität der Lebensweise ins Wanken (ebd.).

Alltäglich mit dem Anderen konfrontiert zu sein, eröffnet zudem die unangenehme Frage, »ob es möglich ist [oder gewesen wäre, M. R.], ein anderer zu sein« (Kristeva 2016: 23, Hervh. im Orig.):

*Mit meinem zweiten Mann war ich [zu DDR-Zeiten] jedes Jahr in Ungarn und das war für uns dann die große weite Welt, da gab es auf den Märkten schon ein bisschen westliches Zeug. Du warst frei, bisschen Striptease-Show (schwärmt). Margarethe Peters*

*Wir sind immer aufgefallen, wir hatten gute Kleidung, ein tolles Auto. In Budapest sahen wir aus wie die Weltmeister[...] unsere West-Bekannten haben bis zuletzt nie gewusst, dass wir aus dem Osten waren (spricht stolz). Margarethe Peters*

29 Ähnliche Übertragungseffekte zeigen sich auch bei den Metaphern der ›Arschgeigen‹ und des ›Schrotts‹. Erstere verwendete Andreas Richter zunächst gegenüber den ›Geflüchteten‹ post 2015, später gegenüber den ›Westdeutschen‹. Letztere verwendete Heike Richter zunächst als Repräsentation westdeutscher Einschätzungen gegenüber ostdeutscher Produktion und anschließend gegenüber den Geflüchteten nach 2015.

Die verheißungsvolle Chance, jemand anderes sein zu können, fand Margarethe Peters zu DDR-Zeiten im Reiseland Ungarn – als Ansatz eines Schlaraffenlands. Dort, wo sie sich mit ihrem Mann gern wie die »Weltmeister« kleidete, schien sie der »große[n], weite[n] Welt« ein Stück näher zu kommen. In dem nach ihrem Empfinden etwas westlicher geprägten Land war es für sie relevant, in der Gegenwart ›westdeutscher‹ Bekanntschaft nicht wie eine ›Ostdeutsche‹ aufzufallen. Eine ›westliche‹ Inszenierung schien ihr angebracht, ihr ›ostdeutscher‹ Habitus (Bourdieu 2012) sollte mittels »gute[r] Kleidung« und eines »tolle[n] Auto[s]« nicht zutage treten. Wenigstens im Urlaub strebte sie an, den ›habituelle[n] Stallgeruch‹ (Kollmorgen 2008: 10) der DDR abschütteln.<sup>30</sup> Man ahnte offenkundig, dass sich das bisher gelebte Leben, die soziale Praxis, der repressiv formierte Geschmack und das politische System an den Körper gebunden hatten. War sie mit ihren Bemühungen so erfolgreich, wie in ihren Erinnerungsnarrativen inszeniert? Oder gab es einen ›westlichen Blick‹, der sie doch dann und wann (schmerzlich) an ihre Herkunft erinnerte?

Nichtsdestoweniger handelt es sich um Praktiken, die den geflüchteten ›Anderen‹ in der Gegenwart vorgeworfen werden, denn psychoanalytisch perspektiviert kann die einst unvollständige eigene Tarnung von Angesicht zu Angesicht mit den geflüchteten Menschen wieder zu stacheln beginnen:

[W]enn du sie [die Geflüchteten] dann auf der Straße siehst, die jetzt so da sind. Erstklassige Fahrräder, die schönsten Sachen, mein [Bekannter Volkmar], der mich immer so ein bisschen besucht, der sagt: »Die gehen wie aus dem Ei gepellt und kriegen alles« [...]. Der muss mit 700 € Rente auskommen, ist ein Deutscher [...] und die kriegen es in den Hals gesteckt. Das ist das, was die Deutschen ärgert. Margarethe Peters

Den nun in Dresden lebenden ›Geflüchteten‹ gesteht also Margarethe Peters die gelebten Superlative aus Ungarn, ihr ›Schauspiel westlicher Identität oder auch das Bedürfnis, jemand anderes sein zu wollen, nicht zu. Stattdessen spürt sie Ärger, wenn die geflüchteten Menschen sich mit den ›schönsten Sachen‹ und ›wie aus dem Ei gepellt‹ in der Öffentlichkeit zeigen und so auch am verdrängten Eigenen rütteln;<sup>31</sup> ist doch gerade die Projektion und damit die Ablehnung im Außen als Ersatzhandlung die einfachere Entlastungsmöglichkeit verglichen mit einer (erneuteten) Verdrängung oder einer Aufarbeitung (Erdheim 2011: 103). Anstatt also etwas von sich selbst in den beobachteten und bereits interpretierten Praktiken vermeintlich geflüchteter Menschen zu erkennen, ist die entlastende und

30 Siehe auch Foucault (1994) zu Körpern als Feld des Politischen.

31 Hierbei offenbart sich en passant eine abwertende Verweiblichung der ›Geflüchteten‹, die koloniale Kontinuitäten einer Feminisierung des Orients seit dem 18. und 19. Jahrhundert fortschreibt. Bereits damals wurde der\* die ›Oriental\*‹ als negative, weil feminine Natur in Relation zum ›maskulinen Okzident\*‹ subjektiviert (Schmitz 2006: 45). So zeichnet sich ab, dass die diskursiven Einfüllungen der hier analysierten historischen Kontinuitäten in der Interpretation des Unbehagens, des ›aber‹, nicht vernachlässigt werden dürfen (ausführlich siehe Kapitel 5). De facto kann das ›Fremde‹ nicht ausschließlich als Produkt psychoanalytischer Konstruktionen verstanden werden, denn es ist nicht gleichgültig, wer zum Objekt der Projektion gemacht wird und mit welchen Projektionen die ›Objekte‹ behaftet werden (Rommelspacher 1997: 156), siehe z.B. auch divergierende Stereotypisierungen zwischen Osteuropäer\*innen und Muslim\*innen (siehe Kapitel 5.3).

freisprechende Erklärung, die sich zudem auf ein ›gesamtdeutsches Kollektiv‹ stützen möchte, im Außen schnell gefunden: »[D]ie kriegen [alles] in den Hals gesteckt«, ›kassieren‹ Sozialhilfe. Andreas Richter schließt entsetzt daran an: »Dann kommen sie mit den schönsten, größten Smartphones, siehst du sie schon auf den Booten sitzen, die sind ungefähr Minimum so gekleidet wie wir jetzt«. Dies äußert Andreas Richter, obwohl gerade er eine westliche Inszenierung mit Levis-Jeans zum Empfang des Begrüßungsgeldes verfolgte und einen großzügigen Kauf sogenannter Luxusgüter (Film, Fast Food, Alkohol) im ›Schlaraffenland Westberlin‹ vornahm, um *das auch zu haben, etwas Besonderes zu sein, dazuzugehören*:

I: *Du hast vorhin gesagt, der Flüchtling, der trägt Markenkleidung, der trägt ein Smartphone. Wie war deine Bemühung dich zu kleiden in Westdeutschland zum ersten Mal?*

A: *Das war genauso. Ja.*

I: *Wolltest du nicht als Ostdeutscher auffallen?*

A: *Nö, wollte ich nicht, aber wir waren es trotzdem, komischerweise.*

[...] *Der erste Besuch war mit dem Trabant nach Westberlin dort gab es Begrüßungsgeld. [...] Ich hatte schon zu DDR-Zeiten meine West-Jeans, die Levis, die 501er (spricht stolz), die hab ich damals angehabt, ich war nun nicht wie die letzte Feuerfrau gekleidet, allerdings war ich im Trabant, war ja nun so, gab ja nichts anderes [...]. Na und dann sind wir durch Westberlin, der Mund ging gar nicht mehr zu, das war so die erste Berührung, es war alles anders, es war alles viel schöner, es war ja alles viel geiler und das wollen wir auch haben. Mein erster Gang ging in eine Videothek und ich habe mir den Film Red Heat von Arnold Schwarzenegger gekauft von einem Teil des Begrüßungsgeldes, das waren, glaub ich, 150 oder 200 Mark, ich weiß nicht mehr wie viel das war. Jedenfalls das hab ich mir davon gekauft, dann sind wir noch mal essen gegangen, so auf einen kurzen Snack [Fast-Food-Kette], das haben wir uns dann auch gegönnt und dann sind wir wieder nach Hause gefahren und dann wurde das abends ausgeschlachtet, begossen. [...]*

I: *[U]nd du hast sogar gesagt, ihr wart essen im Imbiss.*

A: *Der war teuer. Der war richtig teuer. [...] dort hast du einen Whopper für 6, 7 Mark bekommen, dann noch was zu trinken dazu, da war gleich ein Zehner weg, aber es war etwas Besonderes (spricht stolz).*

I: *Und du hast vielleicht den Gedanken gehabt, ich mach das jetzt auch, ich gehör jetzt dazu.*

A: *Ja, zu 100 %, [...].*

Andreas Richter

Der im rassistisch strukturierten Alltagsdiskurs ohnehin fluktuierende Geflüchteten-Topos vom parasitären undankbaren Gast (Fries 2017: 36) – »dem Gastgeber [...] zeigen, wie bescheuert ihr eigentlich seid«, wie Andreas Richter fortsetzt – ist hier schnell bemüht. Ein mögliches leises Klopfen der Erinnerungen an das eigene ›Schauspiel, die ›Berührung‹ mit dem Ersehnten, dem ›[G]eilen‹ und der darauffolgenden Schmach post 1990 – die Kränkung, doch nicht alles so wie im erträumten Maße erreicht zu haben – wird über den Weg des geringeren Widerstands gelöst und in einen Verteilungskampf eingeschrieben bzw. projiziert. In der Ablehnung der Figur des *äußerlich* nicht Notleidenden, sondern adretten Geflüchteten – »[D]ie sind ungefähr Minimum so gekleidet wie wir jetzt« (Andreas Richter) – kann also auch das eigene, unvollständige Streben nach dem\*der gut integrierten Bürger\*in abgewehrt werden, der\*die man selbst gern vor knapp 30 Jahren gewesen wäre. Projektion und Verteidigung von oder der Kampf um Privilegien kön-

nen in der Ablehnung geflüchteter Menschen wirksam zusammenfließen, währte doch das Gefühl *dazugehören, besonders zu sein* für manche Ostdeutsche im wiedervereinten Deutschland recht kurz.

So hat sich in diesem Kapitel die Figur des\* der Geflüchteten als fremder und doch »altbekannter« Doppelgänger entpuppt, an dem das abgelehnte Eigene verfolgt und geahndet werden kann. Das Unbehagen der Sprecher\*innen gegenüber geflüchteten Menschen kann damit (auch) als Produkt einer kollektiven Selbstentfremdung verstanden werden, was von individueller Verantwortung nicht freispricht und nicht als entschuldigende »Ersatzdebatte« zur Plausibilisierung rassistischer Praktiken fungieren darf. In diesem Gewebe, ohne »schmerzvolle[s] Wieder-Eingliedern« der Erinnerungen und ein »Zusammenfügen der zerstückelten [...] Vergangenheit, um das Trauma der Gegenwart verstehen zu können« (Bhabha 2011: 93), lässt das Eigene keine Entwicklung mehr zu, »der Zugang zum Fremden [bleibt] vermauert« (Erdheim 1992b: 733) und das schmerzlich Verdrängte droht eine Lebenszitadelle zu zementieren.

Und dennoch forderte dieses Eigene, so habe ich nachgezeichnet, post 2015 seinen Tribut. Über die gesellschaftspolitischen Entwicklungen und eine potenziell unheimliche Heimlichkeit der »Geflüchteten« stellte sich ein Erinnerungsrahmen ein, »in dem diese abgespaltenen und unterdrückten Erinnerungen« (Assmann 2018: 95) – die eigene Unsichtbarkeit, so Foroutan (Heft 2020: 426) – erneut nach Mitteilung, einem Hören und einem Platz im nationalen Gedächtnis drängten. Wie der Postkolonialitätstheoretiker Homi Bhabha treffend formuliert, werden diese Entwicklungen »zu Orten der verworrensten Heimsuchungen der Geschichte« (Bhabha 2011: 14), sodass nun besser nachvollzogen werden kann, warum Doris Jung in der Eingangsnarration die Ereignisse des Jahres 2015 an die des Jahres 1990 band. Das Unheimliche, das eine »paradigmatische koloniale und postkoloniale Lage« (ebd.) abbildet, wie Bhabha feststellt, wird hier zu einem »verbindende[n] Element zwischen den traumatischen Ambivalenzen einer persönlichen« und auch kollektiven »psychischen Geschichte und den umfassenderen Brüchen der politischen Existenz« (ebd.: 16).<sup>32</sup>

Um Ablehnung und Ausschluss in Empathie und Einschluss zu transformieren, könnte es sich nun als ein lohnenswerter Weg erweisen, der Fluchtzuwanderung »als einer einheimischen Narrative [zu] begegnen«, die der »nationalen Identität inhärent ist« (Bhabha 2011: 9, Hervh. im Orig.). Die Fremdheit in sich selbst aufzuspüren, wäre eine Möglichkeit, um sie im Außen nicht zu verfolgen: »[A]uf daß wir die Fremden nicht

32 Dass sich soziopolitische Verhältnisse und psychische Tiefenstrukturen überlagern können – wenn auch mit subjektiven Brechungen –, zeigen Mario Erdheim (1991; 2011) und Alfred Lorenzer (1986; einführend zur tiefenhermeneutischen Kulturanalyse und materialistischen Sozialisationstheorie Lorenzers siehe König et al. 2020) auf. Erdheim, der sein Augenmerk auf ein »gesellschaftliches Unbewusstes« (Erdheim 2011: 95) richtet, verweist auf einen Zusammenhang zwischen dem Unbewussten bzw. dem unbewusst Gemachten und den herrschenden gesellschaftlichen Verhältnissen und unterstreicht, dass die Prozesse des Erinnerns und Verdrängens nie außerhalb von Machtstrukturen stattfinden (ebd.: 96): »Was man in einer Gesellschaft nicht wissen darf, weil es die Ausübung von Herrschaft stört, muß unbewußt gemacht werden. Das Wissen von Realitäten, das unbewußt geworden ist, ist darum aber nicht unwirksam – es entwickelt sich zur Ideologie, die, im Subjekt verankert, als falsches Bewußtsein wieder herrschaftsstabilisierend wirkt« (Erdheim 1992a: 38).

mehr integrieren und noch weniger verfolgen, sondern sie in dieses Unheimliche, diese Fremdheit aufnehmen, die ebenso ihre wie unsere ist« (Kristeva 2016: 209). Kristeva erkennt hierzu in den Ausführungen Freuds in »Das Unheimliche« (1919) eine stille Aufforderung:

[D]en Fremden nicht zu verdinglichen, ihn nicht als solchen zu fixieren, *uns* nicht als solche zu fixieren, sondern das Fremde und den Fremden zu analysieren, in dem wir uns analysieren. [...] Wenn wir *unsere* Fremdheit erkennen, werden wir draußen weder unter ihnen leiden noch sie genießen. Das Fremde ist in mir, also sind wir alle Fremde. Wenn ich Fremder bin, gibt es keine Fremden. (Kristeva 2016: 209, Hervh. im Orig.)

Diese »Ethik der Psychoanalyse«, wie Kristeva interpretiert, schließt eine Politik ein, einen »Kosmopolitismus neuer Art«, der »an einer Menschheit arbeitet, deren Solidarität in dem Bewußtsein ihres Unbewußten gründet« (ebd.). »Wenn wir ihn [den Fremden] in uns erkennen, verhindern wir, daß wir ihn selbst verabscheuen. [...] [E]r hört auf zu bestehen, wenn wir uns alle als Fremde erkennen« (ebd.: 11) und akzeptieren, »daß unser Heim immer schon unheimlich war« (Bronfen 2011: XIV).

Ausgehend von diesen eröffneten und interpretierten »unheimlich heimlichen« Analogien und psychoanalytischen Theoretisierungen werde ich für das beschriebene Phänomen nachfolgend weitere Perspektivierungen anbieten. Hierzu werde ich zunächst das bereits in Ansätzen thematisierte Unterdrückungs- und Subalternisierungserleben einiger Ostdeutscher eingehender betrachten. Dieses bringe ich in einen Dialog mit postkolonialen Perspektiven. Letztere versteh ich im nachfolgenden Teilkapitel weniger als »Analyse von race relations«, sondern lese sie vielmehr mit einer Betonung auf »Machtkritik bzw. Machtanalyse«, wie Foroutan im Gespräch mit Kathleen Heft für den ostdeutsch-westdeutschen Zusammenhang vorschlägt (Heft 2020: 428). Den Beginn bildet abermals die Chat-Unterhaltung zwischen Andreas Richter und mir.