

Europa, quo vadis?

Zur Erfindung eines Kontinents zwischen transnationalem Anspruch und nationaler Wirklichkeit

JOHANNES FEICHTINGER

Im Jahr 1991 versuchte der deutsche Soziologe Niklas Luhmann (1927–1998) auf einer Tagung über „Reason and Imagination“ die „europäische Rationalität“ zu definieren. Dabei zeigte er „am Thema Rationalität die distinkte Einheit einer europäischen Tradition“ auf, in der sich für ihn das, „was sich als spezifisch modern abzeichnet“, repräsentierte. Konnte Luhmann vor anderthalb Jahrzehnten noch weitgehend gefahrlos vom „Reflexionsvorteil der europäischen Rationalität“ sprechen,¹ so würde sein Definitionsversuch heute schnell als ‚eurozentrisch‘ verurteilt werden. Der Kontext einer möglichen Rede über Europa hat sich entscheidend geändert, Europa befindet sich im Wandel. Lange Zeit beruhte es auf der wirtschaftlichen Kooperation souveräner Nationalstaaten. Seit einem Jahrzehnt aber, spürbar insbesondere seit der Einführung einer neuen EU-Währung, wird Europa auch als nationenübergreifende ‚Identitätsgemeinschaft‘ vorgestellt. Die EU bildet den Rahmen. Auffallend ist, dass in der manchmal verbissenen Suche nach einer europäischen ‚Wir-Gruppe‘ wieder Denkfiguren auftauchen, die von der jüngeren Nationalismusforschung als nicht ungefährliche Cha-

1 Niklas Luhmann, Europäische Rationalität, in: Ders., Beobachtungen der Moderne, Opladen 1992, S. 51–91.

rakteristika der westlichen Nationsbildung enthüllt wurden:² ein organisatisches Kulturverständnis, das nach Wurzeln gräbt, ein essenzialistischer Identitätsbegriff, der auf ethnische Gemeinschaftlichkeit abzielt, und die Deckungsgleichheit der solcherart naturalisierten Kultur und einer vermeintlich natürlichen, auf biologischer Abstammung beruhenden Identität mit dem nationalen Raum.

Die hier vertretene These – die nicht nur meine ist – lautet,³ dass sich in der Werkstatt *EUropa* jene Prozesse wiederholen und/oder verlängern, die Terence Ranger und Eric Hobsbawm im Hinblick auf das 19. Jahrhundert unter dem prägnanten Schlagwort „Invention of Tradition“⁴ analysierten. Der Anspruch mag ein transnationaler sein; die Methoden, die angewandt werden, um Europa zu ‚bauen‘, sind es nicht: Der Artikel 1-5 des *Vertrags über eine Verfassung für Europa* (2004) bringt das Problem auf den Punkt: „Die Union achtet [...] die nationale Identität der Mitgliedsstaaten [...]. Die Mitgliedsstaaten unterstützen die Union bei der Erfüllung ihrer Aufgaben und unterlassen alle Maßnahmen, welche die Verwirklichung der Ziele der Union gefährden könnten.“ Die erste Bestimmung der ‚Einheit‘ scheint dem Ziel gewidmet, im Vereinheitlichungsprozess klare Grenzen nicht zu überschreiten, wird doch weiterhin auf die „nationale Identität der Mitgliedstaaten“ der EU geachtet. Der Balanceakt einer Koexistenz des Europäischen mit dem Nationalen ist aber ein waghalsiger. Die Ängste vor dem Verlust einer allzu lieb gewonnenen ‚kollektiven Identität‘ nationaler Ausprägung verlangen Zugeständnisse. Waren einst Sprache, Ethnizität und Kultur symbolische Mittel zur Markierung der nationalen Grenzen, so sind es im jüngsten Diskurs zusätzlich übernationale, als europäisch identifizierte Werte – „emotional stark besetzte Vorstellungen über das Wün-

2 Vgl. Christian Geulen, Nationalismus als kulturwissenschaftliches Forschungsfeld, in: Handbuch der Kulturwissenschaften. Themen und Tendenzen, hg. von Friedrich Jaeger und Jörn Rüsen, Band 3, Stuttgart–Weimar 2004, S. 439–457. Manche der diesem Text zugrunde liegenden Gedanken wurden bereits auf der von Justus H. Ulbricht mitveranstalteten Tagung der Heinrich-Böll-Stiftung Thüringen: *Europa (er)finden. Kulturelle Identitäten in Europa* (Weimar 2006) formuliert. Sie sind aufgezeichnet in der Dokumentation zur Tagung unter dem Titel: *Jenseits des methodologischen Nationalismus. Perspektiven auf Kultur, Gedächtnis und Identität in Europa*. Diese Aufzeichnungen sind auch in russischer Übersetzung von Vladimir Koljazin in der Moskauer Zeitschrift: *Voprosy filosofii, naučno-teoretičeskij žurnal* (Rossijskaja Akademija Nauk, Institut Filosofii), Jg. 2007, erschienen.

3 Vgl. Geulen, Nationalismus als kulturwissenschaftliches Forschungsfeld, S. 451–455.

4 Eric Hobsbawm, Terence Ranger (Hg.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983.

schenswerte“ (Hans Joas)⁵, mit denen – Opium für die vaterlandslos werdenden Europäer? – Identität und Verbindlichkeit gestiftet werden. Doch läuft das neue Europa durch die wechselseitige Verstärkung der nationalen und europäischen Stränge nicht Gefahr, die aus dem *nation-building* des 19. Jahrhunderts bekannte, längst überwunden geglaubte Identitätslogik von Inklusion und Exklusion im neuen ‚doppelbödigen‘ politischen Gefüge wieder zu beleben? Sind ‚gemeinsame Werte‘, die von der und für die Europäische Union vorgestellt werden, tatsächlich ein brauchbares Mittel, um die Zielvorgabe einer „friedlichen Zukunft“ zu erreichen, oder werden hierdurch nicht neue Konflikte geschürt?

Die wichtigsten Topoi, auf die in der europäischen Wertedebatte rekurriert wird, sind Rationalität und Säkularisierung einerseits, Zivilgesellschaft, Individualautonomie und Gleichberechtigung andererseits. Offiziell beruft sich EUropa auf die „Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und die Wahrung der Menschenrechte“⁶. Sie werden zu unverwechselbaren „Werten der Union“ stilisiert, weil sie – wie es in der Präambel des Verfassungsvertrages heißt – „aus dem kulturellen, religiösen und humanistischen Erbe Europas [stammen], aus dem sich die unverletzlichen und unveräußerlichen Rechte des Menschen“ – Freiheit, Demokratie, Gleichheit und Rechtsstaatlichkeit – als „universelle Werte entwickelt“ hätten.⁷

Jack Goody hat glaubhaft nachgewiesen, dass es „einer der beunruhigendsten Mythen des Westens“ sei, dass sich die Werte der jüdisch-christlichen Zivilisation, in deren Tradition sich Europa begreift, von jenen des Ostens im Allgemeinen und denen des Islam im Besonderen unterscheiden.⁸ Im Gegenteil: „Western Democracy has hijacked many of the

5 Hans Joas, Die kulturellen Werte Europas. Eine Einleitung, in: Ders., Klaus Wiegandt (Hg.), Die kulturellen Werte Europas, Frankfurt a.M. 2005, S. 11–39, hier S. 15. Vgl. Hans Joas, Die Entstehung der Werte, Frankfurt a.M. 1997.

6 Artikel I-2: Die Werte der Union (Teil I, Titel I), in: Vertrag über eine Verfassung für Europa. Veröffentlicht am 16. Dezember 2004 im Amtsblatt der Europäischen Union (Reihe C, Nr. 310). Die „Werte der Union“ werden in dem Verfassungsvertrag zum Kriterium für den Beitritt zur Union erhoben (Titel IX, Zugehörigkeit zur Union, Artikel I-58). In den Schlussbestimmungen (Titel VI) der Schlussfolgerungen des Vorsitzes (Juni 2007) heißt es: „Jeder europäische Staat, der die in Artikel 2 genannten Werte achtet und sich für ihre Förderung einsetzt, kann beantragen, Mitglied der Union zu werden.“ (Schlussfolgerungen des Vorsitzes – Brüssel, 21.–22. Juni 2007. Änderungen des EU-Vertrags, Anlage 1, Titel I.)

7 Präambel, in: Vertrag über eine Verfassung für Europa. Vgl. auch Schlussfolgerungen des Vorsitzes – Brüssel, 21.–22. Juni 2007. Änderungen des EU-Vertrags, Anlage 1, Titel VI.

8 Vgl. Jack Goody, The Appropriation of Values. Humanism, Democracy, and Individualism, in: The Theft of History, Cambridge 2006, S. 240–266,

values that certainly existed in other societies, humanism, and the triad individualism, equality, freedom as well as the notion of charity.“ Und – so fügt er hinzu – „rationality“! Diese Wertvorstellungen seien weder einzig mit der modernen Demokratie noch mit dem modernen Westen verknüpft.⁹

Ist daher der Wertediskurs, der für Europa vereinnahmt, was sich hier und anderswo in verschiedener Ausprägung entfaltete und heute von globaler Relevanz ist, nicht ein letztes Aufbegehren einer eurozentrischen Sichtweise? In der Tat haben Demokratie, Individualismus und Humanismus in Europa unter den spezifischen Herrschaftsverhältnissen signifikante Ausformungen erfahren. Doch wurden und werden mit der Anerkennung „basaler kultureller Werte Europas“, d.h. durch die Zuschreibung eines spezifisch europäischen Charakters, die Anderen, denen Säkularität, Gleichheit, Freiheit, Solidarität usw. ebenso wertvoll waren und sind, nicht um diese Werte „bestohlen“ (Jack Goody),¹⁰ um im Anschluss abgewertet zu werden? Was die wertbezogene Inklusions- und Exklusionslogik auszeichnet, ist die Hoffnung, durch sie klare Grenzen zwischen solchen „Werten“ zu ziehen, die als europäisch und solchen, die als nichteuropäisch betitelt werden. Diese dichotomen Konstruktionen, die den Aufbau Europas prägen, aber zuweilen nicht immer genügend reflektiert werden, hat Benedict Anderson mit seiner berühmten Studie *Die Erfindung der Nation*¹¹ auf den Punkt gebracht. Soll Europa nach denselben Prinzipien erfunden werden wie der Nationalstaat des 19. Jahrhunderts? Und wenn nicht, was können die Kultur-, Sozial- und Geisteswissenschaften hierfür leisten? Aufgabe der historischen Wissenschaften wäre es zu analysieren, inwieweit der aktuelle Wertediskurs Vorläufer in der Vergangenheit hat und welche Modelle und Mechanismen alternativ zu entwickeln wären.

Zur Logik des Nationalprinzips

Im klassischen Nationalstaat hatten sich Mehrheiten ihrer Identität auf Kosten einer oder mehrerer Minderheiten versichert, die die legitime ‚Muttersprache‘ nicht beherrschten, von anderer Abstammung waren, andere Bräuche pflegten oder einen anderen Glauben ausübten. Das tragische Schicksal dieser ‚nationalen‘ Minoritäten bestand darin, ewig als

hier S. 240. Vgl. Ders., *The East in the West*, Cambridge 1996. Ders., *Islam in Europe*, Cambridge 2003.

9 Goody, *The Appropriation of Values*, S. 240, S. 266.

10 Vgl. Jack Goody, *The Theft of History*, 2006.

11 Benedict R. Anderson, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*, Frankfurt a.M. 3²⁰⁰⁵. (Original: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1983).

das unliebsame Andere vorgestellt zu werden. Auch ohne jede national-istische Überspannung produzierten die Nationalstaaten eine neue Art ‚Minderheit‘. Diese war nicht konfessioneller, sondern ‚ethnisch-kultureller‘ Art. So verlangte es das Nationalprinzip.

Von dieser Logik legte der Wiener Völkerrechtler Josef Laurenz Kunz (1890–1970)¹² beredtes Zeugnis ab. Der Weggefährte Hans Kelsens hatte hierfür in jenen Staaten, die auf dem Territorium der Österreichisch-Ungarischen Monarchie neu geschaffen wurden, viel Anschauungsmaterial gefunden. Dieses schärfte seinen Blick auf die unheilvolle Ironie der Geschichte, „daß gerade der Nationalstaat der größte Gegner der nationalen Minderheiten wird, obwohl beide in derselben Idee, der Erfassung des Volkstums als Wert“, wurzelten. Und weiter: „Aber jede Nation läßt eben nur die eigene Nation gelten.“ Dadurch würde der fiktive Nationalstaat dazu geführt, den ganzen Staat bloß in den Dienst der Mehrheitsnation zu stellen und so von vorneherein den nationalen Minderheiten unfreundlich gegenüberstehen. Die Minderheiten erschienen der Mehrheitsnation als „Schönheitsfehler“, die in dieser Logik am besten „chirurgisch“ zu entfernen seien.¹³ Diese Logik zeigte ihm, dass der Nationalstaat nicht einfach nur seine Staatsbürger produzierte, sondern notwendigerweise auch den Anderen bzw. die Anderen: Menschen, die zwar im Nationalstaat lebten, aber nicht Teil der ‚Wir-Gruppe‘ sein konnten. Denn: Zugehörigkeit, das ‚Wir-Gefühl‘, macht allein vor der Folie des ‚Ihr-Gefühls‘ Sinn. Der Nationalstaat umfasste demnach das Eigene und das Andere, das Andere aber auf eine spezifische – nämlich beherrschende – Weise. Die Wahrung des Anderen im Eigenen war das Prinzip, nach dem Nationalstaaten gestrickt wurden,¹⁴ bevor sie ihr freundlicheres – liberal-demokratisches und wohlfahrtsstaatlich-soziales – Gesicht zeigten. Hierbei hoben sie nicht auf die völlige Verwerfung der Anderen ab, sondern auf ihre Unterordnung, Majorisierung und sichtbare Verdrängung, um – dem nationalstaatlichen Ziel der Rationalisierung und Effektivitätssteigerung gemäß – Macht und Herrschaft auszuüben. Solche asymmetrischen Machtver-

12 Vgl. Herbert W. Briggs, Josef L. Kunz (1890–1970), in: *The American Journal of International Law* 65, 1 (1971), S. 129.

13 Josef L. Kunz, *Prolegomena zu einer allgemeinen Theorie des Internationalen Rechts nationaler Minderheiten*, in: *Zeitschrift für öffentliches Recht* 12 (1932), S. 221–272, hier S. 237.

14 Vgl. Peter Niedermüller, *Der Mythos des Unterschieds: Vom Multikulturalismus zur Hybridität*, in: Johannes Feichtinger, Ursula Prutsch, Moritz Csáky (Hg.), *Habsburg postcolonial. Machtstrukturen und kollektives Gedächtnis*, Innsbruck u.a. 2003 (*Gedächtnis – Erinnerung – Identität* 2), S. 69–81, hier S. 72–74.

hältnisse zeigten und zeigen sich in Begriffen wie ‚Minderheit‘, ‚Migrant‘, ‚ethnische Gruppe‘ und anderen.

Zur Vertiefung dieses Gegensatzes zwischen ‚Wir‘ und ‚Ihr‘ fuhr die Nation mit großen Geschützen auf: mit Kultur, Gedächtnis und Identität. Zu diesem Zweck wurden Kulturen als unveränderbare Substanzen („things with mind“¹⁵) begriffen, nicht aber als sich ständig aktualisierende Prozesse. Identität wiederum wurde als Teil dieser als wesentlich verstandenen Kulturen aufgefasst; sie sei in den Tiefen der Volksseele verwurzelt und werde durch das Gedächtnis der Nation bewahrt. Mittel zum Zweck solcher Identitätspolitik war die Ausgrabung vermeintlich ‚authentischer‘ bzw. authentisierender Wurzeln, dank der *jene* Kultur, deren Wurzeln tiefer lagen, für sich Vorrechte reklamieren konnte. Drei Denkfiguren bildeten die Basis: Das, was man später als Identität bezeichnete – das Dauerhafte im Wandel (lateinisch: *identitas*) – wurde essenzialistisch definiert und das nationale Gedächtnis¹⁶ als Container begriffen. Beide – Identität und Gedächtnis – waren in einer im Volkstum verwurzelten Kultur eingefasst. Ein wesentlich ahistorischer Kulturbegriff war für das ‚Nationalbewusstsein‘ in verschiedenen Staaten bis in die jüngste Vergangenheit bestimmend.

Im Modus des *nation-building* – so hat die jüngere Nationalismusforschung ergeben – tendierten soziale Gruppen dazu, ein auf angeblicher ‚sprachlicher‘, ‚ethnisch-rassisch-kultureller‘, d.h. völkischer Verwandtschaft beruhendes Selbstverständnis zu konstruieren.¹⁷ Zu die-

15 Michael Herzfeld, *Anthropology. Theoretical Practice in Culture and Society*, Oxford 2001, S. 28.

16 Die Gedächtnisforschung hat ihren Ursprung in der Untersuchung von Gedenkritualen (klerikale und profane Jahrestage, das sind unter anderem religiöse Feste und historische Gedenktage). Die meisten westlichen Sprachen erlauben es, zwischen einer objektiven Geschichte, einer erzählten Geschichte sowie zwischen Gedächtnis und Erinnerung zu unterscheiden. Die Begriffe ‚Gedächtnis‘ und ‚Erinnerung‘ werden zwar oft synonym verwendet, der Gedächtnisbegriff ist aber als Sammelbegriff zu verstehen für den einer Kultur, Nation, Epoche eigenen Vorrat von Bildern, Texten und Ritualen, durch deren Pflege sie sich ihr Selbstbild stabilisieren, um sich dadurch von anderen abzugrenzen. Unter Erinnerung werden individuelle oder kollektive Akte des Zugriffs auf die Vergangenheit bezeichnet. Gedächtnis und Erinnerung können sich auch auf Verdrängung, Verschweigen und Vergessen beziehen. Vgl. Otto Gerhard Oexle, *Memoria und Erinnerungskultur im Alten Europa – und heute*, in: Alexandre Escudier, Brigitte Sauzay, Rudolf von Thadden (Hg.), *Gedenken im Zwiespalt. Konfliktlinien europäischen Erinnerns*, Göttingen 2001 (Genshagener Gespräche 4), S. 9–33; vgl. Aleida Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München 2006.

17 Vgl. Geulen, *Nationalismus als kulturwissenschaftliches Forschungsfeld*, S. 439–457; Shulamit Volkov, *Minderheiten und der Nationalstaat. Eine postmoderne Perspektive*, in: Dies., *Das jüdische Projekt der Moderne*.

sem Zweck werden kulturelle Differenzen zur essenziellen Andersartigkeit aufgewertet, kurz: Unterschiede werden oft mit Werthaltungen verknüpft. Die Abwertung anderer verhilft zur Selbstaufwertung. Die Sozialanthropologie spricht von „self-authentication“.¹⁸ Durch diesen Mechanismus der Aufwertung durch Abwertung anderer werden identitäre Mehrfachbezüge als ‚unnatürlich‘ aufgelöst sowie sprachliche, kulturelle und unter dem Vorwand der Abstammung konstruierte Differenzen zu unüberwindlichen Gegensätzen überhöht bzw. in einer ebenso signifikanten Spielart im Inneren bewusst verwischt. Hierfür haben sich im Nationalstaat Mechanismen gefunden: Assimilation und Dissimilation.

Die zentraleuropäische Geschichte legt davon Zeugnis ab: In den 1918 neu gegründeten Staaten Zentral-, Ost- und Südosteuropas bestand ein neues Bedürfnis der Selbstvergewisserung. Dieses artikulierte sich in dem Streben nach übermäßiger – nicht nur ökonomischer, sondern auch ‚ethnisch-kultureller‘ – Homogenisierung. Deren Akteure waren die jeweils dominanten Nationalitäten, die ihre Vormachtstellung zu wahren und auszubauen versuchten. In Österreich, insbesondere Wien, das einen erheblichen Anteil nicht deutsch(mutter)sprachiger Bewohner aufwies,¹⁹ sollte der deutsch-christliche Charakter aufrecht erhalten sowie Stadt

Zehn Essays, München 2001, S. 13–31; Christoph Conrad, Sebastian Conrad (Hg.), *Die Nation Schreiben. Geschichtswissenschaft im internationalen Vergleich*, Göttingen 2002; Beate Binder, Wolfgang Kaschuba, Peter Niedermüller (Hg.), *Inszenierungen des Nationalen. Geschichte, Kultur und die Politik der Identitäten am Ende des 20. Jahrhunderts*, Köln–Weimar–Wien 2001 (alltag & kultur 7); Miroslav Hroch, *Das Europa der Nationen. Die moderne Nationsbildung im europäischen Vergleich*, Göttingen 2005 (Synthesen. Probleme europäischer Geschichte 2); Jürgen Osterhammel, *Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich*, Göttingen 2001 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 147).

- 18 Das Konzept der „(self-)authentication“ wird näher ausgeführt von Birgit Schaebler, *Civilizing Others. Global Modernity and the Local Boundaries (French/German, Ottoman, and Arab) of Savagery*, in: Birgit Schaebler, Leif Stenberg (Hg.), *Globalization and the Muslim World. Culture, Religion, and Modernity*, New York 2004, S. 3–29. Vgl. Michelle Wolkomir, *Emotion Work, Commitment, and the Authentication of the Self. The Case of Gay and Ex-Gay Christian Support Groups*, in: *Journal of Contemporary Ethnography* 30 (2001), S. 305–334. Den Hinweis auf das Konzept der „(self-)authentication“ verdanke ich dem Wiener Sozialanthropologen und wissenschaftlichen Kooperationspartner Johann Heiss.
- 19 Von den Einwohnern Wiens waren im Jahr 1880 nur 38%, im Jahr 1900 46% in Wien geboren. Vgl. Moritz Csáky u.a. (Hg.), *Pluralitäten, Heterogenitäten, Differenzen. Zentraleuropas Paradigmen für die Moderne*, in: Ders., Astrid Kury, Ulrich Tragatschnig (Hg.), *Kultur – Identität – Differenz. Wien und Zentraleuropa in der Moderne*, Innsbruck u.a. 2004 (Gedächtnis – Erinnerung – Identität 4), S. 13–43, hier S. 18.

und Land vor der ‚Überfremdung‘ durch mehr als zweihunderttausend mehr oder weniger assimilierte österreichische Juden, durch hunderttausende vorwiegend Wiener mit tschechischer oder slowakischer Muttersprache und durch zehntausende polnisch, ungarisch, slowenisch oder kroatisch sprechende Österreicher bewahrt werden.

Das Jahr 1918 hatte für Österreich in der Tat eine prägnante Zäsur gebracht, die für das Problem, mit dem zur Zeit auch Europa konfrontiert ist, exemplarisch verstanden werden kann. Auffällig ist, dass der Antisemitismus nach dem Zerfall des Vielvölkerstaats und der ‚Vernationalstaatlichung‘ seiner Territorien einen rapiden Aufschwung nahm: Was in der Monarchie durch Dynastie, Verwaltung und Armee noch erfolgreich gezügelt worden war, brach in der neuen Republik vollends durch: Österreich definierte sich als deutscher Staat, der sich zusehends mit dem Schein nationaler Homogenität versah.²⁰ Dadurch wurde auch das Verhältnis von Assimilation und Dissimilation berührt. *Zum einen* zeigte die Assimilation, die den Juden im nationalitätenübergreifenden Staatsverband zum sozialen Aufstieg verholfen hatte, verstärkt sein zwanghaftes Gesicht. Der Assimilationsdruck vergrößerte sich; sich anzugleichen wurde scheinbar zur Pflicht: Hatten bei der Volkszählung von 1923 noch 111.396 Personen angegeben, eine andere Umgangssprache als deutsch zu verwenden, waren es 1934 nur noch 56.314 Österreicher. Diese Zahl erscheint umso verblüffender, als im Jahr 1938 noch ca. 800.000 Österreicher (12 %) auf eine Herkunft außerhalb der 1918 geschaffenen Republik zurückblickten und eine Million einen anderen als (in der nationalsozialistischen Terminologie) „reinerassig deutschen“ kulturellen Hintergrund aufwies.²¹ *Zum anderen* erodierte mit der Assimilation aber zugleich jenes nicht völlig zu verwerfende, aber sichtbar zu verdrängende Andere, das für jede Nation konstitutiv war. Da sich mit ihr angeblich der deutsche Volkscharakter ‚verunreinigte‘, lieferte die Assimilation ständige Angriffspunkte für heftige rhetorische Abwehrkämpfe. Den Juden, die mehrheitlich das Assimilationsprogramm weiter verfolgten, wurde bald die Rolle der Zerstörer einer ‚authentischen‘ Ordnung aufgezwungen. Die Annahme einer angeblich ‚grundverschiedenen‘ jüdischen Kultur diente den ‚intellektuellen‘ Speerspitzen der deutschkatholischen Mehrheit als *das* Mittel,

20 Vgl. Dieter A. Binder, Ernst Bruckmüller, *Essay über Österreich. Grundlagen von Identität und Geschichte 1918–2000*, Wien–München 2005, S. 101–103.

21 Vgl. Michael John, *Dissonant Identities in Interwar-Austria 1918–1937*, in: 10. International Oral History Conference Challenges for the 21st century. Rio de Janeiro. Proceedings, Rio de Janeiro 1998, S. 26–40, hier S. 28f., S. 38.

sich vom ‚Wesen jüdischen Volkstums‘ abzugrenzen. Im Sinne der hoch bewerteten Vorstellung von kultureller Wesenhaftigkeit, die der Chimäre einer reinen versus unreinen, natürlichen versus verwässerten Kultur, Ethnizität und Rasse Auftrieb verlieh, sollten Vermischungen verhindert werden. Minderheiten wurden dadurch in ein Dilemma manövriert.

Durch die Assimilation ließen sich zwar die kulturellen Unterschiede vermindern, mit zunehmender Verringerung der Differenzen bezogen aber die national-völkisch gesinnten Wortführer der deutschsprachigen Mehrheit verstärkt für die Dissimilation Stellung: Das Vorhandensein eines Anderen erleichterte die ständige, medial unterstützte Inszenierung der nationalen Selbstvergewisserungsstrategien. Man vergewisserte sich selbst durch die Vorstellung einer im ‚Wesen des Volkstums‘ tief verwurzelten und durch die angeblich nationale Tradition rein bewahrten Kultur. Durch die (jüdische) Assimilation lief das deutsche Volk aber in den Augen der Advokaten des nationalen Kulturverständnisses Gefahr, seine Reinheit und seine Stärke zu verlieren. Der Wiener Professor für Urgeschichte Oswald Menghin erklärte 1934, weshalb „der Assimilationsjude“ „auch oft genug zurückgestoßen“ würde:²² „Die Aufnahme des Judentums in das Deutschtum würde bei dem gegebenen Stand der beiderseitigen Wesenheiten zweifellos die Gefahr einer Abänderung des deutschen Volkscharakters nach sich ziehen.“²³ Manche deutsch-katholische Wortführer – ihres Zeichens Antisemiten – traten daher offen für den Zionismus auf, weil auch er den Zweck der verschärften Abgrenzung erfüllte. Sigmund Freud analysierte diesen Teufelskreis unter dem Titel des „Narzißmus der kleinen Differenzen“.²⁴ Durch diese Mechanismen wurden die Juden Zentraleuropas Opfer nationaler Selbstvergewisserungsvorgänge. Letztere stabilisierten identitäre Konstruktionen und verfestigten Asymmetrien der Machtstruktur im Nationalstaat.

22 Oswald Menghin, Geist und Blut. Grundsätzliches um Rasse, Sprache, Kultur und Volkstum, Wien 1934, S. 163.

23 Ebenda, S. 171f.

24 Sigmund Freud verwendet diesen Begriff für „eine bequeme und relativ harmlose Befriedigung der Aggressionsneigung, durch die den Mitgliedern der Gemeinschaft das Zusammenhalten erleichtert wird“. Sigmund Freud, Das Unbehagen in der Kultur (Original 1930), in: Ders., Gesammelte Werke XIV. Nachdruck der Ausgabe von London 1942, hg. von Anna Freud u.a., Frankfurt a.M. 1999, S. 419–506, hier S. 474. Vgl. Ders., Massenpsychologie und Ich-Analyse (Original: 1921), in: Ders., Gesammelte Werke, Band XIII, Nachdruck der Ausgabe von London 1940, hg. von Anna Freud u.a., Frankfurt a.M. 1999, S. 73–161, hier S. 110f.

Doch wurden auch Stimmen laut, die diese mit Machterhalt verknüpften Techniken der Selbstauthentisierung aufdeckten: „Die Grundlage aller nationalen Bestrebungen ist das Gefühl höherer Begabung“, hatte der liberale ungarische Staatsmann Joseph von Eötvös (1813–1871) schon Mitte des 19. Jahrhunderts lapidar vermerkt, „ihr Zweck [aber] ist Herrschaft.“²⁵ Seit der Jahrhundertwende analysierten auch deutschsprachige Wiener Intellektuelle mit vorausschauendem Weitblick, dass die mit dem Nationalprinzip auftauchenden Vorstellungen wesenhafter Einheiten, wie unter anderem Volk, Ethnizität und Kultur, unweigerlich mit Macht- und Herrschaftsansprüchen in Verbindung standen. Der Staatsrechtswissenschaftler Edmund Bernatzik (1854–1919) verknüpfte mit dem Nationalgefühl „unwillkürlich eine Fremdheit, ja Feindschaft zu den übrigen“, um den Schluss zu ziehen: „In jeder ihrer selbst bewußt gewordenen Nationalität steckt der Trieb, die übrigen Nationalitäten zu beherrschen.“²⁶ Der Schriftsteller Hermann Bahr (1863–1934) prophezeite: „Der Nationalstaat hat keinen Ausweg als in den Imperialismus.“²⁷ Und der Staatsmann und Jurist Karl Renner (1870–1950), der als Vater des republikanischen Österreich bezeichnet werden kann, bekämpfte in anklagendem Tonfall den „Aberglauben“, dass „der Staat [...] in der Geschichte der Welt keine andere Rolle und Zukunft“ habe, „als das Gefäß abzugeben für den Machtwillen je einer Nation und ihrer herrschenden Klassen.“²⁸

Ein großer Teil der zeitgenössischen Wissenschaft von ‚der Kultur‘ sollte sich diesen Herrschaftszweck aber zunutze machen. „Es ist ein seichter Wahn“, schrieb Georg Dehio (1850–1932), der Verfasser der *Geschichte der Deutschen Kunst* (4 Bände, 1919–1934), „dass Macht und Kultur in keinem Zusammenhang stünden.“²⁹ Der Verfasser des vierten Bandes Gustav Pauli wusste sich mit seinem „Vorbild Dehio“ einig: Die Wissenschaft sollte die Nationswerdung durch die Darstellung der „nationalen Begabung“ in „deutscher Literatur, deutscher Musik, deutscher Baukunst und deutscher Malerei“ unterstützen, indem sie zeigte, dass die Kunst ein „Spiegelbild deutschen Volkscharakters“ sei. Durch die Schilderung deutscher Kunst sollte „das kernhafte Wesen

25 Joseph von Eötvös, Über die Gleichberechtigung der Nationalitäten in Oesterreich, Wien ²1851, S. 17.

26 Edmund Bernatzik, Die Ausgestaltung des Nationalgefühls im 19. Jahrhundert, Hannover 1912, S. 7.

27 Hermann Bahr, Der Österreicher, Salzburger Chronik LI, Weihnachtsbeilage 1915, S. 2.

28 Karl Renner, Österreichs Erneuerung, Politisch-programmatische Aufsätze, Wien 1916, S. 43.

29 Georg Dehio, Geschichte der deutschen Kunst, Band 2, Berlin–Leipzig ²1923, S. 3.

deutschen Geistes“ vermittelt werden, um *ein* Ziel zu erreichen, nämlich: die „Erweckung des Selbstgefühls im deutschen Volke“. ³⁰

Das Verdienst der jüngeren Kulturwissenschaften

Das erhebliche Verdienst der aktuellen Kulturwissenschaften ist es, einen neuen Kulturbegriff eingeführt zu haben, der sich vom national codierten distanziert und einem offenen Verständnis von Kultur den Vorzug gibt: Kultur wird als symbolische Ordnung von benennbaren Codes begriffen, mit denen in einem sozialen Kontext verbal und nonverbal interagiert wird. Dass diese Interaktionen unter spezifischen Machtverhältnissen ablaufen, steht außer Zweifel. Jedoch ist entscheidend, dass sich die jüngeren Kulturwissenschaften diesen Herrschaftszweck nicht zunutze machen, um dadurch ihre ‚Anwendungsorientierung‘ hervorzukehren, sondern die Verstrickungen der Kultur in nationale Machtprozesse analytisch zu greifen versuchen. Auch dem neuen Kulturbegriff zufolge sind Differenzen zwischen dem Eigenen und den Anderen für die Ausbildung von Identität konstitutiv. Differenzen dienen der Abgrenzung. Werden sie aber als dynamisch, prozesshaft und veränderbar aufgefasst, so sind Differenzen wie Identitäten allerdings unverfänglich: Sie sind weder biologisch definiert, noch tief verwurzelt, wesentlich und stabil, sondern bilden „instabile Identifikationspunkte“, Nahtstellen oder Knoten, die sich innerhalb vernetzter Diskurse, in dialogischer Beziehung zwischen Ähnlichkeit und Differenz unter spezifischen Machtverhältnissen ausbilden. ³¹

Identität und Differenz bilden sonach zwei Seiten einer Medaille: Sie sind unauflösbar miteinander verklammert, obwohl – oder vielleicht weil – sie brüchig, transitorisch, vorläufig und dem Spiel der Geschichte unterworfen sind. Identität kann folglich nur über die Beziehung zu einem räumlich und zeitlich „konstitutiven Außen“ konstruiert werden. ³² Stuart Hall zufolge ist Differenz die Basis jener symbolischen Ordnung, die wir Kultur nennen. ³³ Maßgeblich ist, wie Differenz als solche, aber

30 Georg Dehio, Geschichte der deutschen Kunst, Band 4: Das Neunzehnte Jahrhundert [verfasst] von Gustav Pauli, Berlin–Leipzig 1934, S. 5f.

31 Vgl. Stuart Hall, Kulturelle Identität und Diaspora, in: Ders., Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften, Band 2, Hamburg 1994, S. 26–43, hier S. 27–29.

32 Vgl. Stuart Hall, Wer braucht „Identität“?, in: Ders., Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften, Band 4, Hamburg 2004, S. 167–187, hier S. 171.

33 Vgl. Stuart Hall, Das Spektakel des „Anderen“, in: Ders., Ideologie, Identität, Repräsentation, S. 108–166, hier S. 116–122.

auch im spezifischen, insbesondere interkulturellen Fall bewertet wird: als selbstverständlich, verschiebbar und natürlich, oder als störend. Stören Differenzen nicht, so ist auch Andersheit kein „Systemwiderspruch“. ³⁴ Die ‚plurikulturelle‘ Sichtweise, die Anil Bhatti vertritt, verweigert sich sowohl der Aufsaugung schwächerer Codes im stärkeren System (Assimilation) als auch der Vorstellung von ‚Parallelkulturen‘ (Dissimilation). Jede spezifische kulturelle Identität beruht notwendig auf Austausch und auf Abgrenzungen. Die Grenzen sind aber keine Trennlinien, sondern Schnittstellen, die es zu definieren erlauben, was Identität ist im Verhältnis zu dem, was sie nicht ist bzw. was ihr äußerlich ist. Unter dieser differenztheoretischen Perspektive entzieht sich der Kulturbegriff jedweder Identifikation mit der „volkklichen Wesenheit“ ³⁵ und mit dem nationalen Raum. Historisch gesehen ist es kein Zufall, dass schon Sigmund Freud, ein Betroffener der sich zusammenziehenden Schlinge des *nation-building*-Prozesses in Österreich, in seiner Schrift zur modernen Sozialpsychologie *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921) darauf verwies, dass der ‚soziale Trieb‘ nicht mehr „ursprünglich“ und „unzerlegbar“, sondern erlernt sei, der bzw. das Andere im Seelenleben des Einzelnen somit in verschiedenen Figuren repräsentiert werden kann, als Vorbild, Helfer oder Gegner. ³⁶

Im neuen Kulturbegriff, von dem hier die Rede ist, existieren Identitäten mit und durch – nicht trotz – Differenzen. Dieses Konzept nimmt die sozialen Herausforderungen einer global zusehends multikulturalisierten Gesellschaft an: Die Anerkennung eines solch instabilen Identitätsbegriffs ist aber oftmals mit einer schmerzhaften Erfahrung verbunden, sind wir doch aufgefordert, lieb gewonnene Referenzsysteme zu revidieren. ³⁷ Stuart Hall spricht in diesem Zusammenhang von „zersetzenden Einflüssen“ der multikulturellen Frage, denen sich die Kulturen des Westens nur allzu gerne verschlossen. In der sozial- und kulturwissenschaftlichen Diskussion spiegelt sich dieses Problem einmal mehr darin, dass der Begriff der Identität gescholten wird, anstatt das Phänomen (Hybriditätserfahrungen) ernst zu nehmen. Der amerikanische Soziologe Rogers Brubaker fordert zum Beispiel die Rückkehr zu einer wissenschaftlich reinen Begrifflichkeit; aufgrund seiner infla-

34 Vgl. Anil Bhatti, Kulturelle Vielfalt und Homogenisierung, in: Feichtinger, Prutsch, Csáky (Hg.), *Habsburg postcolonial*, S. 55–68, hier S. 55.

35 Dehio, *Geschichte der deutschen Kunst* 2, S. 13.

36 Vgl. Sigmund Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (Original: 1921), in: Ders., *Gesammelte Werke*, Band XIII, Nachdruck der Ausgabe von London 1940, hg. von Anna Freud und anderen, Frankfurt a.M. 1999, S. 73–161, hier S. 73–75.

37 Vgl. Stuart Hall, *Die Frage des Multikulturalismus*, in: Ders., *Ideologie, Identität, Repräsentation*, S. 188–227, hier S. 202–215.

tionären Verwendung erweise sich der Identitätsbegriff als analytisch wertlose Worthölse: „If identity is everywhere, it is nowhere.“³⁸ Seine Schlussfolgerung lautet, dass der Terminus der Identität gänzlich verzichtbar sei, da seine „weiche“, elastische Konzeptualisierung als multipel, fluid, fragmentarisch etc. ihn als analytische Kategorie für „harte“ Identitätspolitik unbrauchbar mache. In ähnlichem Tonfall diagnostizierte der deutsche Historiker Lutz Niethammer eine „unheimliche Hochkonjunktur“ des inhaltsleeren Identitätsbegriffs in den letzten Jahrzehnten, und er erklärte „kollektive Identität“ sogar zum unnötigen, modischen „Plastikwort“, ohne aber überzeugende Alternativen für den abgeurteilten „identity-talk“ zu liefern.³⁹ Die Argumentationsfronten sind verhärtet, und es darf vermutet werden, dass dieser Umstand vielleicht auch etwas mit dem Problem zu tun hat, das hier zur Diskussion steht, dem Verhältnis von transnationalem Anspruch und nationaler ‚Wirklichkeit‘ in der Neuerfindung Europas.

Nation Europa?

Die EU-Integration wurde und wird zweifelsohne im Zeichen des Transnationalen betrieben, trotzdem ist unübersehbar, dass das Nationskonzept, wie es uns das 19. Jahrhundert tradierte, das historische Vorbild für die aktuelle Erfindung Europas liefert. Das ist nicht verwunderlich, weichen doch auch die Historiker der Transnationalität nicht von der Nation als letzter Bewährungsgrundlage ihrer Theorien ab.⁴⁰ Im Gegenteil: Die Nation spielt auch für sie „eine bedeutsame, sogar eine definierende Rolle“.⁴¹

38 Rogers Brubaker, Frederick Cooper, Beyond „identity“, in: *Theory and Society* 29 (2000), S. 1–47, hier S. 1.

39 Vgl. Lutz Niethammer (unter Mitarbeit von Axel Doßmann), *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*, Reinbeck bei Hamburg 2000; vgl. Hans-Ulrich Wehlers Niethammer-Kritik in seiner Rezension: *Identität. Unheimliche Hochkonjunktur eines ‚Plastikworts‘*, in: Ders., *Konflikte zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Essays*, München 2003, S. 147–155.

40 Zur Herausforderung des Transnationalismus für die Geschichtsschreibung – hier fokussiert auf die Konstruktion des „schwarzen“ Anderen – vgl. Sabine Müller, *Blackness und Transnationalismus: One plus One? Überlegungen zu einer exemplarischen Herausforderung zeitgenössischer Historiografie*, in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften (ÖZG)* 17, 4 (2006), S. 10–51.

41 Kiran Klaus Patel, *Nach der Nationalfixiertheit. Perspektiven einer transnationalen Geschichte*, Berlin 2004, S. 5. Vgl. Gunilla Budde, Sebastian Conrad, Oliver Janz (Hg.), *Transnationale Geschichte. Themen, Tenden-*

Die Vehemenz, mit der um einen europäischen Wertekanon gerungen wird, lässt vermuten, dass die Nation für Europa mehr als eine „definierende Rolle“ spielt; sie gibt in der Werkstatt *EUropa* das Modell für die europäische Identitätsfindung ab. Stimmt dieser Eindruck, so lassen sich die skizzierten Überlegungen zu den Gefahren des essenzialistischen Kultur-, Gedächtnis- und Identitätskonzepts auch auf die Problematik der ‚Identitätsgemeinschaft‘ Europa übertragen. Viele Anzeichen sprechen dafür, dass mit dem Versuch, Europa als einen durch verbindliche Werte umgrenzten skalaren Raum zu konstruieren, in veränderter Art und Weise nationale Traditionen der Selbstvergewisserung neu belebt werden. Der Ruf nach Europa-Geschichten, die von verbindlichen Werten erzählen, wird zusehends lauter. Und nicht selten werden letztere in einer vornehmlich christlichen Tradition, in der Aufklärung und der so genannten Moderne gefunden. Was heute von globaler Bedeutung ist (wie z.B. Unverletzbarkeit von Grund- und Menschenrechten), wird von Europa vereinnahmt, um zwischen sich und Nichteuropa im Inneren wie im Äußeren neue Grenzen aufzuziehen. Was Europas Minderheiten (*Immigrant Communities*) betrifft, läuft das neue nichteuropäische Andere im Inneren Gefahr, durch die Art, wie der Wertediskurs zurzeit geführt wird, zur Bedrohung erklärt und der Logik von Assimilation und Dissimilation unterworfen zu werden. Was sein Äußeres betrifft, besteht für ein nach dem Modell der Nation gebautes Europa, das seine Werte verabsolutiert, das Risiko, Außereuropa bestenfalls zu ignorieren, schlechtestenfalls aber, sich vor ihm abzuschotten. Das Argument der angeblichen Unvereinbarkeit europäischer Werte mit der überwiegend moslemischen Türkei ist das sichtbarste Beispiel hierfür.

Die Historiker und Europa

Die Aufgabe, Europa zu erfinden, scheint für manche Historiker keine zu sein, habe sie doch nur am Modell der Vergangenheit Maß zu nehmen: „Alle suchen nach Werten – dabei sind sie längst da!“ Das Buch, dem dieser Satz entnommen ist, bemüht sich um ein „Gegenbild“ zur „grassierenden Beliebigkeit“ „partikularer Interessen“ und präsentiert in „zwanzig spannenden Entdeckungsreisen [...] quer durch Epochen und Nationen, durch Mythologie und Philosophie, Literatur und Theologie, Folklore und Popkultur“ einen „Kanon europäischer Werte“. Es „ent-

zen und Theorien, Göttingen 2006. Vgl. auch das Internetforum: geschichte-transnational.clio-online.net.

führt“ den Leser „in den Wertekosmos der europäischen Geistesgeschichte“, weil dort die „Seele unserer Kultur“ zu finden sei.⁴²

Was hier gezeigt werden soll, ist, dass manche Historiker wieder zu dem werden, was ihre Vorläufer im 19. Jahrhundert schon gewesen waren, mit dem Unterschied, Werkmeister der Nation im großen Maßstab zu sein. Die Geschichtswissenschaften hatten sich neben anderen modernen Disziplinen (Philologien, Nationalökonomie, Anthropologie usw.) tief in politische Bauvorhaben – hier: des *nation-building* – verstrickt. Darin fanden sie ihre zentrale Legitimation. Georg Dehio ist ein Beispiel unter vielen.⁴³ Er stellte die Kunst als „autonome Macht“ in Frage, um sie mit den Schicksalen der Nation zu verknüpfen. Sein Ehrgeiz war es, die deutschen Kunstdenkmäler, die von den „Zuständen der Volkseele“ Zeugnis ablegten, vollständig zu dokumentieren, um „das Verhältnis der Nation zur Kunst in seiner Ganzheit“ historisch zu erfassen.⁴⁴ Doch was damals vielleicht progressiv gewesen sein mag, wirkt heute leicht anachronistisch: Die Vorzeichen haben sich geändert. Die Nationalstaaten sind stabil, die Wissenschaften hätten die Aufgabe, dem Nationalstaat unter die Arme zu greifen, erfüllt, gäbe es nicht Herausforderungen, die nicht immer als neue erkannt werden. Wieder treten Historiker an, eine Gemeinschaft, nämlich die europäische, zu erfinden. Vom bewährten Prinzip der Vergangenheits-Repräsentation wird dabei aber nicht abgerückt. Das Medium der Gemeinschaftsstiftung sind wieder Denkmäler im weitesten Sinne (wie weiter unten ausgeführt), die so genannten europäischen Gedächtnisorte.

Was die Schaffung eines neuen Selbstverständnisses von Europa betrifft, sind zwei Europabegriffe wohl etabliert: ein raum- und ein identitätsorientierter. Beide Termini geben vornehmlich den Blick von innen wieder. Sie sind ‚Wir‘-Begriffe. In diesem Sinne kann Europa geografisch-kulturell (östlich der polnischen Ostgrenze, nordöstlich der Türkei, nördlich des Maghreb) oder diskursiv (als Raum der Latinität, als Aktionsfeld der Aufklärung und als Ort und Gedächtnisraum der Shoa) definiert werden.⁴⁵ Gemeinsam laufen sie auf ein Muster zu, das Jürgen Osterhammel als „Essenzmodell“ Europas bezeichnet: Dessen Vertreter

42 Peter Prange, Frank Baasner und Johannes Thiele, Werte. Von Plato bis Pop. Alles, was uns verbindet, München 2006 (Klappentext).

43 Vgl. Helmut Börsch-Supan, Georg Dehios ‚Geschichte der deutschen Kunst‘ als Dokument deutscher Geschichte, in: Georg Dehio (1850–1932). 100 Jahre Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler, Berlin 2000, S. 35–48.

44 Georg Dehio, Deutsche Kunstgeschichte und deutsche Geschichte (Original: 1908), in: Ders., Kunsthistorische Aufsätze, München–Berlin 1914, S. 63–74; vgl. Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler: www.dehio.org.

45 Vgl. Jürgen Osterhammel, Europamodelle und imperiale Kontexte, in: *Journal of Modern History* 2 (2004), S. 157–181.

machen sich auf die Suche nach verbindlichen europäischen Werten, Sitten und Mentalitäten, die das Spezifische Europas, seine „distinkten kulturellen Wesenszüge“,⁴⁶ darstellten. Diese Auffassung tendiert zu dichotomen Konstruktionen. Eine solche Zugangsweise nimmt einen Sonderweg Europas an, dessen einzigartige Hervorbringungen (Wissenschaft, Aufklärung und Moderne) wert seien, von anderen Kulturen angeeignet zu werden. Sie exkludiert. Aus diesem essenzialistischen Blickwinkel wird Europa als „Wiege der Zivilisation“ verstanden und als „Leitkultur“ entworfen. Auffällig ist die Wiederkehr von Authentisierungs- und Abwertungsdiskursen, die vom Nationalstaat bekannt sind. Wurden im 19. und frühen 20. Jahrhundert das Konzept der Abstammung – ‚Volkstum‘, ‚Ethnizität‘, ‚Rasse‘ – sowie Sprache und Kultur als Argumente angeführt, um abzugrenzen, was „deutsch“ bzw. nicht „deutsch“ sei,⁴⁷ so drohen im europäischen Integrationsprozess aufgewertete ‚Werte‘ diese Abgrenzungsfunktion zu übernehmen. Zunehmend ist zu entdecken, dass der Wertediskurs geführt wird, um zwischen Europa und einem grundverschiedenen Anderen nicht nur eine Grenze zu ziehen, sondern auch um eine Hierarchie zu etablieren. Im Zuge dieser Selbstaufwertung wird das, was vermeintlich nicht voll dazu gehört, abgewertet. Die Mechanismen der „self-authentication“ des traditionellen Nationalstaats scheinen sich auf europäischer Bühne zu wiederholen. Manche Vertreter der Historikerkunft liefern nicht nur Stichworte, sie verstricken sich auch in den so genannten ‚methodologischen Nationalismus‘.⁴⁸ Und zwar mit Methode.

46 Ebenda, S. 166.

47 Vgl. Othmar Spann, *Vom Wesen des Volkstums. Was ist deutsch?* Vortrag, Eger 1920 (Böhmerland-Flugschrift für Volk und Heimat 24). Die 4. Auflage erschien als Band 8 der Gesamtausgabe, Graz 1975, S. 3–46.

48 In der zurzeit europaweit heftig geführten Debatte um transnationale Konzepte in der Geschichtsschreibung trifft man mitunter auf den Begriff des „methodologischen“ Nationalismus. Dieser Begriff bezieht sich auf die Tatsache, dass sich auch jüngere, selbstreflexive Konzepte der Sozial- und Geisteswissenschaften nach wie vor Prämissen (Methoden) unterwerfen, die untrennbar mit ihrem ursprünglichen Auftrag der Stabilisierung der Nation verknüpft sind. Beispiel dafür ist die ‚Kulturtransferforschung‘, die sich mit Austauschbeziehungen zwischen zwei oder mehreren territorial getrennten Kulturen befasst. Sie setzt sich zwar die Überwindung nationaler Grenzen zum Ziel, da sie aber Kultur mit (nationalem) Territorium gleichsetzt, gerät sie zwangsläufig in eine epistemologische Falle. Eine Zwischenbilanz zum methodologischen Nationalismus legt Ulrich Beck vor in: *Was ist Globalisierung. Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Frankfurt a.M. 1998, S. 115–121. Vgl. Müller, *Blackness und Transnationalismus*, S. 10–51; vgl. hier Daniel Chemilo, *Social Theory’s Methodological Nationalism*, in: *European Journal of Social Theory* 9, 1 (2006), S. 5–22. Andreas Wimmer, Nina Glick Schiller, *Methodolo-*

Europa und der methodische Nationalismus

Wenn die Logik des nationalen Prinzips wieder ihren langen Schatten auf Europa wirft, so legen davon vor allem die Großprojekte der historischen Gedächtnisforschung nach dem Vorbild Pierre Noras Zeugnis ab.⁴⁹ In diesen Programmen werden Orte rekonstruiert, die lange Zeit national aufgeladen und im kollektiven Gedächtnis der jeweiligen Nation tief verwurzelt und lebendig waren. Würden diese Denkmäler, Plätze, Straßennamen als Medien und Instrumente vergangener *nation-building* Prozesse analysiert, so wären die Analysen von beträchtlichem Wert. Im Hinblick auf die jüngste *lieux-de-memoire* Forschung muss in weiten Bereichen aber nach wie vor im Konjunktiv gesprochen werden. Die Gedächtnisthematik erfreut sich heutzutage einer hohen Medienpräsenz, vermeintlich selbstreflexiv wird aber mitunter alter Wein in neuen Schläuchen verkauft. Orte, Artefakte, Monumente und Heroen, die längst von neueren Bedeutungsschichten überlagert sind, werden wieder auf ihre ‚authentisch‘ nationale Zuschreibung zurecht gerückt und als ‚europäische‘ Erinnerungsorte mit normativem Anspruch neu implementiert. Auch wenn innereuropäisch-zwischennationale Konflikte oder ‚Katastrophen‘ wie Auschwitz nun als erinnerungswürdig deklariert werden, wird Europa dennoch als Sammlung nationaler Erinnerungen ‚neu‘ erfunden. Was diese nicht einschließen, soll auch Europa ausschließen. Europa wird in diesen Anstrengungen sonach exklusiv konstruiert, wird es doch auf die addierten Urschichten nationaler Symbole reduziert, wobei islamisch-arabische und meist auch jüdische Zeichen ebenso mutwillig verdeckt wie auch jüngere Gedächtnisorte, die sich der Globalisierung verdanken, ignoriert werden. „Gedächtnisorte muss man in Europa nicht erfinden“, schreibt Sabine Offe kritisch, man könne sie finden, jedoch an anderen Orten als den gesuchten: Das Gedächtnis Europas manifestiere sich nicht in Museen und monumentaler Architektur, sondern in marginaleren Überresten, in Akten und Archiven

gical nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences, in: *Global Networks* 2, 4 (2002), S. 301–334. Dies., *Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology*, in: *International Migration Review* 37, 3 (2003), S. 576–610.

- 49 Vgl. Pierre Nora (Hg.), *Les lieux de mémoire*. I: *La République*. II: *La Nation* (3 Bände). III. *Les France* (3 Bände), Paris 1984–1992; Mario Isnenghi (Hg.), *I luoghi della memoria. Simboli e miti Dell'Italia Unita*, Roma–Paris 1996; Etienne François, Hagen Schulze (Hg.), *Deutsche Erinnerungsorte*, München 2001 (3 Bände); *Selbstreflexiver: Pim den Boer, Willem Frijhoff (Red.), Lieux de mémoire et identités nationales. La France et les Pays-Bas*, Amsterdam 1993.

der Einwanderungs- und Gesundheitsbehörden, der Justiz und in den Abschieberäumen von Flughäfen.⁵⁰ Die gängigen Entwürfe zur Erfindung eines europäischen Gedächtnisses belegen indes, dass die Wissenschaften zunehmend Gefahr laufen, willkürliche Mythen des 19. Jahrhunderts neu aufleben zu lassen, und sich damit – aus welchen Gründen auch immer – unreflektiert in einen „methodischen Nationalismus“⁵¹ verstricken, anstatt ihn dauerhaft zu verabschieden.

Die Sinnstiftungsmodi, an denen die *scientific community* mitarbeitet, sind nicht nur für EUropa konstitutiv, auch anderswo wirken heute die Wissenschaften am Nationalismus tatkräftig mit: Die postkolonialen Theoretiker Edward Said und Anil Bhatti berichten zum Beispiel von analogen Versuchen der Wissenschaft in Palästina und Indien. In Indien griff der religiöse Nationalismus die kolonialistische Variante indischer Geschichte, die einen Gegensatz zwischen Hindus und Muslims konstruiert hatte, ideologisch auf. So verbreitete sich eine Ideologie der vermeintlich altindischen (hinduistischen) Glanzzeit und der Zeit Jahrhunderte langer islamischer Knechtschaft, die der Hindu-Nationalismus verwendete, um Ansätze einer überlappenden sozio-religiösen Praxis aufzulösen, während im Gegenzug Unterschiede in essenzialisierte kulturelle Dichotomien überhöht wurden. Eine ideologieverhaftete Archäologie untergrub die von Nehru gestiftete Tradition, Indiens kulturelle Vielfalt als Palimpsest zu begreifen. Sie unterwarf sich dem Auftrag, Indiens authentische Wurzeln auszugraben, um seine Urschicht zu rekonstruieren, und wurde damit zusehends zur Hagiographie. Islamische Monumente, die angeblich auf dem Fundament von zerstörten hinduistischen Tempeln errichtet wurden, entwickelten sich zu wissenschaftlichen Streitobjekten und bald auch zur Zielscheibe realer Angriffe und Zerstörung.⁵²

Auch am Schauplatz Israel ist es die offizielle Archäologie, die den Königsweg zu einer jüdisch-israelischen Identität gefunden zu haben vermeint. Sie legitimiere, wie Said schreibt, den „außergewöhnlichen, revisionistischen Versuch“, „eine neue glatte Struktur jüdischer Ge-

50 Vgl. Sabine Offe, Opfererzählungen. Europäische Gedächtnisorte, in diesem Band, S. 133–143.

51 Der hier eingeführte Begriff des ‚methodischen‘ Nationalismus zeichnet sich dadurch aus, dass die unreflektierte Weiterverwendung nationaler Methodologie Methode besitzt. Aus diesem Grund soll in der Folge nicht von einem bloß „methodologischen“, sondern von einem „methodischen“ (d.h. systematischen und mit Methode verfolgten) Nationalismus gesprochen werden.

52 Vgl. Anil Bhatti, Der koloniale Diskurs und Orte des Gedächtnisses, in: Moritz Csáky, Monika Sommer (Hg.), Kulturerbe als soziokulturelle Praxis, Wien 2005 (Gedächtnis – Erinnerung – Identität 6), S. 115–128.

schichte“ an die Stelle der komplexeren Schichten zu setzen, um im Namen der nationalen Ideologie der Wiederinbesitznahme Palästinas Vorschub zu leisten.⁵³ Arabische Namen und Spuren anderer Zivilisationen würden verwischt. Sobald aber die Anzeichen anderer historischer Einflüsse unleugbar seien (wie in der Jerusalemer Architektur, „einem riesigen Palimpsest von Byzantinern, Kreuzrittern, Hasmoniten, Israeliten und Muslimen“⁵⁴), würde deren Sichtbarkeit als ein Indiz für eine liberale Kulturpolitik gedeutet – so Said. Die hegemonialen Züge dieser Ansprüche blieben unhinterfragt. Der methodische Nationalismus, der Kultur wieder national begreift, ist somit nicht nur für Europa bezeichnend. Der Charakter der daraus erwachsenden Konflikte wird aber häufig durch den Mantel religiöser Fundamentalismen verdeckt.

Fazit bleibt, dass auch am Anfang des 21. Jahrhunderts zumindest Teile der Wissenschaft (hier: der Archäologie und Gedächtnisforschung) historisch nachweisbare kulturelle (diachrone) Schichtungen und (synchrone) Gewebestrukturen für vernachlässigbar erklären, um dem nationalen Prinzip zu seinem Vorrecht zu verhelfen. Die Suche nach kulturellen Wurzeln verspricht, dass die wahre Kultur gefunden wird. Dass diese Authentisierungsvorgänge mit dem Nationalismus methodisch verschränkt sind, blieb schon Ernest Gellner (1925–1995) nicht verborgen: Der Nationalismus war zuerst da; dieser sollte die Nation hervorbringen – und nicht umgekehrt.⁵⁵ Wie zuvor beschrieben, beruht der Nationalismus jedoch nicht nur auf dem Prinzip der Entzweiung, sondern auch auf dem Verhältnis von Entzweiung und Vereinheitlichung bzw. – gewagt formuliert – auf der Dialektik von Assimilation und Dissimilation. Christian Geulen forderte zu Recht ein, in der Erfindung Europas die Erkenntnisse über die Erfindung der Nation zu berücksichtigen.⁵⁶

Alternative Konzepte

Die vorherigen Beispiele belegen, dass die nationalen Selbstvergewisserungsprozesse in Teilbereichen der Wissenschaften wieder auf Aufmerksamkeit stoßen. Historiker, Soziologen und Anthropologen wider-

53 Edward W. Said, *Freud und das Nichteuropäische*, Zürich 2003, S. 17–74, hier S. 58f.

54 Ebenda, S. 60. Vgl. auch: Anna Minta, *Israel bauen. Architektur, Städtebau und Denkmalpolitik nach der Staatsgründung 1948*, Berlin 2004.

55 Vgl. Ernest Gellner, *Nationalismus. Kultur und Macht*, Berlin 1999. Ders., *Nationalismus und Moderne*, Berlin 1991.

56 Vgl. Geulen, *Nationalismus als kulturwissenschaftliches Forschungsfeld*, S. 451–455.

setzen sich insbesondere den Versuchen, den Modernisierungsprozess als ein europäisches (westliches) Spezifikum zu reklamieren, und – damit verbunden – das nichteuropäische Andere als rückständig definieren.⁵⁷ Der vielleicht wichtigste Entwurf in diesem Zusammenhang ist Shmuel N. Eisenstadts Konzept der „multiple modernities“, das den Begriff der Moderne in den Plural rückt und damit die westliche Monopolstellung in Zweifel zieht.⁵⁸ Manche Wissenschaftler sehen sich dabei in einer Tradition der Kritik, die im Besonderen in Wien vor 1938 lebhaft geführt wurde. Dass Ernst Mach, Sigmund Freud und Hans Kelsen wegweisende Theorien aufstellten, ist hinlänglich bekannt. In welchem Ausmaß ihre Arbeiten jedoch durch den Wahrnehmungshorizont asymmetrischer Machtverhältnisse und durch den Blick auf eine Wissenschaft geprägt sind, die weitgehend dem Zauber des Nationalismus erlag, wird unterschätzt. In einer Zeit, in der Wissenschaftler am Aufbau ‚organischer‘ Gemeinschaften mitwirkten, hatten sich Mach, Freud, Kelsen und andere nicht als Steigbügelhalter nationaler Politik, sondern als räsonierende Kritiker organizistisch-substanzialistischer und essenzialistischer Kultur-, Staats- und Identitätsvorstellungen verstanden. Ernst Mach (1838–1916) erklärte das Ich (als Substanz) für unrettbar und öffnete hiermit ein neues epistemologisches Feld. Hans Kelsen (1881–1973) zeigte einen Weg auf, den Staat nicht – wie Georg Jellinek (1851–1911) – als Macht ausübendes Seinsfaktum beruhend auf „Volk“, „Territorium“ und „Herrschaftsgewalt“ zu begreifen, sondern juristisch-formal zu erklären: Definierte man den Staat lediglich formal, als eine kohärente Ordnung juristischer Normen, so ließ sich auch in einem von „Interessensgegensätzen“ zerklüfteten Staat Einheit erzeugen, ohne dass *eine* kulturelle Gruppe das Wertgefüge der anderen missachtete. Der Wiener Jurist nahm Abstand davon, „Staat“, „Nation“, „Volk“ mit einer „organischen Hülle“ („Staatspersönlichkeit“) zu umkleiden. Auch Sigmund Freud (1856–1939) erarbeitete in seinen sozialpsychologischen Arbeiten eine Theorie, die sich den herrschenden Modellen ausgrenzender Selbstvergewisserung widersetzte. Zu diesem Zweck reformulierte er zentrale Konzepte des Sozialen, unter anderem den Begriff der „Masse“. Er begriff sie nicht – wie in der Psychologie des 19. Jahrhunderts üblich – substanzialistisch, sondern abstrakt als eine Ansammlung vieler Ichs in libidinöser Bindung.

57 Vgl. Hans van der Loo, Willem van Reijen, Modernisierung. Projekt und Paradox. München 1992; Herzfeld, Anthropology, S. 80–84.

58 Vgl. Shmuel N. Eisenstadt, Multiple Modernities, New Brunswick–London 2002; Ders., Die Vielfalt der Moderne, Weilerswist 2000; Ders., Multiple Modernities. Der Streit um die Gegenwart, Berlin 2007 (Kulturwissenschaftliche Interventionen 8).

In seinem letzten Werk: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, erschienen 1939, in einer Zeit, als ‚Abstammung‘, ‚Volkstum‘, ‚Ethnizität‘ und ‚Rasse‘ zu einem – je nachdem: lebensbedrohlichen oder verteidigungswürdigen Wert aufstiegen, zeichnete Sigmund Freud den biblischen Moses als eine ‚Urvaterfigur‘ anderer als geglaubter Herkunft. Dem Wiener Psychoanalytiker erschien der Wert authentischer Her- und Abkünfte tief trügerisch. Sie waren für ihn Erfindungen eines getrübbten, verdrängenden Bewusstseins. Moses, der Angelpunkt jüdischer Selbstauthentisierung, tritt in Freuds Narrativ daher als Ägypter auf. Der Zweck dieser Therapie liegt auf der Hand: Freuds Antriebe war, zu zeigen, dass die Juden keineswegs „grundverschieden“, ein absolut Anderes seien, sondern dass die Vorstellung ihrer Verschiedenheit auf dem nationalstaatlichen Mechanismus, sich ein Anderes zu schaffen, beruhte. In diesem Sinne weigerte er sich auch vehement, zwischen Europa und einem angeblich nichteuropäischen Judentum unüberwindliche Barrieren aufzurichten. Im Gegenteil: Angesichts des sich unheilvoll auf Europa senkenden Schattens des Antisemitismus versuchte Freud, die Juden, wie Said vermutet, „fürsorglich unter dem schützenden Dach des Europäischen zu versammeln“.⁵⁹

Europa, quo vadas?

EUropa steht vor der Alternative, die Geschichte des Nationalismus auf übernationaler Ebene zu wiederholen, oder sich jenseits dieses Modells transnational zu konstituieren. Allein das Ende des Nationalstaats zu verkünden, ist ungenügend, denn trotz der „postnationalen Konstellation“ (Jürgen Habermas)⁶⁰ sind nationale Narrative ungebrochen wirksam. Europa, wohin könntest Du also gehen?

Will sich ein künftiges europäisches Gedächtnis einem ‚übernationalen Nationalismus‘ widersetzen, so muss es sich seiner diachronen Vielschichtigkeit und synchronen Überlappungen bewusst werden und diese als ebenso konstitutiv betrachten. Daher gebietet es die historische Vernunft, einen Weg einzuschlagen, dessen Spezifikum vielleicht darin besteht, der unzweifelhaft „geteilten Geschichte Europas“⁶¹ (im Doppel-

59 Said, Freud und das Nichteuropäische, S. 50.

60 Jürgen Habermas, Die postnationale Konstellation. Politische Essays, Frankfurt a.M. 1998 (edition suhrkamp 2005).

61 Vgl. Sebastian Conrad, Shalini Randeria, Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt, in: Dies. (Hg.), Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt a.M.–New York 2002, S. 9–49; Vgl. Shalini Randeria, Geteilte Geschichte und verwobene Moderne, in: Jörn Rüsen, Hanna Leitgeb, Nor-

sinn von „shared“ und „divided“, Shalini Randeria) mit den nichteuropäischen Kulturen mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Die große politisch-kulturelle Bedeutung jener ‚Erinnerungslandschaften‘, die durch nationale Meistererzählungen geprägt wurden, muss bzw. soll jedoch keinesfalls ignoriert werden. Das nationale Narrativ ist vielmehr in seiner historischen Situiertheit zu erfassen und als veränderlicher Zustand – als historische Episode – zu rekonstruieren und archivieren. Sein normativer Anspruch muss aber delegitimiert werden, und zwar in der Einsicht, dass er entzweierend wirkt.

In diesem Sinne wäre das Bewusstsein dafür zu schärfen, dass die Bewertung dessen, was Europa trennte und verband, in der Geschichte Kontingenzen unterworfen war. Ließe man die Vorstellung von Verwurzelung, kultureller Substanz und authentischer Ursprünge zurück, so könnte die in Europa verfeinerte, aber vergessene Kunst reziproker kultureller Ausverhandlungsprozesse, wie sie für Grenzzonen zum arabischen Raum und zum osmanischen Reich lange Zeit konstitutiv war, schrittweise wiederentdeckt werden. Dass auch der Islam seit jeher ein wesentlicher Teil Europas war und wieder ist, wird gerne übersehen, obwohl sich doch die osmanische Geschichte Jahrhunderte lang in Europa ereignete, mit Auswirkungen auf Lebensstil, Kultur und Alltag.⁶² Schließlich ist der Islam seit 1879 bzw. 1912 („Islamgesetz“) eine gesetzlich anerkannte Religion im habsburgischen Österreich, also in einem Land, das sich in der Mitte Europas befindet. Den Gegensatz ‚Abendland‘/‚Morgenland‘ als Anachronismus zu entziffern, reicht nicht mehr aus. Zu diskutieren wird sein, inwieweit sich die neue Salonfähigkeit ältester Stereotype wie Antisemitismus, christlicher Antijudaismus und Orientalismus einer unbewältigten Vergangenheit verdankt, aber auch, wieweit ein Sich-Verschließen vor den Herausforderungen einer zunehmend miteinander vernetzten Welt diese Tendenzen verstärkt.

Geteilte Erfahrung oder Wertekonsens?

Sollte sich Europa sonach nicht von der (Ziel-)Vorstellung eines Wertekonsenses verabschieden, dafür aber darüber nachdenken, was Europa wirklich zusammenhält bzw. zusammenhalten könnte? In der Tat lässt

bert Jegelka (Hg.), *Zukunftsentwürfe. Ideen für eine Kultur der Veränderung*, Frankfurt a.M.–New York 2000, S. 87–96.

- 62 Vgl. Michael Borgolte, *Europa entdeckt seine Vielfalt 1050–1250*, Stuttgart 2002 (*Handbuch der Geschichte Europas* 3); ders., *Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes, 300–1400 n. Chr.*, München 2006 (*Siedler Geschichte Europas* 2); ders., *Die Geburt Europas aus dem Geist der Achsenzeit*, in diesem Band, S. 45–60.

sich Europa aufgrund seiner manifesten inneren Differenzen und Vielfalt kaum als Einheit begreifen, umfasst es doch eine Vielzahl verschiedener, sich überlappender sozialer, kultureller, regionaler und nationaler Traditionen, Gedächtnisse und Identitäten. Sogar seine Grenzen verliefen und verlaufen fließend, keiner vermag sie ausreichend zu definieren. Die Gewaltgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, die nicht zuletzt in Europa durch Konzepte von nationaler, ethnischer und kultureller ‚Reinheit‘ geprägt war, zeugt von scharfen Grenzziehungen, die mit Auf- und Abwertungen verknüpft waren. Daher wäre es wohl vernünftig, Europa *nicht* auf exklusiven Werten, sondern auf dem geteilten Erfahrungs- und Erinnerungspotenzial zu bauen. Zu diesem Zweck wären zum einen die „Abstiegs Erfahrungen“ (Jacques Derrida, Jürgen Habermas)⁶³ des Kolonialismus, der Shoa, und der verschiedenen Totalitarismen bewusst zu machen. Zum anderen wäre aber auch auf Aby Warburgs Konzept der „Erinnerungsgemeinschaft“ zu verweisen, mit dem er eine Orient und Okzident umspannende Kultur bezeichnete, repräsentiert durch das gleiche Symbol in gänzlich verschiedenen Kulturen, das aber verwandelt und angereichert ist um jeweils spezifische Erfahrungen.⁶⁴

Angesichts der gewaltsamen Dynamik, die in Europa durch die Versuche, Kulturen, Differenzen und letztlich Menschen zu bewerten, ausgelöst wurde, ist zu fragen, ob es sich seiner ‚Einheit‘ nicht vielmehr durch den Versuch einer gemeinsamen Deutung seiner Erfahrungen im Umgang mit widersprüchlicher Vielfalt versichern sollte. Zielvorgabe kann daher *kein* normatives Modell des sozialen Miteinander sein, das die Vielfalt der Werte in eine kohärente Ordnung zwingt und mit dem Ziel der „Gemeinschaftlichkeit“ soziale Bindung durch „inhaltlich definierte, kollektiv geteilte und lokal fixierte Normen“ zu erreichen versucht – eine Einheit, „die sich (anscheinend) sichtbar entäußert als sozialkulturelle Homogenität.“⁶⁵ Sind für Zusammenhalt (soziale) Nor-

63 Jacques Derrida, Jürgen Habermas, Nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Samstag, 31.5.2003, S. 33f.

64 Vgl. das unveröffentlichte Vorlesungsmanuskript Aby Warburgs *Die Wanderungen der antiken Götterwelt vor ihrem Eintritt in die italienische Hochrenaissance* (Göttinger Vorlesung vom 29.11.1913, S. 2), das Roland Kany aufgreift, in: Mnemosyne als Programm. Geschichte, Erinnerung und die Andacht zum Unbedeutenden im Werk von Usener, Warburg und Benjamin, Tübingen 1987, S. 129–185, hier S. 176; vgl. auch Michael Diers, Mnemosyne oder das Gedächtnis der Bilder. Über Aby Warburg, in: Otto Gerhard Oexle (Hg.), Memoria als Kultur, Göttingen 1995 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 121), S. 79–94.

65 Uwe Sander, Die Bindung der Unverbindlichkeit. Mediatisierte Kommunikation in modernen Gesellschaften, Frankfurt a.M. 1998 (edition suhrkamp 2042).

mensysteme, die von allen Mitgliedern einer Gruppe anerkannt werden, überhaupt unverzichtbar? Uwe Sander verweist auf namhafte Sozialwissenschaftler, die diese Vorstellung – Bindung als „soziales Band“ – wissenschaftlich unterstützt haben: Talcott Parsons (1902–1979) spricht von „normativer Kohärenz“; Émile Durkheim (1858–1917) analysierte ein Abweichen als „Anomie“; Alfred Schütz (1899–1959) erhob die „sedimentierten, unhinterfragten Normalitätskonstruktionen zum Fundament der Lebenswelt“ und zur Stütze der „Sinnsicherheit“.⁶⁶ Die europäische Geschichte lehrt jedoch, dass jeder Versuch, eine kollektive Identität auf der Basis kohärenter Wertsysteme – gruppiert um Konzepte wie Nation, Ethnizität und Kultur – zu schaffen, mit dem Akt der Abgrenzung Prozesse der Ausgrenzung in Bewegung setzt. Wirkt der Versuch, für die europäische „Vielfalt der Kulturen, Religionen und Sprachen“⁶⁷ einen Wertekonsens anzustreben, nicht eher destruktiv als integrativ?

Einen Ausweg zeigt vielleicht ein „posttraditionaler“ Identitätsbegriff (Jürgen Habermas)⁶⁸ auf. Modellhaft könnte hierfür das sein, was Uwe Sander als die „Bindung der Unverbindlichkeit“ bezeichnet, und das, was für Anil Bhatti „Plurikulturalität“ darstellt: In beiden Entwürfen werden konstruktive Techniken in der Vergangenheit und für die Gegenwart beschrieben, mit Hilfe derer in kulturell vielfältigen Milieus Differenzen ausagiert werden, ohne dass sich die Handelnden *einem* Wertesystem unterwerfen müssen. Um miteinander auszukommen, sei es notwendig, eine „operative Kunst des Aneignens“ in spezifischen Handlungszusammenhängen zu entwickeln, schreibt Bhatti, anstatt nach einem gemeinsamen Verstehen der Welt zu suchen. Handlungszusammenhänge wären wichtiger als Verstehenszusammenhänge.⁶⁹ Auch M. Rainer Lepsius plädiert für ein ähnliches Konzept, dem zufolge sich Identität nicht mehr auf ein „schicksalsträchtiges und übermächtiges Kollektiv“ (Nation) beziehen darf, sondern allein auf durch Institutionen strukturierte Funktionszusammenhänge. Identität in Europa bedarf so nach keiner verbindlichen Werte, sondern einer „europäischen Hand-

66 Vgl. ebenda, S. 10.

67 Artikel II-82: Vielfalt der Kulturen, Religionen und Sprachen (Teil II, Titel III), in: Vertrag über eine Verfassung für Europa.

68 Jürgen Habermas, Geschichtsbewusstsein und posttraditionale Identität. Die Westorientierung der Bundesrepublik, in: Ders., Zeitdiagnosen. Zwölf Essays. 1980–2001, Frankfurt a.M. 2003 (edition suhrkamp 2439), S. 105–123.

69 Anil Bhatti, Kulturelle Vielfalt und Homogenisierung, S. 58. Ders., Aspekte gesellschaftlicher Diversität und Homogenisierung im postkolonialen Kontext, in: Wolfgang Müller-Funk, Birgit Wagner, Eigene und andere Fremde, Postkoloniale Konflikte im europäischen Kontext, Wien 2005 (Kultur. Wissenschaften 8.4), S. 31–47, hier S. 41.

lungsorientierung“, die durch die Partizipation an europäisch verfassten Institutionen entsteht.⁷⁰

Für die europäische Wissenschaft – und hier insbesondere die Historiografie – bedeutet dies nicht zuletzt, dass sie den Blick zu schärfen hat für Machtstrukturen in der Ausbildung jener öffentlichen Diskurse, in denen zu wissen vorgegeben wird, was europäisch ist. Vorrangig wären reflektierte Gedächtnisprojekte zu installieren, die sich nicht um die Ausgrabung von Wurzeln bemühen, sondern das kulturelle Wurzelgeflecht Europas freizulegen beginnen, um seiner Palimpsest-Struktur Anerkennung zu verschaffen.⁷¹ Davon sprach schon Victor Hugo in seinen *Betrachtungen zur Geschichte* (1827), war für ihn doch „die große europäische Zivilisation“, „die griechisch-römische“(!), einem „großen Palimpsest“ vergleichbar, unter dem, wenn man die erste Schicht beseitigte, die Etrusker, die Iberer und die Kelten zu finden seien. Die ergiebigsten und lehrreichsten Ausgrabungsstätten liegen vielleicht weniger in den traditionellen Nationalstaaten innerhalb der EU, sondern an Orten, die sich von jeher als Schnittstellen verstanden, wo Orient und Okzident, Christentum, Islam und Judentum aufeinander trafen, in den Zonen kultureller Spaltung und Übersetzung. Hier liefert uns die Geschichte zahlreiche Beispiele für Erfolg versprechende Strategien im Umgang mit dem Assimilations- und Dissimilationsproblem, das auch auf europäischer Ebene zu einer der größten Herausforderungen heranwächst. Die Kultur-, Sozial- und Geisteswissenschaften sollten sie annehmen.

70 M. Rainer Lepsius, Identitätsstiftung durch eine europäische Verfassung, in: Robert Hettlage, Hans-Peter Müller (Hg.), *Die europäische Gesellschaft*, Konstanz 2006, S. 109–127, hier S. 125f.

71 Vgl. Anil Bhatti, Cultural Homogenisation, Places of Memory, and the Loss of Secular Urban Space, in: Helmut Berking [u.a.] (Hg.), *Negotiating Urban Conflicts. Interaction, Space and Control*, Bielefeld 2006, S. 67–81; vgl. Harald Weinrich, Europäische Palimpseste, in: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 30, 1–2 (2006), S. 1–10.

