

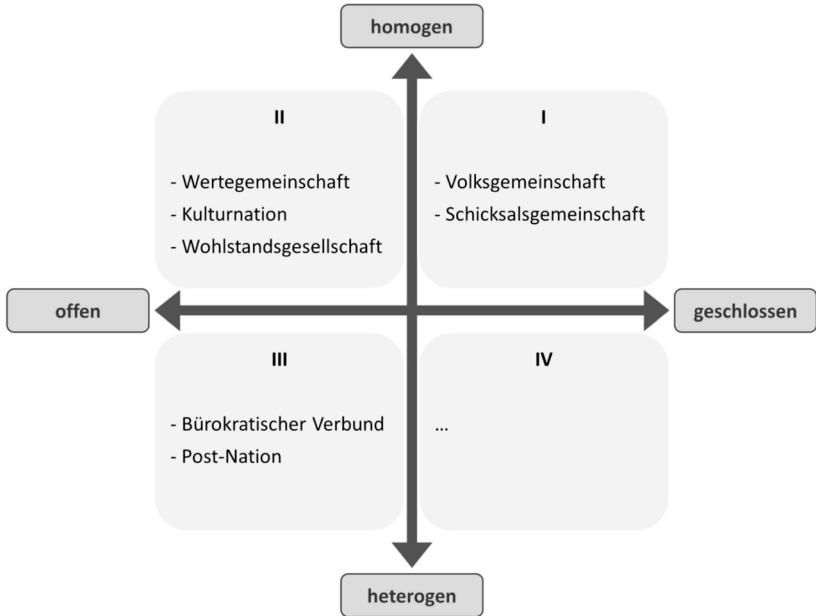
6. Facetten eines Nationalismus der Mitte in Deutschland II

Horizontale Auswertung

Während im vorherigen Kapitel 5 sich anhand von Fallbeispielen dem Thema eines Nationalismus der Mitte in Deutschland genähert wurde, werden in diesem Kapitel zentrale Aspekte des Phänomens dargestellt, die horizontal, über sämtliche Interviews hinweg herausgearbeitet wurden. Durch den Prozess des Kodierens, des konstanten Vergleichs und des Memoschreibens ließen sich unterschiedliche Narrative zu Deutschland bestimmen. Diese Narrative, aufgefasst als Form der sozialen Bedeutungsgenerierung und Grundlage von Identitäts- und Differenzpolitiken (Bal 2002; Nünning 2012; vgl. auch Kapitel 2.1), sind zentraler Bestandteil eines Nationalismus der Mitte in Deutschland, wie im Prozess der Auswertung deutlich wurde. Aufgefasst als *interpretatives Repertoire* (Edley 2001; Potter und Wetherell 1987; vgl. Kapitel 3.1) stehen die herausgearbeiteten Narrative den Interviewten zur Verfügung, um ihre Vorstellung von Deutschland in der Interviewsituation zu teilen und so zur Formation des Konstruktes Deutschland beizutragen. Zur Charakterisierung der unterschiedlichen Narrative und um diese zueinander ins Verhältnis setzen zu können, bietet es sich an, erneut zwei Spannungsfelder, verstanden als Achsen eines Koordinatensystems, heranzuziehen. Auch dieses Strukturierungssystem wurde entlang eines vergleichenden Vorgehens entwickelt, wobei hier anders als bei dem in Kapitel 5 vorgestellten Strukturierungssystem nicht die einzelnen Fälle in ihrer Gesamtheit, sondern die unterschiedlichen, innerhalb des Samples wiederkehrenden Vorstellungen von Deutschland, ausgedrückt in Form von Narrativen, miteinander verglichen wurden. Innerhalb eines Falls können sich unterschiedliche Narrative finden. Im Verlauf der Auswertung haben sich die beiden Spannungsfelder heterogen-homogen und offen-geschlossen als geeignet herausgestellt, die unterschiedlichen Narrative zu charakterisieren. Das Spannungsfeld heterogen-homogen beschreibt, inwiefern die jeweilige Vorstellung von Deutschland von einer Diversität bzw. Gleichheit der durch das jeweilige Konstrukt eingeschlossenen Mitglieder ausgeht. Das Spannungsfeld offen-geschlossen wiederum bildet eine Ent-

wicklungsrichtung ab. Es zeigt an, inwiefern es innerhalb des jeweiligen Narrativs möglich ist, dass neue Mitglieder zu der imaginierten Gemeinschaft hinzukommen.

Abbildung 4: Systematisierung unterschiedlicher Vorstellungen von Deutschland



Quelle: Eigene Darstellung

Das obige Schaubild führt innerhalb des Samples wiederholt gefundenen Narrative auf und verortet sie innerhalb des beschriebenen Koordinatensystems. Im Quadranten I befinden sich die Narrative Volksgemeinschaft und Schicksalsgemeinschaft. Dem Narrativ der Volksgemeinschaft liegt eine biologistische Definition von Nation zugrunde. Entlang der Differenzkategorien *race* und Ethnizität gebildete Gruppen werden hier nicht als sozialkonstruiert, sondern als manifest und zudem homogen erachtet. Mitgliedschaft zu den so verstandenen Gruppen kann nicht erworben werden. Sie erfolgt durch die Geburt in eine entlang der Differenzkategorien *race* und Ethnizität beispielsweise als *deutsch* verstandene Familie. Es handelt sich somit um eine geschlossene Vorstellung von Nation. Auch das Narrativ der Schicksalsgemeinschaft stellt eine geschlossene und homogene Vorstellung von Deutschland dar. Das die Mitglieder vereinende Charakteristikum ist hier ein gemeinsames Schicksal in Form der deutschen Geschichte im Allgemeinen und der nationalsozialistischen Geschichte im Besonderen. Während im

Vordergrund des Narrativs also keine biologistische Argumentation steht, wird gleichwohl deutlich, dass auch hier Mitgliedschaft nur durch Geburt in eine solche Familie erfolgt, die bereits zur Zeit des Nationalsozialismus deutsch war. Im Vordergrund des Narrativs steht ein vermeintlich gebrochenes Verhältnis der so verstandenen Deutschen zu Deutschland, das mit der deutschen nationalsozialistischen Geschichte begründet und in der Folge als spezifisch deutsche Eigenschaft aufgefasst wird. Die weitere Analyse zeigt, dass dieses spezifische Verhältnis zu Deutschland vielfach solchen Personen abgesprochen wird, die nach der NS-Zeit nach Deutschland migriert sind. Deutsche Geschichte wird somit mit familiärer Geschichte verbunden. Personen, die diese familiäre Geschichte nicht teilen, teilen dieser Argumentation nach nicht das gebrochene Verhältnis zu Deutschland und können somit auch nicht in die Schicksalsgemeinschaft aufgenommen werden. Während das Narrativ der Volksgemeinschaft von vielen Interviewten des hier untersuchten Samples zumindest vordergründig abgelehnt und einem rechten Rand zugeschrieben wird, wird dem hinsichtlich der beschriebenen Spannungsfelder strukturell ähnlichen Narrativ der Schicksalsgemeinschaft kaum kritisch begegnet.

Im Quadranten II befinden sich die Narrative Wertegemeinschaft, Kulturnation und Wohlstandsgesellschaft, die somit als homogen-offen charakterisiert werden. Die Narrative Wertegemeinschaft und Kulturnation wurden bereits in Kapitel 5 herausgearbeitet. Die Homogenitätsannahme bezieht sich bei diesen Narrativen auf innerhalb der vorgestellten Gemeinschaft geteilte Werte bzw. auf bestimmte Kulturgüter als geteiltes Referenzsystem der Mitglieder der Gemeinschaft. Als nationales Kulturgut lässt sich beispielsweise auch eine national definierte Sprache auffassen. Anders als im Narrativ der Volksgemeinschaft oder der Schicksalsgemeinschaft sind die Vorstellung einer Wertegemeinschaft wie auch einer Kulturnation dahingehend als offen zu verstehen, als dass neue Mitglieder die Möglichkeit haben, Teil der imaginierten Gemeinschaft zu werden, indem sie sich dem vermeintlichen Wertekanon anschließen oder sich das kulturelle Referenzsystem, beispielsweise in Form von Sprache aneignen. Insbesondere im Narrativ der Wertegemeinschaft ist die Offenheit zudem selbst zentraler Inhalt des Narrativs, wie später noch herausgearbeitet wird. Ebenfalls aufgezeigt wird, dass es diese Proklamation von Offenheit gleichwohl zu hinterfragen gilt und die Mitgliedschaft zu Deutschland im Narrativ der Wertegemeinschaft keineswegs so eindeutig von der essentialistischen Argumentation beispielsweise im Sinne einer Volksgemeinschaft unterschieden werden kann. Das ebenfalls im zweiten Quadranten verortete Narrativ von Deutschland als Wohlstandsgesellschaft umfasst jene Positionen, die als charakteristisch für Deutschland vor allem eine wirtschaftliche Stärke auf globaler Ebene und einen relativen Wohlstand in der Bevölkerung begreifen. In vergleichbarer Weise, wie im Narrativ der Wertegemeinschaft und in der Vorstellung einer deutschen Kulturnation eine Idealisierung des Konstruktes Deutschland durch vermeintlich objektiv als überlegen zu bewertende Werte bzw.

Kulturgüter stattfindet, beinhaltet auch das Narrativ der Wohlstandsgesellschaft eine Idealisierung des Konstruktes Deutschland entlang der vermeintlich objektiven Tatsache einer deutschen wirtschaftlichen Überlegenheit. Diese rationalisierte und dadurch emotional gemäßigt erscheinende Idealisierung ist charakteristisch für einen Nationalismus der Mitte in Deutschland (vgl. Kapitel 5). Soziale Ungleichheit und Differenz innerhalb von Deutschland werden im Narrativ der Wohlstandsgesellschaft zumeist nicht reflektiert. Das Narrativ zeichnet sich somit durch eine Homogenitätsannahme aus. Es ist zudem dahingehend als offen zu verstehen, als dass zumindest vordergründig keine Zugangsbeschränkungen zur Wohlstandsgesellschaft formuliert werden. Gleichwohl verbindet sich das Narrativ in den Interviews teilweise auch mit Vorstellungen von vermeintlich spezifisch deutschen Tugenden wie etwa Fleiß, Pünktlichkeit und einem hohen Qualitätsanspruch. Die Begründung von Wohlstand durch diese vermeintlich deutschen Tugenden stellt eine Rationalisierung von sozialer Ungleichheit dar. Entlang dieser Logik ist Wohlstand auf die besondere Leistungsfähigkeit *der* Deutschen, statt auf strukturelle Bedingungen zurückzuführen. Dabei stellt sich die Frage, ob diese vermeintlich deutschen Tugenden von *neuen* Deutschen erworben werden können oder ob die Vorstellung von spezifisch deutschen Eigenschaften nicht doch auf einer biologistischen Argumentation fußt, das Narrativ der Wohlstandsgemeinschaft in Verbindung mit der Vorstellung von deutschen Tugenden also auch eher als geschlossen zu betrachten ist.

Im Quadranten III befinden sich die Vorstellung von Deutschland als bürokratischem Verbund und die Post-Nation als Sammelbegriff für jene in den Interviews zahlreich zu findenden Positionen, die das Konzept der Nation entweder als bereits überwunden oder als dringend zu überwinden begreifen. Die Auffassung von Deutschland als bürokratischem Verbund stellt keine Gemeinschaftsvorstellung im eigentlichen Sinne dar. Sie imaginiert keine Nahbeziehung zwischen deutschen Staatsbürger*innen, die innerhalb des Narrativs lediglich durch die gleiche Staatsbürgerschaft miteinander verbunden sind. Es wird in der Folge jenseits der formellen Staatsbürgerschaft auch keine gemeinsame Eigenschaft *der* Deutschen imaginiert. Die Gruppe der Staatsbürger*innen ist demnach als heterogen aufzufassen. Die Vorstellung von Deutschland als bürokratischem Verbund ist zudem dahingehend offen, als dass neue Mitglieder durch den Erwerb der deutschen Staatsbürgerschaft hinzukommen können. Das ebenfalls im dritten Quadranten verortete Konstrukt der Post-Nation stellt wiederum keine Vorstellung von Deutschland im Sinne der zuvor angeführten dar. Das Konstrukt der Post-Nation wurde hier dennoch aufgeführt, um auch jene Positionen sichtbar zu machen, die entweder das Konzept der Nation als bereits überwunden erachten oder aber aufgrund des ausschließenden und gewaltvollen Charakters von Nation die Überwindung einer nationalstaatlichen Weltordnung fordern. Die Post-Nation ist also als Sammelbegriff zu verstehen sowohl für die Gegenwartsdiagnose einiger

Interviewter, dass die Nation keine alltagsstrukturierende Relevanz mehr für sie besitze, als auch für die Zukunftsforderung anderer, das Konstrukt der Nation und dessen ausschließenden Charakter zu überwinden. Die überwundene Nation stellt für einige Interviewte somit einen bereits eingetroffenen Zustand und für andere eine Zielrichtung dar. Insbesondere in der Form einer Zielvorgabe und der damit einhergehenden Kritik am ausschließenden Charakter des Konzeptes Nation wird hier das Ideal einer inklusiveren Form von Gemeinschaft erkennbar. Darin liegt die Verortung des Konstruktes der Post-Nation im dritten Quadranten offen-heterogen begründet. Das Ideal der Inklusion wird zudem auch in jenen Positionen deutlich, die das Konzept der Nation bereits als überwunden beschreiben und beispielsweise mit Europa oder dem Weltbürgertum alternative und vermeintlich stärker inkludierende Gemeinschaftskonstrukte anführen. Für den vierten Quadranten, der sich durch Heterogenität und Geschlossenheit auszeichnet, wurden innerhalb des Samples keine Narrative gefunden.

Innerhalb eines Interviews tauchen zumeist unterschiedliche, sich entlang der beschriebenen Spannungsfelder häufig auch entgegenstehende Narrative auf. Dies liegt nicht nur darin begründet, dass sich Personen affirmativ oder auch abgrenzend auf einzelne Narrative beziehen können. Vielmehr werden auch innerhalb eines Interviews Inkonsistenzen und Widersprüchlichkeiten hinsichtlich der dort identifizierten Vorstellungen entlang der Spannungsfelder deutlich. So äußern beispielsweise Personen nicht selten an einer Stelle des Interviews, dass Deutschland für sie lediglich ein bürokratischer Verbund sei, als einziger Ausdruck von Deutschsein also die deutsche Staatsbürgerschaft aufzufassen sei und an anderer, dass sie mit Deutschsein gleichwohl bestimmte Werte verbinden. An einer weiteren Stelle des Interviews wiederum wird infrage gestellt, dass bestimmte, ethnisch definierten Gruppen diese Werte teilen und somit Teil der Wertegemeinschaft sind oder werden können.

Die hier vorgenommene Systematisierung der innerhalb des Samples zu findenden Vorstellungen von Deutschland soll den Lesenden einerseits einen Überblick über das diskursive Feld verschaffen, in dem der Nationalismus der Mitte in Deutschland verortet ist und andererseits ein Verständnis für die jeweilige Positionierung einzelner Narrative im Verhältnis zu den übrigen fördern. In ihrer Gesamtheit beschreiben die unterschiedlichen Vorstellungen ein interpretatives Repertoire aus dem sich ein Nationalismus der Mitte in Deutschland speist. Die Narrative lassen sich dabei als Werkzeuge begreifen, mit denen das Konstrukt Deutschland diskursiv auf eine spezifische Art und Weise geformt wird. Durch die Analyse einzelner Narrative lässt sich somit sowohl etwas über die Funktionsweise als auch die inhaltliche Ausformung eines Nationalismus der Mitte in Deutschland erfahren.

Nicht alle in den Interviews vorkommenden Narrative werden im Folgenden eingehend beschrieben. Im Fokus der in diesem Kapitel erfolgenden Darstellung der horizontalen Auswertungsergebnisse und der Beschreibung des Phänomens eines

Nationalismus der Mitte in Deutschland steht das Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft. Der hier gewählte Begriff der Wertegemeinschaft setzt sich aus zwei Teilen zusammen: Werte und Gemeinschaft. Die Wahl dieser Begriffszusammensetzung liegt zunächst einmal darin begründet, dass die Interviewten selbst immer wieder das Konstrukt spezifisch deutscher Werte, einige sogar auch den Begriff der Wertegemeinschaft verwenden, wenn sie dazu aufgefordert werden, Deutschland bzw. Deutschsein zu definieren. Der zweite Bestandteil des hier untersuchten Konzeptes, der Begriff der Gemeinschaft, suggeriert im Gegensatz zum Begriff der Gesellschaft Nahbeziehungen zwischen den Mitgliedern. Wie es noch herauszuarbeiten gilt, wird über das Narrativ der Wertegemeinschaft eine Nähe zum Konstrukt Deutschland inszeniert und zugleich rationalisiert, wie sie vergleichbar auch im Narrativ der Volksgemeinschaft zu finden ist. Das Narrativ der Volksgemeinschaft wird jedoch vor allem einem politisch rechten Rand zugeschrieben. Während die dem Narrativ der Volksgemeinschaft zugeschriebene irrationale Nahbeziehung zwischen den Mitgliedern der vorgestellten Gemeinschaft von den Interviewten häufig problematisiert und abgelehnt wird, erscheint die rationalisierte Nähe im Narrativ der Wertegemeinschaft vielfach als harmlos. Innerhalb des Samples lässt sich das Narrativ der Wertegemeinschaft besonders häufig finden und steht dabei mit weiteren Narrativen in einem sich wechselseitig kommentierenden Verhältnis. Die Entscheidung, das Narrativ der deutschen Wertegemeinschaft im Folgenden zu fokussieren, liegt zunächst in der Häufigkeit seines Auftauchens innerhalb des Samples begründet, die die hohe Verfügbarkeit wie auch diskursive Hegemonie des Narrativs unterstreicht. Es wird in der Folge als wirkmächtiger Bestandteil eines Nationalismus der Mitte in Deutschland erkennbar. Zudem ist es inhaltlich als prototypisch für einen Nationalismus der Mitte in Deutschland aufzufassen. Bereits in Kapitel 5 wurde deutlich, dass sich Konstruktionsmechanismen eines Nationalismus der Mitte in Deutschland wie emotionale Mäßigung, Rationalität und Reflexion im Narrativ der deutschen Wertegemeinschaft wiederfinden. Entlang des Narrativs lassen sich des Weiteren Formen der Idealisierung und Abwertung, der Herstellung von Nähe und Distanz, der Grenzziehung, des Ein- und des Ausschlusses sowie der Hegemonialisierung und Marginalisierung nachzeichnen, wie sie sich im Verlauf der Auswertung der Interviews für einen Nationalismus der Mitte als charakteristisch erwiesen haben. Das Narrativ der Wertegemeinschaft schreibt Deutschland als vorgestellte Gemeinschaft auf eine bestimmte, häufig idealisierte Art und Weise fest, definiert Grenzen, Zugehörigkeit sowie Ausschluss und erzeugt Hierarchien innerhalb der vorgestellten Einheit, die es im Folgenden herauszuarbeiten gilt. Durch die horizontale Analyse des Narrativs einer deutschen Wertegemeinschaft werden somit auch zentrale Aspekte der Funktionsweise eines Nationalismus der Mitte in Deutschland erkennbar.

Gleichwohl ist nicht das gesamte Kapitel 6 ausschließlich auf das Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft fokussiert, das darüber hinaus weitere Aspekte

eines Nationalismus der Mitte in Deutschland in den Blick nimmt. Das Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft steht zunächst im Zentrum des folgenden Kapitels 6.1. Hier werden vor allem rhetorische Strategien herausgearbeitet, die der Konstruktion und Idealisierung von Deutschland als Wertegemeinschaft dienen. Konkret wird untersucht, auf welche Werte sich das Narrativ bezieht, welche Form demzufolge die vorgestellte Wertegemeinschaft annimmt aber auch, wo der Wertebegriff unterbestimmt bleibt und welche Funktion mit dem jeweiligen bestimmten oder unbestimmten Gebrauch einhergeht. Zudem wird untersucht, inwiefern das Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft zur Grenzziehung zwischen Deutschland und anderen Nationen herangezogen wird und dadurch eine Konkretisierung erfährt. Des Weiteren wird das Verhältnis des Narrativs einer deutschen Wertegemeinschaft zu der vor allem im politisch rechts-konservativen Lager aufgestellten Forderung nach der Definition einer deutschen Leitkultur sowie zu dem Narrativ einer deutschen Volksgemeinschaft herausgearbeitet. In Kapitel 6.2 wiederum liegt der Fokus auf affektiven Praktiken und deren Funktionsweise im Rahmen eines Nationalismus der Mitte in Deutschland. Auch hier wird, wenn auch nicht ausschließlich, auf das Narrativ der deutschen Wertegemeinschaft Bezug genommen. So wird untersucht, wie durch den Ausdruck von Stolz auf vermeintlich spezifisch deutsche Werte das Bild einer deutschen Wertegemeinschaft affektiv hergestellt und zugleich idealisiert wird. Affektive Praktiken als Konstruktionspraxis von Deutschland nicht nur als vorgestellte, sondern auch als gefühlte Gemeinschaft werden in diesem Kapitel zudem in Form von Schambekundungen gegenüber deutscher nationalsozialistischer Geschichte sowie gegenwärtigem Nationalismus von rechts untersucht. Auch in Kapitel 6.3 wird sich partiell auf die Vorstellung einer deutschen Wertegemeinschaft als zentrales Narrativ eines Nationalismus der Mitte in Deutschland bezogen, etwa um es kritisch hinsichtlich seiner Funktion bei der Produktion und Aufrechterhaltung von Deutschland als vorgestellter Gemeinschaft und damit einhergehenden Praktiken des Ein- und Ausschlusses sowie der internen Hierarchisierung zu hinterfragen. Im Zentrum der Untersuchung steht hier gleichwohl die Bedeutung von sozialer Ungleichheit für einen Nationalismus der Mitte in Deutschland. Untersucht werden vor allem die zwei bereits anhand der Fallbeispiele aufgezeigten Zentrum-Peripherie-Konstruktionen zwischen gemäßigter Mitte und rechtem Rand einerseits und entlang der Differenzachsen *race* und Ethnizität andererseits. Als zentraler Mechanismus der Konstruktion von Zentrum und Peripherie werden symbolische Grenzziehungen in den Blick genommen.

6.1 Das Narrativ der deutschen Wertegemeinschaft

Danach gefragt, was Deutschsein für sie ausmache, greifen zahlreiche Interviewte auf die Vorstellung national bestimmter Werte zurück, deren Träger*innen in der Folge national verstandene Subjekte sind, die auf der Grundlage gemeinsamer Werte miteinander eine nationale Gemeinschaft bilden. Dieses Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft lässt sich etwa in folgender Passage aus dem Interview mit Max finden, der angibt: »Für mich heißt Deutscher zu sein, bestimmte Werte zu akzeptieren und zu leben und ähm auch ähm sehr tolerant zu sein einfach. Die gute/die positiven Seiten der Deutschen/des deutschen Landes und des deutschen Volkes einfach zu repräsentieren.« (Max: 321) Max assoziiert hier mit Deutschsein primär die Akzeptanz und Repräsentation bestimmter national verstandener Werte, die von ihm explizit als positiv aufgefasst werden. Auf ganz ähnliche Weise antwortet auch Andreas:

»Für mich persönlich ja, ist jeder Deutsche genauso ein Mensch wie jemand, der aus einem anderen Land kommt. Außer dass/natürlich hat jeder Mensch ähm eine spezielle und zum Teil auch sehr innige Beziehung zu seiner eigenen Identifikation beziehungsweise zu seinem eigenen Land und das finde ich auch völlig in Ordnung. Jeder ähm verkörpert ähm bestimmte Werte, die sein Land ausmachen und steht dahinter und ähm bringt das dann auch, wenn er im Ausland lebt ähm auch mit ähm in das Ausland mit rein.« (Andreas: 57)

Durch die Betonung einer grundlegenden Gleichheit aller Menschen infolge ihrer Menschlichkeit betont Andreas hier zunächst eine liberale und humanistische Position. Andreas macht deutlich, dass er kein rechter Nationalist ist, der Menschen aufgrund ihrer Nationalität in ein hierarchisches Verhältnis stellt. Gleichwohl empfindet er dennoch relevante Unterschiede zwischen Menschen, die er entlang nationaler Grenzlinien wahrnimmt. Es sind diese Besonderheiten, die er als distinkte nationale Werte auffasst, die für ihn die Grundlage einer positiven Identifikation liefern. Aufmerksamkeit lohnt sich auch auf den Ausdruck des Verkörperns zu legen, der das Verhältnis zwischen Subjekt und Gemeinschaft bestimmt. Die Nation schreibt sich entlang dieser Darstellung in Form von nationalen Werten gewissermaßen in die Körper der Individuen ein, wird Teil von ihnen. Durch das Verkörpern nationaler Werte wird die Nation wiederum gleichermaßen von den Individuen auch erst als Wertegemeinschaft hervorgebracht.

Danach gefragt, welche Werte für ihn das spezifisch Deutsche ausmachten, antwortet Andreas:

»Für mich als Deutscher ähm ist es, dass ich Meinungsfreiheit habe, dass ich/Pünktlichkeit ist für mich ein Wert, der/Zuverlässigkeit ähm Toleranz ähm (...).

Für mich ist sozial/die soziale Situation oder Umgang mit anderen Menschen sehr wichtig, sonst hätte ich auch nicht diesen Beruf erlernt.¹ Und für andere Menschen da sein.« (Andreas: 61)

Für Andreas zählen Meinungsfreiheit, Pünktlichkeit, Zuverlässigkeit, Toleranz und ein sozialer Umgang mit den Mitmenschen zu den spezifisch deutschen Werten. Interessant ist an dieser Passage die Überschneidung von persönlicher und nationaler Identität. Insbesondere das soziale Miteinander ist Andreas ein großes Anliegen und bestimmt auch seine persönliche Berufswahl. Durch das nationale Framing dieses Wertes verbinden sich persönliche und national bestimmte Biographie und werden in der Person Andreas zu einer Einheit. Andreas ist dann ein nationales Subjekt dahingehend, dass er seine persönlichen Wertvorstellungen als national geprägt, als typisch deutsch versteht. Die hier aufgeführten vermeintlich deutschen Werte decken sich mit denen in vielen anderen Interviews. Wiederholt findet man im Sample zudem noch die Begriffe »Gerechtigkeit« (Gerhard: 387; Max: 13), »Demokratie« (Andreas: 45; Ben: 27; Birgit: 270; Charlotte: 17; Christian: 20; Eila: 57; Max 13), »Vielfalt« (Marie: 191; Max: 13), »Effizienz« (Max: 13), »Offenheit« (Eila: 295; Jens (negierend): 50; Max: 385) oder »Freiheit« (Charlotte: 71; Christian: 16; Marie: 209; Max: 21; Sabine (negierend): 131) als Teil der vermeintlich spezifisch deutschen Werte. Trotz der scheinbaren Konkretisierung durch das Anführen bestimmter Werte, bleibt die Vorstellung einer deutschen Wertegemeinschaft gleichwohl unkonkret. Was beispielsweise mit Toleranz als spezifisch deutscher Wert gemeint ist und inwiefern sich dieses Konstrukt zur Definition von Deutschland und Abgrenzung von anderen Nationen eignet, wird in der obigen Passage aus dem Interview mit Andreas nicht deutlich. Vielmehr handelt es sich hier um ein *unterbestimmtes Konzept* (Laclau und Mouffe 2006; vgl. Kapitel 3.1). Unterbestimmte Konzepte tragen zu einer kulturellen Hegemonie des Bildes der deutschen Wertegemeinschaft bei, indem sie durch das Fehlen eines *eindeutig Bezeichneten* (Saussure 2001; vgl. Kapitel 3.1) offen für unterschiedliche Projektionen bleiben. So lässt sich beispielsweise Toleranz als spezifisch deutscher Wert proklamieren, diese Verbindung aufgrund der mangelnden Konkretisierung jedoch kaum infrage stellen. In der Folge ist das so nur scheinbar konkretisierte Bild einer deutschen Wertegemeinschaft relativ stabil. Diese Unschärfe ist auch Ausdruck eines Nationalismus der Mitte dahingehend, als dass sie damit einhergeht, dass sich auch das zur deutschen Wertegemeinschaft bekennende Subjekt nicht des offenen Nationalismus *schuldig* macht, da sich die These von spezifisch deutschen überlegenen Werten infolge der Unterbestimmtheit kaum widerlegen lässt und somit als vermeintlich objektive Begründung erscheint.

Dass es sich bei der Vorstellung einer deutschen Wertegemeinschaft um ein hegemoniales Narrativ im gesellschaftlichen Diskurs handelt, verdeutlicht nicht zu-

1 Andreas arbeitet in einem Pflegeberuf.

letzt auch die Vielfalt unterschiedlicher Positionierungen zu dem Konzept innerhalb des Samples. So lassen sich nicht ausschließlich affirmative Bezüge, sondern durchaus auch Abgrenzungen und kritisches Hinterfragen der Vorstellung einer deutschen Wertegemeinschaft finden, die gleichwohl auf die diskursive Relevanz des Narrativs hindeuten, indem sie dessen Verfügbarkeit unterstreichen. Beispielhaft sei hier das folgende Zitat aus dem Interview mit Lena angeführt. Auf die Frage hin, wie sie die Deutschen beschreiben würde, antwortet Lena:

»Na ich weiß schon, es wird immer diese Wertegemeinschaft, diese europäisch-deutsche Wertegemeinschaft, christlich-abendländisch und so etwas, wird immer so hervorgehoben, wird Leitkultur/[...] Also ich würde jetzt nicht sagen es ist christlich/das Christentum hat mich in meinem Deutschland mehr geprägt, als jetzt der Islam, weil ich damit nicht viel zu tun hatte. Wohingegen im Christentum war ich mindestens mal vier Jahre halt in der/Religionsunterricht in der Schule. Aber das ist alles wieder so/also eigentlich würde ich das nicht zu deutsch dazuzählen. Vielleicht zur deutschen im Moment noch Mehrheitsgesellschaft, aber das ändert sich ja auch immer so.« (Lena: 29)

Wenngleich Lena ihre kritische und ablehnende Haltung hinsichtlich der Definition von Deutschland als »europäisch-deutsche Wertegemeinschaft« deutlich macht, wird umso mehr die diskursive Relevanz des Konzeptes ersichtlich. Es handelt sich um ein wirkmächtiges Narrativ, das unmittelbar zur Definition von Deutschland zur Verfügung steht und mit dem sich auch Lena, die dessen Aussagekraft infrage stellt, gleichwohl auseinandersetzt. Es dient Lena als Abgrenzungsfläche, um ihre eigene Vorstellung von Deutschland zu beschreiben. Lena grenzt sich in diesem Abschnitt insbesondere von einer essentialistischen Konzeption nationaler Werte und somit auch von einer statischen Konzeption Deutschlands ab. Deutsche Werte könnten gemäß dieser Auffassung nicht zeitlos bestimmt werden. Stattdessen definiert Lena hier die Vorstellung einer nationalen Gemeinschaft über die Lebenspraxis von Menschen, die maßgeblich auch durch nationalstaatliche Institutionen mitbestimmt wird. So gibt sie an, sich selbst beispielsweise intensiver mit dem Christentum und darin tradierten Werten als mit dem Islam auseinandergesetzt zu haben und begründet dies mit dem ausschließlich christlichen Religionsunterricht in ihrer Schulzeit. In der Folge erscheint es ihr auch plausibel, dass die derzeitige Mehrheitsgesellschaft Lena ähnlich ebenfalls primär mit christlichen Wertvorstellungen in Kontakt gekommen sei. Gleichzeitig betont sie jedoch das dynamische Potential von in diesem Sinne national bestimmten gesellschaftlichen Werten. Ändern sich die Mehrheitsverhältnisse hinsichtlich konfessioneller Praktiken innerhalb der Bevölkerung, oder ändern sich bestimmte formale gesellschaftliche Strukturen wie beispielsweise Lehrpläne, so erscheint Lenas Auffassung nach auch eine Veränderung der Ausformung des Konstruktes Deutschland möglich. Eine

zeitliche Festschreibung konkreter nationaler Ausdrucksweisen, beispielsweise in Form von christlichen Werten erscheint entlang dieser Argumentation nicht den realen Gegebenheiten zu entsprechen und wird von Lena daher verworfen. Lenas Bedürfnis, eine solch statische Vorstellung entlang von vermeintlich stabilen deutschen Werten zu kritisieren, verdeutlicht gleichwohl die hohe Verfügbarkeit und gesellschaftliche Relevanz des Narrativs einer deutschen Wertegemeinschaft innerhalb des interpretativen Repertoires. Es steht Lena und auch den anderen Interviewten unmittelbar zur Verfügung, wenn sie dazu aufgefordert werden, das abstrakte Konstrukt einer deutschen Nation zu konkretisieren, sei es in zustimmender oder in ablehnender Weise.

Im folgenden Kapitel 6.1.1 soll das Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft, verstanden als hegemoniale Vorstellung von Deutschland innerhalb des Diskurses eines Nationalismus der Mitte in Deutschland, weiter auf seine diskursive Bedeutung hin untersucht werden. Dafür werden sich vor allem unterschiedliche Formen der Identifikation mit und Abgrenzung von anderen Nationen angeschaut. Durch diese Mechanismen nimmt das Konstrukt einer deutschen Wertegemeinschaft Konturen an und wird mit einer spezifischen Bedeutung gefüllt. In Kapitel 6.1.2 wiederum soll das Verhältnis zwischen dem Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft und dem Konzept einer deutschen Leitkultur, das mit dem Narrativ einer deutschen Volksgemeinschaft diskursiv verbunden ist, näher untersucht werden. In der oben angeführten Interviewpassage setzt Lena die Vorstellung einer europäisch-deutschen Wertegemeinschaft mit dem Konzept einer deutschen Leitkultur gleich und grenzt sich von beiden ab. Dies ist nicht in sämtlichen Interviews der Fall. Vielmehr werden innerhalb des Samples vor allem Grenzziehungen zu dem Konzept der Leitkultur erkennbar, die zur weiteren Konturierung des Narrativs einer deutschen Wertegemeinschaft dienen, mit dem sich zahlreiche Interviewte identifizieren. In Kapitel 6.1.2 wird zunächst der Diskurskontext des in den Interviews häufig abgegrenzten Konzeptes der Leitkultur skizziert, das eine ideologische Nähe zum Narrativ der Volksgemeinschaft aufweist. In der Folge werden nicht nur die Grenzziehungen der Interviewten zum Konzept der Leitkultur untersucht, sondern auch auf die durch die Grenzziehung nicht immer sofort erkennbaren Parallelen zwischen dem Narrativ der Wertegemeinschaft und dem der Volksgemeinschaft sowie dem Konzept der Leitkultur hingewiesen. Schlussfolgerungen zur Bedeutung des Narrativs einer deutschen Wertegemeinschaft und dessen Funktion für einen Nationalismus der Mitte in Deutschland werden in 6.1.3 gezogen.

6.1.1 Identifikation und Abgrenzung als Prozesse der Formation des Narrativs

Wie einleitend bereits herausgearbeitet wurde, bleibt das Reden über deutsche Werte in den Interviews häufig unkonkret. Zum Teil erfolgt zwar eine Auflistung vermeintlich konkreter Werte, wie z.B. Freiheit, Toleranz und Menschenrechte, jedoch handelt es sich auch hierbei um unterbestimmte Konzepte, die es kaum vermögen, eine konkrete Vorstellung einer deutschen Wertegemeinschaft zu erzeugen. Eine Konkretisierung erfolgt in den Interviews wiederum zumindest ansatzweise in Form von Identifikationen mit *ähnlichen Anderen*. So antwortet Christian beispielsweise auf die Frage, welche Länder ihm besonders sympathisch seien, dass er sich mit Frankreich und Schweden identifiziere, da diese »ähnliche Werte verfolgen wie, wie, wie man es so in Deutschland tut, oder wie man es selber macht« (Christian: 818). Auch hier lässt sich die Verknüpfung der Vorstellungen von Individuum und Nation vermittelt über Werte beobachten. Christian »verfolgt« persönlich bestimmte Werte, die er als deutsche Werte versteht und begreift sich selbst also als nationales Subjekt, als Teil einer deutschen Wertegemeinschaft. Das Konzept der deutschen Wertegemeinschaft bleibt auch hier unterbestimmt, eine vage Konkretisierung erfolgt jedoch durch die Beschreibung eines Ähnlichkeitsverhältnisses. So erscheinen Christian Frankreich und Schweden hinsichtlich der dort verfolgten Werte Deutschland ähnlich und daher sympathisch. Werte werden hier also einerseits national geframt, andererseits scheint es jedoch auch Ähnlichkeiten zwischen unterschiedlichen nationalen Wertegemeinschaften zu geben. Max wiederum identifiziert sich mit Kanada, ebenfalls aus dem Grund, dass das Land seiner Ansicht nach ähnliche Werte verkörpere wie Deutschland. So hätten die Kanadier ein »sehr positives Weltbild auch glaube ich. Ich glaube, die stehen auch für ähnliche Werte wie Deutschland. [...] Auch nicht alle aggressiv so nach außen« (Max: 437). Hier erfolgt ebenfalls eine Identifikation mit einem anderen Land aufgrund einer wahrgenommenen Ähnlichkeit zu Deutschland hinsichtlich jeweils national verstandener Werte. Zudem findet eine Aufwertung des Bildes einer deutschen Wertegemeinschaft statt. Diese wird als überlegen imaginiert, indem sie mit einem für Max positiv konnotierten Wert (geringe Aggression) assoziiert wird. Auffällig ist sowohl am Beispiel von Christian als auch von Max, dass die Ähnlichkeit auf der Grundlage geteilter Werte zwischen einzelnen Staaten des so verstandenen Westens angenommen wird. So erscheint das Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft mit der Vorstellung einer die Nation übersteigenden Bezugsgröße, konkret einer *westlichen Kultur*, verknüpft zu sein. Dabei wird Ethnizität als relevante Differenzkategorie erkennbar, die maßgeblich eine nationale Grenzziehung entlang der Vorstellung von national spezifischen Werten beeinflusst, indem die Vorstellungen von Ähnlichkeit zwischen einzelnen Nationen kulturell definiert wird.

Ben wiederum begründet seine Sympathie für Neuseeland nicht explizit über ein Ähnlichkeitsverhältnis zu Deutschland. Gleichwohl schwingt auch in seinen Ausführungen das Idealbild einer deutschen Wertegemeinschaft mit, die jedoch im Gegensatz zur neuseeländischen noch nicht verwirklicht ist. So spielt Ben, der bereits einige Zeit in Neuseeland gelebt hat, sogar mit dem Gedanken, »ob ich da irgendwie übersiedeln kann« (Ben: 469). Diese Zuneigung zu Neuseeland begründet er folgendermaßen: »Ja, zum Beispiel die Umweltpolitik, (.) Ablehnung von Nukleartechnologie, (.) teilweise auch wie/wie Neuseeland im Vergleich zu anderen (.) vormals (.) Kolonialstaaten eben mit den Ureinwohnern umgegangen ist, also mit den Māori.« (Ben: 472) Hinter einer ökologischen Umweltpolitik und einer im Vergleich zu anderen vormaligen Kolonialmächten gelungenen Aufarbeitung der Geschichte werden die vermeintlich nationalen Werte des Umweltbewusstseins und des Antirassismus erkennbar, mit denen sich Ben hier identifiziert zeigt und deren vermeintliche Verwirklichung in Neuseeland Grund für Auswanderungsüberlegungen ist.

Eine Konkretisierung von Wertidealen findet sich auch in Gerhards Antwort auf die Frage, welches andere Land ihm besonders sympathisch sei. So schätzte er Italien nicht nur für »das Essen, das Klima, die Menschen, die Fröhlichkeit« (Gerhard: 475), sondern vor allem aufgrund des Stellenwertes von Geschichte. Denn Italien sei »ja noch geschichtsbewusster als wir Deutschen in manchen Gegenden sind« (Gerhard: 475). Als Konkretisierung, auf welchen Aspekt von Geschichte er sich beziehe, führt Gerhard »die wunderschönen Museen und die Kultur und Michelangelo« (Gerhard: 475) an. Sympathie erfolgt auch hier auf der Grundlage eines wahrgenommenen Ähnlichkeitsverhältnisses zu Deutschland, wenngleich Italien für Gerhard, wie zuvor Neuseeland für Ben, das nicht erreichte Idealbild zu verkörpern scheint, da es noch geschichtsbewusster als Deutschland sei. Dieses in Ansätzen geteilte Geschichtsbewusstsein bezieht sich wiederum auf die Vorstellung eines geteilten Kulturraumes, des *alten hochkulturellen Europas* und lässt erneut Ethnizität als Differenzlinie erkennbar werden. Gleichwohl hat Gerhards Sympathie für Italien auch Grenzen. So mache er sich »aus politischen Sicht/Gründen wieder so ein bisschen Sorge, weil da so ein nationalistisches ähm ja Gruppe da an die Macht gekommen ist« (Gerhard: 471). Während das historische und hochkulturelle Italien Gerhard als Identifikationsfläche gilt, grenzt er sich von der neueren nationalistischen Politik ab und markiert hier Differenz. Nationalismus wird so zum Antiwert. Ganz ähnlich fällt diesbezüglich auch Birgits Antwort auf die Sympathiefrage aus. Auch sie identifiziert sich mit Italien, hat aufgrund der neueren Politik jedoch auch Zweifel, denn »das hat sich ja auch sehr verändert mit dieser (.) Grillo. (.) Und/und dass (lachend) Berlusconi wieder aufersteht« (Birgit: 334).

Neben der Verwendung von unterbestimmten Konzepten und Identifikationsflächen lässt sich als weitere rhetorische Strategie zur Formation und Hege-

vermehrt auch die Abgrenzung finden. Deutschland wird hier als distinkte Wertegemeinschaft definiert, indem es als Gegenbild zu bestimmten anderen Nationen gekennzeichnet wird bzw. diesen anderen Nationen Antiwerte zugeschrieben werden. Laclau und Mouffe sprechen diesbezüglich auch von Antagonismen, die außerhalb der Gesellschaft verortet würden und somit deren Grenzen konstituieren (Laclau und Mouffe 2006, S. 165; vgl. auch Kapitel 3.1). Beispielhaft lässt sich diese Strategie zur Formation der deutschen Wertegemeinschaft im Interview mit Max nachvollziehen, der feststellt:

»Ich bin manchmal sehr sehr dankbar dafür, Deutscher zu sein, wenn ich sehe, wie es anderen Ländern so geht. [...] Wenn ich manchmal im Internet auf/ähm Zeitung lese oder so und merke, wie es anderen Ländern geht und ähm welche Werte andere Länder ähm ja/haben, dann freue ich mich schon eigentlich Deutscher zu sein.« (Max: 325)

Ohne konkrete Werte zu benennen, die Deutschland vermeintlich ausmachen, wird auch hier gleichwohl das Bild einer deutschen Wertegemeinschaft hergestellt, primär durch die Abgrenzung von einem vermeintlich distinkten, ebenfalls nicht näher bestimmten Außen. Hinzu kommt eine Aufwertung des Bildes von Deutschland, das im Vergleich als überlegen gekennzeichnet wird. Max freut sich, Deutscher zu sein, aufgrund der in Deutschland, nicht aber im nicht näher bestimmten Ausland vorhandenen Werte. Die Verwendung von Antagonismen trägt hier zur Grenzziehung bei. Das Konzept der deutschen Wertegemeinschaft ist somit einerseits unterdeterminiert und offen für unterschiedliche Projektionen und andererseits vermeintlich klar abgrenzbar von einem imaginierten Außen, das zudem durch Unterlegenheit gekennzeichnet ist. Definition und Aufwertung des Narrativs einer deutschen Wertegemeinschaft durch Abgrenzung findet auch in der folgenden Passage aus dem Interview mit Marie statt. Danach gefragt, was es für sie heiße, Deutsche zu sein, antwortet sie:

»Ähm, Freiheit. Freiheit und, ähm, diese Bewusstheit, die Deutschen haben eine der besten (.), du kannst halt als Deutscher in viele Länder einreisen, so. Und wirst halt gut gesehen. Das musst du ja auch bedenken, warum das so ist. Du musst schon sehen, dass halt auch das hervorgebracht hat, dass das Land, Menschen, die hier drin leben, es halt auch dazu gebracht haben, dass es so ist. So, und das ist doch super! Ich bin froh in Europa zu leben, ich bin froh in Deutschland zu leben, und ich möchte nicht in Russland leben. So, und ja. Also, ja, ich will auch nirgends anders wohnen. Hab schon andere Sachen gesehen. Also, jetzt natürlich nicht so Thailand oder sonst was, soweit war ich jetzt noch nicht. Aber ich hab halt auch viele internationale Freunde, so, und die finden Deutschland auch super. Es ist jetzt niemand, der jetzt gesagt hat: ›so, es ist jetzt hier schrecklich‹. Alle finden's

hier schön. Ich hab noch nie jemanden kennen gelernt, du? Ich kenne/noch nie.«
(Marie: 209)

Maries spontane Assoziationen zum Deutschsein sind das unterbestimmte Konzept von Freiheit, ein Reisepass, der ihr im internationalen Raum Privilegien verschafft sowie eine positive Außenwirkung. Der letzte Punkt wird zum Ende der Passage noch einmal wiederholt und scheint somit zentral zu sein. Das imaginierte Außen bestätigt durch seinen anerkennenden Blick die vermeintlich überlegene Position Deutschlands: Man wird als Deutsche*r gut gesehen bzw. auch die internationalen Freunde finden Deutschland »super«. Die Formation des Bildes der deutschen Wertegemeinschaft wie auch die Kennzeichnung dessen als überlegen geschieht auch in dieser Passage vorwiegend über die rhetorische Strategie der Abgrenzung. Marie ist froh, in Deutschland zu leben und nicht in Russland. Authentizität und Gewicht bekommt ihre Einschätzung, durch die Betonung, »schon andere Sachen gesehen« zu haben. Maries Eltern sind in Russland geboren, einige ihrer Verwandten wohnen dort, Marie betont hier ihr Expertentum. Als Imagination des ganz Anderen wiederum fungiert in der Passage Thailand. Ganz so weit weg hat sie sich noch nicht gegeben, stellt Marie fest. Die betonte Entfernung scheint dabei auch eine inhaltliche Distanz auszudrücken, ein Vergleichsmaßstab ist nicht mehr gegeben. Differenz scheint hier insbesondere entlang von Ethnizität zu bestehen. Diese Differenzachse trennt den Westen vom Rest und macht Thailand zum Antagonisten.

Eine Differenzierung von Deutschland verstanden als Wertegemeinschaft und dem davon differenten Außen lässt sich auch bei Sabine finden. Sabine steht dem Konzept der Nation sehr kritisch gegenüber und würde sich eher deren Auflösung wünschen. Gleichwohl empfindet auch sie spezifisch nationale Unterschiede hinsichtlich bestimmter Werte:

Interviewerin: »Also gibt es schon, also sozusagen sowas wie äh (.) Werte die dieses Land ausmachen für dich?«

Sabine: »Ja machen die nur dieses Land aus oder (.) (lacht) [...] die die spüre ich in diesem Land und äh, ich schließe die aber auch für andere Länder nicht aus. Also ich kann schon festmachen, dass es also, dass es Länder äh wie Russland zum Beispiel gibt, in denen es viel schwieriger ist, bis gar nicht seine Meinung offen zu äußern ohne Repression. Oder in der Türkei. [...] aber auch in diesen Ländern gibt es Menschen, die sich dafür einsetzen und ähm die, also die was Anderes wollen.« (Sabine: 511–513)

Stärker als zuvor Marie weist Sabine hier auf Differenzen innerhalb des Konstruktes einer Nation hin. Selbst in von ihr als repressiv beschriebenen Staaten gebe es Menschen, die beispielsweise den Wert der freien Meinungsäußerung verinnerlicht hätten. Einer Vorstellung von Nationen als homogene Wertegemeinschaften bestehend

aus entsprechend gleichförmigen Individuen widerspricht Sabine also. Gleichwohl wird auch hier das Bild einer deutschen Wertegemeinschaft durch die Gegenüberstellung von vermeintlich differenten Ländern, hier Russland und die Türkei, hervorgerufen. Wenn auch intern hinsichtlich der konkreten Menschen keine Homogenität angenommen werden könne, so ließe sich die äußere Grenze dennoch ziehen.

Die von Marie und auch Sabine vorgenommene Formation des Bildes einer deutschen Wertegemeinschaft durch Abgrenzung von Russland als distinktes Außen, lässt sich innerhalb des Samples häufig finden, insbesondere in jenen Interviewpassagen, die Russland als Austragungsort der WM 2018 thematisieren. Max etwa hält Russland in erster Linie für

»politisch irgendwie so ein bisschen daneben, ähm aber so wie vieles heutzutage. Also sehr viele rechtspopulistische Äußerungen, ein bisschen halt dieses Imperialistische auch noch, dass man sich anderen kleineren Ländern Europas gegenüber nicht so gut verhält so. Ähm also ich würde da jetzt eigentlich nicht so gerne wohnen so.« (Max: 233)

Während Max im Interview wiederholt äußert, froh bzw. dankbar zu sein, in Deutschland zu leben, scheint Russland für ihn diesbezüglich als Antagonismus zu fungieren. In Russland möchte er nicht wohnen. Russland wird hier zum Sinnbild jener Werte, die von Max abgelehnt werden: ein ausgeprägter Rechtspopulismus sowie die imperialistische Inszenierung von Überlegenheit. Durch die Kontrastierung mit diesem Gegenentwurf zur hier nicht explizit genannten deutschen Wertegemeinschaft, nimmt letztere Form an und wird gleichzeitig subtil als überlegen inszeniert. Auch Pedro grenzt in der folgenden Passage Deutschland von Russland ab und befürchtet, Russland könne die WM dafür nutzen, von ihm abgelehnte Werte zu propagieren: »Es war im Prinzip auch eine Propagandaveranstaltung in Deutschland 2006, aber ich würde mal sagen, so ein Staat wie Deutschland oder Großbritannien ist nochmal etwas anderes als so ein Staat wie Russland oder Katar.« (Pedro: 235) Während er reflektiert, dass auch Deutschland die WM 2006 dafür genutzt haben könnte, ein bereinigtes nationales Image der Welt zu präsentieren, unterscheide sich Deutschland dennoch von Russland hinsichtlich des Grades der im präsentierten bereinigten Bild überdeckten Unwerte. Den Unterschied macht er insbesondere an der homofeindlichen Politik Russlands fest, die das Land seiner Ansicht nach als Austragungsort einer Fußball-Weltmeisterschaft disqualifizieren sollte. Durch diese Abgrenzung wird ein erhabenes Bild Deutschlands inszeniert, das zwar nicht unschuldig sei, im Unterschied zu Russland und Katar und ähnlich wie Großbritannien gleichwohl überlegene Werte verkörpere. Für Birgit wiederum besteht der größte Unterschied zwischen Deutschland und Russland darin, »dass es so was wie römisches Recht, was bei uns in Deutschland ja schon GANZ lange etabliert ist und es diese Rechtssicherheit gibt (.) und ENG mit der Demokratie

verbunden ist, (.) dass es das offensichtlich in diesem Land nicht gibt, sondern dass Korruption was Normales ist« (Birgit: 56). In dem hier aufgemachten Dualismus wird Russland zum Hort der Korruption und Deutschland zum Ausdruck von Rechtsstaatlichkeit und Demokratie in europäischer Tradition. Im vermeintlichen Gegensatz nimmt die Vorstellung einer deutschen Wertegemeinschaft hier Gestalt an. Interessant ist im Interview mit Birgit diesbezüglich auch die folgende Passage zur WM 2006 in Deutschland:

»Also ich fand diese Atmosphäre sehr schön (.) und das danach als so ernüchternd, als rauskam, dass so (.) Lichtgestalten wie der Beckenbauer dann doch im Hintergrund (.) ja, gemauschelt haben, dass es einfach gekauft war, dass es um (.) viel Geld ging, um persönliche Macht, um/(.) oh, das fand ich, (.) auf der einen Seite sehr/sehr bestürzend, weil das (.) war wirklich eine tolle Atmosphäre! Also so habe ich es erlebt. Und/und dann zu merken, wie korrupt die FIFA ist und (.) ich habe nicht den Eindruck, dass sie das wirklich gut aufgearbeitet haben. Das schwingt für mich auch mit, (.) auch weil die WM in/in (.) Russland stattfindet.« (Birgit: 126)

Die Atmosphäre bei der WM 2006 in Deutschland erlebt Birgit als sehr positiv. Umso enttäuschter ist sie, als im Nachhinein offengelegt wird, dass es im Vorfeld der WM-Vergabe vermutlich Schwarzgeldzahlungen von DFB-Funktionären an die FIFA gegeben hatte. Der Vorfall scheint dem zuvor von Birgit aufgemachten vermeintlich festem Dualismus zwischen korruptem Anderen und rechtstaatlichem Deutschland zu widersprechen. Birgits Äußerung von Bestürzung wiederum festigt diese Idealvorstellung erneut. Von Deutschland war ein solches Verhalten nicht zu erwarten, scheint sie dadurch auszudrücken. Dabei schreibt Birgit das korrupte Verhalten vor allem einzelnen Deutschen bzw. der FIFA zu. So erscheinen nach der Affäre vormalige »Lichtgestalten wie der Beckenbauer« nun als *schwarze Schafe* oder die FIFA als korrupt, während das idealisierte Bild Deutschlands im Gesamten keinen Schaden nimmt. Von Russland wiederum, wo »Korruption was Normales ist« konnte man bereits im Vorfeld von Bestechung ausgehen und diese Erwartung trübt wiederum Birgits Gefühl zu der in Russland stattfindenden WM 2018. Erneut dient hier also Russland als Abgrenzungsfläche, um die WM-Affäre in Deutschland als enttäuschenden Einzelfall festzuschreiben, der es nicht vermag, die Vorstellung einer deutschen Wertegemeinschaft im Allgemeinen zu erschüttern. Die Grenze zwischen Deutschland und Russland wird hier maßgeblich durch eine affektive Praktik, das Ausdrücken von Bestürzung gezogen.

Sowohl Identifikation als auch Abgrenzung finden sich auch in Christians Antwort auf die Frage, was es für ihn bedeute, Europäer zu sein:

»Na ja, zum Beispiel halt diese Reisefreiheit und dass man also schon ähm/. Und ich dachte zumindest, dass gewisse Werte gleich wären. So und jetzt sieht man halt Ungarn und oder auch Polen oder (.) ähm irgendwelche Balkanstaaten oder was, die dann auch ein bisschen kippen. Wo es dann halt nicht mehr so ist. Wo dann halt vielleicht Demokratie, Pressefreiheit, Versammlungsfreiheit und so weiter halt, dann keine Rolle mehr spielen. Aber das hätte ich schon gedacht, dass das so ist. Scheint ja dann doch nicht ganz so einfach zu sein.« (Christian: 443)

Während Christian Europa zunächst als supranationale Wertegemeinschaft imaginiert, zieht er sodann auch wieder nationale Grenzen. Nicht alle Länder Europas teilen seiner Ansicht nach die von ihm priorisierten Werte. Die Feststellung der Abwesenheit von Demokratie, Pressefreiheit und Versammlungsfreiheit in bestimmten Ländern, ist gleichzeitig als positive Zuschreibung dieser, von Christian als Werte bezeichneten, Attribute zu Deutschland und den anderen, Deutschland in dieser Hinsicht vermeintlich ähnlichen, Ländern des *alten Europas* zu lesen. Die Formation des Narrativs der deutschen Wertegemeinschaft funktioniert hier also in erster Linie über die Identifikation mit einer als supranational konzeptualisierten, europäischen Wertegemeinschaft und die Distinktion eines von dieser Gemeinschaft vermeintlich abweichenden Außen. Verstärkt wird hier erneut der entlang der Differenzachse Ethnizität entstehende Dualismus aus »the West and the Rest« (Hall 2018, S. 141).

6.1.2 Das Verhältnis zu dem Konzept der Leitkultur und dem Narrativ der Volksgemeinschaft

Im vorherigen Unterkapitel wurden sich Prozesse der Identifikation und Abgrenzung angeschaut, die das Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft konkretisieren und mit Bedeutung füllen. Dabei wurde herausgearbeitet, dass das Narrativ maßgeblich auf der Imagination eines westlichen Kulturraums beruht, von dem das Konstrukt Deutschland ein Teil ist. Auf dieser Vorstellung eines westlichen Kulturraums fußt die Auffassung, dass Deutschland hinsichtlich als deutsch verstandener Werte eine Ähnlichkeit mit anderen Nationen aufweist, die ebenfalls diesem imaginierten Kulturraum zugeordnet werden und sich wiederum von Nationen außerhalb dieses Raumes unterscheidet. Erkennbar werden Grenzen zwischen einem Innen und einem Außen, die durch das Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft gezogen werden. Die Verknüpfung des Narrativs einer deutschen Wertegemeinschaft mit der Vorstellung eines abgeschlossenen Kulturraums ist auch Gegenstand dieses Unterkapitels. Konkret soll es hier um das Verhältnis der Narrative einer deutschen Wertegemeinschaft und einer deutschen Volksgemeinschaft gehen. Mit letzterem Narrativ ist auch das Konzept einer deutschen

Leitkultur verwand, das im vorherigen Unterkapitel bereits in einer Passage aus dem Interview mit Lena aufgetaucht ist. Während Lena dort eine »europäisch-deutsche Wertegemeinschaft« (Lena: 29) mit dem Konzept der Leitkultur gleichsetzt und beide hinsichtlich ihrer statischen und essentialistischen Auffassung von Deutschland ablehnt, lässt sich innerhalb des Samples tendenziell etwas Anderes beobachten. So finden sich in vielen Interviews zwar ebenfalls ablehnende Positionierungen gegenüber dem Konzept einer deutschen Leitkultur. Das Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft wird jedoch vielfach von dem Konzept einer Leitkultur abgegrenzt und erfährt im Gegensatz zur Leitkultur viel Zustimmung. Im Folgenden soll zunächst der Diskurskontext des Konzeptes der Leitkultur beschrieben werden, zu dem auch das Narrativ einer deutschen Volksgemeinschaft zählt. Darauf aufbauend werden sodann Parallelen und Unterschiede der Narrative einer deutschen Wertegemeinschaft und einer deutschen Volksgemeinschaft herausgearbeitet sowie die Funktion der Grenzziehung zum Konzept der Leitkultur für einen Nationalismus der Mitte erörtert.

Zu dem Diskurskontext des Konzeptes der Leitkultur gehört ein in Deutschland gesellschaftlich umkämpftes Verständnis von nationaler Zugehörigkeit mit weit zurückreichender Geschichte. Reicher und Hopkins weisen in ihrer Beschreibung unterschiedlicher Konzeptionen von Nation auf die bis heute hohe Wirkmächtigkeit des Konzeptes eines »Volksgeistes« hin, das im deutschen Diskurskontext von Herder und Hegel geprägt wurde (Reicher und Hopkins 2001, S. 8). Julia Kristeva stellt dieses Konzept des Volksgeistes dem von Montesquieu beschriebenen »esprit général« mit einer normativen Präferenz für letzteren gegenüber (Kristeva 1993, 49ff). Während der Begriff des Volkes bzw. des Volksgeistes verstärkt auf Vorstellungen von Ethnizität und *race* zurückgreift, um Nationen als vermeintlich homogene und zeitlich stabile Gebilde entlang des *ius sanguinis* (Recht des Blutes) festzuschreiben, orientiert sich das Konzept des *esprit général* stärker am *ius soli* (Recht des Bodens) und begreift Nationen als Gemeinschaften derjenigen, die hinsichtlich der gleichförmigen Umgebungsbedingungen einen gemeinsamen *allgemeinen Geist* entwickelten: »Human beings are ruled by several things: climate, religion, laws, principles of government, examples of things past, customs, manners; as a result, an *esprit général* is constituted« (Montesquieu zitiert nach Kristeva 1993, S. 54). Auf Grundlage der Vorstellung eines nationalen Volkes wurde im Nationalsozialismus in Deutschland auf gewaltsame und tödliche Weise nationale Grenzziehung betrieben. Die Vorstellung eines *arischen* Volkes diente der Rechtfertigung für die Schoa. Auch über den Nationalsozialismus hinaus prägt die Vorstellung eines Volksgeistes in mal mehr, mal weniger offener Weise den Diskurs über eine nationale Gemeinschaft im gegenwärtigen Deutschland (vgl. Brubaker 2002a). Auf legislativer Ebene stellt diesbezüglich die Reform des Staatsbürgerschaftsgesetzes aus dem Jahre 2000 ein Novum dar. Unter der damaligen rot-grünen Regierung wurde das von 1913 stammende Gesetz reformiert und damit erstmalig

auf rechtlicher Ebene der Tatsache Rechnung getragen, dass Deutschland spätestens seit der Gastarbeiter*innenmigration in den 1950er, 60er und 70er Jahren ein Einwanderungsland ist. Deutsch ist rechtlich gesehen erst seit dieser Reform des Staatsbürgerschaftsgesetzes nicht mehr nur, wer von Deutschen abstammt, sondern auch, unter bestimmten Umständen, wer in Deutschland geboren wurde. Zudem sah eine frühere Gesetzesversion vor, die doppelte Staatsbürgerschaft weitgehend zu ermöglichen, was jedoch aufgrund einer konservativen Mehrheit im Bundesrat schließlich dem Prinzip der Vermeidung des Doppelpasses weichen musste (Storz und Wilmes 2007). Die rechtliche Neuerung durch die Reform des Staatsbürgerschaftsgesetzes und die damit verbundene Öffnung des Konstruktes nationaler Zugehörigkeit in Deutschland befeuerte wiederum gesellschaftliche und politische Debatten. Insbesondere rechts-konservative politische Kräfte sahen und sehen sich in der Folge herausgefordert, Definitionen des Deutschseins aufzustellen, die über rein formale Kriterien wie den nun auch von Migrant*innen leichter zu erwerbenden deutschen Pass hinausgehen. Prominent ist aus dieser Debatte der Begriff einer »freiheitlich deutschen Leitkultur« hervorgegangen, den der CDU-Politiker Friedrich Merz im Jahr 2000 einbrachte. In einem Gastbeitrag erschienen in der Welt schreibt er dazu: »Einwanderung und Integration von Ausländern, die wir wollen und die wir fördern müssen, braucht Orientierung an allgemein gültigen Wertmaßstäben« (Merz 2000). Die Vorstellung national bestimmter Werte ersetzt hier gewissermaßen das Konstrukt der Ethnizität als Kriterium nationaler Zugehörigkeit und geht nur vermeintlich mit einer Öffnung der Vorstellung von nationaler Gemeinschaft für neue Mitglieder einher. Zugehörigkeit wird nicht mehr durch Abstammung festgelegt, erfordert jedoch die Anpassung *der Neuen* an statisch verstandene deutsche Werte, wie sie beispielsweise im Grundgesetz festgeschrieben seien und von denen angenommen wird, dass sie von Abstammungsdeutschen auf natürliche Weise geteilt würden, von Migrant*innen jedoch zunächst in einem Prozess der Integration erworben werden müssten (Merz 2000). Wie Czollek ausführt, handelt es sich bei dem Konzept einer deutschen Leitkultur nicht um eine empirische Aussage über manifeste Kriterien der Zugehörigkeit zu Deutschland, vielmehr gehe es darum, »sich von etwas Drittem abzugrenzen«, genauer gesagt den Muslim*innen (Czollek 2018, S. 59). Czollek geht des Weiteren davon aus, dass Vorstellungen von »ethnischer Homogenität und kultureller Dominanz« im Konzept einer deutschen Leitkultur fortgeschrieben würden (2018, S. 17). Prominent taucht der Begriff der deutschen Leitkultur erneut im Kontext des langen Sommers der Migration 2015 auf. Diese neue Migrationsbewegung veranlasste den CDU-Politiker und damaligen deutschen Innenminister Thomas de Maizière 2017 dazu, in einem Gastbeitrag in der Bild am Sonntag zunächst allgemein festzustellen: »Über Sprache, Verfassung und Achtung der Grundrechte hinaus gibt es etwas, was uns im Innersten zusammenhält, was uns ausmacht und was uns von anderen unterscheidet« (Maizière 2017). Anhand von zehn Thesen bzw.

Antithesen definiert sodann auch de Maizière eine »deutsche Leitkultur«, häufig in Form von Abgrenzung von vermeintlich Nicht-Deutschem. So lautet bereits der Titel des Gastbeitrages »Wir sind nicht Burka« und unterstreicht mit der abgrenzenden Benennung eines Symbols des Islams nochmal explizit die auch im weiteren Text deutlich werdende Bedeutung von Ethnizität als zentrale Achse der Differenz innerhalb des Konzeptes einer deutschen Leitkultur.

Ein Blick in die Interviews macht deutlich, dass sich neben dem bereits angeführten Beispiel von Lena auch andere Interviewte von dem politisch konservativ geprägten Konzept einer deutschen Leitkultur abgrenzen. Stefan empfindet die Leitkultur-Debatte beispielsweise als »absolute[n] Schwachsinn« (Stefan: 680), Andreas bekräftigt: »nein, verbinde ich nichts mit« (Andreas: 402) und Ben führt aus: »Ja ich weiß nämlich nicht, was das ist so genau. Ähm also im/(seufzt) das Deutschland ist ja so ein Sammelsurium aus vielen ähm kulturellen Zusammenschlüssen. Der Schleswig-Holsteiner hat ja eine andere ähm Leitkultur, wenn/naja eine andere Kultur« (Ben: 391). Ähnlich wie Ben betont auch Pedro kulturelle Heterogenität, die es unmöglich mache, eine singuläre, die nationalen Grenzen definierende, einheitliche Kultur zu bestimmen. Zudem geht er auf den ausschließenden Charakter einer solchen homogenisierenden Definition ein:

»Das ist für mich wieder dieser wichtige Aspekt von, dass es die eine deutsche Kultur eben nicht gibt. Für mich hat eine Leitkultur, die aus Bayern kommt, genauso wenig mit Deutschland zu tun, wie eine Leitkultur, die aus Wien kommt, zum Beispiel. Es ist ein völlig anderes Deutschland, völlig andere Lebensrealität. Also es ist nicht das Deutschland, in dem ich lebe und nicht das Deutschland, das ich kenne. Also mit dieser Leitkultur habe ich wenig zu tun gefühlt. Und sie ist auch wieder nur von einigen Wenigen definiert. Und jeder, der eben dort dann wieder nicht reinpasst, ist dann nicht Deutsch automatisch. Also das ist die Frage, die ich mir dann stelle. Wenn ich jetzt 100 Prozent Deutscher bin und ich habe trotzdem mit dieser Leitkultur irgendwie wenig am Hut, bin ich dann trotzdem Deutscher oder muss ich mir dann ein neues Land suchen? Also das verstehe ich an diesem Leitkulturkram alles nicht.« (Pedro: 496)

Pedro weist hier auf die Macht in den Diskursen hin. Nicht nur hält er die Definition einer nationalen Leitkultur für zu undifferenziert und damit für keine akkurate Beschreibung der diversen Lebenskontexte in Deutschland. Darüber hinaus betont er die Macht derjenigen, die eine hegemoniale Diskursposition innehaben und ihren eigenen Lebenskontext zur nationalen Norm erheben. Damit geht er noch einen Schritt weiter als Lena in der im vorherigen Unterkapitel angeführten Interviewpassage. Während Lena die als national definierten Werte als Repräsentation einerseits von nationalstaatlichen Strukturen wie Lehrplänen und andererseits der Mehrheitsverhältnisse innerhalb der Bevölkerung sieht und damit als relativ wand-

lungsfähig beschreibt, scheint bei Pedro keine Analogie zwischen der hegemonialen Definition nationaler Werte und tatsächlicher Lebensrealität zu bestehen. Vielmehr wird der Fokus auf den festschreibenden und ausschließenden Charakter einer nationalen Vorstellung, geformt durch das Konzept einer Leitkultur gelegt. Damit fokussiert Pedro nicht mehr das potentielle Passungsverhältnis zwischen Mehrheitsgesellschaft und nationalem Narrativ, sondern vielmehr das Nichtpassungsverhältnis all jener, die von der diskursiv festgeschriebenen Norm abweichen und fragt nach den Folgen. Die von Pedro hier aufgeworfene Frage nach den Konsequenzen eines Nichtpassungsverhältnisses wird in Kapitel 6.3.2 im Zusammenhang mit der dort beschriebenen Zentrum-Peripherie-Konstruktion gebildet durch die Differenzkategorien Ethnizität und *race* noch einmal aufgegriffen.

Über das gesamte Sample hinweg betrachtet fällt auf, dass das konservativ geprägte Konzept der Leitkultur von vielen Interviewten zwar abgelehnt, die von Merz und de Maizière damit beschriebene Vorstellung eines nationalen »Innersten« (Maizière 2017) in Form national verstandener Werte als Definitions- und Abgrenzungsmerkmal von etwas vermeintlich distinkt Deutschen wiederum häufig wiederzufinden ist. Während Lena das Konzept einer deutschen Leitkultur unmittelbar mit der Vorstellung einer »europäisch-deutschen Wertegemeinschaft« (Lena: 29) verbindet und beide ablehnt, werden Leitkultur und Wertegemeinschaft von vielen anderen Interviewten als different begriffen. Eine Ablehnung der konservativ geprägten Vorstellung einer nationalen Leitkultur geht hier nicht notwendigerweise mit einer Ablehnung der Vorstellung einer nationalen Wertegemeinschaft einher. Beispielhaft sei diesbezüglich Birgits Position angeführt:

»Leitkultur finde ich einen schwierigen Begriff, weil der schon so oft negativ diskutiert wurde und/und auch (.) vielleicht nicht unbedingt (lachend) von Sympathieträgern aus der Politik publik gemacht wurde, (.) aber so was, was Werte sind oder unsere Wertegemeinschaft, dass man eben Frauen nicht antatscht und dass Frauen anziehen dürfen, was sie wollen und dass sie auch anständig sind, wenn sie freizügig gehen. Also ich denke, das muss einfach ganz klargemacht werden. Oder dass wir hier kein Messer in der Hosentasche tragen.« (Birgit: 298)

Ihre Distanz zum Konzept der Leitkultur begründet Birgit unter anderem damit, dass dieses von ihr unliebsamen Politikern vorgetragen wurde. Als Grünenwählerin grenzt sie sich hier von der CDU ab und unterstreicht damit ihre liberale im Gegensatz zur rechts-konservativen Position. Dem Modell einer Wertegemeinschaft wiederum steht sie aufgeschlossen gegenüber und führt im Folgenden aus, was sie sich darunter vorstellt. Dabei wird jedoch auch die Parallelität der beiden Konzepte deutlich. Beide gehen von der Vorstellung spezifisch deutscher Werte aus, die Deutsche vermeintlich von Nicht-Deutschen unterscheiden. Zentrale Differenz ist für Birgit der Stellenwert von Frauen in der deutschen Gesellschaft. Dieser müsse, so

Birgit, auch Migrant*innen deutlich gemacht werden, eine Anpassung von Neuankommenden an den vermeintlich deutschen Wert einer feministischen Emanzipation ist für Birgit eine Notwendigkeit. Die Konstruktion von feministischer Emanzipation als vermeintlich deutscher bzw. westlicher Wert beruht also auf der abgrenzenden Konstruktion eines vermeintlich unemanzipierten Außen, wie auch zahlreiche postkoloniale Feminist*innen feststellen (vgl. u.a. hooks 2000; FeMigra 1994; Gümen 1999, 1996; Gutiérrez Rodríguez 1996; Mohanty 1988). Kritisiert wird an diesem Dualismus zwischen der Figur der emanzipierten *weißen* Frau und der unemanzipierten Anderen vor allem das enthaltene hierarchische Verhältnis, sowie die zugeschriebene Passivität der Anderen, die kaum den Status eines handelnden Subjekts erlangen könne. So weist Sedef Gümen etwa darauf hin, dass die Etiketten *emanzipiert* und *modern* häufig als Kennzeichnung für das Eigene und Abgrenzung zum Anderen verwendet würden: »Die herrschende Konstruktion der sog. ›fremden Frau‹ baut sich auf über den Gegensatz zu einer historisch und gesellschaftsspezifischen diskursiven Produktion über die uns vertraute, moderne, emanzipierte, westliche Frau, die genauso eine Konstruktion ist.« (Gümen 1996, S. 84) Die durch diese Abgrenzung entstehenden Gruppen würden in ein hierarchisches Verhältnis zueinander gesetzt, innerhalb dessen *weißen*, westlichen Frauen überwiegend die aktive und selbstbestimmte Rolle zukomme, während die Anderen als passive Opfer von Machtverhältnissen dargestellt würden. Das Selbstbild der emanzipierten westlichen Frau bedürfe demnach der unterdrückten Anderen um sich selbst als frei zu konzipieren (Gümen 1999, S. 232). In einem patriarchalen Akt würden sich diese freien Subjekte sodann über die Anderen erheben, um sie ihrerseits zu befreien, etwa wie hier Birgit, die von den in Deutschland ankommenden Migrant*innen eine Anpassung an den vermeintlich deutschen Wert feministischer Emanzipation fordert.

Die Vorstellung von feministischer Emanzipation als Markierung von Differenz zwischen Deutschland und einem unspezifischen, kulturell Anderen lässt sich auch im Interview mit Stefan finden. Zunächst grenzt sich Stefan, wie zuvor auch Birgit, von dem Konzept einer deutschen Leitkultur ab:

»Diese Leitkultur dann da vom Innenminister dann da zu propagieren und dergleichen, (.) das war für mich so/das war für mich irgendwie unangemessen, auch moralisch fraglich. Ähm (.) hier hat niemand/jemand, der hierherkommt, muss sich ja nicht MIR anpassen. Also natürlich gibt es bestimmte DINGE, an die man sich anpassen muss, wie Bürokratie und so, und es kann natürlich auch sehr (.) zermürend sein, aber ansonsten, in seiner Lebensweise, in seiner alltäglichen Lebensweise, solange DIE niemand anderes Schaden zufügt, (.) hat ja niemand (.) die Verpflichtung, sich meine Werte anzulegen.« (Stefan: 684)

Die Vorgabe einer deutschen Leitkultur von offiziellen Vertreter*innen des deutschen Staates hält Stefan für »unangemessen« und scheint dabei ähnlich wie zuvor Pedro den Machtaspekt einer solchen Anrufung zu kritisieren. Zwar hätten sich Neuankömmlinge den Regeln der deutschen Bürokratie anzupassen, nicht jedoch dem von de Maizière als »Innersten« (Maizière 2017) und den von Stefan hier als »Werte« beschriebenen. Deutlich wird das inklusive Selbstbild, das Stefan von sich und Deutschland, verstanden als Wertegemeinschaft hat. Diese sei offen für Migrant*innen, trotz deren vermeintlicher Wertedifferenz. Der Unterschied zwischen Stefans Werten und jenen der Neuankommenden wird von Stefan hier zwar nicht problematisiert jedoch als unhinterfragbare Tatsache angenommen. Stefans Werte scheinen durch seine nationale Zugehörigkeit bestimmt zu sein und damit potentiell different zu jenen Werten von Menschen mit anderer nationaler Herkunft. Abgelehnt wird von Stefan am Konzept der Leitkultur demnach der zur Anpassung mahnende und möglicherweise Ausschluss produzierende Charakter, nicht jedoch die Vorstellung national geprägter Werte, die Idee eines innersten nationalen Kerns. Interessant ist dabei der weitere Verlauf des Interviews. Während zu Beginn Stefans Fokus auf einer dezidierten Abgrenzung vom konservativen Konzept der Leitkultur liegt, konzentriert sich die danach folgende Argumentation zunehmend auf die Inszenierung eines von diesem vermeintlich klar abgrenzbaren und damit emotional different besetzten Bildes einer deutschen Wertegemeinschaft, ähnlich dem von Birgit. So betont Stefan:

»Ich persönlich bin sehr sehr stolz darauf, dass ich finde wir in Deutschland ein SEHR liberales Frauenbild haben, obwohl es natürlich immer noch Dinge gibt wie Lohnungleichheit, was für mich auch ein Ding der Unmöglichkeit ist. Aber ansonsten finde ich diese diese Gleichheit zwischen Frauen und Männern, das sind so Dinge (.) das ist eine Sache, die ich ähm (.) in Deutschland sehr zu schätzen weiß. [...] Ähm, und natürlich, wenn jemand nach Deutschland kommt, oder je/oder jemand hier lebt und dort eine andere Meinung dazu hat, ähm (.) dann finde ich das problematisch. Wenn diese Meinung natürlich auch noch kulturell bedingt ist, dann wird sie natürlich schwieriger/dann wird es für diese Person natürlich schwieriger sein, die zu ändern. [...] Beziehungsweise ist das auch ein Punkt, wo ich denke, dass man (.) wo ich mich jetzt als Deutscher (.) nicht anpassen würde. [...] Und da würde ich mir auch wünschen, beziehungsweise ERWARTEN auch ein Stück weit, dass da auch jemand anderes, selbst wenn er auch eine andere kulturelle Erziehung, einen anderen kulturellen Hintergrund hat, ähm da wenigstens dieses Fünkchen Aufgeschlossenheit mitbringt und sagt ›Ok, hier bin ICH/hier bin ich an der Reihe, diesen Schritt auf jemand anderes zuzugehen.« (Stefan: 688–692)

Stefan betont hier zunächst, stolz auf den vermeintlich in Deutschland herrschenden Wert der Geschlechtergerechtigkeit zu sein. Dass es sich bei diesem national

geframten Wert, ähnlich wie bei Birgit, um ein Symbol der Distinktion zwischen *uns* und *den Anderen* handelt, wird sodann im weiteren Verlauf der Passage deutlich. So weist er einigen Menschen, die nicht in Deutschland geboren sind, einen differanten »kulturellen Hintergrund« zu und sieht darin eine unterschiedliche Auffassung von Geschlechtergerechtigkeit begründet. Der Verweis auf den »kulturellen Hintergrund« der Anderen, der bestimmte Wertvorstellungen mitbringe und eine Veränderung erschwere, unterstreicht die statische Vorstellung national verstandener Werte. Stefan, der »als Deutscher« den Wert der Geschlechtergerechtigkeit verinnerlicht hat, erwartet von den Anderen in diesem Punkt eine Anpassung an die deutsche Wertegemeinschaft. Die zu Beginn der Interviewpassage noch eingestanden Ungleichheitsverhältnisse zwischen Frauen und Männern in Deutschland werden durch den abgrenzenden Vergleich zu einem wertdifferenten Außen in ihrer Bedeutung herabgesetzt. Ungleichheit und Ungerechtigkeit werden so vor allem zu Attributen der kulturell Anderen, von denen auch Stefan, der sich zuvor vom Anpassungszwang des konservativ geprägten Konzeptes der Leitkultur, nicht aber von der Vorstellung national bestimmter und zudem statisch verstandener Werte abgrenzt, gleichwohl eine Anpassung erwartet.

Auch bei Christian findet sich die Forderung nach Anpassung an vermeintlich deutsche Werte, die von Migrant*innen vollzogen werden müsse, um ihren Aufenthalt in Deutschland zu legitimieren. Im Unterschied zu Birgit und Stefan grenzt er sich jedoch nicht zuvor von dem Konzept der Leitkultur ab. Nach seiner Einschätzung zu diesem befragt, argumentiert Christian unmittelbar mit der Existenz deutscher Werte, als nationales Distinktionsmerkmal:

Christian: »Das Ding ist, wir haben hier, wir haben hier so Werte, wir haben hier unsere Sprache, das System funktioniert, das System ist wunderbar, wir alle schätzen dieses System und das/wenn jemand ähm vor Krieg oder/also, wenn jemand vor Krieg flüchtet und sich jetzt äh jetzt dazu entscheidet sich hier was Neues aufzubauen, dann muss sich diese Person sich mit den neuen Wert/also mit den Werten die wir hier haben auf jeden Fall bewusst sein und diese auch möglichst gut verfolgen.«

Interviewerin: »Das heißt, wer sich daran nicht hält, gehört nicht zu Deutschland und sollte nicht in Deutschland leben?«

Christian: »Ja würde ich sagen, ja. Also wenn jemand die komplette Kultur, die Sprache und alles Mögliche ablehnt, sondern hier sein eigenes Ding durchzieht so wie er es von sich zu Hause kennt, so denn ähm würde ich, würde ich schon sagen, dass er über/also das/hier nicht leben sollte so.« (Christian: 736–740)

Deutlich wird bei Christian, wie zuvor auch schon bei Stefan und Birgit eine nationale Distinktion, die anders als noch bei Herder und Hegel nicht mehr mit *race* und Volk argumentiert, sondern an deren Stelle Kultur und darin begründete vermeintlich feste Werte setzt. Die von Birgit und Stefan nicht aber von Christian zunächst

vorgenommene Abgrenzung vom rechts-konservativ geprägten Konzept einer deutschen Leitkultur einerseits und der Anspruch zum vermeintlich liberalen Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft andererseits werden als Grenzziehung innerhalb eines Nationalismus der Mitte in Deutschland erkennbar, die vor allem das inklusive Selbstbild der Interviewten in Abgrenzung zum als exkludierend verstandenen Rechts-Konservatismus begründet. Überschneidung finden sich bei Christian, Stefan und Birgit hinsichtlich der Kontinuität der ausgrenzenden Vorstellung eines homogenen und statischen nationalen Innersten, die mit oder ohne Abgrenzung vom Konzept der Leitkultur bei allen drei Interviewten zu finden ist. Hier zeigt sich die Relevanz der zuvor beschriebenen Spannungsfelder offengeschlossen und heterogen-homogen. Vor allem durch die Abgrenzung zu rechts-konservativen Positionen dient das Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft der sich als solche verstehenden Mitte dazu, ein inklusives Bild von Deutschland zu inszenieren, das sich potentiell offen für neue Mitglieder zeigt. Auch wird in Abgrenzung zum Konzept einer deutschen Leitkultur von den Interviewten immer wieder kulturelle Heterogenität in Deutschland betont. Gleichwohl wurde deutlich, dass auch das Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft vielfach auf der Vorstellung vermeintlich homogener nationaler Werte beruht, wodurch Grenzen gezogen werden, entlang derer Ausschluss produziert wird.

6.1.3 Schlussfolgerungen

Das Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft wurde in diesem Kapitel als hegemoniale Formation erkennbar. Bezüge auf das Narrativ ließen sich in den Interviews sowohl in affirmativer als auch in ablehnender Form herausarbeiten, was die hohe Verfügbarkeit innerhalb des interpretativen Repertoires, auf das die Interviewten zurückgreifen, um ihre Vorstellung von Deutschland zu explizieren, verdeutlicht. Aufgrund der Zentralität des Narrativs einer deutschen Wertegemeinschaft für einen Nationalismus der Mitte in Deutschland wird auch in den folgenden Kapiteln unter einem jeweils spezifischen Fokus immer wieder Bezug auf dieses genommen. Im Folgenden gilt es, die in dem vorliegenden Kapitel herausgearbeiteten Grundzüge des Narrativs einer deutschen Wertegemeinschaft noch einmal zusammenzufassen und Anknüpfungspunkte für die folgenden Kapitel aufzuzeigen.

Die Analyse hat gezeigt, dass das Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft von den Interviewten zumeist nicht dahingehend expliziert wird, was spezifisch deutsche Werte seien. Werden doch einmal einzelne Werte angeführt, so handelt es sich hierbei um *unterbestimmte Konzepte* (Laclau und Mouffe 2006). Was beispielsweise Freiheit, Demokratie oder Toleranz für die Interviewten bedeuten bzw. was das spezifisch Deutsche an diesen Werten sei, wird in den Interviews nicht ausgeführt. Die ausbleibende Spezifizierung ist für die Wirkmacht des Narrativs jedoch nicht hinderlich. Vielmehr trägt sie dahingehend zur Hegemonialisierung des Narrativs

im Diskurs bei, als dass dieses aufgrund der fehlenden Präzisierung kaum hinterfragt werden kann. Eine Konkretisierung erfährt das Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft wiederum durch Prozesse der Identifikation mit als ähnlich wahrgenommenen und Abgrenzung von als different verstandenen Anderen. Deutlich wurde, dass die Vorstellung von Ähnlichkeit und Differenz hier maßgeblich in der Imagination eines kulturellen Raumes begründet liegt, der den Westen als kulturell different vom Rest der Welt zeichnet und zudem mit Praktiken der Idealisierung und Abwertung einhergeht. So bereitet die häufig unterbestimmte Vorstellung einer deutschen Wertegemeinschaft einen Raum für Projektionen, der mit Überlegenheitsannahmen gefüllt wird, die aufgrund der ausbleibenden Konkretisierungen nur schwer hinterfragt werden können. Zudem wurde insbesondere anhand der Analyse von Abgrenzungsprozessen hinsichtlich als Wert-different imaginierter anderer Nationen die Formation des Anderen als Abgrenzungsfläche erkennbar, der all jene Attribute zugeschrieben werden, die im Umkehrschluss aus der Idealvorstellung einer deutschen Wertegemeinschaft ausgeschlossen bleiben. Korruption kann dann beispielsweise in Deutschland zwar vorkommen, ist jedoch kein deutsches Attribut. Konkret wird der Korruptionsskandal um die WM-Vergabe an Deutschland 2006 nicht als *typisch deutscher* Vorfall, sondern als Praxis von einzelnen *schwarzen Schafen* verstanden und ist eben ein Skandal, während das von vielen Interviewten als wertdifferent verstandene Russland aufgrund der allgemein mit dem Land verbundenen Korruption nicht Austragungsort einer Fußball-Weltmeisterschaft sein sollte. Andere Nationen wiederum werden von den Interviewten hinsichtlich der ihnen zugeschriebenen Werte als ähnlich imaginiert und diese Identifikation geht mit einer Idealisierung einher. Daraus resultiert eine hierarchische Matrix, innerhalb derer insbesondere jene Nationen als überlegen markiert erkennbar werden, die als Teil eines imaginierten westlichen Wertekanons gelten. Deutlich tritt dabei eine Grenzziehung zwischen »the West and the Rest« (Hall 2018, S. 141) in den Vordergrund, zwischen *Orient* und *Okzident* (Said 2017), zwischen *zivilisierten*, Deutschland ähnlichen Nationen und jenen, in denen demokratische Werte vermeintlich (noch) nicht voll entwickelt seien und infolge dessen eine ungezügelte Aggression herrsche. Während in den in diesem Kapitel betrachteten Beispielen insbesondere Osteuropa, der Balkan, Russland und Thailand als Abgrenzungsfläche zur Konturierung der deutschen Wertegemeinschaft als Teil eines westlichen Kulturraums dienen, treten an anderer Stelle der Interviews weniger einzelne Länder und diesen zugeschriebene Kulturen als vor allem der Islam, als vorgestellter abgeschlossener Kulturraum und relevantes Gegenbild zum Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft, in den Vordergrund. Während der Islam sich nicht ausschließlich außerhalb von Europa verorten lässt, sondern auch als *Europas internes Anderes* aufzufassen ist (Menon 2009, S. 71), wird er aus der Vorstellung einer europäischen Wertegemeinschaft vielfach ausgeschlossen. Das in der Vorstellung einer deutschen Wertegemeinschaft zentral enthaltende Abgrenzungsverhältnis zum Islam wird in Kapitel

6.3.2 näher beleuchtet. Prozesse der Idealisierung des Eigenen und Abwertung des Anderen, der Hierarchisierung und Herstellung von Überlegenheit als Bestandteil eines Nationalismus der Mitte in Deutschland sind auch Gegenstand des folgenden Kapitels 6.2 mit einem Fokus auf die Funktion von affektiven Praktiken. Dort wird erneut die Relevanz des Narratives einer deutschen Wertegemeinschaft für einen Nationalismus der Mitte in Deutschland ersichtlich.

Das Verhältnis zwischen dem Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft und der Vorstellung eines abgeschlossenen kulturellen Raumes wurde im vorliegenden Kapitel unter anderem auch entlang der Positionierungen der Interviewten zum Konzept einer deutschen Leitkultur und dem damit ideologisch verwandten Narrativ einer deutschen Volksgemeinschaft untersucht. Deutlich wurde in der Analyse, dass sowohl das Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft als auch das Konzept einer deutschen Leitkultur auf der Vorstellung spezifisch deutscher Werte basiert, die zu einer Grenzziehung zwischen einem nationalen Wir und den Anderen beiträgt. Ungeachtet dieser Überschneidung wird sich in den Interviews auch bei Zustimmung zum Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft vom Konzept einer deutschen Leitkultur vielfach abgegrenzt. Differenz zwischen dem Narrativ der Wertegemeinschaft und dem Konzept der Leitkultur wird von den Interviewten dabei vor allem hinsichtlich des Zwangs zur Anpassung betont, der in der Vorstellung einer deutschen Wertegemeinschaft vermeintlich weniger gegeben sei. Gleichwohl zeigt die Analyse, dass sich einige Interviewte zwar vom Konzept einer deutschen Leitkultur und der darin enthaltenen Anrufung zur Anpassung abgrenzen, zudem aber betonen, dass sich bestimmte, als kulturell different imaginierte Migrant*innen an *die* deutschen Werte anpassen müssten, um in Deutschland leben zu dürfen oder gar als deutsch zu gelten. Zentral sowohl für das Konzept einer deutschen Leitkultur als auch das Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft ist demnach die Annahme einer Differenz zwischen spezifisch deutschen Werten und jenen der Anderen. Überschneidungen finden sich auch hinsichtlich der jeweiligen statischen Konzeptionen von Deutschland als unveränderlichem Konstrukt, an das sich neu Hinzukommende anpassen müssten, das sich durch diese neu Hinzukommenden jedoch nicht verändere. Vor dem Hintergrund der aufgezeigten Parallelen erscheint die Ablehnung einer deutschen Leitkultur durch viele Interviewte vor allem die Funktion einer symbolischen Grenzziehung zum politisch rechts-konservativen Spektrum sowie der aufwertenden Konstruktion des Selbstbildes als liberale Mitte zu erfüllen und weniger eine grundsätzliche inhaltliche Differenz zum innerhalb dieser Mitte hegemonialen Narrativ der Wertegemeinschaft zu beschreiben.

Die hier herausgearbeitete Grenzziehung zum Konzept einer deutschen Leitkultur lässt sich dahingehend als typischer Ausdruck eines Nationalismus der Mitte in Deutschland auffassen, als das die Konstruktion des Selbstbildes einer liberalen Mitte maßgeblich auf Grenzziehungen nach rechts beruht. Grenzziehungen nach rechts als bedeutende Form der Konstruktion des Selbstbildes der Mitte unter an-

derem auf der Grundlage des Narrativs einer deutschen Wertegemeinschaft werden auch im folgenden Kapitel 6.2 mit einem Fokus auf affektive Praktiken der Abgrenzung sowie in Kapitel 6.3.1 mit einem Fokus auf symbolische Grenzziehung untersucht. Während im vorliegenden Kapitel die Abgrenzung vom Konzept einer deutschen Leitkultur untersucht wurde, das sich auf eine insbesondere durch die rechtskonservative CDU geführte Debatte zurückführen lässt und damit für viele Interviewte weiterhin Teil des eigenen Selbstverständnisses von Mitte sein dürfte, steht in den folgenden Kapiteln vor allem das Abgrenzungsverhältnis zu einem so verstandenen *extremen* rechten Rand – für viele Interviewte verkörpert durch die AfD – im Zentrum der Analyse und unterscheidet sich in seiner spezifischen Ausformung noch einmal von dem hier beschriebenen. In Kapitel 6.3.1 wird als Resultat eines solchen Abgrenzungsverhältnisses eine Zentrum-Peripherie-Konstruktion analysiert. Die im vorliegenden Kapitel untersuchte Abgrenzung zum Konzept einer deutschen Leitkultur innerhalb eines Nationalismus der Mitte in Deutschland stellt wiederum keine vergleichbar absolute dar. Sie trägt ebenfalls zur Formierung des Selbstbildes als liberale Mitte bei. Die hier abgegrenzten Anderen, häufig personifiziert durch die CDU-Politiker Merz und de Maizière, werden jedoch nicht notwendigerweise aus der Vorstellung von Mitte ausgeschlossen.

Das Konzept einer deutschen Leitkultur weist neben den zuvor beschriebenen Überschneidungen zum Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft auch eine ideologische Nähe zum Narrativ einer deutschen Volksgemeinschaft auf, das dem Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft wiederum vielfach insbesondere ideologisch als Abgrenzungsfläche dient. Im Narrativ der Volksgemeinschaft, das noch bis in die 1990er Jahre hinein auf rechtlicher Ebene hinsichtlich der Definition der Zugehörigkeit zu Deutschland dominant war und auch heute noch gesellschaftliche und politische Debatten über nationale Zugehörigkeit in Deutschland prägt, werden die Grenzen des Konstruktes Deutschland vor allem biologistisch definiert. Der Volksbegriff verweist auf die Relevanz der Vorstellung eines nationalen *Blutes* und ist somit dahingehend exklusiv, als dass keine neuen Mitglieder zu der Gemeinschaft hinzukommen können. In Abgrenzung zum Narrativ einer deutschen Volksgemeinschaft ist für die Vorstellung von Deutschland als Wertegemeinschaft wiederum erstens das Selbstbild einer inklusiven Gemeinschaft zentral, an der vermeintlich alle Menschen unabhängig von einer biologistisch definierten Herkunft teilhaben dürfen. Zweitens findet eine Abgrenzung von einer biologistischen Homogenitätsannahme von Deutschland statt und wird stattdessen Vielfalt als Ausdruck einer gelungenen liberalen Wertegemeinschaft betont. Gleichwohl trifft dieses inklusive und Diversität begrüßende Selbstbild auf eine exklusive Praxis. Überschneidungen zum Narrativ der Volksgemeinschaft werden diesbezüglich dahingehend erkennbar, dass bei entlang der Differenzkategorien Ethnizität und *race* zu Anderen Erklärten das Vorhandensein von vermeintlich deutschen Werten bzw. die Möglichkeit zur Anpassung an diese zunächst infrage gestellt wird. An

die Stelle des Blutes scheint im Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft ein geschlossenes Kulturverständnis zu treten, das ebenfalls Ausschlüsse produziert und zudem eine dem nationalen Konstrukt inhärente Hierarchie zwischen den *herkömmlichen* und den *neuen* Deutschen erzeugt. Auf diese Form der Ausgrenzung und Marginalisierung wird in Kapitel 6.3.2 noch einmal gesondert eingegangen und im Zuge dessen eine weiteren Zentrum-Peripherie-Konstruktion innerhalb eines Nationalismus der Mitte beschrieben, gebildet entlang der Differenzkategorien Ethnizität und *race*.

6.2 Affektive Praktiken im Nationalismus der Mitte in Deutschland

Nachdem im vorherigen Kapitel die Gestalt des Narrativs einer deutschen Wertegemeinschaft und dessen Funktion für einen Nationalismus der Mitte in Deutschland herausgearbeitet wurden, rücken nun affektive Praktiken im Kontext eines Nationalismus der Mitte in Deutschland ins Zentrum der Untersuchung. Dabei erscheint auch das Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft relevant und wird somit ein Zusammenhang zum vorherigen Kapitel hergestellt. Die Bedeutung von Affektivität im Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft wird beispielhaft in der folgenden Interviewpassage mit Stefan deutlich:

»Deutscher STAATSBÜRGER. (...) Das klingt so, das klingt so FORMELL, so kalt. [...] Ja, ich finde, wenn man jetzt sagt, »Mensch, jemand ähm (.) diese oder jene Person ist so ein typischer Deutscher« (...) im Vergleich zu »jemand ist ein deutscher Staatsbürger« (.) dann finde ich, dann ist »deutscher Staatsbürger« für mich irgendwie so ein (.) so ein halber Bürokratenbegriff. So n/so ein formeller Begriff. Ähm (...) wohingegen »Deutscher« äh, da geht's für mich vielleicht eher so um Verkörperung verschiedener Werte oder Eigenschaften, natürlich auch irgendwo Klischees, gar keine Frage.« (Stefan: 568)

Während Staatsbürgerschaft für Stefan ein formelles, kaltes Verhältnis zwischen einem Individuum und dem bürokratischen Staat ausdrückt, zieht Stefan das Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft für die Beschreibung von Deutschsein vor. Ein typischer Deutscher verkörpert für Stefan bestimmte, national geframte Werte und Eigenschaften. Das Verhältnis zwischen Individuum und Wertegemeinschaft wird im Gegensatz zur Staatsbürgerschaft als warm imaginiert. Dadurch drückt sich eine Nähe zwischen Individuum und Nation aus, die im Konzept der Staatsbürgerschaft für Stefan nicht gegeben ist. Explizit hinsichtlich dieser Nahbeziehung ist die Wertegemeinschaft im Gegensatz zur Staatsbürgerschaft daher für Stefan die treffendere Beschreibung seines Verständnisses von Deutschland. Eine solche Nahbeziehung zum Konstrukt Deutschland drückt auch Marie aus, die bekennt: »Ist ja

halt ein freies Land, Deutschland. Deswegen schätzen wir es und lieben es, weil es halt so frei ist. Jeder kann machen, was er möchte« (Marie: 207). Marie liebt also Deutschland aufgrund des Wertes der Freiheit, den sie mit dem Konstrukt assoziiert. Dabei begreift sie Liebe nicht als individuelle Empfindung, sondern imaginiert sich als Teil einer das Individuum übersteigenden, größeren emotionalen Gemeinschaft, als liebendes »wir«.

Der von Stefan aufgemachte Dualismus zwischen einem kalten, distanzierten Verhältnis zu Deutschland, ausgedrückt im Begriff der Staatsbürgerschaft auf der einen Seite und der im Konzept einer deutschen Wertegemeinschaft ausgedrückten Nahbeziehung auf der anderen Seite, die sich auch bei der Deutschland liebenden Marie wiederfindet, ruft die Assoziation an eine bereits einige Jahre zurückliegende öffentliche Debatte in Deutschland hervor, angestoßen durch den SPD-Politiker und späteren deutschen Bundespräsidenten Gustav Heinemann. Bringt man Heinemanns Ausspruch »Ach was, ich liebe keine Staaten, ich liebe meine Frau; fertig!« (zitiert nach Schreiber 1969) mit den oben angeführten Zitaten aus den Interviews mit Stefan und Marie zusammen, so bildet sich hier das bereits in Kapitel 5 angeführte Spannungsfeld zwischen Nähe und Distanz zu Deutschland ab, das gemeinsam mit dem Spannungsfeld zwischen Idealisierung und Kritik unterschiedliche Ausprägungen eines Nationalismus der Mitte in Deutschland beschreibt. Beide Spannungsfelder werden in diesem Kapitel noch einmal aufgegriffen. Anders als Stefan und Marie bevorzugt Heinemann die Distanz. In dem Ausspruch von Heinemann wird eine affektive Grenze zwischen Öffentlichem und Privatem gezogen, zwischen der formalen Beziehung von Individuum und Gesellschaft sowie den emotionalen Nahbeziehungen in der familiären Gemeinschaft. Liebe, als intensive, leidenschaftliche Emotion, wird hier auf die private Sphäre beschränkt. Heinemann liebt nicht Deutschland, sondern seine Frau. Das Verhältnis zwischen Individuum und Staat ist für Heinemann nicht durch Leidenschaft geprägt und eine solche in diesem Kontext auch nicht erstrebenswert. Für Stefan und Marie wiederum scheint die affektive Grenze nicht so eindeutig zwischen formalem, öffentlichem Deutschland und privaten Nahbeziehungen zu verlaufen. Sowohl Stefan als auch Marie drücken vermittelt über das Narrativ der Wertegemeinschaft ein deutlich weniger distanziertes Verhältnis zu Deutschland aus, als dies bei Heinemann der Fall war. Geht es nach Stefan, so schreibt sich Deutschland in Form von nationalen Werten und Eigenschaften in *die* Deutschen ein, löst sich also jegliche Distanz zwischen Individuum und Nation auf. Gleichmaßen wird Deutschland gemäß Stefans Worten durch eine »Verkörperung« von den Individuen aber auch erst hervorgebracht. Eine Trennung in öffentlich und privat erscheint dann nicht mehr gegeben, da Individuum und Nation miteinander verbunden, gewissermaßen ein Körper sind. Bei Marie ist es wiederum die Vorstellung eines Deutschland liebenden Wir, das sich der im Zitat von Heinemann ausgedrückten Distanz entgegenstellt. Dass die bei Marie und auch Stefan zu findende Nähe zu Deutschland, ausgedrückt durch eine positive Affi-

zierung, nicht notwendigerweise eine Abkehr von der bei Heinemann zu findenden und auch anhand des Fallbeispiels Jonas in Kapitel 5.1 herausgearbeiteten Anrufung zur emotionalen Distanz zu Deutschland darstellt, hier also nicht unbedingt eine Verletzung der Normen und Spielregeln eines Nationalismus der Mitte vorliegen muss, liegt darin begründet, dass das Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft eine Rationalisierung von Leidenschaft darstellt. So stellen vermeintlich überlegene deutsche Werte für einige Interviewte eine hinreichende Begründung dafür dar, das Gebot zur emotionalen Mäßigung temporär zu vernachlässigen und gleichwohl das Selbstbild der Mitte nicht aufzugeben, etwa wie Marie, die Deutschland nicht einfach nur so liebt, sondern diese Liebe mit dem Konzept der Freiheit, als vermeintlich deutschem Wert, rational begründen kann.

Die sich sowohl bei Stefan als auch bei Marie zeigende emotionale Nahbeziehung zu Deutschland verdeutlicht die Notwendigkeit, Affekte dahingehend als Diskurspraxis zu betrachten, dass sie Individuum und Nation einerseits diskursiv begründen und andererseits durch das Anheften von Emotionen an die imaginierte Gemeinschaft diese mit Vorstellungen von Größe und Überlegenheit verbinden. In den Interviews wird die affektive Konstruktion von Deutschland vor allem an den Emotionen *Stolz* und *Scham* deutlich, auf die im Folgenden daher ein Fokus gelegt wird. Dabei wird der Frage nachgegangen, wie die Bekundungen von Stolz und Scham – verstanden als affektive Praktiken – zur Konstruktion von Deutschland als gefühlte und zudem idealisierte Gemeinschaft beitragen. Ein besonderer Fokus liegt dabei auf der Klärung, wie diese Praxis der Idealisierung unter den Maßgaben der Mitte – Rationalität statt emotionaler Überschwang, Individualität statt Verschmelzung mit dem Kollektiv – stattfindet und dadurch das Selbstbild der Mitte gefestigt wird. Verbunden mit dem Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft ließen sich Stolzbezeugungen in vielen Interviews insbesondere im Kontext des langen Sommers der Migration 2015 finden. Ein besonderer, jedoch nicht ausschließender Fokus liegt in Kapitel 6.2.1 daher auf diesem wiederkehrenden Motiv, das hinsichtlich sonst üblicher Muster eines Nationalismus der Mitte in Deutschland gewissermaßen eine Besonderheit darstellt. Während es naheliegend ist, dass Nationalstolzbezeugungen mit einer Idealisierung von Deutschland einhergehen, ist dies im Falle von Schambezeugungen weniger direkt ersichtlich. Formen der Idealisierung in nationalen Schambezeugungen herauszuarbeiten ist Gegenstand der Analyse in Kapitel 6.2.2. Ein Fokus liegt dabei auf Schambezeugungen im Kontext von deutscher nationalsozialistischer Geschichte sowie rechts-nationalistischen Praktiken in der Gegenwart. Schlussfolgerungen hinsichtlich der Funktion von affektiven Praktiken für einen Nationalismus der Mitte in Deutschland erfolgen in Kapitel 6.2.3.

6.2.1 Stolz und die Idealisierung von Deutschland als Wertegemeinschaft

Der Begriff Nationalstolz, das bestätigt auch die Analyse der dieser Arbeit zugrunde liegenden Interviews, wird im deutschen Diskursraum ambivalent verhandelt. So bezeichnet Max beispielsweise Stolz nacheinander als »schwieriges Wort«, »positives Wort« und »unangenehmes Wort« (Max: 333–341) und bringt damit paradigmatisch ein ambivalentes Verhältnis zu dem Begriff zum Ausdruck. Anhand der Interviewpassagen zum Thema deutscher Nationalstolz lässt sich zudem geradezu exemplarisch die am Fallbeispiel Jonas in Kapitel 5.1 bereits skizzierte und in der Einleitung zu diesem Kapitel wiederaufgenommene Debatte um Rationalität und Emotionalität im Verhältnis zu Deutschland nachzeichnen. Selten finden sich in den Interviews uneingeschränkte Bekenntnisse zum Nationalstolz, der implizit oder explizit von den Interviewten zumeist auch mit dem deutschen Nationalsozialismus verbunden wird. Max beispielsweise führt diesbezüglich aus, dass »nichts Schlechtes« an dem Begriff selbst sei,

»aber meistens, wenn alle so stolz auf ihr Land werden, dann hat das auch sehr viel mit Nationalso/nationalistisch sein zu tun und das ist etwas, was ich nicht bin. Ich freue mich deutsch zu sein, aber ich bin jetzt nicht irgendwer der ›Ich kämpfe jetzt für Deutschland‹. Ich bin jetzt nicht einfach so ein Mensch.« (Max: 361)

Aufgrund der Nähe des Konzeptes zu einem rechten Nationalismus steht Max dem Begriff kritisch gegenüber und sieht sich genötigt, sich von diesem Milieu abzugrenzen. Diese Abgrenzung funktioniert auch über den Ausdruck von Ambivalenz, die eine kritische Distanz zur Nation herstellt. Während Max sich von einem Nationalismus von rechts abgrenzt, sucht er gleichwohl nach differentiellen jedoch verwandten Begrifflichkeiten, um sein durchaus auch positives Verhältnis zu Deutschland auszudrücken. So gibt er beispielsweise an: »Ich bin nicht stolz, Deutscher zu sein, aber ich bin stolz darauf, dass Deutschland ähm immer noch sehr/ein sehr positives Ausmaß auf die Welt halt allgemein.« (Max: 329) Und später ergänzt er: »Ich finde es eigentlich sehr toll, wie Deutschland sich nach der Nachkriegszeit wieder aufgebaut hat, zu welchem Land es geworden ist. Wie schnell und fortschrittlich letztendlich alles ging. Und ähm, dass es Deutschland immer noch so gut geht im Großen und Ganzen, vielleicht bin ich darauf stolz.« (Max: 345) Diese Passagen verstärken den Eindruck, dass der Ausdruck von Ambivalenz hinsichtlich des Stolz Begriffes primär der Abgrenzung von rechts dient und Max gleichzeitig, wenn auch zögerlich und dadurch reflektiert erscheinend, auf den Stolz Begriff zurückgreift, um Aspekte aufzuzeigen, die aus seiner Perspektive herausragende Eigenschaften von Deutschland darstellen.

Deutlich ablehnender ist Sabines Haltung zum Thema Nationalstolz:

Interviewerin: »Inwiefern findest du denn wünschenswert, dass es sowas wie Nationalstolz gibt? Glaubst du, dass es auch was Gutes haben kann?«

Sabine: »Ich glaub, dass es was völlig Überflüssiges ist. Ja. Würd ich sagen.«

Interviewerin: »Okay was müsste denn Deutschland, ne, also was müsste in Deutschland anders sein oder was müsste in Deutschland passieren damit du sagen könntest, du wärst stolz auf dieses Land.«

Sabine: »Ich, da für mich stellt sich diese Frage überhaupt nicht. Also warum muss ich auf ein Land stolz sein? Also das ist so/okay, vielleicht (.) hat es was (.) mit meinem eigenen Selbstwertgefühl zu tun aber (.) ich find nicht/find nicht, dass man (.) also, dass man so (.) mit solchen Begrifflichkeiten und so umgehen muss. Also ich kann/kann froh und glücklich darüber sein, dass es hier so 'ne breite Bewegung für zum Beispiel Meinungs- und Pressefreiheit gibt. Und da fühl ich mich/also da, das gibt mir natürlich auch 'ne Sicherheit. So, ne. Aber ich (...) (seufzt) aber ich verbinde damit nicht so ein, also nicht dieses Wort, Stolz, also für mis/für mich ist dieser Nationalitätenbegriff eigentlich auch ein veraltet/also wirklich ein veralteter, ne. Und ich seh also/seh 'ne große (.) ähm seh 'ne große Problematik hinter diesem (.) diesem Begriff von Nationalitäten, weil der (räuspert sich), da verbinde ich sofort auch dieses (.) Grenzen und Grenzen sicher machen, und Nationalität schützen, und Nationen schützen, und das läuft für mich also völlig konträr gegen meine, also meine politische Einstellung. Also eigentlich für mich, für mich müssten sich die Nationen öffnen. Und ich weiß nicht ob ich dann noch so einen, sowas wie ähm Nationalstolz überhaupt brauche.« (Sabine: 515–521)

Sabine lehnt Nationalstolz dahingehend ab, dass sie grundlegend auch dem Konzept der Nation gegenüber kritisch eingestellt ist. Nationen verbindet sie primär mit Grenzen und Ausschluss, was ihrer politischen Einstellung widerspricht. Stattdessen plädiert sie für eine Öffnung von nationalen Grenzen und verbindet diese Forderung mit der Einschätzung, dass ein Gefühl wie Nationalstolz überholt sei. Nationalstolz ist für Sabine Ausdruck einer von ihrer eigenen abgegrenzten politischen Einstellung und damit etwas, das sie ablehnt und in der Folge auch nicht fühlen kann. Sabines hier sehr rationale und kaum emotionale Antwort findet sich in ähnlicher Form auch in anderen Interviews wieder, insbesondere bei jenen Interviewten, die innerhalb des in Kapitel 5 vorgestellten Spannungsfelds eines Nationalismus der Mitte in Deutschland zwischen Idealisierung und Kritik vorwiegend zum letzteren Pol tendieren. Max wiederum steht stellvertretend für die idealisierende Gegenseite. Entlang des Ansatzes der *affective practice* lässt sich zusätzlich zu einer solchen Gegenüberstellung von idealisierenden und kritischen Grundhaltungen zu Deutschland vor allem auch hinter die von den Interviewten vorwiegend intendierten Positionierungen schauen und im Folgenden herausarbeiten, wie idealisierende Konstruktionen von Deutschland teilweise auch trotz kritischer Grundhaltungen stattfinden.

Eine Rationalisierung der Ablehnung von Nationalstolz erfolgt in vielen Interviews nicht nur über die Kennzeichnung des Konzeptes als politisch different und damit unfühlbar, wie bei Sabine, sondern häufig auch über die Formulierung eines meritokratischen Ideals. Stolz lasse sich nur für eigene Leistungen empfinden, nicht aber für ein Land, in das einen der Zufall hineingeboren habe, so die Argumentation. Diese klingt implizit auch in Sabines Antwort mit, die zwar »froh und glücklich« über die Meinungs- und Pressefreiheit in Deutschland ist, dafür jedoch keinen Stolz empfindet. Dabei betont Sabine eine Distanz zwischen Individuum und Nation, die nicht zuletzt auch durch die Feststellung transportiert wird, eines Nationalstolzes nicht zu bedürfen aufgrund des eigenen Selbstwertgefühles. Sabines Identitätserleben kommt ohne Deutschland als Bezugsgröße aus. In der Folge empfindet sie auch keinen Stolz für vermeintlich deutsche Leistungen, die nicht Teil ihres Selbst sind. Entlang dieser Argumentationslinie erscheint Nationalstolz irrational und in der Folge auch unvereinbar mit dem Selbstbild der emotional gemäßigten und rationalen Mitte. Auch diese Diskursposition hat einen öffentlichen Repräsentanten. So verkündete 2001 der damalige deutsche Bundespräsident Johannes Rau: »Man kann nicht stolz sein auf etwas, was man selber gar nicht zu Stande gebracht hat, sondern man kann froh sein oder dankbar dafür, dass man Deutscher ist. Aber stolz kann man darauf nicht sein, nach meiner Überzeugung. Stolz ist man auf das, was man selber zu Wege gebracht hat.« (Rau 2001) Mit diesem Ausspruch löste Rau eine öffentliche Kontroverse aus. Vor allem konservative Politiker*innen warfen ihm daraufhin vor, die Deutschen zu *entwurzeln*, indem er ihnen abspreche, stolz auf ihr Land sein zu können (Hops 2001). Der Ausdruck der Entwurzelung gepaart mit Sabines und auch Raus Ablehnung von Nationalstolz deuten auf das Spannungsfeld zwischen Nähe und Distanz hin. Das Bild der Wurzeln suggeriert eine Einheit zwischen Individuum und Nation, die wiederum die Trennung in eigene und fremde Leistung infrage stellt. Die von den Kritiker*innen als Gebot, keinen Nationalstolz empfinden zu dürfen, verstandene Äußerung Raus wird zudem als Verhinderung einer solchen Nahbeziehung gedeutet, als gewaltvoller Akt, der eine *unnatürliche* Trennung zwischen Individuum und Nation herbeiführe, die Menschen also entwurzle indem sie sie von der Nation distanzieren.

Beide in Raus Zitat angesprochenen Aspekte, die Rationalisierung von Stolz über ein meritokratisches Narrativ, also die Möglichkeit, Stolz zu empfinden, sofern der Ursprung des Stolzes in einer persönlichen Leistung begründet liegt, als auch die Affizierung der Nation über alternative moderatere Konstrukte zum Nationalstolz (froh bzw. dankbar sein), finden sich in zahlreichen Interviews im Zusammenhang mit dem Narrativ der deutschen Wertegemeinschaft wieder. Etwa bei Pascal, der danach gefragt, was es für ihn heiße, ein Deutscher zu sein, antwortet: »Nichts Besonderes. So. Es heißt, dass ich hier geboren wurde und dass/(.) froh sein kann über das Privileg hier zu leben, (.) aber auf gar keinen Fall stolz sein kann, weil das keine Errungenschaft von mir ist, sondern (.) ein reines Glücks/(.)

ein reiner Glücksfall, (.) würde ich sagen.« (Pascal: 450) Pascal empfindet es als Glücksfall, in Deutschland geboren zu sein, auf den er jedoch nicht stolz ist, da er selbst nichts dafür getan habe. Diese meritokratische Norm bringt insbesondere auch Christian in der folgenden Passage auf den Punkt:

Christian: »Stolz zu sein bedeutet, dass man, also für mich ist Stolz, wenn ich etwas gemacht habe und es extrem gut/dann kann ich stolz darüber sein. Wenn ich jetzt äh weiß nicht, wenn ich zum Beispiel eine gute Bachelorarbeit geschrieben habe und die mit äh die mit eins null bewertet wird.«

Interviewerin: »Also nur eigene Leistungen verdienen es, stolz darauf zu sein?«

Christian: »Genau. Ich habe jetzt nichts dafür getan, dass ich, dass ich Deutscher sein kann. Ich habe nichts für unsere demokratischen Werte getan.« (Christian: 688–692)

Christian formuliert hier zunächst, dem Rau'schen Ausspruch ähnlich, die Unmöglichkeit, auf etwas stolz sein zu können, auf dessen Wohlgelingen man keinen persönlichen Anspruch erheben könne. Anders als bei einer von ihm persönlich geschriebenen und mit Bestnote bewerteten Bachelorarbeit kann er sich die vermeintliche Exzellenz Deutschlands nicht persönlich anrechnen. Er hat selbst nichts dafür getan, dass Deutschland demokratische Werte verkörpere und empfindet daher auch keinen Stolz für diese. Gleichwohl greift er auf das Bild einer deutschen Wertegemeinschaft zurück und verknüpft sie mit Attributen, die, wenn sie nur im eigenen Handeln begründet wären, durchaus Anlass für Stolz böten. Somit drückt die Passage trotz Ablehnung des Nationalstolzkonzeptes eine Aufwertung des Konstruktes der deutschen Wertegemeinschaft aus, die aufgrund des meritokratischen Anspruchs zwar nicht mit dem persönlichen Gefühl des Stolzes, gleichwohl aber mit dem Empfinden von Exzellenz belegt wird. Und obgleich Christian »nichts für unsere demokratischen Werte getan« hat, ist er dennoch Teil der Wertegemeinschaft, sind es auch *seine* demokratischen Werte. Deutlich wird hier also eine Nahbeziehung zwischen Christian und Deutschland, verstanden als Wertegemeinschaft und zugleich deren Idealisierung.

Auch bei Andreas lässt sich eine solche Idealisierung des Narrativs einer deutschen Wertegemeinschaft bei gleichzeitiger Vermeidung des Nationalstolzkonzeptes finden. Er sieht es kritisch,

»wenn man ähm/wenn man zu extrem ähm den Nationalstolz verkörpert. Oder wenn es ähm ähm ja wenn es dadurch ähm (seufzt)/Fanatismus, wenn du den halt auch versuchst ähm/wenn du damit versuchst andere ähm Menschen ähm zu beeinflussen. Wenn ich aufgrund meines Nationalangehörigkeit ähm ähm versuche andere Menschen zu bekehren oder in eine bestimmte Richtung zu bringen, wie zum Beispiel der Islam. Das finde ich nicht in Ordnung.« (Andreas: 374)

Es ist hier vor allem eine Maßlosigkeit im Zusammenhang mit Nationalstolz, die Andreas ablehnt. Als Beispiel einer solchen von ihm abgelehnten Maßlosigkeit führt er bemerkenswerterweise den Islam an. Der Zusammenhang zum Konzept des Nationalstolzes bleibt in dieser Passage unklar, deutlich wird jedoch Andreas' Abgrenzung von dieser Religionsgemeinschaft. Dieses Abgrenzungsverhältnis ist auch noch einmal Thema in Kapitel 6.3.2. Während Andreas dem Konzept des Nationalstolzes vor allem in einer maßlosen Form kritisch gegenübersteht, wählt er zur Beschreibung seines eigenen Verhältnisses zu Deutschland das gemäßigte Gefühl des Wohlempfindens: »Ich lebe einfach gerne in diesem Land. Ich fühle mich hier wohl. Ich habe hier eine gewisse Sicherheit. Ähm ich fühle mich hier geborgen. Ich habe ähm/alle Werte, die mir wichtig sind, kann ich hier auswählen« (Andreas: 354). Obwohl Andreas, statt den Begriff des Stolzes zu verwenden, ein emotional gemäßigteres Verhältnis zum Ausdruck bringt, stellt dieses dennoch eine Idealisierung dar. Zentral erscheint dabei, dass Andreas als Begründung für sein zwar moderat, jedoch eindeutig positiv affektiv aufgeladenes Verhältnis zu Deutschland auf das Narrativ der Wertegemeinschaft zurückgreift. Er fühlt sich wohl in Deutschland, weil er hier die ihm wichtigen Werte vorfindet. Während in der rhetorischen Logik des Satzes es die Wertegemeinschaft selbst ist, die bei Andreas positive Emotionen hervorruft, ermöglicht es der Ansatz der *affective practice* nachzuvollziehen, dass durch die positive emotionale Besetzung des Konstruktes der Wertegemeinschaft, diese erst geformt und zudem idealisiert wird.

Während sich sowohl bei Christian als auch bei Andreas zwar eine Idealisierung des Narrativs von Deutschland als Wertegemeinschaft finden lässt, beide jedoch den Begriff des Nationalstolzes ablehnen bzw. vermeiden, stellt das Narrativ der Wertegemeinschaft, das eine Nahbeziehung zwischen Subjekt und Nation suggeriert, für andere Interviewte wiederum ein Angebot dar, sehr wohl Stolz zu empfinden. Ein Beispiel hierfür ist Jonas. Wie bereits in Kapitel 5.1 angeführt wurde, ist Jonas, ähnlich wie Marie, die Deutschland nicht einfach nur so liebt, sondern ihre Liebe auf eine nicht näher konkretisierte Freiheit in Deutschland bezieht, auf Deutschland auch nicht »als Selbstzweck« stolz, »sondern wegen den Werten, die wir vertreten« (Jonas: 19). Dabei hat Jonas zudem ein »ambivalentes Gefühl«, weil er diese Werte »in der Realität« nicht immer umgesetzt sieht (Jonas: 19). Anders als Christian empfindet Jonas das Konzept des Stolzes als angemessen, um sein affektives Verhältnis zu Deutschland zu kennzeichnen. Auch Jonas grenzt sich jedoch von einer irrationalen und somit unerwünschten Form des Nationalstolzes ab. Stolz empfindet er nicht grundlos für eine Nationalität, mit der er geboren wurde und die daher nicht in einer eigenen Leistung begründet liegt. Vielmehr verbindet er seinen Nationalstolz unmittelbar mit den Errungenschaften der Wertegemeinschaft. Er ist stolz, wegen der Werte, »die wir vertreten«. Während Christian noch betont, persönlich nichts für »unsere demokratischen Werte« (Christian: 692) getan zu haben, scheint die Verschmelzung von Individuum und Nation zu einem Körper bei Jonas zunächst

stärker zu sein. Jonas ist Teil des nationalen Wir, das bestimmte nationale Werte vertritt und verkörpert somit selbst die Nation. Anders als bei Christian ist diese Verschmelzung von Subjekt und nationaler Gemeinschaft zeitlos. Während für Christian noch entscheidend ist, dass er nichts »für unsere demokratischen Werte getan« habe, der Ursprung der Wertegemeinschaft hier also als zeitlich vor die eigene Mitgliedschaft imaginiert wird, spielt dies für Jonas keine Rolle. Das Konstrukt der überlegenen nationalen Werte wird durch die Mitgliedschaft zur Gemeinschaft zur eigenen Leistung und berechtigt in der Folge zu begründetem, nicht länger irrationalen Nationalstolz im Einklang mit der meritokratischen Norm. Wie Sarah Ahmed (2014b, S. 109) ausführt, wird durch das Bekunden von Stolz das vermeintliche Objekt des Stolzes als Idealbild begründet. Die Wertegemeinschaft stellt in Jonas' Augen ein solches Idealbild dar, das es vermag, ihn mit rational begründbarem Stolz zu erfüllen. Dass dieses Idealbild »in der Realität« jedoch nicht immer erreicht wird, führt bei Jonas zu ambivalenten Gefühlen, nicht aber zu einer Aufgabe des Ideals bzw. des Stolzes an sich. Das Betonen von Ambivalenz scheint dabei ein weiterer Mechanismus der Abgrenzung zwischen rational begründbarem und irrationalen, überzogenem Nationalstolz zu sein. Jonas inszeniert sich hier als abwägendes und maßvolles Subjekt, dessen Leidenschaft bezüglich des Ideals der Wertegemeinschaft ihn gleichwohl nicht blind für eine davon abweichende Realität macht. Durch den reflektierenden Blick wird auch die zuvor herausgearbeitete Verschmelzung zwischen Individuum und Nation in ein nationales Wir wieder gelockert, hin zu einem angemessenen, maßvollen Verhältnis.

Eine ähnliche Rationalisierung von Stolz auf ein nationales Wir in Form der Wertegemeinschaft, lässt sich auch bei Fiona finden, die, danach gefragt, ob es konkrete Situationen gebe, in denen sie stolz sei, Deutsche zu sein, eingesteht:

Fiona: »(Lacht) Wenn irgendwie/(lacht) das sind so ganz kleine Sachen.«

Interviewer: »Aber erzähle die ruhig.«

Fiona: »Wenn irgendwie so bei Greenpeace die Leute, die aus Deutschland kommen, irgendwie was Tolles erreichen. (.) So Sachen. (.) Wenn irgend/was geholfen wird, was von Deutschland ausgeht, dann denke ich so, schon toll, (.) was hier irgendwie gemacht wird. (.) Ja.« (Fiona: 484–488)

Im ersten Teil der Passage drückt sich Unbehagen aus, über Nationalstolz zu reden. Einschränkend betont Fiona, dass sich ihr Stolz nicht in großer Leidenschaft äußere, sondern sich auf »ganz kleine Sachen« beziehe. Vom Interviewer bestärkt schildert sie sodann, dass sie Stolz empfinde, wenn deutsche Aktivist*innen im Einklang mit Fionas Wertvorstellungen etwas erreichen würden. Ohne den Begriff der Werte noch den der Wertegemeinschaft zu verwenden, wird diese hier durch die affektive Praxis des Nationalstolzes erzeugt. Fiona ist Stolz auf Deutschland, wenn sie ihre eigenen Wertvorstellungen im aktivistischen Handeln anderer Deutscher wieder-

erkennt und diese Wertvorstellungen dadurch als national geframt verstehen kann. Durch die Vorstellung einer nationalen Gemeinschaft und Fionas Identifikation mit dieser, kann das Handeln anderer nationaler Subjekte zum Ursprung von Fionas Nationalstolz werden. Die Inszenierung von Bescheidenheit, ausgedrückt durch das wiederholte Lachen und die Betonung, dass es sich lediglich um »kleine Sachen«, also keine globale Größenvorstellung handle, bestärkt die Abgrenzung von einer irrationalen Form nationaler Leidenschaft. Fiona empfindet keinen absoluten Stolz auf Deutschland, sondern zeigt sich lediglich bescheiden stolz auf konkrete »kleine Sachen«. Damit drückt sich in der Passage nicht nur die Vorstellung einer nationalen Wertegemeinschaft, sondern zugleich auch eine Differenzierung zwischen Subjekt und Gemeinschaft aus. Fiona grenzt sich von einer kompletten Verschmelzung mit der Nation und damit einhergehend von einem irrationalen, emotionalen Überschwang ab und zeigt sich somit im Einklang mit den Maßgaben eines Nationalismus der Mitte in Deutschland.

Ein maßvolles Abwägen zeigt sich auch in Eilas Antwort auf die Frage, ob sie stolz sei, Deutsche zu sein:

»(...) Hm, ich glaube ich bin stolz darauf mit den Werten aufgewachsen zu sein/mit den liberalen Werten aufgewachsen zu sein und erzogen worden zu sein (.), die mir meine Eltern so mitgegeben haben. In dem Sinne bin ich schon stolz darauf deutsch zu sein, in Anführungszeichen. Aber nicht, ähm (.), aber ich glaube genauso könnte ich als Deutsche auch meine Kinder jetzt nicht nur in Deut/Also, es kommt nicht darauf an, dass es hier ist, sondern, ja.« (Eila: 313)

Eila ist stolz auf die liberalen Werte, mit denen sie aufgewachsen sei, fügt jedoch einschränkend hinzu, dass diese nicht an Deutschland, sondern vielmehr an ihre Familie gebunden seien. Und gleichwohl ergänzt sie auf Nachfrage der Interviewerin, welche Eigenschaften sie konkret stolz machen würden: »Hm (12), hm (.). Ich glaube es ist so ein bestimmtes Gerechtigkeitsgefühl, das ich in/das es/das vielleicht auch (.) aus Deutschland kommt, sag ich mal.« (Eila: 321) Eila wählt ihre Worte hier sehr bedacht. Sie lässt sich viel Zeit, um schließlich »ein bestimmtes Gerechtigkeitsgefühl« zu identifizieren, das sie stolz mache und das sie durchaus auch mit Deutschland und nicht ausschließlich mit ihrer Familie verbinde. In der Passage zeigt sich erneut eine starke Ambivalenz im Zusammenhang mit dem Konzept eines deutschen Nationalstolzes. Die bedachte und abwägende Antwort Eilas stellt ähnlich wie die Zurückhaltung und Bescheidenheit Fionas eine Distanzierung von einer maßlosen Leidenschaft dar. Das Narrativ der Wertegemeinschaft wiederum bietet für einige Interviewte des in der vorliegenden Arbeit untersuchten Samples die Möglichkeit, das Konstrukt Deutschland gleichwohl mit positiven Emotionen zu besetzen bzw. im Sinne des *affective practice* Ansatzes hervorzubringen und dabei sowohl im Ein-

klang mit ihrem Klassenhabitus als auch in Abgrenzung zur irrationalen Leidenschaft eines Nationalismus von rechts zu agieren.

Eine Abgrenzung von einem Nationalismus von rechts stellt auch Birgits Antwort auf die Frage dar, ob sie stolz sei, Deutsche zu sein:

»Also (.) was ich ganz toll finde, dass unsere Demokratie seit dem Zweiten (lachend) Weltkrieg einfach stabil ist. Und ich glaube, die wird auch so schnell nicht von der AfD oder von/von so (.) sei es jetzt Links- oder/oder Rechtsradikalen (.) tatsächlich in Gefahr gebracht. Also ich erlebe sie immer noch als stabil. Ich habe Angst, dass so (.) demokratische Werte nicht wertgeschätzt werden oder verteidigt werden, aber ich erlebe es immer noch als stabil. Also das ist für meine Identität sehr wichtig.« (Birgit: 270)

Birgit ist stolz auf »unsere Demokratie«, die seit dem Zweiten Weltkrieg stabil sei und ihrer Einschätzung nach weder von Rechts- noch von Linksradi-kalen grundlegend bedroht sei. Durch diese Inszenierung von gemäßigter Mitte, zwischen rechts- und linksradikalen Rändern mit nur marginaler Bedeutung für die deutsche Demokratie erscheint Birgits Nationalstolz befreit vom Verdacht eines rechten Nationalismus. Als Verkörperung der gemäßigten Mitte zeigt sich Birgit per Definition differ-ent vom rechten Rand und kann in der Folge auch eine vermeintlich harmlose Idealisierung des Narrativs einer deutschen Wertegemeinschaft vornehmen. Ganz ähnlich argumentiert auch Leyla, die als Abgrenzungsfläche für ihre Inszenierung des Selbstbildes einer gemäßigten Mitte jedoch auf einen Nationalismus von rechts in den USA zurückgreift. Auf die Frage, inwiefern sie stolz sei, eine Deutsche zu sein, antwortet sie: »Ich bin sehr stolz darauf, dass so jemand, dass dass die Deutschen es niemals zulassen würden, dass jemand wie Trump an die Macht kommen würde.« (Leyla: 558) Auch hier wird die Marginalität eines Nationalismus von rechts in Deutschland betont und der eigene Nationalstolz von diesem abgegrenzt und begründet. Auffallend ist hier das zeitlich begrenzte Verständnis von Deutschland. »Niema-ls« würden Deutsche es zulassen, »dass jemand wie Trump«, oder mit anderen Worten eine Person mit autoritärem Machtanspruch, »an die Macht kommen würde«, meint Leyla und grenzt Hitler und die Zeit des Nationalsozialismus damit von ihrer Vorstellung von Deutschland ab. Ebenfalls eine Abgrenzung von rechts, wenn auch im Spannungsfeld zwischen Idealisierung und Kritik deutlich näher am zweiten Pol einzuordnen, zeigt sich in Julias Bezug zum Nationalstolz-konzept. Julia lehnt, ähnlich wie zuvor anhand von Sabines Äußerung aufgezeigt, Nationen ab und betont deren ausschließenden und gewaltvollen Charakter. Nationalstolz hält sie für den Ausdruck einer so verstandenen exklusiven Nation. Danach gefragt, was in Deutschland anders sein müsse, damit sie »zumindest im Ansatz nur stolz auf Deutschland« wäre, antwortet Julia jedoch: »Hm (.) (lacht) wenn die AfD aus dem Bundestag verschwinden würde. (lacht) Ja. (lacht).« (Julia: 504–506) Das wie-

derholte Lachen mag auf ein Unbehagen hindeuten, trotz wiederholter Ablehnung von der Interviewerin gleichwohl gedrängt zu werden, sich auf die Terminologie des Nationalstolzes einzulassen. Während Birgit und Leyla sich Stolz auf Deutschland aufgrund der vermeintlichen Marginalität rechter Bewegungen zeigen, betont Julia hier vielmehr die Relevanz eines rechten Nationalismus, der in ihrem Fall einen Nationalstolz verhindere. Gleichwohl zeigt sich auch in dieser Antwort die Inszenierung eines, wenn auch nicht erreichten, Idealbildes von Deutschland jenseits eines rechten Nationalismus.

Auffallend frei von Ambivalenz im Vergleich zu den sonst eher vorsichtigen, um Rationalität und emotionale Mäßigung bedachten Nationalstolzbekundungen wird die Emotion mit einem bestimmten Ereigniskomplex verbunden, der von vielen Interviewten als besonderer Ausdruck der deutschen Wertegemeinschaft geframt wird: dem langen Sommer der Migration 2015. Die in diesem Kontext prominenten Narrative der Grenzöffnung und einer deutschen Willkommenskultur² stellen für viele Interviewte, die sich zuvor ambivalent bzw. ablehnend gegenüber dem Konzept des Nationalstolzes geäußert haben, eine Ausnahme dar. So beispielsweise auch für Charlotte, die im Interview bis zu diesem Punkt eher eine distanzierte Haltung zu Deutschland zeigte:

Interviewer: »Und was müsste in Deutschland anders sein oder sich verändern, damit du wenigstens ein bisschen Stolz auf dein Land fühlst?«

Charlotte: »(...) Also ich bin insofern vielleicht ein bisschen stolz, dass/(.) dass (.) Merkel das mit der Flüchtlingskrise RELATIV gut jetzt (.) hinkriegt und versucht auch da irgendwie Verbindungen (.) politisch zu schlagen und jetzt auch (.) weiterhin versucht, da irgendwie internationale Standards irgendwie (.) versucht festzulegen, wobei das natürlich echt (.) schwer ist. Und ich denke, solange wir das irgendwie/(.) in/in Kontakt bleiben und versuchen, irgendwie ein Band mit den anderen, gerade mit der ganzen EU herzustellen und da irgendwie eine Gemeinschaft zu bilden, dann könnte ich (.) stolz werden, wenn sich da Deutschland vielleicht auch (.) kollektiv für bemüht da irgendwie so eine Harmonie (.) zu schaffen.« (Charlotte: 473)

In der Passage drückt sich weiterhin emotionale Zurückhaltung aus. Charlotte ist emotional gemäßigt und betont dadurch, dass das Narrativ der Grenzöffnung ihrer Idealvorstellung von Deutschland zwar schon nahekommt, sie »ein bisschen stolz«

-
- 2 Sowohl bei dem Narrativ der Grenzöffnung durch die damalige deutsche Bundeskanzlerin Angela Merkel als auch dem einer Willkommenskultur durch die deutsche Zivilbevölkerung handelt es sich um hegemoniale Formationen im Diskurs zu Deutschland als Wertegemeinschaft, die weniger tatsächliches Handeln, als vielmehr eine bestimmte Vorstellung von Deutschland beschreiben. Dass der Begriff der Grenzöffnung auch umstritten ist, thematisiert beispielsweise folgender Artikel aus der taz: (Köhler 2019).

ist, das Ideal gleichzeitig aber noch nicht voll verwirklicht ist. Um vollends Stolz zu empfinden, formuliert sie weitere, bisher noch nicht erfüllte Bedingungen. Sehr viel affirmativer zeigt sich in diesem Kontext Christian, der auf die Frage, ob er auf bestimmte Eigenschaften oder Leistungen Deutschlands stolz sei, antwortet:

»Ähm (.) irgendwie dieses, dieses ähm dieser liberale Punkt irgendwie, auch was irgendwie in dieser Flüchtlingskrise und so gelaufen ist, dass Deutschland irgendwie so gefühlt irgendwie die einzige Nation war, die (.) die einen klaren Kopf behalten hat und irgendwie was gemacht hat und nicht einfach alles/alle Probleme so von sich weggeschoben hat, sondern halt ist irgendwie so ein/so ein Anpackerland irgendwie.« (Christian: 676).

Christian, der an anderer Stelle des Interviews betont, selber nichts für »unsere demokratischen Werte getan« (Christian: 692) zu haben und daher auch keinen Stolz für diese empfinden zu können, markiert hier das vermeintlich besondere Handeln Deutschlands im Kontext des langen Sommers der Migration als Ausdruck einer realisierten deutschen Wertegemeinschaft und zeigt sich sehr wohl stolz darauf. Das staatliche Handeln Deutschlands im Kontext des langen Sommers der Migration 2015 verkörpert für Christian dabei in besonderer Weise einen deutschen Liberalismus. Dieses kollektive Ereignis scheint für Christian stärker auch mit seiner eigenen Handlungspraxis verbunden zu sein und daher einen Nationalstolz auch entlang der meritokratischen Norm zu rechtfertigen. Entscheidend ist in dieser Erzählung von Nationalstolz auch der Vergleich mit einem differenten Außen. So sei Deutschland »die einzige Nation« gewesen, die gemäß dem liberalen Ideal auch gehandelt habe, als »Anpackerland« auch nach außen hin sichtbar die inneren Werte unter Beweis gestellt habe. Entscheidend aus der Perspektive auf Stolz als affektive Praxis, die das Idealbild von Deutschland als Wertegemeinschaft hervorbringt, erscheint hier die Rolle des imaginierten Beobachters. Aus dieser beobachtenden Position lässt sich für Christian die deutsche Wertegemeinschaft nicht nur als Ideal, sondern vor allem als gelebte Praxis erkennen. Das Ideal verwirklicht sich vermeintlich in konkreten Handlungen und in Abgrenzung zu den das Ideal verfehlenden anderen Nationen und rechtfertigt dadurch vermeintlich einen Nationalstolz. Dabei markiert die von Christian getätigte Stolzbekundung sowohl das Ideal als auch dessen Erreichen und trägt damit zur Konstruktion und Materialisierung der Wertegemeinschaft in Abgrenzung zum Anderen bei.

Die Bedeutung des äußeren Beobachters tritt auch deutlich in folgender Passage aus dem Interview mit Sophia hervor, die, danach gefragt in welchen Situationen sie sich bewusst werde, Deutsche zu sein, antwortet:

Sophia: »Ja vor allem im Ausland eigentlich eher/«

Interviewer: »Okay ja, ähm und wie empfindest du die Situationen, in denen du dir bewusst wirst, dass du Deutsche bist?«

Sophia: »Ähm kommt halt voll auf die Person/ähm auf die Situation an, wie man auch von anderen dafür bewertet wird, aber allgemein bin ich eigentlich schon eher stolz darauf, Deutsche zu sein/«

Interviewer: »Hm und was ist mit/also positiv damit verbunden, deutsch zu sein?«

Sophia: »Also ich finde halt, ich finde halt einfach gut wie unser Land mit den/jetzt auch irgendwie mit der Flüchtlingskrise umgegangen ist und wie es halt einfach auch immer versucht, zu helfen.« (Sophia: 319–327)

Erfahrungen des Deutschseins macht Sophia vor allem im Ausland. Ob diese Erfahrungen von ihr als positiv oder negativ empfunden werden, hängt dabei maßgeblich von der Bewertung durch eine äußere Instanz ab. Für gewöhnlich empfindet Sophia Stolz hinsichtlich ihrer Nationalität, die Bewertung durch die äußere Instanz scheint demnach mit ihrem Idealbild von Deutschland übereinzustimmen. Zur Konkretisierung der Bewertungsgrundlage bedient sich sodann auch Sophia an dem Themenkomplex des langen Sommers der Migration 2015. Für Sophia ist es primär das Narrativ der zivilgesellschaftlichen Willkommenskultur, das sowohl das Ideal der deutschen Wertegemeinschaft als auch dessen Verwirklichung in der Realität zu kennzeichnen scheint und von Sophia mit Stolz verbunden wird.

Und sogar Pedro, der zuvor wenig mit dem Begriff des Nationalstolzes anfangen konnte, bekundet, Stolz im Kontext des langen Sommers der Migration empfunden zu haben. Auf diesen vermeintlichen Bruch angesprochen, antwortet er:

Pedro: »Also diese Bilder von diesen/von dieser großen Hilfsbereitschaft, die da um die Welt gegangen sind. Es war auch wieder das. Andere Leute sehen das und denken ›okay, Deutschland‹. Das ist eine Sache, da denke ich mir, okay cool. Das ist ein positives Bild von Deutschland irgendwie, was in die Welt rausgebracht wird und auch ein Deutschland hinter dem ich mich sozusagen dahinter stellen würde.«

Interviewer: »Obwohl du ja nicht auf dem Bild drauf warst?«

Pedro: »Das nicht, nein. Aber ich war zu der Zeit auch sehr aktiv und habe mich vielleicht ein bisschen repräsentiert gefühlt, ich weiß es nicht. Es waren in jedem Fall sehr schöne Bilder und auch eine sehr schöne Stimmung.« (Pedro: 460–464)

Für Pedro stellen die Bilder eines zivilgesellschaftlichen Engagements für geflüchtete Menschen in Deutschland eine Identifikationsfläche mit Deutschland dar, die ihm in anderen Situationen häufig fehlt. Auch hier erscheint die Außenperspektive von Bedeutung zu sein, die die »große Hilfsbereitschaft« als positives Bild von Deutschland bewertet. Hinzukommt, dass Pedro sich als Teil der hilfsbereiten Gemeinschaft fühlt, da er sich selber in der Zeit für Geflüchtete engagiert hat. Das Bild

der deutschen Wertegemeinschaft erhält hier somit eine Konkretisierung und einen Realitätsbezug, der es Pedro ermöglicht, sich als Teil der Gemeinschaft und diese als verwirklichtes Ideal zu imaginieren. Im Gegensatz zu der von Christian betonten Nichtbeteiligung an der Erschaffung einer deutschen Wertegemeinschaft scheint der lange Sommer der Migration einen Raum der Partizipation zu eröffnen und dadurch eine Mitgliedschaft zur Wertegemeinschaft und emotionalen Besetzung dieser zu ermöglichen. Und so zeigt sich auch der im restlichen Interview gegenüber Deutschland eher kritisch eingestellte Pedro, der nur selten seine Mitgliedschaft zur nationalen Gemeinschaft durch ein *wir* ausdrückt, in der folgenden Passage überraschend positiv gegenüber dem Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft:

»Ich freue mich, wenn wir/wenn wir einfach weiterhin ein bisschen eine fördernde Kraft auf der Welt sind für Gutes und das vielleicht noch ein bisschen mehr machen, damit wir einen positiven Eindruck oder einen positiven Nachdruck auf dieser Welt hinterlassen. Weil die Macht dazu haben wir, wir sind ein wichtiges Land und das sollten wir einsetzen. Das würde mich sehr freuen und das würde mich auch stolz machen.« (Pedro: 588)

Als Bedingung für einen Nationalstolz bedient auch Pedro sich am Narrativ der Wertegemeinschaft. Eine Annäherung an dieses Ideal würde Pedro mit Stolz erfüllen, welcher vorwiegend darin begründet läge, »einen positiven Eindruck oder einen positiven Nachdruck auf dieser Welt [zu] hinterlassen«. Auch hier zeigt sich also erneut die Relevanz des externen Bezeugens des Erreichens des Ideals.

Ben verbindet Nationalstolz im Kontext des langen Sommers der Migration wiederum insbesondere mit dem Narrativ der Grenzöffnung durch die damalige deutsche Bundeskanzlerin Angela Merkel. So stellt er fest: »Ich bin zum Beispiel stolz darauf, dass (.) die Kanzlerin damals (.) ich sage mal, die Leute, die halt (.) in Europa im Stau standen, sage ich mal, ins Land gelassen hat. (.) Darauf bin ich gewissermaßen stolz« (Ben: 331). Diese Stolzbekundung sticht aus dem übrigen Interview hinsichtlich der Emotionsbekundung heraus. Ben ist andernorts auffallend um Rationalität und eine objektive Position bemüht. Selten antwortet er in der ersten Person Singular, bevorzugt ein scheinbar allgemeingültiges *man* und noch seltener spricht er im Kontext von Deutschland von Gefühlen. Vor diesem Hintergrund erscheint sein vermeintlich zurückhaltendes »darauf bin ich gewissermaßen stolz« wie ein emotionaler Überschwang. Dieser Eindruck verstetigt sich im weiteren Verlauf der Passage. Danach gefragt, was ihn konkret stolz mache, führt er weiter aus:

»Weil es halt irgendwo, finde ich, ein/ein Akt der Menschlichkeit war. (.) Und ich finde/(.) ich finde, Deutschland sollte halt ein Land sein, was (.) aus der/vor allem natürlich vor dem Hintergrund, dass es uns so gut geht, also nicht nur (.) was die Demokratie angeht und die ganzen/(.) ja, die Menschenrechte, die hier herr-

schen, sondern natürlich auch vor dem Hintergrund, dass es uns wirtschaftlich so gut geht, eine gewisse Verantwortung halt hat und eine gewisse Menschenfreundlichkeit zeigen sollten, und dass das halt in dem Moment (.) sich, sage ich mal, manifestiert hat in der Politik, dass eben zu dem Moment gerade eine Kanzlerin da war, die das dann eben so entschieden hat, vielleicht auch nicht allein, wer weiß. (.) Genau, darauf bin ich gewissermaßen stolz.« (Ben: 339)

Für Ben stellt die sogenannte Grenzöffnung einen »Akt der Menschlichkeit« dar, der sich im Einklang mit dem Ideal der Wertegemeinschaft befindet. In dieser Passage wird das Bild der Wertegemeinschaft insbesondere mit den Attributen Demokratie und Einhaltung von Menschenrechten verbunden. Aus diesem Ideal einer deutschen Wertegemeinschaft und in Verbindung mit der Zuschreibung ökonomischer Überlegenheit ergibt sich für Ben geradezu eine Notwendigkeit dem idealisierten Bild auch gerecht zu werden. Transportiert wird hier eine Größenvorstellung von Deutschland als wirtschaftlich aber auch moralisch überlegenes Land. Diese Größe geht für Ben mit der Notwendigkeit einher, Hilfe zu leisten. Das Narrativ der Grenzöffnung stellt für ihn sodann eine Kongruenz zwischen Ideal und Wirklichkeit dar und führt dazu, dass er »gewissermaßen stolz« (Ben: 339) ist. Erneut lässt sich dieser Stolz nicht bloß gemäß der rhetorischen Logik der Aussage als Folge des erhabenen deutschen Handelns verstehen, sondern vielmehr als Konstruktionspraxis eines erhabenen Bildes von Deutschland, das sich durch die Verwirklichung des Ideals einer Wertegemeinschaft auszeichnet.

Ähnlich überraschend enthusiastisch wie Bens fällt auch Gerhards Bewertung des Narrativs der Grenzöffnung aus:

»Ich bin kein/kein großer Fan von Angela Merkel, weil ich auch immer in einer anderen Partei war, das prägt ja auch mit. Aber das war eine historische, richtige und gute Leistung und dafür wird Angela Merkel irgendwann mal in den Geschichtsbüchern erwähnt werden. Und das können die Linken, die Rechten, die Bayern und wer auch immer, zerreden wie sie wollen. Das war eine hervorragende Leistung, die Grenzen zu öffnen und diese Menschen, die an den/an den Grenzen lagen, die im Schlamm lagen. Da wurden ja Kinder geboren im Schlamm. Da musste was passieren und das hat Angela Merkel super und richtig gemacht, ohne Einschränkung. Und da bin ich stolz darauf, sozusagen.« (Gerhard: 371)

Gerhard, der sich im restlichen Interview überwiegend distanziert zu Deutschland zeigt, indem er sich auf theoretische und vermeintlich objektive Positionen zurückzieht, hat an dieser Stelle des Interviews Tränen in den Augen und zeigt sich sichtlich bewegt. Für ihn stellt das Narrativ der Grenzöffnung einen historischen Moment dar, der Eingang in die Geschichtsbücher finden wird. Protagonistin der Geschichte ist die deutsche Kanzlerin, der er trotz divergierender politischer Gesinnung an diesem Punkt moralisch überlegenes Handeln attestiert, mit dem er sich

so sehr identifizieren kann, dass er sogar »stolz darauf [ist], sozusagen«, während er sich zuvor vehement von dem Konzept des Nationalstolzes abgrenzt. Interessant ist das Ringen um Universalität in dieser Passage. Für Gerhard handelt es sich um eine »historische, richtige und gute Leistung«. Er impliziert damit eine objektive Norm, die auch von »Linken, [...] Rechten, [...] Bayern und [wem] auch immer« nicht infrage gestellt werden könne. Der Hinweis auf die Repräsentation der Ereignisse in »den Geschichtsbüchern« verweist ähnlich wie bereits in den vorherigen angeführten Passagen aus anderen Interviews auf eine äußere, richterliche Instanz, die vermeintlich objektiv festlegt, was richtiges, was historisch bedeutsames Handeln ist. Die universale Richtigkeit des im Narrativ der Grenzöffnung implizierten Handelns ergibt sich sodann aus dem darauffolgenden Dualismus zwischen ultimativer Handlungsmacht und Hilfsbedürftigkeit. Während an den Grenzen Menschen »im Schlamm lagen«, stellt der Akt der sogenannten Grenzöffnung das potente Gegenbild dar. Auch hier ist es, ähnlich wie bei Ben, die Betonung von Machtasymmetrie und die Konstruktion von Überlegenheit, die ein Handeln entsprechend des Ideals der Wertegemeinschaft unabdingbar machen. Das Narrativ der Grenzöffnung bestätigt sodann gewissermaßen das Bild des überlegenen Ideals einer deutschen Wertegemeinschaft und vermag in der Folge Gerhard mit Stolz zu erfüllen. Und auch in diesem Fall gilt es, Stolz nicht nur als kongruente emotionale Reaktion auf einen Abgleich zwischen Ideal und Wirklichkeit zu verstehen, sondern vielmehr das diskursive Potential in der Äußerung von Stolz in den Blick zu nehmen. Durch das Bekunden von Stolz wird in dieser Passage, ohne dieses direkt zu benennen, das Ideal der deutschen Wertegemeinschaft hervorgerufen sowie dessen Gelingen konstatiert und damit Überlegenheit manifestiert. Des Weiteren wird Gerhard, der diesen Stolz bekundet, zum manifesten Teil der hier vermeintlich realisierten Wertegemeinschaft.

Auch Jens verbindet mit dem Narrativ der Grenzöffnung Stolz, den er im übrigen Interview in Bezug auf Deutschland ablehnt:

Interviewerin: »Hattest du damals, als Merkel das gesagt hat, also hattest du da so ein Gefühl wie Stolz?«

Jens: »Vielleicht, ja. Ja. Wir als reiches Land und wir nehmen die auf und (.) wir machen das schon. Ja. Und wir können das. Das können wir auch. Also, das würde auch gehen. Gar keine Frage. Und wird auch gehen. Ist halt bloß so bescheuert, dass dann wieder solche Fehler gemacht werden, irgendwie die Leute auszugrenzen. Oder dahin irgendwohin abzuschieben. Na ja und so weiter.« (Jens: 378–379)

Wenn auch deutlich zurückhaltender als Gerhard gibt dennoch auch Jens hier an, Stolz hinsichtlich des Narrativs der Grenzöffnung zu empfinden. Dabei bedient auch er sich einer Größenvorstellung, die seinen Stolz legitimiert: der Reichtum Deutschlands und die damit einhergehende Verantwortung und auch Fähigkeit der

humanitären Aufnahme von Geflüchteten. Anders als Gerhard beschreibt Jens die Ereignisse im Kontext des langen Sommers der Migration jedoch nicht ausschließlich als deutsche Erfolgsgeschichte, sondern betont auch bestimmte Aspekte, die nicht mit seiner Idealvorstellung einer deutschen Wertegemeinschaft im Einklang sind und in der Folge Jens auch nicht uneingeschränkt mit Stolz erfüllen.

Eine deutliche Ablehnung der Affizierung sowohl des Narrativs der Grenzöffnung als auch der Willkommenskultur findet sich wiederum bei Lena. Im Gegensatz zu den bisher angeführten Interviewpassagen lässt sich der folgende Ausschnitt als Widerstand gegen eine Lesart der beiden Narrative als Ausdruck der Materialisierung einer deutschen Wertegemeinschaft lesen. Danach gefragt, wie Lena den Sommer der Migration erlebt habe, antwortet sie:

»Ich weiß, dass viele Angela Merkel da so ein bisschen positiv bewerten, weil man/weil sie es auch so erlebt haben irgendwie. Aber wenn ich dann mit ihnen im Gespräch bin, dann sage ich immer naja so, ich würde es jetzt nicht ganz so personalisieren, das ist eine Frau die Entscheidungen trifft, die ist Politikerin und die hat auch schon Entscheidungen gegen Geflüchtete getroffen, als sie nämlich in der Europäischen Union diese Drittstaatenregelung beschlossen hat. Ich weiß nicht, ob das damals schon Angela Merkel war, aber sie trägt auch ähm ein politisches System, dass sich eigentlich auch nur ausnahmsweise Mal offen gezeigt hat und ansonsten eher sehr stark verschlossen ist.« (Lena: 101)

Als Kontrastfall verdeutlicht diese Passage die Bedeutung von Narrativen zur häufig idealisierenden Konstruktion von Deutschland als imaginierte Gemeinschaft. Anders als in Gerhards Erzählung des langen Sommers der Migration ist Angela Merkel hier keine *historische Person*, die durch ihr moralisch überlegenes Handeln das Ideal der deutschen Wertegemeinschaft, von der Außenwelt bezeugt, realisiert. Vielmehr ist Lena hier um eine Relativierung bemüht, die einer Idealisierung Deutschlands als Wertegemeinschaft entgegenwirkt. Dem Narrativ der Grenzöffnung setzt sie ausgleichend das der Schließung entgegen und empfindet in der Folge auch keinen Nationalstolz im Kontext des langen Sommers der Migration.

6.2.2 Scham und die Abgrenzung von deutscher NS-Geschichte und rechtem Nationalismus³

Eine Konstruktion und Idealisierung von Deutschland in Form des Narrativs einer deutschen Wertegemeinschaft durch eine affektive Praxis findet nicht ausschließlich durch positive affektive Bezüge wie das Äußern von Nationalstolz, sondern auch in jenen Interviewpassagen statt, die vermittelt über Scham zunächst vor allem das

3 Einige Gedankengänge dieses Unterkapitels wurden von der Autorin bereits veröffentlicht (siehe Voigt 2021). Quellenangaben weisen in den entsprechenden Abschnitten darauf hin.

Scheitern des Idealbildes zu betonen scheinen. Da einige Interviewte des Samples sich zwar vehement vom Konzept des Nationalstolzes abgrenzen, sehr wohl jedoch Scham in Bezug auf Deutschland ausdrücken, erscheint eine Untersuchung dieser Form der Konstruktion und Idealisierung des Bildes von Deutschland als Wertegemeinschaft durch Schambekundungen sinnvoll und steht im Fokus dieses Unterkapitels.

Ein Interview, in dem nicht nur Nationalstolz vehement abgelehnt, sondern auch Kritik am Konzept der Nation im Allgemeinen geäußert und zudem Scham in Bezug auf Deutschland bekundet wird, ist das mit Sabine. Sabine gibt im Interview an, sich für ihr Deutschsein zu schämen, etwa wenn sie im Urlaub auf Mallorca auf andere Deutsche treffe, die dort uninteressiert hinsichtlich der dortigen Kultur und Sprache aufträten:

Sabine: »[...] das ist wirklich schlimm auch ne, also was, also was was ich als Deutsche da mitkriege wie wie Deutsche da eben mit den Spaniern umgehen, ne. Und dass die erwarten, dass in, in Restaurants und ähm, Supermärkten alles Deutsch ausgepriesen ist äh jeder irgendwie Deutsch sprechen kann und das ist/das hat dann bei mir eher wieder diese Reaktion die ich vorher schon in/von Frankreich eben/ich lerne dann Spanisch und ähm, bin total darauf bedacht auch nicht einen einzigen Wort Deutsch zu sprechen, weil ich das 'ne Unverschämtheit finde. [...]«

Interviewerin: »Wäre das sowas, wo du sagst, da schämst du dich als Deutsche?/«

Sabine: »Da schäm/ja (lacht) aber locker, ja. Ja.« (Sabine: 111–115)

Obwohl Sabine im Interview immer wieder betont, sich kaum mit Deutschland verbunden zu fühlen, vermögen es in dieser Geschichte andere Deutsche in ihr Scham hervorzurufen. Sabine ist hier demzufolge Teil einer gefühlten Gemeinschaft, die, wie aus einer Perspektive affektiver Praktiken erkennbar wird, hier durch die Schambekundung erzeugt wird. Das Äußern von Scham dient dabei zudem dazu, eine Differenz zwischen Sabine und den anderen, unsensiblen Deutschen zu markieren.

Pedro wiederum bejaht die Frage danach, ob es Situationen gebe, in denen er sich schäme, Deutscher zu sein nur teilweise:

»Trotzdem wir so ein modernes Land sind, diese stockkonservative Regierung einfach haben und wenn dann manchmal bestimmte konservative Politiker*innen als das Gesicht von Deutschland dann in den internationalen Nachrichten auftauchen mit irgendwelchen Aussagen, hinter denen ich gar nicht stehe, dann vielleicht. Aber so im Allgemeinen eigentlich nicht. Das noch als Nachsatz, ich glaube jeder vernünftige Mensch kann den individuellen Menschen von dem politischen Staat irgendwie trennen. Deswegen sehe ich nicht, wofür ich mich schämen muss.« (Pedro: 564)

Pedro bekundet hier Scham, um sich von deutschen konservativen Politiker*innen abzugrenzen. Relevant für das Gefühl der Scham erscheint dabei die Außenperspektive, »das Gesicht von Deutschland [...] in den internationalen Nachrichten«. Gleichzeitig relativiert Pedro in der Passage das gruppenbasierte Gefühl der Scham, indem er auf seine Individualität verweist und damit eine Distanz zwischen Individuum und Gemeinschaft herstellt. Diese Distanz ist für Pedro ausschlaggebend dafür, sich nicht für Deutschland schämen zu müssen. Dadurch verweist er sowohl auf eine soziale Erwartung wie auch seine persönliche Distanzierung davon.

Um die Bandbreite des Schamdiskurses zu verdeutlichen, sei an dieser Stelle ein weiteres Zitat eines anderen Interviewten angefügt, der hinsichtlich des Verhältnisses zu Deutschland entlang des Spannungsfeldes Idealisierung-Kritik eine Gegenposition zu Sabine und Pedro einnimmt. Der bereits aus Kapitel 5.1 bekannte Jonas ist Deutschland gegenüber deutlich positiver eingestellt, als dies Sabine und Pedro sind und gleichwohl drückt auch Jonas im Interview eine Beschämung für Deutschland aus, in der sich ähnliche Grundmuster wie bei den anderen beiden erkennen lassen. In der folgenden Passage etwa beschreibt Jonas Zweifel an der Übereinstimmung des Ideals einer deutschen Wertegemeinschaft mit der Realität. Danach gefragt, ob es Situationen gebe, in denen er sich schäme, Deutscher zu sein, erwidert Jonas:

»Mhm. Ja, schon, wenn ich merke, dass ähm wie gesagt (.) unsere Regierung für Sachen für/nicht wirklich eintritt für unsere deutschen Werte und solche, solche Sachen. [...] Und da denke ich mir/da ist irgendwie immer so bisschen die Scham, dass ich denke, ich kann mich mit Vertretern aus anderen Ländern mich viel mehr identifizieren, obwohl die nicht meine Vertreter vom eigenen Land sind. Ja, eher so 'ne Scham, als Deutscher hochkommt. Dass man merkt, ja irgendwie das Land steht dann irgendwie doch wieder/in der realen Welt doch finde ich relativ wenig.« (Jonas: 161)

Jonas empfindet Scham, wenn er »unsere deutschen Werte« von »unserer Regierung« nicht vertreten sieht oder in anderen Worten, wenn er eine Differenz zwischen seinem Idealbild einer deutschen Wertegemeinschaft einerseits und dem realen Handeln politischer Vertreter*innen Deutschlands andererseits feststellt. Auch Jonas schämt sich also für das Bild Deutschlands in der Welt, repräsentiert durch deutsche Politiker*innen. Für Jonas ist es das Verfehlen des Ideals der Wertegemeinschaft, das bei ihm Scham hervorruft. Aus einer Perspektive affektiver Praktiken wiederum wird der Ausdruck von Scham selbst als Praxis der Idealisierung erkennbar. Um Scham zu empfinden, muss zunächst ein Idealbild errichtet werden, dessen Nichterfüllung durch die Schambekundung zwar einerseits betont wird, zugleich wird jedoch damit der Anspruch auf Erfüllung selbst erneuert. Deutschland wird hier als Wertegemeinschaft idealisiert, eine beobachtete gegenläufige Praxis

wird als beschämend beschrieben, wodurch das Ideal weniger gemindert als vielmehr diskursiv bekräftigt wird. Der sich schämende Jonas wie auch Sabine und Pedro zuvor inszenieren sich dabei selbst als ideale Subjekte, die sich von den die Beschämung auslösenden Aspekten der Nation distanzieren. Zentral ist dabei die Rolle des imaginierten Beobachters, der idealisiert wird und dessen wertender Blick im Subjekt die Scham verursacht. So gibt Jonas als Grund für seine Scham an, dass Deutschland in der »realen Welt« dem Idealbild nicht gerecht werde, die Welt also Zeuge des Verfehlens des Ideals ist. Die affektive Praxis in Form der Bekundung von Scham setzt sich somit aus der Formulierung eines Ideals, der Inszenierung des idealen Selbst, der Imagination eines idealisierten Beobachters sowie der von letzterem bezeugten, vom Ideal abweichenden Handlung zusammen (vgl. Ahmed 2014b; siehe auch Kapitel 3.2).

Die Rolle des externen Zeugen für das idealisierte nationale Selbstbild wird explizit auch von Jens thematisiert, der das Auftreten der deutschen Nationalmannschaft während und nach der WM 2014 für sich resümiert. Während Jens einerseits betont, dass sich die deutschen Spieler bei dem 7:1 Sieg gegen Brasilien im Halbfinale wie »faire Sportsmänner« verhalten hätten, was man »den Deutschen ganz hoch angerechnet« habe, führt er andererseits als ihn zunächst beschämenden Gegensatz die Siegesfeier der deutschen Nationalmannschaft nach dem WM-Titelgewinn an, bei der »ein paar Nationalspieler halt irgendwie so wie ähm (.) ›So sehen Sieger aus: blablabla. ›So gehen die Gauchos«, statt Bescheidenheit also ein arrogantes, den unterlegenen Gegner verhöhrendes Verhalten gezeigt hätten, das Jens beschämt (Jens: 200). Während im Bild der »fairen Sportsmänner« die Bedeutung der Außenperspektive noch hervorgehoben wird (das wurde »den Deutschen ganz hoch angerechnet«), wird selbige im Kontext des arroganten Gegenbildes jedoch gleichzeitig herabgespielt. So bemerkt Jens relativierend: »Das wurde auch, das war sofort ein Skandal dann. [...] Aber das war ja auch dann relativ schnell wieder gegessen. Weil es einfach mal völlig bescheuert war und an den Haaren herbeigezogen.« (Jens: 200) Zudem führt Jens an: »Also die Deutschen selber machen sich ja auch einen großen Kopf, wie ihr Bild in der Welt halt aussehen könnte halt. Um Gottes Willen bloß nicht irgendwie (.) ähm, ne? Herrenmenschen und so weiter. Und alles, was was überheblich und anmaßend ist.« (Jens: 200) Nicht nur entbehre also das schamvolle Bild der überheblichen Sieger jeglicher Grundlage, um eine allgemeine Aussage über »die Deutschen« treffen zu können, sei »an den Haaren herbeigezogen«, auch werde die Bedeutung der Außenperspektive generell von Deutschen überbewertet. Jens begibt sich hier in die Beobachter-Perspektive und trifft allgemeine Aussagen über »die Deutschen«, von denen er vermeintlich kein Teil ist und um deren Image in der Welt er sich gleichwohl besorgt zeigt. So stellt seine Betonung des in der Welt anerkannten Bildes der deutschen »fairen Sportsmänner« und die Relativierung des Skandals um das arrogante Auftreten von »ein paar Nationalspieler[n]« ein idealisiertes Bild von Deutschland her. Zum Abschluss der Interview-

passage betont Jens dann wiederum das allgemein positive Bild von Deutschland in der Welt nach der WM 2014. Dieses liege darin begründet, dass die deutsche Nationalmannschaft »nicht ähm (.) einen Star hatten oder zwei, der die Bälle gekriegt hat und dann alles alleine gemacht hat, sondern dass die zusammen, jeder hat seinen Teil gemacht, so zusammengehalten haben« (Jens: 202). Als zentraler Wert werden hier Bescheidenheit und Teamgeist im Gegensatz zur überheblichen Arroganz und Starallüren, die sich auch in der Überbetonung der Siegesfeier manifestieren, betont. Die wechselnde Bewertung der Bedeutung der Außenperspektive erlaubt es Jens einerseits, den idealisierten Beobachter als validen Zeugen der deutschen Wertegemeinschaft anzuführen und andererseits im Falle des Scheiterns am Ideal der Wertegemeinschaft das Urteil des Beobachters zu hinterfragen.

Das von Jens wahrgenommene Bedürfnis *der* Deutschen im Ausland nicht als »Herrenmenschen« wahrgenommen zu werden, rekurriert auf einen Diskurskontext, der hinsichtlich von Schambekundungen in den Interviews angesichts der Häufigkeit seines Auftretens von großer Relevanz zu sein scheint: Die deutsche nationalsozialistische Geschichte und deren Bedeutung für das gegenwärtige Selbstbild der sich als solche verstehenden Mitte in Deutschland. Das Narrativ der Wertegemeinschaft fungiert dabei häufig als Gegenbild zum nationalsozialistischen Deutschland und damit als Identifikationsfläche dieser Mitte. Eine solche Gegenüberstellung ist beispielsweise auch im Interview mit Eila erkennbar, deren Großeltern jüdische Holocaustüberlebende sind.

Interviewerin: »Was heißt es für dich dann, gerade auch mit deinem Hintergrund, eine Deutsche zu sein?«

Eila: »(6) Hm (überlegt) (10). Ich glaub ich bin froh in Deutschland in dieser Zeit geboren zu sein auf jeden Fall. Ähm, und so aufgewa/Also (...), aber trotzdem hab ich das Wissen, was ja, zwei Generationen vor mir passiert ist. Deswegen, ähm (4), ähm, glaub ich sollte man das nicht vergessen und auch aufpassen, auf so (...), dass wir unsere, ich sag jetzt mal Werte, irgendwie, liberalen Werte und irgendwie auch, ähm (...), Offenheit gegenüber anderen Kulturen (...).« (Eila: 293–295)

Eila wird hier von der Interviewerin unterbrochen, so dass ihre Antwort unvollständig bleibt. Die Passage ist dennoch aus mehreren Gründen interessant. Zunächst einmal gilt es die Interaktion zwischen Interviewerin und Eila zu betrachten. Im Vergleich zu anderen Interviews des Samples mit nicht-jüdischen Personen sticht die Art der Fragestellung hier hervor. Eila wird nicht nur gefragt, was es für sie bedeute, Deutsche zu sein, vielmehr wird von der Interviewerin angenommen, dass Eila mit ihrem jüdischen »Hintergrund« ein *besonderes*, vom *Normalen* abweichendes Verhältnis zu Deutschland habe, das ihr Verständnis von Deutschsein präge. Eine Relevanz der Schoa wird für Eilas Verhältnis zu Deutschland also angenommen, während sie für die nicht-jüdische Mehrheit des Samples vermeintlich keine

besondere Bedeutung hat. Jüdisch sein wird somit zur Abweichung eines vermeintlichen Normalverhältnisses zwischen Individuum und Deutschland. Familiäre Verbindungen zur NS-Tätergeneration stellen dabei keinen *besonderen Hintergrund* dar, der ein besonderes Verständnis von Deutschsein begründet. Direkt darauf angesprochen ist die Schoa in der Folge auch in Eilas Antwort präsent. Die Passage ist von einem langsamen Erzähltempo und vielen Pausen geprägt. Eila wählt ihre Worte bedacht, was ein Zeichen dafür sein könnte, dass es sich um ein für sie emotionales Thema handelt, für das sie keine standardisierte Antwort parat hat. Eila ist froh, im Deutschland der Gegenwart geboren zu sein, weist jedoch auch auf die Relevanz der nur zwei Generationen zurückliegenden Schoa für das heutige Deutschland hin. Zum Ende der Passage bedient sich auch Eila am Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft als Kontrastbild zum historischen nationalsozialistischen Deutschland. Das Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft der Gegenwart materialisiert sich in dem Zitat in der Formulierung »unsere [...] Werte«. Diese Wertegemeinschaft sei jedoch fragil und ermögliche keinen Abschluss von Geschichte im Sinne eines Vergessens.

Innerhalb des gesamten Samples wird das Thema des nationalsozialistischen Deutschlands explizit insbesondere in jenen Passagen benannt, in denen die Interviewten danach gefragt werden, ob es Momente gebe, in denen sie sich schämten, Deutsche zu sein oder ob es etwas gebe, was ihnen Unbehagen im Zusammenhang mit ihrem Deutschsein bereite. Unbehagen und später auch Scham hinsichtlich der Bedeutung der Schoa für das eigene Deutschsein wird beispielsweise von Stefan thematisiert:

»Ähm (.) ich hatte beispielsweise in meinem ersten/in meinem ersten Beruf ähm waren wir/war es sag ich mal ein SEHR internationales Umfeld, in dem ich gearbeitet hab. Und wir hatten auch immer sehr viel Kontakt mit ausländischen Firmen, unter anderem auch mit Firmen in Israel. Ähm (.) auch einige (.) so Kollegen von diesen Firmen, die dort ähm in Tel Aviv und dergleichen ihr Büro haben, haben wir auch persönlich kennengelernt, was großartig ist. ABER (...) es ist eine/es war schon irgendwie so ein Gefühl der Vorsicht, wenn man sich dann/wenn ich mich dann mit Leuten aus Israel unterhalte. Also mit (.) jüdischen Bürgern unterhalte. Ähm, wenn man/wo ich dann schon das Gefühl hab, hier stehen so ein paar Themen so auf der roten Liste, die jetzt nicht ansprechen würde, oder die ich ganz gerne vermeiden würde. Ähm (.) schlichtweg aus dem/NICHT nur aus dem Grund heraus, ähm (.) aufgrund der Dinge, die FAKTISCH passiert sind im Zweiten Weltkrieg, sondern (.) aufgrund der WAHRSCHEINLICHKEIT, dass der Mensch, der mir dort gegenüber sitzt, eine emotionale Bindung zu dem Thema hat.« (Stefan: 718)

Stefans Zugang zur Schoa ist hier vermeintlich keiner der eigenen emotionalen Verletzlichkeit, diese wird vielmehr den Anderen zugeschrieben. Stefan spürt ein Un-

behagen im Umgang mit Juden und Jüdinnen, expliziter Weise nicht aufgrund der Schoa an sich, sondern wegen der angenommenen »emotionalen Bindung zu dem Thema« seines jüdischen Gegenübers. Dabei wird ein Dualismus aufgemacht zwischen nicht-jüdischen Deutschen, die temporär, so wie in der von Stefan beschriebenen Situation, an die Schoa erinnert werden können und dann ein Unbehagen spüren und den emotional unausweichlich an die Geschichte gebundenen Juden und Jüdinnen. Stefans Rücksichtnahme auf diese »emotionale Bindung« der Anderen stellt auch eine Inszenierung der eigenen Macht dar, eine theoretische Metaperspektive einnehmen zu können und eben nicht persönlich beteiligt oder emotional gebunden sein zu müssen. Stefan wird dadurch zum Akteur, der die Beziehung zu seinen jüdischen Kolleg*innen gestalten und dabei auch nationale und vermutlich auch familiäre Geschichte überwinden kann, indem er bestimmte Themen im Gespräch ausspart, während seine jüdischen Kolleg*innen aufgrund ihrer emotionalen Bindung in der Geschichte gefangen und passiv erscheinen. Danach gefragt, ob er im Kontext der Schoa auch Scham empfinde, antwortet Stefan zunächst, dass es »keine persönliche Scham« sei, jedoch eine »nationale«. Daraufhin hakt die Interviewerin nach:

Interviewerin: »Und also/inwiefern/also ist dann sozusagen die nationale Scham also ein Teil von dir?«

Stefan: »Naja, also, wenn ich mich als Deutscher verstehe, dann bin ich ja nicht nur Deutscher für positive Dinge, sondern auch für, äh, die negativen Dinge. Ich kann mir ja nicht die Rosinen rauspicken und sagen ›Wir Deutschen sind so toll organisiert, tüchtig und pünktlich‹. Aber ähm (.) wenn es dann natürlich auch um (.) die dunkelsten Flecken in der Gesellschaft oder der Kultur oder der Geschichte geht, kann man ja nicht sagen ›Ja gut, das, ähm, kehren wir unter den Teppich‹. Also wenn ich da eine SCHAM wahrnehme, dann ist das eine, die uns alle betrifft.« (Stefan: 745–747)

Die Unterteilung in persönliche und nationale Scham scheint hier eine Differenz zwischen tatsächlich gefühlter Emotion auf der einen Seite und einem eher theoretischen Konstrukt auf der anderen Seite aufzumachen. Das Bekenntnis zur Scham im Kontext der Schoa lässt sich hier als Inszenierung eines geläuterten Deutschland auffassen in der Stefan als reflektierter und gemäßigter Angehöriger der Mitte auftritt. Zu Stefans Deutschsein gehören nicht nur die »positiven Dinge«, die vermeintlich unmittelbar Überlegenheit und Größe ausdrücken. Aus der Position der Mitte ergibt sich für ihn die Notwendigkeit, auch die »dunkelsten Flecken« anzuerkennen. Scham im Kontext der Schoa ist dann gewissermaßen keine individuelle Empfindung, sondern etwas, das »uns alle betrifft«. Ein Deutschsein jenseits dieser Läuterung ist für Stefan somit nicht denkbar.

Diese Interpretation von nationaler Scham als unmittelbar mit dem Deutschsein verknüpfte Emotion findet sich in ganz ähnlicher Form auch in einer Rede des Bundespräsidenten Frank Walter Steinmeier vom 8. Mai 2020 anlässlich des 75. Jahrestages der Befreiung vom Nationalsozialismus und des Endes des Zweiten Weltkrieges in Europa. Steinmeier stellt in der Rede fest:

»Nur weil wir Deutsche unserer Geschichte ins Auge sehen, weil wir die historische Verantwortung annehmen, nur deshalb haben die Völker der Welt unserem Land neues Vertrauen geschenkt. Und deshalb dürfen auch wir selbst uns diesem Deutschland anvertrauen. Darin liegt ein aufgeklärter, demokratischer Patriotismus. Es gibt keinen deutschen Patriotismus ohne Brüche. Ohne den Blick auf Licht und Schatten, ohne Freude und Trauer, ohne Dankbarkeit und Scham. Rabbi Nachman hat gesagt: ›Kein Herz ist so ganz wie ein gebrochenes Herz.‹ Die deutsche Geschichte ist eine gebrochene Geschichte – mit der Verantwortung für millionenfachen Mord und millionenfaches Leid. Das bricht uns das Herz bis heute. Deshalb: Man kann dieses Land nur mit gebrochenem Herzen lieben.« (Steinmeier 2020)

Für Steinmeier stellt das Empfinden von Scham die zentrale Bedingung für die Möglichkeit eines neuen, vom nationalsozialistischen differierten deutschen Patriotismus dar. Das Zitat zeigt damit beispielhaft die von Ahmed beschriebene Verbindung zwischen Scham und Stolz: »National shame can be a mechanism for reconciliation as self-reconciliation, in which the ›wrong‹ that is committed provides the grounds for claiming a national identity, for restoring a pride that is threatened in the moment of recognition, and then regained in the capacity to bear witness« (Ahmed 2014b, S. 109). Angesichts von Schoa und Zweitem Weltkrieg sei ein deutscher Patriotismus nur in einem Dualismus aus »Licht und Schatten«, »Freude und Trauer«, »Dankbarkeit und Scham« möglich, so Steinmeier. Der informierte Umgang *der* Deutschen mit ihrer Geschichte wiederum habe zu einer Rehabilitation Deutschlands in der Welt geführt und ermögliche des Weiteren eine neue gefühlte Nähe eben jener Deutschen zu ihrer Nation. Die Bekundung von Scham ist hierbei zunächst einmal Ausdruck des informierten Umgangs mit nationaler Geschichte: die von Steinmeier als homogenes Kollektiv zusammengefassten Deutschen sehen ihrer Geschichte ins Augen. Scham stellt dabei die adäquate affektive Antwort auf die Auseinandersetzung mit der deutschen Geschichte dar. Es gilt, sich mit der nationalen Geschichte zu identifizieren und dabei Scham zu empfinden. Dies scheint nach Steinmeier die einzige legitime Form eines deutschen Nationalgefühls zu sein: »Man kann dieses Land nur mit gebrochenem Herzen lieben«. Alle anderen Formen jenseits der gebrochenen Liebe werden in diesem Satz als Unmöglichkeit ausgeschlossen. Und gleichzeitig scheint Scham auch erst die Möglichkeit zu bereiten, »dieses Land« überhaupt zu lieben. Erst

durch schambehaftete Geschichtserinnerung sei ein neues Vertrauen gegenüber Deutschland in der Welt entstanden, behauptet Steinmeier und verweist damit auf den externen Beobachter, der sowohl das deutsche Scheitern am Ideal als auch das geläuterte neue Handeln bezeugt. Zudem ermögliche Scham, so Steinmeier auch eine neue Nähe der Deutschen zu ihrer Nation. Scham stellt also gewissermaßen eine Läuterung dar. Ohne die Täterschaft Deutschlands angesichts von Schoa und Zweitem Weltkrieg vergessen zu machen, bereite Scham eine Möglichkeit, sich der Nation wieder anzunähern, sie gar zu lieben. Dabei sei es gerade das schamhafte Gedenken und die Aufnahme der Schuld, die das *neue Deutschland* kennzeichneten. Performativ wird durch diese Rede somit Deutschland als gefühlte Gemeinschaft hervorgebracht, als Zusammenschluss von Individuen mit einer gemeinsamen nationalen Geschichte und Identität, einem gleichförmigen nationalen Gedenken und einem identischen Nationalgefühl einerseits und andererseits auch als von den Individuen scheinbar losgelöstes Objekt, dem sich *die* Deutschen anvertrauten und das von ihnen geliebt werden könne, wenn auch mit gebrochenem Herzen. Dabei wird in diesem Ausschnitt der Rede suggeriert, dass die beschriebene Form der aufgeklärten und beschämten Bezogenheit zur Nation, die einzig relevante Form sei, die es vermöge das Bild Deutschlands als gefühlte Gemeinschaft eindeutig und einförmig zu prägen. »Wir Deutsche« sehen »unserer Geschichte« in die Augen, empfinden dabei Scham und in der Folge auch eine aufgeklärte Liebe. Hinsichtlich der Kontinuität von Geschichte führt Steinmeier an anderer Stelle des Interviews Folgendes aus:

»Damals [am 8. Mai, 1945] wurden wir befreit. Heute müssen wir uns selbst befreien!

Befreien von der Versuchung eines neuen Nationalismus. Von der Faszination des Autoritären. Von Misstrauen, Abschottung und Feindseligkeit zwischen den Nationen. Von Hass und Hetze, von Fremdenfeindlichkeit und Demokratieverachtung – denn sie sind doch nichts anderes als die alten bösen Geister in neuem Gewand. Wir denken an diesem 8. Mai auch an die Opfer von Hanau, von Halle und von Kassel.« (Steinmeier 2020 [Zusatz von K.V.]

Der Redner verweist in dieser Passage neben dem geläuterten und gebrochen liebenden Verhältnis *der* Deutschen zu Deutschland auch auf andere Formen nationaler Bezogenheit und bezeichnet etwa rechten Terror in der Gegenwart als »die alten bösen Geister in neuem Gewand«. Diese bösen Geister erfahren dabei eine Marginalisierung, werden an den Rand der Nation gedrängt, während das Bild eines aufgeklärten, demokratischen Patriotismus hegemonial ist. Rassistisch und nationalistisch motivierte Morde rechtsradikaler Deutscher vermögen es nicht, am Bild eines rehabilitierten Deutschlands, einer post-nationalsozialistischen deutschen Wertegemeinschaft zu rütteln. Vielmehr werden auch sie in das Bild der gebrochenen Na-

tion integriert, wenngleich als Teil der abzugrenzenden Peripherie dieses Konstruktes. Der schamhafte Blick auf diese »bösen Geister im neuen Gewand« vermag es, das Idealbild umso mehr erstrahlen zu lassen. Es scheint beinahe so, als bedürfe das Bild der geläuterten Nation nicht nur der nationalen Geschichte als Abgrenzungsfläche, sondern auch der *schwarzen Scharfe* der Gegenwart, um das Gefühl der Scham zu erneuern und somit auch immer wieder das Idealbild zu erzeugen.

Während Steinmeier hier, wie zuvor auch Stefan, ein homogenes Bild eines post-nationalsozialistischen Deutschlands zeichnet, dessen hegemoniales Zentrum durch sich angesichts deutscher nationalsozialistischer Geschichte und deren Kontinuität bis in die Gegenwart hinein schämende Deutsche gebildet wird, eröffnet ein Blick in das Sample ein heterogeneres Bild. So wird das Thema nationaler Scham mit Bezug auf die deutsche nationalsozialistische Geschichte bzw. rechten Nationalismus in der Gegenwart auf unterschiedliche und teilweise auch innerhalb eines Interviews nicht immer konsistente Weise behandelt. Mit Andreas' Schambekundung in Bezug auf die nationalsozialistische deutsche Geschichte sei zunächst eine der Steinmeier'schen ähnliche Position angeführt: »(Mit träger und leiser Stimme) Wegen der Geschichte, die uns immer noch verfolgt, mit dem Adolf Hitler. Das ist immer noch/also ich finde das immer noch sehr beschämend und erschreckend.« (Andreas: 330) Auch für Andreas liegt Scham hier im Konstrukt Deutschland begründet. Die deutsche nationalsozialistische Geschichte verfolgt dabei nicht nur ihn, sondern ein imaginiertes nationales »uns«, das auf eine Gemeinschaftskonstruktion verweist (vgl. auch Voigt 2021, S. 100). Ganz ähnlich beschreibt auch Charlotte eine nationale Scham:

»Teilweise ist es mir schon passiert, dass ich mich (.) schäme als Deutsche im Ausland. Einfach weil, wenn ich gesagt habe, dass ich deutsch bin, dann solche Fragen aufkamen, wie ob ich/(.) wie ich Hitler finde oder (.) ob es viele in Deutschland gibt, die irgendwie noch (.) rechtsextrem sind. Also irgendwie ist diese/dieses Wort Hitler oder generell die ganze Zeit des Nationalsozialismus irgendwie da sehr (.) geprägt noch davon.« (Charlotte: 45)

Auch Charlotte schämt sich für die deutsche nationalsozialistische Geschichte, insbesondere dann, wenn sie im Ausland damit konfrontiert wird. Gerhards Scham wiederum bezieht sich auf die Gegenwart. Er schämt sich für aktuelle rechtsradikale Gewalttaten in Deutschland: »Wo ich mich schäme ein Deutscher zu sein. Ja, wenn ich an Hoyerswerda, an Lichtenhagen, an Mölln, an/was war da noch, denke. Und diese Aufmärsche in Cottbus jetzt zurzeit. Dann schäme ich mich schon, ein Deutscher zu sein.« (Gerhard: 435) Analog zu Steinmeiers' (2020) »bösen Geister[n] im neuen Gewand« verweist auch Gerhard hier auf die Kontinuität nationalsozialistischer deutscher Geschichte, die bei ihm als Deutschem Beschämung auslösen (vgl.

auch Voigt 2021, S. 100). Als Begründung für seine Scham führt Gerhard sodann die negative Außenwirkung Deutschlands im Kontext rechtsradikaler Gewalttaten an:

»Ja das ist so ein hässliches Bild so ähm ja. Auf der einen Seite ähm ist die/diese Grenzen und Willkommenskultur 2015 und diese Gegenbilder, die ähm in/in wo war das/in Mölln? Nee Mölln nicht, wo diese türkische Familie umgekommen ist, die jetzt vor 25 Jahren/die man jetzt gerade gefeiert hat. Das ging durch die Presse und das hat jeder Amerikaner, jeder Südafrikaner und jeder Chinese hat das lesen können, was mit Deutschland los ist und wie ähm Deutsche mit Flüchtlingen wieder umgehen. Und das hat mich sehr sehr belastet, ja. Das erinnert an Zeiten, die ich glaubte, längst überwunden zu haben.« (Gerhard: 439)

Zentral ist hier die bereits zu Beginn des Kapitels angeführte Figur des idealisierten Beobachters, der für Gerhards Scham ursächlich zu sein scheint. Durch die internationalen Medien sei ein Bild Deutschlands transportiert worden, von dem Gerhard sich abgrenzt und das er zudem als Gegenarrativ zur sogenannten Grenzöffnung und Willkommenskultur im Kontext des langen Sommers der Migration beschreibt. Scham markiert hier gewissermaßen die Grenze zwischen dem Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft, das sich für Gerhard durch die sogenannte Willkommenskultur 2015 materialisiert, und den rechtsradikalen Gewalttaten wie auch der nationalsozialistischen deutschen Geschichte, die Gerhard, anders als zuvor Eila, »glaubte, längst überwunden zu haben«.

Auch Marie zeigt sich beschämt, wenn sie mit nationalistischen Handlungen von rechts konfrontiert wird: »Ja, wenn halt jemand so einen Hitler-Gruß macht und eine Deutschland-Flagge schwenkt, natürlich kriegt man da Schamgefühle und denkt sich: Oh Gott! So, das ist schrecklich. Dann denkt man so gleich so: Boah, bist du dumm! Oder so.« (Marie: 245) Deutlich zeigt sich hier die Funktion der Abgrenzung in Schambekundungen. Marie schämt sich für Deutsche, die den Hitler-Gruß zeigen und kennzeichnet sie dadurch als differente Andere, die nicht zuletzt auch aufgrund ihrer verminderten Intelligenz (»Boah, bist du dumm!«) nicht Teil des hegemonialen Zentrums sind. Ähnlich äußert sich auch Stefan, der »RICHTIGES Fremdschämen« (Stefan: 755) angesichts von Aufmärschen von Neonazis verspürt, und Scham also in diesem Fall auch als persönliche und nicht wie zuvor ausschließlich kollektive Emotion beschreibt. Auch er verwendet die Vorstellung einer verminderten Intelligenz zur Abgrenzung: »Das halte ich einfach nur für Schwachsinn und das ist dann auch schon so ein Moment in dem ich mich (.) fremdschäme und wo ich mir denke ›Ihr verkörpert auch für mich nicht das/kein (.) kein kein Deutschsein und nichts Positives. Ihr seid doch kein Aushängeschild.« (Stefan: 755) Deutlich wird hier das Ringen um Hegemonie und Deutungshoheit über die Vorstellung von Deutschland, indem Stefan Neonazis die Repräsentationsfähigkeit für Deutschland abspricht.

Auch Lena, die sich andernorts sehr von Deutschland und nationalen Gemeinschaftsvorstellungen distanziert, gibt im Interview an, gelegentlich Scham angesichts anderer Deutscher zu empfinden:

»Auch hatte ich zum Beispiel schon die Situation, wenn in Deutschland deutsche Leute rassistisch sind, dann finde ich das auch sehr problematisch und fühle mich dann ganz schlecht, wenn man dann hört ›ja wir sind ja in Deutschland und dann muss man auch Deutsch sprechen‹ und dann schäme ich mich dann auch sehr.« (Lena: 117)

Ausgedrückt durch die Emotion Scham materialisiert sich hier die Vorstellung einer nationalen Gemeinschaft. Andere Deutsche vermögen es, in Lena, das Gefühl der Scham hervorzurufen, wodurch die geteilte Zugehörigkeit zu der vorgestellten Gemeinschaft deutlich wird. Der Ausdruck von Scham stellt diesbezüglich eine Reproduktion dieser Gemeinschaft dar. Deutlich tritt in dieser Passage auch das dem Ausdruck der Scham zugrunde liegende Idealbild von Deutschland hervor. Lena schämt sich und kennzeichnet dadurch die geschilderte Situation als Abweichung von ihrem Idealbild. In diesem konkreten Fall ist es das rassistische Verhalten anderer Deutscher, das nicht mit Lenas Idealvorstellung von Deutschland zusammenpasst. In der Abgrenzung entsteht das Bild einer Gemeinschaft ohne Rassismus, die jedoch nicht erreicht scheint. Fiona wiederum schämt sich, »wenn ich eben so Sachen höre wie, hier wurden wieder Sachen auf irgendwelche Ausländer geschmissen« (Fiona: 620) oder auch allgemeiner für »diese Ausländerfeindlichkeit, dass wir die nicht willkommen heißen wollen« (Fiona: 612). Im »wir« drückt sich auch hier eine nationale Identifikation aus. »Diese Ausländerfeindlichkeit« bleibt somit auch an Fiona haften. Durch den Ausdruck von Scham vermag sie es jedoch, sogleich ihre Mitgliedschaft zur nationalen Gemeinschaft zu inszenieren wie auch Distanz zu dem die Beschämung auslösenden rechten Rand zu markieren und das Idealbild der Wertegemeinschaft auf der Grundlage einer Zentrum-Peripherie-Konstruktion zu errichten.

Deutlich wird anhand der hier aufgeführten Beispiele zum einen die integrative Funktion von Scham. Die von den Interviewten ausgedrückte Scham bezieht sich überwiegend auf die deutsche Geschichte oder aber auf Handlungen anderer Deutscher in der Gegenwart und errichtet somit die Vorstellung einer nationalen Gemeinschaft, die über die Lebenszeit der eigenen Person hinausreicht und unterschiedliche Personen, unter anderem auch jene Beschämung auslösenden, zusammenfasst. Erst diese Gemeinschaftsvorstellung macht das Empfinden von Scham, die sich nicht auf die eigene Handlungspraxis bezieht, nachvollziehbar. Des Weiteren lässt sich auch eine abgrenzende und marginalisierende Funktion von Schambekundungen aufzeigen. Indem die Interviewten angeben, sich für die deutsche nationalsozialistische Geschichte bzw. andere, gegenwärtig lebende Deutsche zu

schämen, werden diese Anteile der Nation aus der hegemonialen Vorstellung von Deutschland ausgeschlossen. Als Beschämung auslösende Andere sind sie zwar weiterhin Teil der vorgestellten und gefühlten nationalen Gemeinschaft. Ihr Potential, das Idealbild von Deutschland als liberale Wertegemeinschaft infrage zu stellen, wird jedoch eingeschränkt. Deutlich wird so der Dualismus aus Errichtung eines Idealbildes und Abgrenzung von den Beschämung auslösenden Anderen (vgl. auch Voigt 2021, S. 100).

Eine solche Grenzziehung vermittelt über Schambekundungen zwischen dem Selbstbild der Mitte und dem als solchen konstruierten rechten Rand findet sich auch bei Jonas, wie in Kapitel 5.1 herausgearbeitet wurde. Auf eine dort bereits angeführte Interviewpassage soll hier noch einmal in komprimierter Weise mit einem Fokus auf der ambivalenten Verhandlung des Themas einer nationalen Scham eingegangen werden. Jonas beschreibt im Interview zunächst, stolz auf Deutschland zu sein. Dass andere Deutsche, die der AfD bzw. der Pegida-Bewegung anhängen, ebenfalls für sich in Anspruch nähmen, Stolz auf Deutschland zu sein, führe wiederum dazu, dass »man« anfangs, »sich schon irgendwie [...] zu schämen, dass man doch irgendwie diesen selben Begriff irgendwie dann doch auch benutzt« (Jonas: 161). Der mit dem »rechten Rand« (Jonas: 161) geteilte Nationalstolz macht es für Jonas erforderlich, eine Grenze zu rechts zu ziehen. Die Schambekundung stellt wiederum eine erste solche Grenzziehung dar. Der rechte Rand wird so zum Beschämung auslösenden Anderen. Die Form der Grenzziehung nach rechts verändert sich jedoch im weiteren Verlauf der Interviewpassage. So gibt Jonas kurz darauf an, nicht genau zu wissen, »ob ich mich wirklich dafür schäme, ich glaub da wehre ich mich zu sehr dafür, dass ich da immer noch daran glaube« (Jonas: 161). Deutlich wird hier, dass Jonas einen gesellschaftlichen Druck wahrnimmt, Scham in Bezug auf den rechten Rand zu empfinden. Dagegen wehre er sich und stellt die Notwendigkeit, eine solche Scham zu empfinden, zunehmend infrage, da sich sein Nationalstolz, den er vor allem mit »positiven Werten« und »unserem Grundgesetz« (Jonas: 161) begründet, grundlegend von einem rechten Nationalstolz unterscheide. Vermittelt über das Bekunden von Nationalstolz wird hier das Idealbild einer deutschen Wertegemeinschaft errichtet. Dieses auf »positive Werte« gegründete Idealbild unterscheide sich grundlegend vom nationalen Gemeinschaftsentwurf der Rechten, weshalb Jonas schließlich zu der Auffassung gelangt, dass »das für mich keine Werte sind, die sie vertreten, die jetzt deutsch sind und ich mich jetzt deswegen auch nicht als Deutscher schämen muss. Und was dann eben andere Ideologien sind, die die da vertreten die eben nicht deutsch sind.« (Jonas: 161) Für Jonas drückt sich im gegenwärtigen Rechtspopulismus somit nicht das Verfehlen seines Ideals einer deutschen Wertegemeinschaft aus. Dieses kann aufgrund der vorgenommenen Abgrenzung bestehen bleiben und in der Folge vermeintlich berechtigten und zudem nichtbeschämenden Nationalstolz bei Jonas hervorrufen, denn die gegenteilige Ideologie der Rechtspopulist*innen hat keine Repräsentationsfunktion für Jonas' Vorstellung

von Deutschland, ist »eben nicht deutsch«. Während zu Beginn der Passage die Abgrenzung nach rechts vor allem durch das Bekunden von Scham stattgefunden hat, übernimmt im weiteren Verlauf das Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft diese Funktion. Die Abgrenzung vom rechten Rand resultiert in einer Zentrum-Peripherie-Konstruktion, in der rechte Deutsche keine Aussagekraft über die idealisierte Vorstellung von Deutschland als Wertegemeinschaft besitzen und in der Folge gerade keine Scham mehr bei Jonas auslösen *müssen*. Diese in affektiver wie auch symbolischer Grenzziehung begründete Zentrum-Peripherie-Konstruktion im Nationalismus der Mitte in Deutschland ist noch einmal gesondert Gegenstand des Kapitels 6.3.1.

Eine Verneinung bzw. Ablehnung des Empfindens von nationaler Scham hinsichtlich nationalsozialistischer Geschichte bzw. aktuellen Formen von rechtem Nationalismus in Deutschland findet sich wiederholt auch in anderen Interviews des Samples. Dabei werden neben der Betonung von Differenz zwischen dem eigenen und einem rechten Verständnis von Deutschland noch weitere Argumentationsmuster erkennbar. Die Notwendigkeit der Rationalisierung von Schamfreiheit zeigt sich indirekt bei Max: »Also ich finde gerade gibt es nicht viel, worüber ich mich schämen sollte als Deutscher, aber natürlich, wenn man jetzt die Geschichte anschaut, dann kann man nicht auf alles stolz sein, was wir gemacht haben.« (Max: 421) Auffallend ist hier die Art der Verneinung des Empfindens von Scham. Max verneint nicht nur eine nationale Scham zu empfinden, vielmehr verweist er ähnlich wie zuvor auch Jonas auf eine soziale Norm, die vermeintlich zum Empfinden einer nationalen Scham anrufe. Wenngleich Max sich von der hier nur implizit angeführten nationalsozialistischen deutschen Geschichte abgrenzt, indem er angibt, dass man nicht auf die gesamte deutsche Geschichte stolz sein könne, so findet er gleichwohl, dass es wenig gebe, für das er sich schämen »sollte«. Dieses »sollte« verweist auf eine vermeintlich machtvolle Instanz, die die emotionalen Regeln im gesellschaftlichen Kontext vorgibt. Dieser sozialen Anrufung widersetzt sich Max hier. Die nicht mit Stolz erfüllenden Aspekte der deutschen Geschichte lösen bei ihm somit auch keine Scham aus. Noch deutlicher zeigt sich dieser Zusammenhang bei Sophia: »Einfach, dass Deutschland dann so gut dasteht, so im Weltgeschehen. Und dass wir so/und dass wir den besten Pass haben und so, also auf Deutschland kann man ja auch stolz sein. Da muss man nicht immer sagen ›aber wir hatten so eine schlimme Geschichte‹ und so/.« (Sophia: 347) Sophia wehrt sich gegen eine von ihr empfundene, gesellschaftliche Norm, ein positives deutsches Nationalgefühl durch einen Verweis auf die nationalsozialistische deutsche Geschichte relativieren zu müssen. Und so überrascht es auch nicht, dass Sophia den Begriff der Scham für sich ablehnt. Als Rationalisierung der Schamfreiheit führt sie eine vermeintliche Überlegenheit Deutschlands an, die zum uneingeschränkten Nationalstolz berechtige. Gleichwohl verwendet Sophia alternativ den Begriff des Unbehagens, um eine Abgrenzungen von rechts, wie sie in anderen Interviews ganz ähnlich anhand

von Scham geschieht, vorzunehmen. Nach einem solchen Unbehagen gefragt, antwortet sie:

Sophia: »Ja gerade so etwas mit der AfD und so. Dass ich halt/ja, dass man da halt zeigen sollte irgendwie, das ist eine kleine Gruppe, aber das sind nicht alle/«

Interviewer: »Hm und gibt es noch andere Situationen oder so? Oder Assoziationen?«

Sophia: »Nee, ich finde der einzige Punkt, wo ich mich unwohl fühle, ist halt mit unserer Geschichte und allem, was damit zusammenhängt/«

Interviewer: »Hm, hm und gibt es dann auch Momente, in denen du dich schämst, deutsch zu sein?«

Sophia: »Nee.« (Sophia: 440–448)

Statt mit der Emotion Scham verbindet Sophia die nationalsozialistische deutsche Geschichte und rechten Nationalismus in der Gegenwart hier mit dem Empfinden eines Unwohlseins. Dabei kommt der Außenwirkung, vergleichbar wie zuvor für das Bekunden von Scham herausgearbeitet, eine hohe Bedeutung zu. So drückt Sophia aus, dass es ihr wichtig sei, nach außen sichtbar zu machen, dass es sich bei der AfD um »eine kleine Gruppe« handle. Durch diese Marginalisierung büßt die AfD an Aussagekraft über die von Sophia hier konstruierte Vorstellung von Deutschland ein (vgl. auch Voigt 2021, S. 101).

Die Außenwirkung ist auch in Leylas Verhandlung des Themas deutscher Scham zentral. Zuvor wurde auf die Funktion des idealisierten Beobachters hingewiesen, der als ursächlich für das Empfinden von Scham erscheint. Im Interview mit Leyla findet sich wiederum eine Entidealisierung eines potentiellen Beobachters. Danach gefragt, ob es Situationen gebe, in denen sie sich für ihr Deutschsein schäme, geht Leyla auf die Zeit ein, die sie in den USA gelebt hat:

»In Amerika ähm, wenn über Deutschland und Holocaust gesprochen wurde, dann vielleicht ähm. Bis ich dann ähm mehr über die amerikanische Geschichte gelernt habe und ähm herausgefunden hab, dass die Amerikaner sehr gerne den Finger auf andere Leute zeigen und sehr gerne auf den Holocaust zurückgreifen, um von ihren eigenen Schandtaten abzulenken/also abzulenken. Ähm dann ja. Aber ähm (.) nicht mehr, also nee. Überhaupt nicht.« (Leyla: 679)

Die Entidealisierung des externen Beobachters, der zuvor noch auszulösen vermochte, dass Leyla sich für die Schoa schämte, führt in der Folge dazu, dass sie nun keine Scham mehr für die deutsche Geschichte empfindet.

Ben wiederum betont die Marginalität von sich rassistisch und nationalistisch verhaltenden Personen, kennzeichnet sie als Einzelfälle und begründet damit die Abwesenheit von Scham in seinem Empfinden:

»Pffh (.) naja, ich sage mal, (.) es gibt natürlich bestimmte Vorfälle, jetzt vielleicht auch im Zusammenhang (.) mit/mit Flüchtlingen, (.) die/wo zum Beispiel, ja, (.) Flüchtlingsheime angebrannt werden oder irgendwelche homophoben Aktionen von irgendwelchen anderen, (.) ich nehme es mal an, dass es Deutsche sind. (.) Ja, wie soll ich sagen, schäme ich mich da, Deutscher zu sein? Vielleicht nicht unbedingt wirklich, weil ich ja weiß, okay, das sind jetzt halt einzelne, die jetzt nicht unbedingt (.) die/das gesamte Land oder/oder die Deutschen in dem Sinne, in Anführungszeichen, wiedergeben, ja? Also wirklich schämen, Deutscher zu sein, tue ich mich eigentlich nicht, nein, (.) würde ich nicht sagen.« (Ben: 415)

Rassismus und Homophobie werden hier zu Handlungen von Einzelpersonen, die für Ben keine Relevanz für das Konstrukt Deutschland haben. Aufgrund der so vollzogenen Ausgrenzung und Marginalisierung einzelner *schwarzer Schafe* erscheint für Ben in der Folge das Empfinden von Scham nicht mehr notwendig. Die rassistischen und homophoben Anderen stehen außerhalb der Gemeinschaft. Ben ist daher nicht mit ihnen verbunden, so dass ihre Handlungen bei ihm auch keine Scham auslösen. Ähnlich erscheint auch Jens' Argumentation, der einen Individualismus im Gegensatz zur Verortung in der Gemeinschaft betont, um zu rationalisieren, dass er keine nationale Scham empfinde. So betont er, dass er sich nicht für rechtsradikale und rechtspopulistische Deutsche zu schämen brauche, da »ich mit denen keine Verbindung ähm/(.), dass die sich selber sozusagen ausschließen zu irgendeiner Verbindung mit mir. Durch ihr Verhalten. Also da schafft die/da schafft die Farben oder die Nationalflagge, schafft keine Verbindung zwischen uns.« (Jens: 425) Jens betont hier sein Getrenntsein von rechtsradikalen und rechtspopulistischen Deutschen. Sein Selbstbild wird durch andere Deutsche, die sich konträr zu seinen Wertvorstellungen verhalten, nicht bedroht, da er einerseits keinen ausgeprägten nationalen Gemeinschaftssinn verspürt und die Anderen sich zudem »selber sozusagen ausschließen«. Auch Christian schämt sich nicht für die nationalsozialistische deutsche Geschichte und führt als Rechtfertigung die Begrenztheit der nationalen Gemeinschaft an:

»Also es gibt halt so dieses klassische/halt über die NS-Zeit irgendwie ne. Aber so/das ist halt diese Erbschuld so/Ich weiß jetzt nicht, inwiefern ich mich dafür schämen soll, dass vor 80 Jahren irgendwie Scheiße gebaut wurde. Ähm also ich, ich schäme/also natürlich ist es ist schrecklich, was da passiert ist, aber ich kann mich dafür nicht schämen, weil ich halt/also wie mit dem Stolz halt eben auch wieder. Weil ich da/ich habe damit überhaupt nichts mit zu tun, ich habe da gar nichts gemacht und ich war da noch nicht was auf der Welt als das passiert ist, ähm.« (Christian: 786)

Zunächst betont auch Christian hier seine ablehnende Haltung hinsichtlich der nationalsozialistischen Verbrechen und kennzeichnet sich somit als Mitglied der re-

flektierten Mitte. Gleichwohl empfinde er keine nationale Scham, wie er auch keinen nationalen Stolz fühle, da die historischen Verbrechen nicht in seiner eigenen Verantwortung begründet lägen. Er widerspricht hier also dem Bild einer zeitlosen nationalen Gemeinschaft, die ihre Mitglieder auch über deren eigene Lebenszeit hinaus miteinander verbindet.

Im Gegensatz dazu wiederum betont Julia sehr wohl, »Scham und Ekel« für »unsere Kriegsgeschichte« zu empfinden, jedoch nicht, »weil ich Deutsche bin, oder weil ich mich als Deutsche fühle und (.) mich deswegen schäme. (.) Also ich schäme mich genauso für irgendwelche Kriegsverbrechen anderswo wie für das, was hier passiert ist. Ohne diesen nationalen Zugehörigkeitsgedanken (.) im Hinterkopf.« (Julia: 618) Anders als bei Christian erscheint Geschichte hier nicht abgeschlossen, sondern vermag auch Julia noch heute emotional zu bewegen. Während Julia eine nationale Gemeinschaft als Grundlage für das Empfinden von Scham ablehnt, scheint es sich gleichwohl auch nicht um eine individuelle Emotion von Julia, deren aus Polen stammende Familie »zum Teil auch von Nazis ermordet wurde« (Julia: 474), zu handeln. Die familiäre Geschichte und in der Konsequenz die zu vermutende Abwesenheit einer Täterschaft in der eigenen Familie führt bei Julia nicht zu einer Abwesenheit von Scham angesichts der deutschen nationalsozialistischen Verbrechen. Scham wird von Julia dabei jedoch nicht national verstanden. Vielmehr findet hier als Kontrapunkt zur nationalen Gemeinschaft die Konstruktion der Vorstellung einer geteilten Menschlichkeit statt, auf deren Grundlage die gruppenbasierte Emotion begründet wird.

6.2.3 Schlussfolgerungen⁴

Anhand der in diesem Kapitel vorgenommenen Analyse von Bekundungen von Nationalstolz und nationaler Scham ließen sich wesentliche Erkenntnisse hinsichtlich affektiver Aspekte eines Nationalismus der Mitte in Deutschland gewinnen. Das Kapitel bietet diesbezüglich Aufschluss vor allem über zwei Fragen: Erstens, wie die Bekundung von Stolz bzw. Scham – verstanden als affektive Praxis – zur häufig idealisierenden Konstruktion von Deutschland wie auch der Vorstellung einer Mitte beiträgt. Und zweitens, wie die Idealisierung des Konstruktes Deutschland durch affektive Praktiken sich zu den Maßgaben jener Mitte verhält.

Richten wir den resümierenden Blick zunächst auf das Thema des Nationalstolzes, in dessen Kontext insbesondere drei relevante Aspekte eines Nationalismus der Mitte erkennbar wurden: Erstens das Spannungsfeld zwischen Nähe und Distanz, innerhalb dessen das Verhältnis zwischen Individuum und Nation verhandelt wird.

4 Einige Gedankengänge dieses Unterkapitels wurden von der Autorin bereits veröffentlicht (siehe Voigt 2021). Quellenangaben weisen in den entsprechenden Abschnitten darauf hin.

Zweitens das Spannungsfeld zwischen Idealisierung und Kritik, das häufig mit einer bestimmten politischen Positionierung der Interviewten einhergeht. Und drittens die Konstruktion des Selbstbildes der Mitte in Abgrenzung vom so verstandenen extremen, vor allem rechten Rand durch einen Habitus, der sich durch Rationalität, emotionale Mäßigung und Reflexion auszeichnet. Das Spannungsfeld zwischen Nähe und Distanz beschreibt einen Grundkonflikt im Nationalismus der Mitte in Deutschland, der sich paradigmatisch in den Passagen zum Thema Nationalstolz zeigt. Das Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft, die von den Interviewten vielfach als Begründung für ihren Nationalstolz angeführt wird, beschreibt eine nationale Gemeinschaft als emotionale Nahbeziehungen, die mit Formen der Idealisierung von Deutschland einhergeht und gleichwohl mit den Maßgaben eines Nationalismus der Mitte konform ist. Als Spannungsfeld zeigt sich das Nähe-Distanz-Verhältnis zwischen Individuum und Nation unter anderem in der durch die Interviewten vielfach ausgedrückten meritokratischen Norm, Stolz nur für eigene Leistungen empfinden zu können. Die Definition des eigenen Verhältnisses zu Deutschland ist in der Konsequenz mitentscheidend dafür, ob die Interviewten Stolz als adäquaten Ausdruck ihrer Bewertung von Deutschland, verstanden als Wertegemeinschaft, empfinden. Wird Deutschsein als wesentlicher Bestandteil der eigenen Identität begriffen und die eigene Mitgliedschaft zu einer Gemeinschaft von Deutschen als zeitlich unbegrenzt über die eigene Geburt hinausreichend imaginiert, scheint die meritokratische Norm hinsichtlich des Stolzbegriffs außer Kraft gesetzt, so dass die Interviewten eher geneigt sind, sich stolz auf Deutschland zu zeigen. Begreift man den Ausdruck von Stolz als affektive Praxis, so findet durch die Stolzbezeugung die Konstruktion von Individuum und Nation als zeitlich unbegrenzte Einheit statt. Ein Betonen der Unmöglichkeit des Empfindens von Nationalstolz aufgrund der meritokratischen Norm wiederum schafft eine Distanz zwischen Individuum und Nation, die dann als getrennte Instanzen zu verstehen sind.

Hinsichtlich des Spannungsfeldes zwischen Idealisierung und Kritik wurde deutlich, dass das Thema des Nationalstolzes insbesondere von jenen Interviewten zunächst abgelehnt wurde, die eine tendenziell kritische Haltung zu Nationen im Allgemeinen und Deutschland im Besonderen einnehmen und sich häufig auch stärker mit einem linken politischen Spektrum identifizieren. Gleichwohl ließen sich bei einigen dieser Interviewten auch Größen- und Überlegenheitsvorstellungen zu Deutschland finden, die, wenn auch nicht durch Stolz-, so doch durch andere Emotionsbekundungen konstruiert werden, beispielsweise durch den Ausdruck, froh oder glücklich über die eigene deutsche Nationalität zu sein, die somit als Privileg dargestellt wird.

Anhand von Interviewpassagen, in denen Interviewte Nationalstolz bekunden, wurde zudem ersichtlich, dass sich die Konstruktion von Mitte häufig in Abgrenzung von einem als extrem verstandenen rechten Rand vollzieht. Die Nähe des Konzeptes Nationalstolz zu einem Diskurs der Rechten macht es für die sich als stolz auf

Deutschland bekennenden Interviewten besonders erforderlich, ihr Selbstbild der Mitte als different zu konstruieren und zu verteidigen. Dies geschieht insbesondere anhand von drei bereits in Kapitel 5 herausgearbeiteten Mechanismen, die sich als Ausdruck eines für den Nationalismus der Mitte in Deutschland typischen Habitus auffassen lassen: Erstens zeigt man sich rational. Stolz auf Deutschland ist dann beispielsweise eine logische Konsequenz der vermeintlich objektiv gegebenen Überlegenheit deutscher Werte. Zweitens drückt sich in den Stolzbekundungen der Interviewten keine unbändige, irrationale Leidenschaft aus, vielmehr zeigen sich die Interviewten bescheiden, also emotional gemäßigt. Und drittens wird immer wieder das eigene Reflexionsvermögen betont, indem Deutschland nicht unhinterfragt idealisiert, sondern mitunter auch kritisiert wird. Auch das Betonen von Ambivalenz hinsichtlich des Empfindens von Nationalstolz ist Ausdruck einer solchen Inszenierung von Reflexionsfähigkeit und Teil der Konstruktionspraxis des Selbstbildes der Mitte.

Eine Ausnahme von der hier zusammengefassten üblichen Verhandlung des Themas Nationalstolz im Nationalismus der Mitte in Deutschland ließ sich in jenen Interviewpassagen finden, die das Thema des langen Sommers der Migration 2015 betreffen. Dieser Diskurskontext schien für viele Interviewte eine Identifikation und Nahbeziehung mit Deutschland zu ermöglichen, die sie sonst im Alltag weniger spüren. Auffallend war diesbezüglich, dass die jeweiligen Passagen häufig deutlich emotionaler verhandelt wurden und einige Interviewte Stolz auf Deutschland bekundeten, obwohl sie dem Begriff zunächst ablehnend gegenüberstanden. Die Ereignisse des langen Sommers der Migration stellen eine Konkretisierung des Narrativs einer deutschen Wertegemeinschaft dar, mit der sich etliche Interviewte identifizieren können. Durch die Möglichkeit der aktiven Partizipation an der Wertegemeinschaft, etwa durch eigenes zivilgesellschaftliches Engagement im Kontext des langen Sommers der Migration, wurde die Distanz zwischen Individuum und Nation verringert. Stolz auf Deutschland verstanden als Wertegemeinschaft widerspricht in der Konsequenz nicht mehr einer meritokratischen Norm, da es die eigenen Werte und Leistungen bzw. die der als Mitte konstruierten Eigengruppe sind, auf die der Stolz bezogen wird. Und auch eine Abgrenzung von einem Nationalismus von rechts erscheint bei diesem Thema nicht notwendig, da Zustimmung zum oder Partizipation am zivilgesellschaftlichen Handeln im Kontext des langen Sommers der Migration 2015 bereits als Positionierung gegen einen rechten Nationalismus aufgefasst wird.

Auch anhand von Bekundungen nationaler Scham ließen sich Konstruktions- und Idealisierungsprozesse des Narrativs einer deutschen Wertegemeinschaft aufzeigen und darin typische Aspekte eines Nationalismus der Mitte in Deutschland wiederfinden. Schambekundungen ebenfalls als affektive Praxis begreifend, wurde deutlich, dass nicht ausschließlich vermeintlich positive Emotionen wie Stolz und Liebe zu einer Idealisierung von Deutschland beitragen, sondern dass auch Scham

bzw. das Ausdrücken von Unbehagen ein Idealbild errichten können, das zugleich jedoch als verfehlt gekennzeichnet wird. Dabei ließen sich nationale Schambekundungen auch bei einigen Interviewten finden, die Nationen im Allgemeinen und Deutschland im Besonderen kritisch gegenüberstehen, das Konzept von Nationalstolz ablehnen und gleichwohl, vermittelt über Scham, zur Konstruktion von Deutschland als gefühlte und zudem idealisierte Gemeinschaft beitragen. Deutlich werden somit intrapersonelle Widersprüchlichkeiten im Spannungsfeld zwischen Idealisierung und Kritik insofern, als dass eine durch Scham ausgedrückte Idealisierung von Deutschland von vielen Interviewten selbst kaum reflektiert und damit auch nicht problematisiert wird, während von denselben Interviewten andere Formen der Idealisierung von Deutschland abgelehnt werden.

Besondere Bedeutung kommt bei der Bekundung von Scham dem realen oder imaginierten Beobachter zu, der idealisiert wird und es daher vermag, im Subjekt Scham hervorzubringen (Ahmed 2014b, S. 105). Die Relevanz der Außenperspektive verweist dabei in besonderer Weise auf den Aspekt der Selbstinszenierung innerhalb eines Nationalismus der Mitte in Deutschland. Das Bekunden von Scham übernimmt unter diesem Gesichtspunkt die Funktion, ein ideales Selbstbild nach außen zu kommunizieren. Neben der Konstruktion des Idealbildes von Deutschland als Wertegemeinschaft inszeniert sich auch die sich schämende Person selbst als ideales Subjekt und kennzeichnet dafür die der Scham zugeschriebene Ursache als ausgrenzbare Abweichung. Schambekundungen sind somit mit Distinktionsgewinnen für die sich Schämenden verbunden. Die Marginalisierung des beschämenden Anderen wiederum hat zur Folge, dass dessen Verfehlungen sich nicht auf das eigene individuelle oder kollektive Selbstbild übertragen. Durch die Analyse wurde deutlich, dass sich das Konstrukt der Mitte durch die Prozesse der Marginalisierung und Abgrenzung vor allem eines rechten Randes formiert und dadurch Deutungsmacht über Deutschland als idealisierte, vorgestellte und gefühlte Gemeinschaft erlangt (vgl. auch Voigt 2021, S. 112). Neben dieser abgrenzenden und marginalisierenden Funktion von Scham konnten auch integrative Aspekte herausgearbeitet werden. So wird durch das sich Schämen für andere Deutsche in der Gegenwart oder Vergangenheit eine Verbindung zwischen der sich schämenden Person und den beschämenden Anderen hergestellt. Die Scham bekundende Person und die Beschämung auslösenden Anderen werden zu einer Gemeinschaft zusammengeführt, was insbesondere bei jenen Interviewten bemerkenswert erscheint, die sich andernorts explizit gegen eine Nahbeziehung auf der Grundlage von Nationalität aussprechen. Die hier vorgenommene Analyse verdeutlicht somit auch intrasubjektive Widersprüchlichkeiten innerhalb des für einen Nationalismus der Mitte in Deutschland bedeutsamen Spannungsfeldes zwischen Nähe und Distanz: Einerseits dient die Scham der sie bekundenden Person zur Abgrenzung von Teilen des Konstruktes Deutschland und anderen Deutschen, andererseits zeigt sich hier aber auch als Voraussetzung für das Empfinden von Scham eine hohe Identifikation mit dem Konstrukt

Deutschland, die in anderen Bereichen weniger gegeben scheint. Das Empfinden von nationaler Scham setzt eine nationale Gemeinschaftsvorstellung voraus bzw. erzeugt und verfestigt diese.

Ambivalenzen wurden in vielen Interviews wiederum bei der Einschätzung der Relevanz der nationalsozialistischen deutschen Geschichte für die gegenwärtige Vorstellung von Deutschland und bei der Frage deutlich, ob sich in der Folge für die Geschichte geschämt werden *müsse*. Ähnlich wie in einer angeführten Rede des Bundespräsidenten Steinmeier betonen auch einige Interviewte eine Notwendigkeit von Scham in diesem Kontext, die die Voraussetzung dafür zu schaffen scheint, »mit gebrochenem Herzen« (Steinmeier 2020) Deutschland wieder lieben zu *können* (vgl. auch Voigt 2021, S. 112). Als Argumentationsgrundlage wird dabei vielfach das Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft als Gegenbild zum nationalsozialistischen Deutschland erkennbar, tritt die Mitte in Abgrenzung vom beschämenden rechten Rand als Annäherung an das Ideal einer liberalen, vielfältigen und toleranten Gesellschaft hervor. Dabei wurde deutlich, dass nationale Scham in diesem Kontext zum Teil eher ein theoretisches Bekenntnis darstellt, als dass die Beschämung ausdrückenden Interviewten tatsächlich emotional bewegt erscheinen. Auffallend ist, dass der deutsche Nationalsozialismus nur selten mit persönlicher, also familiärer Geschichte verbunden wird. In der Konsequenz wirkt die Zeit des Nationalsozialismus in den Interviews häufig wie eine Geschichte, die mit den heute lebenden Deutschen nur wenige Berührungspunkte aufweist, während der rhetorische Ausdruck von Beschämung jedoch zur Inszenierung von Zugehörigkeit zur Mitte in Deutschland dazuzugehören scheint. Allerdings verbinden längst nicht alle Interviewte die nationalsozialistische deutsche Geschichte mit Scham. Vielmehr zeigt sich hier eine große Spannweite an Positionen innerhalb des Samples hinsichtlich der Bedeutung, die der nationalsozialistischen Geschichte für das gegenwärtige Deutschland zugeschrieben wird: Sie reicht von der Auffassung, dass ein Abschluss von Geschichte nicht möglich sei (Eila), über den Wunsch nach deren Überwindung bei gleichzeitiger Scham aufgrund gegenwärtiger rechtsradikaler Gewalttaten (Gerhard), bis hin zu der Überzeugung, dass Scham für deutsche Geschichte angesichts der angenommenen Überlegenheit Deutschlands in der Gegenwart unnötig sei (Sophia). Vor allem in dieser letzten Position klingt an, dass das Bekunden nationaler Scham von einigen Interviewten als unangenehme und von außen aufgezwungene soziale Norm erlebt wird. Voraussetzung einer solchen Auffassung ist eine Distanz zur deutschen Geschichte, die als etwas Externes aufgefasst und nicht im Kontext familiärer Geschichte reflektiert wird. Ein Abschluss von nationaler Geschichte, die nicht als mit der eigenen Biographie verbunden reflektiert wird, erscheint so möglich.

Neben der von Sophia angeführten vermeintlichen Überlegenheit Deutschlands als Begründung dafür, keine Scham empfinden zu müssen, wurden weitere Rationalisierungsmuster für Schamfreiheit erkennbar. Dazu zählt insbesondere auch

die Konstruktion eines Zentrums in Abgrenzung von einer Peripherie, die mit einer Marginalisierung der letzteren einhergeht. Während diese Zentrum-Peripherie-Konstruktion häufig das Resultat von Schambekundungen ist, stellt sie in anderen Fällen auch eine Legitimation dafür dar, keine Scham empfinden zu müssen – begründet mit der vermeintlichen Marginalität rechter Gewalttaten, die zudem nicht als strukturelles Problem, sondern als Handlungen von Einzelpersonen verstanden werden. Ein weiterer Legitimationsgrund, keine nationale Scham zu empfinden, lässt sich als Individualismus in Abgrenzung von Gemeinschaftsvorstellungen bezeichnen. Wenn die der gruppenbasierten Scham zugrunde liegende Vorstellung einer nationalen Gemeinschaft hinterfragt wird, wird von einigen Interviewten ähnlich der im Kontext von Nationalstolz herausgearbeiteten meritokratischen Überzeugung auch das Konzept einer nationalen Scham infrage gestellt. Diese Form der Legitimation vereint dabei sehr unterschiedliche Positionen, zu denen zum einen jene gehört, die Geschichte als abgeschlossen zu begreifen, verbunden mit der Forderung, dass die heutige (Ur-)Enkelgeneration der am Nationalsozialismus beteiligten Deutschen sich nicht für diesen schämen müsse. Diese Position stellt die Vorstellung einer durch Zeit nicht begrenzten nationalen Gemeinschaft infrage und dringt auf ein Ende der Beschäftigung mit nationaler Geschichte, die vermeintlich keine Auswirkungen auf die Gegenwart habe. Eine diesbezüglich gegensätzliche und dennoch die Grundidee des Individualismus an Stelle von Gemeinschaftsüberzeugungen teilende Position stellt zum anderen die entlang des Interviews mit Julia herausgearbeitete dar. Julia bekundet, sehr wohl eine Scham bezüglich der NS-Verbrechen zu empfinden. Grundlage und Ziel dieser Schambekundung stellt jedoch nicht das Idealbild einer deutschen Wertegemeinschaft dar. Vielmehr zeigt sich Julia generell beschämt angesichts von Menschenrechtsverletzungen, in Deutschland wie auch an anderen Orten der Welt. Eine Inszenierung von Deutschland als gefühlte Gemeinschaft lässt sich hier nicht erkennen. Julia verlässt gewissermaßen den Diskursraum eines Nationalismus der Mitte und zeigt eine alternative Form des gleichwohl emotional berührten Gedenkens an den deutschen Nationalsozialismus, ohne dabei gleichzeitig eine Idealvorstellung von Deutschland zu konstruieren.

Abschließend gilt es nun noch einmal, den in diesem Kapitel aus einer Perspektive affektiver Praktiken weiter konkretisierten Nationalismus der Mitte in Deutschland hinsichtlich seiner Funktion zu reflektieren, Ungleichheits- und Dominanzverhältnisse zu (re-)produzieren. Der Fokus liegt dabei auf der Rolle von Emotionen. So lässt sich als ein Mechanismus der (Re-)Produktion von sozialer Ungleichheit ein gesellschaftlich *angemessener* Emotionsausdruck beschreiben. Aus einer Perspektive sozialer Ungleichheit wird das Vermögen, entlang von gesellschaftlichen Emotionsnormen beispielsweise eine vermeintlich rationale und emotional gemäßigte Form von Nationalstolz zu zeigen, auch als Klassenpraxis erkennbar, als Ausdruck eines spezifischen Habitus, durch den die Vorstellung einer Mitte im Gegen-

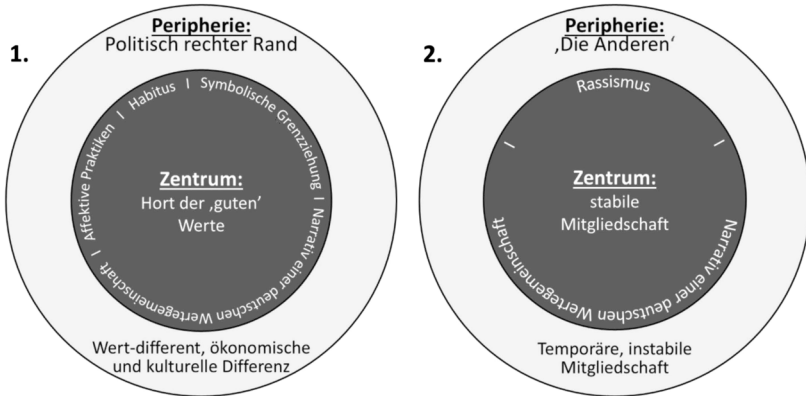
satz zum extremen Rand begründet und zudem mit Statusgewinnen für die sich *angemessen* fühlenden Personen einhergeht. Auch Sarah Ahmed verweist auf die statusgenerierende Funktion von Emotionen. Die Wahrnehmung von Emotionen sei im heutigen Diskurs stark von evolutionärem Denken geprägt, so Ahmed. Emotionalität gelte als etwas Prähistorisches und Primitives und werde dem Konzept der Vernunft gegenübergestellt. Diese Hierarchie zwischen Vernunft und Emotionen werde durch Vorstellungen von höheren und niedrigeren Emotionen weiter differenziert, wobei erstere Zeichen der Kultivierung seien, die zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort als angemessen gelten (Ahmed 2014b, S. 3). Während der Andere als von Emotionen getrieben konstruiert wird, verstehen wir uns als kontrolliert, rational und objektiv – Eigenschaften, die in westlichen Diskursen mit Überlegenheit verbunden sind. Folglich lassen sich Emotionsbekundungen bzw. die Form, in der die Bekundung stattfindet, auch als Status- und Ungleichheit generierende Praktiken und als wesentlicher Bestandteil eines Nationalismus der Mitte in Deutschland begreifen. Formen der (Re-)Produktion von sozialer Ungleichheit wurden konkret auch hinsichtlich der grenzziehenden und marginalisierenden Funktion von Schambekundungen ersichtlich, die mit einer Aufwertung und Hegemonialisierung der sich schämenden Person einhergehen. Wie beschrieben wurden Grenzziehungen und Marginalisierungen durch das Bekunden von Scham vor allem im Kontext von nationalsozialistischer deutscher Geschichte und aktuellem Nationalismus von rechts erkennbar. Eine Grenzziehung nach rechts erscheint für die Interviewten notwendig, um sich als antirassistisch und antinationalistisch zu positionieren. Kritisch gilt es diesbezüglich anzumerken, dass durch Scham gezogene Grenzen allein jedoch nicht ausreichen, um nachhaltig rechtem Nationalismus entgegenzutreten. Wenn Schambekundungen vor allem auch mit einer Marginalisierung von rechter Gewalt einhergehen und die sich schämenden Personen in der Folge die Legitimation empfinden, zu einem nicht-ambivalenten, idealisierenden Nationalgefühl überzugehen, das primär der Selbstaufwertung dient, ist aus antirassistischer und antinationalistischer Perspektive wenig erreicht. Ahmed stellt in diesem Zusammenhang wiederum fest, dass die Bekundung von Scham selbst nicht das Problem darstelle: »Shame [...] does not require responsible actions, but it also does not prevent it« (Ahmed 2014b, S. 120). Auf Scham könne auch verantwortungsvolles Handeln folgen, der Ausdruck von Scham allein verändere jedoch nichts an dem Unrecht selbst, auf das sich die Scham beziehe. Im Kontext der gesellschaftlichen Debatte in Deutschland um einen angemessenen Stellenwert von nationalsozialistischer deutscher Geschichte für die heutige Vorstellung von Deutschland bedeutet diese Erkenntnis, dass der Ausdruck von Scham weder die Geschichte ungeschehen machen kann noch in sich selbst ein Akt des sich gegenwärtigem Nationalismus von rechts Entgegenstellens beschreibt. Max Czollek weist diesbezüglich darauf hin, dass es keinen Abschluss von Geschichte geben könne (Czollek 2018). Eine Grenzziehung nach rechts, die politisch notwendig erscheint (vgl.

Kapitel 7.4), geht bei gleichzeitiger Marginalisierung von rechtem Nationalismus wiederum mit der Gefahr einher, dass dessen Relevanz im Deutschland der Gegenwart unterschätzt wird. Entgegen der anhand der Rede von Steinmeier angeführten Position existiert sehr wohl ein nicht schamvoller Patriotismus bzw. Nationalismus in Deutschland. Auch rechtsextreme Gewalttaten sind ein Teil von Deutschland, der einer nicht-ambivalenten und ausschließlich idealisierenden Bezogenheit auf das nationale Konstrukt entgegensteht. Aber auch der in der vorliegenden Arbeit untersuchte Nationalismus der Mitte selbst enthält Formen der (Re-)Produktion von Dominanz- und Gewaltverhältnissen, die unter anderem aufgrund der Abgrenzung und Marginalisierung von rechtem Nationalismus häufig kaum unmittelbar ersichtlich sind (vgl. auch Voigt 2021, S. 113). Auf diesen Umstand wird im folgenden Kapitel mit einem Fokus auf Zentrum-Peripherie-Konstruktionen näher eingegangen.

6.3 Zentrum-Peripherie-Konstruktionen

Die Relevanz von Zentrum-Peripherie-Konstruktionen für einen Nationalismus der Mitte in Deutschland wurde bereits in den vorhergehenden Analysekapiteln immer wieder angedeutet, insbesondere wenn auf die Wirkmacht von Praktiken der Grenzziehung verwiesen wurde. Als wiederkehrende Praktiken der Grenzziehung zur Formation des Selbstbildes der Mitte wurden ein spezifischer Habitus (Kapitel 5.1 und 5.2), das Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft (Kapitel 6.1) sowie affektive Praktiken (Kapitel 6.2) herausgearbeitet. Zudem wurde auf die Relevanz auch innerhalb eines Nationalismus der Mitte in Deutschland von Ethnizität und *race* als wirkmächtige Differenzkategorien verwiesen, entlang derer sich stabile bzw. instabile Mitgliedschaften zum Konstrukt Deutschland formieren (Kapitel 5.3 und 5.4). Durch das folgende Kapitel 6.3.1 wird diese Liste an relevanten Modi der Grenzziehung noch durch symbolische Grenzziehungen (Lamont 1994) erweitert. Die Entstehung von zwei spezifischen Zentrum-Peripherie-Konstruktionen und deren Funktion für einen Nationalismus der Mitte in Deutschland stehen nun im Fokus der beiden folgenden Unterkapitel. Die erste beschreibt die Formation des Selbstbildes der Mitte durch Grenzziehung zu einem rechten politischen Rand. Die zweite geht der Wirkweise der Differenzkategorien Ethnizität und *race* nach, die ein Zentrum mit stabiler von einer Peripherie mit instabiler Mitgliedschaft zum Konstrukt Deutschland trennen. Die untenstehende Abbildung liefert einen ersten schematischen Überblick, der durch die folgenden Ausführungen weiter konkretisiert wird.

Abbildung 5: Zwei Zentrum-Peripherie-Konstruktionen



Quelle: Eigene Darstellung

In Kapitel 6.3.1 werde ich untersuchen, wie Rechtspopulismus und Nationalismus als Phänomene eines so verstandenen politisch rechten Randes gekennzeichnet werden und in der Folge ihre Aussagekraft für das hegemoniale Zentrum verlieren. Wie zuvor herausgearbeitet, handelt es sich bei der Vorstellung einer deutschen Wertegemeinschaft um eine hegemoniale Formation, auf die innerhalb des Samples wiederholt zurückgegriffen wird. Deutschland wird darin als distinkt von bzw. ähnlich zu anderen Nationen imaginiert hinsichtlich vermeintlich eindeutig deutscher Werte. Deutlich wurde, dass es sich bei diesen Werten häufig um unterbestimmte Konzepte handelt und auch das Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft selbst in der Folge nur geringe Konkretisierung erfährt. Diese Unterbestimmtheit trägt wesentlich zur Hegemonialisierung des Narrativs im Diskurs bei, da es vermag, selbst differente Aspekte zu vereinen und kaum hinterfragt werden kann. Die Analyse der Interviews zeigt jedoch, dass insbesondere ein Themenkomplex eine weitere Spezifizierung des Narrativs herausfordert: der auch in Deutschland erstarkende Rechtspopulismus und Nationalismus von rechts. Während in den Interviews Deutschland wiederholt anhand von zumeist unterbestimmt bleibenden Konzepten wie Demokratie, Toleranz und Offenheit als vermeintlich homogene Wertegemeinschaft inszeniert wird, stellt für viele Interviewte die Existenz von Rechtspopulismus und rechtem Nationalismus die Kohärenz dieses Narrativs als hegemoniale Beschreibung von Deutschland infrage. In der Folge finden Abgrenzungen statt, die anders als die in Kapitel 6.1 herausgearbeiteten nicht ein Innerhalb von einem Außerhalb von Deutschland distinguieren. Vielmehr verlaufen die Grenzziehungen hier innerhalb der vorgestellten nationalen Gemeinschaft und lassen sich im Sinne Suraks (2013; 2012; vgl. Kapitel 2.3.2) somit als *Spezifizierungen* verstehen. Im Fokus

des folgenden Kapitels 6.3.1 stehen symbolische Grenzziehungen, die zur Distinktion des Selbstbildes der Mitte von einem so verstandenen rechten Rand beitragen und eine kulturelle, ökonomische und moralische Differenz betonen. Dass symbolische Grenzziehungen auch praktische Relevanz haben, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass eine spezifische nationalistische Praxis der Mitte als vermeintlich eindeutig distinktiert von rechts erscheint und in der Folge von vielen Interviewten nicht als gewaltvoll und ausschließend erlebt wird. Dieser Umstand wird anhand der innerhalb des Samples wiederzufindenden gesellschaftlichen Debatte über den Umgang mit deutschen Nationalflaggen in unterschiedlichen politischen Kontexten wie z.B. bei Fußball-Welt- und Europameisterschaften herausgearbeitet.

Kapitel 6.3.2 wiederum untersucht eine entlang der Differenzlinien Ethnizität und *race* entstehende Zentrum-Peripherie-Konstruktion und arbeitet strukturelle Diskriminierungspraktiken als immanenten Teil auch eines Nationalismus der Mitte in Deutschland heraus. Deutlich wird dabei, dass die Differenzlinien Ethnizität und *race* innerhalb eines Nationalismus der Mitte nicht primär dem Ausschluss, sondern vor allem der Marginalisierung dienen. Die Praxis des Ausschlusses entlang von Ethnizität und *race* wird dem so verstandenen rechten Rand zugeordnet und von dieser sich vielfach abgegrenzt. Die Wirkmacht von Ethnizität und *race* innerhalb eines Nationalismus der Mitte zeigt sich wiederum darin, dass sie eine stabile von einer fragilen nationalen Zugehörigkeit zu Deutschland unterscheidet, die des besonderen Nachweises erfordert und bei Ausbleiben eines solchen auch entzogen werden kann. Aufzeigen lässt sich dies entlang der innerhalb des Samples breit rezipierten gesellschaftlichen Debatte über den damaligen Spieler der deutschen Fußballnationalmannschaft Mesut Özil, der sich vor der WM 2018 mit dem türkischen Präsidenten Recep Tayyip Erdoğan fotografieren ließ und dessen deutsche nationale Zugehörigkeit in der Folge vielfach öffentlich infrage gestellt wurde. In Kapitel 6.3.3 werden abschließend Schlussfolgerungen aus den beiden vorherigen Unterkapiteln gezogen.

6.3.1 Die Mitte als Gegenbild zum rechten Rand

Dieses Unterkapitel widmet sich schwerpunktmäßig der Inszenierung des Selbstbildes der Mitte in Abgrenzung von ihren Rändern und hier insbesondere vom so verstandenen rechten Rand. Eine solche Vorstellung von Zentrum und Peripherie wird beispielsweise in der folgenden Passage aus dem Interview mit Ben deutlich, der eine zunehmende Spaltung der deutschen Gesellschaft ausgehend vom langen Sommer der Migration 2015 wahrnimmt:

Ben: »Also da hat es schon, meiner Meinung nach halt, (.) einen Cut gegeben durch die Gesellschaft durch. Ja.«

Interviewerin: »Auf welcher Seite siehst du dich?«

Ben: »(.) Pfh (seufzt) ist schwierig zu sagen, also ich sehe mich jetzt gar nicht wirklich unbedingt auf irgendeiner Seite, ich/(.) ich sehe mich halt irgendwo (.) in der Mitte, ja? Wenn man das so sag/wenn man das so sehen will. Also (.) eigentlich würde man sagen, (.) between a rock and a hard place, ja? Weil man sozusagen, egal mit welcher Seite man dann redet, (.) gezwungen ist, die andere Position einzunehmen, obwohl man die vielleicht gar nicht unbedingt vertritt, weil man sich halt extremen Argumenten ausgesetzt sieht, (.) auf die man dann versucht irgendwie (.) zu kontern oder zu antworten und es halt relativ schwierig ist, bestimmte Argumente neutral zu antworten, ja? Weißt du, was ich meine? Deswegen, (.) ja, (.) sehe ich mich halt eher zwischen den Fronten, sage ich mal, und je nach Situation versucht man dann eben (.) auf bestimmte Argumente der einen oder der anderen Seite zu antworten. (.) Ja.« (Ben: 257–261)

Ben beschreibt hier zunächst »einen Cut«, einen Riss durch die deutsche Gesellschaft im Kontext des langen Sommers der Migration. Im weiteren Verlauf der Passage wird deutlich, dass dieser Riss in Bens Vorstellung keine zwei Seiten voneinander trennt, sondern eine gemäßigte Mitte von extremen Positionen an unterschiedlichen Rändern. Ben selbst begreift sich als Teil dieser gemäßigten Mitte und sieht sich genötigt, als Reaktion auf die unterschiedlichen extremen Positionen jeweils eine ausgleichende Gegenposition einzunehmen. Diese Gegenposition repräsentiere nicht notwendigerweise Bens eigene Haltung, die in diesem Kontext von nachrangiger Bedeutung erscheint. Im Vordergrund steht die von Ben als notwendig erachtete Aufgabe der Moderation. Seine persönliche, nicht näher ausgeführte Haltung beschreibt Ben als »neutral«. Den »extremen Argumenten ausgesetzt« empfindet er es jedoch als schwierig, diese Neutralität zu wahren. In der gesamten Passage und auch im weiteren Verlauf des Interviews lässt Ben kaum seine persönlichen Ansichten zum langen Sommer der Migration erkennen. Die Reklamation einer neutralen Haltung im Kontext gesellschaftlicher Debatten in Deutschland zum Themenkomplex Flucht, Migration und Asyl beinhaltet keine inhaltliche Konkretisierung dieser Position und scheint eher einen gesellschaftlichen Status, den der Mitte, zu beschreiben. Ben scheint für sich eine Objektivität in Anspruch zu nehmen, die keiner weiteren Explikation bedarf. Beispielfhaft beschreibt Ben hier somit sein eigenes Selbstbild der Mitte, das weniger aus einem bestimmten Inhalt besteht als vielmehr durch die Wahrung einer bestimmten Form und hier vor allem in Abgrenzung von einem extremen Rand entsteht.

Diese Gegenüberstellung von Mitte und Rand als maßgeblicher Teil der Inszenierung des Selbstbildes der Mitte taucht innerhalb des Samples wiederholt auf. Als Antagonisten zu eben jenem Selbstbild fungieren hier besonders häufig die rechtspopulistische Partei AfD und ihre Anhänger*innenschaft. In dem begleitenden Fragebogen hat keiner der Interviewten angegeben, die AfD zu wählen und auch innerhalb der Interviews lassen sich keine offenen Bekenntnisse zu der Partei, sondern im

Gegenteil vielmehr häufig entschiedene Ablehnung finden. Abgrenzungen finden hier einerseits personifiziert statt, indem AfD-Wähler*innen als Andere markiert werden und andererseits ist es die Partei selbst, die als Abgrenzungsfläche dient. In diesem Kapitel dient insbesondere der Ansatz der symbolischen Grenzziehung der näheren Untersuchung der Entstehung und Funktionsweise dieser Zentrum-Peripherie-Konstruktion zwischen moderater Mitte und extremem Rand, letzterer häufig verkörpert durch die AfD und ihre Anhänger*innenschaft. Die in den Interviews wiederholt zu findenden symbolischen Grenzziehungen lassen ein Muster erkennen, das auf ein gemeinsames *kulturelles symbolisches Repertoire* (Lamont 1995; Lamont 1994; Lamont und Molnár 2002) der Interviewten verweist. Dieses Muster gilt es in Kapitel 6.3.1.1 zu beschreiben.

Als exemplarischer Ausdruck eines Nationalismus der Mitte, der sich auf eine durch symbolische Grenzziehung begründete und aufrechterhaltene Zentrum-Peripherie-Konstruktion zwischen dem Selbstbild der Mitte und der Vorstellung eines rechten Randes stützt, lässt sich die in den Interviews wiederzufindende gesellschaftliche Debatte zum Umgang mit der deutschen Nationalflagge begreifen. Im Anschluss an die Herausarbeitung des spezifischen Musters symbolischer Grenzziehung zwischen dem Selbstbild der Mitte und der Vorstellung eines rechten politischen Randes erfolgt daher in Kapitel 6.3.1.2 die Untersuchung eben dieser Debatte zur Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit der Praxis des Flagge-Schwingens im Nationalismus der Mitte in Deutschland. Dabei gilt ein besonderes Augenmerk den parallel ablaufenden Prozessen von Hegemonialisierung der Mitte und Marginalisierung des rechten Randes als zentrale Charakteristika der Zentrum-Peripherie-Konstruktion sowie deren Beitrag dazu, dass sich die Mitte in Deutschland als weitgehend getrennt von rechts verstehen kann. Diese Trennung geht mit einer Idealisierung und Verharmlosung des hegemonialen Bildes von Deutschland einher, wie noch herausgearbeitet wird.

Im Fokus der beiden folgenden Unterkapitel steht somit die Herstellung und Verfestigung der Zentrum-Peripherie-Konstruktion aus Mitte und rechtem Rand durch symbolische Grenzziehung sowie deren Bedeutung für einen Nationalismus der Mitte in Deutschland. Die Beschäftigung mit den blinden Flecken eines Nationalismus der Mitte in Deutschland und den sich dort zeigenden Dominanzverhältnissen soll hier explizit nicht der Verharmlosung eines Nationalismus von rechts dienen. Es steht außer Frage, dass Nationalismus und Rassismus von rechts Gewalt, Ausschluss und Marginalisierung von zahlreichen Personen in der deutschen Gesellschaft begründen. Eine Abgrenzung von dieser Praxis, wie sie auch in zahlreichen Interviews zu finden ist und im Folgenden näher untersucht wird, erscheint aus antirassistischer und antinationalistischer Perspektive dringend erforderlich. Vielmehr dient das hier untersuchte Konstrukt einer Zentrum-Peripherie-Konstruktion dazu, die strukturelle Verankerung von Gewalt, Ausschluss und Marginalisierung auch jenseits der Vorstellung eines rechten Randes in den Fo-

kus zu nehmen und somit die blinden Flecken hinsichtlich einer nationalistischen Praxis der Mitte sichtbar zu machen.

6.3.1.1 Muster symbolischer Grenzziehungen nach rechts

Bereits eine Vielzahl unterschiedlicher Aspekte des im Folgenden näher zu beschreibenden Musters symbolischer Grenzziehungen nach rechts sind in der folgenden Passage aus dem Interview mit Jens enthalten:

Interviewerin: »Wenn du an die AfD denkst. Also, was kommt dir da in den Kopf?«
Jens: »(.) Ja, ne? Diese ähm die/also eine ganz, also sehr diffus halt. So alles möglich. Vom Neonazi bis hinten bis zu irgendwie dem (.) Typen aus Grimma irgendwo oder so, der vielleicht noch nie irgendjemanden mit einem Kopftuch gesehen hat, aber auf alle Fälle tierisch Angst davor hat und dann dagegen ist. Und selber in seiner Neubau-Butze sitzt, in seiner Neubauwohnung irgendwie und keine Arbeit hat und da auch gibt es auch keine Frauen mehr, die sind nämlich alle nach Leipzig gezogen. Und er ist, weißt du? Und er weiß nicht, was er machen soll und natürlich sind DIE anderen dann schuld daran irgendwie. Weil denen wird das halt irgendwie in den Arsch geblasen. Und er bleibt auf der Strecke und (.) um ihn kümmert sich keiner. (.) Ja, dazwischen alles Mögliche.« (Jens: 396–397)

Jens' Assoziationen zur AfD umfassen verschiedene Abgrenzungsformen, mit denen die Partei und ihre Anhänger*innenschaft als Gegenbild zum eigenen Selbstbild inszeniert werden. Zum einen bedient Jens sich der Vorstellung sozioökonomischer Differenz. So wohne der typische AfD-Wähler in einer Neubauwohnung und sei arbeitslos. Auch kulturelle Grenzziehungen werden hier erkennbar, etwa in der Beschreibung, dass jener AfD-Wähler »noch nie irgendjemanden mit einem Kopftuch gesehen« habe, also nicht Teil eines kosmopolitischen Milieus sei und in der Konsequenz über geringes kulturelles Kapital in einer diversen Gesellschaft verfüge. Drittens werden hier auch moralische Grenzziehungen erkennbar, etwa in der Kennzeichnung des AfD-Wählers als Person, die die Schuld bei anderen suche und sich notorisch benachteiligt fühle.

Sozioökonomische, kulturelle und moralische Grenzziehung, die von Lamont als typische Formen symbolischer Grenzziehung beschrieben wurden und zur Herausbildung von Klassen beitragen (Lamont 1995; Lamont 1994; Lamont und Molnár 2002; Sachweh und Lenz 2018), erweisen sich auch innerhalb meines Samples als dominante Linien der Abgrenzung zwischen dem Selbstbild der Mitte und der Vorstellung eines rechten Randes. In diesem Kapitel sollen ihre konkrete Ausgestaltung sowie ihre Relevanz für einen Nationalismus der Mitte in Deutschland anhand der Interviewstudie näher untersucht werden. Das Kapitel geht dabei der Frage nach, wie das Selbstbild der Mitte durch symbolische Grenzziehungen zum vor allem rechten politischen Rand inszeniert wird und auch welche Distinktionsgewinne aus dieser

Grenzziehung erwachsen. Besonders fruchtbar hat sich für diese Fragestellung die horizontale Auswertung zweier im Leitfaden vorhandener Fragen erwiesen. Hierzu zählt die bereits im obigen Zitat aus dem Interview mit Jens aufgeführte Frage, welche Assoziationen die Interviewten bezüglich der AfD und deren Wähler*innen-schaft haben. Insbesondere symbolische Grenzziehung auf der Grundlage von moralischen Vorstellungen zeigen sich zudem in den Antworten auf die Frage, was für die Interviewten eine*n sympathische*n bzw. unsympathische*n Deutsche*n ausmache, für deren Beantwortung viele Interviewte sich ebenfalls der Figur des*der AfD-Wählers*in zur abgrenzenden Inszenierung des eigenen Selbstbildes der Mitte bedienen. Inhaltlich passende Interviewpassagen auch jenseits dieser beiden Fragestellungen werden ebenfalls hinzugezogen. Die Tabelle 2 zeigt einen ersten Überblick über das im Sample erkennbar werdende Muster symbolischer Grenzziehung, das im Anschluss im Detail herausgearbeitet wird.

Sozioökonomische Grenzziehungen zur Differenzierung des Selbstbildes der Mitte von der Vorstellung eines rechten Randes finden innerhalb des Samples vor allem hinsichtlich *Einkommen* und *Erwerbsarbeitsstatus* statt. So beschreibt Max AfD-Wähler*innen etwa als »Menschen mit einem niedrigeren Einkommen« (Max: 405). Auch für Leyla ist »weniger Einkommen« (Leyla: 659) das zentrale Attribut von AfD-Wähler*innen. Die sozioökonomische Grenzziehung auf der Grundlage von Armut ermöglicht es, Rechtspopulismus als eindeutig vom eigenen Selbstbild der Mitte abgrenzbares Phänomen zu betrachten. Rechtspopulismus wird hier zum Problem der Armen, das die eigene Schicht vermeintlich nicht betrifft. Leyla führt des Weiteren aus, dass in der AfD ein »höherer Anteil von Hartz-IV-Empfängern« (Leyla: 659) bestünde. Das Bild der Hartz-IV-Empfänger*innen als Personifizierung des rechten Randes im Gegensatz zum Selbstbild der Mitte stellt eine besonders wirkmächtige Abgrenzung dar, da es nicht ausschließlich auf den Erwerbsarbeitsstatus, sondern zudem auch auf einen bestimmten Habitus abzielt. So ist das hegemonale Bild des *Hartz IV*lers im medialen Diskurs häufig von Faulheit, geringer Intelligenz, einem ungepflegten Äußeren und Unzivilisiertheit geprägt (Gäbler 2020), enthält neben sozioökonomischer Grenzziehung also vor allem auch kulturelle und moralische Grenzen. Durch die Verknüpfung der Figur des*der Hartz-IV-Empfängers*in mit der des*der AfD-Wählers*in und deren Inszenierung als Antagonisten zum Selbstbild der Mitte wird dieses Selbstbild somit aufgewertet. So kennzeichnet sich die Mitte in der Differenz zum AfD wählenden *Hartz IV*ler nicht nur als erwerbstätig und ökonomisch weniger prekär, sondern wird auch zu einem Hort der *richtigen* Werte, der politisch *gemäßigten* Überzeugungen, der höheren Intelligenz und Bildung, zum Inbegriff der Zivilisation oder des *normalen* Sozialverhaltens, wie in den folgenden Abschnitten zu kultureller und moralischer Grenzziehung noch näher ausgeführt wird.

Tabelle 2: Muster symbolischer Grenzziehung im Sample

Art der symbolischen Grenzziehung	Grenzziehung bezogen auf	Themen	Distinktionsgewinne
Sozioökonomische Grenzziehung	Einkommen	Armut und rechts-populistisches Wahlverhalten	Rechtspopulismus als Problem der Armen
	Erwerbsarbeitsstatus	Die Figur des <i>Hartz IV</i> lers	Zivilisation, Ästhetik, moralische Überlegenheit
Kulturelle Grenzziehung	Bildung und Reflexionsvermögen	Komplexität vs. Einfachheit	Hohe Intelligenz und Reflexionsvermögen
	Zugang zum kosmopolitischen Milieu, transkulturelle Kompetenzen	Kontakthypothese, das Bild des <i>Dorftrotzels</i> , sozioökonomische Bedingungen vs. innere Haltung	Komplexes statt kategoriales Denken, Weltgewandtheit, Modernität, geringere Ängste, transkulturelle Kompetenz
	Stil	Zivilisation vs. Barbarei, Ästhetik, Mäßigung vs. Zügellosigkeit	Teil der Hochkultur, erhabener Stil
	Vernunftvermögen	Der nicht erreichbare ganz Andere	Rassismus und Nationalismus nicht als strukturelle Phänomene, sondern individuelle Eigenschaften der Anderen
Moralische Grenzziehung	Umgang mit dem Fremden	Weltoffenheit vs. Hass	Moralische Überlegenheit
	Verhältnis zur Nation	Distanz vs. Nähe	Zukunftsgewandtheit, nicht regressiv sein
	Moralischer Kompass	Fundamentlos vs. wertebasiert	Moralische Überlegenheit

Quelle: Eigene Tabelle

Auch Sabine bedient sich der Vorstellung einer sozioökonomischen Differenz, um Rechtspopulismus in Deutschland zu erklären. Stärker als andere Interviewte geht sie jedoch auf die strukturelle Problematik von sozioökonomischer Benachteiligung ein:

»Die Problematik ist, dass die ökonomische Schere hier immer immer weiter auseinandergeht, dass Menschen hier bald nicht mehr in dieser Stadt leben können, oder (.) man kann das auch natürlich deutschlandweit sehen, dass Menschen von dem (.) ähm, von ihrer Arbeit nicht mehr leben können, geschweige denn, dass sie später mal von ihrer Rente leben können. Und das ist eigentlich 'ne Problematik die politisch bearbeitet werden muss. Und das wird (.) aus meiner Sicht auf Kosten der Migranten grad bearbeitet und das ist das, wo sich so 'ne Partei wie die AfD natürlich voll einklinkt und sagt, hey, ihr werdet nicht gesehen, ihr, wie ihr da unten seid, ne, euch sieht keiner, ihr Deutschen, denen es so schlecht geht.« (Sabine: 557)

Sabine zeigt hier Verständnis für die ökonomisch prekäre Situation vieler Menschen in Deutschland und fordert eine differente politische Auseinandersetzung mit dieser, als dies die AfD anbiete. Auch Sabine verbindet somit sozioökonomische Prekarität mit Rechtspopulismus und macht deutlich, dass sie letzteren ablehnt und sich davon abgrenzt. Gleichwohl wird von ihr die strukturelle Bedingtheit von Armut betont und eine Grenzziehung primär über das aus ihrer Perspektive fehlgeleitete Wahlverhalten jener sozioökonomisch benachteiligten AfD-Wähler*innen betrieben, mit denen sie sich hinsichtlich ihrer sozioökonomischen Prekarität jedoch solidarisch zeigt. Sabines struktureller Erklärungsansatz steht somit im Kontrast zur Personifizierung von Rechtspopulismus anhand der Figur des unattraktiven Außenseiters, des *Hartz IV*lers.

Dass AfD-Anhänger*innen wiederum nicht sämtlich ein geringes Einkommen und einen prekären Erwerbsarbeitsstatus besitzen, gibt wiederum Jens zu bedenken:

Interviewerin: »Was würdest du dann sagen, welche ähm (.) welches Klientel so mit der AfD sympathisiert?«

Jens: »Na, ist ja immer erstaunlich, wenn man halt dann ein einen Bericht sieht, dass dann durchaus auch irgendwelche Jura-Professoren dabei sind zum Beispiel. Oder irgendwelche Ärzte und (.) auch Lehrer und so. Natürlich würde man denken jetzt erst mal niedriger Bildungsstandard, große Verlustängste (.) und so. Ähm eindimensionale (.) Menschen.« (Jens: 400–401)

Jens stellt hier fest, dass auch sozioökonomisch besser gestellte Menschen die AfD wählen und zeigt sich gleichzeitig von dieser Information überrascht. Somit bricht er einerseits mit der sozioökonomischen Grenzziehung zum so verstandenen rechten Rand, bestärkt sie durch die ausgedrückte Überraschung aber gleichermaßen. »Jura-Professoren«, »Ärzte« und »Lehrer«, die die AfD wählen, sind dann eher überraschende Ausnahmen, die aufgrund des mit Jens geteilten sozioökonomischen Status schwerer vom eigenen Selbstbild der Mitte abgegrenzt werden können. Durch den Ausdruck von Überraschung wird gleichwohl eine Grenze gezogen. Die *eigent-*

lichen AfD-Wähler*innen, so scheint die Grundannahme hinter der Überraschung zu sein, zeichnen sich durch einen »niedrigen Bildungsstandard« und »große Verlustängste« aus, sind also sozioökonomisch wie auch kulturell sehr wohl von Jens different.

Neben und häufig auch in Kombination mit sozioökonomischen finden sich innerhalb des Samples *kulturelle Grenzziehungen*. Da diese Grenzziehungen zum Teil auf sehr unterschiedliche Aspekte abzielen, gilt es das Feld noch einmal zu unterteilen. So finden sich Grenzziehungen in Bezug erstens auf Bildung und Reflexionsvermögen, zweitens auf den Zugang zu einem kosmopolitischen Milieu und daraus resultierende transkulturelle Kompetenzen, drittens auf die Wahrung eines bestimmten Stils und viertens auf das Vorhandensein eines Vernunftvermögens. Einige dieser Aspekte der Grenzziehung wurden bereits in den Fallbeispielen aufgeführt. So wurden anhand des Interviews mit Jonas (Kapitel 5.1) Reflexionsvermögen, Rationalität (hier Vernunftvermögen) und emotionale Mäßigung (fällt hier unter Stil) als relevante Aspekte der Distinktion einer Position der Mitte herausgearbeitet. Im Interview mit Birgit (Kapitel 5.2) war es vor allem die Ästhetik (hier ebenfalls Teil von Stil), die eine Differenz begründet. Auch in der horizontalen Analyse erwiesen sich diese und weitere Distinktionsaspekte als relevant und sollen im Folgenden daher noch einmal unter dem Vorzeichen symbolischer Grenzziehung systematisch herausgearbeitet werden.

Eine geringe Bildung und ein mangelhaftes Reflexionsvermögen führt etwa Sophia in ihrer Beschreibung von AfD-Wähler*innen an, die sie als, »Menschen aus der Arbeiterschicht, die niemals in ihrem Leben Tagesschau geschaut haben und einfach nicht so richtig Ahnung haben, was los ist und halt so etwas dann sofort so glauben, so krasse Aussagen/« (Sophia: 424) charakterisiert. Für Pascal zählt »unreflektiert Sein« (Pascal: 82) zu den zentralen Charakteristika eines unsympathischen Deutschen, also einem Antagonisten zum eigenen Selbst- und Idealbild. Und auch Fiona geht in ihrer Charakterisierung von AfD-Wähler*innen auf einen Mangel an Reflexionsvermögen und daraus folgender Hinwendung zu unterkomplexen politischen Lösungsansätzen ein. Danach gefragt, was sie denke, was die AfD für ihre Anhänger*innen attraktiv mache, antwortet sie: »Eben diese Einfachheit von ihren Sätzen, dieses wirklich bei den ALLTÄGLICHEN Problemen anfangen wollen, beim kleinen Mann so. (.) Ja, eben dieses/(flüstert) ja, man weiß ganz genau, was die AfD so will, die verstehen/verstehen man endlich mal im Gegensatz zu den anderen.« (Fiona: 594) Die Unterkomplexität schreibt Fiona dem »kleinen Mann« mit seinen »alltäglichen Problemen« zu. Das Kleine und Alltägliche drücken hier das Banale aus, während Fiona in der Abgrenzung vermeintlich das große Ganze in seiner Komplexität zu erfassen vermag. Leylas Antwort auf die Frage nach der Attraktivität der AfD für ihre Anhänger*innen fällt ähnlich aus:

»Ähm, die Partei macht alles, ähm das ist wie ähm, für kleine Kinder. Die machen alles sehr einfach verständlich in der ausländerfeindlichsten Art und Weise die es gibt, »wir gut, die blöd bäh«, so, und das ist für die sehr einfach gestellt/für die Anhänger einfach sehr sehr einfach verständlich [...] nen Sündenbock finden ist einfacher und ähm bedarf weniger Intelligenz als das Problem vielleicht etwas ähm bei sich selber zu suchen oder (.) intelligenter anzupacken.« (Leyla: 651)

Äquivalent zum »kleinen Mann« wählt Leyla das Bild der »kleine[n] Kinder« und betont dadurch ebenfalls die Unterkomplexität der Partei und ihrer Wähler*innen-schaft, der sie zudem eine geringe Intelligenz zuschreibt und sich selbst diesbezüglich von ihr abgrenzt. Auch für Lena ist es die Einfachheit der politischen Antworten der AfD, auf deren Grundlage sie eine Grenzziehung zu deren Anhängerschaft vornimmt:

»Ich verstehe immer nicht, wieso man nach unten tritt, wenn man selber unten ist. Ich würde dann halt eher empfehlen, dass man mal nach oben schaut und da sagt »okay wieso ist denn diese Geldverteilung/Vermögensverteilung in Deutschland so unfair und wieso wird die Schere zwischen arm und reich immer höher«. Und was aber die AfD auch viel anbietet, ist halt zu sagen »wir schauen einfach gleich nach unten und da sind die Sozialschmarotzer und die Arbeitslosen und die Ausländer, die alle hier so in Deutschland abhängen und von unserer Arbeit profitieren«. Das ist halt einfach ne?« (Lena: 109)

Lena übt hier zunächst Kritik an sozialer Ungleichheit in Deutschland und zeigt sich auch an anderen Stellen des Interviews solidarisch mit soziökonomisch prekarierten Menschen. Eine Abgrenzung von AfD-Wähler*innen erfolgt konsequenterweise auch in obiger Interviewpassage nicht über sozioökonomische Grenzziehungen. Vielmehr grenzt sich Lena durch ihr Unverständnis dafür ab, dass AfD-Wähler*innen nicht die Komplexität von sozialer Ungleichheit erfassten, sondern einfache Antworten bevorzugten. Implizit betont Lena dabei ihr eigenes Reflexionsvermögen, das der AfD-Wähler*innenschaft wiederum fehle. Deutlich werden in der Gesamtschau Distinktionsgewinne der Interviewten, deren Selbstbild sich durch die beschriebene Form der Abgrenzung mit den Attributen hohe Bildung, Intelligenz sowie einem hohen Reflexionsvermögen verbindet.

Eine zweite Form kultureller Grenzziehung zum rechten Rand, die sich häufig im Sample finden lässt, geschieht entlang der Vorstellung von *transkultureller Kompetenz*. Diese Form der Grenzziehung taucht häufig im Verbund mit sozioökonomischer Grenzziehung dahingehend auf, dass sie an Vorstellungen von örtlicher Flexibilität und Mobilität und damit einhergehend an Zugangschancen zu einem kosmopolitischen Milieu geknüpft ist. So hält Stefan AfD-Sympathisant*innen etwa für Leute,

»die wirklich (.) ja wahrscheinlich noch nicht mal, noch NIE zuvor in ihrem Land mal woanders gelebt haben, noch nie ausgewandert sind, noch/ähm (.) wahrscheinlich wenig Einfluss anderer Kulturen in ihrem persönlichen Umfeld haben. Ähm und von daher auch einfach darauf vertrauen, dass wenn wie gesagt die AfD sagt ›Die Flüchtlinge sind daran und hieran schuld!‹, dass die dann einfach das für bare Münze nehmen.« (Stefan: 710)

Stefan bemüht hier die *Kontakthypothese* (Allport 1954) um Ressentiments von AfD-Wähler*innen gegenüber Geflüchteten zu erklären. Dabei enthält die Passage eine symbolische Grenzziehung zwischen den AfD-Sympathisant*innen, die aufgrund geringer Mobilität und Kontakt mit kultureller Diversität nur über geringe transkulturelle Kompetenzen verfügen und dem transkulturell kompetenten Stefan, der an anderer Stelle auf die kulturelle Diversität seiner »engsten Freunde« (Stefan: 526) verweist. Diese kulturelle Diversität seiner Freunde habe bei ihm wiederum ein Interesse an unterschiedlichen Kulturen geweckt. Kulturelle Diversität präsentiert sich für Stefan also nicht als bedrohliche Fremdheit, sondern findet sich in seinen Nahbeziehungen wieder und scheint zentral für sein Selbstbild zu sein. Durch seine sich daraus ergebende transkulturelle Kompetenz grenzt Stefan sich vom rechten Rand ab, etwa, wenn er, wie in folgender Passage, kategoriales Denken der AfD zuschreibt und für sich selbst stattdessen eine Position der Komplexität in Anspruch nimmt:

»Deutschsein führt dann eben auch dazu, dass wir eben in unserer Gesellschaft sagen können, was ist normal und was ist nicht normal, was ist richtig, was ist falsch. Und das sind halt so Kategorien in denen ich jetzt ja nicht denke, wenn ich andere Menschen sehe oder wenn ich über Gesellschaften von Menschen nachdenke.« (Stefan: 146)

Das hier beschriebene komplexe Denken jenseits einfacher Kategorien enthält dabei deutliche Distinktionsgewinne. In der Differenz wird Stefan zum moralisch überlegenen und komplex denkenden Menschen.

Auch bei Christian lässt sich transkulturelle Kompetenz als zentrale Differenzlinie zum rechten Rand erkennen. So beschreibt er AfD-Sympathisant*innen etwa als jene,

»die so ein bisschen eingeschlossen wurden, die jetzt wirklich Ahnung haben für diese/die zum Beispiel noch nie mit einem Moslem zum Beispiel geredet haben ähm und durch die also durch die Nachrichten und so denken, dass der der Islam das Schlimmste ist, was auf der Welt existiert. Ähm, so also einfach Leute die so ein bisschen/einfach nicht weltoffen leben, deswegen.« (Christian: 752)

Für Christian charakterisiert AfD-Wähler*innen in erster Linie ein geringes kulturelles Kapital, das durch mangelnde Weltoffenheit, hier symbolisiert durch einen fehlenden Kontakt zur islamischen Kultur, gekennzeichnet wird. Auch bei Charlotte geht eine geringe transkulturelle Kompetenz mit einer eingeschränkten Mobilität einher, die sie AfD-Wähler*innen zuschreibt: »Also ich denke immer, das sind irgendwie Dorftrottel, die irgendwie noch nie (.) außerhalb ihres eigenen Radius' da irgendwie Erfahrungen sammeln konnten und ich denke, dass es denen gerade an (.) Bildung auch im internationalen Bereich einfach fehlt.« (Charlotte: 515) Als »Dorftrottel« verfügten AfD-Sympathisant*innen über geringe Erfahrungen mit kultureller Diversität, was in der Konsequenz zu einem geringen kulturellen Kapital führe. In der Differenz inszeniert sich Charlotte als modern und weltgewandt. Analog zu der Kontakthypothese erscheint sie durch regelmäßige Erfahrungen »im internationalen Bereich« vor Rassismus gefeit. Während Charlotte vor allem »Unverständnis« (Charlotte: 515) für den rechten Rand hat, findet Marie Angst vor dem Fremden »voll verständlich«, denn, »wenn du von einem Dorf kommst und noch nie, sag ich mal, jemanden gesehen hast, der mal 'ne andere Sprache spricht als du, natürlich hast du Angst« (Marie: 191). Auch Marie greift somit auf das Bild der vom Dorf kommenden, gegenüber kultureller Diversität unerfahrenen Person zurück, die aufgrund mangelnden Kontaktes eine Angst vor dem Unbekannten entwickelt. Auch Eila hält »Angst vor Fremden« für die zentrale Ursache von rechtspopulistischem Wahlverhalten und betont aus der enthobenen Perspektive eines Menschen, der diese Angst infolge der eigenen transkulturellen Kompetenz nicht verspürt, dass, »wenn die sich dem/diesem Fremden, in Anführungszeichen, ›öffnen würden«, würden sie merken, dass sie davor eigentlich keine Angst zu haben brauchen« (Eila: 403). Eila spricht hier aus der wissenden Perspektive des kosmopolitischen Milieus. Aufgrund ihrer eigenen Offenheit gegenüber *dem Fremden* kann sie berichten, dass Angst hier unangebracht sei. Ein Statusgewinn erfolgt somit auch durch die Inszenierung des eigenen Wissensvorsprungs, der hierarchischen Vorstellung von mit transkultureller Erfahrung einhergehendem Erkenntnisgewinn.

Bei Julia ist transkulturelle Kompetenz anders als im zuvor skizzierten Bild des *Dorftrottel*s wiederum nicht unmittelbar an Weltreichweite geknüpft. Sie führt aus, dass auch sozioökonomisch und kulturell privilegierte und in diesem Aspekt ihr also ähnliche Menschen mit der AfD sympathisierten. Für sie ist es diese Sympathie selbst wiederum, die einen Mangel an transkultureller Kompetenz ausdrückt:

»So reiche Menschen. So Akademiker, die dann irgendwie (.) sich zu schade sind vielleicht? (.) So ein bisschen ihr Denken (.) umzu/also so ein bisschen in ein anderes Denken zu gehen, (.) ein bisschen offener, willkommener den Leuten gegenüberzutreten und nicht so: ›Ihr nehmt mir vielleicht das, was ich habe, weg.« So. (Räuspern) (.) Oder, ›ihr seid mir fremd, weil ihr irgendwie nicht (.) top gekleidet seid und, ne? Andere (.) Ess- oder Verhaltenskulturen habt und vielleicht

einen anderen Glauben oder so was«. Und ›das ist alles so fremd und iih.« (Julia: 588)

Im Gegensatz zu den zuvor angeführten Beispielen, ist es hier nicht die eingeschränkte Mobilität und eine daraus resultierende geringe transkulturelle Erfahrung, die AfD-Wähler*innen charakterisieren. Vielmehr zeugt das rechtspopulistische Wahlverhalten selbst von einem Mangel an transkultureller Kompetenz, der somit auch bei Wohlhabenden und Akademiker*innen bestehen könne. Fremdheit mit Offenheit und nicht mit Angst zu begegnen wird hier zur zentralen Differenzlinie zwischen Selbst und rechtem Rand, die jedoch eher an eine innere Haltung als an sozioökonomische Bedingungen geknüpft zu sein scheint.

Das Selbstbild der Mitte ist drittens auch von der Vorstellung eines differenten *Stils* hinsichtlich des rechten Randes geprägt. So grenzen sich zahlreiche Interviewte vom so verstandenen rechten Rand auf der Grundlage von Vorstellungen von im Stilbewusstsein begründeten, distinktierten Verhaltensweisen, Emotionen oder Geschmäckern ab. In diesem Aspekt treffen sich die am Fallbeispiel Jonas (Kapitel 5.1) herausgearbeitete emotionale Mäßigung mit der aus dem Fallbeispiel Birgit (Kapitel 5.2) herausgearbeiteten Ästhetik als Mechanismen der Grenzziehung. Beide zielen auf die Reklamation eines spezifischen kulturellen Kapitals als Grundlage des eigenen Selbstbildes ab. Aus der in diesem Unterkapitel gewählten Perspektive symbolischer Grenzziehung drücken beide Aspekte die Bevorzugung von Zurückhaltung, Souveränität und Selbstkontrolle als Ausdruck eines erhabenen Stils aus. Ein besonders anschauliches Beispiel einer solchen Grenzziehung auf der Grundlage von Stilvermögen liefert auch die folgende Passage aus dem Interview mit Jens, der davon berichtet, wie er nach dem Anschlag auf dem Berliner Breitscheidplatz zu einer Gedenkkundgebung gegangen und dort auf eine mit der AfD assoziierten Gruppe gestoßen sei:

»Da stand auf der einen Seite dann die AfD und deren Leute und auf der anderen Seite die, die Bunten oder wie auch immer man die nennen will. Wo wir mit dabei waren. [...] Und ähm dann haben die da drüben angefangen, *Stille Nacht* zu singen halt so. Und das finde ich halt total fies, weil ich dachte ›Ihr Wichser!‹ Ihr, ihr könnt doch nicht sagen, dass das nur Euers ist. Ja, weißt du? Ihr, die ihr nicht singen könnt und die ihr sonst eigentlich nur grölt und und und so. Das hat mir/hat mir richtig weh getan. [...] Dieses grölende irgendwie fette, schwitzende ähm (.) ach ignorante (.) Volk halt. Was halt man eigentlich nicht/Wo man nicht zugehören will. (.) Ja und dieser dann vielleicht auch der Hass, den man dann da sieht und so.« (Jens: 411–421)

Während die mit der AfD assoziierten Personen in dieser Geschichte anfangen, ein klassisches deutsches Weihnachtslied zu singen, empfindet Jens dies als geradezu

schmerzhaftes Grenzüberschreiten. Das Singen im Allgemeinen wie auch das Weihnachtslied im Besonderen verkörpern für Jens etwas von der AfD Abgetrenntes. Den Akt des Singens wiederum interpretiert er als Aneignung eines Raumes, den er für sich und seine Gruppe (»die Bunten«) beansprucht. Während dieser Raum durch das harmonische Singen repräsentiert wird, entbehrten die Rechtspopulist*innen für gewöhnlich dieser Kulturtechnik (»Ihr, die ihr nicht singen könnt und die ihr sonst eigentlich nur grölt«) und hätten daher keinen Anspruch darauf (»ihr könnt doch nicht sagen, dass das nur Euers ist«). Die Inszenierung der personifizierten AfD als kulturell different spitzt sich zum Ende der Passage noch einmal zu. So verkörpere die AfD das »grölende irgendwie fette, schwitzende ähm (.) ach ignorante (.) Volk«, von dem Jens und seine Gruppe sich abgrenzen und auch abheben. In dieser Geschichte wird neben der symbolischen Grenzziehung auf der Grundlage von Stilbewusstsein auch eine Grenzziehung mittels affektiver Praxis erkennbar. So sind es hier vor allem Gefühle des Schmerzes und des Eklens, die Differenz hervorbringen und zudem eine hierarchische Ordnung herstellen. Während »die Bunten« als die legitimen Repräsentanten der vorgestellten nationalen Gemeinschaft erscheinen, wird das Bild dieser Gemeinschaft durch die illegitimen Repräsentanten, namentlich der AfD fundamental bedroht. Eine klare Grenzziehung erscheint umso erforderlicher.

Auch Gerhard zieht in der folgenden Passage eine Grenze auf der Grundlage von Stil. So beschreibt er den Aufstieg der AfD als einen gesellschaftlichen Rückschritt, gewissermaßen als Praxis der *Dezivilisation*:

»Wenn ich ähm sehe, dass in einigen Landstrichen rechte Gruppen wieder ganz ungeniert Vokabeln nutzen dürfen, die/die bis vor wenigen Jahren noch völlig tabubesetzt waren, dann macht es mir ein bisschen Angst, dass das eine Verrohung der Gesellschaft, der politischen Situation in Deutschland mit sich bringt.« (Gerhard: 407)

Den Rückschritt macht Gerhard an einem von ihm beobachteten Wandel gesellschaftlich akzeptierter Sprachnormen fest. So seien zuvor noch geltende Tabus durch den Aufstieg der AfD gebrochen worden, womit für Gerhard eine »Verrohung der Gesellschaft« einhergeht. Der Begriff der Verrohung suggeriert eine Entkulturalisierung. Die AfD und die durch die Partei repräsentierten Phänomene des Rechtspopulismus und rechter Nationalismus werden dadurch zu Gegenbildern der sich im Umkehrschluss als zivilisiert verstehenden Mitte.

Auch Pedro nutzt Vorstellungen eines differenten und minderwertigen Stils, um sich in der folgenden Passage von der AfD und ihren Repräsentant*innen abzugrenzen. Auf die Frage, was ihm spontan zur AfD einfallt, entgegnet er:

Pedro: »Tja, sehr verbitterte Menschen.«

Interviewer: »Was verbittert sie?«

Pedro: »Das würde ich auch gerne mal wissen. Bei AfD habe ich sofort diese Alice Weidel zum Beispiel im Kopf, wie sie sich immer, wenn sie redet an den Tisch oder das Pult krallt und mit einem Ekel im Gesicht anfängt zu reden einfach. Und ich frage mich jedes Mal so ›wer hat dir wehgetan, was ist (lacht)‹.« (Pedro: 512–516)

Diese spontane Assoziation richtet den Fokus auf eine mangelnde Ästhetik, die Differenz und Minderwertigkeit auszudrücken scheint. Die AfD, hier personifiziert durch Alice Weidel, wird dabei zum Opfer, die Wut-Reden zum Ausdruck einer Verletzung. In der Folge werden die Partei und ihre Repräsentanten nicht nur zu Anderen mit geringer Aussagekraft für die Gesamtgesellschaft, sondern wird ihnen zudem auch die Macht und Bedrohlichkeit genommen.

Den Kontext des Rechtspopulismus und der AfD für einen Moment verlassend, zeigt sich Stil als Grundlage für Abgrenzung auch in Pascals Ablehnung von sogenanntem Partypatriotismus im Kontext von Fußball-Weltmeisterschaften, den Pascal in der folgenden Passage mit einem Nationalismus von rechts gleichsetzt:

Pascal: »(.) Weil dieser (.) übertriebene Nationalismus halt genau in DIESEN Momenten einmal kurz ausgelebt werden darf (.) in dem Land. Und das machen sie natürlich. Und man hat (.) schon das Gefühl, man geht auf die Straße und (.) ist irgendwie kurz mal 1933 gelandet hier. (lacht)«

Interviewer: »(.) Was macht den Eindruck dann da?«

Pascal: »Das ist einfach also diese Horden an jungen Männern, die alkoholisiert dann durch die Straßen rennen und Deutschland, Deutschland rufen. Das (.) finde ich sehr, sehr ekeleregend.« (Pascal: 206–210)

Anders als einige andere Interviewte hält Pascal Nationalismus im Kontext von Fußball nicht für harmloses Fan-Gebaren, sondern zieht Parallelen zum deutschen Nationalsozialismus. In der Folge grenzt er sich auch von dieser Form des Nationalismus ab und nutzt dafür eine kulturelle Grenzziehung. Das Bild der in Horden auftauchenden, lauten und alkoholisierten Männer wird hier zur Abgrenzungsfläche, das in ganz ähnlicher Weise wie zuvor bei Gerhard eine Differenz zwischen Zivilisation und Kulturlosigkeit aufmacht und ähnlich wie bei Jens Gefühle des Ekels hervorruft. Eine Identifikationsfigur hinsichtlich von Stil zeichnet Pascal wiederum auf die Frage, welche Spielertypen aus der deutschen Fußballnationalmannschaft ihm sympathisch seien:

»Ich fand immer so die leisen/die leisen Kreativtypen (.) ganz nett. Deisler. Aber die sind ja auch alle gescheitert. Thomas Broich, ich weiß gar nicht, ob der überhaupt mal Nationalmannschaft gespielt hat, ich glaube, mal kurz oder so. Die fand ich immer alle so sehr/das waren so Sympathieträger ein bisschen für mich.

Aber die waren leise, die haben sich zurückgehalten, die haben kein/(.) aber ich glaube, so aktuell (.) fiele mir jetzt keiner ein, den ich irgendwie besonders sympathisch finde, ehrlich gesagt. (lacht).« (Pascal: 322)

Hier zeigt sich das Ideal der Mäßigung. Die leisen, zurückhaltenden »Kreativtypen« sind gewissermaßen Antagonisten zu den lauten, alkoholisiert und in Horden auftretenden unzivilisierten Fußballfans und finden Pascals Sympathie.

Als vierte und letzte Form symbolischer Grenzziehung, die auf kulturelle Differenz abzielt, findet sich innerhalb des Samples die Vorstellung eigener *Vernunftbegabung* sowie deren Abwesenheit beim so verstandenen rechten Rand. Deutlich wird dies beispielsweise im folgenden Zitat von Max: »Also ich bin mir bewusst, dass nicht jeder Nazi ist in der AfD und, dass es auch Menschen gibt, die ähm vielleicht mehr oder weniger vernünftig sind, aber im Großen und Ganzen, sehe ich die Parteiführung sehr negativ.« (Max: 397) In dem Zitat dient die Vorstellung von Vernunft der Grenzziehung zum ganz Anderen. In der AfD seien, so Max, nicht ausschließlich Nazis, denen er diese Vernunft abspricht. Während einige Anhänger*innen von Max zwar als anders, als von der imaginierten Mitte von Deutschland abweichend wahrgenommen werden, ist deren Wahlverhalten etwa durch sozioökonomische Prekarität oder geringe Bildung noch erklärbar und in der Folge vermeintlich beeinflussbar. Nazis hingegen scheinen sich auf einer anderen Bewusstseins-ebene zu bewegen, ihr Handeln und Denken ist für vernunftbegabte Menschen wie Max nicht nachvollziehbar. Zu diesem Schluss kommt auch Jens, der angibt, gelesen zu haben, dass »ein bestimmter Prozentsatz der Gesellschaft [...] eh rechtsextrem [sei]. An die kommst du nicht ran. Ich weiß nicht, irgendwas stand da von fünf Prozent oder so. Die sind einfach da. Das wird tradiert innerhalb der Familie und die sind immun von außen.« (Jens: 407–409 [Zusatz von K.V.]) Auch hier wird basierend auf Vorstellungen von Vernunft und Rationalität die Figur des ganz Anderen entworfen, der eine eigene, differente Logik verfolgt und daher »von außen« auch nicht erreichbar sei. Und auch Stefan bedient sich dieser Differenzlinie. Grundlage der Abgrenzung ist im folgenden Zitat die Aufrechterhaltung der Vorstellung eines harmlosen Nationalismus im Kontext von Fußballnationalspielen, der sich von einem irrationalen Nationalismus unterscheide. Ausgangspunkt der Ausführungen ist der 7:1 Sieg der deutschen gegen die brasilianische Fußballnationalmannschaft im Halbfinale der WM 2014 und die darin für einige Fans begründete Vorstellung von deutscher Überlegenheit:

»Und von daher, wenn ich sage, dass ich absolut davon überzeugt bin, dass es viele Leute gibt, bei denen halt so ein wie gesagt 7:1 gegen Brasilien dann so einen Anstoß gibt zu denken ›Ok, wir sind jetzt halt irgendwie besser als andere‹, dann findet das aber trotzdem meiner Meinung nach bei den meisten Menschen eher so im Kontext des Fußballturniers statt. Nicht unbedingt, dass ich damit

sagen möchte, ok, jetzt gibt's Menschen die sich hinstellen und sagen ›Ok, wir Deutschen, wenn wir jetzt 7:1 hier gewinnen können im Halbfinale oder so, dann müssen wir auch automatisch bessere Menschen sein!‹, das wollte ich damit eigentlich gar nicht sagen. Weil ich glaube, wer DAS denkt, der denkt das eh (.) und lebt da in seiner Welt.« (Stefan: 368)

Den für Stefan eher harmlosen Nationalismus im Kontext von Fußball grenzt er von einem rechten Nationalismus ab. Grundlage dieser Abgrenzung sind auch hier Vernunft und Rationalität. Die irrationalen rechten Nationalist*innen leben in ihrer eigenen Welt, sind also hinsichtlich Vernunftbegabung und Rationalität die ganz Anderen. Die Figur des ganz Anderen ist dabei eine Konstruktion, die es ermöglicht Rassismus und Nationalismus nicht als strukturelle Phänomene zu betrachten, sondern als personifizierte Randerscheinungen. *Der*die Rassist*in* und *der*die Nationalist*in* sind dann einzelne Personen, die bar jeder Vernunft handeln, sich also fundamental vom Rest der Gesellschaft unterscheiden und daher wiederum auch nur geringe Aussagekraft für eben jene Gesellschaft besitzen.

Neben sozioökonomischen und kulturellen lassen sich innerhalb des Samples auch *moralische Grenzziehungen* finden, die zur Inszenierung des Selbstbildes der Mitte in Abgrenzung vom so verstandenen rechten Rand beitragen. Das Selbstbild der Mitte als Antagonismus zum rechten Rand auf der Grundlage von Moralvorstellungen tritt deutlich etwa in der folgenden Passage aus dem Interview mit Jens hervor. Dieser verwendet die Metapher des Pendels, um die Gegensätzlichkeit beider Bilder zu beschreiben. So schwinde

»ein Pendel immer hin und her und das, was man geglaubt hat, wäre im Fortschritt oder was im Fortschritt wäre, diese liberal-freiheitlich, links angehauchte, also zumindest aber liberal-freiheitlich äh Werteordnung oder oder Weltordnung wird irgendwie mit Füßen getreten, wird verachtet und wird halt (.) damit wird gespielt und das find ich halt ganz erstaunlich. Unfassbar.« (Jens: 38)

Während eine liberal-freiheitliche Werte- bzw. Weltordnung für Jens den Fortschritt verkörpert, verkörpern AfD und Rechtspopulismus den Rückschritt und werden von Jens abgelehnt. Es ist hier also vor allem die Vorstellung von als moralisch *gut* bzw. *schlecht* zu bewertenden Werten, die eine Differenz und in der Folge auch Distinktionsgewinne für das Selbstbild der Mitte begründen. Besonders häufig finden sich moralische Grenzziehungen dieser Art in den Antworten auf die Frage, was eine*n sympathische*n bzw. unsympathische*n Deutsche*n ausmache. Eine vordergründige Abgrenzung über sozioökonomische Aspekte ließe sich bei dieser Frage auch kaum mit den Idealvorstellungen des eigenen Wertekanons der Mitte, beispielsweise hinsichtlich von Gerechtigkeit oder Neutralität, in Einklang bringen und findet daher subtil statt.

Als wiederkehrende Themen moralischer Grenzziehung werden innerhalb des Samples beispielsweise der *Umgang mit dem Fremden* sowie das *Verhältnis zur eigenen Nation* erkennbar, wie etwa bei Charlotte:

Interviewer: »Und wie würdest du einen besonders sympathischen Deutschen beschreiben?«

Charlotte: »(.) Zuverlässig, (...) die man sympathisch/der vielleicht auch so die/die deutschen demokratischen (.) Strukturen vielleicht auch (.) irgendwie ein Stück weit fühlt. (.) Der irgendwie auch offen ist für andere Nationen, offen ist für andere (.) Länder, Bereiche, der irgendwie generell eine Weltoffenheit hat.«

Interviewer: »(.) Und wie würdest du dir einen typisch unsympathischen Deutschen vorstellen oder ausmalen?«

Charlotte: »(.) Ja, dann muss ich jetzt als erstes an die AfD denken. (.) Ja, irgendwie, dass man irgendwie einen Fremdenhass mit sich bringt, (.) dass man irgendwie wie nur auf sein eigenes Land fokussiert ist.« (Charlotte: 31–37)

Die Differenz zwischen der Identifikationsfigur des sympathischen Deutschen und dessen Antagonisten wird hier nicht durch sozioökonomische oder kulturelle Faktoren, sondern durch eine zutiefst innere, da gefühlte Haltung begründet. Sympathisch erscheinen Charlotte Menschen, die einerseits demokratische Werte verinnerlicht haben, also veritabler Teil einer deutschen Wertegemeinschaft sind, indem sie diese Werte fühlen und andererseits, daraus resultierend, anderen Ländern offen gegenüberstehen. Als Abgrenzungsfläche wiederum dient auch Charlotte die AfD und der mit dieser Partei assoziierte Hass auf das Fremde sowie eine fehlende Distanz zu Deutschland. Dass »Weltoffenheit« wiederum auch mit Vorstellungen sozioökonomischer und kultureller Differenz verbunden ist, wurde zuvor bereits herausgearbeitet. So scheint Weltoffenheit für viele Interviewte aus der Partizipation am kosmopolitischen Milieu zu erwachsen. Gleichwohl beschreibt Charlotte diese Differenz hier vor allem als moralische, als Aspekt einer inneren Haltung verbunden mit einer bestimmten Wertvorstellung.

Auch Andreas begründet seine Ablehnung der AfD mit differenten Werten, die er bei der Partei sieht. So habe die AfD »Grundsätze, die es ziemlich deutlich machen/oder Grundwerte, die ziemlich deutlich machen, dass ein Ausländer hier nicht wirklich willkommen ist. Und das ähm kann und möchte ich nicht gutheißen.« (Andreas: 410) Hier ist es vor allem das Ideal der Weltoffenheit, das nicht Teil des Wertekanons der AfD sei, die in der Konsequenz von Andreas abgelehnt wird. Auf die Frage hin, was für ihn einen unsympathischen Deutschen ausmache, zeigt sich zudem Andreas' Ideal der Distanz zur Nation. So sei ein Charakteristikum jener Deutschen, die er als unsympathisch ablehnt, »dass sie sich zu oft auch mit der eigenen Nationalität zu sehr identifizieren« (Andreas: 65). Dabei verkörpern Weltoffenheit und fehlende Distanz zur Nation antagonistische Pole: Während ersterer mit der

Idealvorstellung von Modernität und Zukunftsgewandtheit verknüpft ist, erscheint letzterer Ausdruck einer regressiven Tendenz zu sein und die ewig Gestrigen zu kennzeichnen. Bei Pascal wird das Ideal der Weltoffenheit – er spricht von »weltgewandt« (Pascal: 86) – mit Vorstellungen von ortsgebundener Differenz verknüpft. Während man gerade in einer deutschen Großstadt weltgewandte Menschen antreffe, sei dies in Pascals Heimatstadt einer Mittelstadt seltener der Fall. Die deutsche Großstadt ist in dieser Gegenüberstellung das urbane, kosmopolitische und attraktive Zentrum, während die Mittelstadt die unattraktive Peripherie mit nur geringem gesamtgesellschaftlichen Wirkungsgrad darstellt. Hier wird somit erneut die Verbindung moralischer Grenzziehung mit sozioökonomischer und kultureller erkennbar, da Teilhabe am Zentrum durch ökonomisches und kulturelles Kapital reguliert wird.

Auch für Ben ist die Haltung gegenüber *dem Fremden* zentral für seine Unterscheidung in Idealbild und Antagonisten:

Interviewerin: »Und was wäre denn für dich ein besonders unsympathischer Deutscher, wenn du den beschreiben müsstest, wie tritt der Angehörigen anderer Nationen gegenüber?«

Ben: »(.) Ja, so zum Beispiel eben (.) ein sogenannter Biodeutscher, der sich eben/also der eben andere ausgrenzt, weil sie eben nicht dieselben Eigenschaften wie er haben, also (.) so aussehen wie er, denselben (.) sagen wir mal, familiären oder (.) sozialen Hintergrund haben. Also dass sie schon eben seit Ewigkeiten hier leben und sich eben primär als Deutsche nur sehen. (.) Und dementsprechend vom Auftreten her dann (.) Leute, die aus diesem Kreis rausfallen, (.) zum Beispiel Leute mit Migrationshintergrund, sei es jetzt (.) in/(.) seit Generationen oder jetzt (.) sozusagen Migranten, die jetzt erst seit kurzem hier leben, (.) jemand, der solchen Leuten dann eben negativ auftritt und (.) sie eben versucht auszugrenzen, (.) wie auch immer. Genau.«

Interviewerin: »(.) Und das Gegenteil? Was wäre für dich so ein sympathischer Deutscher?«

Ben: »Also ein sympathischer Deutscher wäre für mich jemand, der/(.) der daraus/darüber keinen Unterschied macht einfach und der die Leute eben also nicht aufgrund ihres/(.) sozusagen primär ihres Hintergrunds oder ihres Aussehens versucht in Kategorien einzuordnen oder zu bewerten, sondern anhand/anhand ihres konkreten Verhaltens.« (Ben: 41–49)

Ben formuliert hier das Ideal, dass in Nationalität, Ethnizität und *race* begründete Differenz keine Rolle im zwischenmenschlichen Miteinander spielen sollte. Deutlich wird dieses Ideal auch in seinem Ringen um eine konsistente Antwort im ersten Teil der Passage, in der er bemüht ist, über Rassismus zu sprechen ohne selbst *race* als manifeste Kategorie zu verwenden. Eine Abgrenzung vom so verstandenen rechten Rand erfolgt somit in dieser Passage auch performativ durch die bedachte

Wortwahl. Ben zeigt sich als reflektierter Mensch, der ein nicht-kategoriales Denken anstrebt und sich von jenen abgrenzt, die in den Kategorien verhaftet bleiben.

Neben einer differenten Werteorientierung trifft man in den Interviews auch auf die Vorstellung eines Mangels an Werten per se, der *Abwesenheit eines moralischen Kompasses* als weiteren Aspekt einer moralischen Grenzziehung zum so verstandenen rechten Rand. So stellt Birgit etwa fest, dass die AfD »nicht wirklich ein Programm« (Birgit: 302) habe, während Stefan »Kurzsichtigkeit. Konzeptlos. (.) Intolerant. Hilflos? Verzweifelt« als Assoziationen zur AfD angibt und des Weiteren nicht davon ausgeht, »dass die AfD eine Zukunft in der Form hat (.), weil sie in dem Sinne ja auch eigentlich (.) wie ich das wahrnehme keine/kein wirkliches (.) moralisches, philosophisches, politisches Fundament (.) besitzt« (Stefan: 702). Ein Mangel an einem festen Grundsatz wird von Jens auch zur Charakterisierung des unsympathischen Deutschen, also differenten und abgewerteten Anderen angeführt:

»Und ein unsympathischer Deutscher wäre halt einer, der halt äh wie wie eine Maschine funktioniert und äh vielleicht irgendwie fett ist und äh ein Borderline-Alkoholiker und ähm (.) an sich an nichts glaubt, aber irgendwie dann, wenn es drauf ankommt, dann doch sagt irgendwie, wir müssen die (.) die Muslime, wir sind hier schon noch Christen und so halt, ne? (.) So halt. (.) Und der darauf noch stolz ist. Auf seine Blödheit. Das wäre ein sehr unsympathischer Deutscher.« (Jens: 54)

Der von Jens beschriebene und abgelehnte unsympathische Deutsche zeichnet sich durch einen latenten antimuslimischen Rassismus aus, welcher durch das Fehlen eines festen Glaubensgrundsatzes noch einmal als besonders moralisch verwerflich gekennzeichnet und abgelehnt wird. In der Abgrenzung tritt in den angeführten Beispielen das Selbstbild der Mitte als wertebasiert, weltoffen, zukunftsgerichtet, reflektiert sowie distanziert zur Nation und ihrer ausgrenzenden Funktion im Zusammenspiel mit weiteren Differenzkategorien wie Ethnizität und *race* hervor. Deutlich werden hier Distinktionsgewinne für die sich vom rechten Rand als moralisch erhabenen abgrenzenden Individuen.

Die durch das hier beschriebene Muster symbolischer Grenzziehungen geschaffene Zentrum-Peripherie-Konstruktion stellt nicht nur eine Praxis der Klassendistinktion dar, sondern ist zudem Ausdruck eines Nationalismus der Mitte, der jegliche Verbindung zu einem Nationalismus von rechts von sich weist, so er selbst denn überhaupt als Nationalismus erkennbar ist. Gewaltvolle Aspekte von Nation wie Normierung, Ausschluss und Abwertung des Anderen werden dem antagonistischen Bild des rechten Randes zugeschoben und sind in der Folge nicht mehr Teil des Selbstbildes der Mitte. Paradoxerweise liegt wiederum gerade in dieser Abgrenzung zum Nationalismus von rechts eine Vorstellung von Überlegenheit begründet, konstituiert sich ein Nationalismus der Mitte in abgrenzender und

selbstaufwertender Differenz von rechts. Die interne Differenzierung und das daraus folgende bereinigte Selbstbild der Mitte, das zum hegemonialen Bild der Nation wird, ermöglicht zudem auch externe Distinktionsgewinne. Ein Beispiel stellt die Vorstellung von Deutschland als *Aufarbeitungsweltmeister* (vgl. Kapitel 5.1) dar. Wenn die mangelhafte Aufarbeitung der deutschen nationalsozialistischen Geschichte dem rechten Rand zugeschoben wird, erscheint sie gesellschaftlich marginal und kann in der Folge das Bild eines informierten und geläuterten Deutschlands zum hegemonialen Narrativ werden. Deutlich wird, dass eine so beschriebene Zentrum-Peripherie-Konstruktion eine Form des Umgangs mit Ambivalenzen im Verhältnis zwischen Individuum und Nation beschreibt und ein vermeintlich unschuldiges und historisch nicht vorbelastetes Gefühl von nationaler Größe und Überlegenheit legitimiert oder mit anderen Worten Ausdruck eines Nationalismus der Mitte in Deutschland ist.

6.3.1.2 Zur Bedeutung des Flagge-Schwingens im Nationalismus der Mitte⁵

Während sich ein Nationalismus der Mitte häufig darüber konstituiert, dass er sich von der geläufigen Symbolik eines Nationalismus von rechts abgrenzt, also etwa auf leidenschaftliche Bekenntnisse zur Nation verzichtet und stattdessen ein distanziertes Verhältnis zwischen Individuum und Nation kultiviert, fiel innerhalb des Samples auf, dass insbesondere das Thema der Nationalflagge hier deutlich vielschichtiger und ambivalenter verhandelt wird, als zunächst zu erwarten war. So grenzen sich etliche Interviewte nicht per se von der Praxis des Flagge-Schwingens ab. Vielmehr dient in diesem Kontext die durch symbolische Grenzziehung begründete Zentrum-Peripherie-Konstruktion auch dazu, nicht die Praxis selbst zu verurteilen, sondern die Art der Ausübung der Praxis. Wird etwa die deutsche Flagge von den durch symbolische Grenzziehung als rechter Rand Abgegrenzten geschwungen, handelt es sich um eine gefährliche und ablehnungswürdige Praxis. Wird sie jedoch als Symbol einer deutschen Wertegemeinschaft aufgefasst, erscheint ihr Schwingen für viele Interviewte als akzeptable, wenn nicht gar erstrebenswerte Praxis. Im Folgenden soll entlang der Interviews dieser Diskurs zur deutschen Nationalflagge als Exemplifizierung eines Nationalismus der Mitte auf der Grundlage einer durch symbolische Grenzziehung geschaffenen Zentrum-Peripherie-Konstruktion nachgezeichnet werden.

Das Thema der deutschen Nationalflagge findet sich innerhalb der Interviews vor allem in zwei Zusammenhängen: zum einen im Kontext von politischen Veranstaltungen und Demonstrationen sowohl der AfD oder der Pegida-Bewegung als auch von ihren Gegenbewegungen, zum anderen im Kontext von Spielen der deutschen Fußballnationalmannschaft bei Fußball-Welt- und Europameisterschaften.

5 Einige Gedankengänge dieses Unterkapitels wurden von der Autorin bereits veröffentlicht (siehe Voigt 2021). Quellenangaben weisen in den entsprechenden Abschnitten darauf hin.

So ist Jonas beispielsweise der Auffassung, »dass dann während der WM überall die deutschen Flaggen sind und so, das gehört irgendwie dazu« (Jonas: 103). Und auch jenseits des Kontextes internationaler Fußballturniere sieht er

»persönlich nicht so das Problem darin [...], dass die auch außerhalb irgendwo mal wehen darf und sowas. Weil man darf ja natürlich trotzdem stolz auf das heutige Deutschland, kann man ja auch durchaus stolz sein, wie gesagt bin ich persönlich ja auch, weil ich denke, dass wir viele gute Werte zumindest vertreten und auch ein Vorbild für viele andere Länder einfach sind. Und dass das was Positives ist und das natürlich irgendwie in einem Symbol widerspiegeln kann, wohinter man steht.« (Jonas: 103)

Für Jonas wird die deutsche Nationalflagge hier zum Symbol des Narrativs einer deutschen Wertegemeinschaft, indem sie »viele gute Werte« repräsentiere. Die empfundene Überlegenheit des Narrativs drückt sich in Jonas' Nationalstolz aus, der zudem durch die imaginierte Außenperspektive (»Vorbild für viele andere Länder«) gerechtfertigt wird. Bereits in Kapitel 6.2.1 wurde auf die performative Macht von Stolzbekundungen eingegangen. An dieser Stelle sei daher lediglich noch einmal auf die normative Logik in Jonas' Aussage hingewiesen. So betont er, dass Stolz auf das heutige Deutschland legitim sei, man *dürfe* diesen empfinden und durch ein Symbol ausdrücken aufgrund der überlegenen, national geframten Werte, die das heutige Deutschland zu einer klar abgegrenzten und harmlosen Einheit machten. Erkennbar wird hier eine Rationalisierung und Legitimation von Nationalstolz durch das Narrativ der Wertegemeinschaft. In der Konsequenz der Logik dieser Argumentation plädiert Jonas sodann dafür,

»dass man einen souveräneren Umgang damit haben kann und auch 'nen differenzierteren, weil ansonsten wird's halt dem Rechtspopulisten irgendwie überlassen, dass irgendwie die deutsche Fahne für irgendwie etwas Negatives auf einmal steht und dementsprechend auch letztendlich Deutschland, weil es ein Symbol ist ähm für Deutschland.« (Jonas: 103)

Rechtspopulismus wird hier dem Bild einer harmlosen Wertegemeinschaft gegenübergestellt. Während die deutsche Flagge eigentlich für positive deutsche Werte stehe, symbolisiere sie von Rechtspopulist*innen geschwungen »etwas Negatives«, was auch auf das allgemeine Bild Deutschlands abfärbe. Für Jonas ist hier die Frage der Repräsentation wesentlich. Dabei scheint die Grundbedeutung Deutschlands für ihn eindeutig zu sein. Deutschland verkörpere positive Werte, auf die man stolz sein dürfe, nicht zuletzt, weil auch andere Länder die Erhabenheit Deutschlands anerkennen würden. Gleichwohl scheint der gegenwärtige Rechtspopulismus in Deutschland diese Werte fundamental infrage zu stellen und muss daher abge-

grenzt werden, um das Bild der harmlosen und erhabenen Wertegemeinschaft aufrechtzuerhalten. Das Symbol der Fahne ist dabei in der Frage der nationalen Repräsentation für Jonas zentral. Vordergründig die *positiven* deutschen Werte symbolisierend, laufe sie dennoch Gefahr, von den *negativen* Werten der Rechtspopulisten vereinnahmt zu werden, wenn man sie diesen überließe. Dabei stehen die Rechtspopulist*innen »für Sachen, für die das Land Deutschland selber überhaupt nicht meiner Meinung nach steht und bis jetzt auch nicht steht« (Jonas: 113). Entlang dieser rhetorischen Strategie der Antithese wird Deutschland als Gegenbild zum Rechtspopulismus inszeniert, wird Rechtspopulist*innen damit die Repräsentationsfunktion für Deutschland entzogen und zugleich von den vermeintlich legitimen Repräsentant*innen, der so verstandenen Mitte, ein souveränes und sichtbares Auftreten im Umgang auch mit der deutschen Flagge gefordert. Erkennbar wird in dieser Antithese die Zentrum-Peripherie-Konstruktion zwischen hegemonialer Mitte und marginalen Rändern.

Ein ganz ähnliches Argumentationsmuster lässt sich bei Christian finden, der im Folgenden auf im Kontext von AfD- und Pegida-Demonstrationen geschwungene deutsche Nationalflaggen eingeht:

»Ja, das ist halt dieses Ding, dass die halt eben für etwas/, also dass ich an sich so finde, dass die Flagge eher Symbol des Deutschlands ist und des Volkes irgendwie, auch dieses Symbol irgendwie, also jedem gehört dieses Ding ein kleines Stück, und wenn zum Beispiel bei solche Demos man sich/also ich zumindest kann damit überhaupt nichts anfangen, hier aber sozusagen, das gemeinsame Symbol dafür missbrauchen irgendwie, ähm das find ich dann schon schräg, dann sollen die meinetwegen ihre AfD Flaggen wehen und so was, aber deswegen ist halt die Deutschlandflagge jetzt nicht die Flagge von von so/also von von der Pegida oder von der AfD, sondern es ist halt eine Flagge vom ganzen Volk.« (Christian: 596)

Auch Christian stellt hier die Repräsentationsfunktion von AfD und Pegida für Deutschland infrage. Die Nationalflagge ist für ihn »das gemeinsame Symbol« eines vermeintlich homogenen Deutschlands, gehöre somit jedem. Gleichzeitig scheint diese inklusive Definition Rechtspopulist*innen nicht mit einzuschließen. Flaggen, die im Kontext von AfD- oder Pegida-Demonstrationen geschwungen werden, würden einen Missbrauch des gemeinsamen Symbols darstellen. Die Formulierung des Missbrauches des nationalen Symbols der Flagge suggeriert eine initial gegebene Neutralität, die durch den rechtspopulistischen Kontext verloren gehe. Auch Christian scheint hier in legitime und illegitime Repräsentanten Deutschlands bzw. in Zentrum und Peripherie, letztere ohne Einfluss auf das hegemoniale Verständnis von Deutschland, zu unterscheiden.

Selbige Spezifizierung unterschiedlicher Grade an Repräsentationslegitimität wird auch von Leyla vorgenommen. So findet sie es gut,

»wenn zum Beispiel die AfD demonstriert ähm, wenn die Gegendemonstranten die deutsche Flagge haben. Das find ich zum Beispiel super. Da da find ich's okay. Ähm logischerweise find ich nicht, dass die AfDler ähm die deutsche Flagge ähm benutzen oder haben sollten, weil (.) es ist *inaccurate*, es ist nicht, also (.) die meisten Deutschen verbinden Deutschland nicht mit der AfD und deswegen halte ich davon überhaupt nichts, deswegen finde ich nicht, dass sie das Recht haben sollten die deutsche Flagge überhaupt zu benutzen oder für demonst/demonstrieren oder irgendwie (.) desw/aber Gegendemonstranten sehr gerne (lacht).« (Leyla: 490)

Während Leyla die deutsche Flagge auf Demonstrationen der AfD ablehnt, findet sie es gut, wenn dieselbe Flagge auf Gegendemonstrationen geschwungen wird. Der Kontext scheint somit auch für Leyla wesentlich den symbolischen Gehalt der Flagge zu bestimmen. Während Flaggen auf Gegendemonstrationen für sie eine korrekte Repräsentation Deutschlands darstellten und vermeintlich positive nationale Werte symbolisierten, handle es sich im Kontext von AfD Demonstrationen um inakurate Symbolisierungen, da »die meisten Deutschen [...] Deutschland nicht mit der AfD« verbinden würden. In der Konsequenz dieser Argumentation gäbe es eine Mehrheit in Deutschland, die das Gegenbild zur AfD verkörpere und aufgrund ihrer zahlenmäßigen Überlegenheit die legitime Repräsentantin Deutschlands sei. Zentrum und Peripherie werden von Leyla hier durch Mehrheitsverhältnisse beschrieben. Deutlich werden somit auch hier die parallelen Prozesse aus Hegemonialisierung und Marginalisierung. Während die Mitte samt den mit ihr verknüpften Narrativen, wie insbesondere dem einer deutschen Wertegemeinschaft, zum hegemonialen Bild Deutschlands gemacht wird, wird den von diesem Bild abweichenden Anderen, hier den Rechtspopulist*innen, die nationale Repräsentationsfunktion abgesprochen. Dies hat zur Folge, dass das hegemoniale Bild Deutschlands um bestimmte Aspekte wie beispielsweise den Rechtspopulismus bereinigt wird, die in die Vorstellung eines marginalen und abgegrenzten Randes eingeschlossen werden. Für einen Nationalismus der Mitte kann dies zur Folge haben, dass ein idealisiertes Bild von Deutschland proklamiert wird, das vermeintlich jenseits von gewaltvollen Aspekten von Nation wie Differenzierung, Hierarchisierung und Ausschluss existiert und sich mit diesen auch nicht auseinandergesetzt werden muss. Die Vorstellung einer deutschen Überlegenheit erscheint in der Folge als legitim und bleibt weitestgehend unhinterfragt.

Als Antithese zum abgelehnten rechtspopulistischen Flagge-Schwingen findet man in zahlreichen Interviews die Vorstellung eines legitimen Kontextes, in dem das Schwingen der deutschen Nationalflagge im Einklang mit den Maßgaben der Mitte

erfolgt. So hält Stefan beispielsweise die Verwendung der deutschen Nationalflagge zunächst allgemein für »vollkommen legitim« (Stefan: 534). Auf die Nachfrage, ob diese Einschätzung den rechtspopulistischen Kontext umfasse, erklärt er:

»Ähm (.) theoretisch ja, praktisch nein. Weil es dann natürlich zum falschen Zweck benutzt wird. Aber wenn man mir jetzt die Frage so stellt, ob das bei einem politischen Konfere/äh bei einer politischen Veranstaltung, welches also sowohl eine Fahrradfahr-Tour der Grünen sein kann oder der G7-Gipfel, dann heißt meine Antwort erstmal: Ja, ich finde es legitim, dass da eine deutsche Flagge irgendwo (.) steht, irgendwo in der Ecke oder was auch immer.« (Stefan: 538)

Auch für Stefan gibt es demnach legitime und illegitime Verwendungskontexte der Flagge. Zur Konstruktion der Antithese zum Rechtspopulismus dient hier ein Sammelsurium unterschiedlicher politischer Kontexte vom »G7 Gipfel« bis zur »Fahrradtour der Grünen«, die allesamt der gesellschaftlichen Mitte zugeordnet werden können. Zudem wird hier auf die gemäßigte Verwendung der Flagge innerhalb einer solchen Mitte verwiesen. So werde Legitimität auch dadurch begründet, dass die Flagge nicht das zentrale Element im jeweiligen Kontext sei, sondern »irgendwo in der Ecke« stehe. Die Differenz zwischen legitimer und illegitimer Verwendung, zwischen Zentrum und Peripherie liegt also auch im korrekten Maßhalten begründet und hängt somit mit einem bestimmten Habitus zusammen. Dem leidenschaftlichen und wahnhaften Schwingen der Flagge wird hier ein emotional-distanziertes und dadurch harmloses Bild gegenübergestellt. Zwischen Distanz und Nähe läuft auch für Jens die Trennlinie zwischen abgelehnter und akzeptierter Form der Verwendung der deutschen Nationalflagge. So empfindet Jens es als

»ganz interessant, wenn bei so einer Grünen-Demo halt viele Leute eine Deutschland-Flagge hätten ähm spenden würden. Aber das sind ja dann wahrscheinlich mehrheitlich Leute, die ja in dieses Nationalstaatending nicht mehr so gebunden sind. Oder die denken, dass das eh nicht das Entscheidende ist. (.) Mh (bejahend). Sie [die AfD-Wähler*innen] denken ja, dass das einzig Wahre ist, dass das das Entscheidende ist. Das entscheidende Kriterium.« (Jens: 296 [Zusatz von K.V])

Die deutsche Flagge auf einer Grünen-Demo als interessanter und also harmloser Anblick dient hier als Gegenbild zur deutschen Flagge im rechtspopulistischen Kontext. Während Grünenwähler*innen auf der einen Seite eine Distanz zur Nation hätten, fehle diese dem rechten Rand. Zentrum und Peripherie unterscheiden sich somit durch ihr von Distanz bzw. Nähe geprägtes Verhältnis zur Nation.

Die Gegenüberstellung von Rechtspopulismus und der Partei Die Grünen sowie eine jeweils differente Bedeutung der Nationalflagge in den jeweiligen Kontexten

findet sich auch bei Birgit. Danach gefragt, was sie von Flaggen im politischen Kontext halte, antwortet sie:

»Ich finde, das muss man ganz (.) klar und scharf differenzieren. Also ich würde jetzt nicht auf eine AfD-Veranstaltung gehen und die Deutschlandflagge schwingen, aber ich fände es ganz interessant, auf einer Veranstaltung von Grünen oder Green Peace zu sagen: Ich als Deutsche sehe das so. Ich finde, das hat auch was mit Verantwortung und/und mit (.) ja, auch sich klar hinstellen, also mit offenem Visier zu kämpfen, zu tun.« (Birgit: 240)

Während Birgit die Flagge auf Veranstaltungen der AfD ablehnt, scheint selbige im antagonistischen Kontext des grünen Milieus für Birgit positive Werte wie Verantwortung und Offenheit zu repräsentieren. Und auch für Fiona symbolisiert die Flagge im *richtigen* Setting ein positives Image. Sie findet es »schön« (Fiona: 392), die deutsche Flagge bei politischen Veranstaltungen zu sehen und hat dabei das Bild vor Augen, »wie halt die Flagge vor dem Reichstag so riesengroß da rumflattert (.) und schon stolz aussieht« (Fiona: 400). Dieses Bild grenzt sie vom rechtspopulistischen Verwendungskontext derselben Flagge ab: »Und dann eben (lachend) auch die tollen Pegida-Veranstaltungen in Dresden, (lachend) wo ein bisschen ältere Herren mit ihren Flaggen rumlaufen und ich mir nur denke: (.) (lacht) Nein.« (Fiona: 400) Das Bild der stolzen Flagge auf dem Reichstag, das Fiona als schön empfindet, wird dem einer rechtspopulistischen Pegida-Demonstration entgegengesetzt. Auch hier zeigt sich die Differenz zwischen einem Nationalismus der Mitte und einem solchen von rechts auf der Grundlage symbolischer Grenzziehung. Während die Flagge am Reichstag für Fiona mit Erhabenheit verknüpft ist, erscheinen die »ältere[n] Herren mit ihren Flaggen« eher lächerlich, nicht zuletzt durch das tatsächliche Lachen der Interviewten unterstrichen, das zusätzlich zur Distanzierung beiträgt. Das Bild der lächerlichen älteren Herren beschreibt eine Peripherie in Abgrenzung vom Zentrum und erscheint aufgrund seiner Marginalität auch nicht als bedrohlich. Fiona kann die Nationalflagge am Reichstag schön finden und mit dem positiven Attribut Stolz verbinden, ohne dadurch die Grenze zum Nationalismus von rechts zu übertreten. Bemerkenswert erscheint in diesem Zusammenhang auch Fionas Begründung dafür, die deutsche Nationalflagge in politischen Kontexten, sofern diese auf die so verstandene Mitte begrenzt sind, schön zu finden: »Weil man irgendwie (.) OBWOHL so viele Sachen passiert sind, trotzdem (.) vielleicht nicht den Mut/oder vielleicht auch doch den Mut hat, einfach/(.) einfach trotzdem dazustehen als Land« (Fiona: 396). Erneut zeigen sich hier Reproduktion und Wirkweise der Zentrum-Peripherie-Konstruktion zwischen Mitte und rechtem Rand. Der Ausdruck »obwohl so viele Sachen passiert sind« verweist auf die nationalsozialistische Geschichte Deutschlands, deren Abschluss durch das neue stolze Wehen der Flagge über dem Reichstag bezeugt wird. Das Symbol der Flagge am Reichstag wird

hier nicht als Reproduktion des historischen deutschen Nationalismus von rechts verstanden, sondern im Gegenteil als sein Antagonismus. Im Bild der kontextgebundenen Bedeutung der deutschen Nationalflagge zeigt sich hier eine vollzogene Grenzziehung zwischen Zentrum und Peripherie, zwischen Nationalismus der Mitte und einem solchen von rechts.

Diese Abtrennung sowohl eines historischen wie auch eines gegenwärtigen Nationalismus von rechts vom Symbol der deutschen Nationalflagge findet sich jedoch nicht innerhalb des gesamten Samples wieder. So geht Max beispielsweise davon aus, »dass deutsche Flaggen politisch gesehen eher so ein No-Go sind« (Max: 285) und führt aus: »man verbindet immer deutsche Flaggen an politischen Veranstaltungen mit Nationalstolz im negativen Sinne. Dass halt sehr rechtsorientierte Menschen wahrscheinlich/oder Veranstaltungen deutsche Flaggen ähm beinhalten.« (Max: 281) Anders als für Fiona scheint Max die deutsche Nationalflagge primär mit einem Nationalismus von rechts zu verbinden und distanziert sich in der Folge von deren Verwendung. Dabei kennzeichnet Max sich in dieser Aussage als Teil der hegemonialen Mitte, in der bestimmte Maßgaben der Distanzierung zur Flagge gelten, hier ausgedrückt durch das »No-Go«, derer Max sich bewusst ist.

Pedro zeigt eine noch klarere Abgrenzung vom Symbol der deutschen Nationalflagge bei politischen Veranstaltung. Für ihn hat auf Demonstrationen

»die deutsche Fahne nichts zu suchen. Also es sei denn, du bist auf einer rechten Demo, wo es allen sichtlich um DEUTSCHLAND geht und so etwas, aber na sonst hat das für mich immer den Nachgeschmack, hier geht es nur um Deutsche. Und wie Deutsche definiert werden, ist dann halt auch immer wieder die Frage und im Zweifel, ist das eh immer diese ausschließende Definition und deswegen hat die Fahne da eigentlich nichts zu suchen.« (Pedro: 323)

Anders als für Jens und Birgit zuvor scheint für Pedro der Kontext allein die nationalistische Aussage des Symbols der Nationalflagge nicht aufheben zu können. Wie bereits in Kapitel 5.3 herausgearbeitet assoziiert Pedro mit der deutschen Nationalflagge primär einen auch selbst erfahrenen und im Konzept der Nation angelegten Ausschluss entlang von Ethnizität und *race* und hält in der Folge einen Verwendungskontext der Flagge, der nicht ausschließend oder gewaltvoll wäre, für unmöglich.

Während innerhalb des Samples die deutsche Nationalflagge vor allem im Kontext von politischen Veranstaltungen häufig mit einem Nationalismus von rechts assoziiert und ihr in der Folge mit einer kritischen Distanz begegnet wird, taucht in den Interviews wiederholt ein Kontext auf, der die üblicherweise geltenden sozialen Maßgaben zur Distanzierung von dieser nationalen Symbolik außer Kraft zu setzen scheint: Fußball-Welt- und Europameisterschaften. So stellt Gerhard in Bezug auf die WM 2006, die in Deutschland stattgefunden hat, fest: »Die Nationalflagge

zeigen galt bis dahin ähm so ein bisschen rechts-nationalistisch und so etwas. Und diesmal waren es auch Sportsfreunde, die eben nicht nationalistisch denken und das fand ich so gut daran.« (Gerhard: 125) Dem abgelehnten Rechts-Nationalismus wird hier der vermeintlich harmlose Sport, personifiziert durch die »Sportsfreunde«, gegenübergestellt. Dieser neue, vermeintlich harmlose, da klar vom Nationalismus von rechts abgegrenzte Umgang mit der deutschen Nationalflagge gefällt Gerhard. Die Ablehnung der einen und Zustimmung zur anderen Verwendung der Flagge erfolgt auch hier vor dem Hintergrund einer Grenzziehung, die beide Kontexte klar voneinander unterscheidet und die Vorstellung von Harmlosigkeit auf der einen Seite ermöglicht.

Auch Birgit empfindet die WM 2006 als einen Wendepunkt hinsichtlich des hegemonialen Umgangs in Deutschland mit der Nationalflagge. Zunächst gibt sie an, »ein ambivalentes Gefühl« (Birgit: 216) zur deutschen Flagge zu haben und assoziiert dann jedoch vor allem positive Aspekte damit, etwa eine Symbolfunktion für ein geeintes Deutschland, demokratische Werte und Frieden. Nicht näher benannt wird, was dagegen das ambivalente Gefühl auslöst. Aus dem Kontext heraus lässt sich jedoch erahnen, dass auch für Birgit mit der Nationalflagge Gedanken an den deutschen Nationalsozialismus und gegenwärtigen Nationalismus von rechts verbunden sind. Die WM 2006 erlebt Birgit hinsichtlich dieser Ambivalenz dann wiederum als Befreiung:

»Ich fand es auch schön bei der Weltmeisterschaft in/(.) in Deutschland, dass (.) das Verhältnis (.) LEICHTER wurde zur deutschen Flagge. Also ich hätte mir früher nie ein Fähnchen an/ans Auto oder in den Blumenkasten mit der deutschen Fahne, weil ich da einfach vorsichtig sein möchte mit so einem (.) prahlerischen Nationalstolz. (.) Aber auch so mit so einer Leichtigkeit mal umzugehen und zu sagen: Das ist unser Land und das ist ein toller Sommer und wir haben Spaß am Fußball, (.) fand ich sehr schön, dass so was dazugekommen ist.« (Birgit: 216)

Im Kontext der WM 2006 und auch bei folgenden Fußball-Welt- und Europameisterschaften hängt Birgit sich eine Deutschlandfahne an das Auto, ohne dass ihr droht, dadurch als Teil des rechten Randes wahrgenommen zu werden. Im Kontext von Fußball ist das Schwingen der Fahne seit 2006 für sie nicht mehr als »prahlerischer Nationalstolz« zu verstehen und als solcher abzulehnen, sondern scheint eine harmlose, sommerliche Leichtigkeit und Freude im Einklang mit einer veränderten emotionalen Atmosphäre in Deutschland im Kontext internationaler Fußballturniere zu verkörpern. Der Fußball scheint hier einen Raum der Ambivalenz-Freiheit zu schaffen, in dem das Schwingen der deutschen Nationalflagge nicht mehr automatisch als Insignie des rechten Randes zu verstehen ist, sondern vielmehr als Ausdruck von harmloser Freude in der Mitte der Gesellschaft.

In der folgenden Passage aus dem Interview mit Marie wird diese vermeintliche Harmlosigkeit gleichwohl mit der Symbolik eines Nationalismus von rechts konfrontiert:

»Wenn man halt dann natürlich merkt, dass sie halt dann so den Hitler-Gruß machen. [...] Das hab ich auch bei diesem public viewing gesehen. Ähm, schon ziemlich lange her, ähm, auf jeden Fall war des halt so dort. Und das fand ich halt total, äh, (.) also überzogen. Also, sowas macht man einfach nicht! So, weil erstens, ähm (.), da sind halt erstens internationale Menschen und es wirft halt auch ein schlechtes Bild auf die Deutschen, die das auch gerne machen. Einfach ohne halt, ähm, gleich an einen Hitler-Gruß zu denken. Also ich find's einfach schrecklich. Ja.« (Marie: 181–183)

Marie schildert hier ihre Erinnerung an den Besuch eines public-viewing Events. Ein Besucher zeigt bei der Veranstaltung einen Hitler-Gruß und löst damit bei Marie Empörung aus. Sorge scheint Marie sich hier vor allem um das deutsche Image in der Welt zu machen, das durch die rechts-nationalistische Praxis droht, beschädigt zu werden, insbesondere da es externe Zeugen (»internationale Menschen«) gibt. Im Zentrum steht somit die Grenzziehung bzw. Aufrechterhaltung der Grenze zwischen Mitte und rechtem Rand (vgl. auch Voigt 2021, S. 111).

Dass das Flagge-Schwingen auch im vermeintlich harmlosen Kontext von Fußball-Weltmeisterschaften situationsbedingt von einigen Menschen als bedrohlich wahrgenommen wird, kann wiederum Andreas nachvollziehen:

»Es ist ja auch eine Bedrohung, wenn/wenn/wenn Flagge gezeigt wird. Das kann ja eine extreme Bedrohung sein, weil man sich dann mit dem ähm sehr identifiziert und dann auch vielleicht bereit ist, dafür dann ähm zu randalieren oder Gewalt anzuwenden. Und das ähm kann natürlich nicht jedem schmecken. Und mir gefällt das auch nicht, aber identifiziere mich dann ähm nicht mit. Ich kann eine Deutschlandflagge hissen, aber aus anderen Beweggründen.« (Andreas: 346)

Während Andreas hier Verständnis für Menschen zeigt, die sich vom Schwingen der Nationalflagge bedroht fühlen und diesen Akt mit Gewalt assoziieren, grenzt er sich selbst von dieser gewaltvollen Bedeutung der Praxis ab. In der Folge kann er sein eigenes Flagge-Schwingen als harmlos empfinden, da gewaltvolle und bedrohliche Anteile derselben Praxis auf den Rand verschoben werden. Die Wahrnehmung einer nationalistischen Praxis als harmlos, die in anderen Kontexten und von anderen Personen ausgeübt als gewaltvoll interpretiert wird, scheint neben dem bereits beschriebenen Mechanismus der Zentrum-Peripherie-Konstruktion für Andreas wie auch für andere Interviewte darüber zu funktionieren, dass sie den Kontext Fußball für unpolitisch halten. Auch die für jene Interviewpassagen, in denen es um Fußball-Welt- und Europameisterschaften geht, typische Sprechweise deu-

tet darauf hin, dass der Kontext Fußball für viele Interviewte als vom übrigen Diskurs zu Deutschland abgegrenzt erscheint. Während sonst zumeist ein distanzierendes, emotionale Mäßigung ausdrückendes Sprechen in den Interviews überwiegt, finden sich zugleich Erzählungen von internationalen Fußballturnieren voller Leidenschaft. Die sonst durch ein distanzierendes Verhältnis zum Konstrukt Deutschland betonte Grenze zu einem Nationalismus von rechts scheint für die Interviewten dadurch nicht gefährdet zu sein (vgl. auch Voigt 2021, 107f). Diese Inszenierung eines vermeintlich *unpolitischen Raumes*⁶ im Kontext Fußball erfüllt für einige Interviewte des Samples somit die Funktion, das leidenschaftliche Schwingen der deutschen Nationalflagge zu legitimieren und damit einer in anderen Kontexten dem rechten Rand zugeordneten Praxis ohne Ambivalenzen nachzugehen.

Diese Vorstellung eines vermeintlich unpolitischen Raumes im Kontext Fußball, innerhalb dessen ein Nationalismus der Mitte frei von Ambivalenzen möglich erscheint, wird innerhalb des Samples jedoch nicht von allen Interviewten geteilt. So beschreibt Charlotte ihr Gefühl hinsichtlich der vermehrt in der Öffentlichkeit sichtbaren deutschen Nationalflaggen während Fußball-Weltmeisterschaften als »eher bedrückend« (Charlotte: 333). Dieses negative Gefühl relativierend fügt sie hinzu:

»Aber ich glaube, es kommt eher drauf an, (.) wie man jetzt damit umgeht. Also mal so eine (.) Flagge ist ja vielleicht auch irgendwie normal, weil es einfach/das die Flagge des Landes ist und mehr nicht. So lange finde ich es nicht kritisch, aber sobald dahinter irgendwie mehr gesehen wird und (.) das irgendwie als/(.) ja, das in so eine nationalistische Richtung geht, dann, dann empfinde ich es kritisch.« (Charlotte: 333)

In der Folge zieht somit auch Charlotte eine Grenze zwischen einer *normalen* und einer rechts-nationalistischen Verwendungsart der deutschen Nationalflagge. Die Differenz scheint hier einerseits auf Quantität zu beruhen – vereinzelte Flaggen hält Charlotte für unbedenklich – und andererseits auf einer tieferliegenden Motivation für das Schwingen der Flagge.

Sabine wiederum unterscheidet nicht in eine vermeintlich harmlose, *normale* und eine problematische, rechts-nationalistische Verwendungsart von deutschen Nationalflaggen im Kontext von Fußball-Weltmeisterschaften. Auf die Frage nach ihrem Empfinden hinsichtlich der in diesem Kontext vermehrt zu sehenden Flaggen, entgegnet sie:

»Das/also für mich ist das total befremdlich. [...] also ich für mich assoziiert das immer, so Nat/unsere Geschichte im Nationalsozialismus, dieses Flagge-Zeigen

6 Für eine nähere Auseinandersetzung mit der Konstruktion eines vermeintlich unpolitischen Raumes im Kontext Fußball, der einigen Interviewten eine leidenschaftliche nationale Identifikation ermöglicht, siehe auch Voigt (2021).

und ähm sich zu irgendwas bekennen, ähm, ohne nach rechts und links zu gucken, ach das ist mir fremd. Das wird mir wahrscheinlich auch immer fremd bleiben.« (Sabine: 425)

Sabine assoziierte mit dem Schwingen der deutschen Nationalflagge den Nationalsozialismus und ein mangelndes Reflexionsvermögen. Auch der Kontext der Fußball-Weltmeisterschaft, der für einige Interviewte die Möglichkeit zu einem unbeschwerten Nationalgefühl bietet, stellt für Sabine keine Ausnahme dar. Die Praxis des Flagge-Schwingens empfindet sie in der Folge als »befremdlich« und lehnt sie ab.

Auch Pedro empfindet die im Fußballkontext vermehrt in der Öffentlichkeit sichtbaren Flaggen als »befremdlich« (Pedro: 247). In der folgenden Passage schildert er seinen Gedankengang, wenn er mit einer Vielzahl an Fahnen konfrontiert ist:

»Ich wohne zum Beispiel in einem Bezirk mit ziemlich hohem Anteil an Ausländern und da fallen mir immer so einzelne Balkone ein, die von oben bis unten mit Schwarz-Rot-Gold eingedeckt sind und da frage ich mich immer, ob das einfach nur ein überenthusiastischer Fußballfan ist oder einer von den Leuten, die dann auf dem Netto-Parkplatz stehen und sich darüber beschweren, dass sie jetzt mittlerweile auch die letzten Deutschen in ihrem Haus sind. Und ob das dann so ein, ja quasi so unter Vorbehalt der Weltmeisterschaft so ein kleiner deutscher Rebellionsakt sozusagen ist in der Verfremdung von ihrem eigenen Bezirk.« (Pedro: 251)

Pedro beschreibt hier, dass ihm in seinem Wohnumfeld während Fußball-Welt- und Europameisterschaften insbesondere jene Balkone auffallen, die mit einer Vielzahl an Fahnen behängt sind und stellt sich die Frage nach der dahinterstehenden Motivation der Bewohner*innen. Auch Pedro zieht hier also zunächst eine Differenz zwischen *normalem* und hinsichtlich von Quantität auffallendem Umgang mit der deutschen Flagge. Im nächsten Schritt verwendet er zudem ebenfalls den Dualismus aus zwar überenthusiastischem jedoch harmlosem Fußballfan und einer offen rassistischen Person, die mit dem Flagge-Schwingen über den Kontext des Fußballs hinausreichend eine rassistische Botschaft senden möchte. Der harmlose Verwendungskontext wird zudem in Zweifel gezogen, erscheint unwahrscheinlich. Und so nähren sich auch Zweifel am vermeintlich unpolitischen Raum im Kontext von Fußball.

6.3.2 Stabile und fragile nationale Zugehörigkeit entlang der Differenzlinien Ethnizität und *race*

Neben der zuvor untersuchten Zentrum-Peripherie-Konstruktion bestehend aus Mitte und rechtem Rand, die maßgeblich durch symbolische Grenzziehungen hergestellt wird und vor allem auf der Vorstellung von sozioökonomischer, kultureller und moralischer Differenz beruht, gilt es in diesem Unterkapitel noch eine weitere Zentrum-Peripherie-Konstruktion in den Blick zu nehmen. Diese wird durch die Differenzkategorien Ethnizität und *race* gebildet. Sie wurde im Fallbeispiel Pedro in Kapitel 5.3 bereits angeführt und soll in diesem Unterkapitel noch einmal horizontal herausgearbeitet werden. Dazu wird auch hier, wie schon in Kapitel 5.3, auf die Rezeption der Özil-Debatte in den Interviews zurückgegriffen, anhand derer sich die Bedeutung von Ethnizität und *race* für deutsche nationale Zugehörigkeit paradigmatisch nachzeichnen lässt.

Der Einstieg in die Thematik sei jedoch zunächst allgemeinerer Natur. In den Interviews wurden die Interviewten gefragt, wie sie Deutschsein bzw. *die* Deutschen definieren und somit aufgefordert, ihre jeweilige Vorstellung von deutscher nationaler Zugehörigkeit wie auch deren Grenzen in Worte zu fassen. Die Antwort auf diese Frage fällt den meisten Interviewten nicht leicht. Deutlich wird, dass viele um eine inklusive Definition von Deutschland ohne harte Grenzziehung nach außen bemüht sind. Gleichwohl zeigt sich aber auch, dass die zu diesem inklusiven Selbstanspruch konträren Differenzlinien Ethnizität und *race* weiterhin von hoher diskursiver Relevanz sind. Paradigmatisch wird dies in der folgenden Passage aus dem Interview mit Ben deutlich:

Interviewerin: »Wie sind eigentlich die Deutschen? Wie würdest du die beschreiben? Was sind so die Eigenschaften?«

Ben: »Ja, das ist für mich eine total schwierige Frage, weil es halt/(.) (seufzt) ja, wer sind die Deutschen überhaupt, ja, wie definiert man das? (.) Sind das jetzt (.) sogenannte Biodeutsche (.) (lacht) wie wir (lachend) zum Beispiel. Oder/«

Interviewerin: »Was sind Biodeutsche?«

Ben: »Naja, (.) Leute, die halt auf jeden Fall schon mal hier geboren sind, vielleicht (.) in/seit (.) mehreren Generationen, also vierte, fünfte, sechste halt auf jeden Fall schon hier leben, einen entsprechenden Phänotyp auch haben, also west-nordeuropäisch eben, (.) die deutsche Sprache natürlich dann auch (.) dementsprechend als Muttersprache sprechen. (.) Genau, das wären jetzt für mich Biodeutsche. Oder sind Deutsche jetzt dann eben/(.) fast/fallen darunter dann eben auch Leute mit Migrationshintergrund, wo/die seit mehreren Generationen hier leben, hier aufgewachsen sind, oder rein als Kriterium deutsche Staatsbürgerschaft? Ja, das ist halt schwierig zu definieren, das ist natürlich (.) auch das, was man (.) vielleicht in Bezug auf/auf Deutschland oder den Begriff (.) Nationalstolz dann (.) vorsichtig positiv (.) sehen könnte, dass es halt/(.) dass es halt

nicht eine feste Gruppe ist, sondern dass es ein/ein diverser/diverser Begriff ist, der sich sicherlich im Laufe der Zeit geändert hat und auch noch weiter ändern wird.« (Ben: 29–35)

Ben beschreibt in dieser Passage ein Spannungsfeld unterschiedlicher nationaler Narrative, die sich hinsichtlich ihrer Exklusivität voneinander unterscheiden. Auf der einen Seite schildert er eine entlang der Differenzlinien Ethnizität und *race* exklusive Definition von Deutschland, die er mit dem Begriff der *Biodeutschen* betitelt und von der er sich abgrenzt. Diesem Konzept gegenüber scheint auf der anderen Seite des Spannungsfeldes die Vorstellung von Diversität zu stehen, mit der Ben sich identifiziert und deren von ihm wahrgenommene, zunehmende Wirkmacht in der deutschen Gesellschaft Grundlage seines eigenen positiven Nationalgefühls ist. Wenngleich Ben sich von einer exklusiven Definition von Nation abgrenzt, macht die Passage dennoch deren hohe Verfügbarkeit deutlich. Auch Ben hat die diesem Narrativ zugrunde liegenden Annahmen von nationaler Zugehörigkeit verinnerlicht. So führt er lachend an, dass Biodeutsche Menschen wie er und die Interviewerin seien und macht dadurch deutlich, dass er, ohne die Interviewerin näher zu kennen, aufgrund ihrer äußeren Erscheinung, Gestik, Mimik und Sprache bestimmte Annahmen hinsichtlich ihrer nationalen Zugehörigkeit entlang der Differenzlinien Ethnizität und *race* getroffen hat. Deutlich wird dabei, dass es sich bei diesen nationalen Grenzziehungen entlang von Ethnizität und *race* um ein in der Interviewsituation von Interviewtem und Interviewerin geteiltes Wissen handelt. Dieses geteilte Wissen wird auch durch das Lachen des Interviewten betont, das einerseits ein Unbehagen auszudrücken scheint, eine exkludierende Praxis von Nation zu benennen. Andererseits zeigt sich hier jedoch auch eine gewisse Leichtigkeit. Ben geht davon aus, dass weder er noch die Interviewerin durch die im Narrativ der Biodeutschen enthaltene exklusive Definition von Nation vom Ausschluss aus selbiger bedroht sind und kann in der Konsequenz mit einem sich distanzierenden Lachen von sogenannten Biodeutschen reden. Zudem scheint er davon auszugehen, dass auch der Interviewerin klar ist, dass er selbst nicht der exkludierenden Vorstellung von Nation anhängt, die zudem mit dem Selbstbild der Mitte kollidieren würde. Dies drückt sich auch in dem Begriff des Biodeutschen selbst aus, der auf ironische, fast verniedlichende Weise nationale Dominanzverhältnisse entlang von Ethnizität und *race* thematisiert. Auch in der dem Konzept des Biodeutschen gegenübergestellten Vorstellung eines diversen Deutschland lösen sich die Differenzlinien Ethnizität und *race* nicht auf, definieren jedoch vermeintlich nicht mehr die nationalen Grenzen, sondern werden zu internen Formgebern. Deutsche können nun auch Menschen mit »Migrationshintergrund« sein, »die seit mehreren Generationen hier leben, hier aufgewachsen sind«. Wie Anne-Kathrin Will (2018, 2022) darlegt, setzt das Konstrukt des Migrationshintergrundes, das seit 2005 auch im deutschen Mikrozensus erhoben wird, weiterhin Ethnizität zentral

in der Bestimmung nationaler Zugehörigkeit. Entlang des Konstruktes würden Menschen ohne Migrationshintergrund zum Referenzrahmen und zur Normkategorie des Deutscheins erhoben. Als scheinbar neutrale Kategorie zur sachlichen Beschreibung einer Person, erhebe der Migrationshintergrund zudem nicht die Erfahrung von Ungleichheit und Ausschluss, die mit einer solchen Kategorisierung einhergehe (Will 2018, S. 2). Über den Begriff des Migrationshintergrundes, der einen vermeintlich objektiven Gegenstand zu beschreiben vorgibt etwa den Umstand, dass eine Person oder deren Vorfahren aus einem anderen Land nach Deutschland migriert sind, bleiben also die Differenzkategorien Ethnizität und *race* implizit als zentrale Kriterien zur Bestimmung der Art nationaler Zugehörigkeit erhalten. Die entlang dieser Differenzlinien zu Anderen Erklärten werden nun nicht mehr aus dem Konstrukt der Nation ausgegrenzt, sondern sind der *besondere* Teil dieses Konstruktes. Das Konzept des Migrationshintergrundes, das mit Vorstellungen von Ethnizität und *race* verbunden ist, teilt die vorgestellte Gemeinschaft Deutschland somit in eine Zentrum-Peripherie-Konstruktion. Während Deutsche ohne einen zugeschriebenen Migrationshintergrund sich im hegemonialen Zentrum befinden, indem sie über eine unhinterfragte nationale Zugehörigkeit verfügen, ist diese Sicherheit für Deutsche mit zugeschriebenem Migrationshintergrund nicht gegeben, wie im Folgenden noch näher herausgearbeitet wird. Diversität entlang der Differenzlinien Ethnizität und *race* wird zudem zum Ausdruck eines alternativen nationalen Narrativs, das auch Ben wenn auch zurückhaltend mit Nationalstolz erfüllt. Das Vorhandensein der Anderen in der Nation wird hier zur notwendigen Bedingung für Bens positives Nationalgefühl. Differenz wird damit noch einmal akzentuiert.

Eine Vorstellung von deutscher nationaler Zugehörigkeit, die sich explizit gegen eine nationale Außengrenze entlang der Differenzlinien Ethnizität und *race* positioniert, findet sich bei Stefan, der Deutschein vor allem an eine selbstbestimmte Identifikation mit Deutschland knüpft:

»Jeder definiert ›typisch deutsch‹ für sich selbst [...]. Das ist ja jetzt unabhängig von seiner ethnischen Herkunft. Von daher mein ich eher so, wenn jemand sagt, er ist jetzt irgendwie ein Deutscher, das äh verbindet für mich dann irgendwie so verschiedene WERTE oder Eigenschaften und Charakterzüge, vielleicht Angehörigkeiten und Traditionen, Rituale.« (Stefan: 580)

Auch für Stefan soll die Differenzlinie Ethnizität ihre Wirkmacht hinsichtlich der Bestimmung der Außengrenze von Deutschland verlieren. Was »typisch deutsch« ist, sei vielmehr individuell definierbar. Das Konzept »ethnische Herkunft«, ist dabei gleichwohl existent, bestimmt jedoch vermeintlich nicht mehr primär das Innen und Außen des Konstruktes Deutschland. Gleichwohl hat auch Stefan eine bestimmte Vorstellung von Deutschland und dessen Grenzen. Zentrales Merkmal sind

für ihn national verstandene Werte, die sich in der anschließenden Ergänzung mit Vorstellungen von einer nationalen Kultur verbinden. Das Konzept der ethnischen Herkunft wird also einerseits als nationales Charakteristikum abgelehnt, ist andererseits jedoch implizit weiterhin präsent in der Definition nationaler Zugehörigkeit anhand von national verstandenen Werten und der Vorstellung einer nationalen Kultur.

Die Ablehnung einer entlang von Ethnizität und *race* exklusiven Definition von Deutschland erscheint innerhalb des Samples typisch, wenngleich wie beispielsweise in der von Ben vorgeschlagenen alternativen Vorstellung einer diversen Gesellschaft diese Differenzlinien ihre Bedeutsamkeit und Wirkmacht nicht verlieren, sich lediglich ihre Funktion hin zu einer internen Differenzierung verändert. So findet beispielsweise auch Sophia zunächst: »deutsch ist der, der sich deutsch fühlt und der hier lebt. Egal ob der jetzt in echt türkische Wurzeln hat oder deutsche« (Sophia: 404). Eine vordergründige Definition nationaler Zugehörigkeit über ethnische »Wurzeln« wird hier von Sophia abgelehnt. Gleichwohl zeigt sich in der Passage auch die Verfügbarkeit und Wirkmächtigkeit einer durch Ethnizität und *race* begrenzten Vorstellung von Deutschland. Von dieser muss sich aktiv abgegrenzt werden. Während dem Konstrukt von ethnischen Wurzeln hier also keine Definitionsmacht in Bezug auf Deutscheins zugesprochen wird, bleibt dessen Existenz gleichwohl unhinterfragt. So scheint Sophia hier nicht infrage zu stellen, dass es beispielsweise »türkische Wurzeln« tatsächlich gibt, sie sollten jedoch nicht darüber entscheiden, ob jemand sich deutsch fühlen kann oder nicht und somit deutsch ist oder nicht. Ähnlich wie zuvor Stefan überlässt Sophia die Definition des Deutscheins in der Passage somit vermeintlich den jeweiligen Personen selbst, indem »sich deutsch [fühlen]« zum bestimmenden Kriterium wird. Nationale Zugehörigkeit scheint so zur Frage eines individuellen Empfindens zu werden jenseits von festschreibenden Strukturen, die Personen qua Geburt eine Nationalität zuschreiben. Dass eine solche für nationale Zugehörigkeit notwendige individuelle Eigenleistung auch für Sophia insbesondere in einer Identifikation mit als deutsch verstandenen Werten besteht, wird in der darauffolgenden Passage beschrieben. Das Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft erscheint somit nur vordergründig als Gegenteil einer exklusiven Konstruktion von Deutschland etwa im Sinne der von Ben beschriebenen Biodeutschen oder entlang der von Sophia eingebrachten ethnischen Wurzeln. Danach gefragt, wer Sophias Meinung nach nicht zu Deutschland gehöre, antwortet sie:

»Ähm, also Menschen, die sich nicht versuchen zu integrieren und Menschen die nicht versuchen, die Sprache zu lernen oder so. Und, die halt/also ich finde man sollte sich schon so ein bisschen an die Wertevorstellung von dem Land anpassen und wenn man dann halt die ganze Zeit zum Beispiel versucht seine Frau zu unterdrücken und die in eine Burka zu stecken oder so, finde ich, das gehört/ir-

gendwie gehört es schon dazu, aber auf der anderen Seite ähm nee/.« (Sophia: 412)

Die hier angeführten Konzepte der Integration bzw. der Anpassung verweisen auf eine Vorstellung von Deutschland, die sich durch die deutsche Sprache, darüber hinaus aber auch durch vermeintlich deutsche Wertvorstellungen zu manifestieren scheint. Migrant*innen in Deutschland müssten wiederum, geht es nach Sophia, nicht nur die deutsche Sprache lernen, sondern sich zudem diese Wertvorstellungen aneignen. Wie bereits in Kapitel 6.1 beschrieben werden auch hier die vermeintlich distinkten deutschen Werte nicht näher benannt, sondern bleiben *unterbestimmt* (Laclau und Mouffe 2006). Konkretisierung erfahren sie lediglich durch die Abgrenzung von als antagonistisch verstandenen Werten eines konstruierten Außen. Dabei wird einerseits die Burka zum Symbol der Unterdrückung von Frauen erhoben und zugleich Deutschland durch die vorgenommene Abgrenzung als eine von diesem Ungleichheitsverhältnis bereinigte Wertegemeinschaft inszeniert. Durch das Symbol der Burka erfährt das Außen der deutschen Wertegemeinschaft hier zudem eine ethnische Zuschreibung. Unvereinbar mit deutschen Werten ist so nicht mehr die allgemeine Unterdrückung von Frauen, sondern eine dem Islam zugeschriebene Form davon. Und so erscheinen in dieser Interviewpassage zwei Aspekte des Narrativs der Wertegemeinschaft in einem dilemmatischen Verhältnis zu stehen: Einerseits wird die Auffassung eines liberalen Deutschlands vertreten, zu dem jede*r durch das Erlernen der deutschen Sprache und die Identifikation mit den als deutsch verstandenen Werten vermeintlich gleichberechtigten und selbstgewählten Zugang hat. Andererseits erhalten die zunächst abgelehnten Differenzkategorien Ethnizität und *race* erneut Einzug bei der Bestimmung von nationaler Zugehörigkeit, jedoch nicht als finites Ausschlusskriterium, sondern als Hierarchisierungsmerkmal von Zugangschancen. So kann zwar zunächst jede*r deutsch sein, »der sich deutsch fühlt und der hier lebt«, allerdings wird das sich deutsch Fühlen zu einer besonderen Aufgabe all jener Personen, die sich aufgrund ihrer »Wurzeln« zunächst von *den deutschen Antiwerten* (vgl. Kapitel 6.1.1) abgrenzen müssen, um ihre Zugehörigkeit zur deutschen Nation unter Beweis zu stellen.

Auf der Grundlage der drei im Detail jeweils unterschiedliche Aspekte betonten Interviewpassagen von Ben, Stefan und Sophia lässt sich allgemein betrachtet die These formulieren, dass die Relevanz der Differenzlinien Ethnizität und *race* auch im Narrativ der liberalen Wertegemeinschaft als vermeintlich inklusivem Verständnis von Nation weiterhin gegeben ist, sich ihre Funktion jedoch verschiebt. Statt klare Außengrenzen zu beschreiben, dienen die Kategorien hier eher der internen Grenzziehung indem durch sie eine Zentrum-Peripherie-Konstruktion begründet wird. Während das Zentrum über eine sichere nationale Zugehörigkeit verfügt, ist die Peripherie mit dem Status der besonderen nationalen Zugehörigkeit verse-

hen und, wie sich insbesondere in Sophias Äußerungen zeigt, auch fortlaufend von Ausschluss bedroht.⁷

Die Funktion der Differenzkategorien Ethnizität und *race* hinsichtlich der Bildung einer Zentrum-Peripherie-Konstruktion als Teil eines Nationalismus der Mitte zeigt sich innerhalb des Samples insbesondere in jenen Passagen, die die im öffentlichen Diskurs sogenannte Özil-Debatte verhandeln. Zentral dabei ist auch hier das Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft als vermeintlicher Alternative zu einem exklusiven Verständnis von Nation. Beide oben bereits herausgearbeiteten Aspekte des Narrativs der inklusiven deutschen Wertegemeinschaft, einerseits die abgrenzende Definition eines Außen als Konstrukt, dem bestimmte Antiwerte zugeschrieben werden, die im Gegenzug aus dem eigenen Selbstbild der Mitte ausgeschlossen sind und andererseits die Verschiebung der Ausgrenzungsfunktion von Ethnizität und *race* hin zu einer internen Differenzierungsfunktion, finden sich im Kontext der Özil-Debatte wieder, wie die folgenden Ausführungen zeigen werden. Als Özil-Debatte wird im deutschen medialen Diskurs der Ereigniskomplex bezeichnet, der das Treffen der beiden damaligen deutschen Fußballnationalspieler Mesut Özil und İlkay Gündoğan mit dem türkischen Staatspräsidenten Recep Tayyip Erdoğan im Vorfeld der WM 2018 umfasst, bei dem die beiden Spieler dem Präsidenten ein Trikot, signiert auf Türkisch mit den Worten »für meinen Präsidenten, hochachtungsvoll« (zitiert nach aar et al. 2018), überreichten (vgl. auch Voigt und Ehnis i.E.; Honigstein 2018; Hummel 2018). Daraufhin entbrannte in den Medien und sozialen Netzwerken eine Debatte darüber, ob die beiden Spieler ausreichend identifiziert mit Deutschland seien, um für die deutsche Nationalmannschaft bei der WM antreten zu können (Horeni 2018; Leihkamm 2018). Bei Testspielen im Vorfeld der WM wurden die beiden Spieler ausgepöffelt und in sozialen Medien rassistisch beleidigt (dpa 2018). Vermutlich weil sich Gündoğan bereits am Tag nach dem Treffen auf einer Pressekonferenz zu den Werten des DFB⁸ bekannte und betonte, dass das Treffen nicht als politisches Statement zu werten sei (Gündoğan 2018), konzentrierte sich die öffentliche Debatte in ihrem weiteren Verlauf zunehmend auf Özil (daher auch Özil-Debatte), der erst nach der WM über Twitter öffentlich Stellung bezog, Rassismusbewertungen gegen die deutsche Öffentlichkeit und insbesondere den damaligen DFB Präsident Reinhard Grindel

7 Im Falle des Ausschlusses beschreiben die Differenzlinien dann doch auch wieder die Außengrenzen der Nation.

8 In einem öffentlich einsehbaren Ethik-Kodex expliziert der DFB seine Werte als »Respekt und Vielfalt«, »Fair Play«, »Integrität«, »Ehrenamt«, »Transparenz«, »Solidarität« sowie »Gesundheit und Umwelt« (Deutscher Fußball Bund 2016). Damit scheint der DFB einen ähnlichen Wertekonsens abzubilden, wie er von vielen Interviewten auch hinsichtlich der Vorstellung einer deutschen Wertegemeinschaft angenommen wird.

erhob und seinen Rücktritt aus der deutschen Fußballnationalmannschaft verkündete (Özil 2018a, 2018c, 2018b). Diese Debatte hat auch Einzug in die Interviews gefunden. Zum Teil indem sie von den Interviewten selbst aufgegriffen wurde, zum Teil aber auch durch gezielte Nachfragen seitens der Interviewenden. Da die hier ausgewerteten Interviews sämtlich kurz vor Beginn der WM 2018 stattfanden, waren den Interviewten, sofern sie in der Zeit die Medien verfolgt haben, zwar das Treffen zwischen Gündoğan, Özil und Erdoğan sowie die Reaktionen darauf in der deutschen Öffentlichkeit bekannt, nicht aber Özils Statement.

Ein Blick in die Interviews zeigt, dass es sich bei der Debatte um ein Thema handelt, das nicht nur in den deutschen Medien intensiv diskutiert wurde. Die meisten Interviewten haben im Vorfeld des Interviews die mediale Debatte verfolgt und treten im Interview mit einer klaren Haltung zu dem Thema auf. Die überwiegende Mehrzahl legt ihren Schwerpunkt bei der Rezeption der Debatte auf die Bewertung der Ereignisse und kommt zu dem Schluss, dass sich insbesondere Özil und zum Teil auch Gündoğan *falsch* verhalten hätten. Eine seltene Gegenposition ist die von Marie, die betont: »das ist ok, wenn die sich da fotografieren lassen wollen und sich da wohl fühlen damit, ist doch ok. Ja, ist ja deren Entscheidung.« (Marie: 115) Die Grundlage für diese Einschätzung ist der Aspekt der persönlichen Freiheit, die, wie Marie im Anschluss ausführt, ein zentrales Charakteristikum Deutschlands sei. So ist Marie weiter der Auffassung, deutsche Nationalspieler und also auch Özil und Gündoğan sollten »natürlich frei entscheiden [können], ob sie die Nationalhymne singen, oder nicht. Weil dafür steht ja Deutschland, dass man sich hier frei entscheiden kann, wie man sich verhält. Genau, die können auch, was weiß ich was, im Kleid spielen, ist mir doch egal.« (Marie: 125 [Zusatz von K.V.]) Mit dem Singen der Nationalhymne spricht Marie hier ein Thema an, das auch Teil der öffentlich geführten Debatte war, wie später noch ausgeführt wird. Indem Marie das Verhalten Özils und Gündoğans nicht verurteilt, tritt sie aus dem Rest des Samples hervor. Anstatt das Treffen oder aber das Verhalten der Spieler beim Abspielen der deutschen Nationalhymne vor Länderspielen zu bewerten, legt sie den Fokus auf die Freiheit der handelnden Individuen. Solange sich diese mit ihrer Entscheidung wohl fühlten, erlaubt Marie sich kein Urteil. Im zweiten Abschnitt ihres Statements wird sodann die persönliche Freiheit, das eigene Verhalten selbstbestimmt wählen zu können, als explizit deutscher Wert geframt und zur Begründung eines ausbleibenden Urteils angeführt. Marie kann das Handeln anderer Individuen im nationalen Kontext egal sein, denn dieser Kontext zeichne sich gerade dadurch aus, dass alle frei seien in ihrem Handeln. Das unangepasste Handeln der beiden deutschen Nationalspieler wird so geradezu zum Symbol eines Liberalismus, zum Ausdruck einer deutschen Wertegemeinschaft.

Mit diesem Kernargument des Liberalismus sticht Marie nicht nur aus dem Sample hervor, sondern unterscheidet sich auch von der hegemonialen medialen Rezeption des Treffens zwischen Özil, Gündoğan und Erdoğan. So nahm die

Bildzeitung etwa das Ereignis zum Anlass, im Titel eines Artikels zu fragen »Wie deutsch sind Özil und Gündoğan wirklich?« (Leihkamm 2018). Zur Beantwortung dieser Frage wurde im Artikel unter anderem dann das Kriterium des Mitsingens der deutschen Nationalhymne vor Länderspielen herangezogen. In dieser Rezeption scheint keineswegs mehr die persönliche Freiheit, nach eigenem Ermessen zu handeln, die primäres Symbolisierung der Nation zu sein. Ganz im Gegenteil wird hier der Spielraum für ein adäquates nationales Verhalten deutlich begrenzt. Nationale Zugehörigkeit gewährt zu bekommen erfordert zumindest von jenen Individuen, bei denen es gesellschaftlich legitim erscheint, ihr Deutschsein wie in der zitierten Artikelüberschrift infrage zu stellen, eine bestimmte nationale Performance – hier das Singen der Nationalhymne. In dem angesprochenen Artikel werden Özil und Gündoğan entlang der Differenzlinien Ethnizität und *race* im Sinne einer Zentrum-Peripherie-Konstruktion am Rand des Konstruktes Deutschland positioniert und mit einer unsicheren nationalen Zugehörigkeit ausgestattet. Das Singen der deutschen Nationalhymne wird für Özil und Gündoğan, deren Eltern aus der Türkei stammen, zu einer notwendigen nationalen Performance, um als deutsch anerkannt zu werden. Nicht benannt wird in dem angeführten Artikel aus der Bildzeitung, dass das mehrheitliche Mitsingen der Nationalhymne durch die Spieler der deutschen Fußballnationalmannschaft eher eine neuere Entwicklung ist. Wie Ismer in diesem Kontext zur Diskussion stellt, mag dieser neuere Trend, der zum Teil auch mit erheblichem Druck seitens der Öffentlichkeit wie auch einzelner Funktionäre des DFB auf die Spieler einhergeht, auch mit der zunehmenden Diversifizierung der Nationalmannschaft entlang der Differenzkategorien Ethnizität und *race* sowie einem parallel laufenden gesellschaftlichen Aushandlungsprozess über nationale Zugehörigkeit zusammenhängen (Ismer 2016, 264f).⁹

Das Mitsingen der Nationalhymne ist auch in einigen Interviews ein kontroverses Thema. Als Gegenposition zu Marie sei hier beispielsweise noch Fiona angeführt, die danach gefragt, was sie davon halte wenn ein Spieler die Hymne nicht mitsinge, entgegnet: »dann denke ich mir, entweder hört er nur darauf, wie das alles/(.) oder gehört halt, ja, einer anderen Nationalität an. Aber ich denke, er spielt in dieser Mannschaft, (.) reiß dich zusammen, sing einfach mit. Du spielst gerade für da/dieses Land. Das denke ich.« (Fiona: 434) Ähnlich wie im Artikel der Bildzeitung ist das Mitsingen der deutschen Nationalhymne hier zentraler Ausdruck von Deutschsein. Das Nichtmitsingen markiert eine mögliche Identifikation mit einer anderen Nationalität, die für Fiona gleichwohl die Person nicht von der Pflicht befreien sollte, als Mitglied der deutschen Nationalmannschaft die deutsche Nationalhymne mitzusingen.

9 Siehe hierzu auch die Debatte um eine deutsche Leitkultur in Kapitel 6.1.2.

Die Notwendigkeit eines Bekenntnisses zum Deutschsein spielt auch in Christians Rezeption der Özil-Debatte eine Rolle. Danach gefragt, ob er Özil und Gündoğan als Deutsche bezeichnen würde, entgegnet er:

Christian: »Naja, sie sind in Deutschland lebend, haben wahrscheinlich auch 'nen deutschen Pass so, haben halt 'nen Migrationshintergrund natürlich so, ähm aber an sich ab/natürlich sind sie sie schon deutsch, aber irgendwie so/allein das Ding so »für meinen Präsidenten Erdoğan«, ähm das zeigt ja schon, dass dass man irgendwie nicht, also, dass (.) dass man die als deutsch annimmt als deutsch sieht, die aber sich selber gar nicht/selbst gar nicht deutsch sein wollen, ne. Ähm, da liegt glaube ich so ein bisschen das Problem. Wieso denn (.) äh/also denn ist halt die Frage sollte man solche Leute mit zur WM nehmen oder sollte man das dann lieber lassen?«

Interviewerin: »Und was ist deine Meinung dazu? Wie sollte sich denn ein deutscher Nationalspieler in der Öffentlichkeit verhalten, dass man sagen würde, der verhält sich richtig und sollte mit in den WM-Karren?«

Christian: »Naja also/natürlich sollte der PR mäßig äh irgendwie einwandfrei sein ähm und auf der anderen Seite sollte man ihm halt eben abkaufen, dass er für/also dass er in einer Mannschaft für dieses Land spielt irgendwie und auch irgendwie auch so einen Zusammenhang sichtbar ist, ähm weil irgendwie ist es ja die Nationalmannschaft und die spielen für/die sollen für Deutschland spielen, aber wenn die halt selber gar/also sich gar nicht selbst mit Deutschland identifizieren wollen, ähm denn wieso, wieso spielen die überhaupt dort, ne.« (Christian: 364)

Im Ersten Abschnitt ist Christian zunächst auf der Suche nach einem geeigneten Bewertungsrahmen, um Özil und Gündoğan in ein nationales Innen oder Außen einordnen zu können. Die beiden formalen Kriterien »in Deutschland lebend« und einen deutschen Pass zu besitzen erweitert er sodann um den Aspekt des Migrationshintergrundes, der wie oben bereits geschildert eng mit Vorstellungen von Ethnizität und *race* verbunden ist, ohne diese direkt zu benennen. Entlang des Konzeptes des Migrationshintergrundes werden Özil und Gündoğan somit als *besondere* Deutsche in der Peripherie der Nation positioniert und verfügen dort lediglich über einen unsicheren Status nationaler Zugehörigkeit. Nachdem Christian den Begriff des Migrationshintergrundes als Differenzierung des Deutschseins von Özil und Gündoğan anführt, gerät er merklich ins Stocken und muss den folgenden Satz wiederholt von vorne beginnen. Dies scheint darauf hinzuweisen, dass sich auch Christian der darin enthaltenen Differenzierung entlang von *race* und Ethnizität während des Sprechens bewusst wird, eine solche potentiell ausgrenzende Differenzierung jedoch nicht seinem gewünschten Selbstbild der Mitte entspricht. Das merkliche Unbehagen deutet auf ein dilemmatisches Verhältnis zwischen einerseits Ethnizität und *race* als Differenzlinien, entlang derer nationale Zugehörigkeit definiert wird,

und andererseits dem Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft hin. Während das Narrativ der ethnisch bzw. über *race* begründeten Nation im deutschen Diskurskontext insbesondere mit dem Nationalsozialismus bzw. aktuellen rechtsnationalistischen Bewegungen in Verbindung gebracht wird, von denen sich ein Großteil des Samples explizit abgrenzt (vgl. Kapitel 6.3.1), stellt das Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft nur vermeintlich ein Gegenbild dazu dar. Statt eines primordial bestimmten Ausschlusses wird hier die Freiwilligkeit des Subjektes hervorgehoben: Jede*r kann Teil der Nation sein, solange eine ausreichende Identifikation mit den als national und essentiell begriffenen Werten erkennbar wird. Das obige Zitat gibt die dilemmatische Beziehung der beiden Positionen besonders eindrücklich wieder. So ersetzt die als unangenehm erachtete Begründung nationaler Marginalität durch einen »Migrationshintergrund«, der Differenzierungen entlang von Ethnizität und *race* beinhalten würde, die alternative Begründung des Ausschlusses über eine vermeintlich nicht ausreichend vorhandene Identifikation der beiden Nationalspieler mit Deutschland. Während »man die als deutsch annimmt«, wollen sie »selbst gar nicht deutsch sein«, löst Christian das Dilemma auf. Nicht Christian als Teil des hegemonialen Zentrums betreibt den Ausschluss, vielmehr sei dieser von Özil und Gündoğan selbst gewählt.

Das gleiche Begründungsmuster findet sich auch bei Andreas, der ebenfalls einen fremdbestimmten Ausschluss Özils und Gündoğans aus dem Konstrukt Deutschland negiert, indem er betont, dass die Frage nationaler Zugehörigkeit nicht von außen beantwortet werden könne. Stattdessen müsse dies jede*r für sich »selber beantworten. Nach außen wirkt es so gesehen, aber inwiefern ein Herr Gündoğan oder ein Herr Özil tatsächlich die deutschen Werte verkörpert oder für sich selber verinnerlicht hat, das mag ich nicht zu beurteilen.« (Andreas: 250) Der Ausschluss ist somit auch hier vermeintlich kein gewaltvoller, da von außen kommend, sondern von den Betroffenen selbst gewählt. Während Andreas noch zweifelt und Özil und Gündoğan selbst dazu befragen möchte, ist Christian sich sicher, Özil und Gündoğan ließen durch ihre Handlungen erkennen, dass sie sich nicht mit dem als Wertegemeinschaft imaginierten Deutschland identifizieren und machten sich somit selbst zu Außenseitern. Die Konsequenzen des Ausschlusses sind in der Folge wiederum auch lediglich durch die beiden Spieler zu verantworten. Im Gegenzug wird somit das Bild einer harmlosen und liberalen Nation aufrechterhalten, die niemanden ausgrenzt und jede*n willkommen heißt, der*die auch dazu gehören möchte.

Insbesondere im letzten Abschnitt der oben angeführten Passage aus dem Interview mit Christian wird auch ein Bedürfnis nach Eindeutigkeit hinsichtlich nationaler Zugehörigkeit deutlich. So wird das Treffen mit dem türkischen Präsidenten zum Symbol der Nicht-Identifikation mit Deutschland. Nationale Zugehörigkeit wird hier als Entweder-oder-Identität imaginiert. Das als symbolisches Bekenntnis für die Türkei gewertete Verhalten lässt zeitgleich keine Identifikation

mit Deutschland mehr zu. Die Notwendigkeit der Eindeutigkeit nationaler Identifikation ist auch in Birgits Rezeption der Özil-Debatte zentral. Nicht das Treffen der Nationalspieler mit dem türkischen Präsidenten an sich stellt für sie das eigentliche Problem dar, wie sie ausführt:

»Wenn ich mich recht erinnere, war die Unterschrift von Gündoğan: ›Meinem verehrten Präsidenten‹. Also (.) das ist für mich eher das Problem. Wo ich mich frage: Wo ist er wirklich verortet? (.) Also nicht, (.) dass er sich auch zu seinen türkischen Wurzeln bekennt, ich finde, es/(.) das gehört ja zu ihm, genauso auch wie zu Özil, aber ›meinem verehrten Präsidenten‹/also (.) ich finde/ich sehe Erdoğan halt ganz anders und wenn Gündoğan (.) deutscher Nationalspieler ist, dann ist sein Präsident Steinmeier und nicht Erdoğan. (.) Auch wenn er sich der Türkei verbunden fühlt.« (Birgit: 176)

Die Passage drückt eine Ambivalenz dahingehend aus, dass Birgit damit ringt, einen eindeutigen Bewertungsrahmen für das Verhalten der Nationalspieler zu definieren. Sie scheint ein Unbehagen hinsichtlich des Treffens zu spüren, möchte Özil und Gündoğan jedoch nicht die Legitimität des Gefühls der Verbundenheit mit dem Herkunftsland ihrer Eltern absprechen. Vielmehr bedient auch sie sich des zuvor bereits angeführten Wurzel-Begriffs, um die vermeintliche Naturgegebenheit und damit einhergehende Legitimität solcher Gefühle zu betonen. Gleichwohl scheint neben dieser Dimension ethnisch begründeter multipler Zugehörigkeitsgefühle als weitere Dimension die der aktiv gewählten Identifikation zu existieren. Während die Gefühlsebene eine Mehrfachidentifikation zuzulassen scheint – Özil und Gündoğan können sich auf dieser Ebene auch zu ihren »türkischen Wurzeln« bekennen, ohne dass Birgit dies als problematisch empfindet – scheint dies für die institutionelle Identifikation nicht zu gelten. Als deutsche Fußballnationalspieler müssten sie sich zum deutschen Präsidenten bekennen und eben nicht parallel auch noch zum türkischen. Dieser Aspekt einer institutionellen Identifikation scheint anders als die Gefühlsebene auch eine ideelle Dimension zu enthalten. Ein gleichzeitiges Bekenntnis zu Steinmeier scheint bei Zugehörigkeitsbekundung zu Erdoğan nicht zuletzt dahingehend ausgeschlossen, als dass beide Präsidenten zumindest im deutschen Diskurs unterschiedliche politische Systeme und Wertvorstellungen verkörpern, wie auch nochmal in der folgenden Passage aus dem Interview mit Ben deutlich wird. Auch Ben greift hier das Thema der Mehrfachidentifikation auf:

»Die Tatsache an sich, dass eben diese Bilder gemacht wurden mit Erdoğan, (.) vor allem/(.) vor allem dieses/dass dieses Trikot überreicht wurde, wo drauf stand: Hochachtungsvoll, mein Präsident, (.) fand ich/fand ich/fand ich als sehr kritisch, aber nicht/aber nicht aus/von der Warte her, dass/(.) dass die beiden Spieler sozusagen, ja, eigentlich für Deutschland spielen und (.) sich nicht mit irgendeinem anderen Land verbrüdern sollten oder so, sondern weil ich selber (.) Erdoğan als

(.) Autokraten, jedenfalls nicht als Demokraten empfinde und es für mich (.) ein Unding ist, sich irgendwie mit ihm so zu sozialisieren in irgendeiner Art und Weise und gerade natürlich auch vor dem Hintergrund, dass man natürlich (.) sozusagen (.) schon eine/eine öffentliche Persönlichkeit ist und (.) in dem Sinne ja auch Repräsentant (.) von/von eigentlich einer Demokratie, wie ich Deutschland empfinde, (.) und dann so was, das/das fand ich schon blöd. Aber ich empfand es jetzt nicht als/als irgendwie anmaßend (.) in dem Sinne, dass/(.) dass die/also, dass Özil und Gündoğan natürlich eben türkische Wurzeln vielleicht haben oder haben mögen (.) und da eine gewisse (.) Verbindung eben noch besteht.« (Ben: 209)

Auch Ben macht hier deutlich, dass er das Vorhandensein einer gefühlten »Verbindung« zur Türkei an sich, die durch den Begriff der »Wurzeln« auch hier ethnisch begründet und naturalisiert wird, nicht primär für ein Ausschlusskriterium hinsichtlich der Zugehörigkeit zu Deutschland hält. Vergleichbar mit Christian und Birgit bezieht sich somit auch Ben auf das Konzept der Ethnizität, dem jedoch keine Ausschluss-, sondern lediglich eine Differenzierungsfunktion zukomme. Özil und Gündoğan seien zunächst erstmal *besondere* Deutsche, deren nationale Mehrfachidentifikation aufgrund »türkischer Wurzeln« natürlich und berechtigt erscheint. Gleichwohl zweifelt auch Ben Özils und Gündoğans Zugehörigkeit zu Deutschland an und lässt diese dadurch fragil erscheinen. Dies begründet er primär über das Narrativ der deutschen Wertegemeinschaft, in dem zumindest vordergründig die Differenzkategorien Ethnizität und *race* keine Relevanz besitzen. Während Deutschland in diesem Narrativ Demokratie verkörpere, repräsentiere Erdoğan deren Gegenbild. Die Zugehörigkeit der beiden Nationalspieler zu Deutschland erscheint dahingehend nicht fraglich wegen ihrer »türkische[n] Wurzeln«, sondern durch die infolge des Treffens mit Erdoğan zu bezweifelnde, ausreichende Identifikation mit als deutsch verstandenen Werten. Das Bild einer deutschen Wertegemeinschaft wird hier durch die Abgrenzung von einem imaginierten Außen, namentlich dem türkischen Präsidenten Erdoğan, inszeniert.

Eine weitere Differenzierung dieses Außen nimmt Christian vor:

»Es ist ja auch natürlich die Frage, bei welchem Präsidenten man ist. Also hätten wir jetzt zum Beispiel einen, einen ähm einen Spieler, der der einen Migrationshintergrund aus Frankreich zum Beispiel hat und der hätte sich mit Macron getroffen, so dann wäre es wahrscheinlich nicht so schlimm gewesen, also schätze ich mal.« (Christian: 386)

Während Macron ein weniger differentes Außen verkörpere, Christian somit eine Ähnlichkeit zwischen Frankreich und Deutschland hinsichtlich der Vorstellung geteilter Werte und auch politischer Systeme suggeriert und damit auf das Narrativ einer europäischen Wertegemeinschaft zurückgreift, das auch Vorstellungen ei-

nes Antagonismus aus *Orient* und *Okzident* enthält (Said 2017; vgl. auch Kapitel 6.1), scheinen Erdoğan und die Türkei das ganz Andere zu symbolisieren. Aus dem Narrativ der Wertegemeinschaft erwachse sodann für Personen des öffentlichen Lebens eine Repräsentationsverantwortung, der auch Özil und Gündoğan als Spieler der deutschen Fußballnationalmannschaft nachkommen sollten. Christian erwartet, dass sie die scheinbar eindeutig definierten inneren Werte von Deutschland in der Öffentlichkeit verkörpern. Durch ihr Treffen mit Erdoğan seien sie dieser Verantwortung jedoch nicht angemessen nachgekommen und hätten sich somit zu Außenseitern gemacht. Demnach sind es auch für Christian Özil und Gündoğan selbst, die sich aus der Wertegemeinschaft ausschließen und nicht etwa eine ethnisch begründete, nationale Grenzziehung.

Ein Verweis auf das Narrativ der Wertegemeinschaft findet sich ebenfalls im Framing von Max. Bevor das Interview auf die Özil-Debatte zu sprechen kommt, wird Max gefragt, ob er wisse, wer in der deutschen Nationalmannschaft spiele. Darauf antwortet er: »es ist eine sehr ähm sehr viele Spieler auch mit Migrationshintergrund« (Max: 177). Danach gefragt, inwiefern diese Spieler Deutschland repräsentierten, entgegnet er: »Ach ich finde die repr/ich finde das ist genau das, wo für Deutschland steht, für Teamgeist, Vielfältigkeit, ähm Toleranz« (Max: 181). Vermittelt über den Begriff des Migrationshintergrundes wird auch hier eine Verbindung des Narrativs einer deutschen Wertegemeinschaft mit den Differenzkategorien Ethnizität und *race* hergestellt. So stellt das Vorhandensein von Diversität entlang dieser Differenzkategorien die notwendige Voraussetzung dafür dar, das Bild von Deutschland als durch »Teamgeist, Vielfältigkeit, [...] Toleranz« geprägt imaginieren zu können. Differenz entlang von *race* und Ethnizität muss gewissermaßen zunächst betont werden, um diese sodann als positiven Ausdruck eines liberalen Deutschlands zu framen, ähnlich wie dies zu Beginn des Kapitels bereits bei Ben deutlich wurde. Ethnizität und *race* als wirksame Differenzkategorien werden hier also weder verleugnet noch als Widerspruch zum Narrativ der Wertegemeinschaft aufgefasst. Statt Diskriminierung und Hierarchisierung zu Ungunsten jener Personen und Gruppen, auf die die als Norm gesetzte Zuschreibung *kein Migrationshintergrund* nicht zutrifft, zu benennen, begründet das Narrativ einer Gemeinschaft auf Grundlage gemeinsamer, geteilter Werte hier die Vorstellung einer harmlosen Nation, jenseits von Ausschluss- und Ungleichheitspraktiken. Die Zentrum-Peripherie-Konstruktion, die auf der Grundlage des Konzeptes eines Migrationshintergrundes gebildet wird, bleibt unbenannt. Dieser Machtperspektive enthoben lässt es sich vermeiden, die als Wertegemeinschaft imaginierte Nation mitunter auch als Erfahrungsraum rassistischer Ausgrenzung und Marginalisierung zu verstehen. Stattdessen wird ihr Charakter als Gemeinschaft von Freiwilligen, die sich zu den nationalen Werten bekennen, bzw. von diesen divergieren und sich dadurch selbst zu Außenseitern machen, betont. So ist Max der Ansicht, »wenn man sich mit einem Autokraten in ein Bild stellt, dann bedeutet das auch ein bisschen, dass man

die Werte oder das, was ein Autokrat repräsentiert auch bestätigt oder auch weitergeben will. Und das ist genau das, was Deutschland halt nicht will, oder wofür Deutschland halt nicht steht.« (Max: 189) Erneut steht hier die Repräsentationsverantwortung der beiden Nationalspieler im Vordergrund, der sie in unzureichender Form nachgekommen seien, indem sie durch das Treffen mit Erdoğan gewissermaßen deutsche Antiwerte repräsentiert hätten. Während auch Max betont, dass zum als homogen imaginierten deutschen Wertekanon durchaus die freie Meinungsäußerung dazuzähle, fügt er einschränkend hinzu:

Max: »Aber man muss schauen, dass man auch nicht irgendwie ähm irgendwie Unordnung oder ähm damit auch Krawalle oder irgendetwas auslöst, also ja.«

Interviewerin: »Also nicht politisch agieren?«

Max: »Doch klar, politisch agieren, aber vielleicht nicht irgendwie vor der WM mit einem Autokraten vor die Kamera stellen. Ich weiß jetzt nicht, ob das so übereinstimmt. Vor allem ja, weil man Deutschland repräsentiert bei der WM. Man ist ja einfach verantwortungslos, also ich würde es jetzt nicht machen, auch wenn es mir jetzt auch nicht so wichtig ist, dass sie sich mal mit dem zusammengesetzt haben.« (Max: 193–197)

Damit findet Max im Konsens mit dem Narrativ der Wertegemeinschaft ein Argument, das den Aspekt der freien Meinungsäußerung gleichwohl zu entkräften vermag. Demnach dürfe jede*r sich zwar frei politisch äußern, allerdings sei das korrekte Maß hier entscheidend. Mit ihrem Verhalten hätten Özil und Gündoğan »Unordnung« und »Krawalle« auslösen können und damit verantwortungslos gehandelt. Die Forderung nach einem gesellschaftlich angemessenen Verhalten verbindet das Narrativ der Wertegemeinschaft mit einer Klassenperspektive. Maßvolles Verhalten als Ausdruck eines bürgerlichen Habitus wird zur Norm einer deutschen Wertegemeinschaft, wie auch im vorangegangenen Kapitel 6.3.1 herausgearbeitet wurde. Es geht nicht mehr allein um die reine Identifikation mit als deutsch geframten Werten, es gelte ebenso, diese in einer angemessenen Form zu verkörpern. Max selbst »würde es jetzt nicht [so] machen«, hält Özils und Gündoğans Verhalten für verantwortungslos da maßlos und inszeniert dadurch die eigene Überlegenheit. In diese spielt auch mit hinein, dass ihm der Themenkomplex insgesamt nicht »so wichtig ist«, dass er demnach auch nicht Teil derer ist, die mit Krawallen und Unordnung reagieren. Stattdessen zieht er sich auf eine gemäßigte, rationale Beobachterposition zurück und kennzeichnet sich somit als Teil des hegemonialen Zentrums, von wo aus sein Urteil Gewicht bekommt und wo seine eigene nationale Zugehörigkeit niemals fraglich erscheint.

Auch Jens zieht zur Beurteilung der Özil-Debatte das Narrativ der Wertegemeinschaft zu Rate. Als Erwartung an Özil und Gündoğan formuliert er zunächst, »dass sie halt, dass die Werte, die hier gelten, uneingeschränkt akzeptieren und

und leben und ähm. Aber ich glaube, das war auch bei denen, ist überhaupt gar keine Frage. Das wird da nur so reingelesen.« (Jens: 118) Die Unterscheidung dazwischen, Werte lediglich zu akzeptieren und diese wirklich zu leben verweist auf einen unterschiedlichen Grad der Aneignung. Während im Falle der Akzeptanz die Werte weiterhin extern erscheinen, gilt es sie vielmehr auch zu verinnerlichen. So erst werden Personen, die »die Werte, die hier gelten [...] leben«, selbst zum Teil der Wertegemeinschaft. Jens wiederum versteht das Treffen, anders als einige der bisher angeführten Interviewten, nicht als Bruch mit vermeintlich deutschen Werten, sondern betont vielmehr die Wirkmacht der öffentlichen Interpretationen, die Özil und Gündoğan als Außenseiter der Wertegemeinschaft framen, indem sie in ihre Handlung etwas selbst-exkludierendes »reingelesen« hätten. Danach gefragt, von welchen konkreten Werten er meine, dass sie in Deutschland gelten würden, antwortet er:

»Na ja, rede mal in zwei, drei/Meinungsfreiheit. All das eben nicht Scharia und ähm. Ja was, irgendwelche Blutgerichte, keine Ahnung. Ehrenmord. Sondern/oder Zwang zum Kopftuch oder irgendwie so was halt. Eben nicht. (.) Punkt. Und das ist glaub ich aber auch ähm, war nie eine Frage halt bei denen, denke ich. Aber das ist was, was man schon, ein Anspruch, den man an die haben muss unbedingt. Plus allen anderen, dass die halt dann Leidenschaft und Pünktlichkeit und Fleißigkeit und all das, wohl als Pra/als Profisportler leben sie das ja vor, sowieso. (.) Und wenn sie dann noch eine Stiftung haben, also dann ist das natürlich auch gut. Aber die sollen für die Kinder äh da Vorbild sein. Und halt auch für die, die Sechzigjährigen, die irgendwo Fußball gucken und die noch nie einen Türken gesehen haben irgendwo auf dem Dorf in Hinterhupfingen. Und dann wissen die aber, da gibt es doch diesen einen/oder wussten sie bis zu dem Foto, der halt ganz gut ähm auch Deutsch spricht. Ja ne (lachend)? Und der hat auch Abitur und so und der kann auch Fußball spielen und da kann sich, können sie sich vielleicht auch den Namen merken von dem. Und die die tun freiwillig oder unfreiwillig sehr viel für die Integration. Oder die sind sehr wichtig dafür, sagen wir mal so. Ob sie/Ja, sehr wichtig. Mh (bejahend).« (Jens: 120)

Erneut zeigt sich die Verknüpfung des Diskurses der Wertegemeinschaft mit Vorstellungen von Ethnizität. So werden als jene Werte, die sich außerhalb der Vorstellung einer deutschen Wertegemeinschaft verorten lassen, die Scharia, Blutgerichte, Ehrenmorde sowie der Zwang zum Kopftuch angeführt, die insgesamt ein Bild von dem Islam zugeschriebenen Unterdrückungsverhältnisse nahelegen. Während für Jens Özil und Gündoğan nicht im Verdacht stehen, diese Antiwerte zu verkörpern, betont er trotzdem, dass man an beide den Anspruch erheben müsse, ihnen auch tatsächlich nicht zu verfallen. Der Verlauf der Argumentation legt nahe, dass Özil und Gündoğan hier primär als ethnisch Andere gelesen werden, bei denen trotz des initialen Freispruchs von der Verkörperung der aufgeführten Antiwerte ein Restver-

dacht bestehen bleibt, der den Sprecher dazu legitimiert, ein dramatisiertes Gegenbild einer deutschen Wertegemeinschaft zu entwerfen. Als Anspruch an die beiden Spieler reicht es sodann nicht aus, den Antiwerten fernzubleiben, um als einwandfreie Mitglieder Deutschlands anerkannt zu werden. Vielmehr müssen sie zu Musterrepräsentanten der Nation werden, indem sie sich beispielsweise durch eine Stiftung sozial engagieren. Bis zum Erscheinen der Fotos mit Erdoğan sei ihnen dies auch gelungen. Das Treffen mit dem türkischen Präsidenten stellt für Jens jedoch die zuvor noch mustergültige Integrationsleistung infrage. Die Passage verdeutlicht die Fragilität von Zugehörigkeit für die als ethnisch anders Markierten. Deutlich wird der enorme Aufwand, der von jenen Subjekten betrieben werden muss, um als Musterbeispiel gelungener Integration zu gelten, die dabei gleichwohl als Andere immer unter besonderer Beobachtung bleiben. Bei Einhalten der besonderen Maßgaben werden sie zu einem wesentlichen Bestandteil des Narrativs einer deutschen Wertegemeinschaft. »Freiwillig oder unfreiwillig«, wie Jens beschreibt, können Özil und Gündoğan als Personen des öffentlichen Lebens bei angemessenem Verhalten zu Symbolfiguren der Vorstellung einer toleranten und diversen deutschen Gesellschaft werden. Dadurch vermögen sie es vermeintlich auch »die Sechzigjährigen, die irgendwo Fußball gucken und die noch nie einen Türken gesehen haben irgendwo auf dem Dorf in Hinterhupfingen«, also Personen die drohen, Teil der im vorherigen Kapitel 6.3.1 beschriebenen Peripherie in Form des rechten Randes zu werden, dem Zentrum einer deutschen Wertegemeinschaft zuzuführen. Die Passage zeigt jedoch auch, wie durch das in der Öffentlichkeit mehrheitlich als nicht vorbildhaft bewertete Verhalten von Özil und Gündoğan jeglicher Aufwand hinfällig wird.

Während bei der im vorherigen Kapitel herausgearbeiteten Zentrum-Peripherie-Konstruktion entlang von Klasse und politischen Ansichten vor allem der Aspekt der Hegemonie in Bezug auf das dominante nationale Narrativ zentral ist und das Konstrukt der Peripherie vor allem die Funktion übernimmt, unerwünschte Aspekte von Nation zu bündeln, die aus dem Selbstbild der Mitte ausgeschlossen werden, ist bei der hier beschriebenen Konstruktion die Fragilität nationaler Zugehörigkeit in der Peripherie ein Kernaspekt. Die bis hierher vor allem anhand der Özil-Debatte herausgearbeitete Differenz zwischen Zentrum und Peripherie hinsichtlich des Status' nationaler Zugehörigkeit lässt sich noch einmal im Vergleich zu einem weiteren Beispiel – ebenfalls aus dem Kontext der deutschen Fußball Nationalmannschaft der Männer – verdeutlichen. In seinem Sommerurlaub 2020 in Kroatien sang der deutsche Fußballnationaltorhüter Manuel Neuer, der entlang der Differenzkategorien Ethnizität und *race* dem Zentrum der hegemonialen Vorstellung von Deutschland zugeordnet wird, ein Lied einer rechtsnationalistischen kroatischen Band, gegen die die kroatische Staatsanwaltschaft wegen des Verdachts auf Volksverhetzung ermittelt (jan und dpa 2020). Auch dieser Vorfall löste eine öffentliche Debatte aus, auch Neuer wurde dabei aufgefordert, die Motivation seiner Handlung aufzuklären, sich also zurück in den Konsens der deutschen Wertegemeinschaft zu bege-

ben. Der Fall ist hinsichtlich des Kontextes nicht identisch mit der Özil-Debatte, die vermutlich auch aufgrund des Zeitpunktes unmittelbar vor der WM 2018 deutlich stärker in der deutschen Öffentlichkeit rezipiert wurde. Vergleichsmaßstab sollte deshalb auch weniger das schwächere Medienecho im Fall Neuer sein als vielmehr die evozierten nationalen Narrative. Vergleichbar in beiden Fällen ist die Präsenz des Narrativs einer deutschen Wertegemeinschaft, von der auch Neuer sich durch das Singen des Liedes entfernt, ähnlich wie Özil und Gündoğan durch ihr Treffen mit Erdoğan. Im öffentlichen Diskurs werden Zweifel an Neuers ausreichender Identifikation mit deutschen demokratischen Werten erhoben, eine ausbleibende Distanzierung von dem Lied wird mit einem Mangel an Intelligenz begründet. So titelt der Spiegel beispielsweise »Er hat das Problem nicht verstanden« (jan und dpa 2020). Und hier wird der Unterschied zwischen beiden Kontexten deutlich. An keiner Stelle der Debatte wird Neuers Deutschsein infrage gestellt. Wenngleich auch Neuer aus dem hegemonialen Zentrum der Nation ausgeschlossen und wie in der geschilderten Debatte auf der Grundlage einer symbolischen Grenzziehung zum Teil des rechten Randes erklärt werden kann, erscheint seine nationale Zugehörigkeit nicht fragil, anders als dies bei Özil und Gündoğan der Fall ist. Neuer wird zu einem nicht repräsentablen Deutschen, während Özil und Gündoğan zum Teil ihr Deutschsein abgesprochen wird.

Die herausgearbeitete Fragilität deutscher nationaler Zugehörigkeit für Menschen mit zugeschriebener Migrationsgeschichte deckt sich auch mit den Alltagserfahrungen von Pedro, wie bereits in der Beschreibung des Fallbeispiels in Kapitel 5.3 aufgezeigt wurde. Pedro bezeichnet dort den Verlauf der Özil Debatte insofern als »typisch deutsch« (Pedro: 179), als dass dieser sich mit seiner Alltagserfahrung als Deutscher mit Italien-stämmigem Vater dahingehend decke, dass er, Pedro, sich niemals ganz als Deutscher akzeptiert fühle, sondern fortlaufend die Erfahrung des *otherings* mache. Typisch deutsch am Verlauf der Özil Debatte sei, dass Özil zwar 2014 als deutscher Fußball-Weltmeister gefeiert worden sei, seine nationale Zugehörigkeit aufgrund des Treffens mit Erdoğan jedoch bereits 2018 wieder infrage stehe, Özil sich der Zugehörigkeit zu Deutschland also niemals sicher sein könne, da sie immer von der Bewertung des hegemonialen Zentrums hinsichtlich einer passablen nationalen Performanz abhängig sei. So wurde bereits anhand des Fallbeispiels Pedro in Kapitel 5.3 die Zentrum-Peripherie-Konstruktion als Konzept eingeführt, das entlang der Vorstellungen von Ethnizität und *race* differenzierte Formen nationaler Zugehörigkeit beschreibt, die sich hinsichtlich von Dominanz und Marginalität so wie sicherer und fragiler nationaler Zugehörigkeit voneinander unterscheiden.

Erfahrungen von Rassismus, Marginalisierung und Ausgrenzung werden innerhalb des Samples neben Pedro auch von anderen Personen geschildert, die entlang von Ethnizität und *race* nicht als Teil des hegemonialen Zentrums gelten. Sehr offen geht beispielsweise Leyla mit diesem Thema um. Als Kind von Iran-stämmigen Eltern beschreibt sie, dass sie in ihrem Alltag in Deutschland wiederholt Abwertung

erfahre. So schildert sie etwa: »Ich bin letztens mit meiner Cousine durch [angesagter Bezirk einer deutschen Großstadt] gelaufen und so ›Ihr scheiß Kurden ne‹ und meine Cousine so ›jaja nur, weil wir schwarze Haare haben ne‹ sowas.« (Leyla: 106) Die weiße Interviewerin wiederholt daraufhin erstaunt den Bezirk und scheint damit auszudrücken, dass sie dort rassistische Vorfälle nicht erwartet hätte. Leyla bestätigt daraufhin ihre Angaben und fügt eine weitere Geschichte hinzu:

Leyla: »Achso jaja achso letztens ist mir was Lustiges passiert ähm ich bin nach Hause gegangen und ich hatte meine Brille auf und da ist so ein Herr an mir vorbeigelaufen, ein Deutscher und er so ›Jetzt hat sie auch noch die scheiß Kastenbrille auf‹ ich so ›Kennen wir uns?‹ Ich hatte noch nie diese Person gesehen, und ich hab den ein paar Mal beim Vorbeilaufen gesehen und immer auch immer so dieses ab/abwertende, dieser Blick und immer dieses also immer was genuschelt und im Anzug und ähm ich lächle dem einfach nur entgegen und so (.) bring den hier und äh ja (lacht).«

Interviewerin: »Seh ich/also dir passiert sowas ja sehr regelmäßig sowas in der Richtung so ne, das erstaunt mich.« (Leyla: 114–116)

Interessant erscheint diese Passage unter anderem hinsichtlich der Dynamik zwischen der weißen Interviewerin und Leyla als Person, die Rassismus und *othering* in der deutschen Gesellschaft erfährt. Die Schilderung dieser Erfahrung löst bei der Interviewerin, die diese Erfahrung selbst nicht macht, Erstaunen aus und verdeutlicht die Differenz der Wahrnehmung dessen, was als normale Alltagserfahrung anzusehen ist. Das hegemoniale Bild einer deutschen Wertegemeinschaft, innerhalb dessen Rassismus auf die Peripherie beschränkt ist, wird durch Leylas Geschichte infrage gestellt. Deutlich wird, dass rassistische Erfahrungen auch in Szenebezirken deutscher Großstädte üblich sind und rassistische Diskriminierung zudem mitunter von einem Anzugträger, ein Hinweis auf einen höheren sozialen Status, ausgehen kann.

Diskriminierungserfahrungen im Alltag im akademisch-bürgerlichen Milieu schildert auch Eila, deren Großmutter jüdische Holocaustüberlebende ist:

Eila: »Also ich hab nicht viele Freundinnen hier, die so wie ich mit einem jüdischen Hintergrund aufgewachsen sind, aber bei all denen, die ich kenne, war es ziemlich ähnlich, dass wir irgendwie, während wir hier aufgewachsen sind, schon öfter mal in Situationen gekommen sind, wo das eine Rolle gespielt hat. Also, wo/obwohl, ich würde schon sagen, dass in der Schule, ähm (.), super aufgeklärt damit umgegangen ist, aber wir wurden trotzdem, aufgrund unserer jüdischen Herkunft gemobbt.«

Interviewerin: »Ja?« (Eila: 421–423)

Eila berichtet hier davon, dass nicht nur sie, sondern auch ihre Freundinnen mit jüdischem Hintergrund antisemitische Erfahrungen in Deutschland gemacht hätten, obwohl in der Schule eine Sensibilität für dieses Thema geschaffen worden sei. Auch für Eila scheint Ausgrenzung trotz vordergründig aufgeklärter Strukturen eine Alltagserfahrung zu sein. Das fragende »Ja?« der nicht-jüdischen Interviewerin könnte ebenfalls erneut ein Erstaunen als Reaktion auf die Schilderungen ausdrücken und so eine differente Erwartungshaltung zur Alltagsnormalität zum Ausdruck bringen. So verstanden bildet auch diese Interaktion die entlang von Ethnizität und *race* gebildete Zentrum-Peripherie-Konstruktion ab, innerhalb derer Erfahrungen von fragiler nationaler Zugehörigkeit, Ausgrenzung und Abwertung nicht in das hegemoniale Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft Einzug erlangen, sondern trotz der Alltäglichkeit ihres Auftauchens marginal bleiben.

6.3.3 Schlussfolgerungen

Gegenstand dieses Kapitels waren zwei Zentrum-Peripherie-Konstruktionen, die die Verteilung von Dominanz und Marginalität innerhalb eines Nationalismus der Mitte in Deutschland beschreiben: Die zuerst Herausgearbeitete beruht auf dem Antagonismus zwischen dem Selbstbild der Mitte und der Vorstellung eines politisch vor allem rechten Randes und wird durch symbolische Grenzziehungen gebildet, durch die insbesondere sozioökonomische, kulturelle und moralische Differenzen betont werden. Die zweite herausgearbeitete Zentrum-Peripherie-Konstruktion wird durch die Differenzkategorien Ethnizität und *race* aufgespannt und unterscheidet zwischen gesicherter und fragiler nationaler Zugehörigkeit.

Die Entstehung und Aufrechterhaltung der ersten Zentrum-Peripherie-Konstruktion wurde entlang des Ansatzes der symbolischen Grenzziehung (Lamont 1995; Lamont 1994; Lamont und Molnár 2002) untersucht. Dabei wurde ein spezifisches Muster aus sozioökonomischer, kultureller und moralischer Differenz deutlich, das den rechten Rand vor allem als klassendifferent und die Mitte als diesem überlegen kennzeichnet. Deutlich wurden neben der Praxis symbolischer Grenzziehung und den damit einhergehenden Statusgewinnen vor allem auch Prozesse der Hegemonialisierung bzw. Marginalisierung als zentrale Bestandteile dieser Zentrum-Peripherie-Konstruktion. Während das Selbstbild der Mitte eine Vorstellung von legitimer Repräsentanz für die Nation beinhaltet, wird diese Funktion dem antagonistischen Rand abgesprochen. In der Folge können gewaltvolle Aspekte von Nation wie beispielsweise deren ausgrenzende Funktion oder damit verbundene Vorstellungen von nationaler Über- und Unterlegenheit dem rechten Rand zugesprochen und dadurch vom eigenen Selbstbild der Mitte abgegrenzt werden. Als weitestgehend von diesen Aspekten befreit kann sich ein Nationalismus der Mitte sodann als harmlos und dadurch überlegen begreifen. Exemplarisch wurde dieser Zusammenhang anhand der Analyse des innerhalb der Interviews

wiederholt auftauchenden Themas der deutschen Nationalflagge deutlich. Der durch symbolische Grenzziehung begründete Antagonismus von Mitte und rechtem Rand ermöglicht hier, dass das Schwenken der deutschen Nationalflagge kontextuell als Symbol für eine überlegene deutsche Wertegemeinschaft oder aber für eine abgelehnte, rechts-nationalistische Praxis gehalten wird. Obwohl sich mitunter der gleichen Symbolik (hier das Schwenken der Nationalflagge) bedient wird, erscheint das Selbstbild der Mitte als eindeutig distinktiert von rechts. Dem rechten Rand wiederum wird die Repräsentationsfunktion für Deutschland abgesprochen, ein Flagge-Schwenken in rechten Kontexten vermag es in der Folge nicht, die gesellschaftlich hegemoniale Vorstellung einer deutschen Wertegemeinschaft zu trüben.

Ebenfalls sichtbar wurde, dass der Antagonismus von Mitte und Rechts häufig zu blinden Flecken innerhalb der sich als solche verstehenden Mitte führt. Wenn Rassismus, Ausgrenzung und Gewalt eindeutig abgrenzbare Charakteristika sind, die den Anderen zugeordnet werden und damit vermeintlich keine Aussagekraft für die Mitte und nur eine marginale für das Gesamtkonstrukt Deutschland besitzen, scheint auch keine kritische Auseinandersetzung mit diesen dem Konzept der Nation gleichwohl inhärenten Aspekten erforderlich zu sein. So kann etwa die deutsche Wertegemeinschaft als ungetrübtes und hegemoniales Narrativ von Deutschland propagiert und auch als legitime Grundlage für einen Nationalstolz der Mitte sowie Gefühle nationaler Überlegenheit gegenüber anderen Nationen empfunden werden. Als Konsequenz folgt aus dieser Erkenntnis, dass eine aus antirassistischer und antinationalistischer Sicht unbedingt notwendige Grenzziehung gegen rechts (vgl. auch Kapitel 7.4) immer auch mit einer kritischen Reflexion von im Konstrukt der Nation strukturell angelegten Ausgrenzungspraktiken einhergehen sollte, die von den nationalistisch und rassistisch handelnden Akteur*innen nicht notwendigerweise intendiert sein müssen und gerade deshalb häufig nicht unmittelbar ersichtlich sind.

Mit den auch für einen Nationalismus der Mitte in Deutschland relevanten gewaltvollen Aspekten wie Marginalisierung, Rassismus und Ausgrenzung wurde sich vertieft im Rahmen der Auseinandersetzung mit der zweiten herausgearbeiteten Zentrum-Peripherie-Konstruktion beschäftigt. Die Kernaspekte dieser sich entlang der Differenzkategorien Ethnizität und *race* formierenden Konstruktion gilt es nun abschließend noch einmal zusammenzufassen. Beide hier herausgearbeiteten Zentrum-Peripherie-Konstruktionen ähneln sich hinsichtlich des Aspekts der Hegemonie des Zentrums verbunden mit der Marginalität der Peripherie. Während sich in der Zentrum-Peripherie-Konstruktion zwischen hegemonialer Mitte und rechtem Rand dieser Antagonismus insbesondere in der dem Rand abgesprochenen Repräsentationsfunktion zeigt, wird die entlang von Ethnizität und *race* begründete Marginalität vor allem daran erkennbar, dass die auch von einigen Interviewten geschilderten Alltagserfahrungen der Ausgrenzung, Diskriminierung und fragilen natio-

nenal Zugehörigkeit in der Regel nicht Teil des Alltagsbewusstseins der Mitglieder des Zentrums sind, bei denen das Bild einer harmlosen, inklusiven und liberalen deutschen Gesellschaft überwiegt. Dies zeigt sich beispielsweise in dem Ausdruck von Erstaunen einiger Interviewender, die selbst entlang der Differenzkategorien Ethnizität und *race* dem hegemonialen Zentrum des Konstruktes Deutschland zugeordnet werden, angesichts dieser Schilderungen von rassistischen Alltagserfahrungen. Die Unsichtbarkeit von Macht- und Ungleichheitsverhältnissen entlang der Differenzkategorien Ethnizität und *race* wird zudem durch die Verwendung von Begrifflichkeiten gestützt, in denen die Wirkmacht der Differenzkategorien nur noch implizit erkennbar ist. Begriffe beispielsweise wie Migrationshintergrund und Bio-deutsche reproduzieren genau diese Differenzkategorien, ohne sie zu explizieren und zu problematisieren.

Eine Gemeinsamkeit zwischen den beiden herausgearbeiteten Zentrum-Peripherie-Konstruktionen besteht in dem geteilten Bezug auf das Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft. Zugang zum Zentrum ist in beiden Konstruktionen an eine Identifikation mit den als national geframten Werten gebunden. Ein Fokus liegt dabei auf dem Aspekt der Liberalität, die zum zentralen Symbol einer deutschen Wertegemeinschaft wird, indem sie sich von einem exklusiven Verständnis von Nation entlang der Differenzkategorien Ethnizität und *race* abgrenzt. Anders als beispielsweise im Narrativ der Volksgemeinschaft beschreiben diese Differenzkategorien im Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft nicht primär die Außengrenzen von Deutschland. Sie werden jedoch zum internen Formgeber, indem sie ein Zentrum von einer Peripherie separieren. Dabei zeigt sich ein zentraler Unterschied zwischen den beiden herausgearbeiteten Zentrum-Peripherie-Konstruktionen: Anders als bei der Abgrenzung vom rechten Rand kennzeichnet die durch die Differenzlinien Ethnizität und *race* begründete Peripherie zunächst vor allem eine fragile nationale Zugehörigkeit. Während der Anspruch, sich zur deutschen Wertegemeinschaft zu bekennen, an alle potentiellen Mitglieder gleichermaßen erhoben wird, sind lediglich jene Personen und Gruppen vom Ausschluss aus dem Konstrukt Deutschland bedroht, die entlang der Differenzlinien Ethnizität und *race* der Peripherie zugezählt werden. An diese Personen richtet sich zudem die besondere Forderung, ihre nationale Zugehörigkeit durch eine nach Außen sichtbare Identifikation mit der Wertegemeinschaft kenntlich zu machen. Und so stellen die Differenzlinien Ethnizität und *race* nicht lediglich interne Spezifikationskriterien dar, sondern beschreiben implizit auch hier potentiell Außengrenzen der Nation. Dieser vermeintliche Gegensatz zwischen dem inklusiven Selbstanspruch der Mitte, der für einen Nationalismus der Mitte zentral ist, auf der einen Seite und dem Ausschluss bestimmter Individuen auf der anderen wird in den Interviews vielfach durch das Betonen von Freiwilligkeit aufgelöst. So könnten, anders als noch in der exklusiven Vorstellung einer Volksgemeinschaft, vermeintlich alle Personen selbstgewählte nationale Zugehörigkeit zu Deutschland

verstanden als Wertegemeinschaft erlangen. Praktisch müssen jedoch bestimmte Personen eine intensivere Beweisführung ihrer Mitgliedschaft vorlegen als andere.

Der Zusammenhang von freiwilliger Identifikation mit dem Narrativ einer deutschen Wertegemeinschaft auf der einen Seite und der erforderlichen Beweisführung über eine ausreichende Identifikation mit vermeintlichen deutschen Werten für als ethnisch different wahrgenommene Personen und Gruppen wurde exemplarisch entlang der Rezeption der Özil-Debatte innerhalb der Interviews herausgearbeitet. Dabei wurde deutlich, dass das Narrativ der Wertegemeinschaft auf die Vorstellung eines differenten Außen rekurriert, dem unerwünschte Antiwerte zugeschrieben werden. Das Außen der Wertegemeinschaft erscheint dabei vor allem mit Vorstellungen eines Dualismus aus Orient und Okzident verbunden zu sein und verweist somit auf eine Form des *Orientalismus* (Said 2017). So erscheint vielen Interviewten der Islam und die darin vermeintlich bestehenden Werte als besonders different zur eigenen deutschen Wertegemeinschaft und in der Konsequenz die nationale Zugehörigkeit von Deutschen, bei denen eine islamische Religionszugehörigkeit vermutet wird, als besonders fragil. Auch das Thema der Mehrfachidentifikation wurde im Kontext der Özil-Debatte verhandelt. Während innerhalb des Samples vielfach, dem Anspruch einer inklusiven Wertegemeinschaft entsprechend, Menschen mit zugeschriebener Migrationsgeschichte das Vorhandensein von multiplen nationalen Zugehörigkeitsgefühlen zugestanden wurde, diese Gefühle auf der Grundlage einer zugeschriebenen differenten Ethnizität gar als *natürlich* eingeordnet und dadurch legitimiert wurden, zeigte sich hinsichtlich der als deutsch verstandenen Werte ein Bedürfnis nach Eindeutigkeit. Deutlich wurde, dass für viele Interviewte die Notwendigkeit besteht, dass die entlang der Differenzkategorien Ethnizität und *race* zu Anderen Erklärten sich aktiv und ausschließlich zu den vermeintlich deutschen Werten bekennen, um in der Folge als deutsch gelten zu können bzw. die nationale Zugehörigkeit nicht wieder zu verlieren.

Abschließend wurde zudem deutlich, dass die Anwesenheit der entlang der Differenzkategorien Ethnizität und *race* zu Anderen gemachten innerhalb eines Nationalismus der Mitte in Deutschland zum Symbol von Toleranz und Vielfalt in Deutschland, zum Zeichen der Verwirklichung des Idealbildes einer deutschen Wertegemeinschaft erhoben wird. Die Auflösung der Wirkmacht der Differenzkategorien scheint demzufolge auch keine Zielvorstellung innerhalb eines Nationalismus der Mitte zu sein, da es zunächst der Definition der Anderen und sodann deren Anwesenheit bedarf, um ein neues, positives Nationalgefühl für die sich als solche verstehende Mitte in Deutschland zu legitimieren. In der Auffassung der Differenzkategorien als vermeintlich harmlose Zuschreibungen, die innerhalb eines Nationalismus der Mitte in Deutschland vor allem auf eine gewünschte, da ein positives Nationalgefühl legitimierende Vielfalt verweisen, droht jedoch der Verlust einer Wahrnehmbarkeit von sozialer Ungleichheit. Das in der Zentrum-Peripherie-

Konstruktion bedingte Verhältnis von gesichertem oder fragilem Status nationaler Zugehörigkeit kann nicht mehr ohne weiteres erkannt werden. Zusammenfassend enthält somit auch ein Nationalismus der Mitte in Deutschland ein durch Ethnizität und *race* bestimmtes Dominanz- und Ungleichheitsverhältnis, das sich in einer Zentrum-Peripherie-Konstruktion ausdrückt, das jedoch im hegemonialen Diskurs kaum reflektiert wird.