

4.3 »...und dann kam der Wessi«

Die Revolte der Subalternen

Vergiss nicht, wir sind in
Ostdeutschland, diese Ostdeutschen
haben eine Geschichte nicht weit weg
von Afrika.

Abilio Effibole, Pflegehelfer, 48 Jahre

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

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

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

A: *Die brauchen uns nichts erklären, wie viele Räder ein Auto hat.*

A: *Na, der Ossi wird doch verstimmt dargestellt.*

A: *Der Ossi zu 80 % ist gemeint.*

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

A: *JA! Das begreifen die Wessis aber nicht. [...]*

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

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

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

A: *Das getraut sich der Ossi öffentlich zu sagen, denn er hat ja schon mal 1990 geschwiegen!!!*

Chat-Unterhaltung zwischen mir und Andreas Richter vom 02.01.2020

In der kurzen Chat-Unterhaltung mit mir nimmt Andreas Richter auch Akzentuierungen vor, die zu einer machtkritischen Perspektivierung und Interpretation einladen. Er thematisiert erneut das durch die »Wessis« ausgelöste Herabsetzungs- und Gewalterleben der ostdeutschen Teilgesellschaft (»80 %«). Der »ostdeutsche Kollektivkörper« wurde und wird, seiner Wahrnehmung nach, »verstimmt« repräsentiert. Für dieses lokale – erneut als ungehört empfundene – Wissen (Spivak 2008: 123, 127) räumt er sich und anderen Ostdeutschen ein Privileg ein: ein Privileg des Wissens über die möglichen Tücken, die bei der beruflichen Systemintegration erwartet werden können, und damit über eine a priori zweifelhafte berufliche Zukunft der Neuzugewanderten. »Die Mauer über gelungene Integration wird weg sein, wenn die Migranten unsere Arbeitsweise erlernen und respektieren, dann hat keiner mehr Grund zu zweifeln«. Hierbei gilt es Andreas Richters Erwähnung einer »ostdeutschen« – »unsere[n]« – Arbeitsweise eingehender zu betrachten.

Diesbezüglich hatte ich bereits in Kapitel 4.2 auf das gleichzeitige Wirken von als rassistisch zu bewertenden Wissensbeständen hingewiesen (FN 19 und 31, Kapitel 4), denen die Analyse in Kapitel 5 ihre Aufmerksamkeit widmen wird. In diesem Zusammenhang ist hier anzumerken, dass die durch die SED propagierten völkisch-nazistischen Diskurse, damit Vorstellungen einer »biologisch-kulturalistische[n] Überlegenheit« (Wagner 2000: 4) und der »Appell an [...] nationale [...] Gefühle« (Poutrus/Behrends/Kuck 2000: 6) in einigen Bevölkerungsteilen der DDR-Gesellschaft ungebrochen blieben. Im Zuge der Etablierung eines »antifaschistischen Gründungsmythos« und der Inszenierung des DDR-Staates als »wahrhaft deutsche Regierung« (ebd.) – in Abgren-

zung zum Klassenfeind ›Westen‹ und um »die Zumutungen der kommunistischen Herrschaft« (ebd.) zu überspielen – tradierten und verfestigten sich rassistische und nationalsozialistische Praktiken durch einen Mangel an kritischer, öffentlich geführter Debatte. Insofern kann und sollte die Überhöhung einer ›ostdeutschen‹ Arbeitsweise sowie eine damit verwobene Ablehnung geflüchteter Menschen post 2015 auch als eine kolonialhistorische und faschistoiden Kontinuität, die der »national geprägte[...] Sozialismus« (Wagner 2000: 4) auf neue Art in Wert setze, kritisiert werden.

In unserer Klasse gab es 50 %, die rechts waren, [...] die die deutsche Geschichte verherrlicht haben. [...] Es war in nazistische Zeichnungen zu machen in der Stunde. Ich meine, die hat man auch immer belächelt, die das machen, [...] aber so von der Grundeinstellung war da schon eher so ein Mitläuferschlüpfchen dabei [...], also rechtsradikale Tendenzen gab es schon immer und die waren früher noch viel schlimmer. Früher hat sich nur niemand dafür interessiert, da haben die Medien auch nie darüber berichtet, also ist es ein bisschen im Sande verlaufen. Andreas Richter

Und so erinnert sich Andreas Richter selbst an eine kaum problematisierte Omnipräsenz nazistischen Erbes im Schulalltag und eine De-Thematisierung rassistischer und antisemitischer Vorfälle in der staatlich gelenkten Medienberichterstattung der DDR.³³

Diese Kontinuitäten mitgedacht, möchte ich an dieser Stelle den Fokus jedoch auf andere von Andreas Richter eröffnete Nexus lenken, die zu einer Aufschichtung ausschlussbefördernder Bedingungen im Kontext ›Ostdeutschland‹ beigetragen haben. Jene können als ein noch immer oder wieder schwelender ›Kalter Krieg‹ zwischen den Subjekten ›Ossi‹ und ›Wessi‹ gefasst werden, die vor dem Hintergrund der bereits erwähnten nach 1990 einsetzenden diskursiven Subalternisierung und den Missachtungserfahrungen der ostdeutschen Gesellschaft (vgl. Kollmorgen 2011) zu verstehen sind.³⁴

So stellt sich mit Blick auf die Chatunterhaltung auch die Frage, warum sich das Bedürfnis, eine ›ostdeutsche‹ Arbeitsweise zu überhöhen, derart explizit artikuliert. Und wie lassen sich die zynischen, das eigene Selbst aufwertenden Äußerungen wie »Das stellt uns über die Wessis« und »Das begreifen die Wessis aber nicht« oder »Das getraut sich der Ossi öffentlich zu sagen, denn er hat ja schon mal 1990 geschwiegen!!!« kontextualisieren?

Zunächst, so wird deutlich, erfährt seit dem neuralgischen Jahr 2015 eine Auflehnung gegen eine diskursive, mediale Inszenierung als »dumme[r]« oder »verstümmelte[r]« ›Ossi‹ starken Zuspruch – gegen »die hegemoniale Diskurslogik der Subalternisierung« (Kollmorgen/Hans 2011: 131) und so gegen eine im Kontext der Wende zugewiesene Plat-

33 Hierzu vgl. auch Mau (2019: 97–98); Langner (2020). Zu Rekonstruktionen rassialisierender Vorstellungen in DDR-Schulmaterialien vgl. Piesche (2002).

34 Hierzu siehe auch Studien im Kontext der Transformationsforschung, die auf die Notwendigkeit hinweisen, die »Sozialisations-« (Fokus liegt auf dem Sozialisationsprozess innerhalb des DDR-Staates und seinen Auswirkungen auf das einzelne Subjekt) und die »Situationshypothese« (Fokus liegt auf der Transformationserfahrung, strukturellen Ungleichheiten zwischen Ost- und Westdeutschland und Abwertungserfahrungen post 1990) für ein hybrides Verstehen ›ostdeutscher Einstellungen‹ gegenüber Politik (etwa Grix 2000; Jacobs 2004) und des einsetzenden Rechtsrucks post 2015 zusammenzudenken (vgl. Pickel/Pickel 2020).

zierung als soziale und politische Subjekte des Fremden/der Exotik, der Schwäche, der Hilfesuchertum und der Belastung (ebd.: 125–131).

Entgegen der diskursiven Norm überhöht Andreas Richter nun ein ›Ostdeutschsein‹ und denunziert gleichsam die ›westliche‹ Perspektive als unwissend und unfähig zur Erfassung der Zusammenhänge. Das »unterworfenen[...] Wissen« (Foucault 2016: 21) des ›Ostens‹ möchte spätestens jetzt nicht länger beschwiegen werden. Auge in Auge mit den ›Geflüchteten‹ gilt es zu handeln, Macht zurückzuerobern und wieder an die Relevanz ostdeutscher Positionierungen zu glauben. Schließlich hatte man 1990 schon einmal angenommen, ein gelebtes Leben, den eigenen Habitus, Identität wie eine alte Jacke ablegen zu können, um einige Jahre später festzustellen, dass ›doch nicht alles schlecht gewesen sei‹, dass es Alternativen zur angestrebten ›absoluten‹ Assimilation gegeben hätte. Der Duldung einer Subalternisierung und einer Entwertung lokalen Wissens im gesamtdeutschen Kontext soll nun angesichts der (un-)heimlichen Systemintegration geflüchteter ›Anderer‹ ein Ende gesetzt werden.

A: (...) äh wie soll ich sagen, der Ossi wird doch neuerdings jetzt in den Medien so rechtsradikal, verklärt und und der Welt fern, so wird er doch dargestellt, ja? In Wirklichkeit ist es ja überhaupt nicht so, dass ist ja das, was sie [der Westen] im Prinzip der Welt erzählen wollen, weil sie sich ihrer Sache nie zu helfen wissen. [...] So, und das Schlimme ist, wenn du in den Nachrichten siehst, wie Großunternehmen, Siemens, da bringen sie mal ein Beispiel, da ist z.B. ein Syrer eingestellt, ein Inder ist dort eingestellt, der eine steht an der Drehbank als, was weiß ich, NC-Fräser und der Inder ist, was weiß ich, Computer-IT-Experte und das verkaufen sie uns als gelungene Integration. [...] Und dann ist das ja so, der Wessi [...] versteht ja schon seit 1990, alles schönzureden [...] Und weeste, der Ossi ist jetzt gewohnt, die Fresse aufzumachen, weil er schon mal verarscht wurde und das war Anfang der 90er. [...] Und das ist dieser Krebschaden. [...]

I: Ist es in Bezug auf die Geflüchteten so, dass der Osten das Gefühl hat, dass der Westen ihm schon wieder ›Mist‹ verkaufen will?

A: JA. Nur das, es ist nur der Gedanke. [...] [D]ie Leute [Geflüchtete], die können gar nichts dafür, aber das ist diese Idee, alleine diese Idee, verarscht zu werden. Weeste? Und deswegen wird der Ossi bissl als doof hingestellt, bissl so minderbetüdet. So ist es aber nie. [...] Und du glaubst ja gar nie, wie die uns damals teilweise verarscht haben und verarschen wollten, wo die ganzen Spitzenmanager kamen von der Treuhand. [...] Und der Ossi hat halt so die Nase dafür behalten, dass es jetzt wieder so ähnlich ist und dass wir uns, dass der Ossi sich nie verarschen lassen will und das macht er halt öffentlich, er macht es, sagen wir mal, teilweise auch blöd, ich sag mal mit Pegida und Co. Wobei ich noch der Meinung bin, [...] ich weiß ganz genau, dass bei den Anfängen von Pegida alles Leute aus der DDR mitmarschiert waren, die kurz vor der Rente waren. [...] Da war überhaupt noch kein Politikum dahinter. Und schon gar keine rechten Tendenzen und als dann aber so die ersten Vollidioten mitgelaufen sind, hier dieser, wie heißt der? Äh, dieser Höcke, Höcke und Co, dann haben sie [die Medien, der Westen] natürlich gesagt: »Oh, das ist ein gefundenes Fressen.« Es sind ja alle rechtsradikal. Und an diesen Stellen ist der Glaube an die Politik bei vielen Ossis verloren gegangen, weil sie schon mal verarscht worden sind [...].

Andreas Richter

Alte Ost-West-Grabenkämpfe erfahren, so lässt uns Andreas Richter wissen, post 2015 eine neue Dynamik. Er vergegenwärtigt sich, dass Elementen von 1990 in verstellter, perfi-

der Art und Weise eine Wiederholung droht; hat doch »der Ossi«, wie er einschätzt, »so die Nase dafür behalten«. Deshalb nun die »Revolte« (Memmi 1994: 116), wie es Albert Memmi aus postkolonialer Perspektive formuliert – ein »Aufstand der Unzufriedenen und Frustrierten« (Mau 2019: 17). Der Figur des* der Geflüchteten – »die Leute [Geflüchtete], die können gar nichts dafür« – wird dabei erneut eine randständige Position zugewiesen: Das beinahe Verdrängte, die Ungerechtigkeitserfahrungen und die mit der Subalternisierung verbundenen Affekte fordern erneut wirkmächtig Aufmerksamkeit ein, treiben die Menschen auf die Straße, lassen sie wieder öffentlich sprechen und werden gleichsam doch auf die Figur des* der Geflüchteten als Ersatzgestalt projiziert. Allerdings stellt sich für die Menschen wiederkehrend nicht das Empfinden ein, gehört zu werden, abermals dominieren Gefühle von Diskreditierung und Herabsetzung zum *rechtsradikalen, verklärten, der Welt fernen und minderbüdlen Ossi*. Andreas Richter erkennt eine Reaktualisierung und Inwertsetzung (»weil sie sich ihrer Sache nie zu helfen wissen«) alter Nachwende-Topoi (vgl. Kollmorgen/Hans 2011) zur Konservierung einer subalternen Position und der Aufrechterhaltung asymmetrischer Machtverhältnisse. Die hier thematisierte homogenisierende – vor allem mediale – Repräsentation der Protestbewegung PEGIDA als rechtsradikal kritisiert er scharf, da er dieses Aufbegehren zumindest anfänglich als nicht primär rassistisch motiviert versteht. Stattdessen repräsentiert es das lokale, »unterworfenen [...] Wissen« (Foucault 2016: 21) einiger Ostdeutscher – »Minderheitengeschichten« (Chakrabarty 2010: 67). Die nun wiederkehrende Herabsetzung erinnert an den einst verloren gegangenen Glauben an die westlichen *Brüder und Schwestern*, an das politisch nicht eingeholte Versprechen »blühender Landschaften« und erweist sich so schleichend als Feigenblatt für den Schulterschluss mit Rechts.

Eine mediale Inszenierung von Leuchtturm-Projekten zur beruflichen Integration von »Migrant*innen« und die anfänglich protegierte »Wir schaffen das«-Euphorie (abermaßiges »Verarschtwerden«) bringen das Fass für Andreas Richter zum Überlaufen. Er versteht diese Praktiken – affektverklemmt mit der eigenen Geschichte – als Affront gegen das eigene Ungerechtigkeitserleben und reagiert mit der Reproduktion alter Nachwende-Topoi über den »Westen« vom »Schönredner« und »Besser-Wessi« (vgl. Nölting/Schröder/Marotz 2011: 209; Kowalcuk 2019: 94; Brinkmann 2008). Aus eigener Systemintegrationserfahrung meint er genau zu wissen, dass *hinter* der medialen Inszenierung erfolgreich integrierter Geflüchteter eine gern beschwiegene, beruflich »unintegrierte« oder eine zumindest um gleichberechtigte Teilhabe kämpfende Masse steht bzw. *stehen muss*. Eine Ableitung, die als trostpendend und identitätsstabilisierend interpretiert werden kann, um nicht noch einmal »versagt« zu haben oder um nicht auf »Platz drei« der imaginären Zugehörigkeitsskala zu rutschen. Für diese vorgeblliche Schönrednerei des »Westens«, eines nicht eingelösten Gleichheitsversprechens und damit die Nichtanerkennung der Wendeungerechtigkeiten verwendet Andreas Richter die Metapher des zersetzen »Krebsschadens«, der auf der ostdeutschen Teilgesellschaft bzw. dem »Kollektivkörper« wuchere. Damit erinnert er erneut an die zuvor konturierte organische Verbindung zwischen Gesellschaft, Leben, Arbeit und Wertegemeinschaft im SED-geführten Staat; der einstige DDR-»Kollektivkörper« im Jahr 2020 (Zeitpunkt des Gesprächs), wenn auch im übertragenen Sinne, noch immer eines schleichenden, langwierigen Todes sterbend.

Sukzessive kristallisiert sich heraus, dass die Figur des*der Geflüchteten nicht nur als eine Ersatzgestalt für ein abgelehntes »inneres Ausland« (Bohleber 2007: 229) in Form einstiger Wünsche, Träume und Enttäuschungen verstanden werden kann, sondern dass sie auch als Sündenbock und als Symbol für das ›Überstülpen des Westens‹, die Subalternisierungserfahrung instrumentalisiert und in die 1990 begonnene Erzählung einer innerdeutschen Ost-West-Dualität eingeschrieben werden kann. So gelesen, spricht aus Andreas Richter auch ein Unterdrückungserleben, das sich nach 2015 – nicht zuletzt als eine Folge der unheimlich heimlichen Ähnlichkeiten – ebenso gegen Geflüchtete mobilisieren kann: »Dieser Drang, den Platz des Kolonialherrn einzunehmen, bewirkt eine ständige Anspannung der Muskulatur. Bekanntlich verstärkt unter gegebenen emotionalen Bedingungen die Anwesenheit eines Hindernisses die Tendenz zur Bewegung«, bemerkte bereits der Postkolonialisierungstheoretiker und Psychiater Frantz Fanon (2008: 41).

So führen hier die retrraumatisierende Zuwanderungsbewegung und ein damit einhergehendes – zumindest so empfundenes – Erwachen aus der Passivität, dem jahrelangen Erleiden und Erdulden zu einer Form von ›ostdeutscher Revolte‹ gegen das Unterdrückungserleben, zu einer Neo-Identifikation mit dem Vergangenen, zu einem Streben nach Macht und Mitsprache und dem verzweifelten Bemühen, die eigenen Geschichten und Perspektiven in das gesamtdeutsche Narrativ einzuflechten. Eine Form von Revolte³⁵, die mitunter in fragwürdigen Allianzen (Zulauf zu PEGIDA und AfD) und einer renitenten, puerilen Antihaltung (kollektives Dagegensein) gegenüber politischen Entscheidungen sowie einer Überhöhung oder Wiederentdeckung einer ›ostdeutschen Identität‹³⁶ (›Wir sind das Volk!‹) gipfelte. Dass so manche Ostdeutsche, gefangen in einer vermeintlichen Machtlosigkeit und subalternen Diskursposition, in der AfD und PEGIDA einen rettenden Strohhalm sahen und sich im Netz rechter Diskurslogiken verfingen, thematisiert auch Kowalcuk. Dieses Phänomen erkennt er in vielen Regionen weltweit als wirksam; wer nicht anerkannt und missachtet ist oder sich zumindest so wahrnimmt, kann allzu leicht extremen politischen Randpositionen in die Hände spielen (Kowalcuk 2021: 36). Ein Nexus, den die Sprecher*innen angesichts der als traumatisch empfundenen Wendeerfahrung selbst eröffnen: »[I]ch hab ja schon immer gesagt, bei PEGIDA sind alle

35 Angesichts des mit dem Jahr 2015 zu beobachtenden AfD- und PEGIDA-Zulaufes spricht die Soziologin Ulrike Marz von einer »konformistischen« – d.h. ein Einverständnis der ›Eigengruppe‹ voraussetzenden bzw. unterstellenden – Revolte (Marz 2017: 250); eine Dynamik, die mit der »Feststellung einer die eigene Existenz gefährdenden wirtschaftliche Krise« (ebd.: 256) bzw. als »eine Reaktion auf die Krise warenproduzierender Gesellschaften« (ebd.: 250) einhergehe: »Als konformistische Revolte richten die rassistischen Subjekte Aggressionen, Leidensdruck und Ohnmacht als typische Produkte moderner Subjektkonstitution auf die als fremd oder nicht-deutsch wahrgenommenen Menschen und rassialisierte Gruppen, statt sie gegen die abstrakte Herrschaft zu richten« (ebd.: 250). Der Druck entlädt sich dann gegen die machtunterlegenen, bereits gesellschaftlich diskreditierten Geflüchteten, da sich die Revolte nicht wirkungsvoll gegen eine abstraktre Herrschaft, wie den Staat – oder hier: den ›Westen‹ –, der zugleich als schwach wahrgenommen wird (ebd.: 256), richten kann. »Denn wenn ein als schwach wahrgenommener Staat anscheinend nicht mehr die Interessen des ›kleinen Mannes‹ vertritt, erhöht sich das Bestreben, seine Regierung kurzerhand gegen eine andere auszutauschen, der sich die Autoritären dann wiederum unterwerfen können, insofern als diese Stärke und Sicherheit verspricht« (ebd.: 264).

36 Hierzu siehe auch Foroutan/Kubiak (2018: 99) und Kubiak (2018).

die, die nach der Wende keinen Fuß gefasst haben und hinten runtergefallen sind, die haben sich jetzt denen zugewandt und auch der AfD«, berichtet Doris Jung. Die 87-jährige Isolde Kahlbach schließt daran an und ist davon überzeugt, dass bei PEGIDA in besonderem Maße jene Menschen mitlaufen, die durch die Wiedervereinigung ein besonders schweres berufliches Schicksal erlitten. Insofern versteht sie die Formation von PEGIDA als eine »ostdeutsche« Möglichkeit des Gehörtwerdens oder zumindest des Widerstands gegen erlittenes Leid (als eine »Lobby«), ein Aufstehen, ein Befreiungsansinnen aus 25 Jahren Schweigen und Lähmung (ebd.).³⁷ Wenn die Wut des Kolonisierten ausbricht, findet er »sein verlorenes Selbstverständnis wieder [...]. Sobald dieser Krieg ausbricht, ist er erbarmungslos. Man bleibt entweder terrorisiert oder wird selbst terroristisch« (Sartre 2008: 18), pointiert Jean Paul Sartre in Fanons »Die Verdammten dieser Erde«.

Indem das »Ostdeutschsein« zunehmend zu Merkmalen des »Anderssein« (Foroustan/Kubiak 2018: 99) und zu einer »Devianz als Abweichung von der gesetzten und selbstverständlichen Norm des westdeutschen Modells« (Kollmorgen/Hans 2011: 137, Hervh. im Orig.) avancierte, wurde es auch zu einer politischen Kategorie, »die mit einer neuen Form der Identitätspolitik« (Foroustan/Kubiak 2018: 99) einherging. Aus der permanenten Anrufung als »Andere« resultiert »eine Subjektivierung, die auch als Selbstethnisierung« (ebd.: 100) gelesen werden kann:

Menschen positionieren sich teilweise auch deshalb als [...] »Ossi«, um selbstbewusst, trotzig oder widerständig auf die beschriebene Anrufung zu reagieren. Das kann in Form einer Identitätspolitik geschehen, die stärker auf Sichtbarkeit und Repräsentation setzt und so auf Ungleichheit und fehlende Repräsentation aufmerksam macht. (ebd.)

Bereits Fanon wies darauf hin, dass ein beherrschtes Volk dazu verdammmt bleibt, sich immer wieder die Frage nach dem »Wer bin ich eigentlich?« (Fanon 2008: 190) zu stellen und auch die Erziehungswissenschaftlerin Astrid Messerschmidt benennt – abgeleitet von Fanon – nationalistische Identitätspolitiken als eine Folge von Beherrschung, da ein ständiges Bedrohen der eigenen Identität nach Formen der Absicherung ebenjener suchen lässt (Messerschmidt 2009: 146). Auf die Missachtungserfahrung kann sodann aufseiten der Beherrschten eine »kulturelle Selbstentfremdung« (Fanon 2008: 161) oder das »Paradox einer ostdeutschen Kultur- und Identitätserzeugung wie einer zeitgleichen Dekulturalisierung und Identitätsdiffusion« (Kollmorgen 2011: 337, Hervh. im Orig.; siehe auch Kollmorgen 2008: 18) folgen.³⁸ Messerschmidt versteht eine solche Identitätssuche als Bestandteil kolonialer Praxis und konzeptualisiert sie als »antikoloniale[n] Nationalismus« (Messerschmidt 2019: 146), sodass dann in den Kolonisierten bzw. hier in dem sich

37 Der höchste AfD-Wähler*innenanteil findet sich dem kongruent in der Generation zwischen 45 und 59 Jahren (vgl. tagesschau.de 2019), so mehrheitlich bei Menschen, die schulisch und beruflich in der DDR sozialisiert wurden, und die sich gegenwärtig noch im Arbeitsleben befinden. Die AfD erzielte beispielsweise bei der Bundestagswahl 2017 im strukturschwachen Raum bei Großdubrau 42,4 %. Bei Großdubrau handelt es sich um eine Region, in der mit der Wende die für die ostdeutsche Bevölkerung erfolgsversprechende Margarethenhüte (über 800 Arbeitsplätze) »über Nacht« geschlossen wurde (Köpping 2018: 24–26).

38 Zu diesen Prozessen siehe auch Pollack (1998); Ahbe (2010).

als machtunterlegen wahrnehmenden Andreas Richter das weiterwirkt, was bekämpft werden soll (Herabsetzung und Ausschluss schwächerer Gruppen). »[U]nd diese ganze Geschichte [Missachtungserfahrung] beruht NUR auf einem gewissen Gefühl und wenn viele, viele Leute dieses gemeinsame Gefühl haben, kommt es halt zum Ausgießen von dieser Kanne [etwa Protest]«, erklärt er. So lässt sich verstehen, dass, obschon vordergründig gegen Geflüchtete als Sündenbock opponiert wird, weitere oder *eigentliche* Adressat*innen existieren; ein so inszenierter – machtvollerer – Gegner kann also noch immer ›Westdeutschland‹ heißen, dessen als unterdrückend, missachtend und ungleich empfundene Politik über Ersatzbildungen angesprochen und angeprangert wird.

Mit den postkolonialtheoretischen Ausführungen Mbembes und der beobachtbaren Renaissance eines ›Ostdeutschseins‹ post 2015 kann so auch ein Wunsch der sich als unterdrückt Empfindenden nach Gemeinschaft konturiert werden, der ›dunk[el], mysteriös[...] und paradox‹ anmutet, weil er die Nostalgie und Melancholie ›eines für immer verschwundenen Es‹, einer für immer verschwundenen Gemeinschaft beinhaltet (Mbembe 2019: 73). Die Berufung auf eine ›Rasse‹ (ebd.: 74), das ›Ostdeutschsein‹, kann dann – im übertragenen Sinne – als eine Verbrüderung und als die Herausbildung eines Ortes, von dem aus man ›angesichts einer langen Geschichte der Unterjochung‹ noch ›erhobenen Hauptes‹ (ebd.) stehen kann, gelesen werden. Als ursächlich für diese Berufung versteht auch Mbembe das Gefühl des Verlustes einer Gemeinschaft, die gespalten und von Auslöschung bedroht ist (ebd.: 75). Aus dieser Perspektive stellt der Rekurs auf eine ›Rasse‹, eine spezifische, vermeintlich kollektive Identität ›ein[en] Weg [dar], den geopferten, begrabenen und zerstückelten Körper der Blutsbande und Bindung [...] wiederzubeleben‹ (ebd.), einen Selbsterhaltungstrieb und Wunsch, sich vor dem Verschwinden zu schützen und mit den eigenen ›Minderwertigkeitskomplex[en]‹ (Fanon 2016: 16) umzugehen: ›[W]ir machen unsere eigene Party und so hat es jetzt den Anschein‹, unterstreicht Andreas Richter. Eine ostdeutsche Erinnerungsgemeinschaft wendet sich also – in ihrer so empfundenen Gestaltungsohnmaht – begeistert sich selbst zu, denn es ist auch ›der Kolonialismus, der den Patriotismus der Kolonisierten hervorbringt‹ (Sartre 1994: 9–10). So zeigt sich in der sich etablierenden Salonfähigkeit eines ›Ostdeutschseins‹ oder der DDR-Sozialisation samt ihrer Wertegemeinschaft nicht nur eine Suche der ›Schiffbrüchigen‹ nach dem rettenden Floß für den erodierten Kollektivkörper. Es offenbaren sich auch eine kollektive Selbsterhöhung und ein Revival verstaubter Solidaritäten und nationaler Gefühle einer vermeintlich integrierten Gruppe.

Der Rassismus- und Postkolonialitätstheoretiker Memmi diskutierte die ›Revolte‹ (Memmi 1994: 116; das ›Ausgießen von dieser Kanne‹) bereits als einen probaten (Aus-)Weg, den Kolonisierte ergreifen können, um das Schweigen zu brechen, da sie ihrer Vergangenheit und alter Traditionen entrissen wurden und Hoffnungen auf eine einschließende Gesellschaft sowie eine erfolgversprechende Zukunft geplattzt sind. Überlegungen, die auch Mbembe teilt; löst doch jeder Rassismus auch den Wunsch nach Rache aus, wie er schreibt (Mbembe 2019: 332). So entsteht die Darstellung Andreas Richters rezipierend der Eindruck, als würde seit dem Jahr 2015 der Versuch unternommen, mit dem Erwartungsdruck einer vollständigen Assimilierung und Unterordnung endgültig zu brechen und sich aus der Subalternität zu befreien. Gleichzeitig können mit dem Verweis auf im dominanten Diskurs unerwünschte rechte Positionen Racheglücke gegenüber dem ›Westen‹ befriedigt werden. Letztlich wird durch das Wiedergewinnen einer verbinden-

den ›ostdeutschen Identität‹ der Versuch unternommen, ein würdevolles Selbst zurückzuerobern und die »*Kanne*« – gefüllt mit Missachtungserleben und dem uneingelösten Gleichheitsversprechen – in Form von Protest, einer Revolte *auszugießen*.

Die zuvor etablierte Verneinung des eigenen Selbst, die in Ostdeutschland mit der Tendenz zur absoluten Orientierung und der erwarteten Assimilation an dem ›westdeutschen Vorbild‹ einherging – »Wir bringen nichts mit außer unseren Erfahrungen, alles andere lassen wir im Stall, den wir gemeinsam mit euch abbrennen« (Kowalcuk 2019: 94) – kann mit Memmi als ein unvermeidliches Vorspiel der Rückbesinnung auf ein eigenes Selbst verstanden werden: »Nachdem er so lange vom Kolonisator verneint worden ist, ist es an der Zeit, daß der Kolonisierte den Kolonisator verneint« (Memmi 1994: 117). Auf die Mystifizierung durch die Unterdrückenden folgt dann ein positiver, übertriebener Gegenmythos, eine Selbstmystifikation, zur Bestätigung des eigenen Selbst und als Protest gegen die Unterdrückenden. Mit Blick auf die Ausführungen von Andreas Richter erscheint es nun als bedeutsam, die ›eigene‹ Teilgesellschaft zu behaupten und einen alten Kollektivsinn wiederzubeleben bei gleichzeitiger Inkaufnahme einer Entsolidarisierung mit dem gesamtdeutschen Gefüge. Memmi konturiert solche Praktiken der Selbstmystifikation oder Selbsterhöhung, wie die Abwertung der Kolonisierenden (»*Das begreifen die Wessis aber nicht*«), als einen »*Rassismus, dem man die Zähne gezogen hat*« (Memmi 1992: 113, Hervh. im Orig.), da eine bewusste Herabsetzung der Mächtigen und Privilegierten durch die Unterdrückten lediglich eine Meinung bleibt, kaum die erwünschten Auswirkungen nach sich zieht und im eigentlichen Sinne nicht als Rassismus bezeichnet werden kann. Ein solcher Rassismus bleibt als Folge der subalternen, inferioren Position ohne größere Wirkung: eben *zahnlos*.

Wer aber kann dann – stellvertretend – für den eigenen (unverarbeiteten) Schmerz und die aufkommende Wut zur Verantwortung gezogen werden, wenn der ›Tritt nach oben‹ doch wirkungslos bleibt? Nach Fanon können Menschen danach trachten, die eigenen niederen Instanzen dem »Konto eines bösen Geistes« zuzuschreiben, sie brauchen einen Sündenbock, »[u]nd für die weiße Gesellschaft – die sich auf den Mythos: Fortschritt, Zivilisation, Liberalismus, Erziehung, Aufklärung, Feingefühl gründet – ist der Sündenbock die Kraft, die sich der Expansion, dem Sieg dieser Mythen entgegenstellt. Diese brutale, oppositionelle Kraft ist der Neger« (Fanon 2016: 163). Diesen Sündenbock für die eigenen niederen und unverarbeiteten Instanzen findet der hier sprechende Andreas Richter, so kann nun in Anlehnung an Fanon (ebd.) abgeleitet werden, in den machtunterlegenen Geflüchteten, die als Ersatzgestalt für einen nicht-personifizierten ›Westen‹ fungieren; so praktiziert er im übertragenen Sinne Memmis »Rassismus der Verarmten« (Memmi 1992: 110) bzw. ›Beherrschten‹, der »Opferkonkurrenzen« und »ethnische Hierarchien« (Foroutan/Kubiak 2018: 94) erzeugt und der eine Wendung der »Verantwortungslogik« (ebd.) verhindert.

Der Rassismus ist folglich nicht nur eine erlebte, sondern auch eine *gemeinsame Erfahrung* (Memmi 1992: 38–39). Die ›Sünde‹ wird auch von den ›Opfern‹ begangen. Der Rassismus *nach unten* wendet sich also gegen die vermeintlich schwächere Gruppe (hier: der Geflüchteten), wie es Memmi bildhaft mit der »Pyramide der kleinen Tyrannen« (ebd.: 197) zum Ausdruck bringt:

Jeder wird von einem Mächtigeren gesellschaftlich unterdrückt und findet immer einen weniger Mächtigeren, auf den er sich stützen und dem gegenüber er selbst Tyrann sein kann. Welche Genugtuung und welcher Stolz für einen kleinen Schreiner, der nicht kolonisiert ist, neben einem arabischen Hilfsarbeiter einherzugehen, der auf dem Kopf eine Bretterdiele und ein paar Nägel trägt! Für alle existiert zumindest jene tiefe Befriedigung, im Schlechten besser dazustehen als der Kolonisierte [...]. (ebd.)

So lässt sich der ›Rassismus‹ der Machtunterlegenen also auch als ein (hier: einseitiger) Kampf zwischen zwei subalternen ›Opfern‹ verstehen – »Ja, der Migrant ist ja, der Migrant selber ist ja eigentlich Opfer von dem Ganzen«. Andreas Richter erkennt in den Geflüchteten un/bewusst eine solch schwächere Opfergruppe – »noch unterhalb des Bodens, auf den die einheimischen *misérables* verwiesen wurden« (Bauman 2018: 19, Hervh. im Orig.), wie es Bauman für die Ankunft geflüchteter Menschen in die französische Gesellschaft bebildert –, gegen die sich nun die ›Ost‹-Wut vermeintlich ›scharfzahniger‹ richten kann; eine Verdrussentladung, die das eigene Schicksal erträglicher machen soll und die hinsichtlich der als westlich empfundenen Politik wirkungslos blieb: »JA. JA. 100 Prozent [wird die Politik im Westen gemacht] [...]. Der Osten, äh Thüringen, Meck.-Vorpommern, Sachsen, Brandenburg [...] haben das Gefühl, westlich regiert zu werden« (Andreas Richter).

[I]ch kenne ehrlich gesagt niemanden mehr in meinem Umfeld, der auch nur einen Hauch auf Politiker setzt [...], weil es bringt am Ende nichts. [...] [F]rüher waren es blühende Landschaften, heute sind es politische Veränderungen, es tut sich nichts und deshalb bin ich von vielen Leuten umgeben, die in diesen Abgrund gleiten, wo sie sagen, [...] ich mach mein Ding. Andreas Richter

Auch der Protestspruch »Integriert doch erst mal uns!« (Köpping 2018) steht symptomatisch für das hartnäckige Empfinden, nicht gehört und nicht gefragt worden zu sein und zugleich in diesem Prozess kaum über Gestaltungsmacht zu verfügen und/oder diese ergreifen zu können. Die Folge: Rückzug ins Apolitische und Politikverdruss.³⁹ Wieso sollten sich die Menschen für etwas interessieren, von dem sie beharrlich ausgeschlossen werden bzw. sich als ausgeschlossen wahrnehmen, kann hierzu mit Memmi aus postkolonialer Perspektive gefragt werden (Memmi 1994: 93).

Wie bereits dokumentiert, verstehen die Sprecher*innen auch die ehemalige Übernahme und den Verkauf der Kombinate in den Nachwendejahren von einem »Legitimierungsdiskurs« begleitet, wie María do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan für den Kontext des historischen Kolonialismus feststellen (Castro Varela/Dhawan 2015: 34). Ein Legitimierungsdiskurs, der – im übertragenen Sinne – die Übernahme von Leitungspositionen in der ostdeutschen Wirtschaft und Verwaltung durch die Treuhand »als Zivilisierungsmission präsentierte«, die den neuen Bundesländern, in einer Form von ›Protektorat‹, ›schließlich‹ ›Reife‹ und ›Freiheit‹ (ebd.: 34) bringen sollte. Das ostdeutsche

39 Siehe auch der höhere Anteil an Nichtwähler*innen im Osten; Völk (2020). Zur Marginalisierung und Exklusion von Ostdeutschen in bundesweiten Elitenpositionen siehe Kollmorgen (2015, 2017, 2020). Zu habitustheoretischen Perspektiven auf ein potenziell zu DDR-Zeiten ansozialisiertes apolitisches (Nicht-)Handeln siehe Kapitel 4.4.

Narrativ erzählt, wie oben dargelegt, von Treuhandmitarbeiter*innen – nur vermeintlichen Aufbau-Ost-»Glücksritter[n]« –, die sich im Osten Deutschlands niederließen, weil sie selbstbezogen auf Karrierechancen hofften und materielle Vergünstigungen erhielten. Auch diese Perspektiven erinnern an Memmis Ausführungen zu der Motivation des Kolonизаторs, der eine gewisse »Nase fürs Geld« (Memmi 1994: 55) habe: »Man begibt sich in die Kolonie, weil die Situationen dort gesichert, die Gehälter höher, die Karrieren steiler und die Geschäfte einträglicher sind« (ebd.: 24). Dass die damals ausgeschüttete Sonderzulage für ebenjene Beamte aus Westdeutschland im westdeutschen Narrativ damit kongruent als »Buschzulage« betitelt wurde (Köpping 2018: 110; Kollmorgen 2011: 315; Brinkmann 2008; Mau 2019: 177–185), wirft die Frage auf, inwiefern sich manche »Westdeutsche« selbst als »Kolonизатор*innen« in einem »Karriereparadies« (Kowalcuk 2021: 42) bzw. als »Entwicklungshelfer« (ebd.: 43) inszenierten.

Viele Westdeutsche, die nun in den Osten zur Arbeit kamen, reden noch heute darüber wie koloniale Abenteuerschriftsteller in vergangenen Zeiten über ihnen fremde Gesellschaft schrieben: neugierig, herablassend, patriarchalisch und vor allem immer wieder aufs Neue verwundert darüber, das »dort« alles anders sei als »hier«. [...] Und nie wurde so getan, als ob das »andere« gleichberechtigt sei. (Kowalcuk 2021: 41)

Castro Varela und Paul Mecheril sprechen pointiert von einem »bornierten [...] Westdeutschismus« (Castro Varela/Mecheril 2016: 13). Die daran anschließende und im ostdeutschen Mythos noch immer prominente Metapher von der »dritten, vierten Garnitur« reproduziert kontinuierlich die von Memmi thematisierte »Beförderung der Mittelmäßigen« (Memmi 1994: 56–58) aufseiten der Mächtigen in kolonialen oder, im hiesigen Fall, so empfundenen Unterdrückungsverhältnissen. Auch die bereits angesprochene beständig reproduzierte Besetzung neuer Stellen mit Personen aus der eigenen Familie (aus den Reihen der »Unterdrückenden«), selbst viele Jahre nach der Wiedervereinigung, schließt an die von Memmi beklagte »ungenügende [...] Frischluftzufuhr« (ebd.: 58) in kolonialen Verhältnissen an, auf die auch Andreas Richter verächtlich und frustriert hinwies: »[H]aben sie lieber den Schwager aus dem Westen rangekarrt, der die Führungsposition eingenommen hat«.

Ebenso können die bereits im Teilkapitel 4.2 analysierten Inszenierungen als Praktiken »kolonisierte« bzw. sich als kolonisiert erfahrender Bevölkerungsgruppen gelesen werden: Darunter fällt die Intention, im Ungarn-Urlaub (Margarethe Peters) oder bei der Entgegennahme des Begrüßungsgeldes in Berlin (Andreas Richter) nicht als »Ossi« auffallen zu wollen. Dazu zählt auch die Motivation, den »Feuerfrauen«-Habitus und damit eine vorgebliche Rückschrittlichkeit und Weltfremdheit abzulegen. Schließlich ist in diesem Zusammenhang das Ziel zu nennen, sich hinsichtlich der Lebensweise und der Sprache an die »zivilisatorische [...] Nation« (Fanon 2016: 16) anzugeleichen. Es handelt sich um *imperfekte* Nachahmungen – »Wir waren [...] trotzdem [Ossi], komischerweise«, wunderte sich Andreas Richter. Mit dieser Aussage übereinstimmend konturieren Kollmorgen und Kowalcuk die hegemoniale westliche Perspektive auf dieses »Nachahmungsverhalten«: So waren »Gegenstand des Spottes [...] nicht allein die hemdsärmelig proletarischen Fahrer vorsintflutlicher Kraftfahrzeuge, die sich stundenlang für das Begrüßungs-

geld anstellten, sondern auch die ›dummen DDRler‹, die sich als politisch naive und nur auf Wohlstandsgewinn fixierte Staatsbürger entpuppten‹ (Kollmorgen 2011: 331).

In den frühen 1990er Jahren spielten Kleidung, Essen, Freizeit und Frisuren, man mag es kaum glauben, dabei eine ganz zentrale Rolle. »Der« Ostdeutsche wurde genau über diese Merkmale immer und immer wieder karikiert – und gedemütigt. [...] Menschen in Stone-Washed-Hosen [sic!] und [...] wenn sie Fast Food und Büchsenbier in sich hineinschütteten, Yellow Press »lasen« und private Kanäle einschalteten. (Kowalczuk 2019: 150–151)

In diesem Schauspiel kann gleichsam ein Phänomen des kolonialen Diskurses als wirksam interpretiert werden, das Bhabha als »Mimikry« (Bhabha 2011: 125–136) konzeptualisiert. *Mimikry* schließt die Repräsentation einer Differenz ein, die aufseiten der Unterdrückten einen Prozess der Verleugnung der eigenen Kultur in Gang setzen kann und so Tarnung und Nachahmung im kolonialen Diskurs auslöst (ebd.: 126–127). In diesem Sinne nehmen die Kolonisierten das von den Kolonisierenden vorgegebene Leitbild an: »[S]o verbirgt der Kolonisierte, der sich assimilieren will, seine Vergangenheit, seine Tradition, kurz, all seine Wurzeln, die für ihn ehrenrührig geworden sind« (Memmi 1994: 113). Dennoch geschieht dies »*nicht ganz*« (Bhabha 2011: 127, Hervh. im Orig.), nur »beinahe« (ebd.). Die Mimikry kann als eine Strategie verstanden werden, die einen hybriden Raum eröffnet; sie ist »das Zeichen einer doppelten Artikulation« (ebd.: 126). Einerseits eignet sie sich den anderen an und schafft so die Möglichkeit zur Selbstermächtigung. Andererseits symbolisiert sie eine Differenz, etwas »Un(an)geeignete[s]« (ebd.: 127). Diese der Mimikry inhärente Ambivalenz erzeugt ein »Überschießen« (ebd.), die das koloniale Subjekt in einer »unvollständig[en]« oder »partielle[n]« (ebd.) Präsenz fixiert. Die Aneignung der hegemonialen Identitätsmuster wird damit gleichsam als Fiktion und Unmöglichkeit entlarvt. Eine solche Nachahmung der Maßstäbe der machtbesitzenden Gruppe bei gleichzeitiger Leugnung der eigenen Herkunft repräsentiert vor allem die Ambitionen jener Unterdrückten, die – so Memmi – sich noch nicht für die Revolte entschieden haben (Memmi 1994: 17). Vor diesem Hintergrund kann die Schilderung der Nachwendeerfahrung von Andreas Richter als Beispiel für das Phänomen der Mimikry gelesen werden:

Dann habe ich [nach der Wende] im Westen gearbeitet, [...] wir haben dort Mittag gegessen. Das Mikrowellenessen, das sie dort bereitet haben, war 2,20 Mark, da haben die alle [Westdeutsche] ihre Bemmen ausgepackt. Da haben wir [Ostdeutschen] gesagt: »2,20 Mark ist ja nun wirklich nie viel.« Dann gab es dort einen Getränkeautomaten, da gab es auch Bier [...]. Da haben wir den Meister gefragt: »Dürfen wir in der Mittagspause auch mal ein Bier trinken?«, da hat der gesagt: »Ja, solange ihr noch geradeaus gehen könnt, ist alles gut.« Da haben wir dort jeden Mittag ein Bier getrunken, da haben die Wessis schon geguckt: »Was die machen? Was die machen?« (spöttisch). Andreas Richter

[U]nd selbst das Biergetrinke in der Mittagspause führte dazu, dass der Getränkeaufsteller in der Mittagspause zu uns kam, sagt er: »Ich muss mal die kennenlernen, die den Umsatz in die Höhe treiben« (lacht). Andreas Richter

So verblieb Andreas Richter trotz seines vollumfänglichen Nutzens der neuen Freiheiten und Möglichkeiten, des Kantinenessens – welches er spöttisch, »zahnlos« (vgl. Memmi 1992: 113) als »Mikrowellenessen« bezeichnet –, des Biertrinkens in der Mittagspause und seiner vermeintlichen Anpassung an die »zivilisatorische [...] Nation« (Fanon 2016: 16) als ›Anderer‹ verhaftet, obschon die ›Anpassung‹ als erzwungener und erwünschter Vorgang« (Kowalczuk 2021: 41) das Schlagwort der Jahre seit 1990 bildete. Die Imitation blieb imperfect, da er zum ›Überschuss‹ tendierte (Bhabha 2011: 127). Dieses ›Vorbeischießen‹ an der angestrebten unmarkierten westlichen Norm enttarnte seine Herkunft. Der Versuch, eine westliche Kopie zu erzeugen, führte nicht zu der erhofften Anerkennung, sondern lud zum Spott der Privilegierten ein, die man eigentlich von der eigenen Zeitgemäßheit und Anschlussfähigkeit überzeugen wollte – »Ich muss mal die kennenzulernen, die den Umsatz in die Höhe treiben« (lacht):

Dem unausgesetzten Versuch des Kolonisierten, die Verachtung zu überwinden [...], seiner bewundernden Unterwerfung, seinem eifrigen Bemühen, mit dem Kolonisator zu verschmelzen, sich wie er zu kleiden, zu sprechen und zu verhalten, bis zu seinen Marotten und seiner Art, den Hof zu machen, all dem setzt der Kolonisator eine zweite Verachtung entgegen: *den Spott*. Er erklärt dem Kolonisierten, daß diese Versuche vergeblich sind, daß er damit lediglich eine zusätzliche Eigenschaft gewinnt, die Lächerlichkeit. (Memmi 1994: 114, Hervh. im Orig.)

Jene Lächerlichkeit und Subjektivierung zu vermeintlich ›degenerierten Anderen‹, wie von Fanon (2016) zum historischen Kolonialismus herausgestellt, spürte Andreas Richter noch viel deutlicher auf sich lasten, als er zum ersten Mal – in vorgeblich angemessener, ›nachgeahmter‹ Kleidung – auf seine ›westdeutschen‹ Kolleg*innen traf:

A: [...] 92 war ich ein halbes Jahr dort [in einer Stadt im Westen] arbeiten [...] mit sieben weiteren Kollegen [aus dem ostdeutschen Betrieb] [...]. Wir waren von oben bis unten neu eingekleidet und sind [...] in die Werkshalle einmarschiert, das waren 120 Leute [dort]. Es waren davon [...] ungefähr 60 aus Frankreich, ja? Und 60 waren Deutsche. Und jetzt rate mal, mit wem wir uns dort am besten verstanden haben.

I: Mit den Franzosen.

A: Genau. Und weißt du warum? Weil die keine Vorurteile hatten gegenüber uns, weil die gesehen haben, dass wir nach 5 Tagen die Maschinen alleine bedient haben [...], aber ich sage dir, Monique, den ersten Tag, als wir reinkamen in diese Halle, die Wessis haben uns angeguckt wie in so einem Bimbo-Käfig: »Oah, jetzt kommen sie, die Ossis«.

Andreas Richter

Andreas Richter bemüht hier ein groteskes, kolonialsprachliches Bild des »Bimbo-Käfig[s]«, um sein Empfinden und den Blick von außen im westdeutschen Arbeitskontext in den Nachwendejahren zu bebildern. Die Metaphorik lässt darauf schließen, dass er sich als exotisiert (siehe Kollmorgen/Hans 2011: 130), als eine – sensationelle – andere Spezies von Mensch mit einer primitiveren Entwicklungsstufe wahrgenommen erlebte. Topoi, denen er im Blick der – möglicherweise in den Wiedervereinigungsdiskurs weniger verstrickten bzw. als weniger verstrickt interpretierten – »Franzosen« nicht be-

gegnete.⁴⁰ Im ›westdeutschen Blick‹ aber schien die Last des Mythos der Degeneration reproduziert und festgeschrieben, womit abermals Parallelen – keine Gleichsetzung – zu postkolonialer Theorie und dem ihn fixierenden, ›weißen Blick‹ angestoßen werden: »Ich fühle, ich sehe in diesen weißen Blicken, dass nicht ein neuer Mensch Einzug hält, sondern ein neuer Typus von Mensch, eine neue Gattung. Eben ein Neger!« (Fanon 2016: 99).

Dabei handelt es sich um einen Blick, der, eingesponnen in eine ›Kolonialität der Macht‹ – ein Konzept des Soziologen und Dekolonialitätstheoretiker Aníbal Quijano (2016)⁴¹ –, einem Nach- und Fortwirken eurozentrischer Denkmuster bzw. hier der als kolonial empfundenen Verhältnisse, nun in ähnlicher Manier auf die Geflüchteten post 2015 gerichtet wird. Diese werden mit Topoi der Rückschrittlichkeit und einer vermeintlichen Unfähigkeit für das hiesige System belegt (ausführlich siehe Kapitel 5.3 bis 5.5). In diesem Sinne bietet sich abschließend eine fruchtbare Verstehensperspektive für das Überdauern der in einer kolonialen, hier als *kolonial empfundenen* Beziehung generierten Machtverhältnisse, die Persistenz von Rassismen sowie die (Re-)Produktion unterschiedlicher sozialer Strukturierungen bis in die Gegenwart. So können die etablierten Machtstrukturen im deutsch-deutschen Gefüge auch als in einer ›Kolonialität der Macht‹ (Quijano 2016), oder als in einer ›koloniale[n] Matrix der Macht‹ (Mignolo 2019: 49), und damit in einem Teufelskreis gefangen verstanden werden, der »sowohl die Kolonialisator_innen als auch die Kolonialisierten unterwirft« (ebd.: 66) und der das Ergebnis und die Voraussetzung immer neuer ›Kolonialisierungen‹ bzw. Subalternisierungs- und Ausschließungspraxen bilden kann. Im übertragenen Sinne zeigen sich also auch mit Blick auf Ostdeutschland eine »unheimliche Ähnlichkeit des Kolonisierten mit dem Kolonisierenden« (Ha 2005: 89) und die bereits von Fanon und Memmi ausgewiesenen Ambivalenzen in Unterdrückungsverhältnissen (vgl. Fanon 2008; Memmi 1994, 1992;

40 Es ist bemerkenswert, dass die Einschätzung aus dem Jahr 1992 – »*mir war dort jeder Franzose lieber*« – im ostdeutschen Diskursraum bis heute geteilt wird. So erfuhr ich während meiner Feldarbeit,

dass die etablierteren ›Anderen‹ – die ›erwünschteren‹ Migrant*innen (vor allem aus Osteuropa; siehe Kapitel 5.3) – auf der affektiven Ebene als Kolleg*innen möglichen ›Westdeutschen‹ vorgezogen werden können, da letztere im Vergleich zu den sich als nachbarschaftlich, solidarisch und warmherzig inszenierenden Ostdeutschen als ›unterkühlt‹ wahrgenommen werden. Es zeigt sich eine Art ›Oststude‹ in Anlehnung an die essenzielistischen Mythen der ›Négritude‹ als kritisch zu hinterfragende Schwarze Identität, der Zelebrierung einer »distinkte[n] Form ›rassisch-kulturellen Seins« (Castro Varela/Dhawan 2015: 50; kritisch auch Fanon 2008: 162–163), die einer kolonialen Logik verhaftet bleibt. »Auf die westdeutschen Zuschreibungen als autoritär (unfrei), misstrauisch, passiv, provinziell und unbedarf – allesamt *Verlierersyndrome* –, reagieren die Ostdeutschen mit der Betonung ihrer ›warmen Kultur‹ (Wolfgang Schlüchter), mit der positiven Orientierung auf: Ordnung, Gemeinsinn, Gemeinschaft, Gerechtigkeit, Gleichheit und Solidarität« (Kollmorgen 2011: 337, Hervh. im Orig.), bilanziert auch Kollmorgen.

41 Quijano verknüpft die Herstellung von Rassekonstruktionen mit der Kontrolle der Produktion von Wissen und Arbeit und versteht die Kolonialität als einst geschaffenen, »um ein globales Beherrschungsmodell des modernen/kapitalistischen Weltsystems, entstanden im europäischen Kolonialismus Anfang des 16. Jahrhunderts« (Quintero 2013: 55) zu rechtfertigen. Rassifizierungen und epistemische Gewalt werden dabei »nicht getrennt von der Kolonialität der globalen kapitalistischen Macht« (Quijano 2016: 38) bzw. von der »Kolonialität der Kontrolle über den Faktor Arbeit« (ebd.: 39) verstanden.

siehe auch Hall 2013): Vermeintlich starre Konstrukte von *den* Kolonisierenden und *den* Kolonisierten in einem Herrschaft-Knechtschaft-Verhältnis sind seit jeher brüchig und wirken in ihrer dichotomen Gegenüberstellung wie ein Versuch, die asymmetrischen Verhältnisse zu stabilisieren.

Es kann geschlussfolgert werden, dass die ›Kolonialität der Macht‹ (Quijano 2016) auch im vorliegenden Kontext auf denselben Ebenen (wirtschaftlich, epistemisch) fortwirkt, auf denen sie am eigenen Leib erfahren wurde. Die Fortsetzung wirkt hier als ein Rassismus der primären »Anwärter auf eine Assimilierung« (Memmi 1994: 30), aus der Zwischenrolle des »kleine[n] Kolonisator[s]« (ebd.: 28), die – als Partizipierende »an einer überlegenen Welt« (ebd.: 30) – ihre *relativen* Privilegien (ebd.: 28–30) gegen die noch weniger privilegierten Geflüchteten, gegen die »Vordrängler in der Warteschlange« (Mau 2021b: 372) besonders erbittert verteidigen müssen.

Sowohl die Unterdrückenden als auch die einst Unterdrückten können sich irgendwann in den Rassismus flüchten (Memmi 1994: 72; vgl. auch Messerschmidt 2009: 48); einen Nexus, den auch die DDR-sozialisierte sächsische Staatsministerin Petra Köpping hervorhebt:

Wie [die Ostdeutschen] damals behandelt wurden, behandeln sie selbst heute die Flüchtlinge. Man könnte aber auch den Spieß umdrehen: Die Westdeutschen haben damals uns Ostdeutsche so schäbig behandelt wie manche Ostdeutsche heutige Flüchtlinge. »Dunkeldeutschland« gibt es in Ost und West. Damals hatten viele Westdeutsche Ängste, nicht den gerechten Anteil zu bekommen; sie hatten Angst, dass ihnen etwas weggenommen wird und sich etwas in ihrem Leben ändert. (Köpping 2018: 81)

Schlussendlich kann mit Fanon pointiert werden, dass es keinen Kolonisierten gibt, »der nicht mindestens einmal am Tag davon träumt, sich auf dem Platz des Kolonialherrn niederzulassen« (Fanon 2008: 30) – ein Rachebegehrn, das auch Andreas Richter teilt:

Ja [die Situation der Geflüchteten heute ähnelt der der Ostdeutschen zu Wendezeiten], und dann sage ich mir: »Mensch, Junge, beiß jetzt deine Arschbacken zusammen, mir ging es damals genauso.« Und verstehst du, wenn dieses Arschbackenzusammenkneifen nie kommt [von den Geflüchteten], hat er verloren aufgrund dieses Denkens, logisch. [...] [W]eil ja die Wests [...] genau dieselbe Meinung damals vertreten haben und auch noch vertreten: »Junge, du musst erstmal was leisten«, [...] »Ihr müsst erst mal was leisten!«, solche Sprüche kamen [...], weeste? [...] Und es hat uns niemand an die Hand genommen und hat gesagt: »Du pass mal auf, so geht es.« Und es hat auch niemand gesagt: »Hier hast du hunderte von Euro, damit du erst einmal die Zeit überbrückst« [...]. Andreas Richter

So sitzt die Enttäuschung über eine ausgebliebene oder eine als zu schwach empfundene ›helfende Hand‹ – affektverklammert in alten Binarismen und eingerichtet in der ›Opferrolle‹ – noch immer tief. Schwelende Wut und Rachegelüste – »ein Blick geilen Neides« (Fanon 2008: 30) – werden nun anderweitig ausagiert. Die am Firmament erschienene Gruppe von als mächtsschwächer wahrgenommenen geflüchteten ›Anderen‹ bietet Gelegenheit für ausgleichende Gerechtigkeit und setzt den Teufelskreis der ›Kolonialität der Macht‹ (Quijano 2016) über den Faktor Arbeit in Gang: »Mensch, Junge, streng dich an,

mir ging es damals genauso.« Auch die Neuzugewanderten sollen sich nun die System- und Arbeitsintegration ohne Andreas Richters Beistand, sein Erfahrungswissen oder ›offene Arme‹ der Kollegschaft erarbeiten. Andererseits muss, pointiert formuliert, ihr Schicksal – so wie es viele Ostdeutsche nach 1990 ereilte – besiegt sein. Welche Schmähung nun, dass »die« – die ›Westdeutschen‹ – »jetzt alle schweigen« (Andreas Richter) und von ›Willkommenskultur‹ reden: »Und rufen noch zur Toleranz auf, das ist der Gipfel der ganzen Geschichte«. So gelesen, werden den ›Geflüchteten‹ auch die verdrängten oder verborgenen Seiten der Identität (Kristeva 2016: 11) und ebenjenes Leid prophezeit, das man von sich selbst nicht abwenden konnte. Eine gelungene Systemintegration muss als Option abgewehrt werden, wodurch ein beruflicher Ausschluss a priori, weil identitätsstabilisierend, antizipiert werden kann: »Denselben Weg, wie es der Ostdeutsche, [...] der sich um seine sieben, acht Jobs, die er vielleicht seit der Wende machen musste, [...] so wie das bei uns gelaufen ist, [...] es läuft jetzt auch wieder falsch, das kann nie gut gehen [mit den Geflüchteten]«, fügt Andreas Richter fatalistisch an.

Was bliebe von diesem ohnehin angeschlagenen Selbstwert noch übrig, wenn sich die ›Geflüchteten‹ als fähig erwiesen? Im imaginierten – einseitigen – Kampf zwischen Subalternen um gesamtdeutsches Gehör gilt es, die Vorrangstellung zu sichern. Das uneingelöste Gleichstellungsversprechen drängt nach einem Ventil, durch das »die angestaute Energie in Form von Aggressivität abfließen kann« (Fanon 2016: 125), nach einer »kollektiven Katharsis« (ebd., Hervh. im Orig.), die man im Affekt der Rache als Maske der Macht gefunden zu haben glaubt (Bhabha 2011: 66): »Schwarze Haut, Weiße Masken« (Fanon 2016). Was bleibt, ist zum einen die Gefangenschaft im Teufelskreis der ›Kolonialität der Macht‹ (Quijano 2016):

Ich kann dir ja nochmal einen Grundgedanken sagen, [...] wenn es irgendwann [...] in einer Generation dazu kommen sollte, dass der Ossi überall die Betriebsleiter stellt oder im Westen die Zweigstellen eröffnet, [...] dann sage ich dir jetzt schon, dann haben die Wessis nichts mehr zu lachen, weil diesen Stachel ziehst du nie raus. Andreas Richter

Zum anderen hält sich der Traum von *einem Rassismus, dem man nicht die Zähne gezogen hat*: »Europa hat seine Pfote auf unsere Erdteile gelegt, und wir müssen so lange auf sie einstechen, bis es sie zurückzieht« (Sartre 2008: 11). Aus der Perspektive Fanons heißt es: »[W]eil der Kolonialherr nie aufhört, der Feind, der Antagonist zu sein, mit einem Wort: der Mann, den es zu töten gilt« (Fanon 2008: 39).

Obschon ich auf den vorangegangenen Seiten Parallelen zum Kolonisierten-Kolonisieren-den-Verhältnis über einen Dialog zwischen den Erfahrungswirklichkeiten von Andreas Richter mit postkolonialen Perspektiven eröffnet habe, muss an dieser Stelle eine Distanzierung von einer potenziell ableitbaren Bewertung des Transformationsprozesses der ehemaligen DDR als *klassischer* – d.h. im etablierten historischen Sinne – Kolonialisierungsprozess erfolgen. Das im vorliegenden Kontext geäußerte Ungerechtigkeits- und Unterdrückungserleben steht raumzeitlich wie qualitativ außerhalb der – von post- und dekolonialer Theorie originär adressierten – Erfahrungen des historischen Kolonialismus durch die europäische Expansion. Eine Gleichsetzung von historischen Kolonialisierungserfahrungen und dem Wendeungerechtigkeitserleben ostdeutscher Bevölkerungsanteile würde das post- und dekoloniale Anliegen verkehren und ist weder

verhältnismäßig noch zulässig, da erstere eine extreme physische und psychische kollektive Gewalterfahrung und eine »systematische Negation« (Fanon 2008: 190) einschließen. »Ostdeutschland« ist in diesem Sinne keine Kolonie »Westdeutschlands«.

Systematische Benachteiligungen und asymmetrische Machtverhältnisse, die Bestandteile des historischen Kolonialismus waren, können dennoch westliche Gesellschaften – sodann mit einer anderen historischen Spezifität – durchziehen. Im vorliegenden Kontext geschah dies, indem ein autoritär-repressiver Staatssozialismus in ein kapitalistisch-liberales und idealtypisch demokratisches System transformiert wurde. Unter gegebenen Bedingungen, als die in den Diskursraum eintretenden Geflüchteten »plötzlich in Ostdeutschland die Debatten um die eigene Unsichtbarkeit« (Heft 2020: 426) neu rahmten, forderten die so empfundenen Benachteiligungen ihre Aufmerksamkeit wieder ein. So sind postkoloniale Perspektiven und ihre Konzepte auch für die Analyse und das Verstehen anderer Ungleichheitsverhältnisse anschlussfähig,⁴² selbst wenn die Ungleichheitserfahrungen der hier sprechenden, eben *weißen* Ostdeutschen nicht mit den rassistischen Erfahrungen von Migrant*innen und Geflüchteten und schon gar nicht mit ehemals versklavten Menschen gleichgesetzt werden können und sollen.

Die vorausgegangenen Seiten haben andere, bemerkenswerte Erinnerungsnarrative repräsentiert, die auf Verflochtenheiten, Hybridität und Leerstellen im deutsch-deutschen Diskursraum verweisen. Postkoloniale Perspektiven haben hier den Blick für unterworfene und beziehungsstrukturierende Wissensbestände geschärft, womit sie der hegemonialen Metaerzählung eine andere Geschichte, eine andere Erzählperspektive anbieten. Raja-Léon Hamann und Jan Daniel Schubert sprechen hierzu – in Anlehnung an Walter D. Mignolo – von einem »semi-subalternen Status« der DDR als »imperiale Anderen« in Relation zur BRD (Hamann/Schubert 2022: 133–134; vgl. Mignolo 2019: 127–132; 2007: 474); ein Beziehungsgeflecht im deutsch-deutschen Machtgefüge, für das sich, folgen wir den Aussagen von Andreas Richter, kaum Verschiebungen ergeben haben. Und so kann ein nagendes Kolonialisierungserleben eine außergewöhnlich wirkmächtige Lebensrealität im ostdeutschen Kontext abbilden, die zum Verstehen des kontemporären Unbehagens gegenüber geflüchteten Menschen beiträgt. Angesichts dessen – einer »widespread perception that a process of colonization has taken place« (Cooke 2005: 11, Hervh. im Orig.) – spricht Paul Cooke von einer »quasi colonial ›subjugation of the east by the west« (ebd.: 2). Diese bezieht sich im Rahmen der Transformationserfahrung der Sprecher*innen auf wirtschaftliche Momente und eine »epistemische Gewalt« (Spivak 2008: 42) der Diskurse über die ›Anderen‹, was einen bis heute andauernden Kampf um gültiges und ungültiges Wissen (Foucault 2016: 21–23) oder um gültige und un-

42 Zu weiteren Erprobungen in der Übertragung postkolonialer Theorien auf den Kontext Ostdeutschland vgl. z.B. Cooke (2005); Wilke (2016); Kubiak (2018 und 2019; thematisiert werden Othering-Prozesse und eine ›Orientalisierung‹ in Anlehnung an Said 2003); Heft (2019; spricht von »Ossifizierung«); Matthäus (2021, thematisiert eine »Allochronisierung« – »negative Verzeitlichung der so erst hervorgebrachten Anderen« (ebd.: 468) – in Anlehnung an den Anthropologen Johannes Fabian 1983). Zu einer Kritik am Beitritt der DDR zur BRD als Beginn eines ›Kolonisierungsprozesses‹ durch westliche Akteur*innen vgl. etwa die Beiträge in Vilmar (2000); Dümcke/Vilmar (1995); Richter (1994).

gültige Erinnerungen einschließt.⁴³ Doris Jung versprachlichte diese Zusammenhänge bereits zu Beginn dieses Kapitels: »So und jetzt, das ist das [die ›Zerstörung‹, das ›Ausbluten‹ nach der Wende], was die Menschen auch jetzt [angesichts der Zuwanderungsbewegungen seit 2015 und der Politik] in ihrer Wut und dem Hass alles drin haben«. Damit verwies sie auf ebenjene Hinterlassenschaften der empfundenen wirtschaftlichen und epistemischen quasikolonialen Unterwerfung, für die sich – auch ihrer Einschätzung nach – bis dato nur unzureichende Transformationen ergeben haben und die nun in antikolonialen oder antiwestlichen Widerstand münden (können). Dieser äußert sich gegenwärtig als ›ostdeutsche Revolte‹ gegen Geflüchtete. Ihre Perspektiven und die der anderen weißen ostdeutschen Sprecher*innen können also – analog zu Edward Saids ›Orientalisierung‹ (Said 2003: 7) – auch als Verandertes zum ›Westen‹ gefasst werden, was sie jedoch als westliche Subjekte und damit einhergehender struktureller Privilegien nicht von der kolonialhistorischen Verantwortung Europas freispricht (Matthäus 2021: 473).

Wenn der Rassismus nun, wie deutlich geworden ist, auch »ein Vergnügen [ist], das sich jeder leisten kann« (Memmi 1992: 204, Hervh. im Orig.), darf dies im Umkehrschluss nicht bedeuten, heimlich und beschwiegen von quasipostkolonialen, machtasymmetrischen Strukturen und damit einer großen Opfererzählung zu profitieren (vgl. dazu Interview mit Poutrus in Kahane/Bechtle/Balzer 2019). Das einzelne Subjekt bleibt für die (Re-)Produktion rassistischer Praktiken und die Errichtung einer ›Opferrolle‹ verantwortlich.

Um dennoch in dieser Gemengelage Verschiebungen anzuregen, bedarf es einer gesamtgesellschaftlich gelebten Dekolonialität der Macht bzw. einer »Entkoppelung von der kolonialen Matrix der Macht und der Logik der Kolonialität« (Mignolo 2019: 67) und eines Strebens nach einem gesamtgesellschaftlichen Dialog, in dem »alle Erfahrungs-räume Platz finden« (Kowalcuk 2019: 214) – ein Dialog, in dem eine Kritik der Situation möglich wird, die die faktische und erlebte epistemische Unterwerfung unter eine westdeutsche Norm schuf. So ist eine Re-Thematisierung der unterworfenen Geschichten indiziert, ohne sich dabei allzu sehr auf vergangene Identitäten zu fixieren, diese zu fetischisieren (Fanon 2008: 162–163) und sich in einer nostalgischen oder glorifizierenden Erinnerung an die DDR zu verlieren. Als fruchtbarer könnte es sich erweisen, über vergangene Identitäten hinauszugehen, um den Teufelskreis der ›Kolonialität der Macht‹ (Quijano 2016) und damit Ausschlussbegehren gegenüber geflüchteten ›Anderen‹

43 Dass sich Kolonialität als ein Machtmuster der Moderne – oder »global coloniality« (Tlstanova 2012) – nicht nur über direkte Gewaltausübung abbildet, sondern sich auch in impliziteren Formen von Gewalt, in der »Gewalt gegenüber Wissensformen und der Herstellung von Subjektivitäten (epistemische Gewalt)« (Quintero/Carbe 2013: 10, Hervh. im Orig.) niederschlagen kann, betonen die Dekolonialitätstheoretiker Pablo Quintero und Sebastian Garbe mit Rekurs auf Quijano (2016). Zudem rekurrieren auch postsozialistische Arbeiten auf Konzepte postkolonialer Theorie, um Abwertungsprozesse postsozialistischer Gesellschaftsteile zu untersuchen. Wie von Wolff (1994), Chari/Verdry (2009), Cervinkova (2012), Tlstanova (2012) und Todorova (2009) thematisiert, können der wissenschaftliche Diskurs um und die empirische Analyse postsozialistische/Verhältnisse über den Dialog mit postkolonialen Perspektiven und deren Übertragung auf »die Bedingungen so genannter ›interner Kolonien‹ innerhalb des Westens« (Castro Varela/Dhawan 2015: 15) eine Bereicherung und neue analytische Schärfe erfahren – auch und gerade, um ein Othering postsozialistischer Regionen und deren Bevölkerungsteile abbilden zu können.

zu brechen. Dazu werden die Anerkennung und das Hören ostdeutscher Stimmen notwendig werden, so ein Verlernen des privilegierten Wissens, »un-learning our privilege as our loss« (Spivak 1990: 9), wie Gayatri C. Spivak akzentuiert oder ein ›Provincializing‹ Deutschlands, wie es Chakrabarty formulieren könnte (vgl. Chakrabarty 2010).

Ohne eine solch gesamtgesellschaftliche Aufarbeitung und Reflexion droht die Anerkennung der Erinnerungsnarrative hierzulande asymmetrisch zu verbleiben. In Anlehnung an Peter Burkes Differenzierung in ›Geschichte schreiben‹ und ›Geschichte erinnern‹ verbleiben die betroffenen Ostdeutschen einmal mehr darum bemüht, das Geschehene fortwährend wiederzubeleben, nicht vergessen zu können und in der untergeordneten Rolle der ›Besiegten‹, die lediglich Geschichte erinnern, zu verharren:

Schon oft hieß es, die Sieger hätten die Geschichte geschrieben. Und doch könnte man auch sagen: Die Sieger haben die Geschichte vergessen. Sie können sich's leisten, während es den Verlierern unmöglich ist, das Geschehene hinzunehmen; diese sind dazu verdammt, über das Geschehe nachzigrübeln, es wiederzubeleben und über Alternativen zu reflektieren. (Burke 1993: 297)

Eine mangelhafte Anerkennung subalterner Geschichtsschreibung läuft Gefahr, bei den Unterlegenen nur Erinnerungen und die Verdrängung des disqualifizierten Wissens zurückzulassen, »die sie als eine entrechtete und unterdrückte politische Opfergruppe wach halten« (Assmann 2018: 71). Sie bleiben, was sie erlitten haben (Giglioli 2015: 9). Die schmerzhafte »Verlierererinnerung bleibt eine inoffizielle und subversive« (Assmann 2018: 71) und harrt auf Anerkennung und Resonanz; denn »was nicht aufhört, *wehzutun*, bleibt im Gedächtnis« (Nietzsche 1991: 51, Hervh. im Orig.), stellte bereits Friedrich Nietzsche über eine der ältesten Mnemotechniken der Menschheit fest.

Nun tendieren sowohl das ›Cultural Trauma‹ (Alexander et al. 2004) der Wiedervereinigung als auch die hier analysierte quasikoloniale Unterwerfung dazu, sich identitätsstabilisierend in einer habituellen ›Opferrolle‹ niederzuschlagen und zu verfestigen, die das Ausschlussbegehr und Unbehagen gegenüber geflüchteten ›Anderen‹ nochmals potenzieren können. Diese Opferschemata sollen nun abschließend mit habitus-theoretischen Perspektiven gerahmt werden. Die Chat-Unterhaltung zwischen Andreas Richter und mir bildet erneut den Ausgangspunkt.