

OST-MIGRANTISCHE ERINNERUNG, POSTMIGRANTISCHE ALLIANZEN

Elisa Gutsche und Pablo Dominguez Andersen

»Am Anfang war die Beleidigung«, schreibt Didier Eribon zu Beginn seiner »Betrachtungen zur Schwulenfrage« über die Macht der Kränkung, die jeder Schwule irgendwann zu hören bekomme.¹ Die Beleidigung, so Eribon, sei nicht nur ein Urteil auf Lebenszeit, sie forme auch die Subjektivität derjenigen, denen sie gilt.

Auch für uns markiert eine Beleidigung den Beginn von etwas. Zunächst: den Beginn eines Streits. 2016 sitzen wir an einem Sommerabend in einem Berliner Biergarten. Am Nachbartisch unterhält sich eine Gruppe Kreuzberger über die jüngsten rassistischen Übergriffe auf Geflüchtete im Osten. »Scheiß Ostpocken!« sagt ein Mann aus der Gruppe so laut, dass es nicht zu überhören ist.

Eine von uns beiden trifft dieses Schimpfwort ins Mark. Auf die Verwunderung, dass niemand widerspricht, folgen Wut, Scham, Ekel, Schmerz, abgeschnürte Luft, Tränen. Den anderen lässt die Beleidigung kalt. Unverständnis und Relativierung. Wir streiten über Beleidigungen und deren Bedeutung, das Verhältnis von rassistischer und sozialer Abwertung, über Ostdeutsche und Migranten, Herkunft und Klasse. Wir sprechen dabei über uns, unsere Geschichten, unsere Beziehung. Die Diskussion, die genauso persönlich wie politisch ist, verändert etwas in uns beiden.

Monate später sitzen wir bei einer Podiumsdiskussion mit dem Titel »Sind Ostdeutsche auch Migranten?« Vieles, was wir bisher gefühlt, aber nicht haben ausdrücken können, wird nun auf der Bühne ausgesprochen, steht in der Zeitung, ist in der Welt. Unsere Auseinandersetzung ist ein politisches

Projekt geworden, das auch im gemeinsamen Schreiben dieses Textes mündet.

Die These, es könne Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten zwischen Ostdeutschen und Migrant*innen geben, haben der taz-Journalist Daniel Schulz und die Migrationsforscherin Naika Foroutan in einem vielbeachteten Interview 2018 neu formuliert.² Es folgte eine kontroverse publizistische Debatte und schließlich die Studie »Ost-Migrantische Analogien I« des Deutschen Zentrums für Integrations- und Migrationsforschung,³ welche die Ähnlichkeiten in der symbolischen Abwertung und Stereotypisierung von Ostdeutschen und Migrant*innen empirisch untersuchte. Erst jetzt, etwa 30 Jahre nach 1989/90, so scheint es, lassen sich die Ähnlichkeiten, Parallelen, wechselseitigen Bezüge, aber auch die Unterschiede in der Abwertung von Migrant*innen und Ostdeutschen öffentlich diskutieren. Die Studie hat große Aufmerksamkeit, viel Unverständnis und einige Kritik hervorgerufen. Der Vergleich zwischen Ostdeutschen und Migrant*innen relativiere Rassismus, hieß es unter anderem. Nun ist Rassismus in der Tat etwas anderes als die Diskriminierung von Ostdeutschen. Fast 200 Todesopfer rassistischer, rechtsextremer und antisemitischer Gewalt zählt die Amadeu-Antonio-Stiftung seit 1990. Niemand muss aber fürchten, ermordet zu werden, weil er oder sie etwa wegen eines erkennbaren Dialekts oder eines von der westdeutschen Norm abweichenden Habitus als ostdeutsch gelesen wird.

Die Studie und deren öffentliche Rezeption machten, so lautete ein weiterer wichtiger Kritikpunkt, zudem in ihrer allzu dichotomen

Gegenüberstellung von Migrant*innen und Ostdeutschen erneut unsichtbar, dass es auch in Ostdeutschland Migrant*innen gab und gibt, die gestern und heute für ihre Rechte kämpfen, sich wehren und politisch intervenieren. Im Sommer 2019 erlebten diese Kämpfe der Migration in Ostdeutschland unter anderem mit der Demonstration von Un-teilbar und Welcome United in Dresden und dem NSU-Tribunal in Chemnitz einen neuen Höhepunkt. Doch nicht nur das: Die Kämpfe der Vertragsarbeiter*innen, Studierenden oder politischen Emigrant*innen in der DDR haben eine Geschichte, die erzählt und weitergetragen werden muss und die in der Debatte um ost-migrantische Analogien in der Tat erneut unter den Teppich gekehrt zu werden droht, solange der Westen implizit als migrantisch, der Osten dagegen als homogen deutsch gedacht wird.

Die öffentliche Debatte um die Veröffentlichung der DeZIM-Studie hat insofern insgesamt dazu beigetragen, deren These von den Analogien in der Abwertung von Ostdeutschen und Migrant*innen weiter auszu-differenzieren. Stellenweise lief sie aber auch ins Leere – etwa, wenn sie der Studie eine schlichte Gleichsetzung der Erfahrungen von Ostdeutschen und Migrant*innen unterstellte. Ein Vergleich ist aber keine Gleichsetzung. Ein Vergleich macht Ähnlichkeiten und Unterschiede sichtbar, um verschiedene Phänomene im Verhältnis zueinander besser zu verstehen. Das hat die Studie in Bezug auf die Erfahrungen von Migrant*innen und Ostdeutschen getan. Der reflexhafte Vorwurf der Relativierung von Rassismus verstellt aus unserer Sicht dagegen den Blick auf das politische Potenzial, das in der Studie steckt. Denn die Artikulation und Anerkennung einer ähnlichen – und in dieser Ähnlichkeit potentiell gemeinsamen – Abwertung von

Ostdeutschen und Migrant*innen lässt heute erstmals die Möglichkeit einer politischen Allianz aufscheinen, wo vorher ein trennender Antagonismus verlief.

Über das Versprechen postmigrantischer Allianzen schreibt Naika Foroutan treffend: »Die migrantische Realität von Gesellschaften führt dazu, dass auf persönlicher, beruflicher und sozialer Ebene Beziehungen entstehen, die Menschen mit verschiedenen Hintergründen und Erfahrungen miteinander verbinden. Über familiäre Verflechtungen, Fre- deskreise, schulische und berufliche Ausbildung, durch Vereine, Gewerkschaften und verschiedene Formen des zivilgesellschaftlichen Engagements entfalten und verbreiten sich neue Arten von Wissen. Diese neuen Verflechtungen können Empathie erzeugen und politische Einstellungen hervorbringen, auf deren Grundlage sogenannte postmigrantische Allianzen entstehen.«

Wir lesen diese Aussage nicht nur als empirisch zutreffende Darstellung heutiger gesellschaftlicher Realitäten, sondern auch als adäquate Beschreibung unserer eigenen Erfahrungen. Wir, das sind eine ostdeutsche Tochter einer Arbeiter*innenfamilie und ein im Rheinland geborener Sohn eines Spaniers und einer Deutschen. Wir beide haben unser jeweiliges Zuhause mehrfach verlassen, um ein neues zu finden. Dass das Land und die Gesellschaft, in die man geboren wurde, plötzlich aufhört zu existieren, wie das mit der DDR geschehen ist – das ist sicher eine fundamental andere Erfahrung, als das Aufwachsen in einer migrantisch-deutschen Familie zwischen Deutschland und Spanien. Beides wiederum ist nicht identisch mit den in sich heterogenen Erfahrungen der Gastarbeiter*innen und ihrer Kinder und Enkel oder mit den Erlebnissen von Menschen, die vor Krieg oder Hunger fliehen. Vielleicht geht es

bei dem, was wir beschreiben möchten, auch nicht nur um ähnliche Erfahrungen, sondern darum, sich trotz oder gerade in der Andersartigkeit in der Erfahrung des Gegenübers wiederzuerkennen. Trotz der fundamentalen Unterschiede in unseren Biographien eint uns ein bisweilen diffuses Gefühl der Nichtzugehörigkeit oder Andersartigkeit, das uns aus ganz unterschiedlichen Gründen ereilt. Wir beide haben verschiedene und doch ähnliche Erfahrungen mit Ausschlüssen, Beleidigungen und Exotisierung gemacht. Einiges trennt uns: unsere Eltern gehören unterschiedlichen sozialen Klassen an, unser jeweiliger kultureller Erfahrungsschatz ist ein anderer. Aber wir haben in jahrelangen Gesprächen und Diskussionen über unsere unterschiedlichen Herkunft, Identitäten und Erfahrungen vom jeweils anderen gelernt, neues Wissen und Empathie füreinander entwickelt und neben vielen Unterschieden überraschende Parallelen, Ähnlichkeiten und Bezüge entdeckt. Unsere Beziehung zueinander und unsere gemeinsame Autor*innenschaft verstehen wir daher als Ausdruck genau jener postmigrantischen Verflechtungen, die Naika Foroutan als konstitutiv für die gegenwärtige Gesellschaft beschreibt. Die Idee von Allianzen über unterschiedliche Herkunftsmilieus hinweg erscheint uns politisch fruchtbar und emotional unmittelbar einleuchtend, weil sie sich in weiten Teilen mit unseren Biographien deckt.

Aber wie lassen sich solche Allianzen erinnerungspolitisch wenden? Oder anders: Wenn die ähnliche Erfahrung der Abwertung von Ostdeutschen und Migrant*innen bereits eine Geschichte hat, gibt es dann auch eine gemeinsame oder zumindest parallele migrantisch-ostdeutsche Erinnerung an die Friedliche Revolution, den Prozess der deut-

schen Einheit und die Transformationszeit? Oder müsste sie erst geschrieben werden?

Anders Erinnern

Die Nation feiert sich selbst, die Überwindung des sozialistischen Unrechtsstaates und den Sieg des liberalen Kapitalismus. Das ritualisierte Erinnern an den Mauerfall mit Gedenkstunden, Reden, Feierstunden mit Streichquartett, klassischen Konzerten und Treffen von Politiker*innen und Zeitzeug*innen lässt sich als eine Fortsetzung dessen beschreiben, was Max Czollek kürzlich im Anschluss an Y. Michal Bodemann als das deutsche Gedächtnistheater benannt hat.⁴ Als solches bezeichnet Bodemann die deutsche Erinnerung an die Shoah, welche seit den 1980er Jahren im Kern die Funktion übernommen habe, die Läuterung des deutschen Volkes nach 1945 zu inszenieren und zu dokumentieren. Während Jüdinnen und Juden in dieser Inszenierung vor allem die Rolle des passiven und stummen Opfers zukomme, diene die Aufführung vor allem dazu, eine neue deutsche Identität als geläuterte Nation zu stiften.

Die Erinnerung an die Friedliche Revolution fügt dieser Geschichte ein weiteres Kapitel hinzu. Auf die Läuterung nach 1945 folgt mit der Friedlichen Revolution 1989 die Überwindung der zweiten Diktatur, vor deren Hintergrund die Erinnerung an die erste verblasst. Mit der Mauer verschwindet gleichzeitig die sichtbare Manifestation der deutschen Teilung, einer materiellen Folge der Verbrechen des deutschen Faschismus. Das Gedächtnistheater um das Mauerfall-Jubiläum erlaubt es den Deutschen also, sich als doppelt

geläutertes Volk zu inszenieren, das mit der deutschen Teilung seine letzte Strafe überwunden hat und als Aufarbeitungsweltmeister nun stolz und unverkrampft auf die eigene Geschichte blicken kann.

Nur: wer feiert an diesen Tagen? Und welchen Raum gibt es für Menschen, die diesen Tagen und Ereignissen ambivalenter gegenüberstehen und sich nicht von der nationalen Erzählung vereinnahmen lassen wollen? Für diejenigen, die durch die Transformation und die Politik der Treuhand heute in Armut leben oder nach dem Ende der DDR das Land verlassen mussten? Und für die, die geblieben sind, aber trotzdem keine Bürger*innen werden konnten, weil ihnen der Weg zur Staatsbürgerschaft verwehrt blieb und bleibt?

Um andere Formen des Erinnerns zu etablieren, brauchen wir eine neue Sprache. Beim Schreiben dieses Textes ringen wir um die passenden Begriffe für historische Ereignisse. Wie Begrifflich differenzieren zwischen dem 9. November 1989, der Zeit davor und danach, schließlich dem 3. Oktober 1990? Wie benennen wir das, was danach geschah? Den Begriff der Wiedervereinigung lehnen wir ab, weil er die Vorstellung eines stabilen, vermeintlich natürlichen nationalen Kollektivs impliziert, das nach einer gewaltsamen Trennung (endlich) wieder zusammenwächst, weil es eben zusammengehört. Die Nation ist aber weder natürlich noch selbstverständlich, sondern ein Konstrukt, das historisch produziert werden muss und sich durch Begriffe wie die Wiedervereinigung reproduziert. Den Begriff der deutschen Vereinigung, wie er in diesem Band gebraucht wird, verstehen wir insofern im Gegensatz zur Idee der Wiedervereinigung als eine richtige Kritik an einer verbreiteten Fiktion nationaler Teleologie und Homogenität. Er scheint uns jedoch andererseits das Potenzial zu

verbergen, das im demokratischen Aufbruch und der Protestbewegung von '89 liegt, indem er die Vereinigung von ihrem Ende her als ein primär staatlich gelenktes Geschehen interpretiert, von dem es sich zu distanzieren gilt. Der Begriff der Friedlichen Revolution wiederum betont die historische Leistung der Demokratiebewegung in der DDR im Gegensatz zum Mauerfall, der passiv klingt und subjektlos ist, oder der Wende, einem Begriff, der wegen seines Gebrauchs durch Egon Krenz mit der DDR-Obrigkeit assoziiert wird und den Christa Wolf schon in November 1989 als Segler-Latein verspottet hat. Wo wir auf diese Leistung und deren demokratisches Potential verweisen wollen, sprechen wir von der Friedlichen Revolution. Auch dieser Begriff bleibt indes problematisch, weil er einen wichtigen Teil der Geschichte unsichtbar macht. Er suggeriert eine abgeschlossene Geschichte mit Happy End und verdrängt die gewaltvollen Ereignisse der Transformationszeit, auf die wir weiter unten noch eingehen werden. Den eindeutig richtigen Begriff gibt es für uns daher bisher nicht.

Die sogenannte Wiedervereinigung dieser Tage öffentlich als etwas anderes als eine Erfolgsgeschichte zu erzählen, ist möglich, aber schwierig. Dabei gibt es eine auffällige Kluft zwischen der öffentlichen, der offiziellen, der staatlich und institutionell verankerten Gedenkkultur auf der einen Seite und der privaten, in persönlichen Gesprächen geäußerten Erinnerung an die Wende auf der anderen. Fragt man nach solchen persönlichen Perspektiven, wird schnell deutlich, dass das offizielle Gedenken an die Friedliche Revolution als Erfolgsstory auf dem Ausschluss einer Vielzahl von gegenläufigen Geschichten und Erinnerungen basiert.

PABLO: Vor einigen Wochen komme ich mit einem Taxifahrer ins Gespräch – über das Wetter, den Verkehr, die Stadt, darüber, wie Berlin sich verändert hat. Er, in der Türkei geboren, kam als Kind nach Deutschland und lebt seit über 50 Jahren in Berlin, erzählt er mir. Wie er den Mauerfall erlebt habe, frage ich. Erst mit Freude – aber schon wenig später hätten er und seine Familie gedacht: Die Mauer hätte man lieber ein paar Meter höher ziehen sollen, statt sie einzureißen.

Vor ein paar Tagen sei bei ihm in Tegel ein junger Mann eingestiegen. Der fragte ihn, kaum dass er Platz genommen hatte, woher er komme. »Von zu Hause«, habe er geantwortet. Er wusste, worauf das immer gleich verlaufende Gespräch zusteuerte. Der Gast sei sofort aggressiv und laut geworden, habe erklärt, das meine er nicht, aus welchem Land er käme, »Aha, Türkei!«, er wolle gefälligst einen deutschen Taxifahrer. Wegen Erlebnissen wie diesen fährt er bis heute nicht gerne in Ost-Berlin, dort bekäme er als Ausländer ständig genau solche Probleme. Dabei seien viele Ostdeutsche total anständig, er habe viele gute Freunde aus dem Osten. Auch für sie sei die Wiedervereinigung nicht immer gut gelaufen.

ELISA: Ich war vier Jahre alt, als die Mauer fiel. An die DDR erinnere ich mich kaum, auch an keine Demonstrationen oder ähnliches. Meine Eltern waren keine Bürgerrechtler*innen, sondern eine Arbeiterin und ein Arbeiter in einem kleinen Dorf in der sächsischen Provinz. Ich erinnere mich an Schichtdienste meiner Eltern, daran, dass ich oft von meinem Onkel in den Kindergarten gebracht wurde oder frühmorgens, bevor der Kindergarten geöffnet hatte, meinen Vater an seinen Arbeitsplatz begleitet habe. Parallel dazu

schlichen sich immer mehr Angst und Unsicherheit in unser Leben, 1992 und 1993 verloren beide Eltern ihre Jobs. Die Fabrik im Ort schloss ihre Pforten und wurde abgewickelt. Die Leunawerke und die MINOL Mineralölhandel AG wurden privatisiert und an den französischen Mineralölkonzern Elf Aquitaine verkauft, meinem Vater wird, wie unzähligen anderen Vätern, einige Monate später gekündigt. Jahre der finanziellen Unsicherheit, voller Angst und Scham beginnen. In vielen Familien meiner Freundinnen und Freunde herrschte eine ähnliche Situation.

Eine Zeit, die mich bis heute prägt und auch bei vielen meiner ostdeutschen Altersgenoss*innen tiefe Spuren hinterlassen hat. Wir können kaum mit unseren Eltern über diese Zeit sprechen, gehen lieber immer auf Nummer sicher. Wir haben weder finanzkräftige Familien noch erwartbare Erbschaften im Rücken. Wenn es gut gelaufen ist, haben unsere Eltern es geschafft, sich völlig neu zu erfinden, neue Jobs gefunden und einen bescheidenen Wohlstand aufgebaut. Es ist eine Zeit und ein Teil unserer Identität, über die wir erst heute anfangen, nachzudenken und zu sprechen, für die wir erst heute Worte finden.

PABLO: Zur Realität meiner (post-)migrantischen Biographie gehört auch, dass ich kaum Erinnerungen an den Fall der Mauer oder die folgende Vereinigung habe. Nicht nur, weil ich sehr jung war, sondern auch, weil ich weder zur deutschen Teilung noch zu Ostdeutschland einen Bezug gehabt hätte. Als die Mauer fiel, lebten wir gerade in Spanien. Den Rest meiner Kindheit und Jugend verbrachte ich im Rheinland. Am westdeutschen Rand der Bundesrepublik hatte der Osten in meiner inneren Geographie überhaupt keinen Platz, wir hatten keine

familiären Beziehungen dorthin und ich hatte keinerlei Vorstellung von ihm. Mein Bezugsrahmen war ein völlig anderer. Als ich Ende der 1990er Jahre angefangen habe, mich gegen Rechts zu engagieren, hat sich bei mir erstmals ein inneres, sehr klischeehaftes Bild vom Osten formiert als grauer Ort, wo Nazis Jagd auf Asylbewerber*innen machen. Über den Osten ernsthaft und anders begonnen nachzudenken, habe ich erst Jahre später, durch Reisen mit meiner Band dorthin, durch enge persönliche Beziehungen und schließlich meinen Umzug nach Berlin.

Wie finden private, persönliche Erinnerungen Eingang in ein kollektives Gedächtnis? Welche Erinnerungen zählen, welche gelten als repräsentativ? Welche werden als wichtig erachtet, als zentral, als typisch, stehen für eine ganze Generation – und welche bleiben am Rand, bleiben stumm, weil sie nicht in ein Narrativ passen, sie den Fluss der Erzählung stören, Dinge verkomplizieren, oder weil ihre Träger*innen einfach nicht dazu gehören, nicht zählen?

Gewaltvolle Geschichten der Transformation

Die migrantische Erinnerung an 89/90 gibt es nicht, so wie es nicht die postmigrantische Erfahrung gibt. Was bedeutete der Fall der Mauer etwa für türkische Migrant*innen in Berlin?⁵ In Kreuzberg und anderen Bezirken hatten sie jahrzehntelang buchstäblich im Schatten der Mauer gelebt. Als die Mauer fällt, gehören sie zu den ersten, die sie überklettern. Der Einfluss der Maueröffnung auf ihre Lebensorte und -umstände macht sich schnell bemerkbar. Stadtteile verändern sich rasant.

Von den Deutschen bekommen türkische Migrant*innen schnell vermittelt, dass die Wiedervereinigung nicht ihre Party sei. Noch im ersten Rausch der Grenzöffnung ereignen sich die ersten rassistischen Beleidigungen und Übergriffe. Kinder werden wenig später in der Schule als »dreckige Türken« beschimpft. Die politischen Rechte von Migrant*innen, welche diese durch jahrzehntelange Kämpfe erfolgreich auf die Tagesordnung gesetzt hatten, Fragen nach Staatsbürgerschaft, Wahlrecht, Einbürgerung, das alles ist mit der Wiedervereinigung vom Tisch. Stattdessen diskutiert man im Schatten der rassistischen Stimmung und der Pogrome von Hoyerswerda, Rostock-Lichtenhagen und der Brandanschläge von Solingen und Mölln um die Verschärfung des Asylrechts.

Viele Menschen im Osten begegnen Migrant*innen mit offener Feindseligkeit. Den ihnen jenseits der Mauer entgegenschlagenen Rassismus analysieren einige von ihnen schon Anfang der 1990er Jahre als die Kehrseite ostdeutscher Erfahrungen von Deklassierung und sozialem Abstieg. Die deutsche Einheit machte die Ostdeutschen zu Bürger*innen zweiter Klasse, Arbeitslosigkeit und Armut stiegen rasant. Ostdeutsche, die in den Westen gehen, konkurrieren nun mit türkischen Migrant*innen und Polen um Jobs bei Firmen wie Siemens, in der Baubranche und im Reinigungsgewerbe ebenso wie um den nun plötzlich knapper werdenden städtischen Wohnraum. Diese Konkurrenz, die Abwertung, beständige Ausgrenzung, der neu aufflammende Rassismus und das Zurückdrängen der eigenen Rechte trifft die migrantischen Communities besonders hart. Viele Arbeiter*innen der ersten Generation gehen in Frührente, weil sie sich körperlich kaputt gearbeitet haben und psychisch am

Ende sind.⁶

Psychisch am Ende sind durch die Transformationszeit auch Teile der ostdeutschen Bevölkerung. Im Zuge der durch die Treuhandpolitik ausgelösten neoliberalen Transformation Ostdeutschlands verloren Millionen Menschen ihre Arbeitsplätze. In der ehemaligen DDR hing an einem Arbeitsplatz nicht nur das Einkommen und damit die ökonomische Sicherheit. Auch das soziale Leben kreiste um den Arbeitsplatz. Die Menschen waren in Brigaden organisiert und trafen sich mit ihren Kolleg*innen in der Freizeit. Kinderkrippen- und Kindergartenplätze waren über die Betriebe organisiert, ebenso wie die ärztliche Versorgung. All diese sozialen Verbindungen mitsamt der Versorgungsinfrastruktur löste die Treuhand in Luft auf.⁷

Alkoholismus, Drogenabhängigkeit und Suizid greifen als Folge um sich. Das Deutsche Institut für Wirtschaftsforschung untersuchte jüngst das Phänomen der sogenannten Deaths of Despair in Anlehnung an eine amerikanische Studie zum selben Thema von Angus Deaton und Anne Case. Während die Gesamtzahl der Todesfälle durch Suizid, Drogen- und Alkoholmissbrauch in Deutschland im Gegensatz zu den USA rückläufig ist, wird die Statistik hierzulande auch heute noch deutlich von ostdeutschen Männern angeführt. 1991 starben laut der Studie fast 200 Männer und 65 Frauen in der Altersgruppe von 50 bis 54 Jahren pro 100.000 Einwohner*innen in Ostdeutschland den buchstäblichen Tod aus Verzweiflung.⁸

ELISA: Viele Ostdeutsche meiner Generation kennen aus dieser Zeit Geschichten von Ausweglosigkeit, Scham, Angst, Alkoholismus und Suizid in ihren Familien. Hinter den Zahlen verbirgt sich auch der Tod drei meiner Onkel. Einer ist am Alkohol zugrunde gegan-

gen. Die beiden anderen durch Suizid. Nach Jahren der Arbeitslosigkeit, Verzweiflung, Hoffnungslosigkeit, einem zerstückelten Privatleben. In meiner Familie wird bis heute nicht darüber gesprochen.

Welche Todesfälle werden als persönliche Tragödien begriffen und welche als ein gesellschaftliches Phänomen? An welche Toten erinnern wir uns, um welche trauern wir kollektiv? Die Bundesrepublik gedenkt heute der Mauertoten, die wir einem politischen System zuschreiben können, das nicht mehr das unsere ist. Wer aber erinnert an die Hunderten ostdeutschen und migrantischen Toten, die in der Transformationszeit ums Leben kamen? Die Rede von der Friedlichen Revolution verschleiert die strukturelle und manifeste Gewalt, welche auf die deutsche Einheit folgte und der so viele zum Opfer fielen. Es darf hierbei keinesfalls aus dem Blick geraten, dass dem Verhältnis der Opfergruppen ein gewaltvolles Herrschaftsverhältnis zugrunde lag und liegt. Es soll hier nicht darum gehen, den Tod aus Verzweiflung gleichzusetzen mit den rechtsextremen Morden seit den 1990er Jahren an Migrant*innen, Obdachlosen, Linken, Punks, Queers und anderen Menschen, die in den Augen der Nazis kein Recht haben sollen, zu leben. Aber es scheint uns ein produktives Potential in der Erinnerung an all die höchst unterschiedlichen Opfer der Transformationszeit zu liegen, in der Artikulation und Anerkennung des persönlichen und kollektiven Leids, das sich aus ganz unterschiedlichen Gründen in so viele Biographien und Familien eingeschrieben hat. Gibt es Wege, dieser Toten der Transformation zu gedenken, ohne sie gegeneinander aufzurechnen? Und auch: Ohne sie nur zu Opfern zu machen? Wie erinnern wir sie als kämpfende Subjekte mit untereinander widersprüchlichen,

freundschaftlichen, gegnerischen oder bisweilen auch gleichgültigen Beziehungen?

Ähnlich wie die visionären Forderungen und Praktiken aus Jahrzehnten migrantischer Kämpfe sind auch die Vorschläge des Dritten Weges einer demokratisch erneuerten DDR ohne kollektive Erinnerung geblieben. Im Rahmen der Friedlichen Revolution gab es immer auch die Vision eines demokratischen Sozialismus zwischen Markt- und Planwirtschaft, die aber von der nationalen Einheits- und Freiheitsbewegung überschrieben und verdrängt wurde.⁹

Die politischen Entscheidungen von damals haben Konsequenzen in der Gegenwart: Noch heute besitzen Ostdeutsche nur fünf Prozent des produktiven Vermögens in Ostdeutschland und unter einem Prozent in ganz Deutschland. Die Schiefelage bei den Eliten ist ebenso eklatant: Nur drei Prozent der Eliten in Sachsen stammen aus dem Osten, der Rest aus den alten Bundesländern. 2016 wurden rund 60 Prozent aller Neubauten und 94 Prozent der sanierten Altbauten an Menschen aus den westdeutschen Bundesländern verkauft.¹⁰

Der materielle Ausverkauf, der mit der Transformation einherging, wurde auch in der ostdeutschen Popkultur verhandelt. Im Song »Halloween in Ostberlin« der Band Silly hieß es schon 1993:

Der Osten is ne Reise wert
den sollten sie besuchen hier gibts noch n
Stück vom neuen deutschen Kuchen
die Rosinen sind schon weg
das macht ihn etwas trocken
doch in mancher Treu-hinter-hand klebt
noch ein fetter Brocken
[...]

Die Osis, die sind lall und mall
vom Plunder und vom Fusel

wenn die mal aus dem Koma sind
kommt das kalte Gruseln

Sie schlagen sich die Köpfe ein
mit ihren Stasi-Akten derweil wir mitten auf
dem Platz die letzten Ferkel schlachten

Dieses kulturelle Erbe wird, ähnlich wie migrantische Kulturen in ganz Deutschland, außerhalb des Ostens beständig belächelt oder ignoriert. Erst heute, das zeigt der Erfolg eines Films wie Gundermann, beginnt man sich auch im Westen zaghaft mit der Kultur des Ostens auseinanderzusetzen. Aber die jahrzehntelange kulturelle Abwertung hat längst tiefe Spuren hinterlassen. Sie spielt eine wichtige Rolle bei der Wut und Verzweiflung, die sich im Osten angestaut hat.

Die offizielle Erinnerungskultur an 1989/90, so könnte man folgern, basiert auf einem doppelten Ausschluss: Migrant*innen, für welche die 1990er Jahre zum Symbol eines ausschließenden Nationalismus und mörderischen Rassismus geworden sind, kommen darin ebenso wenig vor, wie all jene Ostdeutsche, welche die Wende vor allem als den Auftakt eines heftigen sozialen, ökonomischen und kulturellen Abstiegs erinnern. Die Geschichte des rassistischen Terrors und der Pogrome der 1990er Jahre, die Mordserie des NSU in den 2000er Jahren, Freital, Clausnitz, Heidenau¹¹ – sie haben sich der nationalen Erfolgsgeschichte unterzuordnen wie die Erinnerung an die millionenfache Zerstörung von Existenzen, die soziale Deprivation ganzer Landstriche und das Gefühl kollektiver Kränkung im Osten angesichts andauernder kultureller Verächtlichmachung durch den Westen. Auch hier gilt: Diese aus der kollektiven Erinnerung verdrängten Ereignisse sind keineswegs gleichzusetzen. Aber in der Gemeinsamkeit ihrer Verdrängung aus dem nationalen Narrativ liegt das Potential eines

gemeinsam geführten politischen Kampfes: um Rechte, um Repräsentation, um Emanzipation – und um eine kollektive Erzählung der radikalen Vielfältigkeit statt einer ausschließenden Fiktion von Einheit.

Multidirektionale Erinnerung an 89/90?

Wie ist es möglich, über eine Geschichte der Ausgrenzung zu sprechen, ohne eine andere zu relativieren oder zu dethematisieren? Der Literaturwissenschaftler Michael Rothberg hat im Kontext der Erinnerung an den Holocaust und den europäischen Kolonialismus das Konzept der multidirektionalen Erinnerung entwickelt.¹² Es dient dazu, die Geschichten von Gewalt und Ausgrenzung gegenüber unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen nicht als Wettbewerb um knappe Ressourcen, als Opferkonkurrenz, sondern als produktives Spiel wechselseitiger Verweise, Zitate und Bezugnahmen zu verstehen.

Mit seinem Konzept wendet sich Rothberg gegen die verbreitete Vorstellung von Erinnerung als Nullsummenspiel, bei dem es nur Sieger*innen und Verlierer*innen geben kann. Er weist die Idee zurück, die öffentliche Erinnerung sei ein limitierter, feststehender Raum. Vielmehr entstehe die dehnbare Sphäre der Erinnerung erst im Dialog unterschiedlicher Akteur*innen. Um sein Konzept zu illustrieren, bringt Rothberg nicht nur eine literarische, theoretische und künstlerische Tradition zum Vorschein, in welcher der Verweis auf den Holocaust andere Formen von Gewalt zum Sprechen bringt. Er zeigt auch, wie die Erinnerung an den Holocaust sich in der Zeit der Dekolonialisierung erst im Dialog mit anderen Erinnerungen an Ausschluss

und Gewalt als globales Paradigma etablieren konnte.

So zeigt Rothberg beispielsweise, wie der afro-amerikanische Historiker und Aktivist W.E.B. Du Bois beim Anblick des zerstörten Warschauer Ghettos betont, nicht etwa den Holocaust besser verstehen zu können, sondern den anti-schwarzen Rassismus in den USA. Der Rassismus, so folgert Du Bois angesichts der Ruinen in Warschau, sei kein partikulares, sondern ein universelles Problem. Ohne die Geschichte von Sklaverei und Ausgrenzung in den USA mit dem Holocaust gleichzusetzen, bringt das vergleichende, multidirektionale Schreiben von Du Bois beide Phänomene in einen fruchtbaren Dialog miteinander und macht beide so besser verständlich.

Rothberg liefert ein theoretisches Modell und skizziert historische Vorläufer, die uns anschlussfähig scheinen an die erinnerungspolitische Situation im postmigrantischen Deutschland. Während er vor einfachen Gleichsetzungen warnt, denen ein relativierendes Moment innewohnen kann, betont er das produktive Moment von wechselseitigen Bezügen und Verweisen von Erinnerungen. Die genauen Grenzen zwischen beiden Arten des Erinnerns sind bisweilen schwer zu erkennen und müssen in einem tastenden Denk- und Schreibprozess immer wieder artikuliert und hinterfragt werden. Ein solches Denken ist für uns auch deshalb reizvoll, weil es vor allzu voreiligen Dichotomisierungen bewahrt, die den politischen Diskurs heute beherrschen und nach Verbindendem sucht, statt auf Trennendem zu beharren, ohne letzteres zu negieren.

Im Februar 1990 berichtet der Spiegel unter der Überschrift »Wieso kommen die noch?« vom wachsenden Hass Westdeutscher auf sogenannte Übersiedler*innen aus der DDR.

Der Artikel erzählt von Menschen, die in zu Notunterkünften umgewandelten maroden Turnhallen hausen, in denen Schlägereien und psychische Probleme an der Tagesordnung sind. Er erzählt von Protesten gegen die Unterbringung von Ostdeutschen in Kommunen, von Angriffen auf Heime, von Brandstiftung und Beschimpfungen, von Kindern, die angefeindet werden, von Politiker*innen, die einen Zuzugsstopp fordern und von sozialer Konkurrenz sowie berechtigten Sorgen.¹³

Die Anklänge an heutige Debatten um Geflüchtete sind unübersehbar. Die historische und öffentliche Artikulation dieser Geschichte der Ausgrenzung steht 30 Jahre nach der Friedlichen Revolution noch in ihren Anfängen. Was steht ihr im Wege? Selbst das vorsichtige, tastende Thematisieren von Ähnlichkeiten ruft heute vielerorts heftige Abwehr hervor, so wie es auch die Studie des DeZIM zu ost-migrantischen Analogien der Abwertung getan hat. Die Gefahr, eine Erinnerung oder Erfahrung durch die Gleichsetzung mit einer anderen zu relativieren, ist nicht aus der Luft gegriffen. Aber ein vergleichendes, ein multidirektionales Erinnern hat im Gegensatz zu einer relativierenden Gleichsetzung das Potenzial, einen produktiven Raum gegenseitiger Anerkennung zu schaffen, von dem aus die Konkurrenz von Opfergeschichten überwunden werden könnte und neue Formen politischer Solidarität entstehen könnten. »The unspeakable acknowledgment«, so Michael Rothberg, »that ›enemy‹ peoples share a common, if unequal, history is the utopian moment underlying the ideology of competitive victimization.«¹⁴

Ostdeutsche und Migrant*innen gelten in der öffentlichen Imagination als verfeindete Gruppen und lassen sich kaum anders denken. Abgesehen davon, dass diese Gegenüberstellung ostdeutsche Migrant*innen

unsichtbar macht: Das utopische Moment auch zwischen diesen Gruppen liegt darin, sich ineinander zu erkennen, Empathie zu entwickeln und untereinander ein Band zu knüpfen.

Geschichte der Kämpfe statt Opferkonkurrenz

Um der Gefahr einer Opferkonkurrenz zu entgehen, lohnt es sich auch, neben der Untersuchung gemeinsamer oder ähnlicher Abwertungen den suchenden Blick auf parallel stattfindende oder verwandte politische Kämpfe zu richten. Die Geschichte der Migration vor und nach 1990 in Deutschland ist beileibe keine Opfergeschichte, sie erzählt vielmehr von migrantischen Kämpfen und antirassistischem Widerstand, der sich in den 1990er Jahren neu formiert und organisiert. Die Menschen haben Angst, sie quält die Ungewissheit, sie sitzen buchstäblich auf gepackten Koffern – aber sie wehren sich. Es ist eine Geschichte des Protests gegen rassistische Hetzkampagnen von Parteien und Medien, von gewerkschaftlicher Organisation, von Demonstrationen gegen Rassismus, von Formen der Solidarität und von migrantischen Jugendgruppen, die sich organisieren, um den sich häufenden Angriffen von Nazis etwas entgegenzusetzen.

Diese inspirierenden und mutigen Geschichten haben ebenso wenig Platz in der kollektiven Erzählung zur sogenannten Wiedervereinigung, wie die heftigen sozialen Kämpfe ostdeutscher Arbeitnehmer*innen gegen Entlassungen, Privatisierung und Sozialabbau, die sich zur gleichen Zeit ereigneten. Die 1990er Jahre sahen eine nach wie vor kaum bekannte Welle wilder politischer

Streiks, von Fabrik-Besetzungen, Straßenblockaden, Demonstrationen, unerhörten und kreativen Formen von politischer Militanz und Dissidenz.¹⁵ Tatsächlich ereigneten sich in den Jahren von 1991 bis 1993 jeweils mehr Proteste als 1989 selbst. Der bekannteste unter diesen Aufständen war der Hungerstreik der Kalikumpel in Bischofferode in Thüringen, mit dem sich die Belegschaft gegen die drohende Schließung ihres Kaliwerkes wehrte. Im März 1991 demonstrierten 100.000 Menschen in Erfurt. Im Juli 1991 besetzten Demonstrantinnen die Treuhand-Niederlassung in Suhl in Thüringen. Unter dem Motto »Stets belogen und beschissen – von der Treuhand rausgeschmissen!« protestierten Arbeiter*innen gegen Betriebsschließungen in Dresden. In Rostock vermauerten junge Gewerkschafter*innen den Eingang zum Büro der Treuhand. Stundenlange Sitzblockaden von Verkehrsknotenpunkten wie Autobahnkreuzen oder tagelange Besetzungen von Betrieben durch die Belegschaften waren 1991 und 1992 an der Tagesordnung. Während diese Kämpfe insgesamt nach wie vor kaum Teil des nationalen Gedächtnisses sind, wissen wir über den Beitrag migrantischer Arbeiter*innen zu diesen Kämpfen – wie etwa den Widerstand der ehemaligen Vertragsarbeiter*innen gegen die eigene Entrechtung – noch viel zu wenig. Heute versucht eine Gruppe junger Menschen rund um die Initiative Aufbruch Ost die Aufarbeitung der Politik der Treuhand voranzutreiben und an die Proteste gegen sie zu erinnern.¹⁶ In den Protesten, Streiks und Blockaden jener Jahre hallen auch Formen des politischen Kampfes nach, die migrantische Arbeiter*innen schon in den 1970er Jahren angewandt hatten, etwa bei den Streiks der Frauen in Pierburg bei Neuss oder dem Fordstreik 1973¹⁷. Auch Migrant*innen in der DDR

haben sich gegen ihre Entrechtung gewehrt. Vertragsarbeiter*innen aus Mosambik etwa erhielten in der DDR nur 40 Prozent ihres verabredeten Lohns sofort ausgezahlt – 60 Prozent behielt die mosambikanische Regierung. Als die Arbeiter nach dem Ende der DDR nach Mosambik zurückkehren mussten, wurden sie um diesen Lohn betrogen und bekamen nichts. Als sogenannte Madgermanes demonstrieren sie bis heute gegen dieses Unrecht. 2004 besetzten sie die deutsche Botschaft und 2010 versuchten sie, das Parlament zu stürmen. Für all diese und weitere Protestbewegungen gelten die Fragen, die Jana Hensel jüngst in ihrem Buch mit Wolfgang Engler formuliert hat: »Haben wir uns je daran erinnert? Ist diese Erfahrung je in irgendeinem Geschichtsbuch erwähnt worden?«¹⁸

Mit der Marginalisierung der ost(migrantisch) deutschen Erfahrung haben große Teile der westdeutschen Mehrheitsgesellschaft nicht das geringste Problem. Ähnlich verhält es sich mit der Marginalisierung migrantischer Erfahrung. Wie also umgehen mit dem Ausschluss minorisierter Erinnerungen aus dem Gedenken an 30 Jahre Friedliche Revolution? Sollten wir uns, wie es Max Czollek und die Zeitschrift Jalta vorschlagen, aus dem deutsch-deutschen Gedächtnistheater (und Einheitsnarrativ) desintegrieren? Desintegration meint die Anerkennung einer Gesellschaft der Vielen, welche die radikale Vielfältigkeit der Einzelnen zur Grundlage des pluralen Miteinanders macht, statt sie mit der Fiktion einer einheitlichen Leitkultur zu unterdrücken. »Diese Alternative zur Leitkultur« so heißt es in Jalta, »ist vor allem dann denk- und lebbar, wenn man politische und gesellschaftliche (Gegen-)Allianzen formt. Desintegration war daher von Beginn an darauf ausgerichtet, Bündnisse mit anderen

marginalisierten Positionen zu bilden und gemeinsame Kampffelder zu definieren.«¹⁹ Ein solches Kampffeld ist heute die Erinnerungspolitik.

In diesem Sinne sehen wir in der Artikulation ost-migrantischer Erinnerungen des Ausschlusses, der Abwertung, aber auch des Widerstandes und des Kampfes nach 89/90 eine politische Chance. Im Sinne einer multidirektionalen Erinnerung plädieren wir dafür, das produktive Potenzial von Verweisen, Bezügen, Parallelen und Analogien in den Blick zu nehmen, statt wie gebannt auf die vorhandenen Differenzen zu schauen und Vergleiche grundsätzlich der relativierenden Gleichsetzung zu bezichtigen. Das Sprechen über Ähnlichkeiten eröffnet neue Denkräume und Orte der Empathie, ermöglicht gemeinsames Verstehen und lässt uns in den Worten und Erfahrungen der Anderen etwas über uns selbst begreifen.

Die gemeinsame Geschichte minorisierter Erinnerungen, deren Artikulation der erste Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen politischen Praxis sein könnte, steckt noch in den Anfängen. Heute, 30 Jahre nach 89/90, ist es an der Zeit, andere Geschichten ins Zentrum zu rücken, um eine andere Zukunft zu ermöglichen.

Die erste Version dieses Textes erschien 2019 im Ost Journal anlässlich des 30. Jahrestages des Mauerfalls.

Anmerkungen

- 1 Eribon, Didier, Betrachtungen zur Schwulenfrage, Berlin 2019, S. 25.
- 2 Schulz, Daniel »Ostdeutsche sind auch Migranten«, in: taz, 13.05.2018. Online abrufbar unter: [taz.de/Professorin-ueber-Identitaeten/!5501987/](https://www.taz.de/Professorin-ueber-Identitaeten/!5501987/) [letzter Zugriff: 22.6.2020].
- 3 Foroutan, Naika / Kalter, Frank / Canan, Coşkun / Simon, Mara, Ost-Migrantische Analogien I. Konkurrenz um Anerkennung. (Unter Mitarbeit von Daniel Kubiak und Sabrina Zajak) Berlin: DeZIM-Institut, 2019.
- 4 Vgl.: Bodemann, Michal Y., Gedächtnistheater. Die jüdische Gemeinschaft und ihre deutsche Erfindung. Berlin 2001 und Czollek, Max, Desintegriert Euch!, München 2018.
- 5 Siehe den Beitrag von Gülriz Egilmez und Alexandra Weltz-Rombach in diesem Buch.
- 6 Vgl. die Zeitzeug*innen im Film Duvarlar – Mauern – Walls.
- 7 Engler, Wolfgang / Hensel, Jana, Wer wir sind: Die Erfahrung, ostdeutsch zu sein. Berlin 2018.
- 8 Fratzscher, Marcel, »Man nennt es Tod aus Verzweiflung«, in: Die Zeit, 1. März 2019. Online abrufbar unter: <https://www.zeit.de/wirtschaft/2019-02/suizid-ost-deutschland-verzweiflung-sterberate-maenner-integration> [letzter Zugriff: 23.07.2020].
- 9 Sabrow, Martin, »Der vergessene ›Dritte Weg‹«, in: Aus Politik und Zeitgeschichte Band 11, 15. März 2010, S. 6–13.
- 10 Engler, Wolfgang / Hensel, Jana, Wer wir sind: Die Erfahrung, ostdeutsch zu sein, Berlin 2018.

11 Vgl. Gutsche, Elisa, »Meine Jugend in Sachsen«, in: Spiegel online, 26.8.2015. Online abrufbar unter: <https://www.spiegel.de/lebenundlernen/schule/jugend-in-sachsen-was-in-heidenau-passiert-ist-nichts-neues-a-1049897.html> [23.07.2020].

12 Rothberg, Michael, Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization. Stanford 2019.

13 Der Spiegel (8/1990), »Wieso kommen die noch?«. Online abrufbar unter: <https://www.spiegel.de/spiegel/print/d-13507374.html> [letzter Zugriff am 23.07.2020].

14 Rothberg, Multidirectional Memory, S. 313.

15 Plener, Ulla, Die Treuhand – der Widerstand in Betrieben der DDR – die Gewerkschaften (1990–1994). Tagung vom 2. April 2011 in Berlin. Beiträge und Dokumente, Berlin 2011.

16 Vgl. Nowotny, Konstantin, »Ein kleiner, scheuer Geist von '89 geht um«, in: der Freitag, 43/2019. Online abrufbar unter: <https://www.freitag.de/autoren/konstantin-nowotny/ein-kleiner-scheuergeist-von-201989-geht-um> [letzter Zugriff: 23.07.2020].

17 Bojad Zijev, Manuela, Die windige Internationale. Rassismus und Kämpfe der Migration, Münster 2012.

18 Engler und Hensel, Ylier wir sind, S. IOO-IOL

19]alta. Positionen zur jüdischen Gegenwart; Heft 2, 4-