

"Scheinhaftes inneres Königreich": Überlegungen zur Konstitution nationaler Identität in der Bundesrepublik nach der 'deutschen Einheit'

Lohl, Jan

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Lohl, J. (2013). "Scheinhaftes inneres Königreich": Überlegungen zur Konstitution nationaler Identität in der Bundesrepublik nach der 'deutschen Einheit'. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 36/37(4/1), 61-83. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-56573-2>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Jan Lohl

»Scheinhaftes inneres Königreich« Überlegungen zur Konstitution nationaler Identität in der Bundesrepublik nach der ›deutschen Einheit‹

Der Artikel erarbeitet zunächst theoretische Aspekte einer Sozialpsychologie des Nationalismus (Anderson, Lacan, Lorenzer, Volkan). Anschließend wendet er sich dem deutschen Vergangenheitsdiskurs nach 1989/90 und den symbolischen Konstruktionen nationaler Selbstrepräsentanzen zu.

Schlüsselwörter: Nationalismusforschung, Psychoanalyse, deutscher Vergangenheitsdiskurs

Sechs Jahre liegt das ›Fußballsommärmärchen‹ zurück, in dem eine deutsche Nation in einen schwarz-rot-goldenen Rausch verfiel und – wenn auch keinen FIFA-Weltmeisterpokal gewann – sich selbst fand: Die Fahnen sind geblieben. Sie wurden ebenso wie andere Accessoires seitdem bei einigen Fußballgroßveranstaltungen oder dem *Eurovision Song Contest* hervorgeholt und sind seit 2006 doch nie wieder ganz aus dem Alltag verschwunden. Mancher Fenstersturz, mancher Balkon, manches Auto behielt seinen schwarz-rot-goldenen Schmuck. Immerhin sei alles friedlich gewesen, konnten Bürger_innen in vielen Zeitungen beruhigt nachlesen. Das stimmt zwar nicht, aber dadurch wollte sich niemand die Stimmung vermiesen lassen. Ebenso wenig wie durch Erinnerungen an ›böse‹ deutsche Zeiten, die scheinbar latent mitzuschwingen schienen.

Dieser Text fragt nach der Konstitution der deutschen Nation nach 1989/90. Hierzu erarbeite ich in einem ersten Schritt ein theoretisches Gerüst einer Sozialpsychologie der Nationalisierung, wobei ich frühere Überlegungen weiterführe (vgl. Lohl, 2010, S. 23-90). Anschließend wende ich mich in einem zweiten Schritt dem deutschen Vergangenheitsdiskurs nach der ›deutschen Einheit‹ und den symbolischen Konstrukti-

nen nationaler Selbstrepräsentanzen zu. Ohne Einsicht in diese Konstruktion lässt sich die schwarz-rot-goldene Euphorie nicht verstehen.

Aspekte einer sozialpsychologischen Theorie der Nationalisierung

Wenn Adorno (1959, S. 138) von einem »scheinhafte[n] innere[n] Königreich« spricht, meint er nichts anderes als die Nation. *Scheinhaft* ist diese, weil Nationen trotz ihrer geschichtsmächtigen Wirkung keine realen Gemeinschaften sind. Die Annahme, dass es sich bei Nationen um imaginäre Gemeinschaften handelt, wird in den Sozialwissenschaften heute mit dem Buch *Imagined Communities* verbunden, dass der US-amerikanische Politikwissenschaftler Benedict Anderson 1983 vorgelegt hat. Andersons bekannte Definition lautet: Die Nation »ist eine vorgestellte politische Gemeinschaft – vorgestellt als begrenzt und souverän«. *Vorgestellt* sind Nationen, weil die vielen Angehörigen einer Nation sich gegenseitig nicht kennen, »aber im Kopf eines jeden die Vorstellung ihrer Gemeinschaft existiert« (Anderson, 1996, S. 15). Existieren Nationen also deshalb, weil ihre Mitglieder irgendwann angefangen haben, sie sich vorzustellen? Was meint Anderson, wenn er von der Nation als einer *Imagined Community* spricht?

Anderson argumentiert konsequent materialistisch und untersucht die Produktionsbedingungen, unter denen imaginäre Gemeinschaften entstehen. Als ein zentrales Moment der Entwicklung von imaginären Gemeinschaften gilt ihm die Expansion des Marktes für Printmedien, zunächst für theologische und philosophische Schriften und später im 19. Jahrhundert für Zeitungen und Romane. Dieser Markt bestand zunächst aus einer kleinen Gruppe von Lateinlesenden und erhielt mit der Reformation und der Erfindung des Buchdrucks entscheidende Impulse, da sich riesige Märkten einsprachiger Leser_innenschaften öffneten. Andersons zentrale These zur Entwicklung imaginärer Gemeinschaften lautet daher:

Im positiven Sinn aber wurden diese neuen Gemeinschaften durch eine eher zufällige, doch explosive Interaktion möglich, die sich

zwischen einem System von Produktion und Produktionsbeziehungen (dem Kapitalismus), einer Kommunikationstechnologie (dem Buchdruck) und dem unausweichlichen Faktum entwickelt, dass die Menschen verschiedene Sprachen haben (Anderson, 1996, S. 50).

Aufgrund der Verbreitung von Druckerzeugnissen in Nationalsprachen wurden viele einzelne Leser_innen einander als Angehörige eines »eigenen Sprachbereich« gewahrt. Diese »Mitleser« begreift Anderson als Beginn der imaginären Gemeinschaft (ebd., S. 57).

Welches Phänomen Anderson nun genau mit dem Begriff *Imagined Community* bezeichnet, illustriert das folgende Beispiel:

[Die] Masseneremonie [des Zeitunglesens wird] in zurückgezo-
gener Privatheit vollzogen, [...] aber jedem Leser ist bewusst, dass
seine Zeremonie gleichzeitig von Tausenden (oder Millionen) an-
derer vollzogen wird, von deren Existenz er überzeugt ist, von de-
ren Identität er jedoch keine Ahnung hat. [...] Kann man sich ein
anschaulicheres Bild für die [...] vorgestellte Gemeinschaft den-
ken? Indem der Zeitungleser beobachtet, wie exakte Duplikate
seiner Zeitung in der U-Bahn, beim Friseur, in seiner Nachbarschaft
konsumiert werden, erhält er ununterbrochen die Gewissheit, dass
die vorgestellte Welt sichtbar im Alltagsleben verwurzelt ist (ebd.,
S. 41).

Hinsichtlich der Verwendung des Begriffs *imagined* bei Anderson lassen sich an diesem Beispiel zwei unterschiedliche Perspektiven festhalten: Die Entstehung von imaginären Gemeinschaften ist an die Verbreitung von nationalsprachlichen Printmedien gebunden, die von vielen Einzelnen rezipiert werden. Diese bilden nach Anderson *erstens* die Vorstellung davon aus, dass auch viele andere Leser_innen ein und dasselbe Printmedium lesen und daher etwas gemeinsam haben. In diesem Sinne ist Andersons Begriff *Imagined Community* treffend mit »vorgestellter Gemeinschaft« übersetzt. *Zweitens* geht Anderson davon aus, dass diese Vorstellung im Kopf jeder/s Einzelnen sukzessive in die Wirklichkeit eindringt:

Sie wird wie eine (materiale) Realität verstanden, weil es ›im Alltagsleben‹ Indizien gibt, die symbolisch auf diese Gemeinschaft hinweisen. In Andersons Beispiel sind dies Zeitungen. Weiterführend lassen sich aber auch nationale Symbole (Fahnen, Hymnen, Fußballnationalmannschaften etc.), eine nationalisierte Kultur (Rituale, Essen, Kleidung etc.) und vor allem eine nationale Erinnerungskultur nennen. Über diese Symbole sickert »die Fiktion [der Nation – JL] leise und stetig in die Wirklichkeit ein und erzeugt dabei jenes bemerkenswerte Vertrauen in eine anonyme Gemeinschaft, welches das untrügliche Kennzeichen moderner Nationen ist« (Anderson, 1996, S. 42). Aufgrund von nationalen Symbolen wird die vorgestellte Nation von den vielen Einzelnen wie eine materiale Realität verstanden: Um diese »Wirklichkeit der Fiktion« (Sarasin 2001, S. 20) begrifflich zu fassen, ist *Imagined Community* mit ›vorgestellter Gemeinschaft‹ unzureichend übersetzt. Treffender kann von *imaginärer Gemeinschaft* gesprochen werden. Der Begriff des Imaginären wurde aus subjekttheoretischer Perspektive von Lacan systematisiert. Über die Frage, was es heißen könnte, das Konzept der *imaginären Gemeinschaft* mit Lacan zu begreifen, haben Jureit (2001) und Sarasin (2001) nachgedacht. Um ihre Überlegungen zu verstehen, ist es sinnvoll, sich zumindest zwei Begriffe Lacans kurz zu vergegenwärtigen.

Exkurs: Das Imaginäre und das Spiegelstadium (Lacan)

Jureit bezieht sich auf einen zentralen Text Lacans (1936), in dem dieser die psychische Situation des kleinen Kindes vor einem Spiegel untersucht. Dieses Kind hat noch kein Ich gebildet und erfährt seinen/ihren Körper nicht als Einheit. Im Erleben des Kindes besteht sein/ihr Körper aus verschiedenen Teilen. Im Spiegel erblickt es allerdings ein Bild seines/ihrer Körpers, das diesen als *eine ganze zusammenhängende* Gestalt zeigt. Das *Körperbild* zeigt also eine Einheit, welche der Körper selbst im Erleben des Kindes nicht hat. Auch für die weitere Auseinandersetzung mit dem Konzept der *Imagined Communities* ist es wichtig, festzuhalten, dass Lacan die Differenz des kindlichen Körpers *vor* dem Spiegel (das Ding; vgl. Widmer, 2001, S. 19) und seinem Bild *im* Spiegel betont. Dieses Bild des

Körpers verwandelt »die Realität des Subjekts in eine symbolische [...] – ein erstes Symbol stellt sein Spiegelbild dar« (ebd., S. 20). Was geschieht nun, wenn das Kind dieses Symbol sieht? Im Spiegel »erkennt« das »Kind ›sich selbst‹, ›sein‹ *Bild* im Spiegel als seines, d. h. es adoptiert sein Bild« (Lipowatz, 1998, S. 60). Indem das Kind sich mit diesem *Symbol seines/ihrer Körpers* identifiziert, verwandelt es sich. Das Kind erwirbt durch die Aufnahme des Spiegelbildes eine erste symbolische Repräsentanz seines/ihrer ganzen vollständigen Körpers. Diese innere Vorstellung ist bestimmt worden durch das Spiegelbild und nicht durch das unmittelbare Erleben des Körpers. Welche Rolle spielt nun das Imaginäre in diesem Prozess?

Mit dem Begriff des Imaginären bezeichnet Lacan einen Aspekt der Aneignung des Körperbildes: die identitätsstiftende *Gleichsetzung* des Körpers mit seiner symbolischen Repräsentation im Spiegel. Das Imaginäre entspricht der Täuschung, dass das Körperbild in seiner totalen Gestalt mit dem Körper identisch ist, der vom Kind nicht als Einheit erlebt wird. Das Imaginäre überbrückt also die Kluft zwischen dem Ding vor dem Spiegel (dem Körper) und seiner symbolischen Repräsentation im Spiegel (dem Körperbild), indem es beide – imaginär – als Identität setzt und so der »Nichtübereinstimmung mit der eigenen Realität« begegnet (Lacan, 1936, S. 64). Das Imaginäre bildet eine Brücke zwischen Innen und Außen und es bringt dabei etwas zur Deckung, was nicht zur Deckung zu bringen ist und schafft Identität, wo es diese unmöglich geben kann.

Was heißt imaginäre Gemeinschaft?

Jureit konstatiert nun, dass sich nicht nur die individuelle Identität, sondern auch eine nationale Identität auf diese Weise, d. h. über einen imaginären Prozess des »Gleichwie zwischen Spiegelbild und dem Ich« bildet (2001, S. 9). Allerdings besteht eine von Jureit nicht berücksichtigte Differenz zwischen der Bedeutung des Imaginären hinsichtlich der Situation des Kindes vor dem Spiegel und bei der Konstitution imaginärer Gemeinschaften. Während in dem von Lacan beschriebenen Spiegelstadium der

Körper als Ding vor dem Spiegel existiert, das erst ein Spiegelbild erzeugt, so gibt es das »nationale Ding« gerade nicht (Sarasin, 2001, S. 40). Gerade deshalb aber, weil es kein nationales Ding gibt, sind in nationalen Gesellschaften »imaginäre Mechanismen unerlässlich, die mit dazu dienen, die Fiktion des Nationalen in die Wirklichkeit einsickern zu lassen, *oder vielmehr sie dort zu etablieren*« (ebd., S. 29 – kursiv JL). Wie ist das zu verstehen? Anderson spricht davon, dass im Kopf jedes/jeder Einzelnen Vorstellungen von seiner/ihrer Nation existieren. Andererseits liegen außerhalb dieser Köpfe Gegenstände vor (z. B. Zeitungen, s. o.), die die Nation symbolisieren (in Lacans Ansatz wären dies die Spiegelbilder). Aber die nationale »*community* hat [...] kein ›Wesen‹, das von ihrer *imagination* verschieden wäre, keine ›Identität‹, die sich auf einen ›nationalen Kern‹, auf Interessen, auf eine ethnische ›Substanz‹ oder gar eine ›rassische‹ Gesamtheit zurückführen ließe« (ebd., S. 35). Nationen sind daher notwendig *imaginäre* Gemeinschaften. Das Imaginäre besteht in der Täuschung, dass sowohl die äußeren nationalen Symbole als auch die innere Vorstellung von der Nation auf etwas Drittes: auf die Nation selbst als außersymbolisches Ding verweisen, an das ihre Identität für immer und ewig gebunden sein soll. Da dies nicht zutrifft und die nationalen Symbole keine außer ihnen liegende dinghafte Gegebenheit repräsentieren, sondern eine politische Idee, ist die Konstitution dessen, was die nationalen Symbole symbolisieren und bedeuten, permanenten diskursiven Aushandlungsprozessen unterworfen: »Die relative Stabilität von Bedeutungen in Diskursen und diskursiven Traditionen ist dann nur noch konventionell festgelegt – die Gegenstände der Diskurse erscheinen so als sozial konstruiert« (ebd., S. 34). Diese soziale Konstruktion der Nation auf einer symbolischen Ebene verweist auf die herausragende Bedeutung des Imaginären: Es schließt nicht nur die Kluft zwischen der inneren Vorstellung von der Nation und dem äußeren nationalen Symbol und erzeugt dadurch den Schein einer nationalen Identität: Es ist als permanente Anstrengung zu verstehen, »dieses unmögliche Objekt zu konstruieren« (Laclau & Mouffe, 1991, S. 164), das es doch als solches niemals geben kann. Das Imaginäre hat die Funktion, den subjektiven Eindruck der dinghaften Gegebenheit und Identität der nationalen Gemeinschaft

zu erzeugen: Die Realität der Nation hat daher den »Charakter [...] des Geträumten« (Mergel, 2005, S. 288); nationale Identität wird von ihren Mitgliedern mit demselben Schein von Realität erlebt, den jeder Mensch aus seinen Träumen kennt.

Aus dieser Perspektive lässt sich das einleitend angeführte Adorno-Zitat wieder aufgreifen: Ein *scheinhaftes inneres* Königreich ist die Nation deshalb, weil sie ihre Mitglieder zu der inneren Bereitschaft nötigt, die Wirklichkeit der nationalen Identität imaginär zu erzeugen. Unterschieden werden müssen allerdings die Prozesse der symbolisch-diskursiven Konstruktion der Nation von den imaginären Mechanismen, mit denen viele Einzelne die spezifische Wirklichkeit der Nation erzeugen. Die symbolische Konstruktion nationaler Selbstvorstellungen ist nicht das gleiche, wie die imaginären Mechanismen, mit denen viele Einzelne sich psychisch auf diese Vorstellungen beziehen.

Zur Bedeutung nationaler Symbole

Weiterführend soll nun genauer nach der besonderen Rolle von nationalen Symbolen gefragt werden, da die Konstruktion des Nationalen auf einer symbolischen Ebene abläuft. Mit Hoffmann lassen sich zwei Formen von nationalen Symbolen unterscheiden: Zum einen gibt es die Idee einer Nation (Wir sind eine Nation, Deutschland). Diese diskursiven Symbole, die Hoffmann (1991) primäre nationale Objektivationen nennt, sind abstrakt, weshalb sie bei den Subjekten weder das Bewusstsein noch das Gefühl einer nationalen Zugehörigkeit wecken. Entscheidender sind daher »empirische Merkmale [...], bei deren Vorhandensein das Bewusstsein einer Gemeinsamkeit geweckt wird und bei deren Fehlen ein Gefühl von Fremdheit entsteht. Ohne derartige Merkmale könnte das Bewusstsein eines Volkes von sich als ›Volk‹ nicht handlungswirksam werden. Gegenüber der primären Objektivation im Namen ›Volk‹ für die Wirk-Idee sollen solche Merkmale hier als sekundäre Objektivationen bezeichnet werden« (ebd., S. 199).¹ Gemeint sind damit Nationalsymbole wie Nationalfarben, -fahnen und -hymnen etc. Als sekundäre Objektivationen lassen sich national bedeutsame Ereignisse (deutsche Einheit), Orte

(Dresden), Stätten (Brandenburger Tor) und historische Persönlichkeiten (Willi Brand) nennen und weiterführend als nationsspezifisch bewertete kulturelle Gebräuche und Traditionen wie z. B. Begrüßungsrituale, Kleidung, Nationalgerichte oder Alltagsgegenstände. Mit den gegenständlichen und alltagsnahen Objektivationen einer Nationalkultur kommen Menschen von früher Kindheit an in Berührung, weil sie ihnen von bedeutsamen Erwachsenen nahegebracht werden (vgl. Volkan, 1999, S. 52ff.; vgl. Özdoğan 2007, S. 108f., S. 114f., S. 126). Woher aber kommen nun die sekundären nationalen Objektivationen resp. die Repräsentationen einer Nationalkultur?

Bedeutsam dafür, welche sekundären Objektivationen während der symbolischen Konstruktion der Nation relevant werden, ist eine erinnerte Geschichte. Nach Hobsbawm gehört zur historischen Entwicklung von imaginären Gemeinschaften, dass Menschen »sich auf die Suche nach Dingen [machten], die sie miteinander gemein hatten – Stätten, Gebräuche, Persönlichkeiten, Erinnerungen, Zeichen, Symbole« und diese auch fanden (1990, S. 108). Denn während dieser Suchbewegung aktualisierte sich »das Erbe von Gruppen, Regionen und Lokalitäten« und schuf so die historische Vorstellung von einem »gesamtnationale[n] Erbe« der »neu entstandenen ›Nation‹« (ebd., S. 108). Die historisch *vor* der Entstehung der Nation kulturell relevanten Kategorien, Deutungsmuster, Rituale, Orte, Sitten, Persönlichkeiten und Zeichen werden in die Erinnerung einer nationalen Tradition transformiert. Sie werden retrospektiv mit einer nationalen Bedeutung behaftet, die sie in der historischen Realität nicht hatten. Mit dieser Nationalisierung der Geschichte werden aus kulturellen Repräsentationen und sozialen Praktiken sekundäre nationale Objektivationen, wodurch der Vorstellung einer nationalen Gemeinschaft (der primären Objektivation) im Nachhinein historische Tiefe verliehen wird: Durch diese *Invention of Tradition* (Hobsbawm) entsteht der Eindruck, die Nation und ihre sekundären Objektivationen seien Schöpfungen der Vergangenheit, die »natürlich« in die Gegenwart hineinragen. Diese erfundenen nationalen Traditionen bilden so etwas wie die »Elemente« der symbolischen Konstruktion der Nation.

Von besonderer Bedeutung ist hierbei die Geschichte selbst, die heute der zentrale »Rohstoff für nationalistische oder völkische oder fundamentalistische Ideologien« ist (Hobsbawm, 1990, S. 18). Die Konstruktion einer nationalen Geschichte hat nach Anderson (1996, S. 206) narrativen Charakter, denn je weiter historische Ereignisse zurück liegen, desto weniger können sie erinnert, sondern müssen erzählt werden. Als Kernelemente der symbolischen Konstruktion der Nation sind daher historische »Narrative der ›Identität‹« anzusehen, die aber in der Gegenwart »erzeugt« werden und daher stets geschichtspolitischen Aushandlungsprozessen unterworfen sind (ebd., S. 207). Die symbolische Konstruktion der Nation findet daher nach der grundlegenden Etablierung nationalisierter Gesellschaften immer auch in Form von Vergangenheitsdiskursen statt.

Wieso gelingt es nun aber über sekundäre nationale Objektivationen ein Gefühl der nationalen Gemeinschaftlichkeit zu wecken? Verstehen lässt sich dies mit einer besonderen Qualität, die sekundäre nationale Objektivationen haben können. Im Unterschied zur abstrakten Idee der Nation sind sie häufig von einer sinnlich erfahrbaren Qualität und lassen sich dann, wie Özdoğan (2007) eindrücklich gezeigt hat, als *präsentative Symbole* begreifen. Unter präsentativen Symbolen versteht Alfred Lorenzer gegenständliche Bedeutungsträger (Bilder, Skulpturen, Fahnen oder Bauwerke), personale Bedeutungsträger (Gesten in Schauspiel, Tanz oder Riten) und textuelle Bedeutungsträger, denn auch die Sprache kann präsentativ verwendet werden: Sie »kann unter bestimmten Bedingungen ihre Diskursivität soweit relativieren, [...], daß sie – etwa in der Poesie – sich in ein präsentatives Symbolsystem verwandelt« (Lorenzer, 2002, S. 76). Lorenzer denkt hier an eine poetische, bildhafte oder metaphernreiche Sprache, die sich in Erzählungen, Gedichten und Mythen aber auch in Propagandatexten und politischen Reden findet. Die Bedeutung präsentativer Symbole für imaginäre Gemeinschaften besteht darin, dass sie nach Lorenzer Vorstellungen vor allem aber Gefühle in einer sinnlich-unmittelbareren Fülle Ausdruck verleihen, an die die (nicht-präsentative) Sprache seines Erachtens nicht heranreicht: Präsentative Symbole »stehen« nach Lorenzer »den Emotionen, also dem Unbewussten näher [...] als die Sprachfiguren« (1981, S. 157).

Präsentative Symbolik der Nation

Özogan hat gezeigt, dass die emotionale Einbindung der Menschen in die imaginäre nationale Gemeinschaft von früher Kindheit an vornehmlich über präsentative Symbolik vermittelt ist. Dort, wo die symbolische Konstruktion der Nation präsentativ verläuft, sind nationale Symbole und ist der nationale Vergangenheitsdiskurs erlebnis- und emotionsnah und damit sinnlich greifbar gestaltet: »Die Darstellung der nationalen Imagination in sinnlichen Symbolen, ihre ästhetische Inszenierung als unmittelbar zugängliche Lebensform bringen die Einzelnen zu der individuellen Überzeugung, an der [...] verbildlichten, dass heißt sinnlich erlebbar dargestellten kollektiven Zugehörigkeit direkt beteiligt zu sein. Dadurch erlangt die kollektive Zugehörigkeit [...] Wirklichkeitsgehalt« (Özdoğan, 2007, S. 124). Das Wirklichkeitserleben der eigenen Nation gründet somit in dem sinnlichen Erleben präsentativer nationaler Symbole. Die imaginäre Wirklichkeit der Nation bildet sich, weil über diese Symbole Emotionen und Persönlichkeitsanteile vergesellschaftet werden und einen sinnlich-unmittelbaren und lebendigen Ausdruck finden. Nationen als präsentative Symbolsysteme sind daher gesellschaftliche »Institutionen der Affektorganisation« (ebd., S. 65).

Özdoğan spricht nun weiterführend von einer affektiven Besetzung der präsentativen Symbole der Nation bzw. davon, dass ihnen spezifische Emotionen anhaften (vgl. ebd., S. 131). Lorenzer selbst, der diese Lesart durchaus nahelegt, betont jedoch ebenfalls: »Die präsentative Symbolik [...] verrät projektive Mechanismen« (1970, S. 109). Im Kontext dieser Formulierung lässt sich auf Volkans Überlegung zur Großgruppenidentität verweisen, die ich an anderer Stelle ausführlicher dargestellt und präzisiert habe (vgl. Lohl, 2010, S. 42-69). Mit Volkan lässt sich das Verhältnis von präsentativen Symbolen der Nation und den durch sie ausgedrückten Persönlichkeitsanteilen und Emotionen nicht als Besetzung verstehen, sondern als abwehrgeleitetes *container-contained*-Verhältnis.

Volkan (1999) bezeichnet gegenständliche und alltagsnahe präsentative Symbole einer Nationalkultur als Container. In diese Container projizieren viele Einzelne im Verlauf ihres Sozialisationsprozesses immens

überhöhte und daher von den sozialen Bezugspersonen nicht anerkannte narzisstische Phantasien über die Macht und Größe der eigenen Person. Indem diese verpönten Phantasien in die sozial anerkannten präsentativen Symbole der Nation projiziert werden, wird nicht nur ein narzisstischer Konflikt um die Bedeutung der eigenen Person still gestellt, sondern es beginnt ein psychosozialer Prozess, der mit der Bildung einer ›primären Masse‹ (vgl. Freud, 1921) verglichen werden kann, jedoch nicht mit dieser identisch ist. Handelt es sich bei den narzisstischen Phantasien also um etwas höchst individuelles, so werden diese im Container resp. über die präsentativen Nationalsymbole mit überpersönlichen nationalen Bedeutungen behaftet und so zu etwas Kollektivem umgeschrieben. Mit diesem nationalen Container, der durch die projizierten narzisstischen Phantasien in seiner subjektiven Bedeutung immens gesteigerter wird, gehen viele Einzelne eine sekundäre Beziehung ein: Im Container werden die verpönten und irrealen narzisstischen Vorstellungen von der Größe, Macht und Gewalt der eigenen Person verändert zur *Möglichkeit*, Teil der Nation zu sein, die größer und mächtiger als die eigene Person erscheint. Wenn die als Container verwendeten präsentativen Symbole der Nation im gesellschaftlichen Alltag, z. B. medial, verhandelt werden, können die vielen Einzelnen bei entsprechender Bereitschaft und abhängig von ihrer akuten psychischen Situation unbewusst verfolgen, was (im nationalen Container) mit ihren narzisstischen Phantasien geschieht. Dies ist nicht automatisch mit narzisstischer Befriedigung gleichzusetzen, da die Einzelnen – aufgrund der projektiven Identifizierung dieser Phantasien im Container – an sein ›Schicksal‹ gebunden sind. Das nationale Containment ermöglicht es, imaginär an die Realisierbarkeit der eigenen Omnipotenzphantasien *glauben* zu dürfen. So kann die ersehnte Realisierung projizierter narzisstischer Phantasien sich zum Beispiel auf den Erfolg einer Fußballnationalmannschaft oder auf einen vom Nationalstaat geführten Krieg richten. Erst ein nationaler Erfolg resp. ein positives bewertetes nationales Ereignis – nicht das Containing an sich – baut diejenigen, die sich mit dem nationalen Container identifizieren, narzisstisch auf und steigert das Selbstwertgefühl mitunter ins ungemessene.

Mit Adorno gesprochen, ist die Nation deshalb ein scheinhaftes inneres *Königreich*, weil sie den vielen Einzelnen die Möglichkeit zu kollektivem Narzissmus, d. h. zu einem Gefühl kollektiver Macht und Größe gibt, die sie als Einzelne nicht haben:

Kollektiver Narzissmus läuft darauf hinaus, daß Menschen [...] das Gefühl der Schuld, weil sie das nicht sind und tun, was sie dem eigenen Begriff nach sein und tun sollten, dadurch kompensieren, daß sie, real oder bloß in der Imagination, sich zu Gliedern eines Höheren, Umfassenden machen, dem sie die Attribute alles dessen zusprechen, was ihnen selbst fehlt, und von dem sie stellvertretend etwas wie Teilhabe an jenen Qualitäten zurückempfangen (Adorno, 1959, S. 114).

Angesprochen ist hiermit eine Grundannahme der älteren Kritischen Theorie, die die emotionale Integration in ein nationales Kollektiv in Verbindung bringt mit Existenzängsten, Ohnmacht und narzisstischen Kränkungen, die in Gesellschaften mit kapitalistischer Produktionsweise in großem Maßstab systematisch erzeugt werden: Selbst diejenigen, die der Mehrheitsgesellschaft als Verlierer gelten oder fürchten, durch die sich in den letzten Jahrzehnten stetig weitenden Maschen des gesellschaftlichen Netzes zu fallen, können sich zu Mitgliedern eines historischen Kollektivs erheben. Etwas schematisch formuliert, lässt sich sagen, dass in kapitalistischen Gesellschaften Angst, Ohnmacht und Kränkung und damit ein narzisstisches Begehren systematisch produziert und gleichzeitig mit der Nation eine gesellschaftliche Institution existiert, mit der genau diese Affektlagen bearbeitet werden können. Diese Dynamik hat, wie sich zeigen ließe, in den vergangenen Jahrzehnten tendenziell zu- und nicht abgenommen (vgl. Schediwy, 2011).

In Deutschland wurde die ungebrochene emotionale Bezugnahme auf die imaginäre Gemeinschaft der Nation nun allerdings durch die *unbequeme Vergangenheit* (Ahlheim & Heger, 2002) des Nationalsozialismus, durch deutsche Schuld und Täter_innenschaft erschwert. Inzwischen aber ist das exzessive Zeigen von präsentativen Nationalsymbolen während Fußball- und anderen Kulturgroßveranstaltungen ein ›normales‹ Massen-

phänomen geworden. Auf der Basis des oben skizzierten Gerüsts einer psychoanalytischen Sozialpsychologie der Nationalisierung soll nun anhand einer Analyse von exemplarischen ›Stationen‹ des jüngeren Vergangenheitsdiskurses nach der symbolischen Konstruktion der deutschen Nation gefragt werden (vgl. weiterführend Keil, 2009, S. 26ff.).

Aspekte der Konstitution der nationalen Identität nach 1989/90

Die Prozesse der Veränderung der symbolischen Repräsentation der deutschen Nation nach 1989/90 lassen sich als ›Normalisierung‹ verstehen. Als Kern dieser ›Normalisierung‹ wirkt die Vorstellung, dass die deutsche Nation ihre nationalsozialistische Vergangenheit aufgearbeitet sowie Schuld und Täterschaft anerkannt habe. Eine Auseinandersetzung mit Schuld und Täterschaft sind im offiziellen Vergangenheitsdiskurs durchaus weit verbreitet und daher könne »von Versuchen der Schuldabwehr nicht mehr sinnvoll gesprochen werden« (Quindeau, 2007, S. 162). Kinder und Enkel_innen der Täter_innen, Mitläufer_innen und Zuschauer_innen der NS-Verbrechen haben »in mühsamen, leidvollen kollektiven Prozessen einer ethisch-politischen Selbstverständigung« nach der deutschen Einheit eine »Anerkennung der Schuld« errungen. Diese ist die »zentrale Bedingung dafür gewesen, dass Deutschland wieder in den Kreis der moralisch integren, demokratischen Nationen aufgenommen wurde« (ebd., S. 164). Die Schuldanerkennung korrespondiert demnach mit einer positiven Selbstvorstellung, die die ›Normalität‹ der neuen deutschen Nation nach 1989/90 und ihre Differenz zu dem nationalsozialistischen Deutschland betont. Was aber bewirkt diese Anerkennung der Schuld, die nach Quindeau in der öffentlich-offiziellen Dimension des Vergangenheitsdiskurses stattfindet, auf der psychischen Ebene der vielen Einzelnen?

Quindeau formuliert die These, »dass die gesellschaftliche Anerkennung dieser Schuld psychologisch betrachtet eine Entlastung fordert« (2007, 163). Die offizielle Anerkennung der Schuld mobilisiert tradierte Schuldgefühle (vgl. ebd.) und weckt »fundamentale nationale Selbstzwei-

fel« (Vogt & Vogt, 2007, S. 561), wodurch das Bedürfnis nach einer Entlastung von der Schuldanerkennung entsteht. So entwickelt sich eine »Dialektik von Schuldanerkennung und Schuldentlastung« (Quinneau, 2007, S. 163). Diese Dialektik lässt sich nach Quinneau eindringlich an der Debatte um das 1996 erschienene Buch *Hitlers willige Vollstrecker* von Daniel Goldhagen studieren, das in der Bundesrepublik auf überwältigendes Interesse gestoßen ist. Es finden sich aber darüber hinaus im Vergangenheitsdiskurs nach 1989/90 verschiedene Muster dieser Schuldentlastung, von denen ich im Folgenden eines exemplarisch herausgreifen möchte: die symbolische Konstruktion der Deutschen als ein Volk von Opfern.

In den bundesdeutschen Medien war ab 2002 nahezu einmütig zu lesen, dass ein Tabu gebrochen worden sei und man endlich über die Deutschen als Opfer schreiben, sprechen und vor allem trauern könne. Eine ganze Reihe von wissenschaftlichen, publizistischen und autobiographischen Veröffentlichungen, sowie Spielfilme und Geschichtsdokumentationen über deutsche Opfer des Krieges erschienen. Zudem gab es viele Aufrufe von vor allem lokalen und regionalen Medien an ihre Rezipient_innen, Erinnerungen an sogenannte ›Bombennächte‹ oder die Flucht über die zugefrorene Ostsee niederzuschreiben und einzureichen. Dies hatte zur Folge, dass z. T. wochenlang Interviews mit ›Zeitzeugen‹, Erfahrungsberichte, Originaldokumente, Briefe, Tagebucheinträge, Photographien usw. vor allem in der regionalen Presse abgedruckt wurden. »Niemals zuvor«, so fasst Diana Weiß zusammen, »erfuhr das gemeinsame Erinnern [in Deutschland] einen solchen Zuspruch« wie im Jahr 2002 und danach (2007, S. 168). Aus der Perspektive von Hobsbawm und Anderson ist dieses massenhafte Erinnern – vier Jahre vor der FIFA-WM 2006 – entscheidend für die Entwicklung positiv erlebter und emotional beziehbarer deutscher Selbstvorstellungen: Viele Menschen arbeiten *gleichzeitig* an einem möglichen kollektiven (Entlastungs-)Narrativ der ›normalisierten‹ deutschen Nation. Über die Medien wird ein Bild dieser Gleichzeitigkeit der ›deutschen Erinnerungsarbeit‹ erzeugt, was aus der Perspektive Andersons die Grundbedingung einer imaginären Gemeinschaft ist (s. o.).

Angestoßen wurde dieses massenhafte Erinnern zum einen durch die Novelle *Im Krebsgang*, in der Günther Grass von dem Untergang der *Willhelm Gustloff* erzählt, auf die ich hier nicht näher eingehe. Zudem erschien 2002 das Buch *Der Brand. Deutschland im Bombenkrieg 1940-45* aus der Feder des Historikers Jörg Friedrich, das »niemanden kalt gelassen« (Steckert, 2008, S. 63) und eine breite Resonanz in der gesamten Bevölkerung hatte, wenngleich es höchst unterschiedlich rezipiert wurde (vgl. Kettenacker, 2004). Im Folgenden möchte ich weder diese Rezeption in Ihrer Breite thematisieren, noch den deutschen Opferdiskurs in seinen unterschiedlichen Strängen und Bewertungen. Herausstellen möchte ich zwei eher wenig kritisch gewürdigte Aspekte von Friedrichs Arbeit, die für die symbolische Konstruktion der deutschen Nation von erheblicher Bedeutung sind. Warum also hat das Buch von Friedrich derart für Aufregung gesorgt?

Friedrich stellt die britisch-amerikanische ›Bombenkriegsführung‹ gegen Deutschland im Zweiten Weltkrieg dar. Der Klappentext des Buches informiert darüber, dass Friedrich eine »befremdliche Lücke in unserem nationalen Gedächtnis« schließt, weil er »das Schicksal der Betroffenen erfasst«. »Über den Bombenkrieg«, so charakterisiert Friedrich sein eigenes Werk, »ist viel geschrieben worden, seit langem aber nichts über seine Leideform« (ebd., S. 543). An dieser Passionsform der Darstellung des Bombenkrieges hängt die Begeisterung, die dieses Buch in der Bundesrepublik ausgelöst hat. Friedrichs Beschreibungen der alliierten Luftangriffe lesen sich nicht wie die sachliche Darstellung einer militärischen Reaktion im Zweiten Weltkrieg, sondern vielmehr wie das ›Epos‹ (Martin Walser) über ein barbarisches Massaker an einer vollkommen unschuldigen Zivilbevölkerung, dem jede militärische Grundlage gefehlt habe. So wird in der Rezeption des Buches immer wieder Friedrichs szenischer Sprachstil betont, der konsequent mit präsentativen Sprachsymbolen arbeitet. Von größerer Bedeutung für die Wirkung des Textes auf die Lesenden scheint nach Steckert (2008) weniger das zu sein, *was* Friedrich thematisiert, sondern *erstens* die Art und Weise, *wie* er es tut und *zweitens* der Kontext, in den er seine Schilderungen stellt. Friedrich hat eine narrative Collage angefertigt, in der Fakten und Berichte mit hochemoti-

onalen biographischen Erinnerungen an z. T. entsetzliche Situationen zu einer *Einstimmigen* kollektiven Erzählung verwoben werden. So erzeugt Friedrich, wie Steckert mit Hinweis auf Enzensberger schreibt, einen »kollektiven Mund« frei von »Rissen«, dessen allwissende Stimme er ist« (ebd., S. 137). Friedrich ist ein omnipräsenter Erzähler, der jedoch gerade *nicht* viele individuelle Erfahrungen schildert, sondern diese zu einem *einzig* kollektiven Narrativ verfertigt:

Wie ein Kriegsberichterstatter in der Beschreibung einer spektakulären Szenerie – nur scheinbar objektiv beobachtend [...] führt er eine imaginäre »subjektive Kamera« durch das infernalische Szenario. Lesende werden zu Schauenden, die nun unmittelbar dem Leid beizuwohnen scheinen (ebd., S. 144).

Die Lesenden werden durch Friedrichs präsentativ-szenischen Stil selbst in »Zeitzeugen« verwandelt: Die »Erzählform« evoziert die Teilnahme am Ereignis« (ebd., S. 145 – kursiv JL). Mit der präsentativen Anlage seines Textes zielt Friedrich darauf, dass sich die Lesenden auf einer emotionalen Ebene als Teilnehmende alliierter Bombenangriffe erleben und beginnen, sich als deutsche Opfer zu fühlen.

Gerade in diesem Zusammenhang ist es wichtig darauf hinzuweisen, dass Friedrich gezielt auf symbolische Elemente zurückgreift, die bislang als Sprachbilder zur Darstellung der Vernichtung der europäischen Juden und Jüdinnen dienten. So betrieben, wie Friedrich schreibt, die Mannschaften der Flugzeuge »Vernichtungspolitik« (2002, S. 93), denn die Bomben waren dem Verfahren nach »auf Massenvernichtung angelegt« (ebd., S. 362) und dienten »fortgesetzter Massenausrottung« (ebd., S. 114f.). Friedrich betont besonders »die britische Massenvernichtungsgruppe Nr. 5« (ebd., S. 354): »Die Spuren dieser *Einsatzgruppe* ziehen sich durch die Feuerstürme von Kassel, Darmstadt, Braunschweig, Heilbronn, Dresden und Würzburg« (ebd., S. 311 – kursiv JL). »Die Spezialisierung von Nr. 5«, so schreibt Friedrich an anderer Stelle, war es, »durch äußerste Sorgfalt bei der *Selektion* der Bombardierungsfläche den Munitionseffekt zu steigern, erreichte hier das *Endziel*, den Feuersturm« (ebd., S. 336 – kursiv JL). Mit Markierungsbomben wurden in deutschen Städ-

ten nach Friedrich »drei *Vernichtungszentren* eingerichtet« (ebd., S. 363 – kursiv JL). Anschließend geschah nach Friedrich Folgendes: »Der Masterbomber prüfte die Zeichnung; erschien sie ihm gelungen, rief er den Hauptbomberstrom zur *Rampe*« (ebd., S. 33f. – kursiv JL). Den Tod vieler Menschen in den deutschen Städten vergleicht Friedrich mit der Ermordung der europäischen Juden und Jüdinnen in den Gaskammern der Vernichtungslager, was die folgenden Zitate belegen: »In Kassel und Hamburg wurden siebzig bis achtzig Prozent der *Brandopfer* im Keller *vergast*« (ebd., S. 378 – kursiv JL), »ähnliches geschah in der Domer Schulgasse, wo der Hitzetod den *Gastod* garantierte« (ebd., S. 315 – kursiv JL). Denn, so Friedrich: »Keller arbeiten wie *Krematorien*« (ebd., S. 110 – kursiv JL).

Um den ohne jeden Zweifel entsetzlichen Schrecken der Luftangriffe symbolisch zu fassen und ihn für die Lesenden emotional spürbar zu machen, verwendet Friedrich gezielt, wenn auch nicht durchgängig, präsentative Sprachbilder wie ›Einsatzgruppe‹, ›Krematorien‹, ›Gas‹, ›Rampe‹ oder ›Selektion‹, die der Beschreibung der Vernichtung der europäischen Juden und Jüdinnen entstammen und implementiert diese in Erzählungen, die Deutsche als Opfer zeigen. Ein nicht unerheblicher Teil der Popularität des Buches dürfte auf diese semantische Analogiebildung von Bombenkrieg und der Vernichtung der europäischen Juden und Jüdinnen zurückgehen, mit der Friedrich sein politisches Ziel erreichen will: Die assoziative Gleichsetzung der Leiderfahrung der Zivilbevölkerung in den deutschen Städten mit den Erfahrungen von vor allem jüdischen Verfolgten. Auschwitz und Dresden oder irgendeine andere deutsche Stadt sollen, so muss Friedrich verstanden werden, als gleichartig gelten und »zu spiegelbildlichen Parallelerzählungen« werden (Steckert, 2008, S. 371). Hierdurch wird jedoch nicht nur das historisch konkrete Täter_innen-Opfer-Verhältnis eingeebnet. Es gibt für Friedrich nur noch ›identisches Erleiden. Der ›erfahrbare‹ Schrecken ›Pforzheims‹, [oder Dresdens – JL] macht, bedingt durch die semantische Gleichsetzung der Schrecken, auch die Krematorien von Auschwitz scheinbar ›erfahrbar‹, ›nachfühlbar‹ und ›erlebbar« (ebd., S. 188). Nach Steckert suggeriert die semantische Gleichsetzung der nationalsozialistischen Vernichtungspraxis mit den alliierten

Luftangriffen folgendes: Wer einen alliierten Bombenangriff im Luftschutzkeller überlebt hat, weiß, wie es sich anfühlt, in der Gaskammer in Auschwitz zu sein. »Beides wird gemein. Beides wird trivial – eine deutsche Erzählung, die der Entlastung [von deutscher Schuld und Täter_innenschaft – JL] dient« (ebd., S. 188).

Friedrich will mit seinem Buch das große »nationale Gesamtnarrativ« (Steckert, 2008, S. 123) schaffen, das es den Lesenden auf einer symbolischen Ebene ermöglicht, die ›deutsche‹ Zivilbevölkerung im Zweiten Weltkrieg als Volk von Opfern zu erkennen, mit dem sie sich weiterführend imaginär in eins setzen und so eine nationale Identität konstruieren können:

Die Form dieser Selbstthematization, der selbstreferentiellen Beschau ohne lästige NS-Opfer, produziert ein nationales Wir-Gefühl, dass sich auf eine neutrale Höhe der Schuld mit anderen Nationen bringen möchte. Das mühevoll, kultivierte Herausarbeiten des eigenen Opferstatus, *das die eigene Täterschaft nicht leugnet, aber auch nicht erinnert*, beinhaltet daher die Möglichkeit der Umkehr von Tätern zu Opfern« (ebd., S. 112 – kursiv JL).

Zusammenfassung und Einschätzungen

Ausgangspunkt der exemplarischen Beschäftigung mit dem deutschen Opferdiskurs war der Gedanke, dass eine öffentlich-offizielle Anerkennung von deutscher Schuld und Täterschaft – psychologisch betrachtet – tradierte Schuldgefühle mobilisiert und nationale Selbstzweifel weckt. Dies mündet laut Quinseau in verschiedene Muster, sich von der anerkannten Schuld zu entlasten und das Selbstbild der ›normalen‹ deutschen Nation zu stabilisieren. Aus dieser Perspektive fällt auf, dass Friedrich die Position der jüdischen Opfer semantisch gezielt ausräumt, um nach deren Vorbild ein deutsches Volk von Opfern zu konstruieren. Das Bemerkenswerte daran ist weniger, dass für die symbolische Konstruktion der ›normalen‹ Nation äußere Objekte notwendig sind (vgl. Sarasin 2001, S. 39). Bemerkenswert ist eher, dass diese Konstruktion scheinbar auf

eine Vorstellung von Juden angewiesen ist, die Täterschaft und Schuld repräsentiert. Dieses Phänomen findet sich vermutlich ähnlich auch in anderen Strängen des deutschen Vergangenheitsdiskurses, was ich hier nur andeuten kann: So gab es zum Beispiel in der Debatte um das Buch *Hitlers willige Vollstrecker* auch Stimmen, die den Autoren Daniel Goldhagen – Sohn eines jüdischen Vaters, der den nationalsozialistischen Massenmord überlebte – zum idealisierten jüdischen Erlöser der deutschen Nation stilisieren (vgl. Vogt & Vogt, 1997, S. 554). Folgt man Karola Brede, dann räumt auch Martin Walser in seiner Friedenspreisrede (1998) und der anschließenden Debatte die Position der jüdischen Opfer gezielt aus, um die Vorstellung einer ›normalen‹ deutschen Nation zu konstruieren (vgl. Brede, 2000, S. 211). Der CDU-Bundestagsabgeordnete Martin Hohmann schließlich entlastet in seiner Rede aus dem Jahr 2003 die deutsche Nation, indem er Juden und Jüdinnen als ›Tätervolk‹ konstruiert und deutsche Täterschaft und Schuld so nivelliert (vgl. Pohl, 2006).

Im deutschen Vergangenheitsdiskurs nach 1989/90 wird nun, wie oben mit Quinudeau angedeutet, ein »Selbstbild der geheilten, vom *Antisemitismus für immer befreiten* Nation« konstruiert, der angeblich eine »vorbildliche Auseinandersetzung mit ihrer Vergangenheit« gelungen ist (Stender, 2011, S. 240f. – kursiv JL). Anhand der Auseinandersetzung mit Friedrich und anhand der angedeuteten Stränge des Vergangenheitsdiskurses (Goldhagen-, Walser-, Hohmann-Debatte) lässt sich Folgendes zeigen: Für die symbolische Konstruktion des Selbstbildes der ›geheilten‹, vom Antisemitismus für immer befreiten deutschen Nation scheint eine Vorstellung von ›den Juden‹ gerade als denjenigen instrumentalisiert zu werden, die im nationalsozialistischen Deutschland verfolgt und vernichtet wurden. Die symbolische Konstruktion dieses Selbstbildes arbeitet also mit Strukturen, die gerade dort an Nationalsozialismus und Antisemitismus erinnern, wo diese unwiderrufbar in die Geschichte zurück gewiesen werden sollen. Auf die Selbstvorstellung der ›geheilten‹ Nation, die über diese antisemitische Struktur im Vergangenheitsdiskurs symbolisch konstruiert wird, können sich nun weiterführend jene psychischen

Prozesse richten, über die viele Einzelne diese Vorstellung imaginär zur Realität werden lassen und so ihre nationale Identität erzeugen.

Während der FIFA-WM 2006 und der EM 2008 gab es, wie Scheidiwy in ihre Studie zeigt, vor allem von den seinerzeit 14-25jährigen ein flammendes Bekenntnis zur deutschen Nation, das »Züge einer Jugendrevolte [trägt], mit der eine ganze Generation gegen das von den familiären und schulischen Sozialisationsinstanzen geprägte Geschichtsverständnis rebelliert« (2012, S. 313). Im Rahmen eines »nationalen Coming-Out« zeige sich »eine fast schon verzweifelte Sehnsucht auf irgendwas als nationales Kollektiv stolz sein zu können«. Viele der Befragten, so lautet eine m. E. entscheidende Einschätzung, »hoffen, dass das neue Ansehen in der Welt, das Deutschland als Gastgeberland der FIFA-WM 2006 erworben hat, die Geschichte überstrahlt« (ebd., S. 319). Möglicherweise lässt sich diese Hoffnung und weiterführend die nationale Euphorie insgesamt als die oben beschriebene Anstrengung begreifen, genau das »nationale Ding« zu erzeugen, das im Jahrzehnt zuvor symbolisch konstruiert wurde: Die nationale Euphorie wäre dann als imaginäres Bemühen zu verstehen, der Selbstvorstellung der »geheilten«, von Nationalsozialismus und Antisemitismus für immer befreiten Nation den Charakter der Wirklichkeit zu verleihen und damit eine nationale Identität nicht auszudrücken, sondern herzustellen. Studien belegen genau das Gegenteil: Nationalismus, Antisemitismus und Rassismus sind quer durch die gesamte Gesellschaft weit verbreitet (vgl. Decker & Brähler, 2006).

► Anmerkungen

- 1 Hoffmann verwendet die Begriff Nation und Volk synonym.

► Literatur

Adorno, Theodor W. (1959). Theorie der Halbbildung Meinung Wahn Gesellschaft. In ders., *Gesammelte Schriften, Bd. 8* (S. 93-122). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Ahlheim, Klaus & Heger, Bardo (2002). *Die unbequeme Vergangenheit. NS-Vergangenheit, Holocaust und die Schwierigkeiten des Erinnerns*. Schwalbach/Taunus: Wochenschau-Verlag.
- Ahlheim, Klaus & Heger, Bardo (2010). *Nation und Exklusion. Der Stolz der Deutschen und seine Nebenwirkungen*. Schwalbach/Taunus: Wochenschau-Verlag.
- Anderson, Benedict (1996). *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*. Frankfurt am Main: Campus.
- Brede, Karola (2000). Die Walser-Bubis-Debatte. Aggression als Element öffentlicher Auseinandersetzung. *Psyche*, 54, 203-233.
- Decker, Oliver & Brähler, Elmar (2006). *Vom Rand zur Mitte. Rechtsextreme Einstellungen und ihre Einflussfaktoren in Deutschland*. Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Freud, Sigmund (1921). Massenpsychologie und Ich-Analyse. In ders., *Gesammelte Werke, Bd. 13* (S. 71-162). Frankfurt am Main: Fischer.
- Friedrich, Jörg (2002). *Der Brand. Deutschland im Bombenkrieg 1940-1945*. München: Propyläen.
- Goldhagen, Daniel J. (1996). *Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust*. Berlin: Siedler.
- Hobsbawm, Eric J. (1990). *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*. Frankfurt am Main: Campus.
- Hoffmann, Lutz (1991). Das »Volk«. Zur ideologischen Struktur eines unvermeidbaren Begriffs. *Zeitschrift für Soziologie*, 20 (3), 191-208.
- Hohmann, Martin (2003). Rede vom 31.10.2003. Online-Publikation: <http://www.heise.de/tp/artikel/15/15981/1.html> (Stand: 1.8.2012).
- Jureit, Ulrike (2001). Imagination und Kollektiv. Die ›Erfindung‹ politischer Gemeinschaften. In dies., (Hrsg.), *Politische Kollektive. Die Konstruktion nationaler, russischer und ethnischer Gemeinschaften* (S. 7-21). Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Keil, Daniel (2009). Die ›zarte Wiederentdeckung des Deutschen‹ – Thesen zur Kritik der deutschen Nation und ihrer gegenwärtigen Entwicklung. In Projektgruppe Nationalismuskritik (Hrsg.), *Irrsinn der Normalität. Aspekte der Reartikulation des deutschen Nationalismus* (S. 20-42). Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Kettenacker, Lothar (Hrsg.). (2004). *Ein Volk von Opfern? Die neue Debatte um den Bombenkrieg 1940-1945*. Berlin: Rowohlt.
- Lacan, Jaques (1936). Das Spiegelstadium als Bildner der Ich-Funktion. In ders., *Schriften 1* (S. 61-70). Walter-Verlag: Olten.

- Laclau, Ernesto L. & Mouffe, Chantal (1991). *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Wien: Passagen.
- Lipowatz, Thanos (1998). *Politik der Psyche. Eine Einführung in die Psychopathologie des Politischen*. Wien: turia + kant.
- Lohl, Jan (2010). *Gefühlserbschaft und Rechtsextremismus. Eine sozialpsychologische Studie zur Generationengeschichte des Nationalsozialismus*. Gießen: Psychosozial.
- Lorenzer, Alfred (1970). *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lorenzer, Alfred (1981). *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Lorenzer, Alfred (2002). *Die Sprache, der Sinn, das Unbewusste. Psychoanalytisches Grundverständnis und Neurowissenschaften*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Mergel, Thomas (2005). Benedict Andersons Imagined Communities: Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts. Nachwort zur Neuauflage von 2005. In Benedict Anderson, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts* (S. 281-299). Frankfurt am Main: Campus.
- Özdoğan, Mehmet Mihri (2007). *Nation und Symbol. Der Prozess der Nationalisierung am Beispiel der Türkei*. Frankfurt am Main: Campus.
- Pohl, Rolf (2006). Projektion und Wahn. Adorno und die Sozialpsychologie des Antisemitismus. In Joachim Perels (Hrsg.), *Leiden beredt werden lassen. Beiträge über das Denken Theodor W. Adornos* (S. 27-75). Hannover: Offizin.
- Quindeau, Ilka (2007). Schuldabwehr und nationale Identität – Psychologische Funktionen des Antisemitismus. In Matthias Brosch, Michael Elm, Norman Geißler, Brigitta Elisa Simbürger, Oliver von Wrochem (Hrsg.), *Exklusive Solidarität. Linker Antisemitismus in Deutschland* (S. 157-164). Berlin: Metropo.
- Sarasin, Philipp (2001). Die Wirklichkeit der Fiktion. Zum Konzept der *imagined communities*. In Ulrike Jureit (Hrsg.), *Politische Kollektive. Die Konstruktion nationaler, rassischer und ethnischer Gemeinschaften* (S. 22-46). Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Schediwy, Dagmar (2012). *Ganz entspannt in Schwarz-Rot-Gold? Der Neue deutsche Fußballpatriotismus aus sozialpsychologischer Perspektive*. Münster: LIT.
- Steckert, Ralf (2008). *Begeisterndes Leid. Zur medialen Inszenierung des »Brandes« und seiner geschichtspolitischen Wirkung im Vorfeld des 2. Irakkrieges*. Stuttgart: ibidem.
- Stender, Wolfram (2011). Ideologische Syndrome. Zur Aktualität des sekundären Antisemitismus in Deutschland. In Markus Brunner, Jan Lohl, Rolf Pohl, Sebastian Winter et al. (Hrsg.), *Volksgemeinschaft, Täterschaft und Antisemitis-*

mus. *Beiträge zur psychoanalytischen Sozialpsychologie des Nationalsozialismus und seiner Nachwirkungen* (S. 227-250). Gießen: Psychosozial.

Vogt, Rolf & Vogt, Barbara (1997). Goldhagen und die Deutschen. Psychoanalytische Reflexion über die Resonanz auf ein Buch und seinen Autor in der deutschen Öffentlichkeit. *Psyche*, 51, 494-569.

Volkan, Vamik (1999). *Das Versagen der Diplomatie. Zur Psychoanalyse nationaler, ethnischer und religiöser Konflikte*. Gießen: Psychosozial.

Walser, Martin (1998). *Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1998*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Widmer, Peter (2001). Zwei Schlüsselkonzepte Lacans und ihre Bedeutsamkeit für die Praxis. In Hans-Dieter Gondek, Roger Hofmann & Hans-Martin Lohmann (Hrsg.), *Jacques Lacan – Wege zu seinem Werk* (S. 15-48). Stuttgart: Klett-Cotta.

Weiß, Diana (2007). »Ein Volk von Opfern?« Eine diskursanalytische Untersuchung des Selbstverständnisses der Deutschen im »Opferdiskurs«. In *Handlung Kultur Interpretation. Zeitschrift für Sozial- und Kulturwissenschaften*, 16 (1), 157-195.