

Nation und Emotion

Europäische Befindlichkeiten

Wolfgang Kaschuba

Kaschuba, Wolfgang 1998: Nation und Emotion. Europäische Befindlichkeiten. – *Ethnologia Europaea* 28: 101–110.

So rational und effektiv das Programm der Nation einerseits seit dem späten 18. Jahrhundert die europäische Moderne wirtschaftlich wie politisch mitbegründen hilft, so emotional wirkt es damals andererseits und zugleich als ästhetisches und kulturelles Konzept. Denn im Lichte kultureller Vorstellungen und Werthorizonte wird die Nation gleichsam anthropologisiert. Sie tritt damit als lebensweltübergreifendes Identitäts- und Loyalitätsmodell an die Stelle der Religion, die zuvor allein in der Lage war, kollektive Gefühle und Praxen in ähnlich intensiver Weise zu mobilisieren. In den folgenden Überlegungen wird daher nach der Aktualität dieses historischen Zusammenhangs von Nation und Emotion im veränderten Europa nach 1989 gefragt, aber auch nach „Emanzipationsmöglichkeiten“ des Nationalen von seinem historischen Modell – als nunmehr *einer* von vielen Möglichkeiten, sich in sinnvolle Beziehung zur sozialen Umwelt wie zur Geschichte zu setzen.

Prof. Dr. Wolfgang Kaschuba, Institut für Europäische Ethnologie, Humboldt-Universität, Schiffbauerdamm 19, D-10117 Berlin.

Geschichte wiederholt sich angeblich nicht und wenn – so war jedenfalls die Ansicht nicht nur von Karl Marx –, dann nicht als Drama, sondern als Grotteske, als Farce. Doch wenn man sich den pathetischen Überschwang betrachtet, mit dem gegenwärtig in vielen Teilen Europas wie der Welt nationale Selbstfindungen und Wiedergeburten gefeiert werden, dann liegt der Vergleich mit dem frühen und mittleren europäischen 19. Jahrhundert doch nahe mit seinen dramatischen nationalen Bewegungen und Euphorien. „Nation und Emotion“, ein in der Nachkriegszeit vielfach für historisch erklärter Zusammenhang, der nach den Lehren der Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts weder wiederherstellbar noch wieder wünschenswert schien, erlebt in den 1990er Jahren ein unerwartetes Revival. Ob als Drama oder als Farce ist noch unklar. Zum wissenschaftlichen wie zum gesellschaftlichen Umgang mit diesem alten und neuen „Gefühl“ möchte ich im folgenden einige Überlegungen anstellen.¹

Zunächst einmal muß man dieses Revival

gewiß im Zusammenhang mit Entwicklungen sehen, die keineswegs nur den Umgang mit nationalen Identitäten und Gefühlen betreffen, sondern die generelle soziale Identifikationsdefizite widerspiegeln. Offenbar bedarf unsere Gegenwartskultur, gerade weil sie vielfach als kühl erlebt und als distanzierend beschrieben wird, zunehmend erfahrungsbezogener, auch gefühlsmäßiger Versicherungen. Nicht nur Wissen und sachliche Information, auch sinnliche und ästhetische Erfahrungshorizonte scheinen wieder vermehrt gefragt. Und die kulturelle Logik unserer Alltagswelten legt uns von der Politik bis zum Sport, vom Film bis zur Musik ebenfalls Schemata emotionaler Identifikation nahe. Anhänger oder Gegner, Freund oder Feind von etwas oder von jemandem zu sein, dies erscheint fast als ein unabdingbarer sozialer Identitätsausweis, der uns erst Profil und Statur verleiht.

Auch in den Wissenschaften, insbesondere in denen, die sich mit Geschichte und Kultur beschäftigen, ist in den letzten Jahren die „Welt der Gefühle“ als eine neue Dimension, als ein

neuer Kontinent „verkörperlichter“ Erfahrung entdeckt worden. In diesem Trend hin zum Subjektiven drückt sich gewiß auch eine Unzufriedenheit darüber aus, daß die Menschen in Geschichte und Gegenwart von der Forschung bislang vielfach nur als eine Art „Informationsprozessoren“ aufgefaßt wurden, so eine kritische Formulierung aus der kulturanthropologischen Diskussion der letzten Jahre (Lutz/White 1986).

Mit dieser Metapher ist gemeint, daß menschliches Verhalten oft einfach als eine kausale, unmittelbare Reaktion auf Fakten und Informationen und als ein quasi mechanisches Ergebnis wirtschaftlicher und politischer Verlaufsprozesse beschrieben wurde. So vollzieht sich „Leben“ sicherlich auch, als Resultat sozialer Kontextualisierung und politischer Rahmung, aber es geht darin eben nicht völlig auf. Gegen diese Verengung wurden daher im Blick auf die Geschichte neue Zugänge einer Erfahrungs- und Alltagsgeschichte, einer Mentalitäten- und Geschlechtergeschichte gesetzt, die auch das Individuelle, das Besondere, das Andere beleuchten wollten und dabei zugleich dem sinn- und gefühlsbezogenen Horizont menschlicher Erfahrung neues Gewicht zubilligten. Die Ethnologie als Kulturwissenschaft erschien in dieser Hinsicht ohnedies bereits traditionell solchen „subjektiven Welten“ zugewandt.

Freilich lassen sich Gefühle und Emotionen nur schwer in gängige Geschichtstheorien und Kulturtheorien einbauen. Der Primat „des Sachlichen“ hat die Dimensionen „des Sinnlichen“ wissens- wie wissenschaftsgeschichtlich immer weiter zurückgedrängt, so daß wir uns eine Deutungs- und Verstehenskompetenz hierfür erst wieder erwerben müssen. Vor allem auch deshalb, weil dabei weniger eine Psychologie der Gefühle gefragt ist, als vielmehr ein Verständnis von emotionalen menschlichen Ausdrucksformen als einem festen Repertoire gesellschaftlicher Praxis. Es geht bei der Frage nach den Emotionen also um die Nachvollziehbarkeit und Rekonstruktionsmöglichkeit spezifischer Ausdrucksmittel, um die Kollektivität der Formen und um die Ästhetik der Muster – es geht, kurz gesagt, weniger um Psychologie als vielmehr um Kultur (Giesen 1991). Für die

Ethnologie bzw. Kulturanthropologie ist damit zudem die bereits in der Fachgeschichte immer wieder aufgeworfene Frage verbunden, ob sich in diesem Feld der Emotionen gesellschafts- und kulturübergreifende Formen und Muster finden lassen, ob eine „Anthropologie der Gefühle“ also emotionale Dispositionen und Strukturen aufspüren kann, die offensichtlich nicht gesellschaftsspezifisch, sondern transkulturell wirksam, vielleicht sogar universell vorhanden sind.

Nationalstolz: Alte und neue Befunde

Natürlich sind uns solche universellen Gefühlsmuster durchaus bekannt und vertraut. Begriffe und entsprechende Ausdrucksformen von Ehre und Stolz, von Wut und Haß, von Liebe und Zuwendung finden sich in allen Gesellschaften, und sie sind sich in ihren Formen, in ihrer symbolischen, gestischen oder rituellen Ausgestaltung vielfach ähnlich. Das macht kulturell gesehen auch „Sinn“, weil die genannten Beispiele ja vor allem konstitutiv sind für zwischenmenschliche Beziehungen, also für Ehe und Partnerschaft, für Freundschaft und Verwandtschaft, die so auch über einen engeren Kulturkreis hinaus kommunizierbar werden, weil sie teilweise auf universellen Gefühls- und Zeichencodes aufbauen. Es gibt dazu die hübsche volkskundliche Geschichte von jener Schwiegertochter, die gerade in die Bauernfamilie des Nachbarortes eingehiratet hat und die dann nach dem plötzlichen Tod der Schwiegermutter vor deren Beerdigung fragt: „Heult man bei euch vor oder nach der Leich?“ – Dabei geht es nicht um die Schwiegermutter, sondern um die „Sitte“. Daß und wie man im bäuerlich-dörflichen Milieu trauert, ist klar, sozusagen universell geregelt. Unklar, weil lokal spezifisch ist nur der richtige Zeitpunkt der emotionalen Äußerung.

Bezeichnenderweise begegnen uns dieselben „persönlichen“ Gefühlsmuster aber auch im Kontext des Nationalen – in der Geschichte wie in der Gegenwart. Das Verhältnis von Nation und Emotion scheint quasi analog zu den Personalbeziehungen wie ein „zwischenmenschlicher“ Bereich gestaltet. Dies ist auch kein Wunder, wenn man sich an die Geschichte

des 19. Jahrhunderts zurückerinnert mit ihren hochemotionalisierten Vorstellungen von Gesellschaft und Nation, mit ihren leidenschaftlichen Bildern von der Nation als der „Mutter“ oder der „Geliebten“, als „Heimat“ und als „Herkunftsart“. Dort wird die Nation bereits als ein Objekt von „Beziehungsgefühlen“ konstruiert, ohne die eine soziale Existenz nicht mehr hinlänglich legitimiert, weil „heimatlos“ erscheint. So stellen sich in der Folgezeit die historischen Formen von Nationalismus und Patriotismus stets als außerordentlich gefühlsintensive Verhaltensrepertoires dar, zudem als deutlich „männliche“ Gefühlsmuster, die an Stolz und Ehre appellieren und mit der Ästhetik von Kraft und Stärke operieren (François/Siegrist/Vogel 1995). Und diese historischen Prägungen setzen sich in unseren modernen Formen fort: Das Gefühlsbetonte beim Abspielen der Nationalhymne, das Nationalembem als Autoaufkleber, das Foto der Fußballnationalmannschaft über dem Bett von Jugendlichen – all dies sind Ausdrucksformen einer historisch begründeten und kulturell gezüchteten nationalen Identifikationsleistung, eines „Nationalstolzes“, dessen Äußerungsformen nach wie vor hochritualisiert und hochemotionalisiert daherkommen.

Diese emotionale Seite nationaler Identitätsvorstellungen ist erst kürzlich empirisch großflächig untersucht worden. Soziologen der University of Chicago führten in den Jahren 1995 und 1996 eine internationale Erhebung zum Thema „Nationalstolz“ durch, in deren Rahmen 28 000 Bürgerinnen und Bürger in 23 Staaten danach befragt wurden, wie stolz sie auf ihr Heimatland seien. Das Resultat zeigt in der Rankingliste überraschenderweise Österreich auf Platz eins, noch vor den USA und Kanada. Auf den letzten Rängen finden sich – weniger unerwartet – Länder wie Lettland, Deutschland, die Slowakei, Polen oder Schweden. Bei der Nachfrage, worauf die Menschen besonders stolz seien, wurde von den Österreichern an erster Stelle das soziale System des „Wohlfahrtsstaats“ benannt, in den USA dominierte der Stolz auf politische Macht, wirtschaftliche Leistung, militärische Stärke und technischen Fortschritt, während den Kanadiern ihre „demokratische Kultur“ offenbar be-

sonders wichtig erscheint. In Deutschland ist der geringere Stolz zwischen Ost und West auch noch unterschiedlich verteilt: Während die Ostdeutschen vor allem auf deutsche Leistungen in Sport, Kunst und Literatur verweisen, ist den Westdeutschen – ähnlich wie den Österreichern – vor allem ihr Sozialsystem wichtig.²

In ethnologischen Augen haben solche standardisierten Umfragen gewiß ihre Tücken und vielfach nur zweifelhaften Wert, weil viele der erhobenen Aussagen wenig differenziert erscheinen und dasselbe eben oft nicht das gleiche ist. Stolz ist man in den einzelnen Gesellschaften ja offensichtlich auf ganz unterschiedliche Dinge und Semantiken, und man kann sogar skeptisch gegenüber der Vorstellung sein, daß sich auch nur innerhalb einer Gesellschaft einheitliche Nenner finden lassen. Doch bleibt auf jeden Fall an dieser Umfrage zum einen interessant, wie vielfältige Bedeutungen durch die Frage nach nationalen Identitäten erschlossen wurden, *was* also alles als „nationale Errungenschaft“ genannt wurde. Und zum zweiten muß doch überraschen, wie leicht diese Frage „abfragbar“ ist, welch relativ feste Vorstellungen die Befragten davon zu haben scheinen, worauf sich ihr Nationalstolz gründen könne.

Identitätspolitik

Das insgesamt Eindrucksvollste an den Antworten scheint mir freilich etwas anderes: Es ist der völlig unterschiedliche Grad an kollektiver Selbstreflexibilität, der aus ihnen spricht. Denn die Frage nach dem „Nationalstolz“ bewegt sich zwangsläufig stets im Spannungsverhältnis zu ihrem Gegenpol, zu einer „nationalen“ Skepsis, die den stolzen Assoziationen auch kritische Reflexionen gegenüberstellt: gesellschaftliche Nachdenklichkeiten, Fragen eines Geschichtsbewußtseins, politische Verunsicherungen. Und diese Selbstreflexivität ist in ihrer Beschaffenheit offenbar weniger individuell, als vielmehr „national“ strukturiert. In ihr drücken sich Wirkungsweisen öffentlicher Diskurse und nationaler politischer Kulturen aus, über die man durch solche Befragungen Auskunft erhält. So jedenfalls würde ich das aufregendste Ergebnis dieser Umfrage lesen:

als einen bestätigenden Hinweis auf völlig verschiedenartig verlaufene gesellschaftliche Reflexionsprozesse über „nationale Geschichte“ in den letzten Jahrzehnten, auf gravierende Unterschiede in der jeweiligen nationalen Geschichtsbildung und Geschichtskultur, die ganz wesentlich über die Möglichkeiten der jeweiligen „nationalen Identifikation“ vorentscheiden.

Nun ist natürlich längst und zumindest seit 1989 unüberschbar, daß dieses Identifikationschema „Nation“ wieder ganz ins Zentrum gesellschaftlicher Identifikationsangebote gerückt ist. Bestand in den 1970er und 1980er Jahren vielfach noch die Erwartung, daß jedenfalls in Europa und insbesondere in Westeuropa die Epoche der Regionen und der kulturellen Vielfalt jene der Nationen bald ablösen werde, so scheint diese Erwartung in den 1990er Jahren enttäuscht. Stattdessen befinden wir uns offenbar auf einer neuerlichen Suche nach alten Gemeinschaftsformen, nach einem „Wir“, das sich auf Geschichte und Kultur berufen kann, das dazugehörig macht, indem es ausgrenzt, das kollektiv versichert, indem es Regeln eines Deutschseins, Schwedischseins oder Litauischseins vorgibt. Und der Regionalismus, wo er gegenwärtig auftritt, schließt sich dieser identitätspolitischen Strömung offenbar weitgehend an.

Für die Situation der osteuropäischen Länder kommt noch hinzu, daß dieser Prozeß einer „nationalen Besinnung“ in der Lage scheint, die sozialen und politischen Gräben aus der Zeit des Sozialismus zu überbrücken. In der Anknüpfung an eine vorgeblich „wahre“ nationale Geschichte, die vor dem Sozialismus endete und dort also wieder aufgenommen werden muß, wandeln sich Parteikader zu Patrioten, Marxisten-Leninisten zu Nationalisten, finden sich Gruppen zu einem Konsens, der „geschichts-seelig“ für die ältere Geschichte macht und „geschichtsvergessen“ gegenüber der jüngeren Vergangenheit (vgl. Niedermüller 1995). Ein gegenwärtig in Berlin unternommenes Forschungsprojekt versucht diesen komplizierten Konstruktionen und Rekonstruktionen nationaler Selbstbilder in west- wie osteuropäischen Ländern vergleichend nachzugehen und zu analysieren, welche nationalen und ethnischen Argumente, welche Geschichts- und Gesell-

schaftsbilder in welcher Weise für aktuelle Politikzwecke genutzt werden, wie Geschichte also strategisch „umgeschrieben“ wird (Binder/Kaschuba/Niedermüller 1998).

Allerdings setzen diese „Bilder vom Eigenen“ stets voraus, daß zugleich auch „Bilder vom Anderen“ entworfen werden, Stereotypen und Projektionen benachbarter wie fremder Gesellschaften, ohne deren kontrastive Vergleichsfolie „das Eigene“ sich gar nicht als ein „Wir“ beschreiben ließe. Diese Stereotypenproduktion scheint gegenwärtig heftiger im Schwange denn je, vor allem im Blick auf die osteuropäischen Gesellschaften, an denen diese Betrachtungsweise – mangels größerer touristischer Traditionen – wohl noch nicht so häufig versucht wurde wie im Kontext westeuropäischer Nachbarn. So läßt sich in den Apa-Guides aus dem Jahr 1995 über „Die Litauer“ beispielsweise folgende luzide Charakterisierung entnehmen: „Das vielschichtigste Volk der Baltischen Länder sind die Litauer. Sie gehörten einst zu einem Reich, das sich von der Ostsee bis zum Schwarzen Meer erstreckte. Die Erinnerung daran hat selbst die vergangenen Jahrzehnte überdauert und nährt bis heute ihren ausgeprägten Nationalstolz. Ihre Ziele wissen sie mit einer Beharrlichkeit zu verfolgen, die zuweilen an Fanatismus grenzt. Dazu gehört der Anspruch, daß Litauen wieder seinen ihm zustehenden Platz in der europäischen ... Völkergemeinschaft einnehme. Noch wichtiger ist den Litauern aber, wirtschaftlich mit dem Nachbarstaat Polen – einst Partner und zeitweise auch Eroberer Litauens – mithalten zu können“ (Apa-Guides 1995: 21).

Auch hier wird unter dem Stichwort Mentalität also wieder auf einen geschichtlichen Zusammenhang von Nation und Emotion verwiesen. Und dies mit einer Selbstverständlichkeit, die nochmals bestätigt, wie erstaunlich zäh und lebensfähig diese Vorstellung von „nationaler Identität“ bis heute ist, als sei sie eine biologische menschliche Eigenschaft, eine gleichsam existentielle Bedingung gesellschaftlichen Seins. Gewiß ist diese erstaunliche Beständigkeit nicht nur damit zu erklären, daß die Nation – trotz aller Globalisierungsdebatten – nach wie vor als ein zentraler politischer Ordnungsgedanke und Ordnungsfaktor wirkt:

durch Pässe und Grenzen, durch nationale Parteien- und Wahlsysteme, durch Rechts- und Wirtschaftsordnungen. Auch der Verweis auf die ideologische Kontinuität reicht nicht aus, wonach sich Nation stets als eine schlüssige und immer wieder neu zu aktualisierende Interpretation von Geschichte darstellt, aus der allein sich dann „nationale Gegenwart“ sinnvoll erklären lasse. Nein, hinzu kommt vielmehr – und dies scheint für die historische Kontinuität ganz besonders wichtig –, daß die Vorstellung der Nation im europäischen 18. und 19. Jahrhundert auch ein universelles Modell *emotionaler* und *ästhetischer* Erziehung bedeutete, welches den Menschen beibrachte, sich beim Hören ihrer jeweiligen Nationalhymne tatsächlich ergriffen und gerührt zu fühlen, bestimmte Verwendungen des Nationalen zu tabuieren oder bei den Feiern nationaler Geschichte ein Gefühl der Einmütigkeit zu empfinden. Sie lernten, aus der abstrakten „imagined community“ des Nationalgedankens (Anderson 1983) ein konkretes, überall verfügbares „feeling of community“ zu entwickeln. Ein nationales Wir-Gefühl wurde so auch lokal „erlebbar“, es wurde zu einer festen Kulisse von Alltagskultur und Alltagswelt.

Anthropologisierung der Nation

Diese kulturelle Seite des Nationalismus war historisch also deshalb so entscheidend, weil sie einen „Alltagsnationalismus“ konzipierte und ihn praktisch ins Werk setzte. Denn sie schuf dreierlei: Zum einen machte sie ein gemeinsames Geschichtsbild verfügbar; zum zweiten stellte sie dafür gemeinsame Gefühle und Bilder bereit; und zum dritten entwickelte sie dafür kulturelle Praxisformen in Gestalt von Symbolen und Ritualen, von Parolen und Liedern, von Spielen und Sport. Geleistet wurde dies im 18. und 19. Jahrhundert bekanntlich über die Schul- und Militärerziehung, über die Geschichtsschreibung und die Verfassung, aber eben auch über Architektur und Malerei, über Literatur und Kirchenlieder, über Folklore und klassische Musik (vgl. Haupt/Müller/Woolf 1998).

Dies waren die Medien, über die abstrakte nationale Programme und Parolen in alltäglich

verfügbare Bilder und Praktiken übersetzt wurden, in nationale „rites de passage“ vom Schuleintritt bis zur Beerdigung, in ästhetisch geformte Bilder eines sozialen „Wir“, welches sich in Festen und Feiern seiner angeblichen geschichtlichen, sprachlichen, religiösen, letztlich „schicksalhaften“ Zusammengehörigkeit versichern konnte. Denn Nation, das war stets „Volk“, „Glaube“, „Geschichte“, „Sprache“ – also ein vermeintlich ewiges Band, eine ethnische Gemeinschaft, die auf biologischer Abstammung und kultureller Überlieferung zugleich beruhte (Kaschuba 1993). Und es ist interessant zu beobachten, wie wenig wir uns heute offenbar auf der *ästhetischen* Ebene von den Mustern und Techniken jenes so pathetischen 19. Jahrhunderts emanzipiert haben.

Andererseits bestätigt dies wiederum, wie erfolgreich die ständige Verfertigung kollektiver Eigenbilder und Fremdbilder im 18. und 19. Jahrhundert „nationale Vergesellschaftungseffekte“ bewirkte, wie dadurch in unglaublich tiefreichender Weise soziale „Vergemeinschaftung“ erzielt wurde, um hier einen Begriff von Max Weber zu verwenden. Den die Vorstellung der Nation war ja zunächst nur ein *politisches* Gesellschaftsmodell, über dessen Wirksamkeit und soziale Integrationskraft letztendlich erst seine Umsetzung in jenes weite und dichte Spektrum *kultureller* Praktiken entschied: das Nationale, verkörpert in Geschichtsstoffen und Helden, in Musikstücken und Feiern, in öffentlichen Symbolen und Ritualen. Damit vollzog sich eine Art „Anthropologisierung“ der Nation: Sie wurde zu einem fundamentalen Nährboden sozialer Existenz gemacht, indem man sie zum unverzichtbaren Bestandteil und zum Grundgefühl auch des *individuellen* Lebens stilisierte. Erst so formt sich Nationalkultur damals tatsächlich zu einer „Schule der Werte und Gefühle“, die seitdem gemeinsame Vorstellungen von Ehre, Stolz, Mut vermittelt, die Bilder eines sich Identisch-Seins als eines *praktizierten* Wir-Gefühls entwirft. Und es ist ihre Selbstverständlichkeit und Suggestivkraft, die diese Praktiken so gefährlich macht.

Diese Gefährlichkeit war auch bereits kritischen Zeitgenossen des 19. Jahrhunderts vor Augen, wenn etwa der deutsche Publizist Karl

Heinzen angesichts von Deutschtümelei und Franzosenhaß 1845 warnte: „Betheiligt euch an keinem nationalen Geschrei, froßt keine Franzosen, meidet die Erinnerungsfeste an die sogenannte Befreiungszeit, schließt euch keinen politisch-religiösen Vereinen an, wendet das Geld, das man euch etwa für die Restauration des Mittelalters abfordert, lieber zur Anschaffung und Verbreitung guter Zeitungen und Bücher an, seid wählerisch bei der öffentlichen Bezeugung von Synpathien, bringt keine Toste und Fackelzüge, wobei nicht das erste Hoch auf die politische Freiheit ausgebracht wird...“ (Kaschuba 1993: 251).

Dies waren Warnungen vor einem deutschen Nationalismus, der damals – in seiner noch vorstaatlichen Gestalt – auch in Deutschland noch viel von jener historischen „Unschuld“ zu besitzen schien, in deren Stande sich heute offenbar manche osteuropäische Gesellschaft wähnt. Sprachlich ein wenig modernisiert sowie des deutsch-französischen Gegensatzes enthoben, könnte dieser Appell Heinzens heute in vielen europäischen wie außereuropäischen Regionen fast noch genauso formuliert werden.

Nimmt man jedenfalls diesen spezifischen Wirkungsgrad von Emotionalisierung und Vergemeinschaftung, dann scheint „Nation“ als spirituelles wie emotionales Integrationsmodell nur vergleichbar mit jenem der „Religion“. Nur die Religion vermochte zuvor als wohl ältestes lebenswelt-übergreifendes Identitätsmodell kollektive Ideen und Gefühle in ähnlicher Weise zu mobilisieren, ein spirituelles Loyalitätsprinzip zu verkörpern, das durchaus auch politische Wirkungen besaß. Vor dem 18. Jahrhundert scheint umgekehrt die Politik nicht in diesem Maße organisierbar, weil sie primär auf Herrschafts- und Untertanenbeziehungen als gleichsam nachrangigen Loyalitätsformen basiert und erst im 18./19. Jahrhundert in der Gestalt der Nation ihre neue Qualität erhält. So kann man wohl von einem Paradigmenwechsel vom Religiösen zum Nationalen sprechen, wenn aus dem religiösen Gefühl des „Erwähltseins“ ein nationales „Stolzsein“ wird, wenn dadurch neue Formen sozialer Inklusion und Exklusion möglich werden, wenn der Nationsgedanke die Religion zumindest ins zweite Glied verdrängt, weil er noch aggressiver und

gewalttätiger nun in die Geschichte einzugreifen vermag als die Religionsidee zuvor.

Nation als symbolischer Ort

Nun wird die Frage, weshalb wir heute, obwohl wir doch eigentlich die bitteren historischen Lehren des Nationalismus kennen, diesem Identitätsmodell dennoch weiter nachhängen, meist mit einigen allgemeinen und durchaus einleuchtenden Verweisen beantwortet. So werden die sozialen Sicherheitsverluste durch die Prozesse der Globalisierung, der Migration, des kulturellen Wandels, der technologischen Revolution angeführt, auch die dramatischen kulturellen und ethnischen Bedrohungsszenarien, wie sie im ehemaligen Jugoslawien jene tödliche Spirale der „Ethnisierung“ der Konflikte in Gang setzten, oder das Wachsen individueller Sicherheitsbedürfnisse, die sich aus komplizierteren Lebenslagen der Spätmoderne ergeben und die im Postsozialismus noch an zusätzlicher Dramatik gewinnen. Aus diesen Entwicklungen resultiert auch gewiß eine beständige Tendenz zur Nationalisierung und Ethnisierung von Konflikten, die dadurch an Schärfe gewinnen.

Doch bleiben solche Situationsanalysen recht pauschal und vermögen kaum zu erklären, wie und weshalb solche „nationalen Logiken“ in konkreten Alltagswelten heute noch plausibel erscheinen, welches Weltbild sie identifizieren und legitimieren können, weshalb ihr Freund-Feind-Schema meist so umstandslos akzeptiert wird. Zu den allgemeinen Analysen müssen daher konkrete Fallstudien hinzutreten, die uns in die Lage versetzen, Denkstile und Handlungsstile nicht nur in allgemeinen historischen Kontinuitäten zu beschreiben, sondern sie in konkreten Kontexten analytisch zu betrachten und zu erklären. Eine junge rumänische Forscherin, Margit Feischmidt, unternimmt solch einen Versuch im Rahmen einer konkreten Feldforschung „vor Ort“, nämlich in Cluj, einer Industriestadt im südwestlichen Rumänien mit langer ungarischer, aber auch rumänischer, deutscher und jüdischer Tradition. Vor allem von der wechselvollen Geschichte zwischen ungarischen und rumänischen Geltungsansprüchen geprägt, war aus Cluj nach

1945 zunächst eine ausgesprochen „rumänische“ Industriestadt geworden. Nach dem Sturz Ceaușescus ordnete sich die politische Vertretung im Stadtparlament freilich erneut nach „ethnischen“ Gruppen, wobei einer großen ungarischen Minderheit (und einer kleinen deutschen) eine rumänische Mehrheit samt Bürgermeister gegenüberstand.

Während der Feldforschungen entstand nun im Jahr 1992 ein Streit um den zentralen Platz der Stadt, in dem es darum ging, ob er eher als ein ungarischer oder als ein rumänischer „Ort der Geschichte“ zu betrachten sei. Denn auf ihm steht das Denkmal von Matthias Corvinus, jenes ungarischen Königs aus dem 15. Jahrhundert, der für die Ungarn ihre nationale Geschichte und Einheit symbolisiert. Corvinus wird von den Rumänen aber ebenfalls als Identifikationsfigur reklamiert, da er eigentlich rumänischer Herkunft sei. Und als nunmehr auf Geheiß der rumänischen Mehrheit im Stadtparlament an diesem Königsdenkmal eine Tafel angebracht werden sollte, die auf die Doppelidentität von Corvinus verweist: ungarischer König rumänischer Herkunft zu sein, versammelten sich am Abend dieses Tages Studenten und Schüler um das Denkmal, die plötzlich damit begannen, ungarische Lieder zu singen. Nur wenig später formierten sich auf der gegenüberliegenden Seite des Platzes andere Gruppen, die rumänische Lieder anstimmten. Wie Eisenspähne um zwei Magneten gruppieren sich die Menschen um die beiden Kerne der nationalen Sänger. Es gab kein Dazwischen, nur ein Entweder – Oder, ein Ungar- oder Rumänesein. In der sozialen Konfiguration auf dem Platz drückte sich die symbolische Ordnung ethnischer Identität aus.

Eben dies meine ich, wenn ich von der Nation als einem ideologischen Konzept mit emotionaler, praktischer Wirkung spreche: An diesem Abend auf dem Platz in Cluj war nichts organisiert, sondern wie von Geisterhand ordneten sich die Menschen nach tradierten kulturellen und ästhetischen Mustern, fast als sollten sie ein Gemälde aus dem 19. Jahrhundert nachstellen. Darin drückt sich der Wirkungszusammenhang von „Nation und Emotion“ aus: Nationales Denken erscheint zugleich als eine Art körperliches Fühlen. Und es ist gerade

diese emotionale Mobilisierungsfähigkeit, die den Nationalismus in Geschichte und Gegenwart so gefährlich macht, weil er immer wieder die Fähigkeit, den Drang, ja den Zwang weckt zu sozialer Abgrenzung und politischer Aggression, weil er gebündelte, aggressive Emotionalität verkörpert. So ist dies wohl auch die bislang gültige zentrale historische Lehre des Nationalismus: Stärke aus Aggressivität zu gewinnen.

Plurale Identitäten?

Dies scheint mir ein unbestreitbarer Befund, doch ist er zum Glück nicht ganz vollständig. Es gibt doch auch noch andere Umgangsweisen mit nationalen Gefühlen in der Geschichte, wenngleich deutlich schwächer ausgeprägt als die bislang vorgestellten. Eine kleine Geschichte mag illustrieren, was damit gemeint sein könnte. Sie stammt aus der Feder des deutschen Publizisten Kasimir Edschmid, der im Jahr 1926 in der Reisebeilage der *Frankfurter Zeitung* eine Szene beschrieb, die er während seines Aufenthaltes im damals noch italienischen Badeort Nizza an der Riviera wiederholt beobachtete: „Es gibt tatsächlich in Nizza noch Leute, welche von den Engländern auf dieselbe Weise leben, wie es ihre Großväter taten.“ Es seien dies italienische Straßenmusikanten, und sie „sind stets auf dem Sprung mit ihren Geigen, wo es auch sei, ‘God save the king’ zu spielen, was jeden Engländer hilflos macht. Diese Gauner schleichen sich an die Hotels am Mittelmeer, wenn die Engländer mittags hinter geschlossenen Läden ihre Dunhills rauchen, und fangen an zu spielen. Die Engländer, die keine Neigung haben, sich zu zeigen, aber dieses Lied zu ehren verpflichtet sind, werfen ihnen durch die Fensterritzen Geld auf die Straße, worauf die Geiger eine Jazz spielen“, und die englischen Touristen sich wieder ihrer Siesta hingeben können, ohne vor der Nationalhymne strammstehen zu müssen.³

Soweit diese Geschichte, in der zwei „Nationalkulturen“ auf durchaus ironische Weise miteinander umgehen: Die italienischen Musiker wissen um englischen Nationalstolz und Würde, sie wissen aber auch um italienische Hitze und um die Anstrengung minutenlangen

Strammstehens, während die Chaiselongue winkt. Die englischen Touristen wiederum haben begriffen, daß Würde in Italien wichtig, notfalls aber auch konvertierbar und ersetzbar ist, daß die Lira auch ihre Würde haben können. So einigt man sich „kulturell“, beläßt beiden Seiten Würde bzw. Verdienst.

Transponiert ins Heute und ihr etwas vom Anekdotischen genommen, ließe sich diese Geschichte eben auch als ein Hinweis auf andere Möglichkeiten eines eher „informellen Umgangs“ mit dem Nationalen lesen (Frykman 1995). Und dies würde vor allem auch einen anderen Zusammenhang in der Beziehung von Nation und Emotion bedeuten. Denn damit könnten das Pathetische und das Aggressive nationaler Rituale einem eher spielerischen Umgang mit nationalen Symbolen und Semantiken weichen. Es könnte zu einer Entdramatisierung und Ironisierung des Umgangs mit eigenen und fremden Identitäten wie Hoheitszeichen führen, der nicht mehr gleich wechselseitige Kriegserklärungen nach sich zieht.

Eine solche Informalisierung des Nationalen vollzieht sich auch vielfach bereits im Bereich von Kunst und Werbung, von Sport und Jugendkultur. Wenn der österreichische Schlagersänger Reinhard Fendrich, einst Altlinker, heute singt: „I bin der Aff“ und ihr seid's der Stamm“ und dies unter dem Titel „I am from Austria“, dann wird die Nation damit nicht nur in sehr viel weniger vorteilhafter Weise als bislang „anthropologisiert“, dann darf man dabei nicht nur endlich sitzen, liegen, stehen, ganz wie man will und ganz im Gegensatz zu jenen Engländern in Nizza, sondern dann hat sich der Umgang mit dem Nationalen tatsächlich schon ein wenig emanzipiert von seiner martialischen Tradition. Nationale Identität erscheint als ein möglicher, als ein durchaus auch spielerischer Bezug. Sie verkörpert kein Sakrament mehr, sondern nurmehr eine Möglichkeit von vielen, sich selbst in sinnvolle Beziehung zur Welt als einer sozialen Umwelt zu setzen. Und für eine Europäische Ethnologie hätte dies den entschiedenen Vorzug, daß es im Bereich des Nationalen endlich auch wieder Neues und dabei Unterhaltsameres als bislang zu erforschen gäbe.

Anmerkungen

1. Der vorliegende Text entspricht im wesentlichen einem Vortrag, der am 17.9.98 auf der Tagung „Nation und Emotion“ in Nida (Litauen) gehalten wurde.
2. *Der Tagesspiegel* vom 4. 7.1998.
3. *Frankfurter Zeitung* vom 4. 4. 1926. Den Hinweis verdanke ich Andrea Wetterauer, Heidelberg.

Literatur

- Anderson, Benedict 1983: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London.
- Apa-Guides 1995: *Baltische Staaten*. München.
- Binder, Beate/ Wolfgang Kaschuba / Peter Niedermüller 1998: „Geschichtspolitik“: Zur Aktualität nationaler Identitätsdiskurse in europäischen Gesellschaften. In: Hartmut Kaelble/Jürgen Schriever (Hg.): *Gesellschaften im Vergleich. Forschungen aus Sozial- und Geschichtswissenschaft*. Frankfurt/M., S. 465–508
- François, Étienne/Hannes Siegrist/Jakob Vogel (Hg.) 1995: *Nation und Emotion. Deutschland und Frankreich im Vergleich, 19. und 20. Jahrhundert*. Göttingen.
- Frykman, Jonas 1995: The Informalization of National Identity. In: *Ethnologia Europaea 11/1995*: 5–15.
- Giesen, Bernhard (Hg.) 1991: *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*. 2.Aufl., Frankfurt a.M.
- Haupt, Heinz-Gerhard/ Michael G. Müller/ Stuart Woolf (Hg.) 1998: *Regional and National Identities in Europe in the XIXth and XXth Centuries*. The Hague, London, Boston.
- Hobsbawm, Eric J./ Terence Ranger (Hg.) 1977: *The Invention of Tradition*. Cambridge.
- Kaschuba, Wolfgang 1993: Nationalismus und Ethnozentrismus. In: Michael Jeismann/Henning Ritter (Hg.): *Grenzfälle. Über alten und neuen Nationalismus*. Leipzig, S. 239–273.
- Lutz, Catherine/ Geoffrey M. White 1986: The Anthropology of Emotions. In: *Annual Review of Anthropology 15/1986*: 405–36.
- Niedermüller, Peter 1995: Politischer Wandel und Neonationalismus in Osteuropa. In: Wolfgang Kaschuba (Hg.): *Kulturen – Identitäten – Diskurse. Perspektiven Europäischer Ethnologie*. Berlin.
- Winkler, Heinrich A./ Hartmut Kaelble (Hg.) 1993: *Nationalismus – Nationalitäten – Supranationalität*. Stuttgart.

Summary

Nation and Emotion. A European Approach

As rationally and effectively the program of the nation has been helping to establish economically and politically the European modern age since the late 18th century on one hand, as emotionally it works then on the other hand and at the same time as an esthetic and cultural conception. Since in the light of cultural imaginations and value horizons the nation is, as it were, anthropologized. So it takes as a global life world model of identity and loyalty the place of the religion having alone been able before to

mobilize collective feelings and practices in a similarly intensive way. In the following reflections/considerations is therefore asked for the topicality/actuality of this historical connection of nation and emotion in Europe changed after 1989, but also for “possibilities of emancipation” of the national from its historical model – as simply *one* of the many possibilities to get in a useful relation with the social environment as well as with history.

Ethnologia
Europaea
Journal of
European Ethnology

Contents of volume 28:2

Editorial	93
Wolfgang Kaschuba and Peter Niedermüller: Transformations in Eastern Europe	95
Wolfgang Kaschuba: Nation und Emotion	101
Victor Karady: Jüdische Identitätsmuster und Identitätserlebnisse in Ungarn	111
John Borneman: Retribution and Judgment	131
Chris Hann: Ukrainian Epiphany in Southeast Poland	151
Peter Niedermüller: History, Past, and the Post-Socialist Nation	169
Contents Vol. 28 – 1998	183
Call for papers: Nordic Ethnology and Folklore Past and Present.....	185