

Rote Fahnen und Bananen : Notizen zur politischen Symbolik im Prozess der Vereinigung von DDR und BRD

Autor(en): **Korff, Gottfried**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires**

Band (Jahr): **86 (1990)**

Heft 3-4

PDF erstellt am: **29.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-117734>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Rote Fahnen und Bananen

Notizen zur politischen Symbolik im Prozess der Vereinigung
von DDR und BRD

Von *Gottfried Korff*

Von dem amerikanischen Politikwissenschaftler Murray Edelman stammt die Behauptung, dass Politik für die Bürger der meisten politischen Systeme (vielleicht ist die Schweiz da auszunehmen?) nicht mehr als eine «Bilderfolge ist, die vor ihrem geistigen Auge aufgrund von Nachrichten im Fernsehen, Zeitungen, Illustrierten und Diskussionen abrollt». Diese Bilder, so Edelman, «entwerfen das fesselnde Panorama einer Welt, zu der die Massenöffentlichkeit nie wirklich Zutritt hat».¹ Was Edelman mit Blick auf die demokratisch verfassten Gesellschaften westlichen Typs konstatiert hat, galt natürlich in noch stärkerem Masse für die Partei- und Funktionärsdiktaturen hinter dem Eisernen Vorhang.

In Anbetracht der letzt- und diesjährigen Entwicklung in den Staaten des «Ostblocks» wird man Murray Edelmanns Beobachtung ein Stück weit relativieren müssen: Sie beansprucht Geltung nur für den «Normalfall», jedoch nicht für Situationen des politischen Umbruchs und der politischen Transformation. In diesen Situationen schafft sich die Massenöffentlichkeit Zutritt in die Welt der Politik und gibt ihren Forderungen und Absichten, Interessen und Perspektiven in unterschiedlichen Formen Ausdruck. Dass dies selbst in totalitären Regimen mit Vehemenz und Intensität, aber dennoch ohne Gewalt der Fall sein kann, belegen die 89er Ereignisse in Ungarn, in der Tschechoslowakei und in der Deutschen Demokratischen Republik. In einer völlig überraschenden Weise sind die Massen in die Öffentlichkeit getreten und haben jene Revolutionen bewirkt, die gewaltlos, aber höchst folgenreich waren. In der DDR verschafften sich die demonstrierenden Gruppen und Organisationen, als sie aus dem Schutz der Kirchen heraustraten, einen effektvollen Auftritt durch die Losung «Wir sind das Volk – und wir sind Millionen.» Damit war nicht nur an den demokratischen Gehalt eines alltagssprachlich abgenutzten Begriffs erinnert, sondern den Forderungen und Aktionen ein Pathos gegeben, das in emphatischer Weise eine massenmobilisierende Wirkung zu entfalten imstande war. Ähnlich wirkungsvoll waren die Bild- und Sprachformeln, mit denen den geltenden Herrschaftszeichen und Symbolen entgegengetreten wurde, wie etwa das Transparent, das den sozialistischen Verbrüderungshandschlag,

das offizielle Emblem der SED (Sozialistische Einheitspartei Deutschlands), mit einem lapidaren «Tschüss» kommentierte. Diese Kombination machte das Vereinigungssymbol zur Abschiedsgeste. Unmittelbar gegen den Politikstil der DDR, der die Bevölkerung, ausgestattet mit «Winkelementen»², nur bei organisierten Massendemonstrationen an der Politik partizipieren liess, war die Formel gerichtet: «Vorschlag für den 1. Mai, die Führung zieht am Volk vorbei.» Und als ganz direkte Konterkarierung der Behauptung von Murray Edelman liess sich das Spruchband lesen: «Bürger stell die Glotze ab, setze Dich mit uns in Trab.»

Ungeübt im argumentativ-politischen Diskurs, den Diktaturen nicht kennen und nicht zulassen, griffen die Demonstranten oftmals auf eine politische Symbolsprache zurück, die in ihren Formen etwas durchaus Altbackenes, Biederer, Urwüchsig-Einfaches an sich hatte. Der Historiker Lutz Niethammer hat in einer der ersten Analysen der Herbstereignisse 1989 auf den gewissermassen «vormärzlichen Geist» der Proteste und Programme der Oppositionsgruppen hingewiesen, Elemente des «Sprachschatzes der 48er Revolution» in deren Forderungen registriert und überhaupt eine weite Distanz zu den Grundstrukturen liberaler politischer Ordnungen diagnostiziert.³ Der Gebrauch einer wirkungsvollen und kräftigen, holzschnittartigen und allgemeinverständlichen politischen Symbolik schien der revolutionären Situation, die auf die *Masse* als politisch handelndes Kollektiv angewiesen war, eher zu entsprechen als die Semantik, Rhetorik und Ritualistik eines in parlamentarischen Verfahren, Interessenausgleichen und Konfliktregelungen geübten Systems.

Nun hatte allerdings einige Jahre nach Murray Edelman ein anderer US-amerikanischer Politikwissenschaftler, Samuel N. Eisenstadt, schon die These aufgestellt, dass politisch-gesellschaftliche Umbrüche stets durch einen intensiven Bedarf an Symbolen gekennzeichnet seien. Gesellschaftliche Transformationen und insbesondere Revolutionen sind *symbolgenerierende* Prozesse: Symbole werden gebraucht, um in Bildern und Zeichen das alte Herrschaftssystem zu diskreditieren oder *in effigie* umzustürzen (der reale Umsturz muss symbolisch vorbereitet und symbolisch beliebig wiederholbar sein); Symbole werden aber auch gebraucht, um die neue Ordnung sinnlich-überzeugend – in einfachen Bildern – massenhaft zu propagieren.⁴ Eisenstadts gleichermassen plausible wie pauschale Theorie findet Bestätigung in den Vorgängen der DDR: Die Fülle der im Herbst 1989 und im Frühjahr 1990 neu geschaffenen oder auf Überliefertes zurückgreifenden oder Altes und Neues kombinierenden Symbole ist in der Tat erstaunlich. Die Vielfalt der

Formen und Funktionen der politischen Symbole, die übrigens bis unmittelbar in die Gegenwart (August 1990) eine Rolle spielen, stellt eine Herausforderung auch an volkskundliche Forschung dar – nicht zuletzt auch deshalb, weil *das Volk* eine der zentralen Kategorien zuerst im Widerstand gegen das DDR-Regime, dann aber auch in der Auflösung des DDR-Staats war.

Bilder einer Woche

Dass die symbolische Rhetorik bis in den Sommer dieses Jahres anhielt, das als Vereinigungsjahr in die Geschichte eingehen wird, erweist der Blick in den Symbolgebrauch und -diskurs allein einer Woche. Am 25./26. Mai 1990 trafen sich auf Einladung der Universität Jena Studenten und Professoren aus beiden Teilen Deutschlands auf der Wartburg oberhalb der thüringischen Stadt Eisenach. Das Symbol des Treffens war ein Bild der Wartburg auf blauem Grund, umringt von den Sternen der Europaflagge.⁵ Geschickt kombinierte dieses Zeichen zwei Bildelemente, die für komplexe politische Ideen stehen und darüber hinaus beide – in Deutschland – einen hohen Bekanntheitsgrad haben. Der Europa-Sternenkranz auf blauem Grund ist das durch Presse und Fernsehen bekannte Emblem der Europäischen Gemeinschaft, der zwar nur der westdeutsche Teilstaat angehörte, aber dessen Symbolik auch in der DDR durch die Eurovisions-Sendungen der Westmedien präsent war. Mit den zwölf Sternen, die die in der EG zusammengeschlossenen europäischen Staaten versinnbildlichen, wurde *zum einen* Opposition gegen den *einen* Sowjetstern angemeldet, der bis Ende 1989 in der Öffentlichkeit der DDR allgegenwärtig war und bildhaft die politische Blockangehörigkeit bekräftigt hatte. *Zum anderen* sollte mit den Europa-Sternen jedoch auch dokumentiert werden, dass ein «wieder»vereintes Deutschland sich nicht anders als im Gefüge eines vereinigten Europas sehen will. Denn mit der Wartburg, dem bilddominierenden Element der Emblem-Montage, war ein Symbol gewählt, das unzweideutig für die deutsche Einheit steht. Das Wartburg-Fest der deutschen Burschenschaften im Oktober 1817 ist Symbol für die deutsche Nationalbewegung des frühen 19. Jahrhunderts. Im Aufruf zum Eisenacher Maitreffen 1990 war denn auch an die «Ideen eines demokratischen Deutschlands», welche das Wartburg-Fest 1817 beschworen hatte, und an die aus Jena stammenden «schwarzrotgoldenen Farben» erinnert worden.

So wie sich das Eisenacher Treffen 1990 bewusst in die Tradition des Wartburg-Festes von 1817 stellte, so hatte auch schon dieses selbst dem

Andenken an zwei deutsche Geschichtsereignisse von symbolträchtiger Bedeutung gegolten: der Reformation (1517) und der Völkerschlacht bei Leipzig 1813 (deshalb das Tagesdatum 18./19. Oktober). Die Verfasser des Mai-Aufrufs von 1990 hatten versäumt, weder an Fichtes «Reden an die deutsche Nation» und sein Jenaer Bekenntnis («Denn das Volk ist in der Tat und nach dem Rechte die höchste Gewalt, über die keine geht») noch an Gorbatschows Metapher vom «Europäischen Haus», die zu einer vielzitierten Formel für neue politische Perspektiven in Ost- und Mitteleuropa geworden ist, zu erinnern. Die Zeitungsberichte, die man über das neue Wartburg-Fest 1990 lesen konnte, sparten nicht mit Hinweisen, Kommentierungen und Anspielungen auf die in grosser Zahl in Einsatz gebrachten politischen Symbole.⁶ Auffallend war das Nebeneinander von Altem und Neuem, der Rückgriff auf die in der deutschen Symbolgeschichte überlieferten politischen Bilder und Farben (Wartburg, Schwarzrotgold) und die Verwendung neuer Zeichen (Sterne der Europaflagge, «Europäisches Haus»).

Am gleichen Tag (am 29. Mai 1990), an dem ausführlich und intensiv über das Wartburg-Treffen berichtet wurde, war in der erstmals frei gewählten Volkskammer der Beschluss gefasst worden, so die Tagespresse am 1. Juni, «dass das Staatswappen mit Hammer, Zirkel und Ährenkranz innerhalb einer Woche in und an allen öffentlichen Gebäuden entfernt werden soll. Wo eine Entfernung des Staatsemblems aus technischen und finanziellen Gründen nicht möglich sei, soll das Wappen verdeckt werden.»⁷ An den folgenden Tagen gingen Bilder durch die internationale Presse, die zeigten, wie das sozialistische Emblem aus der «Spalterflagge», wie sie jahrelang in der Bundesrepublik genannt worden war, herausgeschnitten oder -gemeisselt wurde. Damit wurde staatsoffiziell besiegelt, was schon zu Jahresbeginn im Symbolalltag der DDR zu beobachten war: der Verzicht auf das in Anlehnung an andere sozialistische Staaten geschaffene Werktägensignet. Schon auf den berühmten Leipziger Montagsdemonstrationen hatte man im Januar und Februar zahlreiche schwarzrotgoldene Fahnen sehen können, aus denen das Hammer- und Zirkelsymbol ausgeschnitten oder mit einem roten Stofflappen übernäht war. Auf einer Fahrt durch Thüringen Anfang März 1990 waren mir ebenfalls an nicht wenigen Häusern und Fabrikhallen schwarzrotgoldene Flaggen aufgefallen, an denen erkennbar die Symbolkorrektur vorgenommen worden war. Hier war «vom Volk» symbolisch vorprogrammiert worden, was später politisch offiziell und parlamentarisch legitimiert wurde: die «Entsozialisierung» der Staatssymbolik.

Noch ein anderer Symbolkomplex fand in der letzten Maiwoche die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit. Zum wiederholten Male berichte-

ten Zeitungen in Berlin und in der BRD über eine Ausstellung der «Initiativgruppe 4.11.89», die im Ostberliner Museum für Deutsche Geschichte vom 12. April bis 7. Juni 1990 zu besichtigen war. In einer reichbestückten Dokumentation wurden dort die originalen Transparente, Spruchbänder und Flugblätter der grossen Demonstrationen vom Oktober und November 1989 gezeigt: Die Zusammenstellung machte noch einmal klar, mit welcher atemberaubenden Geschwindigkeit die Krise und der Aufbruch in der DDR erfolgt sind, mit welcher Intention und Intensität Wort- und Bildsymbole eingesetzt waren, aber auch in welcher grosser Zahl Forderungen und Wünsche – und mit ihnen die sie artikulierenden Zeichen und Embleme – verschlissen worden waren. Die Transparente und Plakate bezeugten, dass zwischen September und November 1989 die Opposition aus dem von der Staatsmacht umstellten Raum der Illegalität herausgetreten und zur bestimmenden Macht auf der Strasse geworden war.⁸

Die damals geschaffenen Sprach- und Bildformen, auch dies belegt das schwindelerregende Tempo des Umbruchs in der DDR, hatten sich im Sommer nur noch «museal», eben in der Ausstellung, erhalten. Und das wenige, das «im Leben» überdauert hatte, hat die Bedeutung oder die Form verändert. So ist, um das bekannteste Beispiel zu nennen, aus der zentralen Formel «Wir sind *das* Volk» schon Ende 1989, insbesondere aber in den ersten Monaten des Jahres 1990 die Wendung «Wir sind *ein* Volk» geworden. Stand am Anfang das Pochen auf Volkssouveränität im Mittelpunkt der griffigen Formulierung, so rückte zunehmend, vor allem auch mit Blick auf die Märzahlen 1990 (die übrigens selbst wieder symbolisch auf die März-Ereignisse 1848 bezogen waren), der nationale Aspekt in den Vordergrund: Es ging nicht mehr um das Volk im Sinne von Volksmacht und demokratischem Anspruch, sondern um «ein» Volk im Sinne eines Endes der Zweistaatlichkeit. Die Bedeutungsverschiebungen und -modifikationen der Symbole haben ihren Grund zu einem grossen Teil in der Richtung, die die politisch-historische Entwicklung in der DDR selbst genommen hat, zu einem Teil aber – und das hängt damit zusammen – resultieren sie auch aus politisch-institutionellen Überformungen, wie sie vor allem von der bundesrepublikanischen Politik in Gang gesetzt worden sind. Spontane Symbolartikulationen und Sprachwendungen, die in und für die öffentliche Aktion geschaffen worden waren, wurden zunehmend programmatisch zugeschnitten und sogar von Parteien okkupiert: Die Formel «Wir sind ein Volk» wurde etwa – wie man weiss – zur erfolgreichen Wahlkampfparole der DDR-CDU.

In der letzten Mai-Woche brachte sich schliesslich auch eine Sprachformel zu Gehör, die in einzelnen Tageszeitungen als originelle Schöp-

fung des DDR-Volksmundes dargestellt wurde und die kurz und bündig eine der bekanntesten, noch in den Wintermonaten 1989 aufgekommene Parole gekonnt persiflierte: «Deutschland, einig Flaschenpfand». Auch wenn, wie es später in der Presse hiess, damit Front gegen die Konsum- und insbesondere Wegwerfgewohnheiten der BRD gemacht wurde, war die Formel dennoch Gegenparole zu «Deutschland, einig Vaterland».

Der Blick in eine zufällig ausgewählte Woche im Mai 1990 erweist die Vielfalt und Vielgestalt der politischen Symbole in der DDR; er zeigt, dass der Symboldiskurs, die Symbolbildung und -umgestaltung zu diesem Zeitpunkt noch nicht zu Ende gekommen waren, ja sogar neue Impulse durch deutsch-deutsche und deutsch-europäische Symbolkontakte erhalten hatten. Darüber hinaus liess die politische DDR-Symbolik Anfang August 1990 folgende drei prinzipielle Beobachtungen zu:

Erstens fällt auf, dass die Symbole durch vielfältige Beziehung untereinander verschränkt sind und regelrechte Zeichenkomplexe bilden. Das Nationalthema artikuliert sich in unterschiedlichen Sprachformeln und Bildzeichen, begegnet ab Ende 1989 staatsoffiziell und im Alltag. Zum Teil handelt es sich bei den Symbolen um Rückgriffe auf die nationale Symbolgeschichte und um Symbolkorrekturen (Entfernung von Hammer und Zirkel). Die doppelte Verflechtung der Symbole in staatliches Handeln und in den Alltag der einzelnen Bürger scheint eine wesentliche Voraussetzung für deren Wirksamkeit zu sein. *Zweitens* lässt sich feststellen, dass sich in dem jetzt nicht einmal zwölfmonatigen Prozess der Transformation beziehungsweise der Auflösung der DDR verschiedene Symbolphasen unterscheiden lassen. Im Herbst 1989 dominierten die Kritik an der offiziellen Parteisymbolik («Tschüss SED», oder unter den Verbrüderungshänden «Einigkeit macht blind»)⁹, die symbolische Auflehnung gegen Funktionäre («Tschüssikowski, Ceau-bowski, Schönen Gruss an Golodkowski»¹⁰) und die Appelle an die Souveränität des Volks. Mit dem Jahreswechsel rückte zunehmend das Thema der nationalen Identität ins Zentrum der «spontanen» DDR-Symbolik und verschränkte sich zum Teil mit der auf die Bundesrepublik bezogenen Idealisierung der freien Marktwirtschaft. Zeitlich unterschieden werden müssen auch differente Trägergruppen: Am Anfang standen Oppositionsgruppen, die stark von der jüngeren Generation geprägt waren; ab Frühjahr 1990 kann man kaum noch Initiatoren unterscheiden, sondern allenfalls undifferenzierte Kollektive als Träger der weitverbreiteten «nationalen» Symbole ausmachen. Eine Ausnahme bilden allenfalls staatliche Institutionen, die symbolisch insofern handelten, als sie das Ende der sozialistischen Staatssymbolik exekutierten. Die Geschichte

der Aufbruchs- und Umbruchssymbolik in der DDR scheint die eingangs zitierte Behauptung Murray Edelmans zu bestätigen, dass spontane Volksartikulationen in differenzierten politischen Systemen von staatlichen Organen oder anderen institutionellen Kräften geschluckt werden. Damit zusammen hängt – das ist die *dritte* Beobachtung – ein für die DDR-Symbolik spezifisches Merkmal: ihre Berührungen und Kontakte zur Bundesrepublik. Festzustellen sind Überlagerungen der DDR-Symbole durch bundesdeutsche Zeichen und Ziele (vor allem im Wahlkampf), aber auch eigene Bildungen, vor allem auch im Bereich der nationalen Symbolik, die, obwohl aus einer gemeinsamen deutschen Symboltradition stammend, doch in der DDR sehr viel stärker profiliert scheinen. Beobachtbar sind darüber hinaus konträrsymbolische Deutungen, mit denen spezifische Kultur- und Verhaltenszüge der beiden deutschen Staaten charakterisiert werden sollen und die sich meistens auf Realsymbole, auf den Trabi und auf die Banane, beziehen lassen.

Um diese Beobachtungen im einzelnen zu konkretisieren, zu präzisieren und gegebenenfalls zu differenzieren, sollen die politischen Symbole, die ab Herbst 1989 in Einsatz gekommen sind, in vier Gruppen vorgestellt und diskutiert werden. Die vier Gruppen gliedern sich nach Symbolformen, -themen und -traditionen. Es geht um 1) sozialistische, 2) nationale, 3) «wirtschaftliche» und 4) archaische Symbole. Man mag einwenden, dass eine Annäherung an die dynamischen und zum Teil widersprüchlichen Symbolbildungsprozesse (und auch De-Symbolisierungen) verfrüht ist, weil die politischen und gesellschaftlichen Transformationsvorgänge noch nicht zu ihrem Abschluss gekommen sind. Aber auf der anderen Seite bietet sich in den Ereignissen ein historisches Erfahrungsfeld, in dem die Umstände der Entstehung, Umbildung und Ablösung von politischen Bildern und Zeichen unmittelbar, hautnah beobachtet und sogar empfunden werden können: Wir erleben Geschichte als Durchgang; wir sehen Gegenwart als Geschichte vor uns, und zwar als eine Geschichte, die *nicht nur* von Politikern gemacht wird.¹¹ Auch für die Kulturwissenschaft stellt die Erfahrung der Dynamik von Symbolbildungs- und Symbolauflösungsprozessen aus der Perspektive des Zeitgenossen eine Herausforderung dar. Es sind gewissermaßen «dichte» Beobachtungen möglich.

Absage an sozialistische Symbole

Die Kritik an der sozialistischen Partei- und Staatssymbolik und deren Ablösung und Ersetzung durch andere Symbolformen begleitet die

«Wende» vom Herbst 1989 und ist bis in die unmittelbare Gegenwart festzustellen. Am Anfang stand das Plakat, das mit einem treffsicher gesetzten «Tschüss» den sozialistischen Handschlag als Abschiedsgruss interpretierte, am Ende steht nur noch die Erinnerung an ein Parteiemblem, welches über 40 Jahre in intensiver Weise das Zeichen- und Symbolsystem der DDR geprägt hatte: vom Grossrelief an der Parteizentrale am Werderschen Markt in Ost-Berlin, über die Realmontage im Museum für Deutsche Geschichte (der Handschlag Wilhelm Piecks und Otto Grotewohls bei der Zwangsvereinigung von KPD und SED im April 1946) bis hin zur Anstecknadel für Parteimitglieder. Die Wahl des Zeichens 1946 war bewusst von den Bildtraditionen der deutschen Arbeiterbewegung gelenkt, denn die Verbrüderungshände, die ihrerseits wieder auf die Ikonographie der «dextrarum iunctio» als Zeichen der Treue und Eintracht zurückverweisen¹², waren im Umkreis der 48er Revolution zum Symbol sozialistischer und kommunistischer Arbeiterverbrüderungen geworden.¹³ Nach dem Ende der SED infolge der Neugründung der SPD im Januar 1990 und der «Demokratisierung» der SED, die sich ab 16. Dezember 1989 SED/PDS und ab Anfang Februar nur noch PDS (Partei des Demokratischen Sozialismus) nannte, wurde Ende Januar 1990 parteioffiziell die Abschaffung des Symbols beschlossen (auf der Sitzung des Parteivorstandes am 20./21. Januar 1990). In eindrucksvollen Bildern wurde kurz nach diesem Beschluss in den Medien von der Demontage des Reliefs am Gebäude des Zentralkomitees berichtet, nachdem das DDR-Fernsehen schon Tage vorher in seinen Filmmeldungen das Symbol von diesem Gebäude wegretouchiert hatte. Anfang Februar war dann in der Berliner Presse zu lesen, dass fliegende Händler neben Mauerfragmenten, Uniformteilen und Orden der Nationalen Volksarmee auch das Parteiabzeichen an westliche Sammler verkauften.¹⁴

Eine ähnliche De-Symbolisierung lässt sich an dem offiziellen Staatsymbol der DDR nachweisen. Nachdem im Januar 1990 bei den grossen Demonstrationen in Leipzig, Dresden und Erfurt das Hammer- und Zirkelblem von zahlreichen Demonstranten erstmals aus den Staatsfahnen entfernt worden war, konnte man im Februar und März an Häusern, an Bäumen und an Fabrikanlagen schwarzrotgoldene Fahnen beobachten, aus denen Hammer und Zirkel – der Rundung des Ährenkranzes folgend – herausgeschnitten waren. Das auf einmal ungeliebte Emblem war in Analogie zu anderen sozialistischen Staatswappen¹⁵, vor allem in Anlehnung an Hammer und Sichel, erst in den 50er Jahren komponiert worden. «1950 gab sich die DDR mit dem Hammer im Ährenkranz ein Emblem für ihr Selbstverständnis als Arbeiter- und Bau-

ernstaat, 1953 wurde dem Hammer ein Zirkel als Sinnbild für die technische Intelligenz zugefügt. 1955, als die beiden deutschen Staaten der Nato bzw. dem Warschauer Pakt beitraten, wurde das volksdemokratische Emblem gesetzlich zum DDR-Staatswappen erhoben.»¹⁶ Jahrelang war das Zeichen Anlass für einen äusserst emotional geführten Flaggenstreit zwischen West- und Ostdeutschland gewesen. Erst 1969 war die Flagge mit dem «Handwerkszeug» durch einen Kabinettsbeschluss der Grossen Koalition in Bonn anerkannt worden.

Ebenfalls durch Kabinettsbeschluss einer Grossen Koalition, diesmal allerdings in Ost-Berlin, wurde am 30. Mai 1990 die Entfernung des sozialistischen Symbols offiziell angeordnet. Auch in diesem Fall berichteten die Medien in suggestiven Bildern und Texten von den zum Teil schwierigen Demontagearbeiten an Staatsgebäuden, Grenzstationen und Bahnhöfen. Eine besondere Art der Absage an das Hammer- und Zirkelemblem liess sich eine Dresdener Jugendgruppe einfallen: Sie schmückte ihre satirische «Schild-Zeitung. Parteilich-Regional-Vorverurteilt» mit einem Ährenkranz, in dessen Mitte eine Mickymouse grinste.¹⁷

Auch gegenüber anderen sozusagen klassischen Symbolen der sozialistischen Arbeiterbewegung wurde Distanz bekundet – etwa gegenüber der Farbe Rot, gegenüber der Anrede Genosse oder gegenüber dem Kult der Namen. Westdeutsche SPD-Politiker, die aktiv im Wahlkampf vor der Märzwahl tätig waren, liessen die Presse wissen, dass der Gebrauch der Traditionsmetapher «Rot» vielfach Misstrauen hervorrufe und nur selten auf Akzeptanz stiesse. «Was sozialistische Symbole anbetrifft, haben die die Nase voll, gestrichen voll», vertraute ein westdeutscher Wahlkämpfer dem Hessischen Rundfunk an. «Der Spiegel» berichtete am 29. Januar 1990, dass die Gelsenkirchener SPD, die ihre neugegründete Schwesterpartei in Weimar unterstützte, rote Flugblätter aufgrund einer Intervention der ostdeutschen Parteifreunde durch grüne ersetzt habe. Am 18. Juli 90 wurde in einer dpa-Meldung mitgeteilt, dass rote Nelken, die Symbolblumen der Arbeiterbewegung, in der DDR keine Liebhaber und damit keinen Absatz mehr fänden. Eine auf Nelkenzucht spezialisierte landwirtschaftliche Produktionsgenossenschaft habe, so hiess es in der Meldung, Tausende von Nelken «auf den Kompost» werfen müssen.¹⁸ Schon in den Märzahlen hatte eine kommunistische Wahlgruppe, die sich als linke Alternative zur SED/PDS offerierte, mit dem Namen «Die Nelken» nur einen unter 1% liegenden Stimmanteil erhalten. Im Februar 1990 war in der *tageszeitung* (taz) zu lesen, dass bei einer Demonstration in Ost-Berlin die Träger roter Fahnen ausgepiffen und angegriffen worden seien. Im ersten Halbjahr 1990

behauptete sich Rot als Agitationsfarbe allenfalls im subkulturellen Milieu der Autonomen, die seit März einige Häuser im Ost-Berliner Scheunenviertel besetzt halten: Die Fassaden der okkupierten Häuser sind demonstrativ mit roten Fahnen, einige auch mit dem Hammer- und Sichel-Emblem markiert.

Wie die Farbe Rot wurden auch die Anrede Genosse und das solidaritätsstiftende Du aus dem Verkehr gezogen. «Bei Wahlkampfbesuchen», so hiess es in einer westdeutschen SPD-Empfehlung, «ist darauf zu achten, dass die Anrede ‹Genosse› vermieden wird.»¹⁹ Das Wort solle nur verwendet werden, wenn über die SED gesprochen werde. Die SPD, in deren Tradition der Begriff Genosse entstand, setzte im Wahlkampf auf die Anredeform «Parteifreunde». Ein prominenter Wahlhelfer der SPD in Thüringen, der frühere Frankfurter Oberbürgermeister Rudi Arndt, gab im «Spiegel» zu Protokoll, dass er versucht habe, «Freunden, die sich nicht mehr als Genossen ansprechen lassen möchten, wenigstens den Kameraden auszureden».²⁰ Selbst die pronominale Anredeform Du war in Misskredit geraten und wurde – wie etwa beim Parteitag der Thüringer SPD Ende Januar 1990 – bewusst vermieden.²¹ Bei einer Berliner S-Bahnfahrt Mitte Juni 1990 konnte man erleben, dass sich DDR-Bürger gegen das in der West-Berliner Jugendkultur übliche kumpelhafte Du verwahrten und ebenfalls mit der Formel, dass sie «davon die Nase pleng hätten», argumentierten. In der sich an diese Äusserung anschliessenden lebhaften Diskussion wurde behauptet, dass es mittlerweile sogar in der Nationalen Volksarmee verboten sei, das Du im Dienstverkehr zu benutzen.

Auch durch Namensänderungen geben DDR-Bürger ihre Distanz zum SED-Regime zu erkennen. Mit der Umbenennung wollen sie dem vor allem aus der Zeit des Stalinismus stammenden sozialistischen Personenkult eine deutliche Absage erteilen. Das bekannteste Beispiel ist Karl-Marx-Stadt, wo sich schon im November 1989 eine Bürgerinitiative «Für Chemnitz» gebildet hatte. Bei der Volkskammerwahl im März 1990 entschieden sich die Einwohner (im Rahmen einer Zusatzabstimmung) mit grosser Mehrheit für den alten Namen Chemnitz, der 1953 durch Ministerratsbeschluss sozialistisch «umgetauft» worden war.²² Umbenennungswünsche in grosser Zahl richteten sich ab Anfang 1990 auf Strassen, Wohnblocks und Schulen. Im Ost-Berliner Magistrat wurde eine eigene Stelle eingerichtet, die die Anträge auf Namenswechsel bearbeiten soll.²³ Unter anderem Namen fahren mittlerweile auch Schiffe der Marine: Aus der «Wilhelm Pieck» wurde eine «Brandenburg», aus der «Otto Grotewohl» eine «Sachsen».²⁴ Im Namenswechsel vermitteln sich politische Neuorientierungen besonders deutlich – wie stets offi-

zielle offizielle Programme der Neubenennung auch Strategien der ideologischen Durchtränkung und politischen Prägung sind. Gegen diese in der Frühzeit der DDR herrschende Namenspolitik ist die Flut der Anträge auf Wiederherstellung der alten Namen gerichtet. In den heftig artikulierten Umbenennungswünschen spiegelt sich der Wunsch nach einer radikalen Absage an die Vergangenheit, die zuweilen die Züge einer Selbstverleugnung trägt. Unter der Überschrift «Das Gesellschaftsspiel des Jahres» glossierte die neue Dresdner Stadtzeitung «Sax» in ihrer Augustnummer die ostdeutsche Umbenennungsgier und reimte: «Name, komm ich wechsele dich, du bist mir nämlich hinderlich.»

Nicht immer freilich sind die staatlicherseits lange geforderten und geförderten und in die Öffentlichkeit implantierten sozialistischen Kult- und Symbolsysteme so einfach zu ändern wie bei den Rücktaufen. Es gibt nämlich Symbolkomplexe, die qua Brauch und Gewohnheit lebensweltlich funktionalisiert und plausibilisiert worden sind. Das ist etwa der Fall bei der sozialistischen Jugendweihe, die alljährlich im März und April als kollektiver «rite de passage» teils öffentlich, teils privat nach einem festgelegten Ritualschema begangen wurde. Die Jugendweihe, deren höchst verwickelte und widerspruchsvolle Geschichte in Deutschland der schwedische Theologe Bo Hallberg kundig nachgezeichnet hat²⁵, war Ende 1954 gegen den heftigen Widerstand der Kirchen in der DDR eingeführt worden. Mit welcher Energie der «Brauch» durchgesetzt wurde und in welchem Ausmass die Kirchen in ihrem Kampf um die Weltanschauung unterlegen waren, zeigen die Zahlen: Hatten 1955 (im Erstjahr der Jugendweihe) 52.322 Schüler (17,2% des achten Schuljahrs) in 1.120 Feiern das Gelöbnis abgelegt, so waren es 1984 mit 224.000 etwa 97% der Achtklässler.²⁶ Aufgrund dieser Entwicklung ist die Deutung von Ute Mohrmann, dass die Jugendweihe als «nationale Tradition in unserem Lande gewertet» werden kann und dass es sich dabei um eine «von der DDR-Bevölkerung durchaus angenommene und in ihrer Zeremonie gefestigte Feier» handle, sicher zutreffend.²⁷ Allerdings gründet diese breite Akzeptanz nicht im politischen Ziel und Gehalt der Jugendweihe, sondern in deren Familienfestcharakter und deren Profil als lebensgeschichtlich eminentem Schenkbrauch. Was als privater Appendix an die öffentliche Gelöbnisfeier gedacht war, hat sich mittlerweile als Motor des Brauchs erwiesen – und 1990 sogar als dessen Stabilisator. Es liegt keineswegs am «Geiste des Humanismus, der Menschlichkeit und des Fortschritts», der nach Walter Ulbricht den «Weihlingen» beigebracht werden sollte²⁸, sondern es waren Schenkusancen, die das Fest zu einem oftmals aufwendig zelebrierten Familienritual gemacht haben.

Nach der Wende, im Frühjahr 1990, gab es Initiativen von den Kirchen und von einzelnen Parteien (CDU), die Form der Jugendweihe zu *verändern* – jedenfalls zunächst für das Jahr 1990, weil eine totale Abschaffung als ohnehin unrealistisch eingeschätzt wurde. «Ein Vakuum bleibe», schrieben denn auch der Kirche nahestehende Zeitungen; und mit dem Vakuum waren die ausbleibenden Geschenke («im Schnitt bei 3.000 Mark») und die ausfallenden Familienfeiern («die Gaststätten sind längst bestellt») gemeint.²⁹ Gerade die Privatisierung der Jugendweihe, die staatlicherseits zuweilen mit äusserster Skepsis angesehen worden war, sicherte zumindest 1990 dem sozialistischen Kult eine unangefochtene Existenz. Zwar wurden im Jahr der Staatsauflösung Änderungen in Form und auch in der Benennung vorgenommen, aber im grossen ganzen wurde sie nach einem überlieferten Schema als eine sowohl öffentliche wie familiäre Zeremonie gefeiert. Abgeschafft wurde das offizielle Treuegelöbnis zum sozialistischen Staat, ausserdem wurde die Trennung von der Schule vollzogen. Inoffiziell wurde auch der Name geändert: Die Geschenk- und Textilläden (so in Berlin, Eisenach, Erfurt und Magdeburg beobachtet), die Präsente und Kleidung für die Weihlinge offerierten, warben in ihren Schaufenstern unter dem Textband «Für den besonderen Tag» für ihre Waren.

Konrad Köstlin hat die Jugendweihe zu den «angeeigneten Festen» in der DDR gerechnet und damit auf ihre Integration in die private Familienkultur hingewiesen.³⁰ Diese Einlagerung in den Privatraum schützte sie 1990 vor einer Auflösung oder einschneidenden Transformationen. Im Unterschied zur offiziellen Staatssymbolik, die per Dekret und Verwaltungsakt geändert werden kann, ist die Liquidation und Modifikation von teils in der Öffentlichkeit, teils in der Privatsphäre verspannten Symbolhandlungen sehr viel schwieriger zu bewerkstelligen. Dies gilt vor allem dann, wenn die entsprechenden Handlungssysteme brauchmässig verfestigt und durch ausgedehnte Schenkgewohnheiten ausgezeichnet sind: Tatsächlich handelt es sich bei der Jugendweihe auch um einen «Achtklässler-Besitzstand», dessen Wahrung weniger im öffentlichen als im privaten Interesse gründet.

Aufbau nationaler Symbole

In dem Katalog, in dem die Texte und Bilder der grossen Demonstrationen vom Herbst und Winter 1989 dokumentiert sind, sucht man vergebens einen Hinweis auf die nationale Symbolik. Es ging um «das» Volk als Souverän. Die Parole «Deutschland, einig Vaterland» – entliehen

aus der DDR-Hymne von Johannes R. Becher³¹ – war auf den Strassen noch nicht zu hören; Schwarzrotgold taucht allenfalls am Rande auf. Erst mit der Öffnung der Mauer am 9. November 1989 und dem volksfestartigen Begeisterungstaumel wird das Thema der nationalen Einheit aufgegriffen, jedoch zunächst äusserst zurückhaltend und zunächst nicht anders als in vagen Andeutungen einiger Politiker (Willy Brandt: «Jetzt wächst zusammen, was zusammen gehört»). Im Zehn-Punkte-Programm, welches Bundeskanzler Kohl am 28. November 1989 vorträgt, wird erstmals – als Bonner Reaktion auf die Ereignisse in der DDR – eine Perspektive auf die deutsche Einheit entwickelt³²; aber noch im Dezember stellen sich die nationalen Kundgebungen in der Öffentlichkeit als ausgesprochen verhalten dar. Erst zu Beginn des Jahres 1990 rückt die Frage der deutsch-deutschen Vereinigung in den Vordergrund; sie wird zum dominanten Thema der Frühjahrs- und frühen Sommermonate 1990 und verschafft sich in einprägsamen Begriffen und Schlagworten, aber auch im massenhaften Gebrauch der Farben Schwarzrotgold ausdrucksstark Geltung. Die Berichte von den berühmten Montagsdemonstrationen in Leipzig halten ab Januar/Februar zunehmend symbolhafte Bekenntnisse zur deutschen Einheit fest. Die Transparentaufschrift «Wir sind *ein* Volk» wird ebenso registriert wie der tausendfache Ruf «Deutschland, einig Vaterland». «Die Leipziger Innenstadt war in ein Meer schwarzrotgoldener Fahnen getaucht», beobachtete der Berliner «Tagesspiegel» am 6. Februar. Bei den Kundgebungen vor der Leipziger Oper wird an den Januar- und Februarmontagen von den Rednern immer wieder «das Ende der Zweistaatlichkeit», die «schnellstmögliche Vereinigung der beiden deutschen Staaten» angesprochen. Neben den schwarzrotgoldenen Fahnen waren in aller Regel auch Europafahnen zu sehen; ihr nicht einmal geringer Einsatz ist als Hinweis auf eine deutliche Absage an einen «deutschen Sonderweg» sicher nicht falsch interpretiert.³³

Schwarzrotgold steht für die Geschichte demokratischer Traditionen in Deutschland; so erstaunt es nicht, dass die schwarzrotgoldene Trikolore die Farbe *beider* nach dem Zweiten Weltkrieg gebildeter deutscher Staaten wurde (in der DDR freilich, wie oben ausgeführt, mit dem Hammer- und Zirkelemblem). Für die kurze Zeit der Weimarer Republik war Schwarzrotgold zwar auch die Reichsfarbe gewesen, aber sie war stets umstritten und von rechten Gruppierungen bei öffentlichen Anlässen nicht selten durch Schwarzweissrot (den Farben des Wilhelminischen Kaiserreichs) konterkariert worden.³⁴ Schwarzrotgold erinnert an die nationalen Freiheitsbewegungen des 19. Jahrhunderts; im Schwarzrotgold sind die Erfahrungen der 48er Revolution ebenso kon-

densiert wie die der napoleonischen Befreiungskriege. Als Symbolfarben weisen sie auf die Jenenser Burschenschaften von 1818 zurück, die sie von der Uniform der Lützowschen Freischaren übernommen hatten. Im 19. Jahrhundert ist die Dreifarbenkombination Zeichen für die freiheitlich-demokratisch-nationale Idee in Deutschland, unter dem Schwarzweissrot des Kaiserreichs gilt sie als Identifikationssymbol der Demokraten.³⁵

Schwarzrotgold ist also in der Tat ein Symbol, mit dem der Wille nach nationaler Einheit und nationaler Identität bekundet werden kann – und an vielen Gebrauchsformen und Einsatzmöglichkeiten hat es in der DDR während des ersten Halbjahrs 1990 nicht gefehlt, und zwar in solch einem Ausmass, dass westdeutsche Beobachter von Irritationen nicht frei waren. Denn in der Bundesrepublik, obwohl die nationalen Töne erstmals in Bonn angeschlagen worden waren, konnte eine Schwarzrotgold-Begeisterung bis auf die kurzfristig angesetzten Feiern zum Titelgewinn der Fussballweltmeisterschaft Anfang Juli 1990 nicht registriert werden. Schwarzrotgold behauptete sich nämlich nicht nur auf den grossen Demonstrationen in Leipzig, Dresden und Ost-Berlin, sondern allenthalben in der DDR, in besonders starker Verdichtung jedoch in den grenznahen Gebieten der Bundesrepublik – möglicherweise um den neugierigen Westtouristen, die nach Öffnung der Staatsgrenze Kurzreisen in die DDR unternahmen, die Vereinigungsabsicht kundzutun. Auf einer mehrtägigen Reise, die ich Anfang März 1990 durchführte, fiel mir Schwarzrotgold in fast jedem Ort Thüringens in die Augen: Schwarzrotgold an Schornsteinen, in Dorfbäumen, an Telegraphenmasten, an Hochhäusern, an Fabrikanlagen. In Sachsen-Anhalt bot sich ein ähnliches Bild. Dagegen schien man in Brandenburg mit den Vereinigungsfarben eher zurückhaltend umzugehen. Geht man davon aus, dass der Dreisatz Schwarzrotgold – Wiedervereinigung – Ost-CDU (die immerhin mit den Farben warb) richtig ist, dann wurde dieser Reiseeindruck durch die Volkskammerwahl bestätigt: Die südlichen und westlichen Bezirke wählten zum Teil mit über 50% Stimmen das von der CDU angeführte Wahlbündnis «Allianz für Deutschland».

Nicht nur in Form der Fahnen wurde mit Schwarzrotgold der Wille zur staatlichen Einheit bekundet, sondern auch mit entsprechend eingefärbten Plastikfuchsschwänzen an Autos und Motorrädern, mit Autoaufklebern oder mit Farbstreifen an Wohnungsfenstern. Selbst in den traditionellen Volksbrauch war Schwarzrotgold unübersehbar eingedrungen und hatte sich auf vielfältige Weise behauptet. Auf der Strassenfastnacht in Wasungen, der thüringischen Narrenmetropole, konnten zahlreiche trikolor Schminke maskierungen beobachtet werden: In

schrägen oder in vertikalen Streifen, zuweilen sogar kariert waren die Gesichter der Narren mit Schwarzrotgold bemalt. Mit den Nationalfarben hatte sich drei Monate später auch der «Vatertag» geschmückt, der seit Mitte der 60er Jahre erstmals wieder am arbeitsfreien Himmelfahrtstag (24. Mai) in intensiver Form gefeiert wurde. Bei den Herrenpartien kam Schwarzrotgold vielfältig und vielgestaltig in Einsatz – in Form von Hutbändern oder von Krepppapierstreifen, die in Fahrradspächen eingeflochten waren.³⁶

Wie gesagt: Die sich im Gebrauch der Farbe Schwarzrotgold bildhaft artikulierende Nationaleuphorie ist in der Bundesrepublik zwar wahrgenommen, aber nicht übernommen worden.³⁷ Im Gegenteil: Im westdeutschen Teilstaat wurde vereinzelt Kritik laut, die sich vor allem in den Kulturzeitschriften der intellektuellen Szene artikulierte. Ein Beispiel dafür bietet etwa das Heft 494 des «Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken», in der skeptische Fragen an die «Staatseinheit», an die «Nationalsubstanzen und ihre Symbolisierung», an die «Teutomanie» und an die «Nationalfreaks» gestellt werden. Allerdings konstatieren auch die Autoren des «Merkur», dass das nationale Thema und seine symbolischen Manifestationen in der DDR eine ungleich grössere Rolle spielen als in der BRD. Mit Recht weist Michael Rutschky darauf hin, dass bei den volksfestartigen Begegnungen nach Öffnung der Mauer in West-Berlin «Freude, schöner Götterfunken» und «So ein Tag, so wunderschön wie heute» gesungen worden sei³⁸ (auch in der DDR, so ist zu hören, habe man dem «Deutschland, einig Vaterland» von Johannes R. Becher den Vorzug vor der dritten Strophe des Deutschlandliedes gegeben).

Allenfalls im Freudentaumel um den Siegeltitel bei der Fussballweltmeisterschaft ist es im Juli 1990 auch in der Bundesrepublik zu Ausbrüchen nationaler Begeisterung gekommen. Von einem «schwarzrotgoldenen Fahnenrausch» sprach «Der Spiegel» in seinem Bericht über die Begrüssung der deutschen Fussballer in Frankfurt/Main und liess wissen, dass die Fahnenindustrie vom Jubel der Fussballenthusiasten profitiert habe: «Einige Hersteller verzeichneten Umsatzsteigerungen von beinahe 1.000%. In vielen Betrieben wurden Sonderschichten gefahren.»³⁹ Tatsächlich scheint die Fussballfreude im Jahr 1990 von den in der DDR kräftig vorhandenen Bestrebungen nach nationaler Einheit zu einem artikulations- und symbolfreudigen Nationalstolz gemacht worden zu sein. Übereinstimmend heisst es in der westdeutschen Presse, dass die in der Öffentlichkeit begangenen Rituale nationaler Euphorie in Deutschland neu gewesen seien.⁴⁰ Die mit nationalen Symbolen instrumentierte Fussball-Siegesfreude, die in einzelnen Städten orgiastische Formen an-

genommen hatte⁴¹, blieb freilich auf die Tage der sportlichen Ereignisse in Italien beschränkt. Vierzehn Tage nach dem Endspiel war Schwarzrotgold wieder aus der Öffentlichkeit verschwunden. Als Farbenschmuck von Kleinutensilien und Modeaccessoires, die ein aus Anlass des World-Cup-Fiebers evozierter «patriotischer Boom» hervorbrachte, wird sich Schwarzrotgold, wie «Der Spiegel» mitteilte, allenfalls in Kleiderschränken und in Tiefkühltruhen halten: Angeboten worden waren schwarzrotgoldene Hosenträger, Handtücher, T-Shirts, Regenschirme, Duschvorhänge und ein in schwarzrotgoldene Folie verpacktes Suppenhuhn.⁴²

«Marktwirtschaftliche» Symbole

Man liegt nicht falsch, wenn man in dem Wunsch nach nationaler Einheit, der im ersten Halbjahr 1990 in der DDR mit Kraft und Vehemenz zum Ausdruck kam, ein starkes ökonomisches Unterfutter vermutet. Nicht umsonst ist der Begriff DM-Nationalismus in die Debatte geworfen worden; er stammt vom Frankfurter Philosophen Jürgen Habermas und wurde von Ralf Dahrendorf im Merkur 495 energisch zurückgewiesen. Ähnliches wie Habermas hat Michael Rutschky zu bedenken gegeben: Die Parole «Deutschland, einig Vaterland» sei ihm wie eine «magische Beschwörungsformel» vorgekommen, mit der «die Wirtschaftskraft Westdeutschlands herbeigerufen werden sollte».⁴³ In der Tat lässt sich nachweisen, dass sich die Hoffnungen auf eine schnelle Währungsunion schon früh auf symbolisch-bildhafter Ebene artikulierten. Sie waren, so wird man behaupten können, von Anfang an in die nationale Thematik eingeflochten. Ein aussagekräftiger Indikator waren die Bildarrangements, mit denen Fastnachtsnarren in Wasungen am Fastnachtssonntag 1990 politischen Perspektiven und Projektionen der im Umbruch befindlichen DDR Gestalt gegeben hatten. Es gab kaum einen Umzugswagen, der nicht auf die politische Entwicklung Bezug nahm. Von den zahlreichen Wagen, die den desolaten Zustand der DDR-Wirtschaft zum Teil drastisch ins Bild gesetzt hatten, spekulierten die meisten auf ökonomische Hilfe aus dem Westen – und diese Hilfe war nicht selten in Form von medizinischen Leistungen imaginiert: Die Kraftspritze, mit der ein übermächtiger Kanzler Kohl einen malträtierten Patienten traktierte, eine Intensivbehandlung, bei der Infusionsschläuche an DM-Aggregate angeschlossen waren, riesige Klistiere, mit denen marktwirtschaftlich verflüssigte Einläufe verabreicht wurden. Auch einzelne Fussgruppen hatten die politische Lagedeutung mit Hilfe von Krankheitsmetaphern

zur Anschauung gebracht: Krankenbetten mit Puppen, die die marode Wirtschaft darstellten, wurden herumbugsiert, und als Ärzte kostümierte Fastnachter trugen Arzneiflaschen mit «Kreditmitteln» im Arm.

Besonders eindrucksvoll war die Wirtschaftssymbolik auf einem Transparent, das auf einem Fahrradwagen installiert war, verbildlicht. Nach dem ikonographischen Muster der in der Arbeiterbewegung beliebten, aus der Aufklärung stammenden Sonnenmetapher war eine am Horizont aufgehende D-Mark vor einen schwarzrotgoldenen Strahlenkranz gesetzt, die von zwei im Vordergrund stehenden, unbeholfen gezeichneten DDRlern mit erhobenen Händen und geschwenkten Hüten begrüßt wurde. Der «Aufgang» der D-Mark wurde dadurch gesteigert, dass der im Bildhintergrund geöffnete Horizont – mit der halbrunden D-Mark im Zentrum – eine Vorhangdraperie an beiden Bildrändern aufwies. Die Faschnachts-Darstellung liess sich unschwer als ein Reflex auf die frischen Erfahrungen der DDR-Bürger interpretieren, die nach Öffnung des Eisernen Vorhangs, der über Jahrzehnte eine unpassierbare Systemgrenze gewesen war, die Segnungen eines marktwirtschaftlich organisierten Systems kennengelernt hatten und darauf mit der fastnächtlichen Mythenbricolage reagierten.

Obwohl es auf Individualebene, wie uns erst vor kurzem eine soziologische Studie hat wissen lassen, ständig erstaunlich dichte Kommunikationsbeziehungen zwischen beiden deutschen Staaten gegeben hat⁴⁴, war mit der Öffnung der Staatsgrenze der Blick auf neue, auf in der DDR bis dahin unbekannt wirtschaftliche Bedingungen möglich – und nicht nur der Blick, sondern auch Partizipationsperspektiven. Die Öffnung der Mauer und der Stacheldrahtabsperungen im November 1989 war mehr als nur eine Erweiterung und Erleichterung der deutsch-deutschen Kommunikations- und Interaktionsumstände (durch Reisen, Warenaustausch usw.), sondern sie hat auch die Aussicht auf einen Systemausgleich freigegeben – ein Systemausgleich, dem mit der raschen Wiedervereinigung, zumindest aber mit der raschen Herstellung einer Wirtschaftseinheit stabile Strukturen eingezogen werden sollten. Erwartungen dieser Art fanden ihren Niederschlag in Bildern und Metaphern, die der Nationalsymbolik einmontiert wurden und vielleicht sogar zum Impulsgeber für das in der DDR konstatierbare starke Interesse an der Überwindung der Zweistaatlichkeit wurden.

Die grundlegenden wirtschaftlichen Systemunterschiede waren sicher auch der Anlass für den Aufbau eines Symbols, welches seit Öffnung der Grenze in zahlreichen Medien und in der Alltagskommunikation, beispielsweise in einer Fülle von Witzen, traktiert worden ist: die *Banane*. Dabei handelt es sich um eine Realmetapher, die vor allem in

dem westdeutschen Urteil über die DDR eine wichtige Rolle spielt. Anders als der Trabi, der in der symbolischen Verortung der DDR seitens der westdeutschen Bevölkerung ebenfalls einen nicht unwesentlichen Stellenwert hat⁴⁵, gilt die Banane als Zeichen einer systemverordneten Mangelwirtschaft und einer daraus resultierenden Konsumbegehrlichkeit. Steht der Trabi, bis November 1989 nur ein Exotikum auf bundesdeutschen Strassen, für einen gesellschaftsspezifischen Standard an bescheidenen Luxusgütern, der mit einer Mischung aus Belustigung und Bewunderung wahrgenommen wird, so ist die Banane gerade wegen ihrer Banalität und Unscheinbarkeit zum zeichenhaften Symbol der kleinen und wilden Begierden der DDR-Bürger, für die Luxusentbehrung lange Zeit kollektives Schicksal war, geworden. Mit der Banane markiert das bundesdeutsche Denken ein westöstliches Kultur- und Zivilisationsgefälle. Der Gebrauch der Bananenmetapher hat – trotz aller Liebenswürdigkeit – etwas Denunziatorisches. Es scheint, als komme in der Bananenmetapher jenes westlicherseits jahrelang gepflegte Überlegenheitsgefühl zum Ausdruck, das in der Einschätzung der DDR seitens der Bundesrepublik stets eine Rolle gespielt hat. Schon Ende 1989 kursierten die ersten Bananenwitze, deren zynische Zurichtung durch bundesdeutsche Satirezeitschriften (*Titanic*, konkret) präludiert worden war, und die – nach dem Berliner Wiederbegegnungstaumel am 9./10. November⁴⁶ – erste Anzeichen eines negativen Images der DDR-Bürger darstellten: *Warum ist die Banane krumm? Weil sie einen Bogen um die DDR gemacht hat. Oder: Wie macht man aus einer Banane einen Kompass? Indem man sie auf die Mauer legt. Wo sie innerhalb einer halben Stunde angeknabbert ist, ist Osten.*⁴⁷

Der reale Hintergrund für die Identifikation der DDR-Bevölkerung mit der Banane ist der intensive Kauf von Südfrüchten unmittelbar nach der Maueröffnung. Ein jahrzehntelanger Mangel an Bananen, Orangen und anderen Südfrüchten hatte die Begehrlichkeit auf diese «im Westen» massenhaft angebotenen und beim ersten Westaufenthalt durchaus erschwinglichen Güter gelenkt. Allerdings, so wird man annehmen müssen, war in der Bananenmetapher noch mehr chiffriert als nur das im November schon von West-Berlinern festgestellte starke Kaufinteresse, zumal eine Auflistung der zehn von DDRlern meist gefragten Konsumgegenstände die Banane (nach der Apfelsine) erst auf dem zweiten Platz nannte.⁴⁸ Vermutlich konnotiert das westdeutsche Bewusstsein mit der Banane auch solche Vorstellungen wie Bananenrepublik, Baby- und Diätkost oder sogar – noch zynischer – Affennahrung und versucht so, die Wahrnehmung einer ökonomischen Rückständigkeit der DDR bildhaft zu fassen. Mit der Banane verfügt die alltagshermeneutische

Einschätzung wirtschaftlicher Interessen der DDR-Bevölkerung über ein Symbol, welches nicht nur zur Stigmatisierung der «Ossies» (wie die DDR-Bürger in Analogie zu dem von den Berlinern sogenannten Wessies [Westdeutschen] schon im November genannt worden sind) benutzt wurde, sondern auch für die politische Analyse erhalten musste. So zeigte der westdeutsche Parlamentarier Otto Schily, um einen Kommentar zu dem günstigen Abschneiden der CDU bei der Märzwahl gebeten, in einer Sendung des Westdeutschen Fernsehens eine Banane, um solcher Art die Rolle wirtschaftlicher Faktoren beim Wahlverhalten zu unterstreichen.⁴⁹ Und selbst die Berliner TAZ, die alternative Tageszeitung, machte sich zum Multiplikator des Bananenzynismus, indem sie bei einem satirischen Wettbewerb, dessen Gegenstand ein neuer Name für die SED war, einen Bananenpreis auslobte («Zehn Kilo Bananen, Bananenflips, Bananenbowle, Bananenmilch usw.»).⁵⁰ Dass vor allem die westdeutsche Linke zur Bananen-Komparatistik neigt (und dass dies so ist, legen die entsprechenden Publikationen nahe), hat seinen Grund möglicherweise auch darin, dass mit der Banane die eigene Gesellschaft kritisiert werden kann, da sie nichts Erstrebenswerteres zu bieten habe als den Konsum materieller Güter: So lässt sich die BRD als die eigentliche Bananenrepublik denunzieren.

Bei der Erklärung der 1989 aufgekommenen Bananenmetaphorik ist möglicherweise auch der Hinweis auf eine spezifisch deutsche Bananenvorliebe nicht ohne Bedeutung. «Ausgerechnet Bananen», so hiess der Titel des politischen Preisrätsels der TAZ. Dieses «Ausgerechnet Bananen» ist jedoch auch der Titel eines in Deutschland beliebten und bekannten Nonsens-Schlagers, der aus den 20er Jahren stammt, aus einer Zeit also, in der die gleichermassen vitamin- und kalorienreiche Südfrucht im Zeichen kriegsfolge- und krisenbedingter Notwirtschaft auf ärztlichen und ernährungswissenschaftlichen Rat hin als Unterstützungsnahrung für minderbemittelte Bevölkerungsgruppen eingeführt worden war. Besonderen Reiz erhielt die Frucht freilich auch durch Joséphine Bakers 1926 in Berlin mit Enthusiasmus aufgenommenen Bananentanz, der, aufgeführt im Rahmen der berühmten «Revue Nègre», die auch von der Gestalt her sonderbare Frucht⁵¹ noch weiter exotisierte. Dass der Bananentanz Joséphine Bakers sich im deutschen Bewusstsein in einem deutlichen Erinnerungsprofil gehalten hat und deshalb auch der deutsche Titel ihrer Memoiren «Ausgerechnet Bananen» heisst – im Gegensatz zum Originaltitel «Joséphine» und der Bananenrock tatsächlich nur beiläufig erwähnt wird⁵² –, mag seinen Grund in der deutschen Bananenbegeisterung haben, die sich übrigens auch an einen überdurchschnittlich hohen Pro-Kopf-Verbrauch an Bananen (1973: 10,9

Kilo in der BRD) erweisen lässt. Die Banane fehlte auch nicht, als 1982 auf Veranlassung des Nürnberger Kulturdezernenten Hermann Glaser im «Centrum Industriekultur» Expeditionen ins Alltägliche unternommen worden waren, bei denen die wichtigsten bewusstseinsbildenden Gegenstände deutscher Kultur im 20. Jahrhundert besichtigt werden konnten.⁵³

In der DDR war schon im November 1989 Widerstand gegen die Bananenmetapher zu beobachten. Sie wurde anfangs zwar mit einem gewissen Amüsement zur Kenntnis genommen, provozierte jedoch bald schon entschiedene Kritik an der zu einfachen, zu stereotypen Vorstellung, welche sich die Westdeutschen mit dem Bananenbild von der DDR-Bevölkerung machten: Mit der Urwaldfrucht, so hiess es, würden dem politischen Verhalten der DDR-Bürger nicht nur «niedere Beweggründe», sondern auch ein «Primitivismus» unterstellt. Eindrucksvoll war diese Kritik an dem westdeutschen Bananenurteil in einem inspiriert gestalteten Bildplakat zum Ausdruck gebracht, das in der Ausstellung «Treibhaus» am Ost-Berliner Alexanderplatz zu sehen war und in dem die Enttäuschung über die ersten Ost-West-Kontakte im November/Dezember 1989 zum Thema gemacht worden war: Unter einem affenähnlichen Bananenesser stand die Frage: «Wollen wir uns so sehen lassen?» – Mit der Banane hat sich das westdeutsche Denken ein kulturkontrastives Distinktionsschema zur Bezeichnung eines teilnationalen Charakterprofils geschaffen, wobei die Bildvorstellung sowohl von der wirtschaftlichen Erfolgsgeschichte der BRD als auch von der Gebrauchsgeschichte der Banane selbst geprägt ist. Nicht zuletzt deshalb konnten mit der Banane schon früh, schon im November 1989, deutsch-deutsche Differenzaffekte zum Ausdruck gebracht werden.

«Archaische» Symbole

Es ist auffallend, dass die Begriffe und Bilder, Symbole und Rituale, mit denen die gesellschaftliche Transformation in der DDR eingeleitet worden ist und die den politisch-gesellschaftlichen Umbruch und die deutsch-deutsche Annäherung ein Stück weit begleitet und gedeutet haben, nicht selten einen «archaischen» Eindruck machen. Es gibt Wörter und Sachen in diesem Protest, die seltsam unzeitgemäss, anachronistisch und ahistorisch anmuten. Zu den Wörtern zählen Begriffe wie «Heldentadt», Volk, Sündenbock, Opfer und Angst; zu den Sachen Objekte wie Kerzen, Fahnen und «Gaben». All dies sind Stichworte, denen in volkskundlichen und symbolgeschichtlichen Wörterbüchern materialreiche

Artikel und Abhandlungen zugeordnet werden. Michael Rutschky spricht von «archaischer Erbschaft», um die spezifischen Ausdrucksformen in der DDR zu kennzeichnen, und auch Lutz Niethammer registriert ein urwüchsiges, vormodernes Pathos der DDR-Revolution. Rutschky erklärt seinen Eindruck auf dem Hintergrund des BRD-DDR-Modernitätsgefälles (die «soziokulturell weit zurückgebliebene DDR»), das in der DDR alles etwas überlebter und unzeitgemässer mache⁵⁴, und Niethammer sieht die Ursache der regressiven Sprache und Symbolik in dem vor-bürgerlichen, vor-liberalen Politikstil der DDR.⁵⁵ Beide Interpretationen treffen sicherlich zu, aber sie sind um eine Überlegung zu ergänzen, die eine dichtere Berührung von «Archaik» und dem historisch unerwarteten Totalereignis der Revolution herstellt.

Es scheint, als habe das Ungewöhnliche der Situation und auch die Schnelligkeit des im Herbst 1989 eingeleiteten Wandels eine Orientierung an überlieferten und bewährten Mustern erforderlich gemacht, als sei die Regression der Versuch, sich mit Wort- und Bildbeispielen eine Bewältigungshilfe zu verschaffen. Der Zürcher Altphilologe Walter Burkert hat darauf aufmerksam gemacht, dass auch das 20. Jahrhundert, wie andere Zeiten zuvor, sich immer wieder «archaischer» Modelle und Begriffe bedient, um mit historisch radikal neuen Herausforderungen fertig zu werden, um Unvorhergesehenes und Unvorstellbares zu meistern; in der «Werksbesichtigung»⁵⁶ seines 1972 erstmals erschienenen «Homo Necans» hat er gezeigt, dass «archaische» Zeichen durchaus mit aktuellen Erlebnisdimensionen korrespondieren können.

Burkert hat seine Beobachtungen vor allem am Beispiel der antiken Opferriten angestellt.⁵⁷ Beim Opfer, so Burkert, handelt es sich um eine «sich wiederholende Figur in unserer kulturellen Tradition», mit der verstehbare und einsichtige Ordnungen geschaffen werden können. Das Verpflichtende, das Ernste der Ordnung wird plausibel im Opfer zum Ausdruck gebracht. Es verwundert deshalb nicht, dass auch in den sich ab Herbst 1989 neu gestaltenden deutsch-deutschen Beziehungen mit dem Begriff Opfer operiert wird. Es gab Politiker, die ein «nationales Solidaritätsoffer» forderten⁵⁸, und es wurde ein Notopfermodell vorgeschlagen (welches älteren Deutschen noch durch die Berlin-Sondermarke für 2 Pfennig bekannt ist); in Leserbriefen der BZ (Berliner Zeitung) wurden diverse Formen von «Opfern» diskutiert, und selbst das Demoskopische Institut in Allensbach stellte im Frühjahr 1990 eine «Opfer-Frage»⁵⁹. Der Opfergedanke ging in zwei Richtungen. Einmal bezog er sich auf das Opfer, das die DDR-Bevölkerung bei der Tilgung der Kriegsschulden und -folgelasten erbracht hat: dieses müsse jetzt mit

Gegenleistungen abgegolten werden; das Opfer fungiert in gewisser Weise als «Reinigungsritual». Zum andern war mit Opfer das verpflichtende Äquivalent für das scheinbar schon ins Imaginäre entwichene Gut der staatlichen Einheit gemeint. Das *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* belehrt uns, dass das Opfer nicht nur eine «dingliche Darbringung», sondern auch eine «geschenkmässige Entäusserungsgabe» zu einem höheren Zweck ist. Das Opfer, so das *Wörterbuch*, ist Hin- und Preisgabe in einem.⁶⁰ Das Opfer bildet und bindet neue Werte. Umverteilungen und Subventionen, die sich dem wirtschaftlichen Kalkül entziehen und der finanziellen Planbarkeit entgleiten, werden mit dem Begriff Opfer pathetisch überhöht; sie rücken den geschichtlichen Prozess in eine grössere, in eine universalere Dimension, die auch vom einzelnen mehr abverlangen kann. Der Begriff Opfer gibt dem staatsrechtlichen Vorgang eine quasi höhere Weihe. Auch der einzelne kann zu einem Mehr an Leistung verpflichtet werden – im Sinne einer Staatsidentität, die Zielpunkt der politischen Perspektiven und Bemühungen des Jahres 1990 ist.

Ebenfalls in einen religiös-kultischen Zusammenhang verweisen die Kerzen, die am Anfang der Oppositionsbewegung stehen. Sie waren vor allem bedingt durch den kirchlichen Rahmen, in dem die ersten Schritte in Richtung zum Widerstand gegen die totalitäre Staatsgewalt stattfanden. Eine Rolle wird freilich schon früh auch die Aufladung der Kerze als Friedens- und Freiheitssymbol gespielt haben, die auf die frühen 50er Jahre in West-Berlin zurückgeht. Dietz-Rüdiger Moser hat diese Berliner Kerzensymbolik in einer ausführlichen Einzelstudie beschrieben und gezeigt, wie in ihr die hohe Zielvorstellung «Freiheit» mit der Realität «Unfreiheit» konfrontiert wurde.⁶¹ Im Herbst 1989 gewann die Kerze freilich vor allem dadurch einen hohen politischen Rang, weil die Oppositionsbewegung der DDR in der Kirche aufwuchs, die Kirche verstanden als Organisation und als Raum. Mehr noch: Die kirchlichen Friedensgebete, etwa in der Nikolai-Kirche in Leipzig, waren der Ort, wo der *revolutionäre Funke* in die Massen übertragen wurde – oftmals tatsächlich versinnbildlicht durch die Ausbreitung des Kerzenlichts, um so den friedlichen, sanften Charakter der Protestbewegung sinnfällig zu machen. Das Flackernde wurde als Zeichen der Zerbrechlichkeit der erstarkenden Bewegung interpretiert. Bei der Bedeutung, die die Kerze bei der symbolischen Mobilisierung des politischen Widerstands hatte, kann es nicht verwundern, wenn sich im Laufe des Jahres 1990 der Begriff «Kerzenrevolution» für die Vorkommnisse im Herbst 1989 etabliert hat. Dieser Begriff, der ursprünglich den Respekt vor der Gewaltfreiheit der Massenaktionen zum Ausdruck brachte, schlug im Sommer

1990 zuweilen ins Kritisch-Ironische um: mit ihm wurde die Dominanz der Theologen in der ersten freigewählten DDR-Regierung persifliert.

Neben dem kirchlich-religiös zugeschnittenen Kerzenkult waren nach der Maueröffnung jedoch auch andere Formen des Kerzeneinsatzes zu beobachten. Am 16. November 1989 berichtete die BZ (Berliner Zeitung) über ein «Kerzenwunder»: Eine seit dem Mauerbau 1961 allein in West-Berlin lebende Mutter hatte am 11. November eine «Hoffnungskerze» angezündet, um den Besuch ihres Sohnes «herbeizuflehen». Unter der Schlagzeile «Mein Sohn und das Wunder mit der Kerze!» wurde voller Sentiment von der Wiederbegegnung innerhalb der Serie «Das Erlebnis-Telefon» (welches eigens in den Novembertagen eingerichtet worden war) erzählt.⁶² War die Kerze in einem Fall Hoffnungs- und Umkehrzeichen, wie im christlich-liturgischen Verständnis vorgesehen, so war sie im andern Fall Instrument einer sozusagen «privaten Mythologie», die sich freilich auch auf die in der Volkskultur vorgeprägte Orakelbedeutung des brennenden Wachslichts beziehen lässt.⁶³

Dem Stichwort «Heldenstadt» sind ebenfalls, so ist anzunehmen, archaisch-mythologische Vorstellungen eingelagert. Der DDR-Schriftsteller Christof Hein, der Leipzig so erstmals auf der Massendemonstration am 4. November 1989 auf dem Berliner Alexanderplatz genannt hat⁶⁴, wollte mit dem Ehrentitel sicher den Kontrast zur «Hauptstadt der DDR», wie Berlin im offiziellen Jargon jahrelang präventiv bezeichnet wurde, deutlich machen, fasste damit aber auch den Mut und die Entschlossenheit der Bevölkerung in den Grossstädten der DDR-Provinz in ein eindrucksvolles und wirkungsvolles Bild. Es war möglicherweise beeinflusst von der nicht selten in der DDR-Literatur praktizierten Stilform, für die Formulierung aktueller politischer Probleme und Befindlichkeiten klassisch-mythologische Figuren zu benutzen – wie es übrigens Christof Hein mit dem Rückgriff auf die europäische Heldensage selbst getan hat («Ritter der Tafelrunde»). Mit der «Heldenstadt» Leipzig, wo durch die Montagsdemonstrationen der Stil der Massendemonstrationen entwickelt worden war und wo im Oktober 1989 selbst ein drohender Schiessbefehl nicht einschüchternd wirken konnte, war ein Symbol geschaffen, welches gerade aufgrund seiner Unbestimmtheit eine «sozial abgesicherte Identität» schuf und «ein bestimmtes kollektives Handeln zur Verringerung der Angst» ermöglichte (wie Murray Edelman die Leistung mythischer Symbole für die Politik ganz allgemein beschrieben hat⁶⁵). Die Figur des Helden appellierte an Mut und Durchhaltevermögen und rief so Tugenden wach, die die Voraussetzung für die Entfaltung der Protestkultur zur politischen Massenbewegung waren. Mit den Helden (wohlgemerkt: im Plural) wurde mobil gemacht ge-

gen die im totalitären System der DDR planvoll eingepfachte Angst vor ideologischer Abweichung.⁶⁶

Der Kollektivbegriff Helden erhielt ein besonderes Profil durch seine dialektische Beziehung zu «Volk». Das Volk, so heisst es lapidar im *Handwörterbuch des Aberglaubens*, «hat seine Helden nötig».⁶⁷ Und in der Tat war die politische Volksbewegung auf das Paradigma der gelungenen, nicht einschüchterbaren Oppositionsbildung angewiesen – und dieses Paradigma bot Leipzig mit seinen Montagsdemonstrationen, die sich bis in das Frühjahr 1990 hineinzogen. Es ist nicht zu Unrecht darauf hingewiesen worden, dass auch der Begriff «Volk» durch seine vielfältigen, zum Teil auch widersprüchlichen Verwendungen (wir sind *das* Volk, wir sind *ein* Volk, Volkseigentum, Volksdemokratie usw.) eine diffus-mythische Qualität angenommen habe; Heiner Müller hat in einem «Spiegel»-Interview darauf ebenso aufmerksam gemacht⁶⁸ wie der Germanist Manfred Schneider, der im «Merkur» 494 anmerkte, dass auch im Herbst 89 ein emphatisch überdehnter Gebrauch des Wortes festzustellen gewesen sei.⁶⁹ Der Begriff Volk, so seine Argumentation, sei letztlich eine mythische Kategorie deshalb, weil er zu nichts anderem als zu einer politisch-agitatorischen Verwendung taue, die vor Irrationalismen nicht gefeit sei. Dass der Volksbegriff nicht trotz, sondern gerade wegen seiner Diffusität und Verfügbarkeit eine symbolisch aufgeheizte Deutung erhielt, die Leidenschaften freisetzte, kritische Distanz aber nicht zulies, zeigt sich an dem Vorschlag westdeutscher Juristen, die suggestive Formel «Wir sind das Volk» in ein geändertes Grundgesetz aufzunehmen⁷⁰, obwohl dessen Artikel 20/2 ausdrücklich das Volk als Souverän nennt.

Auf «archaische» Bild- und Wertvorstellungen liessen sich noch zahlreiche andere Begriffe und Zeichen, die im symbolischen Diskurs 1989 und 1990 eine Rolle spielten, abklopfen – etwa der Begriff Sündenbock, der in der Auseinandersetzung um die Staatssicherheit (Stasi) immer stärker in den Vordergrund tritt, oder die Darstellung des Überwachungsapparates der Stasi in Form einer Schlange (wie in der Südwestpresse vom 16. Januar 1990 abgebildet); weiterhin zählen möglicherweise auch dazu die an das orgiastisch-karnevaleske Welterfahren Michail Bachtins⁷¹ erinnernden Bild- und Ritualschöpfungen der Fastnacht in Wasungen oder der Umgang mit den sozialistischen Namen, deren Auslöschung die bösen Schatten des Personenkults bannen soll.

Das Konzept «Liminalität»

Die mitgeteilten empirischen Befunde zur politischen Symbolik in beiden deutschen Staaten vor Augen, ist es vielleicht angebracht, noch

einmal auf die eingangs zitierten Überlegungen von Murray Edelman zurückzukommen. Ausgangspunkt und Maxime seiner Theorie der politischen Symbole, denen er einen hohen Rang im staatlichen Handeln beimisst, ist die Überzeugung, dass die Semantik und Emblematisierung entwickelter politischer Systeme vor allem die Aufgabe haben, diese Systeme, besonders aber deren ideologische Grundlagen und deren stützende Weltbilder zu festigen. Politische Symbolik funktioniert nach Edelman gewissermaßen von «oben nach unten»: systemstabilisierend, herrschaftssichernd und harmonisierend.⁷² Aufgrund eines beständig neu erzeugten Niveaus subjektiv erfahrener Bedrohungen, Ängste und Ambivalenzen entsteht, so Edelmanns These, in industriell entwickelten Massendemokratien ein erhöhter Bedarf an beschwichtigenden und entlastenden Symbolen und Ritualen. Sie vermitteln ein in sich schlüssiges Weltbild und helfen so, die Unübersichtlichkeit moderner gesellschaftlicher Strukturen durchschaubar und ertragbar zu machen. Für Murray Edelman haben oppositionelle Symbole, etwa entwickelt in Subkulturen, nur eine marginale Bedeutung. Protestformen werden neutralisiert und in Handlungsstrategien des bestehenden politischen Systems integriert.

In Edelmanns Theorie der politischen Symbole haben Revolutionen allenfalls eine Bedeutung in sozialen Teilstrukturen.⁷³ Stabile Gesellschaften verfügen über feste, ritualisierende Schemata, in denen politische Konflikte und Proteste entschärft und kanalisiert werden. Es hat den Anschein, als sei mit der Beziehung von Teilkultur zum Gesamtsystem auch eine wesentliche Aussage über die politische Symbolik in der DDR getroffen. Ihre Geschichte im Jahr der Vereinigung stellt sich nämlich tatsächlich als Geschichte der Entschärfung, als Geschichte der Vereinnahmung durch Strukturen des politisch-dominanten Systems der BRD dar. Das, was an ideenreichem Widerstand in der DDR, sinnlich-zeichenhaft gefasst in einer kreativen Symbolsprache, im Herbst 1989 entwickelt worden war, wurde im Laufe des Jahres 1990 von allgemeineren politischen Interessen und Intentionen aufgesogen. Die an Bildern, Symbolen und Inspirationen reiche, aber an Gewalt arme Oppositionsbewegung 1989 wurde durch das Thema der nationalen Einheit und Identität überlagert (wobei jedoch nicht übersehen werden darf, dass auch dieses Thema symbolerzeugend und zeichensetzend war).

Dennoch bleibt die Frage nach den Gründen für die Dynamik der politischen Symbolik und Rhetorik im revolutionären Herbst 1989. Denn trotz restriktiver Bedingungen in einem «vormundschaftlichen Staat», um Rolf Henrichs These und Titel zu zitieren⁷⁴, entwickelten sich eine politisch folgenreiche Emblematisierung und Rhetorik; wirkungs-

voll wurde mit ihnen das Volk mobilisiert, dessen Aktionen das Ende des politischen Systems der DDR herbeiführten. Die politische Symbolik, die 1989 in der DDR herangewachsen war, war keine «Ersatzpolitik» im Edelmanschen Sinne, sondern fungierte tatsächlich als Agitations- und Dynamisierungsfaktor – in einer Phase, in der der Herrschaftsdruck und eine ökonomisch deplorable Lage zu politischen Konsequenzen drängten. Aus dem Schutzraum der Kirche trat die Protestbewegung, vermittelt durch suggestive Bilder, Formeln und Symbole, auf die Strasse – und bewirkte so eine «liminale» Situation, einen politischen Schwellenzustand. «Liminal» und «Liminalität» sind Schlüsselbegriffe der Symboltheorie des Ethnologen Victor Turner⁷⁵, die in enger Orientierung an Arnold van Genneps Studien zu den «Übergangsriten» («Rites de passage», 1909) entwickelt worden ist.⁷⁶ Liminalität bezeichnet nach Turner einen kulturellen Zustand, der für «Revolutionen oder Rebellionen» ebenso typisch ist wie für lebensgeschichtliche und kalendarische Vorgänge. In ihnen wird das herrschende System durch oppositionelle Rituale und Symbole in Frage gestellt. Der status quo wird für «kurze Zeit negiert, aufgehoben oder beseitigt». Das Liminale, so Victor Turner, «kann daher ... nie mehr sein als ein kurzes, subversives Aufflackern», denn «sobald es auftritt, wird es in den Dienst der Normativität gestellt».⁷⁷ Victor Turner hat an zahlreichen Symbol- und Ritualbeispielen die Funktionsweisen des Liminalen erläutert; und in der Tat scheinen sich mit diesem kultur- (und nicht politik-)wissenschaftlichen Ansatz die politischen Symbole einer in Transformation befindlichen Gesellschaft adäquat fassen und bestimmen zu lassen, jedenfalls adäquater als mit den Instrumentarien der politischen Kulturforschung.

Besonders geeignet ist Turners Liminaltheorie deswegen, weil symbolische Phänomene als «kollektive Repräsentationen», «kollektive Erfahrungen im Zeitverlauf» interpretiert werden. Der Schwellenzustand (Liminalität) erzeugt kulturelle Inversionen und Innovationen, die freilich noch nicht in konsistenter Weise «politikfähig» und gefestigt sind; liminale Symbole und Rituale entstehen an der Nahtstelle zwischen «fixierten Strukturen». Das Turnersche Konzept bietet sich deshalb für die deutsch-deutsche Symbolik in den Jahren 1989/90 an, weil diese tatsächlich in einer fließenden, in einer ungefestigten, in einer anti-strukturellen Situation entstanden ist, ihre Wirkung entfaltet und sogar ihr eigenes Ende herbeigeführt hat (bis hin zu ihrer Sicherung im Museum).

Von den Liminalen unterscheidet Victor Turner liminoide Phänomene. Sie sind leichter, spielerischer und flüssiger.⁷⁸ Das Liminoide betont mehr das Kreative in der politischen Alternative als die Notwendigkeit der Transformation, die die Liminalität anstrebt. *Liminoïd*, so könnte

man sagen, war die «Revolution» von 1968, die studentische Negation der Machtstrukturen in den westlichen Industriegesellschaften; die gewaltfreie Revolution in Mittel- und Osteuropa 1989 war jedoch durch *liminale* Situationen und Hervorbringungen gekennzeichnet. So wie die liminoide Rebellion 1968 vor allem in Frankreich liminale Merkmale aufwies, so waren 1989/90 zeitweise liminoide Spielarten einer gesellschaftlichen Neuformierung wirksam. Schon Lutz Niethammer hat in seinem «Versuch einer historischen Wahrnehmung der laufenden Ereignisse» auf den 68er Charakter der politischen Aktionen im DDR-Herbst hingewiesen; sie seien von Jugendlichkeit, Kreativität, Idealismus und von antiautoritären Strukturen gekennzeichnet gewesen.⁷⁹ An den Symbolen (ihrer Bildersprache und Machart) und Ritualen (eine Mischung aus Spontanität und kalkulierter Organisation) lässt sich das unschwer nachweisen: «Phantasie an die Macht», «Visafrei bis Hawaii», «Volksauge sei wachsam», so hiessen die Parolen der Herbsdemonstrationen und liessen damit das Erbe der 68er Bewegung erkennen. Die kulturevolutionären Elemente, die die Protestaktionen auszeichneten, waren, in Victor Turners Terminologie, *liminoid* – im Gegensatz zum Zustand der *Liminalität*, der für die gesamte politische Situation vom Oktober bis Dezember 1989 charakteristisch ist. In ihm wurde die Umkehrung, die Inversion des gesellschaftlichen Systems vorbereitet. Was zunächst unter dem Aspekt der Zweistaatlichkeit Deutschlands in Gang gesetzt war (die intendierte Erneuerung war vor allem auf die DDR bezogen), fand ihr Ende, nachdem die Bewegung zur deutschen Einheit einsetzte. Das «liminale Umkehrungsritual» der DDR ging schliesslich in der Normativität des politischen Systems der BRD auf.

Das Liminalitätskonzept scheint auch deshalb für die Beschreibung der deutschen Revolution nicht ungeeignet zu sein, weil sie sich einigermaßen plausibel auf die diffuse Situation des DDR-Herbstes 1989 beziehen lässt: Es ging um einen Zustand, in dem die Vergangenheit negiert, aufgehoben oder beseitigt wurde, die Zukunft aber noch nicht begonnen hatte. Es war in der Tat so etwas wie ein «Augenblick reiner Potentialität, in dem gleichsam alles im Gleichgewicht zittert(e)». Mit der Politik des Normativen, die spätestens im Frühjahr 1990 begann, war die Turnersche Liminal-Situation beendet. Dies war der Anfang einer symbolischen Politik, die sich in Kategorien Murray Edelmans beschreiben lässt. Die Symbole wurden seitens des Staats, der Parteien oder anderer politischer Institutionen gesetzt. Allenfalls die distinktive Symbolik, fassbar etwa in der Bananenmetapher oder in den Trabi-Witzen, war noch im Victor Turnerschen Sinn anti-strukturell wirksam.⁸⁰ Sie weist damit auf die schwierige Phase der kulturellen Integration der Deutschen in Ost

und West, die in vierzigjähriger Trennung zwei unterschiedliche «Landeskulturen» entwickelt haben. Trotz der Vereinigungspolitik, trotz euphorischer Parolen und trotz des Geredes von der Kultur, die keine Grenzen kennt⁸¹, hat sich in der ersten Hälfte 1990 im Bereich des Alltags und der Mentalitäten unübersehbar das Unterscheidende und Trennende gegenüber dem Gemeinsamen in den Vordergrund geschoben.

Anmerkungen

¹ Murray Edelman: Die symbolische Seite der Politik. In: Wolf-Dieter Narr/Claus Offe (Hg.): Wohlfahrtsstaat und Massenloyalität. Köln 1975, 307–322, hier 307.

² Bei «Winkelementen» handelt es sich um kleine Handfahnen, Blumensträuße oder Farbtücher, mit denen Teilnehmer von Massendemonstrationen winkend und grüßend vor den Funktionärstribünen vorbeidefilierten. Vgl. Michael Hofmann: Vom Schwung der Massenfeste (II). Überlegungen zur wirksameren Gestaltung traditioneller und neuer Feiertage. In: Kultur und Freizeit 24/12 (1986), 27–28. In der Sprachglosse «Kaderwelsch. Kleine DDR-Sprachschule (XXI)» in der «Zeit» vom 13. Juli 1990 (S. 63) wurde Winkelement ironisch mit «Euphoriefetzen» übersetzt.

³ Lutz Niethammer: Das Volk der DDR und die Revolution. Versuch einer historischen Wahrnehmung der laufenden Ereignisse. In: Charles Schüddekopf (Hg.): Wir sind das Volk. Reinbek bei Hamburg 1990, 251–279, hier 268.

⁴ Samuel N. Eisenstadt: Revolution und die Transformation von Gesellschaften. Eine vergleichende Untersuchung verschiedener Kulturen. Opladen 1982.

⁵ Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 29. Mai 1990.

⁶ Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 26. Mai 1990 (Tiefdruckbeilage).

⁷ Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 1. Juni 1990. Bis Ende August existierten beide Staatsflaggen nebeneinander. Bei der Eröffnung der Leichtathletik Europameisterschaften in Split trat die DDR-Mannschaft noch unter der Hammer- und Zirkelflagge an, in der gleichen Woche bei der Unterzeichnung des Staatsvertrags am 31. August 1990 wurden beide Staaten jeweils nur mit der schwarzrotgoldenen Flagge repräsentiert.

⁸ 40 Jahre DDR-TschüSSED. 4. 11. 89. Ausstellung der «Initiativgruppe 4. 11. 89» im Museum für Deutsche Geschichte, Berlin-Ost, und im Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland, Bonn. Bonn 1990.

⁹ Ebd., 40 und 9.

¹⁰ Ebd., 41. Alle drei Namen waren auf ein und dasselbe Transparent geschrieben; gemeint waren das Staatsratsmitglied Werner Krolkowski, der Ost-Berliner SED-Betriebssekretär Günter Schabowski und der Staatssekretär im Aussenhandelsministerium Alexander Schalck-Golodkowski.

¹¹ Vera Mayer hat gezeigt, dass die exakte, reportagenhafte Beschreibung des Revolutionsalltags eine Fülle volkscundlicher Aspekte aufweisen kann. Vera Mayer: Der sanfte Weg vom Wenzels- zum Stephansplatz. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 93 (1990), 27–59.

¹² Donat de Chapeaurouge: Einführung in die Geschichte der christlichen Symbolik. Darmstadt 1984, 24–26; Artikel «Handdarstellungen». In: Lexikon der Kunst, Bd. II (G–LH). Leipzig 1971, Sp. 198f.; Arthur Henkel/Albrecht Schöne (Hg.): Emblemata. Handbuch der Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts. Stuttgart 1978, Sp. 1018.

¹³ Gottfried Korff: Rote Fahnen und geballte Faust. Zur Symbolik der Arbeiterbewegung in der Weimarer Republik. In: Peter Assion (Hg.): Transformationen der Arbeiterkultur. Marburg 1986, 86–107, hier 86f.

¹⁴ Vgl. dazu Monika Flacke-Knoch: Die verkaufte Biographie. In: Bilder vom Neuen Deutschland. Eine deutsch-deutsche Ausstellungscollage. Kunsthalle Düsseldorf 13.–22. Juli 1990. Düsseldorf 1990, 25.

¹⁵ Gottfried Korff: Notizen zur Symbolbedeutung der Sichel im 20. Jahrhundert. In: Silke Götsch/Kai Detlev Sievers (Hg.): Forschungsfeld Museum. Festschrift für Arnold Lühhing zum 65. Geburtstag. Kiel 1988, 195–225.

¹⁶ Bernhard Würdehoff: Flaggenwechsel. Ein Land und viele Fahnen. Berlin 1990, 88f.

¹⁷ Den Hinweis und ein Exemplar der Zeitschrift verdanke ich Martin Rexer, Stuttgart.

¹⁸ Südwestpresse vom 18. Juli 1990.

¹⁹ Der Spiegel vom 19. Januar 1990, 48–50.

²⁰ Ebd., 53.

²¹ Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 29. Januar 1990.

²² Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 2. März 1990, vom 17. März 1990 und vom 5. Juni 1990.

²³ Südwestpresse vom 20. März 1990: («Marx und Engels sollen dem Kaiser weichen. Der Ostberliner Magistrat will zahlreiche Strassen und Plätze umbenennen.»)

²⁴ Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 18. Juli 1990.

²⁵ Bo Hallberg: Die Jugendweihe. Zur deutschen Jugendweihetradition. Göttingen 1978.

²⁶ U. Rössling: Jugendweihe und Museum. In: Neue Museumskunde 27 (1984), 148–153, hier 149.

²⁷ Ute Mohrmann: Kulturelle Tradition in der gegenwärtigen Festkultur – theoretische und praktische Fragen. In: Blätter für Heimatgeschichte. Studienmaterial 1987 (hg. vom Zentralvorstand der Gesellschaft für Heimatgeschichte im Kulturbund der DDR), 27–35, hier 31.

²⁸ Walter Ulbricht in: Junge Welt. Berlin (DDR) vom 2. April 1957, zit. nach Bo Hallberg: Die Jugendweihe (wie Anm. 25), 141.

²⁹ Neue Zeit. Zeitung für Deutschland. Christlich, Demokratisch, Sozial (Magdeburg) vom 20. Februar 1990.

³⁰ Konrad Köstlin: Angeeignete Feste. Eheschliessung und Jugendweihe in der DDR. Masch. Ms. eines Vortrags auf dem 1988 in Frankfurt/M. veranstalteten Kolloquium «Spezifik der öffentlichen Lebens- und der Alltagskommunikation in der DDR».

³¹ Hermann Kurzke: Hymnen und Lieder der Deutschen. Mainz 1990, 151.

³² Bulletin des Presse- und Informationsamts der Bundesregierung vom 29. November 1989 (Sonderdruck).

³³ Es gibt mittlerweile jedoch Befürchtungen deutschlandkritischer Autoren, die gerade in der pathetischen Europa-Apologie, die im Zusammenhang mit der Vereinigungsdiskussion zu beobachten ist, die Strategie einer «ökonomischen Germanisierung Europas» sehen. Vgl. etwa Heleno Saña: Das Vierte Reich. Deutschlands später Sieg. Hamburg 1990.

³⁴ Wolfgang Ribbe: Flaggenstreit und Heiliger Hain. Bemerkungen zur nationalen Symbolik in der Weimarer Republik. In: Dietrich Kurze (Hg.): Aus Theorie und Praxis der Geschichtswissenschaft. Festschrift für Hans Herzfeld zum 80. Geburtstag. Berlin/New York 1972, 175–188.

³⁵ Arnold Rabbow: Dtv-Lexikon politischer Symbole. München 1970, 218–220.

³⁶ Der Tagesspiegel vom 26. Mai 1990: («In der DDR blieb die Tradition des «Vatertags» lebendig. Feucht-fröhliche Männerrunden gehörten überall zum Bild.») Allgemein zum Vatertag in der DDR vgl. Ute Mohrmann: Kulturelle Traditionen (wie Anm. 27), 28.

³⁷ Noch Mitte August 1990 liessen Umfrageergebnisse in der BRD und DDR einen deutlichen Unterschied in der Befürwortung der Vereinigung erkennen: 23 Prozent der Westdeutschen sprachen sich gegen die Einheit aus (im Vergleich zu nur 7 Prozent der Bewohner der DDR). Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 15. August 1990.

³⁸ Michael Rutschky: Mein Westdeutschland. In: Merkur 494 (April 1990), 269–281, hier 280.

³⁹ Der Spiegel vom 16. Juli 1990, 60f.: («Dünger für die Seele. Der neue deutsche Nationalismus hat sogar schon Suppenhühner erfasst.»)

⁴⁰ Dass in der Tat solche Reaktionen in der BRD bis 1990 unbekannt waren, zeigen die verschreckten Reaktionen in der bundesdeutschen Presse. Vgl. etwa die Sonderseite «Ganz unerwartet: Begeisterung für unsere Fahne» in der Kölnischen Rundschau vom 22. Juli 1990.

⁴¹ Irritierende Einblicke in unterschiedliche Formen der Fussballbegeisterung auf den Strassen in Ost- und West-Berlin hat Wolf Biermann in einem sensiblen Bericht der Wochenzeitung «Die Zeit» gegeben. Wolf Biermann: Nur wer sich ändert, bleibt sich treu. In: «Die Zeit» vom 24. August 1990, 43–44.

⁴² Der Spiegel vom 16. Juli 1990, 61.

⁴³ Michael Rutschky: Mein Westdeutschland (wie Anm. 38), 280.

⁴⁴ Heinrich Best: Nationale Verbundenheit und Entfremdung im zweistaatlichen Deutschland. Theoretische Überlegungen und empirische Befunde. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 42/1 (1990), 1–19.

⁴⁵ Rolf-Wilhelm Brednich: Trabi-Witze. Ein populäres deutsches Erzählgenre der Gegenwart. In: Volkskunde in Niedersachsen 7/1 (1990), 18–35.

⁴⁶ Vgl. dazu Gottfried Korff: S-Bahn-Ethnologie. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 93 (1990), 5–27.

⁴⁷ Selbst kritische, aus der 68er Bewegung stammende westdeutsche Satiriker wie Klaus Staeck und Gerhard Seyfried trieben ihre Scherze mit Bananen; zu Staeck siehe «Bilder vom Neuen Deutschland» (wie Anm. 14), 19, zu Seyfried dessen 1990 im Rotbuch-Verlag erschienener Berlin-Comic «Flucht aus Berlin».

⁴⁸ Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 15. Mai 1990, BL 14.

⁴⁹ Vgl. dazu Helmut Karasek: Mit Kanonen auf Bananen? In: Der Spiegel vom 26. März 1990, 56f; Uwe Wesel: Innerlich erröten. In: Kursbuch 100 (1990), 42–53, darin vor allem das Kapitel «Otto mit der Banane», 44.

⁵⁰ TAZ (die tageszeitung) vom 20. Januar 1990.

⁵¹ Zur sexuellen Konnotation der Banane vgl. Ernest Bornemann: Sex im Volkstum. Der obszöne Wortschatz der Deutschen, Bd. 1. Reinbek bei Hamburg 1974. Dass sexuelle Symbolaspekte auch in der Bananenmetaphorik 1989/90 eine Rolle spielen, machten einige im Sommer in Dresden ausgehängte Plakate deutlich, auf denen Bananen in Verbindung mit Kondomen, beides Bildchiffren für die BRD-Kultur, dargestellt waren. Bei den Plakaten handelte es sich um Übermalungen und Collagen eines Aufklärungsposters der westdeutschen Aids-Hilfe («The Hot Rubber Company Deutschland»).

⁵² Joséphine Baker/Jo Bouillon: Ausgerechnet Bananen! Bern/München 1976, 76 (Originaltitel: Joséphine, Paris). In den 1949 erschienenen ersten Memoiren ist vom Bananenrock ebenfalls nur am Rande die Rede: «Moi, j'ai remplacé ces coquillages par des bananes ou par des plumes». In: Les Mémoires de Joséphine Baker, recueillis et adaptés par Marcel Sauvage. Paris 1949, 52.

⁵³ Jutta Tschoeke: Die Banane – ein neues Volks-Nahrungsmittel im 20. Jahrhundert. In: Industriekultur. Expeditionen ins Alltägliche. Begleitheft zur Ausstellung 1982. Nürnberg 1982, 98–102 (Schriftenreihe des Centrum Industriekultur, 1. Jg., Heft 2).

⁵⁴ Michael Rutschky: Mein Westdeutschland (wie Anm. 38), 280.

⁵⁵ Lutz Niethammer: Das Volk der DDR und die Revolution (wie Anm. 3), 268.

⁵⁶ «Burkert über Burkert» (Werksbesichtigung X) in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 3. August 1988, 29.

⁵⁷ Walter Burkert: Homo Necans. Interpretation altgriechischer Opferriten und Mythen. Berlin/New York 1972. Vgl. neuerdings auch Walter Burkert: Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen. Berlin 1990.

⁵⁸ So etwa der bayerische Ministerpräsident Streibl, wie die Frankfurter Allgemeine Zeitung am 21. Januar 1990 berichtete.

⁵⁹ Die Zeit vom 9. März 1990, 3.

⁶⁰ Artikel «Opfer» in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. In: Bd. 7. Berlin/New York 1987, Sp. 19–54, Sp. 25.

⁶¹ Dietz-Rüdiger Moser: Werte-Fakten-Symbolik und normative Kultur. Zum Beispiel: Die «Freiheitskerze». In: Zeitschrift für Volkskunde 69 (1973), 161–188, hier 182f.

⁶² BZ vom 16. November 1989. Die Serie «Das BZ-Erlebnis-Telefon» in der Woche nach dem Fall der Mauer wäre übrigens ein aussagekräftiger volkskundlicher Untersuchungsgegenstand.

⁶³ Artikel «Kerze» in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 4. Berlin/New York 1987, Sp. 1243–1255, s. Sp. 1247. Vgl. dazu auch die Glosse in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 22. Januar 1990.

⁶⁴ Wortlaut der Rede von Christoph Hein in Charles Schüddekopf (Hg.): Wir sind das Volk (wie Anm. 3), 208–210.

⁶⁵ Murray Edelman: Politik als Ritual. Die symbolische Funktion staatlicher Institutionen und politischen Handelns. Frankfurt/New York 1976, 123.

⁶⁶ Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die «Heldenstadt» Leipzig auch als deutliche Absage an den «Held der Arbeit» verstanden wurde.

⁶⁷ Artikel «Helden» in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 3. Berlin/New York 1987, Sp. 1698–1702, s. Sp. 1698.

⁶⁸ Der Spiegel vom 30. Juli 1990.

⁶⁹ Manfred Schneider: Humanoria. Eine Kolumne. Was ist das Volk? In: Merkur 494. 44. Jg. (April 1990), 320–326.

⁷⁰ Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 18. April 1990.

⁷¹ Michail Bachtin: Rabelais und seine Welt. Volkskultur in der Gegenwart. Frankfurt/M 1987.

⁷² Murray Edelman: Politik als Ritual (wie Anm. 65).

⁷³ Ebd., 82. Zum Spezifischen Ansatz der Edelmanschen Symbolforschung vgl. Karl Rohe: Politische Kultur und ihre Analyse. In: Historische Zeitschrift 250 (1990), 321–346.

⁷⁴ Rolf Henrich: Der vormundschaftliche Staat. Vom Versagen des real existierenden Sozialismus. Reinbek bei Hamburg 1989.

⁷⁵ Victor Turner: Das Liminale und das Liminoide in Spiel, «Fluss» und Ritual. Ein Essay zur vergleichenden Symbologie. In: ders.: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Frankfurt/New York 1989, 28–94.

⁷⁶ Ebd., 34.

⁷⁷ Ebd., 69.

⁷⁸ Ebd., 66.

⁷⁹ Lutz Niethammer: Das Volk der DDR (wie Anm. 3), 268f.

⁸⁰ Antistruktur meint bei Turner «das latente System potentieller Alternativen . . ., aus dem, wenn die Bedingungen des normativen Systems es erfordern, Neues hervorgeht» (ebd., 41). Victor Turner: Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt/New York 1989.

⁸¹ Zur Kritik an dieser Vorstellung vgl. Gottfried Korff: S-Bahn-Ethnologie (wie Anm. 46), 9f.