

Özkan Ezli / Daniel Thym
Verfassung und Gemeinsinn

In den aktuellen Debatten über Integration und Migration ist das Grundgesetz zu einem zentralen Referenzpunkt geworden. Der Berliner Bürgermeister »liebt« es, weil die Integrationsarbeit auf seiner Grundlage stattfindet. Der Präsident des Bundesverfassungsgerichts erklärt auf die Frage, ob wir eine Leitkultur bräuchten, er sei »in erster Linie Verfassungspatriot«. Die überparteiliche »Initiative kulturelle Integration« diverser Bundesministerien nennt die Grundrechte als »unverrückbare« Grundlage des Zusammenlebens, und der Sprecher der säkular ausgerichteten Türkischen Gemeinde Deutschland, Gökay Sofuoğlu, begreift die deutsche Verfassung in einer pointierten Metaphorik als »seine Bibel«. Aber auch der in Köln ansässige türkische Islamverband DITIB hält auf seiner Website ausdrücklich fest, seine Ziele stünden »ausschließlich« mit dem Grundgesetz im Einklang.

Und doch lässt sich vermuten, dass sich hinter dem vermeintlich konsensualen Verfassungsbekenntnis auch Konflikte verbergen. Diese zu thematisieren dürfte den liberalen westlichen Gesellschaften auch deshalb schwerfallen, weil sie ihr Selbstverständnis heutzutage mit hohem Rationalitätsanspruch über universelle Werte definieren. Populistische Parteien und religiöse Fundamentalismen sind radikale Ausdrucksformen einer Gegenreaktion, die sich diesem rationalen Werteuniversalismus entgegenstellt. Es ist daher an der Zeit, sich zu vergewissern, wie und in welchem Umfang das Grundgesetz das Zusammenleben anzuleiten vermag.

Eigenart der Verfassung

Verfassungen sind, nach einer Wendung von Christoph Möllers, immer Text und Norm zugleich.¹ Sie schreiben also nicht etwa bestimmte Inhalte »unverrückbar« fest. Verfassungen sind vielmehr gekennzeichnet durch eine Parallelität von textlicher Immobilität und normativer Mobilität, sie gründen auf einem stabilen Text und passen sich inhaltlich dennoch an. Das gilt auch für das Grundgesetz: Während sich der Wortlaut speziell der Grundrechtsartikel in den letzten Jahrzehnten nur punktuell verändert hat, durchlief deren Deutung einen stetigen Wandel. Es ist ein Defizit der aktuellen Debatten, dass sie die Bedeutung dieser Dynamik für den gesellschaftlichen Selbstverständigungsdiskurs allzu häufig ausblenden.

¹ Vgl. Christoph Möllers, *Das Grundgesetz. Geschichte und Inhalt*. München: Beck 2009.

In seiner normativen Dimension dient das Grundgesetz als Projektionsfläche unterschiedlicher Deutungen. So war und ist der öffentlichkeitswirksame Streit um die Abtreibung, die Wiederbewaffnung, die Notstandsgesetze, die Mitbestimmung oder die Schwulenehe immer auch ein Ringen um die richtige Deutung der Verfassung. Gegner und Befürworter der gleichgeschlechtlichen Ehe beriefen sich gleichermaßen auf das Grundgesetz. Wer das Kopftuch im öffentlichen Dienst zu akzeptieren bereit war, berief sich auf die Religionsfreiheit, während die Gegner die staatliche Neutralität in der säkularisierten Gesellschaft betonten. Keine dieser Positionen ist falsch. So sind bisweilen nicht einmal die beiden Senate des Bundesverfassungsgerichts derselben Meinung. Die Kopftuchentscheidungen der Jahre 2003 und 2015 haben unterschiedliche Akzente gesetzt, indem sie zuerst die parlamentarische Gestaltungsfreiheit und später die individuelle Religionsfreiheit hervorhoben.

Ein ernst gemeinter Verfassungspatriotismus ist also anspruchsvoller, als es zunächst scheint: Er fordert eine Bereitschaft zur inhaltlichen Auseinandersetzung. Wenn das Bundesverfassungsgericht eine Streitigkeit erfolgreich schlichtet, folgt ein derartiger Konsens auf eine bisweilen leidenschaftliche Auseinandersetzung um die richtige Deutung. Die Wertschätzung des Grundgesetzes bedeutet auch, dass ergebnisoffen um die richtige Auslegung gerungen wird. Die Existenz eines Verfassungsgerichts ist eine wichtige Voraussetzung dafür, dass die Verfassung zu einem zentralen Referenzpunkt in der innenpolitischen Debatte werden kann. Zum einen bewirkt die Erwartung eines Urteils, dass sich alle Beteiligten häufiger auf die Verfassung berufen. Zum anderen bleibt es in dem Moment nicht bei den unterschiedlichen Meinungen, in dem Verfassungsgerichtsurteile textliche Starrheit und normative Beweglichkeit zusammenführen. Dies verleiht den Eindruck von höchstrichterlicher Stabilität, obgleich die Stabilisierung immer nur punktuell erfolgt. Beim nächsten Thema beginnt der Streit von neuem.

Das bedeutet freilich nicht, dass das öffentliche Gewicht des Bundesverfassungsgerichts sich allein oder vorrangig aus der juristischen Verfassungsexegese speist. Breitenwirkung erlangt die höchstrichterliche Verfassungsinterpretation erst, wenn sie in gesellschaftliche Debatten eingebettet ist, Teil der öffentlichen Semantik wird, wie dies in den Vereinigten Staaten seit der Bürgerrechtsbewegung regelmäßig der Fall ist.² Eine höchstrichterliche Grundrechtsinterpretation, die nicht von einer breiten Diskussion getragen wird, droht eine »leere Hoffnung« zu bleiben. Sie besitzt greifbare

2 Vgl. Gerald N. Rosenberg, *The Hollow Hope. Can Courts Bring about Social Change?* University of Chicago Press 2008.

juristische Auswirkungen, vermag jedoch das gesellschaftliche Selbstbild nur begrenzt anzuleiten. Ein Beispiel hierfür ist die Grundrechtsjudikatur des Gerichtshofs der Europäischen Union (EuGH), dessen Urteile zur EU-Grundrechtecharta wichtige Konsequenzen zeitigen, aber dennoch bisher zu keinem gemeineuropäischen Verfassungspatriotismus führten. Der Erfolg des Bundesverfassungsgerichts lebt also auch davon, dass die Entscheidungen aus Karlsruhe an breitere Debatten rückgebunden sind und so aus Gerichtsfällen allgemeine Aushandlungsformen entstehen.

Ohnehin gehört die Verfassung nicht nur den Gerichten. Der Erfolg des Grundgesetzes gründet auf der Bereitschaft weiter Bevölkerungsgruppen, das Grundgesetz zum Symbol für das Gemeinwesen zu machen. Es geht um eine innerliche Hinwendung zur Verfassung. Dolf Sternberger prägte hierfür zum dreißigsten Verfassungsjubiläum den Begriff des »Verfassungspatriotismus« und meinte damit neben den juristischen und institutionellen Verfassungsregeln die lebensweltliche Praxis, wenn die Gesellschaft die Verfassung etwa bei Demonstrationen und Tarifverhandlungen mit Leben füllt.³

Anationales Selbstbild?

Dass der Begriff eine derart steile Karriere machen konnte, dürfte zum einen mit der Emotions- und Symbollosigkeit der ersten Stunde des Grundgesetzes zu tun haben, die es der bundesrepublikanischen Gesellschaft überließ, die narrative Leerstelle nachträglich inhaltlich zu füllen. Anders als in den Vereinigten Staaten oder Frankreich erfolgen hiesige Verfassungsdebatten nicht im Schatten übermächtiger Gründungsväter oder revolutionärer Bewegungen. Die Deutschen konnten sich das Grundgesetz schrittweise aneignen. Ende der siebziger, Anfang der achtziger Jahre erschien das Konzept des Verfassungspatriotismus darüber hinaus aber auch deshalb so attraktiv und plausibel, weil es das Grundgesetz als unschuldige Alternative zu einem Nationenbegriff präsentierte, der durch den Nationalsozialismus diskreditiert schien. Die Verfassung erlaubte den Deutschen, ihren Stolz auf die freiheitliche Demokratie, das Wirtschaftswunder und die Westbindung auszudrücken, ohne sich in den Wirrungen der eigenen Geschichte zu verstricken. Ein breiter Wertekonsens musste mit diesem Bekenntnis nicht einhergehen, gerade weil das Grundgesetz unterschiedliche Sinnzuschreibungen zuließ. Das Grundgesetz übernahm eine ähnliche Funktion wie Republik und Nation in Frankreich oder Parlament und Queen im Vereinigten Königreich: als Symbol des Gemeinwesens.

³ Dolf Sternberger, *Verfassungspatriotismus*. In: FAZ vom 23. Mai 1979.

In seinem Ursprung beruhte der Verfassungspatriotismus mithin auf einem gleichsam anationalen Selbstbild, das die Diskussion um ethnisch-kulturelle Zuordnungen bewusst umging. Die anationale Deutung wurde dadurch gefördert, dass die Bonner Republik nicht im Alleingang über das historische Narrativ der geteilten Nation verfügen konnte. Speziell in bürgerlichen Kreisen bestand damals kein Widerspruch zwischen dem Glauben an die Wiedervereinigung und dem Stolz auf die westdeutsche Aufbauleistung unter dem Grundgesetz. Ein gegenwartsbezogener Verfassungspatriotismus schloss nicht aus, dass man gegenüber der DDR sowie im Einbürgerungsrecht konzeptuell am tradierten ethnisch-kulturellen Selbstverständnis einer deutschen Kulturnation festhielt.⁴ Diese Genese zu sehen hilft, die Grenzen des Verfassungspatriotismus in der aktuellen Debatte aufzuzeigen.

In den späten achtziger und frühen neunziger Jahren wurde die Verfassung zum zentralen Referenzpunkt im öffentlichen Selbstverständigungsdiskurs, als der anfangs noch geteilte und später wiedervereinigte Nationalstaat seine kollektive Identität neu ausrichtete. Innenpolitisch wurde nach dem Mauerfall öffentlichkeitswirksam über eine gesamtdeutsche Verfassungsneugestaltung debattiert, deren mehrheitliche Ablehnung nur bestätigte, wie sehr das Grundgesetz als gesamtgesellschaftlicher Referenzpunkt diene. Prominent plädierte Jürgen Habermas im erweiterten Kontext des Historikerstreits für ein Selbstverständnis, das im Zeichen von europäischer Einigung und zunehmender Migration den herkömmlichen Nationalstaat zu überwinden sucht. Er forderte, die Kulturnation durch eine Staatsbürgernation nach französischem Zuschnitt zu ersetzen, die sich an universellen Grundsätzen orientiere und von ihren Bürgern nicht mehr verlange, als sich in die »politische Kultur« des jeweiligen Landes einzufügen.⁵

Bis heute ringt die deutsche Gesellschaft im Zeichen des Grundgesetzes um ihr Selbstbild auf zwei Themenfeldern, die viele Debatten auch in anderen europäischen Ländern prägen: die Europäische Union und die Einwanderung. In Hinblick auf die europäische Einigung wies das Bundesverfassungsgericht Habermas' Vorschlag symbolträchtig zurück, als es

4 Ganz in diesem Sinn Sternberger: »Das Nationalgefühl bleibt verwundet, wir leben nicht im ganzen Deutschland. Aber wir leben in einer ganzen Verfassung«. Hinzu kommt die Traditionslinie verrechtlichter interreligiöser Konflikte im Alten Reich nach 1648, die religiöse Spannungen zu entkräften half und die starke Rolle von Rechtsnormen und Gerichten im deutschen Staatsverständnis vorbereitete.

5 Jürgen Habermas, *Staatsbürgerschaft und nationale Identität* [1990]. In: Ders., *Faktizität und Geltung*. Frankfurt: Suhrkamp 1992. Großzügiger im Gespräch mit Joseph Ratzinger: *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?* In: Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt: Suhrkamp 2005.

anlässlich des Vertrags von Maastricht eine umstrittene Rechtsprechungsline begründete, die zuletzt mehrfach gegen die Euro-Rettung aktiviert wurde: Ihr zufolge müssen dem deutschen Staatsvolk eigene Kernkompetenzen verbleiben, um »dem, was es – relativ homogen – geistig, sozial und politisch verbindet, ... rechtlichen Ausdruck zu geben«. ⁶ In den letzten Jahren gewann das zweite Themenfeld an Dynamik: die Migration. Die postnationale Lesart, die die Verfassung als Ausdruck universeller Werte jenseits ethnisch-kultureller Selbstverständnisse beschreibt, hat hier eine besondere Relevanz.

Migration in der Praxis gesellschaftlicher Selbstidentifikation

Nicht nur die Bezugspunkte des Verfassungspatriotismus wandelten sich. Zugleich veränderte sich der Umgang der deutschen Gesellschaft mit Migration und Integration, bis hin zum aktuellen Zusammentreffen der beiden Diskussionsstränge. Als Dolf Sternberger die Verfassungsfreunde in den frühen achtziger Jahren aufforderte, patriotisch die Straßen zu bevölkern, war von Ausländern keine Rede. Juristisch blieb ihnen die Staatsangehörigkeit verschlossen, in den Medien war meist von »Türken« oder »Italienern« die Rede. Öffentlichkeitswirksam wurde die Rückkehr in ihre Heimatländer durch finanzielle staatliche Rückkehrprämien und heimatsprachlichen Unterricht offengehalten. Kulturelle Konflikte wurden unter Verweis auf die dörflichen Wertvorstellungen der Entsendeländer erklärt. ⁷ Mit paternalistischem Unterton sorgte der Sozialstaat für die Migranten, ernannte sie jedoch nicht zu gleichberechtigten Mitgliedern. Dies spiegelt sich auch in Literatur und Film, wo anfangs die konkreten Arbeits- und Lebensverhältnisse der Eingewanderten im Zentrum standen, später dann das kulturelle Eigen- und Innenleben. So thematisierten und dokumentierten deutsch-türkische Filme und Literatur, dass Deutsche und Türken aneinander vorbei lebten.

So im bekanntesten deutsch-türkischen Film der achtziger Jahre, in Tefik Başers *40 qm Deutschland* (1986). Başer erzählt darin die Geschichte der jungen Türkin Turna, deren Ehemann, der Gastarbeiter Dursun, ihr nicht erlaubt, die enge Hamburger Hinterhauswohnung zu verlassen. Dursun handelt aus diffuser Angst vor der Ausländerbehörde, aus Angst vor der von ihm als sittenlos empfundenen deutschen Kultur sowie aus Angst, mit den

⁶ Urteil vom 12. Oktober 1993, BVerfGE 89, 155 (186).

⁷ Vgl. Werner Schiffauer, *Die Gewalt der Ehre. Erklärungen zu einem türkisch-deutschen Sexualkonflikt*. Frankfurt: Suhrkamp 1983.

Ehrvorstellungen seiner Herkunftsgesellschaft in Konflikt zu geraten. Der Film spielt ausschließlich in der Wohnung und endet im Treppenhausflur.

Auch in den Texten und Aufführungen des bekannten Satirikers Şinasi Dikmen ist es die Differenz zwischen öffentlichem und privatem Raum, die das prekäre Verhältnis zwischen Deutschen und türkischen Migranten offenlegt. In vielen von Dikmens Erzählungen aus den 1980er Jahren stehen Deutsche einfach ungeladen in türkischen Wohnungen, oder es wird stereotyp gezeichneten Türken der Zugang in öffentliche Räume, beispielsweise in ein Zugabteil, verweigert. Der Drang, Türken außerhalb der Öffentlichkeit zu verorten, zeigte sich in den achtziger Jahren aber auch in der staatlichen Politik. So warb die erste Ausländerbeauftragte der Stadt Berlin, Barbara John, im November 1982 auf einem Informationsblatt des Berliner Senats dafür, die doch so netten und gastfreundlichen türkischen Ausländer zu Hause zu besuchen.⁸

In den neunziger Jahren machten dann die Kinder der Gastarbeiter sich den öffentlichen Raum zu eigen. Jörg Hüttermann hat in diesem Zusammenhang auf einen »lokalen« Figurationswandel aufmerksam gemacht. Während das Auftreten der »Gastarbeiter«, sprich der ersten Migrantengeneration, von einem »defensiven Ausweichverhalten« gekennzeichnet war, ist das Auftreten der zweiten Generation von einem »ostentativen Durchhalten von gleicher Augenhöhe (Blickkontakt) und eigenem Kurs – sei es um den Preis von Konfrontation und Konflikt – geprägt«.⁹

Eindrücklich zeigt sich dieses Verhältnis in Feridun Zaimoğlu's erstem Roman *Abschaum* von 1997, der auf einer wahren Geschichte beruht. Darin versucht die Gang des deutsch-türkischen Protagonisten Ertan Ongun, ein Kieler Stadtviertel unter ihre Kontrolle zu bringen. Nach der Hälfte des Romans hält der Erzähler zynisch und ironisch fest, dass man sich »also fremdes Territorium angeeignet und verteidigt« habe. Doch in Wirklichkeit sei »alles nur so Pseudoterritorium, is ja gar nicht deins, es gehört ja den Deutschen amina koyum. Du denkst, in diesem Territorium is ein Teil von dir, aber Scheiße is da, amina koyum.«¹⁰

8 Ausländerbeauftragte von Berlin, *Miteinander – nicht gegeneinander* [1982]. In: Deniz Göktürk u.a. (Hrsg.), *Transit Deutschland. Debatten zu Nation und Migration*. Konstanz University Press 2011.

9 Jörg Hüttermann/Tino Minas, *Mit der Straßenbahn durch Duisburg. Der Beitrag indifferenzbasierter Interaktion zur Figuration urbaner Gruppen*. In: *Zeitschrift für Soziologie*, Nr. 1, 2015.

10 Feridun Zaimoğlu, *Abschaum. Die wahre Geschichte von Ertan Ongun*. Hamburg: Rotbuch 1997 (»amina koyum« steht im Türkischen für eine äußerst ordinäre Schimpfrede).

Politik und Gesellschaft reagierten auf diese identifikatorische Herausforderung durch die Kinder der »Gastarbeiter«, indem sie die kulturellen Beschreibungsmuster in die Privatsphäre verlagerten und damit für den öffentlichen Diskurs gleichsam unsichtbar machten. Teile der deutschen Gesellschaft erfreuten sich an der Vielfalt der migrantischen Kultureinflüsse auf bunten Straßenfesten mit einer folkloristischen Vielfalt an Speisen, Kleidern und Tänzen. Ein öffentlicher Selbstverständigungsdiskurs hingegen fand kaum statt – ganz im Sinn eines entkulturalisierten Verfassungspatriotismus aufgrund universeller Werte. Rechtlich besaßen die meisten Kinder der ehemaligen Gastarbeiter ein dauerhaftes Bleiberecht, und es gab schrittweise auch immer mehr Einbürgerungen,¹¹ es wurde allerdings kaum darüber diskutiert, inwieweit sich die deutsche Gesellschaft infolge von Einwanderung verändert hatte. Das Abdrängen der Kultur in die Privatsphäre fiel zusammen mit der Globalisierungseuphorie der frühen neunziger Jahre, als zumindest die Eliten davon ausgingen, dass die transnationale Vernetzung tradierte kollektive Selbstverständnisse im globalen Dorf auflösen würde.

Tatsächlich war für Literaten und Theoretiker wie Zafer Şenocak und Homi K. Bhabha die Großstadt in den neunziger Jahren der Raum der Möglichkeiten und hybriden Identitäten.¹² Die Großstadt ist für viele Filme wie *Happy Birthday, Türke!* (1992), *Geschwister* (1997), *Kurz und schmerzlos* (1998), *Aprilkinder* (1999) konstitutiv. Die Handlungsorte literarischer Texte wie Zaimoğlu's *Kanak Sprak* (1995) und *Abschaum* (1997), Aras Örens *Berlin-Savignyplatz* (1993), Emine Sevgi Özdamars *Die Brücke vom Goldenen Horn* (1998) und Kemal Kurts *Der Chinese von Schöneberg* (2000), die die Folgen der Migration nach Deutschland thematisieren, sind Städte und Großstädte wie Kiel, Frankfurt, Hamburg und Berlin. In ihnen sind die Protagonisten fast ausschließlich im öffentlichen Raum unterwegs. Doch begegnen sie dort kaum Deutschen. Mitunter auch, weil sie ihre Identitäten als hybrid und global begreifen und nicht national symbolpolitisch aufladen. Sie sind weder Deutsche noch Türken. Vielmehr wird jede identitätspolitische Fixierung vermieden, ja sogar ad absurdum geführt. Die amerikanisch-türkische Soziologin Yasemin Soysal beschrieb Mitte der neunziger Jahre den künftigen Bürger als ein postnationales Wesen mit

11 Vgl. Daniel Thym, *Vom »Fremdenrecht« über die »Denizenship« zur »Bürgerschaft«*. In: *Der Staat*, Nr. 1, 2018.

12 Vgl. Zafer Şenocak/Tom Cheesman, *The Capital of the Fragment*. In: *Contemporary German Literature*, Nr. 88, Winter 2003; Homi K. Bhabha, *DissemiNation. Time, Narrative and the Margins of Modern Nation*. In: Ders., *The Location of Culture*. Abingdon: Routledge 1994.

globalen Bindungen.¹³ Aber solche Visionen änderten nichts an der lebensweltlichen Verankerung der »Türken« im Hier und Jetzt der deutschen Gesellschaft.

Diese Konstellation wandelte sich erst zur Jahrtausendwende, als mit der Reform des Staatsangehörigkeitsrechts die zurückliegenden Einwanderungsprozesse anerkannt wurden und mit dem Zuwanderungsgesetz erstmals ein zukunftsgerichteter Entwurf vorlag. Es entwickelte sich ein breitenwirksamer Diskurs darüber, wie aus Migranten deutsche Staatsbürger werden und inwiefern sich die deutsche Gesellschaft verändern sollte. Auch Feridun Zaimoğlu, der in den neunziger Jahren den »Kanaken« eine Stimme gab, beschreibt sich selbst seit ein paar Jahren als einen spät hinzugekommenen Deutschen.

Arbeiteten sie in Film und Literatur der achtziger und neunziger Jahre als Müllmann, Gemüsehändler, Privatdetektiv, Prostituierte oder Kleinkrimineller, so stehen die »Türken« in einigen Produktionen der 2000er wie beispielsweise in Yadé Karas Roman *Selam, Berlin* (2003), in Filmen wie *Kebab Connection* (2004), *Auf der anderen Seite* (2007), *Meine verrückte türkische Hochzeit* (2006), *Evet, ich will!* (2008) oder der Serie *Türkisch für Anfänger* (2006–2008) als Polizisten, Studenten, Professoren, Radiomoderatoren, Ärzte und Unternehmer mitunter sogar im Staatsdienst. Zusätzlich zu dieser neuen sozialstrukturellen Positionierung der »Deutschen mit Migrationshintergrund« traten an die Stelle scheinbar unlösbarer kultureller Konflikte und Inkommensurabilitäten eine neue Kompatibilität und Hybridität von Regeln und Praktiken in unterschiedlichen lebensweltlichen Sphären.¹⁴ Nach fünfzig Jahren schienen die vormaligen Migranten endlich in Deutschland angekommen zu sein.

Rückkehr des Kulturkonflikts

Für einen Augenblick konnte man den Eindruck haben, die deutsche Gesellschaft hätte nun ihren Frieden mit dem Migrationsgeschehen gemacht und sich mit hohem Rationalitätsanspruch über universelle Werte definiert. Hierauf deuteten nicht zuletzt auch Integrationsgipfel und Islamkonferenzen auf höchster politischer Ebene, die die Direktive, nach dem Grundgesetz zu leben, in die Praxis umsetzen wollten. Dabei wurden die Grundannah-

¹³ Vgl. Yasemin Nuhoğlu Soysal, *Limits of Citizenship*. University of Chicago Press 1994.

¹⁴ Özkan Ezli, *Narrative der Integration im Film*. In: Ders. u. a. (Hrsg.), *Die Integrationsdebatte zwischen Assimilation und Diversität*. Bielefeld: transcript 2013.

men der früheren Dekaden nicht etwa unbesehen fortgeschrieben. Kulturelle Selbstverständnisse werden heute nicht länger, wie noch in den 1980er Jahren, extraterritorial den Herkunftsländern zugeordnet noch, wie in den 1990er Jahren, in das Privatleben ausgelagert. Wir erleben eine »Kulturalisierung des Sozialen«,¹⁵ die kulturelle Selbstverständnisse gerade auch im Migrationskontext öffentlich verhandelt. Auch hierfür steht die Islamkonferenz ebenso wie die regelmäßigen Debatten um das Tragen eines Kopftuchs oder Begrüßungsrituale, also etwa die Frage, ob Männer und Frauen sich die Hände reichen. Gesellschaftliche Integration ist heute in gewissem Umfang zugleich kulturelle Integration.

Im Idealfall könnte das dazu führen, dass Kultur und Verfassung, Privatheit und Öffentlichkeit auf neuartige Weise zusammenfinden, dass kulturelle Werte ebenso wie die Verfassungsauslegung als teilbare Ressource verstanden werden, die – ähnlich einer Tarifverhandlung – einer Verhandlungslösung zugeführt werden können.¹⁶ Ausgangspunkt eines solchen Ansatzes wäre die postmoderne Prämisse, dass individuelle und kollektive Selbstverständnisse keine feststehenden Größen sind, sondern beständig neu verhandelt werden. Selbst religiös geprägtes Verhalten, bei dem abgestufte Zwischenlösungen am schwersten zu erreichen sind, könnte so bis zu einem gewissen Grad als teilbarer Wert interpretiert werden. Exemplarisch zeigt dies die Debatte um den Burkini.

Der Burkini hilft modernen Muslimas, eine Brücke zwischen Religion und Mehrheitsgesellschaft zu schlagen, indem sie ihren Glauben öffentlich leben und sich zugleich über ein konservatives Islamverständnis hinwegsetzen können, das Frauen generell aus öffentlichen Schwimmbädern fernhalten möchte.¹⁷ Tradition und Moderne finden mittels des Burkini einen Ausgleich, den das Bundesverwaltungsgericht für den koedukativen Schwimmunterricht als Kompromisslösung vorgibt, anstelle der früheren Praxis religionsbasierter Unterrichtsbefreiung.¹⁸ In der Tat folgte der öffentliche Diskurs, der kulturelle Zwischenlösungen akzeptierte, dem Argumentationsmuster, das das Verfassungsrecht seit langem prägt: Gesucht wird

¹⁵ Andreas Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten*. Berlin: Suhrkamp 2017.

¹⁶ Bisher wurden kulturelle Identitätskonflikte meistens als nicht verhandelbar dargestellt. Vgl. Albert O. Hirschman, *Wieviel Gemeinsinn braucht die liberale Gesellschaft?* In: *Leviathan*, Nr. 2, 1994.

¹⁷ Vgl. Özkan Ezli, *Baden mit dem Burkini in öffentlichen Bädern*. Universität Konstanz, November 2014.

¹⁸ Das Urteil vom 11. September 2013 (BVerwGE 147, 362) sprach sich für eine Teilnahmepflicht mit Burkini aus, nachdem das Urteil vom 25. August 1993 (BVerwGE 94, 82) noch eine Befreiung zugebilligt hatte.

ein »schonender Ausgleich« zwischen widerstreitenden Rechtspositionen, im Fall des Burkini zwischen der Schulpflicht und der Religionsfreiheit, die nach dem Grundsatz der Verhältnismäßigkeit zueinander in Beziehung gesetzt werden. Es gibt nicht nur Sieger und Verlierer, sondern Raum für Kompromisse, die auch kulturelle Sinnzuschreibungen erfassen können.

Freilich bleibt eine derartige Entwicklung prekär. Die neue Prominenz kultureller Selbstverständigungsdiskurse mündet nicht zwingend in Auseinandersetzungen und Gestaltungen. Viele Menschen reagieren auf einen beschleunigten Wandel mit einem nostalgischen Hang zu musealisierender Festschreibung.¹⁹ Ebendies lässt sich aktuell in Reaktionen auf das Migrationsgeschehen beobachten, wenn sesshafte Teile einer Gesellschaft ebenso wie einzelne migrantische Diaspora-Gemeinden das eigene Selbstverständnis einzufrieren scheinen. Kulturelle und nationale Traditionen sind nicht länger Objekt einer gegenwartsbezogenen Erinnerung, die beständig aktualisiert wird und dabei für Verhandlungslösungen und Veränderungen zugänglich bleibt. Stattdessen gewinnt ein statisches Kulturverständnis an Gewicht, das seinen radikalen Ausdruck in der Identitären Bewegung oder den deutsch-türkischen Demonstrationen für die antilibérale Politik Erdoğan's findet. Für eine moderate Variante dieses Zugriffs steht der Begriff der »Leitkultur«.

So gibt die überwältigende Mehrheit der türkischstämmigen Bevölkerung an, sich in der Bundesrepublik wohlfühlen zu können, während zugleich 51 Prozent von ihnen sich als »Bürger zweiter Klasse« wahrnehmen.²⁰ Aktuelle Filme und Texte wie Fatih Akin's mit dem Golden Globe prämierter *Aus dem Nichts* oder Fatma Aydemir's Roman *Ellbogen* (beide 2017) greifen dies auf. Akin widmet sich in *Aus dem Nichts* mit den NSU-Morden und den Nagelbomben-Anschlägen auf deutsch-türkische Geschäfte in Köln erstmals explizit dem Thema des Rassismus. *Ellbogen* beschreibt die Wut einer deutsch-türkischen Mädchengang aus dem Berliner Wedding auf ihre Familien und die deutsche Gesellschaft, die sich in der spontanen Tötung eines unbekannten deutschen Studenten nachts in der U-Bahn entlädt, denn die Wut der Ich-Erzählerin ist so groß, »dass sie nicht mehr in mich hineinpasst«. Während Film und Literatur der 2000er Jahre das Ankommen thematisierten, geht es aktuell um neue Brüche.

19 Vgl. Hermann Lübke, *Der Fortschritt von gestern*. In: Ulrich Borsdorf u. a. (Hrsg.), *Die Aneignung der Vergangenheit. Musealisierung und Geschichte*. Bielefeld: transcript 2005.

20 Detlef Pollack u. a., *Integration und Religion aus der Sicht von Türkeistämmigen in Deutschland. Repräsentative Erhebung von TNS Emnid im Auftrag des Exzellenzclusters »Religion und Politik« der Universität Münster* vom Juni 2016.

Grenzen des Verfassungspatriotismus

Die Rückkehr des Kulturkonflikts zeigt, wo die Schwächen eines unreflektierten Verfassungspatriotismus liegen und die Aporie einer Verfassung, die scheinbar klare Vorgaben gibt anstatt die eigene Wandlungsfähigkeit anzuerkennen. Der kontextsensible Verfassungspatriotismus muss nachbessern, wenn er die aktuellen Kulturkonflikte internalisieren will.

Zum einen müssen sich die liberalen Eliten selbstkritisch fragen, ob der zunehmende Verweis auf das Grundgesetz am Ende nicht zu einem rhetorischen Inklusionsüberhang führt, der die kulturelle Ausgrenzung der »alten Mittelklasse« unter Einschluss zahlreicher Wutbürger normativ ebenso überspielt wie die Exklusionserfahrungen der »neuen Deutschen« der zweiten und dritten Generation.²¹ Dies gilt umso mehr, als die Sprecherpositionen zumeist den länger ansässigen Inländern oder Etablierten zukommen. Es kommt zu einer artikulatorischen Verengung, die mit Begriff und Konzept des Verfassungspatriotismus nicht zwangsläufig verbunden ist, aber doch berechtigterweise auf diesen projiziert wird, wo die Verfassung gleichsam als Chiffre für den hegemonialen Elitendiskurs steht.

Zum anderen folgt aus der juridisch-rationalen Schlagseite, dass affektive und emotionale Zugänge unterbelichtet bleiben, obgleich eine funktionierende Demokratie neben institutionellen Arrangements immer auch von einer inneren Einstellung im Sinn einer »Bürgertugend« lebt, bei der der Einzelne sich in einem gewissen Umfang mit dem demokratischen Gemeinwesen identifiziert und sich für dieses einsetzt. Diese Einsicht mag heute wenig ausgeprägt sein, gehört jedoch zu den Ausgangspunkten einer Begriffsgeschichte des Verfassungs-»Patriotismus«, der ausdrücken sollte, dass Staat und Verfassung im Motivhaushalt der Bürger auf eine bürgerschaftliche und auch emotionale Unterstützung angewiesen bleiben – ganz im Sinn der »Staatsfreundschaft«, von der Dolf Sternberger bei der Hundertjahrfeier der SPD im Jahr 1963 sprach. Diese Hinwendung kann im Zeichen der Verfassung erfolgen, durch diese allein jedoch nicht garantiert werden.

Es dürfte eine zentrale Herausforderung der Gegenwart darstellen, ein derartiges neues Gemeinschaftsgefühl zu entwickeln, das sich heutzutage nicht mehr auf eine religiöse oder ethnokulturelle Homogenität zu gründen vermag, wie man dies in den Anfangsdekaden der Bonner Republik noch annehmen konnte. In einer auch unabhängig von Migration immer vielfältigeren und individualisierteren Gesellschaft kann die außerrechtliche

21 Herfried Münkler / Marina Münkler, *Die neuen Deutschen. Ein Land vor seiner Zukunft*. Reinbek: Rowohlt 2016.

Einigkeit der Bürger normativ nicht länger erzwungen werden, sie bleibt auch empirisch unerreichbar. In der Migrationsgesellschaft der Berliner Republik ist Vielfalt nicht nur ein Wagnis, sondern eine Notwendigkeit. Unter diesen Umständen eine relative Einheit nicht nur institutionell zu verwalten, sondern emotional-affektiv zu stützen, bleibt ein prekäres und dennoch unausweichliches Unterfangen. (Dass rechtlich-institutionelle Arrangements allein eine Demokratie nicht zu sichern vermögen, lässt sich derzeit in Ungarn, Polen, der Türkei oder auch Russland beobachten.)

Drittens sollte man die Rolle des Staates nicht überschätzen, mit dem die Verfassung vielfach gleichgesetzt wird. Gesellschaftliche Selbstverständnisse, die heute vielfach durch einen Verfassungsbezug ausgedrückt werden, können durch das Recht und den Staat allenfalls in Randbereichen beeinflusst werden, etwa im Schulunterricht oder bei der Kunst- und Kulturförderung. Die meisten Identifikationskonflikte, die das gesellschaftliche Selbstbild prägen, entziehen sich dem regulatorischen Zugriff durch sanktionsbewehrte Gesetze. Man kann insofern mit Jeffrey Alexander eine staatliche, eine zivile und eine private Sphäre unterscheiden, wobei der kulturelle Streit vorrangig den zivilen Bereich betrifft, der heute viele Themen umfasst, die in den neunziger Jahren noch der Privatsphäre zugeordnet wurden. Paradigmatisch hierfür steht die wiederkehrende Kopftuchdebatte.

Derartige Selbstverständnisdiskurse kann man durchaus unter einen weit verstandenen Verfassungspatriotismus fassen, allerdings nach einem Verständnis, das die Verfassung nicht auf ihre rechtlich-institutionellen Komponenten reduziert, sondern anerkennt, dass unter Berufung auf sie eine im weiteren Sinne kulturelle Selbstverständigung erfolgt. Der Vorzug einer derartigen Lesart, die den Verfassungspatriotismus auf kulturelle Sinndeutungen erstreckt, bestünde darin, einer diskursiven Musealisierung vorzubeugen, indem man einerseits die kulturellen Grundlagen der Integration thematisiert, ohne andererseits der Illusion zu erliegen, dass man die Vergangenheit unbesehen fortschreiben könnte. Das Beispiel des Burkini zeigt, dass hiernach selbst religiös begründete Differenzen, eine hinreichende gesellschaftliche Einigungsbereitschaft einmal vorausgesetzt, einer vermittelnden Lösung zugeführt werden könnten.

Viertens und letztens trifft die Forderung nach einem diskursiven und affektiven Gemeinschaftsbezug, der auch über das kulturelle Selbstbild eine Verständigung anstrebt, keine Aussage darüber, auf welches Selbstbild sich eine Gesellschaft einigt. Auch hier kann die Verfassung als symbolischer Referenzpunkt helfen, weil sie gedanklich auf eine relative Einheit verweist, die eine vielfaltsbasierte Gleichheit nicht nur als gruppenbezogene Differenz, sondern auch als Inklusion und Teilhabe denkt. Diese Fragen können

letztlich nur auf dem Verhandlungsweg geklärt werden, was freilich voraussetzt, dass man sich in einer demokratischen Gesellschaft als prinzipiell gleiche Diskursteilnehmer anerkennt. Gerade das scheint im Moment nicht mehr gewährleistet zu sein. Als der Zentralrat der Muslime und die AfD am Verfassungstag des Jahres 2016 miteinander ins Gespräch kommen wollten, überreichte der Zentralratsvorsitzende Aiman Mazyek der damaligen AfD-Vorsitzenden Frauke Petry zu Beginn das Grundgesetz. Doch nach einer knappen Stunde wurde das Treffen abgebrochen. Es sei nach Ansicht vieler Beteiligten unmöglich gewesen, auf Grundlage der Verfassung eine Diskussion über Wertvorstellungen zu führen.

MERKUR

Gegründet 1947 als Deutsche Zeitschrift
für europäisches Denken

Der Merkur ist eine Kulturzeitschrift, wobei der Begriff der Kultur in denkbar weitem Sinne zu verstehen ist. Er erscheint monatlich und wendet sich an ein anspruchsvolles und neugieriges Publikum, das an der bloßen Bestätigung der eigenen Ansichten nicht interessiert ist. Mit kenntnisreichen und pointierten Essays, Kommentaren und Rezensionen hält der Merkur gleichermaßen Distanz zum Feuilleton wie zu Fachzeitschriften. Die Unterzeile »Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken« formulierte bei der Gründung im Jahr 1947 das Bekenntnis zu einer weltanschaulich unabhängigen Form von Publizistik, die über kulturelle und nationale Grenzen hinweg alle intellektuell relevanten Debatten ihrer Zeit aufnehmen wollte. Auch wenn der Horizont für ein solches Unternehmen sich mittlerweile deutlich erweitert hat, trifft das noch immer den Kern des Selbstverständnisses der Zeitschrift.

Heft 832, September 2018, 72. Jahrgang

Herausgegeben von Christian Demand
und Ekkehard Knörer
Gegründet 1947 von Hans Paeschke
und Joachim Moras
Herausgeber 1979–1983 Hans Schwab-Felisch
1984–2011 Karl Heinz Bohrer
1991–2011 Kurt Scheel

Gastredakteurin: Sabrina Habel
Lektorat/Büro: Ina Andrae
Redaktionsanschrift: Mommsenstr. 27,
10629 Berlin

Telefon: (030) 32 70 94 14 Fax: (030) 32 70 94 15
Website: www.merkur-zeitschrift.de
E-Mail: redaktion@merkur-zeitschrift.de

Der Merkur wird unterstützt von der
Ernst H. Klett Stiftung Merkur.
Partner von Eurozine, www.eurozine.com

Verlag und Copyright: © J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, Postfach 106 016, 70049 Stuttgart,
Tel. (0711) 66 72-0, www.klett-cotta.de · Geschäftsführer: Dr. Andreas Falkinger, Philipp Haußmann,
Tom Kraushaar.

Leiter Zeitschriften: Thomas Kleffner, th.kleffner@klett-cotta.de · Media-Daten: s. www.merkur-zeitschrift.de
Manuskripte: Für unverlangt und ohne Rückporto eingesandte Manuskripte kann keine Gewähr übernommen werden. · Redaktionsschluss dieser Ausgabe: 3. August 2018 · Gestaltung: Erik Stein · Satz und E-Book-Umsetzung: Dörlemann-Satz GmbH & Co. KG, Lemförde · Druck und Einband: Friedrich Pustet, Regensburg · Ihre Zeitschrift wurde in eine umweltverträgliche Polyethylenfolie eingeschweißt.

Bezugsbedingungen: Der Merkur erscheint monatlich. Preis 12 €; im Abonnement jährlich 120 € / 137 sFr; für Studenten gegen Vorlage einer Bescheinigung 80 € / 91 sFr; alle Preise jeweils zzgl. Versandkosten. · Die elektronische Version dieser Zeitschrift finden Sie unter www.volltext.merkur-zeitschrift.de. Preis für das Herunterladen eines einzelnen Artikels 2 €, eines einzelnen Heftes 9,99 €; im elektronischen Abonnement (E-Only) 120 €; für Studenten und Postdocs gegen Vorlage einer Bescheinigung 48 €; für Privatkunden, die gleichzeitig die gedruckte Version im Abonnement beziehen, 20 €. Im jeweiligen Preis der elektronischen Abonnements ist der Zugriff auf sämtliche älteren digitalisierten Jahrgänge enthalten. Preise für Bibliotheken und Institutionen auf Anfrage. Alle genannten Preise enthalten die zum Zeitpunkt des Kaufs gültige Mehrwertsteuer. In Drittländern (außerhalb der EU) gelten die angegebenen Preise netto. · Die Kündigung des Abonnements muss spätestens vier Wochen vor Ende des Bezugszeitraums in schriftlicher Form erfolgen. Ansonsten verlängert es sich automatisch um ein Jahr. Die Mindestbezugsdauer beträgt ein Jahr.

Abonnementverwaltung (falls vorhanden, bitte Kundennummer angeben): Verlag Klett-Cotta Aboservice,
Heuriedweg 19, 88131 Lindau, Telefon (0 83 82) 2 77 57-923, Fax (0 83 82) 2 77 57-655, E-Mail:
klett-cotta@guell.de; Downloads, Einzelheft- und auch Abobestellungen unter www.merkur-zeitschrift.de

BEITRÄGE

Caspar P
Wie die F
schaft di

Özkan E
Verfasser

Reinhard
Der Islam
einer Zu

BEITRÄGE

Caspar Hirschi

Wie die Peer Review die Wissen-
schaft diszipliniert

5

Özkan Ezli / Daniel Thym

Verfassung und Gemeinsinn

20

Reinhard Schulze

Der Islam oder die Zumutung
einer Zugehörigkeit

33

KRITIK

Cornelia Koppetsch

Soziologiekolumne.

Eine Welle der Nostalgie. Die
akademische Mittelschicht und
die illiberale Gesellschaft

51

Philipp Oswalt

Architekturkolumne.

Vorbild Frankfurt: Restaurative
Schizophrenie

59

Clemens Albrecht

Umziehende Götter.

1968 und die Transformation des
revolutionären Enthusiasmus

65

Roswitha Schieb

Bernward Vesper

70

Frank Ligthvoet

Ein Mann und ein Junge, 1933.

Zur Edition des Briefwechsels
zwischen Wolfgang Frommel und
Friedrich W. Buri

77

MARGINALIEN

Corey Robin

Der sinnliche Professor

87

Susanne Neuffer

Nachgespielt oder: Der subjektive
Faktor

93

Kathrin Röggla

Ich ist eine andere

101

Caspar Hirschi, geb. 1975, Professor für Geschichte an der Universität St. Gallen. Im Herbst 2018 wird *Expertenskandale – Skandalexperthen. Zur Geschichte eines Gegenwartsproblems* erscheinen.
caspar.hirschi@unisg.ch

Özkan Ezli, geb. 1975, Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Exzellenzcluster »Kulturelle Grundlagen von Integration« an der Universität Konstanz. 2012 erschien *Grenzen der Kultur. Autobiographien und Reisebeschreibungen zwischen Orient und Okzident*.
www.exzellenzcluster.uni-konstanz.de/ezli.html

Daniel Thym, geb. 1973, Inhaber des Lehrstuhls für Europa- und Völkerrecht an der Universität Konstanz und maßgeblich beteiligter Wissenschaftler des Exzellenzclusters »Kulturelle Grundlagen von Integration«. 2016 erschien *Migrationsverwaltungsrecht*.
daniel.thym@uni-konstanz.de

Reinhard Schulze, geb. 1953, Professor em. am Institut für Islamwissenschaft und Direktor des Forum Islam und Naher Osten der Universität Bern. 2015 erschien *Der Koran und die Genealogie des Islam*, 2016 *Geschichte der islamischen Welt – von 1900 bis zur Gegenwart*.
schulze@fino.unibe.ch

Cornelia Koppetsch, geb. 1967, Professorin für Geschlechterverhältnisse, Bildung und Lebensführung am Soziologischen Institut der TU Darmstadt. 2015 erschien *Wenn der Mann kein Ernährer mehr ist. Geschlechterkonflikte in Krisenzeiten* (zus. m. Sarah Speck).
koppetsch@ifs.tu-darmstadt.de

Philipp Oswald, geb. 1964, Architekt und Publizist. 2018 erschien Tomás Saraceno, *Flying Plaza, Work Journal 2012–2016* (Hrsg.).
www.oswald.de

Clemens Albrecht, geb. 1959, Professor für Kultursoziologie an der Universität Bonn.
clemens.albrecht@uni-bonn.de

Roswitha Schieb, geb. 1962, Buchautorin und Publizistin. Zuletzt erschien 2016 *Zugezogen. Flucht und Vertreibung – Erinnerungen der zweiten Generation*.
roswithaschieb@arcor.de

Frank Ligtvoet, geb. 1954, war niederländischer Kulturattaché in New York, lebt jetzt als freier Autor in Brooklyn.
frankligtvoet@gmail.com

Corey Robin, geb. 1967, Professor für Politikwissenschaften an der City University of New York. – Der Originalbeitrag *The Erotic Professor* erschien am 13. Mai 2018 im *Chronicle of Higher Education*.
Corey.robin@gmail.com

Susanne Neuffer, geb. 1951, Autorin. 2016 erschienen die Erzählungen *In diesem Jahr der letzte Gast*.
www.susanne-neuffer

Kathrin Röggla, geb. 1971, Schriftstellerin. 2016 erschien *Nachtsendung. Unheimliche Geschichten*.
www.kathrin-roeggla.de