

Hans Poser / Bruno Reuer (Hrsg.)

Bildung Identität Religion
Fragen zum Wesen des Menschen

Berlin, Weidler, 2004

Martin Sökefeld

Abgrenzung, Ausgrenzung, Gewalt: *Wie viel Identität verträgt der Mensch?*

Einleitung

Identität ist in den vergangenen Jahrzehnten zu einem Schlüsselbegriff der Gesellschaftswissenschaften geworden. Die Diskurse der Kulturwissenschaften, der Soziologie, aber auch der Politologie und vor allem natürlich der Psychologie sind ohne das Konzept der Identität nicht mehr zu denken. ‚Identität‘ hat jedoch nicht nur einen wissenschaftlichen Boom erlebt, sondern ist genauso in dem Wirklichkeitsbereich, den die genannten Wissenschaften untersuchen, zu einem selbstverständlichen und unverzichtbaren Wort geworden. Sowohl Individuen als auch Gruppen nehmen fraglos für sich Identität in Anspruch. Identität ist zu einem zentralen Element des modernen Selbstverständnisses geworden.

Identität ist nicht nur ein Begriff, mit dem analysiert oder beschrieben wird, sondern meint auch einen Wert. Das drückt sich schon im Titel unserer Tagung aus: Welche Identität braucht der Mensch? Dass Menschen Identität brauchen, ist darin schon fraglos vorausgesetzt. Identität ist etwas Gutes, etwas, nach dem wir streben und streben sollten. Werte haben jedoch immer eine ‚Rückseite‘, die aus dem besteht, das dadurch abgewertet wird, dass etwas anderes zu einem Wert erklärt wird. Wenn Identität einen Wert darstellt, was wird dann abgewertet? Nun, es ist der gesamte Bereich des Nicht-Identischen, der Bereich dessen, das sich der Identität nicht unterwirft, sich ihr nicht anpasst. Wenn Identität ein Wert ist, wenn man Identität haben *soll*, ‚identisch sein soll‘, dann kann man das Nicht-Identische nicht einfach übergehen und außen vor lassen. Das Nicht-Identische ist dann nicht einfach irrelevant, im Gegenteil. Das Nicht-Identische stellt eine Gefahr dar, es birgt einen potentiellen Angriff. „Der geringste Rest von Nichtidentität genügt, die Identität, total ihrem Begriff nach, zu dementieren“, schrieb Adorno (Adorno 1982:33). Das Nichtidentische ist das, demgegenüber sich Identität behaupten und beweisen muss, von dem sie sich abgrenzt, um sich selbst zu definieren.

Um Identität zu behaupten, wird das Nicht-Identische pathologisiert. Man spricht dann etwa in der Psychologie von *Identitätsstörungen*, die der Therapie bedürfen. Identität ist aber nicht nur auf Individuen bezogen, sondern auch auf Gruppen und Kollektive. Erik Erikson erfasst diesen Doppelcharakter des Begriffs, wenn er in seinem Buch ‚Identität und Lebenszyklus‘ in Bezug auf eine Schrift Freuds schreibt:

„Hier weist der Begriff ‚Identität‘ also auf das Band hin, das den einzelnen Menschen mit den von seiner einzigartigen Geschichte geprägten Werten seines Volkes verbindet. Zugleich bezieht er sich aber auch auf den Angelpunkt in der Entwicklung gerade dieses Menschen (...). Der Begriff ‚Identität‘ drückt also insofern eine wechselseitige Beziehung aus, als er sowohl ein dauerndes inneres Sich-Selbst-Gleichsein wie ein dauerndes Teilhaben an bestimmten gruppenspezifischen Charakterzügen umfasst.“ (Erikson 1997:124)

Welche ‚Therapien‘ im Bereich kollektiver Identitäten gibt es gegenüber dem Nicht-Identischen? Spätestens seit der Nationalstaat zur hegemonialen Form der Organisation von Herrschaft wurde, ist kollektive Identität unmittelbar mit der Legitimation von Macht und Gewalt verknüpft. Identität legt fest, wer Macht ausüben darf und wer nicht, bzw. in wessen Namen Macht ausgeübt wird. Wo Identität zur

Machtfrage wird, da droht Gewalt denen, die nicht identisch sind – Gewalt, die das Nicht-Identische entweder ausgrenzt oder unterwirft. So möchte ich behaupten, dass das Identitätskonzept nicht nur den Wert darstellt, der uns so selbstverständlich erscheint, sondern auch entscheidend zerstörerische Aspekte hat. Neben die Frage dieser Tagung ‚Welche Identität *braucht* der Mensch?‘ möchte ich daher die Frage stellen ‚Wie viel Identität *verträgt* der Mensch?‘

Als Ethnologe befasse ich mich mehr mit der kollektiven als mit der individuellen Bedeutung des Konzeptes. Ich bin aber der Meinung, dass sich beide Seiten nicht wirklich von einander trennen lassen, sondern dass sie sich gemeinsam, in einer Art Ko-Evolution entwickelt haben. Auf die Geschichte des Konzeptes möchte ich zunächst eingehen.

Identität – zur Geschichte einer Idee

Auch wenn uns heute die Vorstellung von Identität so selbstverständlich erscheint, dass wir uns ein Leben ohne diese Idee nicht mehr vorzustellen vermögen, ist doch klar, das wir es mit einer Vorstellung zu tun haben, die eine Geschichte hat und die nicht immer so war, wie wir sie heute denken. Der Beginn des Booms des konkreten Wortes ‚Identität‘ lässt sich ziemlich genau auf die Schriften Erik Eriksons datieren, also auf die fünfziger Jahre des 20. Jahrhunderts (Gleason 1983). Aber die Idee, die damit bezeichnet wird, ist natürlich älter und hat eine viel längere Geschichte. Sie ist unmittelbar verknüpft mit der Idee der Individualität, d.h. mit der Vorstellung, dass jeder Mensch einen ihm eigenen Wesenskern hat, der ihn von allen anderen Menschen unterscheidet. Es geht um die Verschiedenheit der Menschen, aber um eine neue Art von Verschiedenheit, denn die Vorstellung, dass Menschen sich in grundlegender Weise voneinander unterscheiden, dass es etwa Sklaven gibt und Freie, Bauern und Adlige, Männer und Frauen, ist natürlich sehr alt. Hier geht es aber nicht um eine Unterscheidung gesellschaftlicher Kategorien, sondern um eine neue Dialektik von Gleichheit und Unterschied: Alle Menschen sind sich darin gleich, dass sie sich von allen anderen unterscheiden. Jeder Mensch muss als Individuum genommen werden, nicht nur als Angehöriger einer Kategorie, als ein Exemplar. Wir haben es mit der Idee zu tun, dass jeder Mensch ein ‚Ich‘ hat – oder, besser: ein Ich *ist* – ein Selbst, ein eigenes Subjekt.

In seinem groß angelegten Werk ‚Quellen des Selbst‘ zeichnet Charles Taylor (Taylor 1996) die Entwicklung dieser Idee nach. Dabei spielt die Idee des Wertes von Identität die zentrale Rolle, denn „das Selbst und das Gute, oder, anders gesagt, das Selbst und die Moral, sind Themen, die sich als unentwirrbar miteinander verflochten erweisen“ (Taylor 1996:15). Taylor zeigt, dass die Idee des Selbst mit einer bestimmten Art der Introspektion und Innerlichkeit verbunden ist, eine Introspektion, der es nicht – wie in der platonischen Schau der Ideen – darum geht, die universelle Wahrheit zu erkennen, oder – wie in den cartesianischen Meditationen – die Möglichkeit der Erkenntnis auf eine unbezweifelbare Grundlage zu stellen, sondern darum, das eigene, besondere Ich zum Objekt der Betrachtung zu machen, es in seiner Besonderheit zu erkunden. Taylor (Taylor 1996:316f) spricht von einer Haltung der „radikalen Reflexivität“, die sich dem Selbst als Selbst zuwendet und nicht etwa als Ausdruck und Element universeller Ideen oder einer objektiven Ordnung. Taylor sieht einen entscheidenden Punkt der Entwicklung bei Montaigne, der dazu auffordert, sich dem Selbst in seiner Besonderheit zuzuwenden, und dabei gleichzeitig entdeckt, dass dieses Selbst nicht einfach gegeben ist, sondern dass es

gesucht werden muss und als flüchtig und nicht fassbar erscheint. Mit der Wendung zum Selbst ist dann gleichzeitig das Bewusstsein der Unsicherheit des Selbst gegeben. Man kann sich auf sein Selbst nicht als etwas selbstverständlich Gegebenes verlassen, man muss sich darum sorgen, es entwickeln und bilden.

Interessanterweise entstehen kurze Zeit nach Montaignes Gedanken, die eine frühe Andeutung moderner Identitätsvorstellungen darstellen und auch gleich das Element der Gefährdung der Identität beinhalten, politische Theorien, die auch die menschlichen Gemeinschaften nicht mehr als etwas selbstverständlich Gegebenes ansehen. Die Gemeinschaft ist nun prekär und entsteht erst durch die Zustimmung der ‚einsamen Individuen‘. Taylor (Taylor 1996:344f) entdeckt in den Vertragstheorien des 17. Jahrhunderts zwei Aspekte eines neuen Individualismus. Zum einen ist der menschliche Akteur von einer vorgegebenen kosmischen Ordnung losgelöst. Sein Zweck ist in seinem Inneren zu entdecken und nicht mehr ein einer allumfassenden Ordnung. Der Mensch ist sich selbst überlassen. Zum zweiten ist das Individuum ‚von Natur aus‘ frei und souverän, keiner Autorität verpflichtet. Die Unterwerfung unter eine Autorität geschieht erst durch einen Akt der Zustimmung, durch einen Vertrag. Unmittelbar enthalten ist hier die Idee einer ursprünglichen Gleichheit der Menschen. Seit dem 16. Jahrhundert finden wir so in verschiedenen kulturellen Bereichen sich verdichtende Hinweise auf die Gleichheit und gleichzeitige jeweilige Einmaligkeit und Einzigartigkeit der Menschen. Die von Taylor so genannte ‚Bejahung des gewöhnlichen Lebens‘ in der Folge der Reformation bereitete den Boden für die Entstehung neuer gesellschaftlicher Werte und Ideale, die sich in einer Ethik der rationalen und regelmäßigen Arbeit niederschlugen und die sich gegen die Ethik des Außergewöhnlichen wandten, die Wert vor allem solchen Handlungen und Lebensweisen (etwa des Adels oder des Mönchstums) zusprach, die nicht allen Menschen offen standen. Aber auch die katholische Kirche hatte mit der Einführung der individuellen Beichte und der damit verknüpften Betonung des individuellen Gewissens wichtigen Anteil an der Entstehung des Selbst (van Dülmen 1997:39f). Die Wertschätzung des Einzelnen und seiner Besonderheit wurde dann später in der Literatur in der Entstehung des modernen Romans besonders deutlich, der nicht mehr überlieferte Archetypen und Vorbilder zum Gegenstand hat, sondern die konkrete Erfahrung des individuellen Selbst. Nicht zuletzt entstand auch die Wertschätzung des Privaten, der Intimität, und überhaupt erst die Möglichkeit des zeitweiligen Rückzugs des Individuums aus dem sozialen Verband sowie die Überhöhung des individuellen Empfindens in der Romantik. Die Berufung des Einzelnen gilt es in seinem Inneren zu finden, in der ihm eigenen Originalität. Es ist danach zwecklos, nach äußeren Vorbildern, in der Gestalt anderer, zu suchen.

Den Gedanken der Originalität des Einzelnen weitet Herder auf die Gemeinschaft aus. Danach besitzt auch jedes Volk eine ihm eigene Originalität, die es zu entdecken und zu entwickeln sucht. Und auch hier gilt, dass man sich Modelle nicht im anderen, im äußeren suchen soll. Die Deutschen sollen nicht den Franzosen nacheifern. Was in Bezug auf den einzelnen Menschen in seine je eigene ‚Identität‘ gelegt wird, auch wenn dieser Begriff noch nicht benutzt wird, findet sich für das Volk bei Herder in der je eigenen ‚Kultur‘. Damit ändert sich das Verständnis von Kultur radikal. War Kultur zuvor etwas, was im Sinne von ‚Kultiviertheit‘ manchen Menschen zukam, den meisten – vor allem ‚dem Volk‘ – aber nicht, so wird Kultur nun zu einem Bestand an Charakterzügen, die eine menschliche Gemeinschaft, ein Volk, insgesamt kennzeichnen. Kultur scheidet nun nicht mehr, im Sinne eines universalen Bestandes höherer Werte, die Kultivierten (etwa den Adel) von den ‚einfachen‘

chen Menschen', sondern sie unterscheidet als kollektives Wesen das eine Volk vom anderen. Kultur wird damit pluralisiert – es gibt nicht mehr eine Kultur, sondern viele Kulturen – und zugleich partikularisiert, zu etwas je Besonderem erklärt. Die Grenze, die Kultur zieht, verläuft nicht mehr zwischen oben und unten, sondern zwischen innen und außen. Analog zu dem, was in Bezug auf die Individualisierung des Menschen beobachtet werden kann, finden wir auch hier eine Dialektik von Gleichheit und Verschiedenheit: Alle Völker sind gleich, insofern sie alle eine Kultur besitzen, aber sie sind gleichzeitig verschieden, weil ihre Kulturen sich voneinander unterscheiden. Werner Conze (Conze 1985:30) spricht daher von der Nation bei Herder als einer „Individuation der Menschheit“. Und ähnlich wie die Aufklärung aus der Bestimmung des Einzelnen die Notwendigkeit seiner Autonomie schlussfolgerte, ergibt sich bei Herder die Forderung nach der Autonomie der Völker: Aufgrund ihrer (kulturellen) Wesensunterschiede ist es falsch, wenn ein Volk ein anderes beherrscht. Man kann hier eine Art frühes Selbstbestimmungsrecht der Völker erkennen, das bei Herder auch zur Ablehnung des Kolonialismus führte.

Das neu entdeckte Selbst wurde jedoch nicht nur als etwas Positives gewertet, das es zu kultivieren galt. Im Rahmen der politischen Ordnung waren die Betonung der Subjektivität und der Originalität des Einzelnen gleichzeitig höchst suspekt. So entstanden im Zusammenhang mit der Entdeckung des Selbst sogleich Techniken und Institutionen, mit denen es kontrolliert werden konnte. In seinem Werk ‚Überwachen und Strafen‘ zeigt Michel Foucault auf, wie im 17. Jahrhundert die Individuen in Schulen, Armeen und Gefängnissen zu Objekten neu entstehender Disziplinarpraktiken wurden. Als Individuen nahm man nun nicht mehr nur die Privilegierten wahr, sondern auch die ‚normalen‘ Menschen, die damit gleichzeitig einer disziplinierenden und normierenden Macht unterworfen wurden. Foucault schreibt:

„Lange Zeit hindurch war die beliebige, die gemeine Individualität unterhalb der Wahrnehmungs- und Beschreibungsschwelle geblieben. Betrachtet werden, beobachtet werden, erzählt werden und Tag für Tag aufgezeichnet werden waren Privilegien. Die Chronik eines Menschen, die Erzählung seines Lebens, die Geschichtsschreibung seiner Existenz gehörten zu den Ritualen seiner Macht. Die Disziplinarprozeduren nun kehren dieses Verhältnis um, sie setzen die Schwelle der beschreibbaren Individualität herab und machen aus der Beschreibung ein Mittel der Kontrolle und eine Methode der Beherrschung.“ (Foucault 1994:246f)

Nicht zuletzt wurden auch Registrierungssysteme wie der Zensus oder Identitätsdokumente entwickelt, mit denen der einzelne Mensch vom Staat als Individuum erfasst, kontrolliert, und vor allem in seiner Mobilität eingeschränkt wurde (vgl. Torpey 2000).

Die neue Bestimmung der Menschen als Individuen und als Gleiche hatte also durchaus ambivalente Konsequenzen. Wurde im Bereich der Kunst und der Philosophie Individualität als etwas Positives gewertet, galt sie im Bereich der politischen Ordnung als potentielle Gefährdung, die es zu kontrollieren galt. Mit unserem heutigen Vokabular können wir sagen, dass die Kunst und die Philosophie die individuelle Identität kultivierten, während die staatliche Ordnung sie einzuschränken suchte, indem sie die individuelle einer kollektiven Identität unterwarf.

Kollektive Identität: Die Nation

Die Unterwerfung des Individuums unter eine kollektive Identität bediente sich vor allem des neuen Konzepts der Nation. Auch hier stand zunächst ein Impetus der Li-

beralisierung und der Emanzipation im Vordergrund. Die Idee von der Gleichheit der Individuen der Aufklärung erfuhr ihre politische Umsetzung in der französischen Revolution und in ihrem Konzept der Nation. Das Modell des Bürgers als gleichberechtigtem Angehörigen des politischen Verbandes löste die auf Privilegien ganzer Gruppen oder bestimmter Individuen – also auf Ungleichheit – begründete Form der Staatszugehörigkeit im Absolutismus ab. Für den Absolutismus war Differenz *innerhalb* der Bevölkerung konstitutiv: Der König oder der Adel gehörten gerade *nicht* zum Volk. Es gab keine gemeinsame Identität. Der Zusammenhalt des Staates, der an den Rändern ohnehin stark ausfaserte, beruhte auf dem Machtapparat und der durch Vorrechte sichergestellten Loyalität bestimmter wichtiger Gruppen. Die Französische Revolution von 1789 schuf demgegenüber das Modell des *citoyens*, das auf gleichem und gemeinsamem Recht beruhte und die unmittelbare Zugehörigkeit des Individuums zum Staat bedeutete. Dadurch entstand die Nation als Verband der rechtlich gleichen Bürger, die in direktem Verhältnis zum Staat stehen. Darin war zunächst nur eine politische Identität impliziert, keine ethnische oder im späteren Sinne ‚nationale‘ Identität. Das Konzept der Nation in der Revolution bedeutete vor allem eine neue Theorie der Legitimität von Macht: Die Macht gehörte der Nation, dem Volk, als Souverän insgesamt und nicht bestimmten privilegierten Ständen oder einem sich auf Gott berufenden Herrscher. In seiner Streitschrift „Was ist der Dritte Stand?“ erklärte Emmanuel Sieyès:

„Es genügt nicht, gezeigt zu haben, daß die Privilegierten, weit davon entfernt, der Nation nützlich zu sein, diese nur schwächen und ihr schädlich sein können; man muß auch beweisen, daß der Adelsstand gar nicht in die gesellschaftliche Organisation gehört; daß er wohl eine Last für die Nation ist, aber nie einen Teil derselben ausmachen kann.“ (Sieyès 1988:32f)

Die Nation wandte sich damit gegen die früheren Herrscher, nicht gegen andere Nationen.

In der Regel wird in der Literatur sehr stark der Gegensatz zwischen dem ‚deutschen‘ Typus der ‚ethnisch-kulturellen‘ und dem ‚französischen‘ Modell der ‚politischen‘ Nation betont. Rogers Brubaker (1992) weist jedoch darauf hin, dass das französische Modell der kosmopolitischen, politischen Nation, in dem ethnische Zugehörigkeit keine Rolle spielte, und in dem jeder in die Nation aufgenommen werden konnte, der sich zu den Idealen der Revolution bekannte, nur sehr kurzlebig war. Schon sehr bald entwickelte sich in der radikalen Phase der Revolution ab 1792 mit ihren Fraktionskämpfen ein xenophober Nationalismus, dem alles Ausländische verdächtig war, und von dem interne Gegner mit dem Argument bekämpft wurden, sie würden mit fremden Mächten konspirieren. Der schnelle Umschlag des Ideals überrascht. Brubaker fragt, warum nun ausgerechnet Ausländer paranoid verfolgt und härter bestraft wurden als Feinde innerhalb der Nation:

„Die Antwort hat mit der Logik des Nationalstaates zu tun. Ein Nationalstaat ist der Staat einer Nation, der Staat einer und für eine bestimmte, abgegrenzte und souveräne Nation, zu der Ausländer per definitionem nicht gehören. Im Inneren rechtlich homogen, ist er aufgrund dieser Tatsache schärfer nach außen abgegrenzt als der intern heterogene Staat wie im vorrevolutionären Frankreich.“ (Brubaker 1992:46)¹

Die Logik des Nationalstaates ist eine Logik der Ausgrenzung. Nachdem die alten privilegierten Stände, denen gegenüber man sich definiert hatte und die 1789 aus

¹ Übersetzung dieses und aller folgenden Zitate aus dem Englischen durch den Autor.

der Nation ausgeschlossen worden waren, abhanden gekommen waren, wurde der Gegner, von dem man sich abgrenzte, außerhalb, d.h. in anderen Nationen gefunden. Gleichzeitig wurde Gleichheit nicht mehr nur im Sinne von politischer Gleichberechtigung definiert, sondern auch als Einheit und Homogenität verstanden. Einheit – gemeinsame Identität – wurde zu einem positiven Gut, und die Sprache war das wichtigste Mittel, um diese Einheit herzustellen. Die Sprache der Revolution war Französisch und so sagte die Revolution der sprachlichen Diversität in Frankreich den Kampf an: „Die Reaktion ... spricht Bretonisch“ sagten die Jakobiner (Weber 1976:72). Das heißt, dass die Einheit der Nation, ihre Identität, keineswegs gegeben war. Sie wurde, wie Eugen Weber in seiner Studie ‚Peasants into Frenchmen‘ detailliert aufzeigt, in einem langwierigen und mühsamen Prozess erst hergestellt, indem die Bevölkerung in Institutionen wie Schulen oder dem Militär einer assimilierenden und homogenisierenden Politik unterworfen wurde.

Der Nationalismus, der mit der Französischen Revolution entstand, operierte also zweiseitig: Nach außen, gegenüber anderen Nationen, grenzte er ab, nach innen war er bemüht, Homogenität herzustellen. Das Element der Abgrenzung gegenüber anderen war der entscheidende Aspekt, der die Ausbreitung des Nationalismus in Europa ermöglichte. Als Gegner, als das andere der jeweiligen Nation, spielte Napoleon eine zentrale Rolle. So ereignete sich 1808 in Spanien ein Aufstand gegen die napoleonische Herrschaft, der zwar völlig andere Ziele hatte als die Französische Revolution, der aber ähnlich wie diese von einer Mobilisierung der Massen getragen war, die sich gegen die Franzosen als ‚andere‘ wandte. Der im Zusammenhang mit dem Aufstand veröffentlichte ‚Spanische Bürger-Katechismus‘ definierte die Spanier als rechtschaffene Menschen, die Franzosen aber als blutgierige Ketzer. Er wurde in hunderttausendfacher Auflage, in fast alle europäischen Sprachen übersetzt, verbreitet und lieferte das Grundmodell für die nationalistische Propaganda der „Selbstdefinition durch Feindmarkierung“ (Schulze 1999:192f). Österreich nahm sich dieses Modell im Kampf gegen Napoleon als Vorbild und lieferte das historisch erste Beispiel dafür, dass ein regulärer Staat an die „revolutionäre Solidarität der Nation appellierte“ (Schulze 1999:195). Die allgemeine Wehrpflicht wurde eingeführt, und die gemeinsame Verteidigung des Vaterlandes sollte die Einheit der Nation bewirken. Obwohl Österreich von Napoleon geschlagen wurde, bediente sich der preußische König Friedrich Wilhelm III. derselben Strategie des Appellierens an ein Nationalgefühl gegen den französischen Herrscher. Hier zeigte sich, dass dieses Nationalgefühl in der Bevölkerung sehr ungleichen Anklang fand: Während sich die Gebildeten mobilisieren ließen, blieb die Landbevölkerung, die fast drei Viertel der Bevölkerung Preußens ausmachte, weitgehend unbeeindruckt (Schulze 1999:200).

Innerhalb von zweieinhalb Jahrzehnten war also das Nationsideal der französischen Revolution auf den Kopf gestellt worden: Es ging nicht mehr darum, unter Berufung auf die Nation den König abzusetzen, sondern für ihn zu kämpfen und zu sterben – gegen andere Nationen. Übrig blieb die doppelte Strategie der Abgrenzung nach außen und der Vereinheitlichung nach innen, die den Nationalismus zum Modell für alle selbstbewussten kollektiven Identitäten macht. Besonders über die Homogenisierung wirkt die kollektive Identität massiv auf individuelle Identitäten ein. Denn es gilt nun, das Individuum im Sinne dieser Identität zu erziehen und durch Institutionen wie Militär und Schule, aber auch Literatur und Medien, das zu realisieren, was in der Regel als immer schon vorhanden postuliert wird: Die nationale Identität des Einzelnen.

Identität: Idiome und Politik

Es geht mir hier nicht darum, europäische Geschichte zu wiederholen. Aber ich bin der Ansicht, dass es wichtig ist, sich die historische Genese von Konzepten, die wir normalerweise als einfach gegeben voraussetzen, in Grundzügen bewusst zu machen. Wir sehen also, wie sich ein entstehendes Verständnis des Individuums als gleichzeitig gleich und verschieden, das man in der Geistesgeschichte nachzeichnen kann, in einer analog bestimmten neuen Form der politischen Gemeinschaft wieder finden lässt. Individuelle und kollektive Identität weisen dieselbe Grundstruktur auf. Identisch, ob bezogen auf Kollektiv oder aufs Individuum, ist, was sich von anderen abgrenzt, was das Andere ausgrenzt. Ohne diese Ausgrenzung lässt sich Identität nicht denken. Entsprechend argumentiert Andreas Wimmer in Bezug auf den Nationalstaat, die hegemoniale politische Form der Moderne, dass Formen der Ausgrenzung wie Rassismus, Fremdenfeindlichkeit oder ethnische Konflikte, aber auch erzwungene Assimilation, keine Randerscheinungen sind, sondern nur besonders deutlich das Prinzip ausdrücken, auf das der Nationalstaat gegründet ist. In der – oft genug extrem gewalttätigen Ausgrenzung – offenbart sich der ‚Schatten der Moderne‘ der nichtsdestoweniger untrennbar mit ihr verbunden ist (Wimmer 2002).

Identität wird in der Regel als ein wesentlicher Kern des Individuums oder der Gruppe gedacht, ein Kern, der sich im Gegensatz zur flüchtigen, veränderlichen Äußerlichkeit normalerweise nicht ändert, sondern eben ‚identisch‘ bleibt. So wird meine Identität unter anderem durch meine im Personalausweis (English: identity card) angegebenen unveränderlichen Merkmale wie die Augenfarbe definiert, aber auch durch Geburtsort und Geburtstag oder durch die Staatsangehörigkeit, also die Zugehörigkeit zu einem Kollektiv. Die Unveränderlichkeit der Identität wird bei kollektiver Identität zu einer oft überzogenen historischen Tiefe ausgedehnt. „Die Imagination nationaler Gemeinschaft ist angewiesen auf die Imagination einer in die Tiefe der Zeit zurückreichende Kontinuität,“ schreibt Jan Assmann (Assmann 1997:133). Eine nationale Identität besteht dann schon seit unvordenklichen Zeiten und ist tief verwurzelt. Deutsche nationale Identität beginnt demnach schon mit den Teutonen, obwohl es trotz der lautlichen Ähnlichkeit keinen etymologischen Zusammenhang zwischen den Adjektiven ‚deutsch‘ und ‚teutonisch‘ gibt. Und der deutsche Nationalcharakter wurde dann schon in der ‚Germania‘ des Tacitus geschildert, obwohl es dem Autor hier weniger um die Germanen ging als darum, ein Gegenbild zu entwerfen, mit dem er den verkommenen Sitten der Römer einen Spiegel vorhalten wollte. Häufig können wir beobachten, dass, wie im Falle des deutschen Nationaldiskurses vergangener Jahrhunderte, die historische Tiefe umso weiter ausgedehnt und umso vehementer vertreten wird, je unsicherer diese Identität in der Gegenwart ist.

Essentialismus und Primordialismus, die Behauptung unveränderlicher Wesenskerns bei gleichzeitiger Versicherung ihrer Ursprünglichkeit, sind wesentliche Idiome der Identität. Diese Idiome zeigen an, dass Identität gerade nicht so ist, wie sie behauptet wird, weder unwandelbar noch immer schon gegeben. Im Gegenteil, Identität muss, etwa durch historische Erzählungen oder durch persönliche Narrativen, stets erst hergestellt werden. Am Beispiel der nationalen Identität spricht Benedict Anderson daher von der ‚Erfindung der Nation‘ und betont gleichzeitig, dass damit nicht gesagt werde, eine Nation sei unreal. Wir alle wissen, dass die Imaginationen und Erfindungen der Menschen extrem wirkmächtig sind und die Realität von etwas herzustellen vermögen, das es zuvor nicht gegeben hat. In der Regel wird

auch nicht etwas völlig Neues erfunden, sondern man knüpft an bestehende Elemente an oder deutet sie um. Trotzdem bleibt die Tatsache, dass es keine Identität ohne *Identitätspolitik* gibt, ohne das oft sehr engagierte Bemühen, eine Identität auf eine bestimmte Art und Weise zu behaupten und darzustellen, bestimmte Aspekte zu verschweigen oder zu vergessen und andere hervorzuheben. Vergessen ist dabei ebenso wichtig wie Erinnern, denn vor allem muss vergessen werden, dass die Nation eine erfundene und keineswegs natürliche Einheit ist (Billig 1995:37f). Identitätspolitik findet stets in einem komplexen gesellschaftlichen und historischen Zusammenhang statt, in dem ihre ‚Erfinder‘ und Verfechter strategisch agieren. Identitätspolitik ist stets bemüht, Eindeutigkeit herzustellen und, zumindest auf diskursiver Ebene, Ambivalenz auszuschließen. Identitäten müssen klar umgrenzt sein, man ist entweder das eine oder das andere.

Identitätspolitik ist in einem doppelten Sinne mit Macht verknüpft. Einerseits ist Macht erforderlich, um Identität in der gewünschten Weise zu vertreten. Diese Macht kann sehr verschiedene Formen haben. Es kann sich um Medienmacht handeln, die bestimmte Repräsentationen verbreitet, um institutionelle Macht, die etwa bestimmte Inhalte im Schulunterricht festschreibt, aber auch um physische Gewalt, die bestimmte Individuen zur Anpassung zwingt oder sie aus dem Kollektiv ausschließt, bis hin zur körperlichen Eliminierung. Weiter ist ein Macht ausübender administrativer Apparat notwendig, der die Individuen identifiziert und „erfasst“ (Torpey 2000:11) und damit – beispielsweise in ihren Bewegungen – kontrolliert. Im modernen westlichen Nationalstaat ist Identitätspolitik sehr tief in alltägliche politische Praktiken eingeschrieben und wird oft gar nicht als solche wahrgenommen. Michael Billig (Billig 1995) spricht hier vom ‚banalen Nationalismus‘, der sich nicht in bewaffneten Konflikten äußert, sondern in Nationalfeiertagen, Flaggen und Pässen.

Andererseits legitimiert Identitätspolitik aber auch Macht. Staatliche Macht ist heute unmittelbar an nationale Identität geknüpft. Das drückt sich etwa in der Vorstellung vom ‚Selbstbestimmungsrecht der Völker‘ aus, aber auch in der Tatsache, dass jede Form von Regierung, selbst eine diktatorische, immer für sich beansprucht, im Interesse der Nation zu handeln. Identitätspolitik kann aber auch nicht-staatliche Macht legitimieren, besonders natürlich bei politischen Bewegungen, die auf der Basis einer bestimmten Identität eine eigene Nation behaupten und nach staatlicher Macht streben.

Identität als globales Konzept

Bis hierher habe ich gezeigt, dass Identität eine Idee ist, die in der Geschichte Europas entstanden ist. Der amerikanische Ethnologe Richard Handler (Handler 1994) warnt daher davor, das Identitätskonzept auf andere, nicht-westliche Gesellschaften zu übertragen. Handlers Kritik ist berechtigt, da sie noch einmal darauf hinweist, dass wir es mit Identität nicht mit einer anthropologischen Universalie zu tun haben, sondern mit einem historischen Konzept mit einem spezifischen Entstehungskontext. Nichtsdestotrotz ist Identität längst zu einem global relevanten Begriff geworden. Auch wenn Sozialwissenschaftler sich die Warnung Handlers zu Herzen nehmen und für die Beschreibung und Analyse nicht-westlicher Gesellschaften auf das Identitätskonzept verzichten würden, wären sie damit auf verlorenem Posten (Sökefeld 2001). Denn schon lange fordern Menschen auf der ganzen Welt Identität für

sich ein. In diesem Abschnitt möchte ich diskutieren, warum und wie Identität zu einem derart global erfolgreichen Konzept geworden ist.

Der wichtigste Grund für den Erfolg des Konzeptes liegt in der geschilderten Verknüpfung von Identität und Macht, die im Kontext der kolonialen Expansion Europas und in den folgenden anticolonialen Auseinandersetzungen relevant wurde. Einerseits wurden den Kolonisierten von den Kolonialmächten diverse Identitäten zugesprochen, um sie beherrschbar zu machen und um diese Herrschaft zu legitimieren. Andererseits übernahmen die Kolonisierten diese Konzepte aus dem europäischen Machtdiskurs, erklärten sich etwa selbst zur Nation und forderten das Selbstbestimmungsrecht für sich ein. Diese Prozesse lassen sich am Beispiel Indiens besonders deutlich aufzeigen. Dieses Beispiel werde ich daher im Folgenden etwas genauer untersuchen und dabei die entstehende Verknüpfung von Religion und Nation in den Vordergrund stellen.

Wenn wir heute Presseberichte über gewalttätige Konflikte, über fundamentalistische Muslime und fanatische Hindus auf dem Subkontinent verfolgen, können wir den Eindruck bekommen, als sei Religion immer schon der Kern gesellschaftlicher Konflikte und Gewalt in Südasien gewesen. Aber das ist nicht der Fall. Erst im kolonialen Kontext wurde Religionszugehörigkeit, die bis dahin in vielen Fällen nicht einmal genau definiert war, politisch wichtig. Vor dem 18. Jahrhundert hatte das Wort ‚Hindu‘ keine eindeutig religiöse Bedeutung. Es bezeichnete einfach die Bewohner des Subkontinents und schloss indische Christen, Juden und Muslime ebenso ein wie die Anhänger der religiösen Traditionen, die wir heute Hinduismus nennen. Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts und dem Beginn der Konsolidierung und Ausdehnung ihrer Herrschaft über Indien waren die Briten damit befasst, ein umfassendes System der Verwaltung und Rechtsprechung aufzubauen, das vor allem im Bereich des Familienrechts die Besonderheiten der angenommenen Religionsgemeinschaften anerkennen sollte. In Zusammenarbeit mit muslimischen Ulema und hinduistischen Pandits waren britische Orientalisten damit befasst, ein entsprechendes Recht für Hindus und Muslime zu kodifizieren. Die Engländer betrachteten religiöse Differenz als ein strukturelles Grundelement der indischen Gesellschaft. So analysiert der indische Historiker Gyanendra Pandey (1996), wie die Geschichte Indiens im britischen Verständnis in einen umfassenden Rahmen des Antagonismus zwischen Hindus und Muslimen eingeschrieben wurde. Lokale Ereignisse mit sehr unterschiedlichen Hintergründen wurden als Folgen dieses strukturellen Gegensatzes erklärt. Sowohl Hindus als auch Muslime wurden dabei als gewalttätig geschildert und gleichzeitig als die Anderen der britischen Zivilisation dargestellt – die Anderen, die der zivilisatorischen Mission kolonialer Herrschaft unterworfen werden mussten. Die britischen Bemühungen, die kolonisierte Bevölkerung in Kategorien einzuteilen, kulminierten im indischen Zensus, der seit 1872 alle zehn Jahre durchgeführt wurde. Dabei wurde einerseits die Gesellschaft in infinitesimale Einheiten unterteilt; andererseits aber gleichzeitig eine große Hindu-Mehrheit geschaffen, der mehrere Minderheiten gegenüberstanden, von denen die Muslime die wichtigste darstellten (vgl. van der Veer 1994:26). Die britische Politik der Repräsentation in ihrem Doppelsinn hatte entscheidende Folgen für die Beziehungen zwischen Hindus und Muslimen. Einerseits waren die Führer der jeweiligen ‚community‘ bemüht, diese auf eine Art und Weise darzustellen, die ihre potentielle Machtbasis vergrößerte und klare Grenzen zu den anderen Gruppen zog. Gandhi definierte beispielsweise die so genannten ‚Unberührbaren‘, die außerhalb der Hindutradition gestanden hatten, als ‚Harijans‘ und schloss sie damit in die Hindugemeinschaft ein.

Andererseits basierte die Repräsentation der Gruppen in den kolonialen Institutionen politischer Partizipation auf den numerischen Resultaten des Zensus. Durch die Einführung separater Wählerschaften und Vertretungen für Hindus und Muslime bekamen die Religionsgemeinschaften eine definitive politische Bedeutung im kolonialen Indien. Sie waren zu den Körperschaften geworden, durch die politische Ziele verfolgt werden mussten. Religiöse Identität war mit politischer Identität verknüpft worden.

Die indische Unabhängigkeitsbewegung definierte sich als Nationalbewegung. Das Konzept der Nation wurde aus dem britischen Diskurs übernommen, um für die indische Nation das Recht auf Selbstbestimmung einzufordern. Allerdings wurden im Verlauf der Unabhängigkeitsbewegung unterschiedliche Vorstellungen der Nation entworfen. Die Mehrheit der Kongresspartei kämpfte für eine säkulare indische Nation, in der religiöse Zugehörigkeit keine Rolle spielen sollte. Die Moslem-Liga beanspruchte dagegen einen eigenen Staat der Muslime in Südasien. Dieser Anspruch basierte auf der ‚Zwei-Nationen-Theorie‘, die besagte, dass auf dem Subkontinent zwei durch Religion definierte Nationen existierten, eine muslimische und eine hinduistische, die sich so sehr von einander unterschieden, dass sie unmöglich miteinander im selben Staat leben konnten. Diese Version der Nation akzeptierten nicht einmal alle Muslime Indiens, trotzdem wurde sie von den Briten durch ihre Zustimmung zur Teilung des Subkontinents 1947 legitimiert und in politische Realität umgesetzt. Durch diese Entscheidung setzten die Briten ihre Konstruktion der indischen Gesellschaft als essentiell ‚kommunalistisch‘ fort. Die Konsequenzen der Teilung sind bekannt: In ihrem Umfeld verloren etwa eine Millionen Menschen ihr Leben, zehn Millionen wurden vertrieben. Der indische Politikwissenschaftler Kaviraj schreibt über die Teilung Indiens:

„Es war eine merkwürdige Kombination einer modernistischen Logik der Homogenität des Staates und einer traditionalistischen Logik des Primats der religiösen Gemeinschaft, die die Idee der Teilung Indiens zur Folge hatte und legitimierte. Das wichtigste Ergebnis dieses Prozesses der Standardisierung von Identität war, dass er den Weg zur Gewalt bereitete. Die Menschen fühlten sich nun diesen großen und abstrakten Gemeinschaften der Hindus oder Muslime zugehörig, und diese Gruppen verloren die Unmittelbarkeit und Intimität, die die wesentlichen Merkmale von ‚Gemeinschaft‘ in der traditionellen Welt gewesen sind.“ (Kaviraj 1997:331)

Indien wurde als säkularer Staat gegründet, der religiöse Pluralität etwa im Bereich des Familienrechts weiter anerkannte. Das Erstarken des Hindunationalismus in den vergangenen Jahrzehnten zeigt, dass sich die Politisierung der Religion aber auch im säkularen Staat fortsetzte. Hindunationalistische Organisationen und Parteien entwarfen ein Konzept einer hinduistischen Nation, für deren Propagierung sie religiöse Praktiken übernahmen. Große Demonstrationen, die dem Modell religiöser Prozessionen nachempfunden waren und Figuren der indischen Nation als Gottheit mit sich führten, durchquerten das ganze Land. Sie markierten es damit als das heilige Territorium dieser Nation. Dabei wurde die Nation als unterdrückt von mächtigen Minderheiten, von Muslimen und Unberührbaren, dargestellt. Dieser Ideologie zufolge war Indien immer noch nicht frei, immer noch nicht von denen beherrscht, denen das Land rechtmäßig gehört.

Der Hindunationalismus kulminierte in der Kampagne um die Babri Moschee in der nordindischen Stadt Ayodhya. Der hindunationalistischen Ideologie nach wurde diese Moschee im 16. Jahrhundert vom Mogulherrscher Babar an der Stelle errichtet, an der er zuvor einen Tempel zerstört hatte, der den Geburtsort des Gottes Rama

markierte. Ayodhya wurde zum Symbol für die postulierte andauernde Fremdbestimmung Indiens. Die Moschee wurde schließlich Ende 1992 von fanatisierten Hindus zerstört. In der Folge ihrer Zerstörung kam es zu Gewalttätigkeiten, denen mehrere hundert Muslime zum Opfer fielen.

Kaviraj spricht in Bezug auf Indien von einer Neukonstituierung der Ontologie von Identität durch die kolonialen Zähl- und Zensusoperationen (Kaviraj 1997:329). In der Tat kann der gesamte Prozess von der kolonialen Abgrenzung von Kategorien bis zur Formierung des Hindu-Nationalismus als ein Prozess der Fixierung und Abstraktion von Identitäten interpretiert werden. Unscharfe, verschwommene Gemeinschaften wurden durch ‚gezählte‘ und genau definierte Gruppen ersetzt. Das heißt, Kategorien von Menschen, ob Kasten, religiöse oder regionale Gemeinschaften, wurden als homogene Körper mit eindeutigen Grenzen und klar identifizierbaren ‚Anderen‘ konstituiert. In dieser Imagination einer Landschaft der Identitäten wurden Zonen der Ambivalenz, der Übergänge und quer zu Kategorien verlaufenden Beziehungen ausgeblendet. Die Logik der Konstruktion von Identität wird von der hindunationalistischen Ideologie ins Extrem geführt, weil nun die Pluralität, die von anderen Konzeptionen in die Nation aufgenommen wird, durch die Etablierung der Kongruenz religiöser und nationaler Identität ausgeschlossen wird. Durch diese ‚Dopplung‘ von Identität werden andere, überschneidende und verbindende Formen von Identität und Gemeinschaft, die etwa auf gemeinsamer Zugehörigkeit zu einem Dorf oder einer Region basieren, in vielen Fällen ausgelöscht. Aus dieser Perspektive ist dann ein Muslim, der das gleiche Dorf bewohnt wie sein Hindu-Nachbar, nicht mehr ein Dorfgenosse, sondern nur noch ein Muslim, und damit ein anderer, der nicht dazu gehört, mit dem man keine positive Beziehung mehr teilt, und der in Zeiten polarisierender Spannung angegriffen werden kann.

Dass hier nicht eine Art intrinsische Intoleranz oder Gewalttätigkeit bestimmter religiöser Traditionen am Werk ist, sondern einfach die Logik der Identität, die sich selbst durch Abgrenzung vom anderen definiert und dann das andere, das Nicht-Identische ausschließen muss, zeigt die Geschichte Pakistans seit der Unabhängigkeit. Pakistan wurde ja auf dem Fundament der Religionsgemeinschaft als Staat und Nation der Muslime in Südasien gegründet, aber der Prozess der Abgrenzung war damit nicht beendet. Denn später wurden andere Identitäten für relevant erklärt und bekämpften ihre jeweilige Form des Nicht-Identischen. Vor allem regionale und sprachliche Identitäten rückten in den Vordergrund. Auf ihrer Basis entstanden zahlreiche regionale Konflikte, und nicht zuletzt kam es auch zur erneuten Spaltung, zur Abtrennung von Bangladesch. Schließlich wurde seit den 1980er Jahren im Konflikt zwischen Sunniten und Schiiten auch die Frage der Religion wieder relevant.

Von Identität zu Differenz

Das Beispiel Indiens und Pakistans zeigt, dass die Logik der Identität, die mit Abgrenzung und Ausgrenzung operiert, häufig nicht zu stoppen ist und auch dann nicht zur Ruhe kommt, wenn eine bestimmte Form von Identität realisiert ist. Denn obwohl Identität ihrem Begriff nach, wie Adorno formuliert, total ist, ist sie es in ihrer Realisierung niemals. Vollständige Gleichheit ist weder im Sinne des Sich-Selbst-Gleichseins des Individuums noch der Gleichheit der Mitglieder eines Kollektivs erreichbar. Die Wahrnehmung dieser Tatsache hatte in der theoretischen Debatte über Identität zur Folge, dass die Betonung immer stärker von der Idee der

Identität zum Konzept der Differenz verschoben wurde. Angestoßen wurde diese Verschiebung durch eine Reihe von Kritiken, die aus politischen und persönlichen Erfahrungen der Diskriminierung (d.h. einer Form der Differenz) hervorgingen und aus ‚peripheren‘ Perspektiven gegen die dominante Theorie gesetzt wurden. Eine zentrale Rolle spielte dabei der akademische Feminismus und die Kritik von nicht-weißen Frauenrechtlerinnen an der Kategorie der Frau, die sie als ein Konstrukt der weißen Mittelklasse entlarvten (Crosby 1992). Dieser Kritik zufolge ist die Kategorie der Frau keineswegs identisch, sondern allen möglichen Formen der Differenz – wie Klasse, ‚Rasse‘ oder Ethnizität – unterworfen. „Das Konzept ‚Frau‘ löscht die Unterschiede zwischen Frauen in spezifischen sozio-historischen Kontexten aus, zwischen Frauen, die gerade als historische Subjekte ... definiert werden. Denn ... nur wenn man ‚Frauen‘ im Abstrakten vorstellt, wenn die Frau zu einer Fiktion oder Phantasie wird, kann Rasse als irrelevant betrachtet werden“, schreibt bell hooks (hooks 1993:124). Das Insistieren auf Differenz stellt essentialisierte Identitäten in Frage. Dieser Gedankengang wurde aus dem akademischen Feminismus in die allgemeine Theorie-debatte über Identität übertragen. Ali Rattansi formuliert daher:

„Alterität ist wichtig ..., weil Subjekte und das Soziale, also sowohl individuelle als auch kollektive Identitäten nicht als wesenhaft gegeben, sondern als permanenter Konstruktion und Transformation ausgesetzt betrachtet werden. In diesem Prozess ist die Differenzierung von Anderen eine mächtige konstitutive Kraft.“ (Rattansani 194:29)

Es gibt keine ‚reinen‘ Identitäten. Was als konstante, konsistente und singuläre Identitäten angenommen wird, entpuppt sich als jeweils temporäre Subjektpositionen, die drei Aspekte haben: Differenz, Pluralität und Überschneidung. Diese drei Aspekte werde ich im Folgenden kurz erläutern.

Differenz betont, dass Identität immer nur als eine *andere* Identität besteht, die ein Individuum oder eine Gruppe kontrastierend von anderen unterscheidet. Tatsächlich ist für die Postulierung einer Identität diese Differenz viel wichtiger als die vorgeblich von dieser Differenz umschlossene Gleichheit. So haben wir in unseren Pässen die Eintragung einer Staatsangehörigkeit, etwa als Deutscher oder Franzose, nicht deshalb, weil alle Deutschen oder alle Franzosen untereinander gleich wären, sondern weil es verschiedene Nationalitäten gibt, weil ein Deutscher eben kein Franzose ist. Die Gleichheit, die dadurch hergestellt wird, ist zunächst rein negativ. Sie besteht eben nicht darin, das alle Deutschen beispielsweise pünktlich wären oder Sauerkraut essen würden, sondern darin, dass sie weder Franzosen noch Engländer, Belgier und so weiter sind. Der Unterschied ist die notwendige Vorbedingung, um Gleichheit behaupten zu können. Das Operieren mit der Differenz zeigt sich gleichzeitig darin, dass es nie gelingt, Identitätskategorien eindeutig festzulegen. Je genauer man zu definieren versucht, desto energischer regen sich neue Differenzen (vgl. Beck-Gernsheim 1999).

Damit verweist Differenz auf *Pluralität*: Identität existiert niemals im Singular sondern immer nur in der Mehrzahl von Identitäten. Identität spielt nur eine Rolle, weil es andere, mehrere Identitäten gibt, die in einer Vielzahl von Beziehungen der Zugehörigkeit und des Andersseins geformt werden. Hierbei ist es wichtig zu betonen, dass Identität nicht nur deshalb plural ist, weil es, wie im vorhergehenden Beispiel, verschiedene Nationalitäten gibt, sondern weil es verschiedene Arten von Differenzen gibt, die Menschen in unterschiedlichen Hinsichten vereinen oder voneinander unterscheiden. Neben der nationalen Identität gibt es eben eine Geschlechts-

identität, eine religiöse Identität etc., die mich jeweils mit einem unterschiedlichen Kollektiv anderer Menschen vereint, bzw. von anderen unterscheidet.

Und damit komme ich zum dritten Aspekt, den ich ‚*Überschneidung*‘ oder ‚*Durchkreuzung*‘ nenne und durch den ich hervorheben will, dass zwischen diesen verschiedenen Differenzen eine Vielzahl dynamischer Beziehungen existiert. Die verschiedenen Identitäten, die ein Mensch verkörpert, beeinflussen sich oft in hohem Grade wechselseitig, und zwar nicht notwendigerweise in dem Sinn, dass sie sich irgendwie wechselseitig zurecht stoßen und eine konsistente Persönlichkeit, eine integrierte Ich-Identität ermöglichen würden. Nein, diese verschiedenen Identitäten können Konflikt und Antagonismus hervorrufen, Inkonsistenz und Ambivalenz zur Folge haben. So mag politische Identität mit nationaler Identität in Konflikt geraten, was man etwa im Kontext des Irak-Kriegs bei US-amerikanischen linken Pazifisten beobachten konnte. Besonders der Aspekt der Überschneidung verdeutlicht die Notwendigkeit, dass man bei der Betrachtung von Identitäten nicht einzelne Kategorien auswählen kann, sondern sie stets im Feld ihrer wechselseitigen Beziehungen sehen muss.

Wenn wir Identität mit diesen drei Aspekten – Differenz, Pluralität und Überschneidung – auf den Begriff bringen, wird unmittelbar einsichtig, warum keine Identität ohne Identitätspolitik bestehen kann. Da jede Identität immer in einem komplexen und konfliktträchtigen Beziehungsgefüge mit anderen Identitäten existiert, stößt jede Veränderung in diesem Gefüge eine Vielzahl anderer Veränderungen an. Identitätspolitik versucht, in diesem Gefüge eine bestimmte Identität zu stabilisieren, etwa die Grenzen zu anderen Identitäten schärfer zu ziehen oder bestimmte Inhalte mit einer Identität zu verknüpfen. Dies bleibt aber nie ohne Auswirkungen auf andere Identitäten, so dass nun neue Differenzen relevant werden können, die die Stabilisierung der Identität wieder in Frage stellen. Stabilisierung per Identitätspolitik hat normalerweise vor allem den Ausschluss von Ambivalenz zum Ziel, und gerade wo Mehrdeutigkeit eingeschränkt, Identität also auf eine bestimmte Interpretation festgelegt werden soll, regt sich der Widerstand anderer Differenzen.

Diesen Punkt möchte ich noch einmal kurz am Beispiel Pakistans illustrieren: Obwohl Pakistan als der Staat der ‚Nation der Muslime‘ in Südasien gegründet worden war, wurde die Bestimmung des Islam in der nationalen Identität des Landes weitgehend offen gelassen. Ich habe ja oben bereits angesprochen, dass zunächst andere Identitäten, die mit Religion nichts zu tun hatten, bedeutsamer wurden. Seit der zweiten Hälfte der siebziger Jahre versuchte aber zunächst die Regierung unter Zulfikar Bhutto und später das Militärregime von General Zia ul Haq, die religiöse Identität der Nation in den Vordergrund zu schieben, auch um über die Betonung der gemeinsamen Religion potentiell separatistische regionale Identitäten zurückzudrängen. Aber je mehr der Islam thematisiert wurde, desto genauer musste bestimmt werden, was eigentlich islamisch ist und was nicht. Diese Debatte löste viele Konflikte aus und verschärfte die Ausgrenzung solcher Gruppen, die nicht im Zentrum des dominanten Islamverständnisses angesiedelt waren. Unter Bhutto wurden so die Ahmadis zu Nicht-Muslimen erklärt; sie leiden bis heute unter Diskriminierung und gewalttätiger Verfolgung. Zia ul Haq leitete schließlich eine Islamisierung der pakistanischen Gesellschaft ein, die einseitig an einer Form des sunnitischen Islam orientiert war, welche aus dem Wahabismus und der indischen Deoband-Schule abgeleitet wurde. Schiiten, aber auch andere sunnitische Gruppen sahen sich durch diese Form der Islamisierung ausgegrenzt, und tatsächlich wurden auch sie von radikal-sunnitischen Gruppierungen zu Nicht-Muslimen erklärt. Ge-

walt zwischen Schiiten und Sunniten ist in Pakistan bis heute an der Tagesordnung. Die drohende Ausgrenzung in Pakistan führte dazu, dass sich manche Schiiten verstärkter am Iran orientierten, dort etwa in großer Zahl theologische Hochschulen besuchten und dann in Pakistan wieder als Agenten des Iran betrachtet wurden. Der Versuch, nationale Identität dadurch zu stabilisieren, dass der Islam in den Mittelpunkt gestellt und definiert wurde, führte im Zuge der verschiedenen dadurch ausgelösten Abgrenzungsprozesse im Endeffekt zur weiteren Destabilisierung des nationalen Zusammenhalts, zur Multiplizierung von Konflikten und Gewalt.

Ich möchte mich nun noch einmal bekannteren Gefilden zuwenden und die Logik der Identität nach Deutschland zurückverfolgen. Mit dem Genozid an Juden und der Verfolgung und Vernichtung anderer, als ‚undeutsch‘ ausgegrenzter Gruppen bietet die deutsche Geschichte ein Beispiel, das die Logik konsequenter Identitätspolitik bis hin zur physischen Auslöschung der Ausgegrenzten verdeutlicht. Aber damit will ich mich nicht näher befassen, sondern gegenwärtige und alltägliche Identitätspolitik in Deutschland diskutieren. Dabei geht es natürlich um die Debatte um Einwanderung, um die Anerkennung oder Ausgrenzung von Migranten.

Ich habe ja bereits gezeigt, dass der Nationalstaat auf eine strikte Form der Ausgrenzung gegründet ist: Nur die Angehörigen des Staates und der Nation genießen – wenigstens im Idealfall – alle Rechte politischer und gesellschaftlicher Partizipation und werden damit in Opposition zu den anderen, den ‚Ausländern‘ gestellt. Was aber geschieht, wenn solche Ausländer die territorialen Grenzen des Nationalstaats überschreiten und sich, aus welchen Gründen auch immer, in ihm niederlassen? In Deutschland wurde die Ausgrenzung von Migranten jahrzehntlang sehr konsequent betrieben. Immigranten sollten sich gar nicht dauerhaft im Land niederlassen können; als so genannte ‚Gastarbeiter‘ ließ man sie, zumindest der Idee nach, lediglich in einen engen zeitlichen Korridor hinein. Das dominante Konzept der Nation in Deutschland, das Abstammung als das zentrale Kriterium der Zugehörigkeit betrachtet, machte diese Ausgrenzung besonders leicht. Aber die soziale Realität entlarvte das Konzept als Fiktion. Selbst der ‚Rückführungs-Politik‘ der 80er Jahre gelang es nicht, die ‚Ausländer‘ tatsächlich wieder aus dem Land zu bringen. Aber die jahrelange Debatte, die die so genannten Ausländer eindeutig ausgrenzte und als ‚Problem‘ für Deutschland stigmatisierte, lieferte die Motivation für Gewalttaten gegen die Ausgegrenzten, die leider keine Einzelfälle blieben.

Heute sind wir nach langen Auseinandersetzungen zum Glück einen Schritt weiter. Es gibt eine hart erstrittene Anerkennung, dass die deutsche Gesellschaft nicht so identisch ist, wie – unter Ausblendung zahlreicher historischer Tatsachen – lange behauptet wurde. Sogar die CDU/CSU zieht sich nach jahrzehntelanger Wiederholung des Mantras ‚Deutschland ist kein Einwanderungsland‘ nur noch auf die abgemilderte Formel zurück, Deutschland sei kein ‚klassisches Zuwanderungsland‘. Die Reform des Staatsangehörigkeitsgesetzes hat in der Praxis das Konzept der deutschen Identität geöffnet. Die Wirkmächtigkeit von Identitätspolitik zeigt sich aber darin, dass diese Öffnung in der öffentlichen Wahrnehmung und in gesellschaftlichen Diskursen noch lange nicht angekommen ist. Deutsche mit türkischem Namen werden etwa immer noch fraglos als Ausländer identifiziert. Und natürlich gibt es auch explizite Gegenbewegungen. Nicht umsonst tauchte in der Debatte um die Reform des Staatsangehörigkeitsrechtes die Idee einer ‚deutschen Leitkultur‘ auf, die festlegen wollte, was eigentlich deutsch ist und was nicht. Es stimmt mich hoffnungsvoll, dass diese Diskussion relativ schnell im Sande verlaufen ist, weil deutlich wurde, dass jede derartige Festlegung eine Reihe von Ausgrenzungen und Ver-

einfachungen impliziert, die viele Kommentatoren nicht mehr akzeptieren wollten. Es scheint sich ein Verständnis durchzusetzen, dass ‚deutsche Identität‘ alles andere als identisch ist.

Wie viel Identität verträgt der Mensch?

Zum Schluss möchte ich nun auf meine aus dem Tagungsthema umgedeutete Frage zurückkommen: Wie viel Identität verträgt der Mensch? Meine Antwort darauf lautet: Weniger als ihm oft zugemutet wird. Identität wird gemeinhin als Wert angesehen, aber ich möchte mit meinem Vortrag die Frage stellen, ob Identität tatsächlich an sich einen Wert darstellt. Ich habe gezeigt, dass das Konzept der Identität von seiner Logik her – also nicht als bloß akzidentelle Konsequenz – mit zwei Strategien gegenüber dem Nicht-Identischen verknüpft ist: mit Ausgrenzung und mit Angleichung. Beide Strategien nehmen häufig extrem gewalttätige Formen an. In dieser Gewalt äußert sich nicht etwa ein ‚Betriebsunfall‘ der Identität, sondern lediglich die letztendliche Konsequenz von Identität als Wert, der realisiert werden soll.

Ich möchte daher dafür plädieren, Identität nicht so wichtig zu nehmen und sie nicht fraglos zu einem Wert zu erklären. Das ist keine einfache Sache, weil die Idee der Identität zu einem der wichtigsten Elemente des menschlichen Selbstverständnisses in der Gegenwart geworden ist. Trotzdem, anstatt ständig nach Identität zu fragen, und vor allem anstatt Identität konsequent realisieren zu wollen, sollten wir uns lieber mit vorläufigen Antworten und unscharfen Definitionen dessen, was wir sind – und was wir nicht sind –, zufrieden geben und Ambivalenz zulassen. Was wir brauchen, ist mehr Gelassenheit gegenüber dem Nichtidentischen.

Literatur

- Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, Frankfurt/M. 1982.
 Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identitäten in frühen Hochkulturen. München.
 Beck-Gernsheim, Elisabeth: Juden, Deutsche und andere Erinnerungslandschaften, Frankfurt/M. 1999.
 Billig, Michael: Banal Nationalism, London 1995.
 Brubaker, Rogers: Citizenship and Nationhood in France and Germany, Cambridge, Mass. 1992.
 Conze, Werner: ‚Deutschland‘ und die ‚deutsche Nation‘ als historische Begriffe, in: Büsch, Otto; James Sheehan (Hrsg.): Die Rolle der Nation in der deutschen Geschichte und Gegenwart, Berlin 1985, S. 21-38.
 Crosby, Christina: Dealing with Differences, in: Butler, J.; J.W. Scott (Eds.): Feminists Theorize the Political, New York 1992, S. 130-143.
 Erikson, Erik H.: Identität und Lebenszyklus, Frankfurt 1997.
 Foucault, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt/M. 1994.
 Handler, Richard: Is ‚Identity‘ a Useful Cross-Cultural Concept? in: Gillis, J. (Ed.): Commemorations: The Politics of National Identity. Princeton 1994, S. 27-40.
 hooks, bell: Sisters of the Yam. Black Women and Self-Recovery, Boston 1993.
 Kaviraj, Sudipta: Religion and Identity, in: India. Ethnic and Racial Studies 1997, 20: 325-344.
 Pandey, Gyanendra: The Construction of Communalism in Colonial India, Delhi 1990.
 Schulze, Hagen: Staat und Nation in der europäischen Geschichte, München 1999.
 Sieyes, Emmanuel Joseph: Was ist der Dritte Stand? [1789], Nachdruck Essen 1988.
 Sökefeld, Martin: Reconsidering Identity, in: Anthropos 2001, 96: 527-544.

- Taylor, Charles: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt/M. 1996.
- Torpey, John: The Invention of the Passport: Surveillance, Citizenship and the State. Cambridge 2000.
- Van der Veer, Peter: Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India, Berkeley 1994.
- Van Dülmen, Richard: Die Entdeckung des Individuums 1500-1800, Frankfurt/M. 1997.
- Weber, Eugen: Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France 1870-1914, Stanford 1976.
- Wimmer, Andreas: Nationalist Exclusion and Ethnic Conflict: Shadow of Modernity, Cambridge 2002.