

⇒ Michelle Becka

Sozialethik ohne Herdenzugehörigkeit. Elemente einer anti-identitären Sozialethik

Identitäre Versuchungen sind offensichtlich groß. Sie versprechen Zugehörigkeit und Beheimatung, Komplexitätsreduzierung und Sicherheit. Zahlreiche Beiträge in diesem Heft zeigen auf, dass diese Versprechen weitreichende Implikationen und Folgen haben und dass sie nicht haltbar sind. Dieser Beitrag knüpft daran an und nimmt einige Kritikpunkte auf und führt sie aus. Denn Christliche Sozialethik wird hier als eine anti-identitäre Sozialethik verstanden, die einerseits identitäre Konzepte kritisiert und andererseits selbst einen Beitrag zur Gestaltung einer Gesellschaft leistet, die auf der freiheitlich-demokratischen Grundordnung aufbaut.

Der Ausgangspunkt der Kritik ist die Konstruktion einer kollektiven Identität. Kritisiert wird einerseits die Konstruktion einer homogenen kollektiven Identität, die polarisiert und die Sehnsucht nach Bindung und Zugehörigkeit an diese Polarität knüpft, und andererseits die Verwechslung von Gesellschaft und Gemeinschaft, die dieser Konstruktion zu Grunde liegt und die die freiheitlich-demokratische Grundordnung gefährdet. Im zweiten Teil wird in Anlehnung an Judith Shklars Liberalismus der Furcht ein Gesellschaftsmodell verteidigt, nach dem Furcht und Vorurteil der Ausübung von Freiheit im Weg stehen und daher zu verhindern sind. Der Liberalismus der Furcht – und der Rechte – bietet die Grundlegung einer Gesellschaftsordnung, die ermöglicht, mit Identitätspolitiken von rechts umzugehen, weil sie

Furcht ernst nimmt, ohne sie zu potenzieren, weil sie Furcht politisch versteht und weil sie letztlich auf Rechte zielt, die Freiheit und (soziale) Gerechtigkeit verknüpfen. Der dritte Teil zieht darauf aufbauend Schlussfolgerungen für eine christliche Sozialethik in inhaltlicher und methodischer Hinsicht.

Michelle Becka, geboren 1972, Studium der Theologie in Tübingen und Cochabamba, Bolivien. Professorin für Christliche Sozialethik an der Universität Würzburg. Neuere Veröffentlichungen: Becka/Emunds/Eurich/Kubon-Gilke/Meireis/Möhring-Hesse (2020): Sozialethik als Kritik, Stuttgart: Nomos; Becka/Ulrich (2020), Ethik im Vollzug. Handreichung für die ethische Fallreflexion, Münster 2020. Christliche Sozialethik als Menschenrechtsethik, in: Stimmen der Zeit, 11/2019, 813-822. GND: 130194395

DOI: [10.18156/eug-1-2020-art-10](https://doi.org/10.18156/eug-1-2020-art-10)

⇒ 1 Kritik der kollektiven Identität

»Irrt man sich in Bezug auf die Konzepte, verstrickt man sich in eine falsche Debatte und steckt von Anfang an in einer Sackgasse fest.« (Jullien 2018, 9)

Die Diskussion um kollektive Identität scheint hoffnungslos verfahren. Die einen verteidigen sie, weil sie Zugehörigkeit, Stärkung oder Beheimatung verspricht, die anderen lehnen sie ab, weil sie auf Kosten der Freiheit der Einzelnen zu gehen droht und andere exkludiert.¹ Dass multiple Formen der Gemeinschaftlichkeit und Zugehörigkeit bei gleichzeitiger bzw. vorausgesetzter Achtung der Einzelnen mit ihren Rechten so schwer möglich scheint, liegt auch an der Verwendung mancher Begriffe und der damit verbundenen Polarisierungen. Man sollte also fragen, »ob Identitäten und vor allem Interessenkonflikte nicht auch ganz anders plausibel darstellbar wären« (Müller 2019b, 58). Denn, so eine Grundannahme dieses Beitrags, es ist notwendig, diese Fragen und Konflikte in angemessener Weise zu thematisieren. Ansonsten überlässt man die Interpretation von Erfahrungen, Ängsten etc. allein den Rechtspopulisten und setzt dem außer Ablehnung nichts entgegen.

Der Begriff der kollektiven Identität selbst ist problematisch. Identität bezieht sich zunächst auf ein Individuum, und ist schon diese individuelle Identität ist komplex und schillernd. Paul Ricœur erkundet die Verknüpfung von zwei Bedeutungen im Begriff der Identität: *idem* und *ipse*.

Gemäß der ersten Bedeutung, der im Sinne von *idem*, ist »identisch« gleichbedeutend mit »äußerst ähnlich«, »gleichartig«. Gleich bzw. Gleichheit impliziert eine wie auch immer geartete Form von Unveränderlichkeit in der Zeit. Das Gegenteil wäre »verschieden«, »veränderlich«. Gemäß der zweiten Bedeutung, der im Sinne von *ipse*, ist »identisch« mit dem Begriff der Ipseität, der Selbstheit verknüpft. Jemand ist mit sich selbst identisch. Das Gegenteil wäre hier »anders«, »fremd« (Ricœur 1987, 57).

Das Problem besteht für Ricœur darin, die verschiedenartigen Verbindungsmöglichkeiten zwischen Permanenz und Veränderung zu erforschen, die mit der Identität im Sinne von Selbstheit vereinbar

(1) Krastev betont, dass das Schockierende ist, wie liberale, tolerante Gesellschaften derzeit in Identitätspolitik abdriften und so ihre Grundlagen gefährden. (vgl. Krastev 2018, 48).

sind. Schon in Bezug auf das Subjekt ist dem Identitätsbegriff daher eine Spannung eigen. Ricœur gibt dieser durch seine Konzeption der narrativen Identität Ausdruck.

Lange vor Ricœur machte Erikson auf eine weitere Spannung im Verständnis von Identität aufmerksam, indem er hervorhob, dass die subjektive Selbstdefinition eng mit dem Bedürfnis nach Anerkennung und Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe verbunden ist (vgl. Erikson, 66 f.). Das Selbstverständnis hängt von der Anerkennung durch andere ab. Darin berühren sich individuelle und kollektive Identität, denn im Zentrum kollektiver Identität steht eben jenes Versprechen von Anerkennung und Zugehörigkeit. Allerdings entsteht dabei, zusätzlich zu den Ambivalenzen personaler Identität wie sie etwa Ricœur aufzeigt, ein weiteres Problem. Kollektive Identität subsumiert die Verschiedenheit mehrerer Individuen unter ein Gesamtes, so dass diese Unterschiede stets verdeckt zu werden drohen. Sie steht daher in der Gefahr, Differenzen und Spannungen untereinander durch die Betonung eines gemeinsamen Ganzen zu verdecken, wodurch Individualität, und damit letztlich Freiheit, verloren geht. Identitätspolitiken nehmen diese Gefahren in Kauf – oder verstärken sie gezielt.

⇒ 1.1 Differenzierung statt Polarisierung

Identitätspolitik gibt es in unterschiedlichen Ausprägungen und aus verschiedenen Motivationen. Eine übliche, wenn auch recht grobe Unterscheidung ist folgende:

- Zum einen gibt es kollektive Identitäten von »Minderheiten«, d.h. von Gruppen, die sich aufgrund ihrer Identität diskriminiert sehen und denen Rechte vorenthalten werden – die also um Anerkennung als Gleichberechtigte (in und trotz ihrer Andersheit) kämpfen, da sich für sie »das Versprechen der allgemeinen Gleichheit und Freiheit nicht erfüllte« (Strauß 2019, 1).² Sie betrachten ihre Identität gewöhnlich als eine von mehreren in der Gesellschaft.
- Zum anderen kennen wir kollektive Identitäten von tatsächlichen oder vermeintlichen »Mehrheiten«³, die sich durch Min-

(2) Die Kontroverse, ob oder inwieweit im Namen »linker« und liberaler Politik Identitätspolitik betrieben werden muss, um die Rechte einzelner Gruppen zu stärken, oder ob dies gerade dem universalen Anspruch widerspricht, kann hier nicht wiedergegeben werden. Vgl. Lila 2016, van Dyk 2019.

(3) Die Rede von Minderheiten und Mehrheiten ist nur bedingt aussagekräftig. Denn rechte Identitätspolitiken werden auch im Namen einer Minderheit vorgebracht: Die identitäre

derheiten oder durch Vielfalt bedroht sehen und daher die sie kennzeichnenden Merkmale eindeutig identifizieren und verteidigen. Sie betonen die Einheitlichkeit ihrer Identität und neigen dazu, sie als die Identität der Gesellschaft zu verstehen (Müller 2019a).

Dieses Themenheft widmet sich vorrangig dem zweiten Typ kollektiver Identität, weil dieser das kennzeichnet, was wir als »rechte Identitätspolitik« bestimmt haben. Ich erinnere an dieser Stelle dennoch an beide, um zu betonen, dass Ansprüche von Gruppen, die eine mehr oder weniger kollektive Identität verbindet, durchaus berechtigt sein können und damit sozialetisch relevant sind. Die Rede vom »Kollektiven« als Verweis auf ein wie auch immer zu fassendes Gemeinsames ist dabei zentral. Es sind eben nicht nur einzelne Individuen, die ihre Ansprüche einfordern, sondern vorrangig Gruppen, in denen diese sich organisieren. Trotz aller Schwierigkeiten des Begriffes, die zuvor angedeutet wurden, soll kollektive Identität nicht grundsätzlich für falsch oder überflüssig erklärt werden, sondern es gilt, sie nachfolgend genauer zu verstehen. Dabei steht im Folgenden der zweite Typ kollektiver Identität im Zentrum.

Kollektive Identitäten werden meist als homogene Identitäten konstruiert, die sich deutlich voneinander abheben. Mehr noch: Die Identität speist sich aus der Abgrenzung und aus der Differenz zu Anderen. Es entsteht eine Dichotomie von »Wir« und die »Anderen«. Eine Form kollektiver Identität, auf die häufig rekurriert wird, ist die kulturelle Identität. In den Sozialwissenschaften, insbesondere Ethnologie und Kulturwissenschaften, hat sich spätestens seit den 1990er Jahren ein Kulturbegriff etabliert, der den konstruktiven Charakter, Hybridität, Dynamik und Performativität von Kultur hervorhebt (vgl. Nünning 1998, Bachmann-Medick, 1996). Angesichts dieser Konstruktivität reflektiert ein kritischer Begriff von Kultur stets seine Konstruktionsbedingungen und damit auch Interessen und Machtverhältnisse mit.⁴ Nicht zuletzt im Anschluss an die Postcolonial Studies (v.a. Said 1994; Hall 1994, Bhaba 2000) wird in der Betonung der Hybridität deutlich, dass Kulturen nicht homogen sind, sondern immer Differenz beinhalten und in

Bewegung suggeriert ja gerade, dass »weiße Amerikaner« (ebenso wie Franzosen und andere) durch Einwanderung – oder gar allgemein durch Globalisierung – zu einer bedrohten Minderheit werden. Für den deutschen Kontext scheint die grobe Unterscheidung weitgehend angemessen, weil Rechtspopulisten im Namen des Volkes zu sprechen vorgeben. Gleichwohl setze ich die Begriffe wegen ihrer Ambivalenz in Anführungszeichen.

(4) Die unterschiedlichen Formen der Konstruktion von Kultur, sowie das Problem, einen angemessenen Begriff von Kultur zu entwickeln, habe ich erörtert in meiner Dissertation, vgl. Becka 2005, 29-55.

unabgeschlossenen Prozessen Bedeutung generieren. Kultur kann verstanden werden als »Verstehens- und Handlungshorizont, der auf einem Fundus vielfältiger gemeinsamer Erfahrungen, Geschichten, Symbole, Sprachen und Interpretationen beruht und zur Lebensbewältigung der Menschen beiträgt« (Becka 2005, 55). Dabei sind sie dynamisch, hybride und stehen in Wechselwirkung mit anderen Kulturen. Im sozialwissenschaftlichen und philosophischen Diskurs muss das nicht im Widerspruch zum Bedürfnis nach kultureller Identität stehen, sofern angenommen wird, dass auch Identitätsbildung ein nicht abzuschließender Prozess ist und je neu – v.a. narrativ (vgl. Hall 1994, 74; Benhabib 1995, 219) – hergestellt wird.⁵

Identitätspolitikern jedoch scheinen diese sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse nicht wahrzunehmen oder nicht wahrnehmen zu wollen. Denn ihre Politik baut gerade auf der angenommenen Homogenität und Abgrenzbarkeit von Kultur auf. Dazu werden intrakulturelle Differenzen nivelliert oder ignoriert, interkulturelle Differenzen werden hingegen überbetont. Ein einzelner Identitätsmarker (Nationalität, Religion, Kultur etc.) wird dominant und zur Grundlage einer sehr klaren und eindeutigen Zugehörigkeit stilisiert. Identitätspolitikern bauen folglich auf einen Begriff von kultureller Identität (übertragbar auf kollektive Identität allgemein) auf, der sich deutlich von dem im sozialwissenschaftlichen Diskurs verwendeten abhebt, und der dennoch (oder gerade deshalb) Attraktivität und Wirkmacht in der politischen Öffentlichkeit entfaltet. Kulturelle (oder Gruppen-)Zugehörigkeit wird in diesem Bereich meist sehr klar, eindeutig und endgültig, also ohne jede Dynamik und Hybridität, bestimmt. Sie gleicht der bleibenden Markierung eines Brandzeichens. Das ist folgenreich, denn:

Über Brandzeichen kann man [...] nicht diskutieren, sie sind streng genommen gar nicht frei gewählt, sie markieren eine Herdenzugehörigkeit und damit fast schon so etwas wie ein Lebensgefühl im vorlogischen Raum. Man gehört zu einer Herde, also nicht zu der anderen, und folgt dem dumpfen Trommeln der Hufe (Jessen 2019, o.S.).

(5) Weil die Narration sowohl der Erzählerin als auch der ZuhörerIn bedarf, entsteht sie im Wechselspiel beider, so dass dieses Verständnis kollektiver Identität nicht notwendig eine Entgegensetzung von Ich und Du, oder Wir und die Anderen, annehmen muss, sondern diese Spannung als produktiv begreifen kann. Vgl. Becka 2005, 37.

Die journalistische Zuspitzung des Zitats verweist auf Probleme, denen ich an dieser Stelle nachgehen möchte, weil sie Implikationen der Identitätspolitik andeuten, die zu vertiefen sind.⁶

- Zugehörigkeit, die hier zunächst als subjektive Empfindung bedeutsam ist, freilich aber auch durch einen (Rechts-)Status gekennzeichnet wird, ist hier allein durch *ein* Merkmal bestimmt, welches jemanden einer bestimmten Gruppe zuordnet. Individualität und Heterogenität werden dabei verkannt. Auch multiple Zugehörigkeiten sind nicht im Blick oder sind nicht vorgesehen.
- Die Zugehörigkeit selbst ist nicht verhandelbar, sie ist gegeben. Doch nicht nur das Kriterium, das über Zugehörigkeit und Identität entscheidet, ist dem Diskurs enthoben (vgl. Jessen 2019, o.S.). Je stärker die Zugehörigkeit und fest gefügter die Identität, desto mehr bestimmt sie die Meinungen und ersetzt Argumente. Dadurch stabilisieren sich die verschiedenen Lager gegenseitig. Binäre Logiken von «innen und außen» oder »wir und die anderen« verhindern den Dialog und die differenzierte Argumentation.

Diese Form der Zugehörigkeit scheint für einige attraktiv zu sein. Sie bietet Klarheit und Einfachheit. Verschiedene Studien über das Leben in der späten Moderne (vgl. Beck/Beck-Gernsheim 1994; Ehrenberg 2012) legen nahe, dass mit der Individualisierung und dem mit ihr verbundenen Freiheitsgewinn einerseits und einer immer größeren räumlichen Ausdehnung und Vernetzung (Globalisierung) andererseits ein Bedürfnis nach Gemeinschaft und Zugehörigkeit oder Beheimatung gewachsen ist.⁷ Rechtspopulisten nehmen dieses Bedürfnis auf und entsprechen ihm mit dem Identitätsangebot des klar er-

(6) Jesses Rede von der Herdenzugehörigkeit nehme ich als Metapher auf. Während er damit allein die unhinterfragte Zugehörigkeit zu einer nicht weiter bestimmten Gruppe bezeichnet, kommt für die katholische Theologin eine weitere Dimension hinzu. Ausgelöst durch biblische Gleichnisse besteht – kondensiert im Begriff der Pastoral – ein Verständnis kirchlicher Gemeinschaft fort, dass der Dichotomie von Hirt und Herde folgt. Werden aber Gläubige als Herde verstanden, ist die Assoziation zur unhinterfragten Gefolgschaft nicht weit.

(7) Was das genau ist, lässt sich schwer erfassen. Unabhängig davon, ob und wie begründet dieses Bedürfnis und mögliche damit verbundene Ängste sind, ist deren Präsenz und Wirkung im öffentlichen Diskurs zu beachten. Auch wenn es sich um unbestimmte subjektive Empfindungen und Bedürfnisse handelt, sind sie doch öffentlich, indem sie im intersubjektiven Austausch zum Ausdruck gebracht oder in Umfragen erhoben werden. Und es gibt eine politische Resonanz. Allein dadurch sind diese Bedürfnisse und Ängste wirksam. Sie sind diskursives Phänomen und soziale Tatsache und schaffen somit eine Wirklichkeit.

fassbaren Wir, das eine Eindeutigkeit suggeriert, die es so nicht geben kann. Sie als möglich und erstrebenswert darzustellen, verhindert die Entwicklung und Stärkung offener und multipler Identitäten und produziert und reproduziert Polarität. Denn das Wir ist vorrangig über die Abgrenzung von den anderen definiert. Um die eigene Identität nicht zu gefährden, muss die Abgrenzung aufrechterhalten werden. Das geht so weit, dass in diesen Alteritätskonstruktionen die anderen als Bedrohung stilisiert werden.

François Jullien (2018, 36-40) sieht das Problem in der inneren Logik des Konzepts der Identität selbst begründet, weil es an die Differenz geknüpft ist. Identität ergibt sich erst durch Differenz. Sie ist klassifikatorisch, insofern zwei klar abgrenzbare Einheiten voneinander unterschieden bzw. eingeteilt werden. Es geht letztlich um das Unterscheidende, das, was beide voneinander trennt. Da sich in dieser Logik kein Verständnis eines »Gemeinsamen« entwickeln lässt, verwirft Jullien sie und bevorzugt anstelle der Differenz den Begriff des Abstands. Im Gegensatz zur Differenz bezeichnet er keine strikte Unterscheidung, sondern eine Entfernung (vgl. ebd., 37). Die Analyse eines Verhältnisses erfolgt dann nicht über Ähnlichkeiten und Unterschiede, sondern explorativ: Abstände sind veränderbar, man durchbricht die Klassifizierung. Das Andere gerät nicht völlig aus dem Blickfeld und es wird nicht als Gegensatz zum Eigenen verstanden. Das verändert auch das Verständnis von Identität, die dadurch ihren exklusiven Charakter verliert. Jullien nennt sie nicht mehr Identität, sondern bezeichnet sie als Ressource: Die »Identität« bezeichnet die Ressourcen einer Kultur oder Gruppe, die beweglich bleibt statt ab- und auszuschließen. Auch kollektive Identitäten, die Menschen Zugehörigkeit ermöglichen, sind in diesem Verständnis als offene und multiple möglich.⁸ Julliens Konzept wäre anschlussfähig an den zuvor skizzierten sozialwissenschaftlichen Begriff von Kultur und kultureller Identität. Er unterscheidet sich freilich ebenso stark wie dieser von dem der Identitätspolitik, die gerade auf Differenz und Abgrenzung aufbauen.

(8) Ich werde an dieser Stelle nicht in die Diskussion einsteigen über sich – tatsächlich oder scheinbar - gegenüberstehende Gruppen, seien es nach David Goodhart »somewheres« and »anywheres« oder mit Wolfgang Merkel »Kommunitaristen« und »Kosmopolitisten«. Diese Konfliktlinie nachzuzeichnen, wäre ein eigener Beitrag (zur Einführung vgl. Scherer 2019).

⇒ 1.2 Der Schutz der Gemeinschaft und die Furcht um die Ordnung

In der Formulierung von Identitätspolitik im Namen einer (vermeintlichen) Mehrheits-gesellschaft finden Schließungs- und Ausschlussprozesse statt, die aus einem exklusiven Identitätsbegriff resultieren. Rechtspopulisten beanspruchen, im Namen »des Volkes« zu sprechen. Das führt zu der Behauptung: »[A]ll diejenigen im Volke selbst, die ihre letztlich symbolische Konstruktion des vermeintlich ›wahren Volkes‹ nicht teilen (und deswegen die Populisten in der Regel auch nicht politisch unterstützen), gehörten eigentlich gar nicht wirklich zum Volke.« (Müller, 2019a, 1) Dadurch wird die alte Frage, wer oder was das Volk ist, zentral. Verschiedene Dichotomien klingen darin an. So besteht ein zentrales Motiv des Rechtspopulismus, das vielfach diskutiert wird (vgl. Müller 2016), in der Entgegensetzung von dem Volk im Sinne der »kleinen Leute« und den die Eliten, die entweder in der Politik oder in der Wirtschaft verortet werden.⁹ Kaum diskutiert wird hingegen eine zweite Entgegensetzung, die meines Erachtens der Art und Weise, wie von dem Volk gesprochen wird, implizit ist: die zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft. Damit verbunden sind verschiedene Verständnisse von Volk und Staatsvolk, in denen zentrale Unterschiede zum Tragen kommen, bis dahin, dass in den Debatten »völkische« Aspekte anklingen. Diese zu entfalten, führt an dieser Stelle zu weit.

Doch mir scheint, dass ein Aspekt des Problems darin liegt, dass Erwartungen mit dem Begriff Volk verbunden sind, die auf eine Gemeinschaft zutreffen, nicht aber auf Gesellschaft. Ohne Tönnies' klassische Unterscheidung zwischen dem Wesenswillen der Gemeinschaft und dem Kürwillen der Gesellschaft hier im Einzelnen nachzuzeichnen, kann gelten: »Das Verhältnis selber, und also die Verbindung wird entweder als reales und organisches Leben begriffen – dies ist das Wesen der Gemeinschaft, oder als ideelle und mechanische Bildung – dies ist der Begriff der Gesellschaft« (Tönnies 1912, 1). Im Anschluss an Tönnies ist der eher instrumentelle Charakter von Gesellschaft zu betonen, die losere Verbindung der Mitglieder gegenüber der Gemeinschaft, die auch Selbstzweck ist und durch engere Bindungen gekennzeichnet ist. Immer wieder in der Geschichte wurden die Begriffe gegeneinander ausgespielt, und der Gemeinschafts-

(9) Während diese Form der Entgegensetzung, bei denen der Begriff »Elite« meist unbestimmt bleibt, in ihrer Pauschalität problematisch ist, ist sozialwissenschaftliche Forschung zu Eliten, deren Abgrenzungen und deren politischem Einfluss fraglos bedeutsam (vgl. Koppetsch 2018).

begriff wurde idealisiert und ideologisch instrumentalisiert. Nun löst die »fortschreitende gesellschaftliche Moderne [...] aufgrund der mit ihr verbundenen Entfremdungserfahrungen immer wieder gesellschaftliche Gegenbewegungen aus« (Scherer 2019, o.S.). Tatsächlich gehen von Gemeinschaften wichtige Ressourcen aus (Einbettung, Solidaritätspotentiale, Bindung und Stärkung der Individuen etc.). Gefährlich werden sie aber nicht nur, wenn sie geschlossene Identitäten anbieten, sondern auch und v.a. wenn die Annahme ist, dass Gesellschaft nicht aus zahlreichen Gemeinschaften besteht, sondern selbst als *eine* Gemeinschaft aufgefasst wird. Denn auf diese Weise drohen andere Gemeinschaften als nicht zur Gesellschaft gehörig, ausgeschlossen zu werden.

Ein Problem liegt dann darin, dass in der Rede vom Willen des Volkes häufig der Schutz der Gemeinschaft das Ziel ist, nicht aber der Schutz einer demokratischen Gesellschaft.¹⁰ Es erscheint dann als wünschenswert, dass eben nicht alle Mitglieder dieselben Freiheiten und Möglichkeiten haben – und zwar aufgrund von Eigenschaften, durch die sie von einer als einheitlich definierten Gruppe abweichen. Es droht ein Ausschluss aufgrund fehlender Zugehörigkeit.¹¹ Das kann explizit der Fall sein werden, wenn gefordert wird, bestimmten Gruppen Rechte zu verweigern.¹² Der Ausschluss findet aber auch auf anderen Ebenen, und dann eher indirekt, statt. Die Suggestion einer homogenen Identität, die im Namen der sogenannten Mehrheitsgesellschaft vorgebracht wird, muss nicht per se Rechte einschränken, also formal den liberalen Staat gefährden. »Aber es ist doch wahrscheinlich, dass alle, welche diesem Bild nicht entsprechen, sich schnell als Bürger zweiter Klasse fühlen (und fürchten) und de facto in

(10) Vergleiche dazu Krastev (2018, 71), der darin eine der Ursachen der aktuellen Krise der Europäischen Union sieht. Darüber hinaus stellt sich durchaus die Frage, wie damit umzugehen ist, dass sich Teile der Gesellschaft, die sich als Gemeinschaft verstehen durch andere Gemeinschaften bedroht fühlen. Die in diesem Beitrag hervorgehobene Ambiguitätstoleranz ist nur ein Teil der Antwort.

(11) Zugehörigkeit umfasst eine rechtliche Dimension ebenso wie eine emotionale, bzw. subjektive Dimension. (Vgl. Becka, 2010).

(12) Damit beziehe ich mich hier nicht auf die grundsätzliche Frage, die Gegenstand sozialwissenschaftlicher und praktisch-philosophischer Diskurse ist, wie etwa Arendts »Recht, Rechte zu haben« mit dem Konzept der an Staatsbürgerschaft geknüpften Grundrechte zu vereinbaren ist. (Diesbezüglich werden seit langem Möglichkeiten verstärkter Teilhabe für Nicht-Bürger*innen erörtert, vgl. Sassen 2008). Sondern ich beziehe mich auf Forderungen bestimmter Gruppen, die identitätspolitisch, sei es im öffentlichen Raum bei Pegida und ähnlichen Demonstrationen oder als Partei im Bundestag, so die AfD mit einem Gesetzesantrag 2018 (Deutscher Bundestag 2018), Freiheiten und Rechte für die eigene Gruppe fordern und für andere ablehnen.

der Ausübung ihrer demokratischen Grundrechte eingeschränkt werden« (Müller 2019b, 131). Es handelt sich um indirekte und subtile Formen der Exklusion von Teilhabe, weil Menschen, die sich dem suggerierten Bild von Gemeinschaft nicht zugehörig fühlen, zugleich entmutigt werden, ihr Leben in dieser Gesellschaft zu gestalten. Dieser implizite Entzug von Teilhabechancen und Freiheiten ist eine Wirkung von Diskursverschiebungen.

In engem Zusammenhang damit steht ein Narrativ, dass in Folge der Ereignisse und politischen Entscheidungen zur Einwanderung im Herbst 2015 häufig gebraucht wurde: die »Gefährdung der Ordnung« (schon früh: Bauböck 2004, im Zusammenhang mit der sog. »Migrationskrise«: Krastev 2018, 50; Baumann 2016), die in der Entwicklung zu verorten ist, wonach spätestens seit 9/11 Sicherheit zum Rahmen der Migrationspolitik (wie auch vieler anderer Bereiche) wird, so dass Migration zunehmend als Bedrohung der Sicherheit erscheint (vgl. Wagner 2016). Angesichts der von Migrant*innen ausgehenden Bedrohung müsse die Mehrheitsgesellschaft sich gegenüber anderen verteidigen, um die bestehende Ordnung nicht zu gefährden (vgl. Fisch/Kunze 2018). Diese Angst vor dem Zusammenbruch der – moralischen oder staatlichen – Ordnung resultiert aus einem diffusen Gefühl, dass *etwas* – vorrangig Einwanderung – zu viel wird, welches von »politischen Führern« aufgegriffen und potenziert wird (vgl. Krastev 2018, 50). Das Narrativ ist wirkungsvoll, denn es wird suggeriert, dass die Grundlagen des Zusammenlebens unsicher werden, Institutionen dysfunktional werden, Gesetze und Ordnungen ihre Wirkung verlieren. Um die Gefährdung der Ordnung zu unterstreichen, werden die jeweiligen Phänomene überzeichnet. So ist dann etwa (in Printmedien, in verschiedenen Foren im Internet) von einer »völlig unregulierten Zuwanderung« die Rede, der man Herr werden müsse (oder, damit vergleichbar, Gendertheorien wird unterstellt, sie wollen das Geschlecht vollständig zu einer subjektiven Wahlentscheidung machen). Handlungsbedarf scheint angesichts dieser dramatischen Zuspitzungen erforderlich, ohne dass eine sachliche und differenzierte Auseinandersetzung möglich wird. Analog zu einer Beobachtung im ersten Teil lässt sich festhalten, dass die Rede vom Zusammenbruch der Ordnung, die sich mitunter auf eine Furcht beruft, eben diese Furcht befeuert, indem sie ihr Raum und Bedeutung verleiht. Sie wird produziert und reproduziert. Die Gefährdung der Ordnung wird vielfach behauptet, belegt wird sie nicht.¹³ Diese Belege

(13) Angesichts der hohen Zahl an Anträgen, die zunächst nicht bewältigt werden konnte, kann man von einer Überforderung der Behörden in der Bearbeitung von Asylanträgen

und Erklärungen sind einzufordern, und wenn es sie gibt, muss man sich damit auseinandersetzen.

Ein weiteres Problem, das daraus resultiert, ist folgendes: In der nicht spezifizierten Rede von der Gefährdung der Ordnung wird tatsächlich eine Ordnung gefährdet, nämlich die freiheitlich-demokratische Grundordnung der Gesellschaft. Eben weil rechte Identitätspolitik im Grunde gemeinschaftliche Interessen vertreten oder einfordern, verkennen sie den Universalitätsanspruch der Rechtsordnung, dass Freiheiten und Rechte immer die aller sind.

⇒ 2 Liberalismus ohne Furcht und Abhängigkeit – Eine Antwort auf rechte Identitätspolitik?

Nachfolgend wird der Versuch unternommen, dem Versprechen von Zugehörigkeit durch Identitätspolitik für die einen, die Ausschluss für die anderen bedeuten, im Anschluss an Shklar ein Modell entgegenzusetzen, das diese Exklusionen vermeidet, u.a. weil sie ohne den Identitätsbegriff auskommt. In ihrem Essay »Liberalismus der Furcht«¹⁴ verteidigt Judith Shklar einen Liberalismus, der nicht allein auf negative Freiheit abhebt (auch wenn ihr Essay manchmal so gelesen wurde), sondern Freiheit – als Freiheit von Furcht und Vorurteil – als Grundlage der Gewährung von Rechten und sozialer Sicherung begründet. Ich möchte im Folgenden skizzieren, warum dieser Entwurf rechtspopulistischen Identitätspolitik etwas entgegenzusetzen hat und inwiefern er ergänzt werden muss. Shklar bietet keine geschlossene Theorie zur Begründung der freiheitlichen Gesellschaft, gerade das erlaubt und motiviert, diesen Ansatz – wenn auch hier nur rudimentär – auszulegen und weiterzuentwickeln.

sprechen. Und es gab enorme logistische Herausforderungen in der Verteilung und Versorgung von Geflüchteten, bei denen es durchaus Engpässe gab. Ob und wann eine Gefährdung der Ordnung bestand, ist indes nicht erkennbar, und ein Anstieg der Kriminalität ist auch nur in geringen Teilen erkennbar (vgl. Walburg 2019).

(14) Der Titel scheint mir irreführend und wenig ansprechend, handelt es sich doch um einen Liberalismus, der Furcht vermeiden soll. Ich halte aber an Skhlars eigener Begriffsverwendung fest. Auch ist mir nicht gelegen an der Verteidigung eines Liberalismus im engen Sinn, den zu bestimmen allein eine komplexe Aufgabe wäre (vgl. dazu Müller 2019b) oder gar um parteipolitische Zuordnungen.

⇒ 2.1 Shklars Liberalismus ohne Furcht

Judith Shklars Zugang ist erfahrungsbezogen. Sie begründet die Notwendigkeit des Liberalismus nicht damit, dass er wünschenswerte Zustände herbeiführt, sondern damit, dass er das Schlimmste an Verletzungen des Menschen zu verhindern vermag. Ihr Zugang ähnelt teilweise dem Arendts, doch die Folgerungen sind verschieden, wie Honneth (2013, 9) betont. Wie Arendt will sie keine normativen Aussagen über die Erfordernisse politischen Handelns aus obersten Prinzipien ableiten.¹⁵ Die Einsicht in die Bedrohung liberaler Gesellschaften von innen ist bei Shklar und Arendt Grund genug, sich diese Gesellschaften im Detail und von innen anzuschauen, nicht nur in der Draufsicht von einem imaginären Punkt. Während Arendt den Liberalismus wegen seiner institutionellen Fähigkeit zur Sicherung einer gemeinsamen Meinungs- und Willensbildung rechtfertigt, geschieht das bei Shklar mit dem Verweis »auf sein institutionelles Vermögen zur Vermeidung von politischer Willkür und individueller Furcht« (Honneth 2013, 14).

Sie wagt einen sozialpsychologischen Blick auf die Erfahrungen der Bürger*innen und ihre Ängste und unternimmt behutsame Verallgemeinerungen von Einzelfällen, ein »Herauspräparieren von Gemeinsamkeiten« (Honneth 2013, 10). Ex negativo bestimmt sie, was Menschen *nicht* für ihr Leben wollen und was sie fürchten. Diese Ängste bzw. deren Gründe muss der Staat bannen. Das ist nicht willkürlich, es dient der Ermöglichung von Freiheit, weil Furcht und Vorurteil der Ausübung der Freiheit entgegenstehen: »Der Liberalismus hat nur ein einziges übergeordnetes Ziel: diejenigen politischen Bedingungen zu sichern, die für die Ausübung persönlicher Freiheit notwendig sind. Jeder Mensch sollte in der Lage sein, ohne Furcht und Vorurteil so viele Entscheidungen über so viele Bereiche seines Lebens zu fällen, wie es mit der gleichen Freiheit eines jeden anderen erwachsenen Menschen vereinbar ist« (Shklar 2013, 26-27). Die Verallgemeinerbarkeit der Freiheiten aller, also ein formales Kriterium, wird hier mit dem Bezug auf sehr konkrete Erfahrungen verbunden und hat demzufolge auch einen materialen Bezug. Gerade diese Verbindung

(15) Das gilt freilich auch für eine Reihe weiterer Ansätze v.a. jüngerer Zeit, die die Frage nach der gerechten Gesellschaft in die nach einer gerechteren Gesellschaft umformulieren allen voran Margalit 1997, auf diesen Theorien aufbauend für die Sozialethik bedeutsam Haker 2020.

macht diesen Ansatz meines Erachtens so attraktiv und hilfreich in unserer gegenwärtigen politischen Situation.

In der Geschichte gingen Anlässe für Furcht und Vorurteil immer wieder von Regierungen aus. Deren Macht ist also einzugrenzen (Ebd., 41). Shklar selbst sagt, der Liberalismus der Furcht beschränke sich auf Schadensbegrenzung, weil er eben das Schlimmste abwenden möchte (Ebd., 40). Das ist allerdings etwas zu bescheiden; sie geht in verschiedener Hinsicht über ein solches Minimum hinaus. Denn ihr Zugang enthält demokratiethoretische Implikationen und eine Vorstellung sozialer Gerechtigkeit – auch wenn sie selbst es nicht so nennt. Missbrauch von Macht zu verhindern, erfordert Legitimation und Verteilung von Macht, sowie Instanzen, die beides kontrollieren. »Auf gesellschaftlicher Ebene bedeutet das zudem die Verteilung von Macht auf eine Vielzahl politisch bevollmächtigter Gruppen – mit einem Wort: Pluralismus – und die Beseitigung solcher Formen und Grade sozialer Ungleichheit, die Menschen Repressionen ausliefern.« (Ebd., 43) Darin verbirgt sich einerseits ein Plädoyer für eine plurale Gesellschaft mit demokratischer Grundordnung: Möglichst vielen muss die Beteiligung an der Macht möglich sein. Damit ist noch nichts darüber ausgesagt, ob das allein in einer repräsentativen Demokratie funktioniert, oder ob es auch andere Möglichkeiten gibt. Allerdings bleibt die Frage offen, welche Gruppen wie bevollmächtigt werden. Sie spricht zwar davon, dass diejenigen, die am meisten zu fürchten haben, in den Blick zu nehmen sind, aber wie das geschehen soll, wie diese sprechen können oder gehört werden, beteiligt oder repräsentiert werden, thematisiert sie nicht. Die postkolonialen Theorien zeigen, dass aber genau das weder einfach noch selbstverständlich ist und guter Wille allein wenig hilfreich ist (vgl. Spivak, für die Sozialethik zudem Winkler/Möhring-Hesse). Müller weist zudem darauf hin, dass die Aussage, »auf die Opfer zu hören«, leicht zu glatt klingen kann und über Probleme hinwegzugehen droht (vgl. Müller 2019b, 91f). Ebenso problematisch ist, die »Opfer« als homogene Gruppe zusammenzufassen und damit wiederum in die Identitätsfalle zu tappen, weil das Leid und die Erfahrung der Einzelnen dadurch überdeckt wird. Diese Aspekte müssten im Anschluss an Shklar vertieft werden, um tatsächlich alle – und insbesondere die am meisten Benachteiligten – der Repression zu entziehen und ihnen Teilhabe zu ermöglichen.

Als zweites ist in dem Zitat von der Beseitigung sozialer Ungleichheit die Rede. Soziale Not ist ein zentraler Grund für Furcht um das Überleben und um das gute Leben. Darin zeigt sich, dass es ihrer Vorstellung von Liberalismus nicht allein um die Eingrenzung staatlicher

Macht geht, auch wenn ihr zentrale Bedeutung zukommt. Die Ermöglichung von Freiheit der Bürger*innen benötigt auch soziale Sicherheit. Insofern wird die Freiheit nicht nur durch die Regierung gefährdet, sondern auch durch die Unternehmen – bzw. dadurch, dass Staaten Ihnen nicht Einhalt gebieten. Die Erfahrung des oder die Furcht vor dem Ausgeliefertsein zeigt sich auch und besonders in der Welt der Arbeit: Prekäre Arbeitsverhältnisse, »von der traditionellen Industrie bis hin zu Amazon-Lageristen und Gig-Workern« (Müller 2019b, 101) machen Freiheit unmöglich. Soziale Rechte und negative Freiheitsrechte kommen hier zusammen. Deshalb schließe ich mich der Folgerung Honneths an, dass Shklar »eine wohlfahrtstaatlich hoch organisierte Wirtschaftsform vor Augen hat« (Honneth 2013, 21). Denn auch die wirtschaftlich Notleidenden müssten in die Lage gebracht werden, ihre staatsbürgerlichen Rechte auszuüben (vgl. ebd., 23-24).¹⁶ Sie liefert daher auch einen wichtigen Beitrag für die Aufgabe, Freiheit und soziale Gerechtigkeit nicht als Gegensätze sondern als notwendige Komplementäre zu verstehen, insofern soziale Gerechtigkeit nötig ist, damit alle ihre Freiheit ausüben und gestalten können. Liberalismus ist dann als Grundlage einer Politik zu verstehen, die »die Idee der gleichen Freiheit aller beinhaltet und mit sozialer Gerechtigkeit vereinbar ist« (Herzog 2013). Der Liberalismus der Rechte führt schließlich dazu, dass sich am Grad der Sensibilität für Furcht und Elend und darin, wieweit diese durch ein System an Rechten minimiert werden, der moralische Reifegrad eines politischen Systems zeigt. (Honneth 2013, 19).

⇒ 2.2 Ein Beitrag zur Reaktion auf rechte Identitätspolitik?

Für die hier verfolgte Fragestellung vermag Shklar also einiges beizutragen.

Furcht ernst nehmen, ohne sie zu potenzieren. Sie nimmt die Furcht in der Bevölkerung ernst, ohne ihr das Wort zu reden oder sie zu verstärken. Die Furcht, um die es ihr geht und die Freiheit gefährdet, ist existentiell. Sie umfasst Furcht vor Grausamkeit, Angst vor sozialer Verelendung und schlichtes Entsetzen angesichts des Ausgeliefertseins (vgl. Honneth 2013, 17). Man muss die Furcht, etwa vor Grausamkeit, aber auch deshalb unterbinden, weil die Furcht die Menschen selbst grausam macht (vgl. Müller 2019b, 88). Menschen, die in Furcht leben, entwickeln nur schwer eine stabile Beziehung zu sich

(16) vgl. zu positiven Rechten im Liberalismus und der dadurch veränderten Rolle des Staates, vor dem nicht nur geschützt werden muss, auch Müller (2019b, 80f).

selbst und zu anderen.¹⁷ Aus diesem Grund ist eine Gesellschaft furchtsamer Menschen zu fürchten (vgl. Shklar 2013, 45). Darin liegt ein bedeutender Hinweis für den Umgang mit den gegenwärtig formulierten Ängsten: Ängste einfach für nichtig oder unbegründet zu erklären, löst das Problem nicht, sondern vergrößert es, weil es den Rechtspopulisten erlaubt, sich als einzige wahre Vertreter »des Volkes« zu inszenieren. Gleichzeitig soll freilich die Potenzierung der Ängste und der Furcht vermieden werden. Der schmale Grat zwischen diesen beiden Gefahren ist stets neu auszuloten. Mögliche Beiträge liegen u.a. in einem ernsthaften Interesse an anderen Positionen und (vielleicht unverständlichen) Ängsten einerseits, sowie in Fakten-Checks andererseits. Es ist dringend notwendig, dass die demokratischen Parteien – aber auch NGO's, Presse etc. – Falschaussagen entlarven und Sachverhalte richtig darstellen, ohne zu polarisieren. Christliche Sozialethik hat in der Folge sorgfältig mit vermeintlichen Fakten und Behauptungen umzugehen und Diskurskritik zu betreiben.

Furcht politisch verstehen. »[W]enn wir politisch denken, fürchten wir nicht nur um uns selbst, sondern auch um unsere Mitbürger« (Shklar 2013, 45). Die Furcht, um die es hier geht, ist nicht nur individuell und egoistisch, sondern sie ist politisch gedacht. Es muss nicht jeder diffusen Angst nachgegangen und aktionistisch entsprochen werden. Aber es gilt, die Gründe der Furcht zu ergründen. Das führt wieder zu dem Imperativ, erst einmal den Opfern zuzuhören. Die Schwierigkeiten, die damit verbunden sind, wurden erläutert. Nichtsdestotrotz: Furcht und die Erfahrung von Grausamkeit sind nicht vopolitisch (vgl. Müller 2019b, 93). Die Furcht ist politisch. Denn was überhaupt als Verletzung wahrgenommen wird, ist historisch wandelbar und unterliegt politischen und sozialen Normen. Diese sind immer wieder zu hinterfragen, auszuloten und zu gestalten. Und in dichten Beschreibungen sind Erfahrungen zu erzählen, beschreiben, darzulegen, damit diejenigen, die Verletzungen erlitten haben oder Furcht haben, als »vulnerable agents« wahrnehmbar sind einerseits (vgl. Haker 2020, 135-167), und um die vermeintliche Kenntnis und Interpretation von Ängsten nicht den Rechtspopulisten zu überlassen andererseits. Aus der dichten Beschreibung kann erkenntlich werden, was fehlt. Und dann wird der Liberalismus der Furcht, darin stimme ich Müller und Honneth zu, (vgl. Müller 2019b, 93; Honneth 2013, 21) zu einem

(17) Diese Einsicht ist wiederum anschlussfähig an die frühen Arbeiten zu Identität von Erikson (1956), die bereits zitiert wurden. Auch wenn Shklar sich nicht auf Identität oder Identitätspolitik direkt bezieht, lassen sich hier also Verbindungen aufzeigen.

Liberalismus der Rechte. Denn es ist die Garantie von Rechten, negativer und positiver, die die Furcht unterbinden und die Gestaltung von Freiheit ermöglichen. Daher bietet er auch eine Antwort auf rechte Identitätspolitik.

Vom Liberalismus der Furcht zum Liberalismus der Rechte. Es heißt mitunter, am Rechtspopulismus – und damit an der Hervorbringung der rechten Identitätspolitik – seien »die Liberalen« Schuld, weil sie mit ihren übertriebenen identity politics, im Sinne der Hervorhebung von Sonderinteressen, die Notwendigkeit, die Mehrheitsidentität zu betonen und zu stärken, überhaupt erst hervorgebracht haben. Jan Werner Müller greift das auf und entgegnet zum einen, dass sich diese Behauptung empirisch kaum halten lässt. Zum anderen führt er aus, dass Bewegungen wie Black lives matter, #metoo oder verschiedene aus dem Bereich LGBTQ ja gerade nicht auf die Festschreibung einer bestimmten Identität zielen – auch nicht der eigenen (vgl. Müller, 2019b, 94). Sie thematisieren ihre Identität, weil sie ihnen – reduziert auf einen Identitätsmarker – zum Stigma geworden ist und von daher zum Grund von Diskriminierung – und zur Vorenthaltung von Rechten. Die Berufung auf diese Identität dient der Aufhebung von Diskriminierung. Ich verstehe deren Kampf um Anerkennung daher nicht primär als den um Anerkennung der »kulturellen« Identität, sondern darum, als Angehöriger einer bestimmten Gruppe nicht von der Achtung von Rechten ausgeschlossen zu sein.

Eine auf diese Weise, im Ausgang von Shklar, skizzierte gerechte Gesellschaftsordnung zielt nicht auf Vereinzelung ihrer Mitglieder, und sie lehnt Vorstellungen kollektiver Identitäten oder Zugehörigkeiten auch nicht grundsätzlich ab. Aber sie setzt diese nicht mit der Gesellschaft gleich und sie vermeidet Homogenisierungen von Gemeinschaften, Kulturen etc. »[...] Lebensformen – oder auch wirklich lebendige Traditionen – entwickeln sich, stecken voller Konflikte, sind verhandelbar. Die Stärke eines wohlverstandenen Liberalismus ist gerade, dass er verschiedenen Selbstverständnissen – individuellen und kollektiven – Raum geben will. Die Vorstellung, Liberale seien vor allem an kultureller Homogenisierung ("alle müssen so leben wie progressive städtische Milieus") interessiert, ist ein Missverständnis oder eine bewusst eingesetzte Waffe im Kulturkampf« (Müller 2019a, o.S.). Ein so verstandener Liberalismus bietet vielmehr den rechtsstaatlichen Rahmen, innerhalb dessen sich verschiedene Milieus, Kulturen, Religionen und Gruppen bewegen, und der auch nicht durch eine von diesen, auch wenn sie beansprucht im Namen »des Volkes« zu sprechen, geändert werden kann. Shklar entwickelt ihr Liberalismuskonzept weiter und spricht selbst von einem Liberalismus der Rechte

(Shklar 2017). Die Pointe – v.a. für u.s.-amerikanische Verhältnisse – in diesem ist, dass sich negative und positive Freiheitsrechte nicht widersprechen, sondern notwendig ergänzen.

Die Skizzierung von Shklars Vorstellung eines Liberalismus der Furcht bietet die Grundlegung einer Gesellschaftsordnung, die ermöglicht, mit Identitätspolitiken von rechts umzugehen, weil sie Furcht ernst nimmt, ohne sie zu potenzieren, weil sie Furcht politisch verstehen und nach ihren Ursachen fragt und weil der Ansatz letztlich auf Rechte zielt, die Freiheit und (soziale) Gerechtigkeit verknüpfen. Dadurch werden die Probleme und Unsicherheiten angegangen, gegen die Identitätspolitiken angeben vorzugehen, ohne selbst binären und exklusiven Identitätskonzepten zu erliegen.

⇒ 3 Anti-identitäre Christliche Sozialethik – freiheitlich und gemeinschaftlich, aber ohne Herdenzugehörigkeit

Am Ende sei nun nochmals die Frage aufgegriffen, ob CSE, wenn sie nicht in die Identitätsfalle tappen will, den Begriff der kollektiven Identität gänzlich aufgeben sollte oder ob es eine sinnvolle Verwendungsweise gibt. Neben dieser inhaltlichen Frage wird kurz erörtert, ob sich methodisch etwas von Shklar für eine anti-identitäre Christliche Sozialethik gewinnen lässt.

⇒ 3.1 Abschied von allen kollektiven Identitäten? Ein vorsichtiger Versuch

Kollektive Identitäten, die eine Totalidentifikation erfordern, und genau das geschieht in rechten Identitätspolitiken, muss die Christliche Sozialethik kritisieren. Beide sind unvereinbar. Denn das Angebot abgeschlossener Identität gefährdet die Freiheit des Einzelnen und stellt die Grundlagen der freiheitlichen Demokratie in Frage, weil sie in der Verwechslung von Gesellschaft und Gemeinschaft Gewaltenteilung unmöglich macht, aber auch, weil sie dazu tendiert, dem Mehrparteiensystem und der parlamentarischen Demokratie die Legitimationsgrundlage zu entziehen. Die zeitgenössische Christliche Sozialethik hingegen verteidigt beides – sie es im Anschluss an sozialwissenschaftliche und praktisch-philosophische Diskurse, sei in der Tradition und Reinterpretation der Prinzipien der Katholischen Soziallehre.

Dies vorausgesetzt denke ich sehr wohl, dass kollektive Identitäten (ob man sie so nennt oder den Begriff wie Jullien vermeidet), den Menschen Zugehörigkeit ermöglichen und mit einem liberalen Gesellschaftskonzept vereinbar sind, sofern sie als offene Konzepte und als

multiple verstanden werden. Es ist nötig, alternative Identitätskonzepte weiterzuentwickeln bzw. zu stärken. Gleichzeitig bedarf es aber einer Kompetenz, Heterogenität und Uneindeutigkeit besser auszuhalten, eine Art Ambiguitätstoleranz. Wie diese für viele Bereiche nötige Kompetenz zu erlangen ist, bleibt an dieser Stelle als Frage offen. Sie ist gleichwohl dringend.

Zu Beginn wurde François Julliens Ablehnung des Begriffs der Identität erläutert. Durch die Ersetzung der (kulturellen) Differenz durch den Begriff des Abstands durchbricht er die Entgegensetzung von Eigenem und Anderem, die im Identitätskonzept angelegt ist. Eine bewegliche Identität mit offenen Übergängen entsteht, die gleichwohl zahlreiche Ressourcen bietet. Da Transformation der Kern alles Kulturellen (oder auch Gemeinschaftlichen und Gesellschaftlichen) ist, lässt sich das, was wir üblicherweise Identität nennen, nicht fixieren (vgl. Jullien 2018, 47). Die (kulturelle) Identität bleibt folglich dynamisch und unabgeschlossen, ohne dass sie dadurch eine Halt gebende Funktion völlig einbüßen muss.

Dietmar Mieth bietet ähnliche und weiterführende Überlegungen unter dem Begriff der Idemität. Damit möchte er Identifikation und Zugehörigkeit ermöglichen – aber ohne Totalidentifikation: »Idemität ist die punktuelle Bestimmung von Identität ohne Fixierung im Sinne einer Totalidentifikation. Idemität ermöglicht Identitäten im Plural ohne Verlust der eigenen Lenkachse« (Mieth o.J., 1). Während Ricœur die Unveränderlichkeit in der Zeit betonte, hebt er stärker auf den Aspekt der Ähnlichkeit ab, der im idem anklingt – ähnlich, aber nicht genau gleich. Das lässt sich jedoch mit Ricœurs Verständnis gut vereinbaren. Denn er geht auch nicht davon aus, dass wir über die Zeit hinweg völlig selbstidentisch sind, aber eben als wir selbst erkenn- und erfahrbar – auch wenn das u.U. Anstrengung erfordert. Ähnlich wie Julliens Konzept vermeidet die Idemität Festschreibungen. Und sie beansprucht keine Identifikation der Person als Ganzer, nach der jemand vorrangig Frau, Deutsche, Katholikin etc. wäre, sondern ermöglicht Mehrfachidentifikation. Für das Verständnis kollektiver Identitäten eröffnet diese »nicht-univoke Zugehörigkeit und Übereinstimmung« (Mieth o.J., 3) Flexibilität und Spielräume. Denn, wiederum mit Jullien gesprochen, es entsteht ein Zwischen, in dem Eigenes und Anderes – und mögliches Gemeinsames – immer wieder neu ausgelotet werden können (vgl. Jullien 2018, 51).¹⁸ Mit diesen Vorbehalten und Einschränkungen scheint das Konzept kollektiver Identität also durchaus

(18) Die Bedeutung des Zwischen wurde vielfach reflektiert, etwa in der Postkolonialen Theorie (vgl. Bhabha 2000, 268; Fernet-Betancourt 2001, 51; Becka, 2005, 302 ff).

sinnvoll. Schließlich generiert sich aus dem Gemeinschaftlichen, der Erfahrung von Bezogenheit und Zugehörigkeit, nicht nur eine Stärkung des Individuums, sondern auch Ressourcen für die Gesellschaft. Aber das gilt nur, solange jene Identitäten keine Totalidentifikation erfordern und illiberal werden.

Zudem ist die Bedeutung des Themas zu relativieren. Identität und Zugehörigkeit sind wichtige politische und soziale Kategorien, aber sie sind nicht die einzigen. Manche Konflikte über Identität sind zunächst einmal zu entemotionalisieren und zu versachlichen. Und sie sind zu entkulturalisieren, d.h. es ist aufzudecken, wenn Konflikte, die ökonomische und soziale Ursachen haben, als kulturelle dargestellt werden. Eine anti-identitäre Sozialethik widersetzt sich der Uminterpretation von sozialen Problemen in kulturelle und löst die Frage nach Rechten nicht allein über Zugehörigkeit.

⇒ 3.2 Methodische Schlussfolgerungen

Darin liegen bereits erste methodische Schlussfolgerungen: Diskussionen sind zu entemotionalisieren und zu versachlichen, ohne aber Emotionen, insofern sie als Hinweise auf ernstzunehmende Furcht dienen können, zu ignorieren. Darüber hinaus möchte ich noch auf einen anderen Aspekt zu sprechen kommen. In Judith Shklars Ansatz kommt in der Vermittlung zwischen Erfahrung und Prinzipien der Urteilskraft große Bedeutung zu – ein Gedanke, der für die Sozialethik weiterzuführen ist:

Ihr Vorgehen ist kein im klassischen Sinn induktives, weil es nicht ihr Anliegen ist, aus den Erfahrungen, auch wenn sie nach Gemeinsamkeiten sucht, allgemeingültige Prinzipien abzuleiten. Zudem sind die Gemeinsamkeiten gerade keine fixen kollektiven Identitäten. Sie bleiben veränderlich. Es geht ihr eher um jene Wechselwirkung, jene Hin- und-Her-Bewegung zwischen Erfahrung und normativen Orientierungen.¹⁹ Ich halte dieses Vorgehen für eine Gesellschaftsethik relevant und geeignet, denn es ermöglicht eine Verbindung starker deontologischer Ansätze mit hermeneutischen. Die Hermeneutik verweist auf das Nicht-Endende, das Unabgeschlossene des Verstehens, das in diesem Fall die Unabgeschlossenheit des Identifizierens ist. Auch

(19) Auf diese Weise funktionieren auch ethische Fallreflexionen, die ihren Ausgang bei einem konkreten Problem in der Praxis nehmen und dafür normative Orientierung suchen. Theorie und Praxis müssen beständig in Beziehung zueinander gesetzt werden, um zu einem Verstehen und Lösen des praktischen Problems zu gelangen (vgl. Becka 2016; Becka/Ulrich 2020).

Müller betont jenen dynamischen Aspekt im Umgang mit der Furcht und darüber hinaus: »Man muss Distanz verringern, aber dann auch wieder gewinnen können – beides gehört zum Verstehen« (Müller 2019b, 97) Die Prinzipien oder die deontologischen Ansätze verweisen auf die Notwendigkeit von Normen, von Struktur und Orientierung. Beide Zugänge lassen sich vereinbaren, und sie müssen meines Erachtens sogar verbunden werden.²⁰ Es bedarf der Normen, die stabil sind, um das Handeln zu orientieren. Aber dennoch sind sie als Produkte von Aushandlungsprozessen wandelbar. Shklar baut diese Theorie-Praxis-Spannung auf zwischen den allgemein beglaubigten Normen und Ideen eines Gemeinwesens, also gesellschaftlichen Ansprüchen, die bereits institutionalisiert sind einerseits und der Wahrnehmung von Elend, jenem furchteinflößenden Übel aus der Perspektive der bedrohten Schichten, andererseits. Die Glaubwürdigkeit und der Reifegrad eines politischen Systems erweist sich, wie bereits erwähnt, daran wie sensibel dieses Elend wahrgenommen wird und was letztlich getan wird, um es zu minimieren. Sie betrachtet also die Wirklichkeit im Licht von Normen, etwa Verfassungsnormen, und misst diese zugleich an der Wirklichkeit, bzw. daran, inwieweit sie ihr gerecht werden. Das ist kein Zirkel, sondern deutet eine Spannung an, die sich nicht auflösen lässt. Diese Spannung aufrechtzuerhalten und die genannte Pendelbewegung nachzuvollziehen, halte ich für eine angemessene und notwendige Methode der Christlichen Sozialethik.

⇒ 3.3 Herdenzugehörigkeit christlich – ein Ausblick

Anstelle eines Schlusses möchte ich schließlich die Metapher der Herdenzugehörigkeit noch einmal aufgreifen. Sie erhält innerhalb von Theologie und Kirche eine besondere Nuance – nicht nur weil die mehr oder weniger metaphorische Rede von Hirt und Herde in der *Pastoral* schon von der Herkunft des Wortes her präsent ist, sondern weil sich die Identitätsfrage auch innerhalb von Kirche und Theologie vehement stellt und Tendenzen eben jener Identität durch Abgrenzung erkennbar sind, wenn sich etwa Kirche von einer modernen Gesellschaft abzusetzen bemüht, die ihr allzu liberal oder gar frei von

(20) Auch im Anschluss an Ricœur lässt sich eine Sozialethik entwickeln, die hermeneutische und deontologische Dimensionen umfasst (vgl. Haker 2020, 39-70, sowie in anderer Weise, aber ebenfalls an Ricœur anknüpfend Bogner, 2014, 258-278).

Moral zu sein scheint.²¹ Damit tappt freilich auch Kirche in jene Identitätsfalle, die das – vermeintlich klare Eigene – vom Anderen abhebt, die Differenzen im Innern nivelliert und damit die Freiheit der Gläubigen missachtet und verkennt. Oder aber die katholische Identität in der Gesellschaft wird so stark über ein einzelnes Kennzeichen (einen Wert, eine Haltung etc.) bestimmt, dass zur Verteidigung dieses identitätsrelevanten Wertes eine – ausdrückliche oder implizite – Verbündung mit Rechtspopulisten erfolgt. Das geschah etwa in den USA, wo die Konzentration auf das Kriterium der Ablehnung der Abtreibung weite Teile der Bischofskonferenz im Wahlkampf zu Unterstützern Trumps gemacht hatte. In diesen Fällen wird die religiöse Identität zur Herdenzugehörigkeit, welche die Freiheit und die mit ihr verbundenen Rechte, missachtet.

Vorangehend wurde begründet, dass diese fixierende und exkludierende Identität abzulehnen ist. Das ändert sich nicht, wenn es statt um politische oder kulturelle um eine religiöse Identität geht. Christliche Sozialethik, wie sie hier verstanden wird, sollte weder *eine so verstandene religiöse Identität* beanspruchen, noch begründen oder verteidigen. Sie muss immer wieder neu um das christliche Proprium ringen, sie kann Identität und Zugehörigkeit gestalten und beanspruchen, aber sie muss jene Herdenzugehörigkeit leugnen, welche Vernunft und Kritik unmöglich macht. Sie sollte, im Gegenteil, die Gefahr vereinheitlichender, exkludierender und Kritik unterbindender Identitätspolitik innerhalb der Religion benennen und dagegen eintreten – auf die bislang skizzierten Weisen. Auch die religiöse Identität ist unabgeschlossen und prozesshaft, vielfältig und hybrid.

Und eigentlich könnte Theologie der Zentrierung auf ein Ich oder Wir in der Identitätskonstruktion ein Alternativmodell entgegenstellen. Sie könnte die Fixierung auf eine Identität aufbrechen. Da im Zentrum von Theologie und Glaube kein Ego und keine bestimmte Eigenschaft steht, sondern vielmehr ein Transzendenzbezug, eine Relationalität, bleibt sie dynamisch. Weil darin auch über die Gruppe eines konkreten Wir hinausgewiesen wird, könnte theologisches Denken ein Vorbild für Dezentrierung sein. Genau genommen, handelt es sich um eine Zentrierung mit unbestimmter Mitte: Es gibt eine Mitte, zu der die Einzelnen sich verhalten, aber sie lässt sich nicht fixieren. Diese theologische Grundeinsicht könnte Gelassenheit vermitteln im Umgang mit uneindeutigen Identitäten und Ambivalenz. Damit würden Theolo-

(21) Das zeigt sich etwa im Hadern mit Autonomie in den Pontifikaten von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. (vgl. Striet 2013), in der Diskussion über den Synodalen Weg, z.B. im Vorwurf, sich unzulässig von der katholischen Tradition zu entfernen (KNA 2020) bis hin zu Formen katholischen Fundamentalismus in der Politik etwa in der polnischen PIS-Partei.

gie und Kirche einen bedeutenden Beitrag leisten in einer erhitzten öffentlichen Diskussion, die auf Eindeutigkeit drängt, wo sie nicht möglich ist und in Folge dessen sehr polarisiert geführt wird. Nicht Herdenzugehörigkeit sondern kritische Vernunft, Gelassenheit und Ambiguitätstoleranz sollten also Kennzeichen einer anti-identitären Sozialethik sein.

⇒ Literaturverzeichnis

Bauböck, Rainer (2004): Migration und innere Sicherheit: Komplexe Zusammenhänge, paradoxe Effekte und politische Simplifizierungen, in: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft (ÖZP), 33 Jg. (2004) H. 1, 49–66.

Bachmann-Medick, Barbara (1996): Einleitung, in: Dies (Hg.) Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft, Frankfurt: Fischer.

Baumann, Zygmunt (2016): Die Angst vor den anderen, Frankfurt: Suhrkamp.

Beck, Ulrich; Beck-Gernsheim, Elisabeth (1994): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften, Frankfurt: Suhrkamp.

Becka, Michelle (2005): Anerkennung im Kontext interkultureller Philosophie, Frankfurt: IKO.

Becka, Michelle (2010): Zugehörigkeiten, Rechte, Partizipationsmöglichkeiten – Dimensionen von Citizenship und ihre Herausforderung durch Migration, in: Dies./Rethmann, Albert-Peter (Hg.): Ethik und Migration, Paderborn: Schöningh, 81–106.

Becka, Michelle (2016): Strafe und Resozialisierung. Hinführung zu einer Ethik des Justizvollzugs, Münster: Aschendorff.

Becka, Michelle; Ulrich, Johannes (2020): Ethik im Vollzug. Handreichung für die ethische Fallreflexion, Münster: Aschendorff.

Benhabib, Seyla (1995): Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne, Frankfurt: Suhrkamp.

Bhabha, Homi (2000): Die Verortung der Kultur, Tübingen: Stauffenberg.

Deutscher Bundestag (2018): Pressekurzmeldung, AfD: Straf- und Ausländerrecht ändern, 17.10.2018, Download unter: <https://www.bundestag.de/presse/hib/574426-574426> (Zugriff am 03.07.2020).

Dyk, Sybille van: Identitätspolitik gegen ihre Kritik gelesen. Für einen rebellischen Universalismus, in: APuZ 9-11/2019, Download unter: <https://www.bpb.de/apuz/286508/identitaetspolitik-gegen-ihre-kritik-gelesen-fuer-einen-rebellischen-universalismus> (Zugriff am 07.02.2020).

Ehrenberg, Alain (2012): Das Unbehagen in der Gesellschaft, Berlin: Suhrkamp.

Erikson, Erik (1956) The Problem of Ego Identity, in: Journal of the American Psychoanalytic Association 1/1956, S. 56–121. Download unter: <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/000306515600400104> (Zugriff am 02.07.2020).

Fisch, Andreas/Kunze, Axel-Bernd (2019): Streitgespräch III. Zwischen Bereicherung und Bedrohung, in: Fisch, Andreas et al. (Hg.): Flucht und Kriminalität – zwischen Ressentiments und realen Problemlagen, in: Fisch, Andreas et al. (Hg.) (2019): Zuflucht – Zusammenleben – Zugehörigkeit?, Münster: Aschendorff, 257–268.

Fornet-Betancourt, Raúl (2001): Transformación intercultural de la filosofía, Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer.

Haker, Hille (2020): Towards a Critical Political Ethics, Basel/Würzburg: Schwabe/Echter.

Hall, Stuart (1994): Rassismus und kulturelle Identität, Hamburg: Argument-Verlag.

Honneth, Axel (2013): Vorwort in: Judith Shklar: Der Liberalismus der Furcht, Berlin: Matthes & Seitz, 7–25.

Herzog, Lisa (2013): Freiheit gehört nicht nur den Reichen. Plädoyer für einen zeitgemäßen Liberalismus, München: Beck.

Jessen, Jens (2019): Links oder rechts, in: ZEIT 19/2019, Download unter: <https://epaper.zeit.de/webreader-v3/index.html#/867733/37> (Zugriff am 24.01.2020).

Jullien, François (2018): Es gibt keine kulturelle Identität, Berlin: Suhrkamp.

Koppetsch, Cornelia (2018): Populismus in Deutschland. Sind Eliten ein Teil des Problems?, Interview mit Katrin Schmermund, in: Forschung und Lehre vom 04.06.2018, Download unter: <https://www.forschung-und-lehre.de/sind-eliten-ein-teil-des-problems-679>.

KNA (2020): Kardinal Woelki übt heftige Kritik an Synodalversammlung, in: Kirche und Leben vom 01.02.2020, Download unter: <https://www.kirche-und-leben.de/artikel/kardinal-woelki-uebt-heftige-kritik-an-synodalversammlung> (Zugriff am 03.07.2020).

Krastev, Ivan (2018): Europadämmerung. Ein Essay, Berlin: Suhrkamp.

Lila, Marc, The End of Identity Liberalism, in: New York Times, Nov. 18, 2016, Download unter: <https://www.nytimes.com/2016/11/20/opinion/sunday/the-end-of-identity-liberalism.html> (Zugriff am 03.07.2020)

Margalit, Avishai (1997): Politik der Würde, Frankfurt: Suhrkamp.

Mieth, Dietmar: Idemität. Ein anderer Begriff für den Zusammenhalt der Gesellschaft (unveröffentlichtes Manuskript).

Müller, Jan Werner (2019a): »Das wahre Volk« gegen alle anderen. Rechtspopulismus als Identitätspolitik – Essay, in: APuZ 9-11/2019, Download unter: <https://www.bpb.de/apuz/286506/das-wahre-volk-gegen-alle-anderen-rechtspopulismus-als-identitaetspolitik> (Zugriff am 07.02.2020).

Müller, Jan Werner (2019b): Furcht und Freiheit, Berlin: Suhrkamp.

Müller, Jan Werner (2016): Was ist Populismus?, Berlin: Suhrkamp.

Nünning, Ansgar (2001): Art. Kulturwissenschaft, in: Ders. (Hg.): Metzler Lexikon, Literatur- und Kulturtheorie, zweite überarbeitete und erweiterte Ausgabe, Stuttgart: Metzler.

Ricoeur, Paul (1987): Narrative Identität, in: Mittler, Elmar (Hg.): Heidelberger Jahrbücher, Vol 31, Berlin/Heidelberg: Springer, 57–67.

Sassen, Saskia (2008): Das Paradox des Nationalen. Territorium, Autorität und Rechte im globalen Zeitalter, Frankfurt: Suhrkamp.

Scherer, Klaus-Jürgen (2019): Gemeinschaft und Gesellschaft – altes Spannungsverhältnis mit neuer Relevanz, in: Neue Gesellschaft: Frankfurter Hefte, 6/2019, Download unter: <https://www.frankfurter-hefte.de/artikel/gemeinschaft-und-gesellschaft-altes-spannungsverhaeltnis-mit-neuer-relevanz-2756/> (Zugriff am 13.02.2020).

Shklar, Judith (2013): Der Liberalismus der Furcht, herausgegeben von Hannes Bajohr, Berlin: Matthes & Seitz.

Shklar, Judith (2017): Der Liberalismus der Rechte, herausgegeben von Hannes Bajohr, Berlin: Matthes & Seitz.

Spivak, Gayatri Cakravorty (2018): Can the Subaltern speak? Postkolonialität und subaltern Artikulation. Wien: TURIA + KANT.

Strauß, Simon, Bürgerliche Bekenntniskultur statt Identitätspolitik, in: APuZ 9-11/2019, Download unter: <https://www.bpb.de/apuz/286501/buergerliche-bekenntniskultur-statt-identitaetspolitik> (Zugriff am 03.07.2020).

Striet, Magnus (2013): Vom Umgang der Kirche mit der Moderne, Gespräch mit Monika Königorski, in: Deutschlandfunk, 12.03.2013, Download unter: https://www.deutschlandfunk.de/vom-umgang-der-kirche-mit-der-moderne.886.de.html?dram:article_id=240029 (Zugriff am 03.07.2020).

Tönnies, Ferdinand (1912): Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, Download unter: http://www.deutschestextarchiv.de/book/show/toennies_gemeinschaft_1887 (Zugriff am 13.02.2020).

Wagner, Johannes (2016): Flüchtlinge als Sicherheitsrisiko: Warum Menschen-rechtsverletzungen an den EU-Außengrenzen toleriert werden. International Relations OnlineWorking Paper, 2016/1, Download unter:

https://elib.unistuttgart.de/bitstream/11682/8945/3/IROWP_Series_2016_1_Wagner_Fluechtlinge_Sicherheit.pdf (Zugriff am 03.07.2020), 13.

Walburg, Christian (2019): Flucht und Kriminalität – zwischen Ressentiments und realen Problemlagen, in: Fisch, Andreas et al. (Hg.) (2019): Zuflucht – Zusammenleben – Zugehörigkeit?, Münster: Aschendorff, 269–292.

Winkler, Katja; Möhring-Hesse, Matthias (2018): Reflexive Repräsentation der »Gerechtigkeit von unten«, In: Emunds, Bernhard (Hg.): Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis?. Baden Baden: Nomos, 153–178.

Zitationsvorschlag:

Becka, Michelle (2020): Sozialethik ohne Herdenzugehörigkeit. Elemente einer anti-identitären Sozialethik. (Ethik und Gesellschaft 1/2020: Kritik der Identitätspolitik). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2020-art-10> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialethik

1/2020: Kritik der Identitätspolitik

Sebastian Pittl

Was meint Identität? Begriffsgeschichtliche Erkundungen zu einem umkämpften Terminus

Annette Langner-Pitschmann

Eindeutigkeit und Bedeutung. Funktionen der Erzählung kollektiver Identität

Anna Maria Riedl

Identität – kein Wesensmerkmal, sondern Position. Identitätspolitische Organisation von Minderheiten

Gert Pickel

Kollektive religiöse Identitäten als Zentrum rechter Identitätspolitik?

Heinrich Wilhelm Schäfer

Religiöse Identitätspolitiken, Laizismus und politische Macht: ein Vergleich von Bedingungen und Strategien in Lateinamerika

Oliver Hidalgo

Kritik der Identitätspolitik in der Demokratie

Christoph Baumgartner

Kulturell-mehrheitsorientierte Identitätspolitik als Problem für Religionsfreiheit?

Wolfgang Palaver

Kollektive Identität aus christlicher Sicht: Von der Pseudospeziation zum offenen Patriotismus

Hermann-Josef Große Kracht

›Organische‹ oder ›solidaristische‹ Solidarität als Alternative zu kollektiver Identität?

Michelle Becka

Sozialethik ohne Herdenzugehörigkeit. Elemente einer anti-identitären Sozialethik

Walter Lesch

Konturen einer anti-identitären Sozialethik

Matthias Möhring-Hesse

Antiidentitäre Sozialethik