

Eindeutigkeit und Bedeutung. Funktionen der Erzählung kollektiver Identität

⇒ 1 Einleitung

In Emmertsgrund wohnten besonders viele Migranten. Das ist in Deutschland überall gleich: Migranten wohnen meistens irgendwo im Besondersviel. Touristen fahren tendenziell erst zum Brandenburger Tor, andere Touristen gucken, dann nach Neukölln, Kaffee trinken und Araber gucken, und das wird sich nicht so schnell ändern, da können wir interkulturelle Dialoge fürs Theater bis übermorgen schreiben. (Stanisic 2019, 126).

Diese Sätze aus dem Roman *Herkunft* von Saša Stanišić markieren anschaulich die Grenze, an die jede begriffliche Reflexion auf die Frage nach den Bedingungen kollektiver Identitätsbildung stößt. »Kaffee trinken und Araber gucken« – in diesem Bild wird prägnant daran erinnert, dass die Unterscheidung zwischen »uns« und den »Anderen« kein rein kognitiver Prozess ist, dem wir mit dem Schreiben von Theaterstücken oder gar mit der Themenausgabe eines sozialetischen Journals auf Augenhöhe begegnen könnten. Vielmehr reicht sie hinab in die Tiefe habitueller Einstellungen und umfasst neben ausdrücklichen Klassifizierungen immer auch unbewusste Mechanismen.

Aus dem zunächst undurchsichtigen Komplex aus vorbegrifflichen Haltungen und ausformulierten Überzeugungen will ich im Folgenden zwei Aspekte herausarbeiten und erörtern. Einerseits

kommt in der Zuschreibung von Identität das Streben danach zum Ausdruck, *Eindeutigkeit* herzustellen. Andererseits geht die Zuschreibung von Identität damit einher, dass *Bedeutungen* gesetzt werden.

Beide Gesichtspunkte werde ich zu Beginn kurz vorstellen, um im zweiten Schritt eine normative Per-

Annette Langner-Pitschmann, geb. 1976 in Freiburg/Breisgau, Dr. phil., Violoncello- und Theologiestudium in Frankfurt a. M., München und Oxford, Professorin für Theologie in globalisierter Gegenwart an der Goethe-Universität Frankfurt. Neuere Veröffentlichung (gem. mit Raphael Susewind und Andreas Telser): *Demokratie, Ambiguität, Religion. Theologische und anthropologische Perspektiven*, Würzburg: Königshausen und Neumann (erscheint Ende 2020).

GND: 1202951783

DOI: [10.18156/eug-1-2020-art-2](https://doi.org/10.18156/eug-1-2020-art-2)

spektive einzunehmen. Dabei soll es nicht darum gehen, bestehende soziale Praktiken wohlfeil zu beanstanden. Stattdessen wird ein Problemhorizont umrissen, in dem sich Kandidaten für eine tragfähige Rekonstruktion kollektiver Identität bewähren müssen.

Einen solchen Kandidaten werde ich im dritten Abschnitt vorstellen. Als solchen betrachte ich den Entwurf des US-amerikanischen Politikwissenschaftlers William Connolly, der die Frage nach der Beziehung zwischen Identität und Differenz als zentrales Paradox pluralistischer Demokratien diskutiert – und der aus der Perspektive theologischer Ethik möglicherweise auch in der Hinsicht Beachtung verdient, als er in der Erbsündenlehre der frühen Kirche den Grund für die Blockade der mit diesem Paradox verbundenen Dynamik sieht.

⇒ 2 Aspekte der Konstitution kollektiver Identität

⇒ 2.1. Eindeutigkeit herstellen

Die *Arbeitshilfe zum kirchlichen Umgang mit rechtspopulistischen Tendenzen* stellt die Etablierung einer gesellschaftlichen Identität folgendermaßen dar:

Als ›imaginierte Gemeinschaft‹ ist unsere Nation gewissermaßen in einer Dauerverhandlung darüber, was sie ausmacht. (...) Dabei ist eine konstruktive Debatte wichtiger als ein für alle gültiges Identitätsergebnis festzuhalten. Denn wir wissen aus unserer geschichtlichen Erfahrung: Eindeutigkeit ist nur gewaltsam zu erreichen, indem kontroverse Stimmen zum Schweigen gebracht werden. (DBK 2019, 67).

Diese Stellungnahme schließt die Eindeutigkeit des gesellschaftlichen Selbstbildes als Fluchtpunkt sozialer Selbstverständigung aus. Sie beruft sich dabei auf die Verknüpfung von Ambivalenzfeindlichkeit und Autoritarismus, die in der Zeit nach dem Nationalsozialismus in den Studien von Adorno plausibel gemacht wurde.

Sieht man von dieser wertenden Diagnose ab, meint ›Streben nach Eindeutigkeit‹ allerdings erst einmal nichts anderes, als dass eine Situation auf einen Begriff gebracht wird. Menschen verbinden die zunächst vagen Gehalte ihres Erlebens mit einem prägnanten Konzept und weisen ihnen auf diese Weise einen Ort in der Gesamtheit ihrer Erfahrungen zu. Unter rein handlungstheoretischen Gesichtspunkten handelt es sich bei diesem Vorgang um eine pragmatische Notwendigkeit: Erst dann, wenn eine Akteurin eine Situation zumindest grundlegend zu kontextualisieren vermag, erlangt sie ein Bild

von deren möglichen Konsequenzen – und erst, wenn sie ein Bild von den möglichen Konsequenzen einer Situation hat, kann sie sich in ihr aktiv bewegen. Sich einen begrifflichen Reim auf soziale Gegebenheiten zu machen und dabei eine zunächst diffuse Sachlage zu vereindeutigen, ist demnach für sich genommen ein Mittel, um Handlungsfähigkeit zu gewährleisten.

Nun scheint unsere Gegenwart – trotz oder gerade wegen des beispiellosen Umfangs verfügbarer Informationen – dadurch gekennzeichnet zu sein, dass uns die Begriffe und Kategorien ausgehen, die für eine gelingende Deutung unserer Lebensbedingungen vonnöten wären. Bereits am Ende des 20. Jahrhunderts weist Anthony Giddens darauf hin, dass wir als Konsequenz der Moderne eine Situation vorfinden, die sich nicht ohne weiteres in das Kontinuum historischer Erfahrung einordnen lässt. Die neuen »weltumspannenden Formen sozialer Verbindung« sind für ihn derart analogielos, dass die »Kenntnis früherer Übergangsperioden« für ihre Deutung »nur von begrenztem Nutzen« (Giddens 2017, 13) ist. Die Unfähigkeit, das gegenwärtig Vorgefundene anhand vertrauter Kategorien zu klassifizieren, führe schließlich zu einer »vielfach empfundenen Ahnung (...), wir seien Gefangene einer Welt von Ereignissen, die wir nicht zur Gänze verstehen und die sich weitgehend unserer Kontrolle entzieht« (Giddens 2017, 10-11).

In einer anderen Terminologie, aber mit einer vergleichbaren Sinnspitze konstatiert Armin Nassehi in einem Beitrag aus dem Jahr 2017 den Verlust einer »Zentralperspektive«, von der aus die gesellschaftlichen Zusammenhänge analysierbar und kritisierbar wären. An ihre Stelle tritt ihm zufolge eine »komplexe Wechselseitigkeit von Unkoordiniertem, das doch aufeinander bezogen werden muss« (Nassehi 2017, 16). In Ermangelung einer »Beschreibungstradition für Komplexität« (Nassehi, 2017, 18) scheiterten schließlich auch die Versuche, die Signatur der Zeit durch eine angemessene Praxis zu bewältigen.

Was lässt sich dazu sagen, dass ausgerechnet in einer derartigen Situation des Mangels an adäquaten Begriffen die pauschale Kategorisierung von Menschen eine so starke Konjunktur hat? Interessant ist ja, dass die Frage nach der Legitimität kollektiver Identitätszuschreibungen (insbesondere der *Fremdzuschreibungen*) gerade in jüngster Zeit vielfach als die Frage verhandelt wird, was man sagen *darf*. Ob die Unterstellung einer gemeinsamen Identität berechtigt ist oder nicht, wird dabei entlang der Grenze zwischen Tabu und Erlaubnis entschieden. Folgen wir dagegen Zeitdiagnosen wie denen von Giddens und Nassehi, so scheint die eigentliche Frage zu lauten, was man sagen *kann*. Ob wir einen sozialen Zusammenhang berechtig-

terweise unter eine Kategorie einordnen können, ist demnach nicht davon abhängig, ob uns ein imaginäres großes ›Man‹ eine Erlaubnis dazu erteilt. Entscheidend ist stattdessen, ob wir als teilnehmende Beobachterinnen und Beobachter gesellschaftlicher Kontexte hinreichend begriffliche Kreativität aufbringen, um auch angesichts neuartiger Situationen erhellende Deutungskategorien einzuführen.

⇒ 2.2. Bedeutung setzen

Die Zuschreibung einer gemeinschaftlichen Identität erweist sich vor diesem Hintergrund als ein kreativer Akt, in dem ein System von Bedeutungen etabliert wird. Wie lässt sich dieser Vorgang im Einzelnen beschreiben? Eine breit rezipierte Auseinandersetzung mit dem Zusammenhang zwischen der Identität einer Gemeinschaft und der kreativen Setzung von Sinn findet sich in Benedikt Andersons Text *Imagined Communities*, auf den auch das oben angeführte Zitat aus der *Kirchlichen Arbeitshilfe* anspielt.

Andersons Analyse gruppenbezogener Identität setzt an beim Konzept der Nationalität. Wenn Anderson die Kategorie des Nationalen dabei bereits in der Einleitung als ein »kulturelles Kunstprodukt« (Anderson 1996, 14) klassifiziert, mag dies auf den ersten Blick eine abwertende Absicht nahelegen. Allerdings unterstreicht Anderson, der Begriff der »Erfindung« sei nicht von vornherein gleichbedeutend mit der »Herstellung« von »Falschem« im Kontrast zur Entdeckung des Eigentlichen und Wahren. Tatsächlich umfasse er zugleich auch den in seiner epistemischen Bewertung offeneren Akt des »Vorstellens« und »Kreierens« (ebd., 16).

Es ist diese letzte Konnotation, die in Andersons viel zitierte Definition der Nation als einer »begrenzt und souverän (...) vorgestellten politischen Gemeinschaft« (ebd., 15) vorherrscht. Nationale Identität ist demnach keine vorfindliche Größe, sondern das Ergebnis eines schöpferischen Prozesses.

Andersons Interesse gilt nun der Frage, warum die Vorstellung des Nationalen eine so starke Anziehungskraft auf Menschen ausübt. Dabei misst er den historischen Entstehungsbedingungen des Nationalitätsgedankens einen zentralen Stellenwert bei. Die Säkularisierung bilde den unumgänglichen »Verstehenshorizont« (Anderson 1996, 20) für die Frage, warum das Nationale im Zuge seiner Konstruktion tendenziell mit außerordentlich starken Bedeutungen aufgeladen wird. Mit dem Plausibilitätsverlust der Religionen seien die von ihr bereit gehaltenen Bedeutungszusammenhänge in den Hintergrund getreten – nicht aber das Verlangen vieler Menschen, sich auf ihre Erfahrun-

gen einen substanziellen Reim zu machen. Nachdem die Religion für die »Umwandlung von (...) Kontingenz in Sinn« (Anderson 1996, 20) ausfalle, werde der Nationalismus als neuer Rahmen für dieses Dauerprojekt herangezogen (vgl. hierzu auch die Ausführungen von Charles Taylor in seinem durch Anderson inspirierten Band *Modern Social Imaginaries*, Taylor 2007, 177-178).

⇒ 3 Anfragen an die Konstruktion kollektiver Identität

⇒ 3.1. Die Ambivalenz der Eindeutigkeit

Die Vereindeutigung als Dimension kollektiver Identitätsbildung hat im gesellschaftswissenschaftlichen Diskurs längst ihre Unschuld verloren. Bereits im Jahr 1950 setzten sich Adorno und Frenkel-Brunswick in ihren *Studien zum autoritären Charakter* mit dem Holocaust in Begriffen der mangelnden Ambivalenzfähigkeit der Moderne auseinander. Für sie zeigen die Ereignisse im Nationalsozialismus, dass auf Eindeutigkeit ausgelegte Identitätskonstruktionen notwendig mit dem gewaltsamen Ausschluss all jener Menschen einhergehen, die von dieser Eindeutigkeit in irgendeiner Weise abweichen. Der moderne Staat, so hat Zygmunt Bauman diesen Zusammenhang in den 90er Jahren veranschaulicht, agiert wie ein Gärtner, der nur die Pflanzen stehen und gedeihen lässt, die er in sein Artencluster einordnen kann – und alles, was sich einer solchen Einordnung entzieht, vernichtet (Bauman 2016, 41-42).

Zentral für die Sicht Baumans ist dabei die Überzeugung, dass die Vereindeutigung sozialer Identität mit der Abwertung der Differenz in eins fällt. Die Unterscheidung zwischen »wir« und »sie« lässt sich ihm zufolge bereits von ihrem Begriff her niemals wertfrei denken, sondern beinhaltet immer schon den Antagonismus zwischen Freund und Feind und damit zugleich eine nicht nur ethische, sondern obendrein auch ontologische und ästhetische Stellungnahme:

Die Freund/Feind-Opposition trennt Wahres von Falschem, Gutes von Bösem, Schönes von Häßlichem. Sie differenziert auch zwischen eigentlich und uneigentlich, richtig und falsch, geschmackvoll und ungehörig. Sie macht die Welt lesbar und deshalb instruktiv. (Bauman 2016, 93).

Mit Giddens und Nassehi wurde oben angedeutet, dass heutige Ansätze zur Identitätsbestimmung mit einer durch Analogielosigkeit und Komplexität gekennzeichneten Wirklichkeit zu rechnen haben. Folgen wir der nun zitierten Formulierung Baumans, so bezieht die Identitäts-

konstruktion durch Dualismen ihre Attraktivität genau daraus, die derart unleserlich gewordene Wirklichkeit wieder zugänglich zu machen. Mithilfe binärer Unterscheidungen und Wertungen wird der Mensch vom »Gefangenen in der Welt von Ereignissen« zum kundigen Leser der sozialen Realität. Die gesellschaftliche Situation ›sagt uns wieder etwas‹ und reaktiviert auf diesem Wege unsere Handlungsfähigkeit. Wie lässt sich dieser verführerischen Implikation binärer Identitätsbilder widerstehen? Für Zygmunt Bauman liegt das Mittel zum Widerstand in der Fähigkeit, Grauzonen der Mehrdeutigkeit zwischen uns und Anderen dauerhaft auszuhalten. »Die Ambiguität« ist für ihn »die einzige Kraft, die imstande ist, das destruktive, genozidale Potential der Moderne einzuschränken und zu entschärfen« (Bauman 2016, 90).

Dieses Plädoyer für Ambiguitätstoleranz hat nun in den letzten Jahren eine neue Aufmerksamkeit erfahren, nicht zuletzt durch die Texte des Islamwissenschaftlers Thomas Bauer, der muslimische ebenso wie westliche Kulturen daraufhin befragt, inwieweit sie mit widersprüchlichen bzw. mehrdeutigen Sachlagen umzugehen wissen. Die von Bauman geforderte Verpflichtung auf irreduzible Ambiguität sieht Bauer dabei in so unterschiedlichen Kontexten wie dem klassischen Islam und dem Katholizismus realisiert. Mit Blick auf diese Beispiele stellt er fest:

Offensichtlich gibt es Gesellschaften, in denen schwer miteinander vereinbare Normen und Werte nebeneinander stehen können, ohne dass auf die ausschließliche Geltung der jeweils eigenen Normen und Werte gepocht wird (...). Die Menschen in solchen Gesellschaften stehen den Vagheiten und Vieldeutigkeiten des Lebens gelassen gegenüber und trachten weniger nach unhinterfragbaren Wahrheiten, sondern geben sich mit der Suche nach dem Wahrscheinlichen zufrieden. (Bauer 2011, 13).

Eine Differenz hinsichtlich der Weltsicht führt demnach nicht notwendig zu einer Differenz hinsichtlich der Identität. Vielmehr rechnet das von Bauer skizzierte Bild kollektiver Identität damit, dass innerhalb einer Gruppe dauerhafte Differenzen auftreten, ohne dabei das Zugehörigkeitsmuster als solches in Frage zu stellen. Das Rezept, um die Kopplung von Differenzierung und Ausgrenzung zu lösen, besteht dabei Bauer zufolge einerseits in einer grundsätzlichen »Gelassenheit«, andererseits in der Reduktion der Erkenntnisansprüche von der »Wahrheit« auf die »Wahrscheinlichkeit« der je eigenen Weltdeutung. Ambiguitätstoleranz erweist sich damit als die einschlägige – um nicht

zu sagen eindeutige – Alternative zur Konstruktion allzu bestimmter Identitäten.

Die Problematik, die mit diesem Vorschlag verbunden ist, lässt sich ausgehend von einem der Beispiele verdeutlichen, die Bauer zur Illustration heranzieht. So verweist er auf die in der Kirchengeschichte belegte Praxis der römischen Kurie, zu Interessenskonflikten zwischen ortskirchlichen Rahmenbedingungen und zentralen Kirchenrechtsvorgaben mit der Formel *nihil esse respondendum* Stellung zu beziehen. Indem die Kirche von einer inhaltlichen Festlegung Abstand nehme, sich aber zugleich auf eben diesen Abstand verbindlich festlege, vollbringe sie ein »Ambiguitätskunststück« (Bauer 2018, 22).

Tatsächlich greift gerade der gegenwärtig amtierende Papst wiederholt auf das Mittel zurück, inhaltliche Festlegungen zugunsten einer formalen Delegation der Entscheidung an die Ortskirchen zurückzustellen. Darin kann man zweifellos die Absicht einer Dezentralisierung der Kirche und ein Vertrauen in die Vielfaltsresistenz der katholischen Identität am Werk sehen (vgl. exemplarisch Wolf 2018, 154-157). Ein kritischer Blick auf Schreiben wie *Amoris Laetitia* und *Querida Amazonia* lässt allerdings eine gewisse Ungleichzeitigkeit erkennen. Während manche Fragen (wie etwa die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener bzw. die Weihe von *virii probati* zu Priestern) erklärtermaßen in der Schwebe gehalten werden, werden im Hinblick auf andere Fragen (wie etwa den Umgang mit Homosexualität und das Wesen der Frau) durchaus eindeutige inhaltliche Festlegungen getroffen.

Dieses Fallbeispiel kann und soll natürlich nicht dazu dienen, die von Adorno, Bauman und Bauer stark gemachte Haltung der Ambiguitätstoleranz generell in Frage zu stellen. Es mag aber hinreichen, um den Vorbehalt anzumelden, dass mit dem Aufruf zur Ambiguitätstoleranz allein noch keine tragfähige Identitätskonstruktion zu machen ist. Im Zuge der Rechenschaft über die Identität einer Gruppe kommt es, so die Vermutung, immer auch darauf an, zumindest einige inhaltliche Bestimmungen vorzunehmen. Zwischen diesen materialen Positionen einerseits und dem ambiguitätskultivierenden Verzicht auf solche Positionen andererseits besteht nun offenbar eine wechselseitige Beziehung.

Aus diesen Überlegungen lässt sich nun eine erste Minimalanforderung an Konzepte kollektiver Identität ableiten. Hilfreich und tragfähig sind solche Konzepte dann, wenn sie das vertrackte Verhältnis zwischen der Zuschreibung eindeutiger Merkmale und der Verpflichtung auf Mehrdeutigkeitsfreude in plausibler Weise thematisieren. Sie sollten also der Einsicht Rechenschaft tragen, dass die Identität einer

Gruppe womöglich immer zugleich an klare Beschreibungen *und* die bescheidene Infragestellung der Möglichkeit solcher Klarheit gebunden ist.

⇒ 3.2 Die Kontingenz von Bedeutung

Auch im Hinblick auf das zweite Strukturmerkmal kollektiver Identität – ihren Ursprung in der gesellschaftlichen Setzung von Bedeutungen – liegen Anfragen nahe. Die von Anderson hervorgehobene Unterscheidung zwischen einer falschen und einer »kreativen« Darstellung der Wirklichkeit mag plausibel sein. Gleichwohl bleibt die Möglichkeit offen, dass die Wiederholung kreativer Beschreibungen letztlich zur Etablierung eines falschen Bewusstseins führt. So wenig die Produkte unserer Vorstellungskraft notwendigerweise illusionär oder gelogen sind, so wenig können wir ausschließen, dass sie neben all ihren konstruktiven Anteilen nicht auch Momente der Verzerrung und Zerstörung enthalten, die sich schließlich habituell verstetigen.

Anderson selbst legt eine Spur, wie angesichts dieser Spannung zu verfahren ist. Seiner Beobachtung nach kommen die Konstruktionen kollektiver Vorstellungen sprachlich häufig in irreführender Form daher. Die Bezeichnung der je eigenen Nation als »Vaterland« etwa greife mit dem Bild der Elternschaft auf eine Kategorie zurück, die sich der eigenen Verfügung offensichtlich entziehe. Indem wir unser Verhältnis zu unserer Nationalität allerdings in dieser Weise mit einem »Element des ›Nicht-Bewusst-Gewählten« (Anderson 1996, 144) versehen, legen wir nahe, dass mit unserer Selbstbeschreibung in Begriffen unserer Nationalität keinerlei bewusste Interessen verbunden sind. Eben diese Absichtslosigkeit ist aber für Anderson nichts als ein »hehrer Schein« (ebd.). Dessen Entstehungsgeschichte mag sich zwar – etwa durch die besondere Struktur einer Sprachgemeinschaft – nachzeichnen lassen (vgl. Anderson 1996, 145-146). Gleichzeitig gilt der Anspruch, diesen Schein nicht mit der Realität zu verwechseln.

Charles Taylor konkretisiert dieses Differenzbewusstsein in seiner Auseinandersetzung mit dem »sozialen Imaginären«, d.h. mit gesellschaftlich geteilten Selbstbeschreibungen, in der Feststellung: »We regularly come across ways in which the modern social imaginaries, no longer defined as ideal types but as actually lived by this or that population, are full of ideological and false consciousness« (Taylor 2007, 183). Die Selbstvergewisserung von Gemeinschaften erfolgt demnach regelmäßig auch anhand frei gewählter Bilder und Metaphern. Diese Setzungen sind für Taylor so lange legitim, wie sie als

Veranschaulichung für den Idealzustand einer Gesellschaft verstanden werden. Sobald dieser Status jedoch ignoriert und die Illustration des Sollzustands mit der Beschreibung des Istzustands verwechselt wird, verkehrt sich die Kreativität in eine willkürliche Manipulation der Wahrnehmung (vgl. hierzu Langner-Pitschmann 2019, 314-315).

Anderson wiederum macht darauf aufmerksam, dass dieses Differenzbewusstsein die emotionale Bindung an die nationale Gemeinschaft nicht notwendigerweise schwächt. Die »gefühlsmäßige Verbundenheit« gegenüber einer kollektiven Identität und die reflexive Einsicht in den projektiven Charakter dieser Identität sind, so seine These, nur scheinbar paradox. Tatsächlich prägten sie die Grundstruktur jeder Form gefühlsmäßiger Verbundenheit: »Immer« sei hier »liebvolles Vorstellen inbegriffen« (Anderson 1996, 154).

Möglicherweise lässt sich über diese Behauptung sogar noch einen Schritt hinausgehen, wobei die Überlegungen des Kulturtheoretikers Robert Pfaller unter dem Titel *Die Illusionen der anderen* als Ausgangspunkt dienen können. Dieser arbeitet u.a. im Anschluss an Johan Huizingas Analyse des Spiels heraus, dass die affektive Bindung an Vorstellungen durch das Bewusstsein von ihrer Vorstellungshaftigkeit unter bestimmten Bedingungen nicht etwa relativiert, sondern überhaupt erst ermöglicht wird. Im Kontext des Spiels nämlich zeige sich eine eigentümliche Dialektik: Einerseits setze jedes Spiel bei den Beteiligten die Hingabe an die »Illusion« voraus, »dass es nicht nur ein Spiel wäre« (Pfaller 2008, 113). Andererseits funktioniere ein Spiel generell nur dann, wenn sich die Beteiligten darüber im Klaren seien, dass es sich »nur« um ein Spiel handelt« (ebd.).

Laut Pfaller ist es nun eben diese »Korrelation zwischen Faszination und Wissen« (ebd.), welche die Haltung des »heiligen Ernstes« gegenüber der Spielsituation möglich macht. Erst die Ambivalenz zwischen der Unterwerfung unter eine Illusion und der gleichzeitigen »intellektuellen« Distanzierung« (Pfaller 2008, 129) von ihrer Geltung erzeuge die lustvolle Hingabe der Spielenden an die Spielsituation: »Nur und gerade dann, wenn wir die Illusion des Spiels durchschauen, werden wir von dieser Illusion gepackt« (Pfaller 2008, 115; Hervorhebung im Original).

Nun bleibt diese merkwürdige Abhängigkeit gemäß Pfallers Analyse nicht auf die Sphäre des Spiels begrenzt. Vielmehr hebt er unter Verweis auf Huizinga hervor, dass überall dort, wo sich »heiliger Ernst« einstelle, auf das Vorhandensein einer »suspendierten Illusion« (ebd., 113) geschlossen werden könne. In dem Maße, in dem sie mit feierlicher Hingabe verbunden seien, folgten sämtliche Formen der Kultur dem »Prinzip des Spiels« (ebd. 96).

Nimmt man das Kriterium des »heiligen Ernstes« beim Wort, so lässt sich auch die von Anderson erörterte affektive Bindung zur Nation aus der strukturellen Eigenart des Spiels heraus verstehen (ohne damit freilich das Phänomen des Nationalismus auf ein Spiel zu reduzieren). Wer ein Kollektiv über seine nationale Zusammengehörigkeit und sich selbst als in diese Zusammengehörigkeit eingebunden beschreibt, empfindet dabei häufig eine affektive Überwältigung. Dies lässt sich nun womöglich nicht einfach mit einer Naivität erklären, die es verhindern würde, dass die Darstellung als Konstruktion erkannt würde. Tatsächlich könnte sich ein Mensch mit einem ausgeprägten Nationalgefühl über die projektiven Anteile seiner Beschreibung im Klaren sein und seine Zugehörigkeit möglicherweise *gerade aufgrund* der Schwebelage zwischen Anerkennung und Verleugnung ihrer Kontingenz als »heilig«, mindestens aber als über das Alltägliche erhaben erleben.

Aus diesem Gedanken ergibt sich nun eine zweite Minimalanforderung an die Rekonstruktion kollektiver Identität: Gefragt ist demnach ein theoretischer Entwurf, der die Spannung zwischen dem in der kollektiven Identität wachgerufenen »heiligen Ernst« und der Einsicht in die Partikularität entsprechender Identitätsmerkmale auf den Begriff zu bringen und zu integrieren vermag.

⇒ 4 Perspektiven für kollektive Identität nach William E. Connolly

Gesucht ist also ein Theorieansatz, der erstens das Verhältnis zwischen der Unverzichtbarkeit und der Gefahr eindeutiger Abgrenzung in den Blick nimmt und zweitens die Spannung zwischen der faktischen Kontingenz und der funktionalen Notwendigkeit von Identitätserzählungen bedenkt. Als aussichtsreicher Kandidat erscheint hierbei der vom amerikanischen Politikwissenschaftler William E. Connolly vorgelegte Entwurf eines »kritischen Pluralismus«.

Connolly selbst charakterisiert diesen Entwurf als »postmodern« (Connolly 2008, 47), wobei er damit insbesondere einen ironischen, humorvoll gebrochenen Umgang mit der Wirklichkeit meint. Vor diesem Horizont überraschend, entwickelt er seine Variante des Pluralismus in der Auseinandersetzung mit theologischen Vorlagen. Im Zentrum seiner Aufmerksamkeit stehen die Bekenntnisse des Augustinus (Connolly, 2002/2008), auch dem Buch Hiob widmet er eine längere Passage (Connolly 2002, 1-33). Seine These lautet, dass derlei Texte ein religiöses Weltbild grundlegen, das als unthematische Voraussetzung in die Herausbildung ethischer Handlungsrahmen ein-geht.

Zweifelsohne unterscheidet sich dieser Zugriff auf die Verknüpfung theologischer Motive mit ethischen Wertbildungsprozessen grundlegend vom vorherrschenden Ansatz christlicher Sozialethik. Letztere setzt theologische Aussagen zur Herleitung eines Menschenbildes ein, das wiederum den Begründungshorizont ethischer Werte bildet. Im Gegensatz dazu nimmt Connolly auf theologische Motive Bezug, um verborgene Muster freizulegen, die maßgeblich darüber entscheiden, was Menschen überhaupt als eine ethische Fragestellung betrachten. Während die christliche Sozialethik sich theologischer Vorstellungen und Topoi also bedient, um ethische Fragen zu beantworten, greift Connolly auf sie zurück, um die Genese eben dieser ethischen Fragen bewusst zu machen und den Raum der Handlungsalternativen über die dabei unterstellten Dichotomien hinaus neu zu vermessen. Wenn diese Überlegungen im Rahmen einer sozialetischen Zeitschrift Raum erhalten, so wird unterstellt, dass diese etwas anders zugeschnittene Perspektive auf die Verbindung zwischen theologischen Topoi und gesellschaftsethischen Fragen für den/die Sozialethiker*in im Sinne einer Kontrastfolie zum eigenen Zugriff einen gewissen Unterhaltungswert bietet.

Den Ausgangspunkt seiner Überlegungen fasst Connolly wie folgt zusammen:

(T)o confess a particular identity is also to belong to difference. To come to terms affirmatively with the complexity of that connection is to support an ethos of identity and difference suitable to a democratic culture of deep pluralism.

(Connolly 2008, XIV).

Identität, so Connollys Überzeugung, ist immer zugleich kollektiv und relational: Sie umfasst einerseits diejenigen Merkmale, die von den Angehörigen einer Gruppe geteilt werden und andererseits diejenigen Merkmale, welche die betreffende Gruppe von anderen Gruppen unterscheidbar machen. Im Umkehrschluss heißt das: Differenzen haben immer eine doppelte Funktion. Sie schaffen einerseits das Profil, durch das eine Gemeinschaft erst als solche benennbar und wiedererkennbar wird – und sie ziehen andererseits die Grenze, an der die betreffende Gemeinschaft endet.

Die theoretischen Annäherungen an Fragen von Identität und Differenz variieren Connolly zufolge grundsätzlich in zwei Dimensionen. Einerseits finden sie unterschiedliche Antworten auf die Frage nach der *Breite*, d.h. der Reichweite einer Identitätsbestimmung. So werde etwa die Identität des Christlichen von manchen auf die katholische Kirche beschränkt, während sie am anderen Ende der Skala auf die jüdisch-christliche Tradition als Ganze bezogen werde. Andererseits

verzeichnet Connolly signifikante Abweichungen im Hinblick auf die *Tiefe*, d.h. auf die metaphysischen Voraussetzungen, die mit der Rede von der Identität verbunden werden. Sie reichen von der Bindung von Identität an den Gedanken einer wahren Natur der Wirklichkeit bis hin zu einer selbstironisch-spielerischen Beziehung selbst zur eigenen Identität (Connolly 2008, 46). Im Folgenden werde ich Connollys Standpunkt zunächst in seiner Breitendimension, d.h. in der Frage seiner Abgrenzung bzw. Differenzierung von Identität und dann in seiner Tiefendimension, d.h. in der Frage nach den mit der Identität verbundenen Geltungsansprüchen erörtern.

⇒ 4.1 Entkopplung von Differenzierung und Abwertung: »Kritischer Pluralismus«

Die doppelte Funktion der Differenz im Sinne von Profilierung und Abgrenzung ist zunächst einmal eine wertneutrale Angelegenheit der Definitionslogik. Jede kollektive Identität hängt für ihre Unterscheidbarkeit wesentlich davon ab, dass ihre Kontur durch sozial anerkannte Differenzen markiert ist. (Connolly 2008, 64).

Mit einer Wertung versehen werden diese Differenzen Connollys Analyse zufolge aufgrund einer Tendenz, die vom eigentlichen Akt der Selbstabgrenzung zwar unterscheidbar, zugleich aber untrennbar in ihn eingelassen ist:

Entrenched in this indispensable relation (between identity and difference, A. L.-P.) is a second set of tendencies (...) to congeal established identities into fixed forms, thought and lived as if their structure expressed the true order of things. When these pressures prevail, the maintenance of one identity (or field of identities) involves the conversion of some differences into otherness, into evil, or one of its numerous surrogates. Identity requires difference in order to be, and it converts difference into otherness in order to secure its own self-certainty. (Connolly 2008, 64).

Drei Aspekte der Verbindung zwischen Abgrenzung und Abwertung zeichnen sich hier ab. Erstens nimmt die Entwicklung von einer wertneutralen Selbstbeschreibung hin zu einer Aufwertung des Eigenen ihren Anfang darin, dass die Gehalte der Selbstbeschreibung nicht länger als Erzählung, sondern als Behauptung aufgefasst werden. Am Beginn des Weges von der Unterscheidung zur Marginalisierung des Anderen steht damit die Fixierung von Geschichten und Bildern in ontologischen Kategorien.

Es ist diese metaphysische Aufladung, die dann zweitens in die »Umwandlung« (*conversion*) des wertfrei benannten Unterschiedlichen ins pejorativ konnotierte Andere mündet. Erst indem das Eigene mit einem ontologischen Geltungsanspruch versehen wird, entsteht der Druck, dem Anderen die Geltung abzusprechen. Halten wir Connollys Skizze dabei neben das oben angeführte Zitat von Bauman über die Grenzziehung zwischen Freund und Feind, so fällt auf: Während jener die eindeutige Bestimmung des Eigenen ohne Umwege mit der Abwertung des Anderen gleichsetzt, betrachtet Connolly die Ausgrenzung als Ergebnis einer Aneinanderreihung von Ursache und Wirkung. In diesem Prozess macht er dabei das Moment einer »polemischen Versuchung« (Connolly 2008, XIV-XV) und eines menschlichen »drives« (ebd.) zur Marginalisierung und Abwertung des Anderen aus. Anders als in der Darstellung Baumans wird damit explizit gemacht, dass in jeder Übersetzung von Unterschiedlichkeit in Minderwertigkeit eine handelnde Person am Werk ist. Allerdings legt die Rede von einer unweigerlichen inneren »Tendenz« zugleich nahe, dass sich deren Aktivität der bewussten Steuerung weitgehend entzieht.

Drittens bietet Connolly eine Erklärung dafür an, welches seelische Bedürfnis die Menschen zur Ontologisierung des Eigenen und zur Marginalisierung des Anderen veranlasst. Rein formal nämlich sei für die Ausprägung kollektiver Identität die Unterscheidbarkeit von anderen Gruppen durchaus hinreichend. Tatsächlich aber weise der Mensch ein Sicherheitsbedürfnis auf, das mit der formalen Erkennbarkeit allein noch nicht gestillt sei. Dieses Bedürfnis komme erst dann zur Ruhe, wenn die eigene Identität nicht nur als in sich konturiert, sondern obendrein als dem Anderen überlegen ausgewiesen sei.

Wer die Etablierung einer kollektiven Identität von der Dämonisierung ihre Alternativen entkoppeln will, muss ausgehend von dieser Analyse also im Umfeld dieses Sicherheitsbedürfnisses ansetzen. Woraus aber resultiert dieses Bedürfnis?

Ein Kontext, in dem diese Frage gleichsam unter Laborbedingungen bearbeitet werden kann, sind die christlichen Kirchen. Sie vollziehen die Transformation von Bestimmtheit in Abwertung bereits in der frühen Phase ihrer Formierung, d.h. noch in der Phase ihrer ursprünglichen Einheit, in Begriffen von Orthodoxie und Häresie. Hier lässt sich am Modell vorführen, was zu den grundlegenden Einsichten der Devianzsoziologie zählt: So sehr die Abweichung die Sphäre der Normalität bedroht, so sehr trägt sie zugleich zu deren Stabilisierung bei,

hebt sich doch die Kontur des Normalen nirgends so scharf ab wie vor der Kontrastfolie der Devianz (vgl. Dollinger/Raithele 2006, 20-21). Connolly jedenfalls wendet den Blick auf den christlichen Glauben, um etwas über die Umgebungsbedingungen und die Mechanismen der Transformation von Unterschied in Abwertung zu erfahren. Im Zentrum seiner Aufmerksamkeit steht dabei Augustinus, dessen Texte sich ausführlich mit der Festlegung der Grenze zwischen Rechtgläubigkeit und Andersgläubigkeit befassen. Seine 1993 veröffentlichte *Reflection on the Politics of Morality* trägt den Haupttitel: *The Augustinian Imperative* – und ein Kapitel seines 1991 erschienenen Bandes *Identity|Difference* bearbeitet er das »politische Paradoxon« von Identität und Differenz in einem fiktiven Brief an Augustinus. »Your theology could not function without its heresies (...). »(H)eretics« must be constituted and punished so that the system can maintain itself against the internal weaknesses, gaps, temptations, and diversities it creates – so that it can define itself« (Connolly 2008, 128) – mit diesen Worten greift er hier die Struktur des Augustinischen Bekenntnisses an.

Interessanter noch als diese Beobachtung ist Connollys Hypothese über die systemische Ursache für die Kopplung von Identitätsfindung und *othering*. Sie ist seines Erachtens in der Verbindung zweier grundlegender Theologoumena angelegt. Zum einen gehe die Augustinische Erbsündenlehre davon aus, dass menschliches Leiden bereits in seiner elementaren Form der Sterblichkeit eine Konsequenz sündhaften Handelns sei. Zum anderen zähle es zu den theistischen Grundüberzeugungen, dass Gott wesentlich allmächtig und allgütig ist. Nehme man diese Überzeugungen zusammen, so ergebe sich die Notwendigkeit, die Ursache für die mit der *conditio humana* gegebenen existenziellen Zumutungen unter den Menschen auszumachen (vgl. ebd.).

An Augustinus gewandt fasst Connolly den Zusammenhang wie folgt zusammen:

You treat death as a punishment for original sin rather than as a fact of nature; you deploy the threat of death to create the identity of the self and the church; (...) you deploy death to define interior and exterior fields of otherness haunting the self; and you mount a series of attacks on the life of alter-identities to consolidate the identity built around this fear of death and the hope of escaping it. (Connolly 2008, 138).

Den Überschuss an Sicherheitsverlangen, der zur Marginalisierung von »Alter-Identitäten« veranlasst, erklärt Connolly also als eine

Stressreaktion des Menschen auf seine Sterblichkeit. Dabei sei es jedoch nicht der Tod als solcher, der zum Wettstreit zwischen unterschiedlichen Identitätsentwürfen aufruft, sondern die Missdeutung des Todes als Handlungsfolge. Indem der Tod als Strafe begriffen werde, werde zugleich unterstellt, für den Tod als solchen sei ein Verantwortlicher ausfindig zu machen. Laut Connollys Diagnose ist es diese Unterstellung, die im Sinne einer Flucht nach vorn ein dominantes Bedürfnis nach moralischer Überlegenheit wachruft. Dieses Bedürfnis bestehe auch unter säkularen Denkvoraussetzungen fort, in denen die ursprünglich mitgegebene Voraussetzung eines allmächtigen und allgütigen Gottes entfalle und lediglich Ablagerungen der Vorstellung einer der Welt inhärenten moralischen Ordnung vorhanden seien (vgl. Connolly 2008, 123).

Connolly stellt mit dieser Analyse nicht in Frage, dass die Kategorie der Verantwortlichkeit für das soziale Miteinander grundsätzlich eine unverzichtbare Funktion erfüllt. Er gibt jedoch zu bedenken, dass die Zuschreibung von Verantwortung zugleich auch ein gewaltsames Mittel der Diskriminierung darstellen kann. Verantwortlichkeit, so seine These, ist eine »systematisch ambivalente Praxis«:

Perhaps standards of responsibility are both indispensable to social practice and productive of injustices within it. Perhaps, *because* every society demands some such standards, a problem of evil resides within any social practice that fulfills this demand relentlessly. Where is it written that the indispensability of a practice must correspond perfectly to the design of the beings to which it is applied? (Connolly 2008, 96).

Allein der allgegenwärtige Impuls, für erlittenes Übel einen verantwortlichen Akteur auszumachen, besagt demnach noch nicht, dass tatsächlich ein Verantwortungszusammenhang vorliegt. Für Connolly gilt es daher anzuerkennen, dass es ungeachtet dieses Impulses weder ein göttliches, noch ein menschliches »Mastersubjekt« gibt, das für eine in sich geschlossene moralische Ordnung aufkommen könnte (Connolly 2002, 11). Der Wunsch nach Kompensation erlittener Übel geht im Ernstfall der *conditio humana* grundsätzlich ins Leere. Es ist nun wiederum ein theologischer Gedanke, der für Connolly die Richtung zu einer konstruktiven Reaktion auf diese Einsicht weist. In seiner Lektüre des Buches Hiob sieht er Hiob und seine Freunde in der Annahme vereint, die Welt weise eine innere moralische Ordnung auf, für die Gott in seiner moralischen Souveränität einstehe (Connolly 2002, 4). Der Konflikt zwischen Hiob und seinen Freunden beziehe sich auf die Frage, wie das Leid Hiobs unter dieser Voraussetzung

gedeutet werden könne. Die maßgebliche Botschaft des Textes sieht Connolly darin, dass die Stimme Gottes aus dem Wettersturm am Ende der Erzählung sämtliche zuvor vorausgesetzten Kategorien übersteigt:

Speaking out of a whirlwind, the voice recalls forces and energies in the world that exceed human capacities for understanding and control. (...) There is wildness in the world that exceeds the wish of humanity either to moralize or to master it. (Connolly 2002, 8).

Das letzte Wort im Ringen um eine Deutung menschlichen Leidens gehört in der Poesie des Buches Hiob der Wirklichkeit Gottes. Sie verkörpert dabei weitaus mehr als nur die Verpackung für die Kompensationslogiken menschlicher Moral. Sie setzt »innere Energien und äußere Kräfte« der Welt in Gang, in deren Dynamik der universale Horizont »menschlicher Kategorien, Wünsche, Ängste und Hoffnungen« nur noch als ein »kleiner Kreis« erscheint (Connolly 2002, 10).

Die Theophanie am Ende des Buches Hiob bewirkt also eine Relativierung der zuvor absolut erscheinenden moralischen Logik. »Relativierung« meint dabei für Connolly aber nicht die Schwächung oder Infragestellung sittlicher Ansprüche, sondern deren Einordnung mit Hilfe eines weiter gefassten Korrektivs. Die Stimme Gottes im Wettersturm mache sichtbar, in welchem Maße das Leid Hiobs durch die moralischen Festlegungen auf Normalität und Abweichung verstärkt oder überhaupt erst produziert werde. Sie markiere auf diese Weise einen Standpunkt, von dem aus die Immoralität bestehender moralischer Codes sichtbar werde (Connolly 2002, 29).

Um diesen Standpunkt theoretisch zu besetzen, führt Connolly im Kontext seiner moralpolitischen Überlegungen die Position des »kritischen Pluralismus« (Connolly 2020, 23-30) ein. Anders als ein »flacher Pluralismus« ist diese »tiefe« Spielart der Anerkennung von Vielfalt davon geprägt, dass die »kulturelle Erfahrung von Identität und Differenz« bei allen Beteiligten deutliche Spuren hinterlässt:

In critical pluralism, each constituency would acknowledge its own identity to be bound up with a variety of differences sustaining it. (...) Each identity is fated, thereby, to contend – to various degrees and in multifarious ways – with others it depends on to enunciate itself. (Connolly 2002, 28).

Die Perspektive des kritischen Pluralismus beinhaltet insofern ein Moment der Selbstüberschreitung, als sie fordert, sich auf Differenz und Andersartigkeit im echten Wettstreit einzulassen. Begründet wird

dieser Einsatz damit, dass sich Differenz und Andersartigkeit der je eigenen Identität nicht als Äußere gegenüberstehen, sondern wechselseitige Voraussetzung für ihre Wiedererkennbarkeit sind. In diesem Sinne wohnt die Fremdheit unserer Identität immer schon inne.

Woraus aber sollen wir die Ressourcen beziehen, um uns auf das Fremde nicht allein als äußere, sondern zugleich auch als innere Differenz einlassen zu können? Connolly zufolge kommt es hier darauf an, dass wir den »Wettersturm innen und außen« (ebd.) wahrnehmen – dass wir also mit einer Dimension unseres Daseins rechnen, welche unsere moralischen Kategorien übersteigt. Tiefer Pluralismus meint, offen zu sein für die Möglichkeit, dass die in unseren kulturellen Habitus eingeschriebene moralische Logik jederzeit in einen größeren Horizont rücken könnte, in dem ihre stillschweigenden Unterstellungen ausdrücklich und ihre verborgenen Bruchlinien sichtbar werden. Für Connolly ist es diese Offenheit, die zu einer unverstellten »Wertschätzung der Dissonanzen« (ebd.) befähigt.

Worin jedoch zeigt sich die Offenheit für radikale Unterbrechungen, die den kritischen Pluralismus Connollys von einem einfachen moralischen Relativismus unterscheidet? Was bedeutet sie konkret für das soziale Miteinander? Connollys Überzeugung zufolge führt sie allem voran dazu, dass für unverhandelbar geltende Muster von Identität und Differenz zum Gegenstand politischer Aushandlungsprozesse werden (vgl. Connolly 2002, 23). Im Einzelnen beinhaltet dieser Prozess der Verflüssigung

a problematization of the tactics by which established identities protect themselves through the conversion of difference into otherness, an identification of ambiguities in the identity I and we have become, an ironization of some dimensions in my own identity, a politicization of established naturalizations of identity. (Connolly 2008, 159).

Gegen die Tendenz, das Auftreten von unerwarteten Ereignissen und Handlungsweisen für die kulturelle Selbstvergewisserung durch Abgrenzung zu instrumentalisieren, ruft der kritische Pluralismus dazu auf, sich angesichts solcher Unterbrechungen als Kultur selbst über die Schulter zu blicken. In dieser Geste der Selbstdistanzierung zeigt sich, dass vermeintlich klare Grenzlinien von Grauzonen der Mehrdeutigkeit umgeben sind und dass gerade die für beendet erklärten Diskussionen den Stoff für die lebendigsten Auseinandersetzungen bieten. Vor allem aber wird, so Connolly, erkennbar, welche Opfer mit der Fixierung geschlossener Moralvorstellungen einhergehen (Connolly 2002, 23).

Angesichts dessen lässt sich festhalten, dass Connollys »kritischer« oder »tiefer« Pluralismus dem oben herausgearbeiteten Kriterium entspricht, die Geste der Differenzierung von »Alter-Identitäten« zugleich als unverzichtbar und als problematisch anzuerkennen. Die Verhandelbarkeit einer Grenze zu behaupten, ist etwas grundlegend anderes, als ihre Bedeutung zu nivellieren. Im Gegenteil: Gerade indem eine Differenz thematisiert, ironisiert und in ihren teils paradoxen Konsequenzen zum Gegenstand des öffentlichen Diskurses erhoben wird, wird sie in ihrer Bedeutung wertgeschätzt. Die Pointe von Connollys Ansatz besteht dabei darin, dass diese Aufmerksamkeit nicht etwa dem Gefühl einer sozialen oder moralischen Überlegenheit entspringt, sondern der nüchternen Einsicht, dass Differenzen die Luft sind, in der unsere Identität überhaupt erst atmen kann (vgl. Connolly 2002, 28).

⇒ 4.2 Versöhnung von Nicht-Notwendigkeit und Unverzichtbarkeit: »Tiefe Kontingenz«

Andersons These, der zufolge die Kategorie der Nation eine gemeinschaftlich gesetzte Größe ist, berührt das Verhältnis zwischen dem Gewicht bzw. der Legitimität einer Identitätserzählung und der Frage nach ihrer Notwendigkeit bzw. Kontingenz. Was aber meinen wir genau, wenn wir auf die kontingenten Anteile einer Identitätskonzeption hinweisen?

Für Connolly sind Identitäten zunächst in dem grundlegenden Sinne kontingent, dass sie auch anders hätten ausfallen können. Über diese kontrafaktische Offenheit hinaus verweise die Rede von kontingenter Identität auf die geschichtliche, kulturelle und soziale Bedingtheit von Identität. Daraus erkläre sich schließlich auch, warum Identitäten bisweilen durchaus heterogene und widersprüchliche Aspekte in sich vereinen (Connolly 2008, 174-176).

Ein besonderes Augenmerk legt Connolly in diesem Zusammenhang auf das Phänomen, dass viele Identitätskonzeptionen im Hinblick auf manche Aspekte für Infragestellung und Neufassung durchlässig sind, während sich andere Aspekte gegenüber kritischen Anfragen weitgehend resistent zeigen. Zwar räumt Connolly auch diesen sehr beharrlichen Elementen keinerlei ontologische Notwendigkeit ein, dennoch prägt er für sie mit der *branded contingency* ein eigenes Konzept:

A branded contingency is a formation that has become instinctive, even though it may not be reducible to instinct as a biological drive. Indeed, the term ›contingency‹ as used here in no way implies that a contingency is always some-

thing that can be changed through will or decision. There are obdurate contingencies, and it is a mistake to assume that the constructed character of a self-identity automatically implies its susceptibility to reconstruction. (Connolly 2008, 176).

Connolly trägt mit der Spezifizierung von besonders tief eingewurzelten Kontingenzen der Erfahrung Rechnung, dass sich manche unserer individuellen und kulturellen Dispositionen »wie tiefe Wahrheiten anfühlen« (Connolly 2008, XVI). Dieses Empfinden überlagert der hier zitierten Analyse zufolge bisweilen auch die Einsicht, dass sich die substantielle Bedeutung von Identitätsmerkmalen aus ihrer engen Verwobenheit mit der Geschichte einer Person oder eine Gemeinschaft speist – nicht aber aus einer von Geist und Geschichte unabhängigen Quelle. Darin lässt sich die Kehrseite der oben skizzierten Struktur des Spiels erkennen: selbst das Wissen darum, dass es sich »nur um ein Spiel« bzw. ein konstruiertes Regelwerk handelt, kann die Illusion einer von der Konstruktion unabhängigen Geltungsdimension nicht aufbrechen.

Hand in Hand mit der im kritischen Pluralismus angelegten Ambiguierung der Differenz tritt also die in den Gedanken einer tiefen Kontingenz eingelassene Immanentisierung der Identität auf. Wie aber lebt es sich mit einer »Identität ohne Großschreibung« (Connolly 2008, 116)? Nicht zuletzt Charles Taylor hat im Zusammenhang dieser Frage die Position stark gemacht, dass Individuen und Gruppen nur mit einer starken Identitätskonzeption im Rücken hinreichend stabil sind, um für ihre Handlungen Verantwortung übernehmen zu können.

Connolly beantwortet diese Frage in ausdrücklicher Erwiderung auf Taylor gegenteilig. Seine Haltung entspricht dabei seiner oben bereits skizzierten Position zur Frage nach dem Umgang mit Schuld und Verantwortung. Ebenso wie die Zuschreibung von Verantwortung an andere werde auch die eigene Übernahme von Verantwortung durch die Verknüpfung der Identität mit einer ontologisch verbrieften absoluten Moral strukturell überlastet. Die Stabilität und Stressresistenz einer Identitätskonzeption setze eine Lockerung dieses Drucks voraus. In diesem Sinne sei eine wesentliche Voraussetzung für die Handlungsfähigkeit von Gemeinschaften ebenso wie von Individuen, dass die Geschichtlichkeit und Fragilität jeglicher Identitätsvorstellung offen eingeräumt werde (vgl. Connolly 2008, 116-118).

Connolly ist sich darüber im Klaren, dass ein solcher Appell zur Entspannung leicht mit einem Aufruf zur Gleichgültigkeit verwechselt wird. Aber auch diese Angst vor der relativistischen Verwässerung lässt sich aus seiner Sicht mit einfachen Mitteln beheben, wenn man

die Ausrichtung auf einen nie dagewesenen Urzustand der moralischen Einheit aufgibt. Fast schon ungehalten stellt Connolly fest:

Relativism is an invention of academics who yearn for a type of unity that probably never existed (...). Perhaps it is timely to say: stop worrying about relativism, or at the very least, stop acting as if this worry were one everyone must attend to before striving to engage patterns of closure, insistence, and exclusion in contemporary patterns of identity. (Connolly 2008, 173).

Connolly fordert hier eine Umkehrung der Beweislast. So berechtigt das Interesse an einer stabilen Bestimmung von Identität sein mag, so fraglich ist für ihn die Annahme, dass allein der Rekurs auf einen »transzendenten Befehl« (ebd.) diese Belastbarkeit garantieren kann. Positiv gesprochen fordert der relationale und konstruierte Zuschnitt von Identitätserzählungen für Connolly eine Haltung des »sowohl...als auch«, wie er sie auch im Kontext des Umgangs mit Differenz und Andersheit annimmt. Eine von den Einseitigkeiten der Aufklärung befreite und in diesem Sinne »postmoderne« Einstellung lebe von einem differenzierten Umgang mit dem tiefen Bedürfnis, das in der Essentialisierung von Identität zum Ausdruck komme. Sie integriere Akzeptanz und Kritik, in dem sie dieses Bedürfnis *sowohl* als Gegebenheit anerkenne, *als auch* problematisiere und zu überwinden suche.

Verfechter einer *branded contingency* sehen, so Connolly, keinen überzeugenden Weg, die Gründung von Identitätsnarrativen als in einem metaphysischen Sinne »wahr« auszuweisen. Solange dieser Beweis nicht erbracht sei, betrachteten sie die Zustimmung zur »tiefen Kontingenz« der identitätskonstitutiven Bedeutungen als eine Frage der ethischen Verpflichtung (Connolly 2008, 46). Rechtfertigungsbedürftig ist demnach nicht der Versuch, vorgegebene Zufälligkeit und empfundene Notwendigkeit im Gedanken einer »tiefen Kontingenz« zu versöhnen. Rechtfertigungsbedürftig ist das Festhalten am Gedanken ontologisch verbriefteter Identität.

Damit erfüllt Connollys Konzeption auch das zweite der eingangs herausgearbeiteten Kriterien einer differenzierten Rekonstruktion kollektiver Identität. Dieses bestand in der Zusammenführung des Wissens um den kreativ inszenierten Anteil jeder Identitätserzählung mit dem »heiligen Ernst«, den sie auslöst. Offen bleibt allerdings die Frage, wie sich die geforderte Widerspruchstoleranz erwerben lässt. Welche Haltung befähigt Menschen dazu, die (durchaus auch eigene) Disposition zu starken Selbstbeschreibungen ernst zu nehmen und sie im selben Atemzug kritisch zurückzunehmen? Connollys diesbe-

zügliche Bilanz im vorletzten Kapitel von *Identity|Difference* lautet wie folgt:

One may live one's own identity in a more ironic, humorous way, laughing occasionally (...) at the predisposition to universalize an impulse simply because it is one's own. Laughing because one senses that the drive to moralize difference is invested with the wish to reassure oneself that one is what any normal being should be. (...) Such laughter pays homage to fugitive elements in life that exceed the organization of identity, otherness, rationality, and autonomy. (Connolly 2008, 180).

⇒ 5 Ausblick

Das Ziel dieses Beitrags bestand darin, Vereindeutigung und Bedeutungsstiftung als Momente der Bildung kollektiver Identitäten ansatzweise zu erhellen. Die Überlegungen von Zygmunt Bauman und Thomas Bauer einerseits sowie Benedict Anderson und schließlich auch Robert Pfaller andererseits haben dabei nahegelegt, dass beide Aspekte eine Spannung in sich bergen und dass sich Theorieentwürfe zum Phänomen kollektiver Identität daran messen lassen müssen, inwieweit sie diese Spannung aushalten.

Mit der Rekonstruktion des Ansatzes von William E. Connolly wurde eine Konzeption in die Diskussion eingebracht, die diesen Anspruch einzulösen scheint. Sie reflektiert die im neuzeitlichen Identitätsdenken angelegten Einseitigkeiten kritisch, ohne dessen Anliegen, moralische Verantwortung sicher zu verorten, pauschal abzuwerten.

Zu Beginn der Überlegungen wurde darauf hingewiesen, dass die Zuschreibung kollektiver Identität ein komplexes Geschehen darstellt, das in die Tiefen kulturell und biografisch geprägter Einstellungen hinabreicht. Es sollte deutlich geworden sein, dass William E. Connolly auch vor diesem Hintergrund einen Mehrwert bietet. Sein Interesse an den theologischen Figuren des Christentums, wie dem Gedanken göttlicher Allmacht und Allgüte sowie dem Konzept der Erbsünde, rührt daher, dass er in ihnen prägende Faktoren für diese habituellen Einstellungen erkennt.

Unabhängig von der Frage, ob man Connollys Lesart von Hiob und Augustinus im Einzelnen zustimmt, kann sein Ansatz dem theologisch-ethischen Denken womöglich einen Moment der Inspiration bieten. Er macht darauf aufmerksam, dass unser Handeln nur zu einem Teil unserer bewussten Steuerung zugänglich und somit an moralische Appelle anschlussfähig ist. Andere Teile dagegen betreffen

die Tiefenstruktur des kollektiven wie auch des individuellen Gedächtnisses und bedürfen daher einer anderen Form der Ansprache. »Kaffee trinken und Araber gucken«: Um das zu verstehen, bedarf es mehr als eines ästhetisch oder intellektuell vermittelten normativen Rasters. Die Begriffe von *deep pluralism* und der *deep contingency* erweitern dieses Raster um eine Aufmerksamkeit für tief verankerte Hintergrundannahmen und daraus resultierende Ängste und Blockaden. Sie bieten keine kollektive Psychoanalyse und setzen andererseits auch nicht die Notwendigkeit normativer Ansprüche außer Kraft. Aber sie erweitern das Repertoire, mit dem die Problematik kollektiver Identität in der christlichen Sozialethik reflektiert werden kann.

⇒ Literaturverzeichnis

Anderson, Benedict (1996): Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts, Frankfurt a. M.: Campus.

Bauer, Thomas (2011): Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam, Berlin: Insel.

Bauer, Thomas (2018): Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt, Ditzingen: Reclam.

Bauman, Zygmunt (2016): Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit, Hamburg: Hamburger Edition.

Connolly, William E. (2002): The Augustinian Imperative. A Reflection on the Politics of Morality (Modernity and Political Thought, Vol. 1), Maryland: Roman & Littlefield.

Connolly, William E. (2008): Identity|Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox, Minneapolis: University of Minnesota Press.

DBK, Deutsche Bischofskonferenz (Hrsg.) (2019): Dem Populismus widerstehen. Arbeitshilfe zum kirchlichen Umgang mit rechtspopulistischen Tendenzen (Arbeitshilfen, 305), 25.06.2019.

Dollinger, Bernd/Raithel, Jürgen (2006): Einführung in die Theorie abweichenden Verhaltens. Perspektiven, Erklärungen und Interventionen, Weinheim: Beltz.

Giddens, Anthony (2017): Konsequenzen der Moderne. Übersetzt von Joachim Schulte, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Langner-Pitschmann, Annette (2019): From Golgotha to Oktoberfest. Reading the Bavarian ›Cross Decree‹ in terms of the Social Imaginary. In: Louvain Studies 42, 309–322.

Nassehi, Armin (2017): Die letzte Stunde der Wahrheit. Kritik der komplexitätsvergessenen Vernunft, Hamburg: Murmann.

Pfaller, Robert (2018): Die Illusionen der anderen. Über das Lustprinzip in der Kultur, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Stanisic, Sasa (2019): Herkunft. München: Luchterhand.

Taylor, Charles (2007): Modern Social Imaginaries, Durham: Duke University Press.

Wolf, Hubert (2018): Die vielen Gerüche der Schäfchen. Warum Subsidiarität der Schlüssel zu Reformen in der katholischen Kirche ist, in: Zulehner, Paul M./Halík, Tomáš (Hrsg.): Rückenwind für den Papst, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Zitationsvorschlag:

Langner-Pitschmann, Annette (2020): Eindeutigkeit und Bedeutung. Funktionen der Erzählung kollektiver Identität. (Ethik und Gesellschaft 1/2020: Kritik der Identitätspolitik).
 Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2020-art-2> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für soziaethik

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

Soziaethik ohne Herdenzugehörigkeit. Elemente einer anti-identitären Soziaethik

Walter Lesch

Konturen einer anti-identitären Soziaethik

Matthias Möhring-Hesse

Antiidentitäre Soziaethik