Identitätspolitik, Soziale Identitäten und Religion. Aktuelle Entwicklungen

https://doi.org/10.5771/9783748916154-473, am 08.10.2024, 21:20:01
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783748916154-473, am 08.10.2024, 21:20:01
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

David Atwood[*]

Religion, Identitätspolitik und Öffentlichkeit. Theoriedebatten

Abstract

Die öffentliche Debatte um «Religion und Identität» weist verschiedene Charakteristiken auf, die von einer Teilhaftigkeit von Religion an Identität bis hin zur kritischen Behauptung reichen, dass «Identitätspolitik» eine geradezu «pseudo-religiöse» Form angenommen habe. Der Beitrag geht diesen verschiedenen Zusammenhängen genealogisch nach und analysiert das diskursive Feld der drei Leitbegriffe «Religion», «Identität(spolitik)» und «Öffentlichkeit» im Hinblick auf ihre jeweilige Entstehungs- und Forschungsgeschichte. Dadurch wird eine für den linguistic turn charakteristische Tendenz deutlich, welche sich in verschiedenen Formatierungsformen von Identität äußern. Neben neueren kulturwissenschaftlichen und soziologischen Identitätskonzepten stellt die sprachwissenschaftlich-psychoanalytische Perspektive eine Möglichkeit dar, nicht nur Identität konzeptuell zu nuancieren, sondern «Identität» als Leitbegriff im öffentlich-diskursiven Zusammenspiel mit «Religion» zu überdenken und dadurch zur Analyse der Gesellschaftsordnung beizutragen.

1) Einleitung

Religion und Identität hängen zusammen. Für religiöse Menschen ist die Zugehörigkeit zu einer religiösen Tradition Teil ihrer Identität, ob sie dies nun öffentlich kundtun oder nicht. Nicht ohne Grund ist das erste Thema, auf das die Eidgenössische Migrationskommission EKM in ihrem Artikel zu «Identität» verweist, dasjenige der «Religion». Soweit sind die drei Begriffe «Religion», «Identität» und «Öffentlichkeit» in einer allgemein verständlichen Ordnung: das eine (Religion) ist Teil des anderen (Identität), ob dies nun sichtbar gemacht wird oder nicht (öffentlich). Diese Beschreibung weist vorerst noch auf keine Konflikte oder Herausforderungen hin, die aus dem Zusammenhang von Religion, Identität und Öffentlichkeit entstehen können.

In Europa haben die Religionsdebatten der vergangenen Jahrzehnte aber auch gezeigt, dass ein entspannter Umgang mit religiöser Diversität entweder sowieso eine Illusion war oder aber unter dem Eindruck von Migration, Rechtspopulismus und Terrorismus sowie dem Krieg gegen denselben zunehmend verloren ging. Viele europäische Staaten sind in jüngerer Ver-

* Universität Zürich

https://doi.org/10.5771/9783748916154-473, am 08.10.2024, 21:20:01
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gangenheit durch u.a. religiös-zentrierte Identitätsdebatten geprägt, oder genauer: von islambezogenen Identitätsdebatten, in denen Minarette, Burkas oder Kopftücher zum Streitpunkt (insbesondere aber nicht nur rechter) politischer Debatten gemacht werden (vgl. Pickel 2020). Im Hinblick auf die religionsbezogenen politischen Debatten scheinen sich diesbezüglich Gemeinschaften wie die spätmodernen Nationalstaaten grundsätzlich gewandelt zu haben: Die Problematisierung von kollektiven Identitäten (vgl. dazu Emcke 2018) und der Bedeutung der Religion in diesem nationalen Gefüge wird im Zuge der auf Europa zentrierten sowie weltweiten Migration zunehmend zu einem immer auch prekären Thema gemacht – allerdings nur, wenn man der Illusion einer vorherigen homogenen nationalen Einheit verfällt. Denn die Kontinuität der innerkollektiven Heterogenität ist deutlich älter, wie die Philosophin Martha Nussbaum im Hinblick auf den Prozess nationaler Identitätskonstruktionen beschreibt: «In hohem Masse von der Romantik beeinflusst, haben diese Nationen geographische Abstammung, ethnolinguistische Volkszugehörigkeit sowie Religion als notwendige, zumindest aber zentrale Elemente der nationalen Identität benannt.» (Nussbaum, 2014, S. 26)

Auch wenn es sich somit nicht um neuen Wein handelt, so hat die Islamdebatte der letzten zwei Dekaden nichtsdestotrotz auf verschiedene Weise zur Identitätsbildung beigetragen. Dies beispielsweise in dem in der öffentlichen Debatte um Möglichkeiten gerungen wurde und wird, wie mit 'fremder' Religion umzugehen ist (und *vice versa* wer 'man' selbst dabei ist), wo die 'Grenzen der Toleranz' liegen und was allfällige «Leitkultur»-Aspekte (Bassam Tibi, Francis Fukuyama) sein könnten. Mit dem letztgenannten, problematischen Begriff der Leitkultur ist ein Begriff genannt, der in dieser Gemengelage von (nationaler) Identität, Religion und Integration seinen Ursprung hat und auf den ich weiter unten zurückkomme.

Doch gibt es neben diesem gerade beschriebenen Zusammenhang auch andere Möglichkeiten der Kombination der Themen Identität und Religion, welche die Begriffe «Religion», «Identität» und «Öffentlichkeit» in neue Konstellationen und Zusammenhänge bringen. Eine dieser Möglichkeiten besteht darin, den Aspekt der «Machtgeste des Identifiziertwerdens» als das Fortleben der «religiösen Geste des Benennens» zu betrachten, wie es Jörg Scheller tut (Scheller, 2021, 64). Schellers Vergleich auf die Bibel bezieht sich auf Genesis 2,19: «Und wie der Mensch jedes lebendige Wesen benannte, so sollte es heißen.» Hier wird eine erste, ungewöhnlichere Verbindung zwischen Religion, Identität und Öffentlichkeit bekundet, in dem Identitätspolitik und Identitifizieren als religiöse Gesten bezeichnet – und damit auch kritisiert werden können. Wie dieser Vergleich zwischen

https://doi.org/10.5771/9783748916154-473, am 08.10.2024, 21:20:01
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Identifiziertwerden und einer religiösen Geste zu beurteilen ist, werde ich zum Schluss dieses Aufsatzes reflektieren.

Hier ist erst einmal folgendes Merkmal wichtig: Die Verquickung der Begriffsfelder Identität und Religion zeigt sich auch in einer an (gewissen Formen von) Identitätspolitik gerichteten Kritik, dass diese essentialisierend, vielleicht sogar «pseudo-religiös» sei und dabei ein manichäisches Weltbild – hier verstanden als eine dualistische gut-böse-Struktur – aufweise (vgl. die Analyse dieser Kritik bei Daub, 2023). Diese Benennung von Identität(spolitik) «als religiös» eröffnet nun eine Kritik an sämtlichen Identitätsdebatten und -politiken – die Benennung «als religiös» delegitimiert Identitätspolitik (über ein negatives Religionsverständnis), noch bevor geklärt werden kann, was darunter zu verstehen ist. Die Beschreibung von Identität, Identitätspolitik und Identifizieren «als religiös» oder «manichäisch» ist also selbst eine Strategie im zeitgenössischen Religionsdiskurs (vgl. Atwood 2019, 2022).

Die hier skizzierte gegenwärtige Debatte um Identitätspolitik zeigt Überschneidungen des Identitätsdiskurses mit dem Religionsdiskurs und deutet damit an, dass wir es in beiden Fällen mit einem Streit um die Rolle und den Stellenwert von Leitbegriffen zu tun haben.

Begriffe kreieren immer auch Ausschlüsse, denn sie ermöglichen das Bezeichnen von etwas. Leitbegriffe stiften in verschärfter, weil diskursordnender Form Ordnung in einem unübersichtlichen Diskurs, in einem sprachlichen Chaos, in dem es keine 'natürliche' Ordnung gibt, sondern nur die Ordnung, die wir uns in und durch unser Sprechen geben (und in einem zweiten Schritt vielleicht auf staatlicher Ebene in einer Verfassung oder Gesetz festhalten).

Diese Ordnung ist immer kontingent, wie etwa der Theologe Heinrich Schäfer festhält. Er betont, dass «die ethnischen und/oder religiösen Politiken unter strategischer Missachtung jener Grenzen zwischen Religion, Politik, Wirtschaft usw., von denen die Theorie funktionaler Differenzierung so kategorisch und normativ ausgeht [operieren].» (Schäfer, 2015, XI) Schäfer stellt – wie auch die hier vorgeschlagene Beobachtung der Themenfelder Religion und Identität – die «Berechtigung funktionaler Differenzierung zwar nicht in Frage», merkt allerdings eine Kritik dort an, wo «die wissenschaftliche Beobachtung (!) von eigengesetzlichen Dynamiken religiöser Praxis zur Verdinglichung des Gegenstands führt.» (XXIV).[1] Leitbegriffe

1 Auch an dieser zurückgenommen Kritik an differenzierungstheoretischen Perspektiven ist eine Kritik anzubringen: mit Luhmann, auf den sich Schäfer hier bezieht, kann die Problematik der Unterscheidung von «religiös – nicht-religiös» auf den Punkt gebracht

https://doi.org/10.5771/9783748916154-473, am 08.10.2024, 21:20:01
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

haben also eine zentrale Ordnungsfunktion im kontingenten Chaos unserer sprachlich verfassten Welt.

Allerdings haben Leitbegriffe als ordnungsstiftende Signifikanten immer auch eine Geschichte, eine Herkunft und illustrieren dabei das theoretische Problem, auf das sie jeweils die Antwort geben. Konkret: der Öffentlichkeitsbegriff versucht ein Problem (in der Frage der Gesellschaftsordnung) zu lösen, welches im 18. und 19. Jahrhundert mit zunehmender Schärfe auftrat und somit für die politischen Umbrüche und Neuordnungsversuche steht. Dies kann schon hier kurz illustriert werden, denn im Grimm Wörterbuch von 1889 stehen sechs Adjektive, die «öffentlich» beschreiben: *offenbar, aufrichtig, nicht geheim, zugänglich, nicht privat, das Gemeinwesen betreffend*.

Diese Synonyme für «öffentlich» verweisen auf die Möglichkeiten, die mit diesem Adjektiv entstehen: die Möglichkeit, etwas ans «Licht» zu ziehen und damit «aufzuklären». Michel Foucault hatte die entstehende Funktion des Öffentlichkeitsprinzips deutlich beschrieben:

„Bis zum 17. Jahrhundert kann das Böse in all seinen gemeinsten und unmenschlichsten Ausmaßen nur aufgehoben und bestraft werden, wenn es an die Öffentlichkeit gebracht wird. Allein das Licht der Öffentlichkeit, in dem das Geständnis gemacht und die Strafe ausgeführt wird, kann die Dunkelheit ausgleichen, aus der das Böse kommt." (Foucault 2022, 136.)

Heute reflektiert der gegenwärtige Identitätsstreit diese Metaphorik insofern, als es häufig darum geht, wessen Identität wie stark sichtbar ist und somit im Licht der Öffentlichkeit stehend sich repräsentiert sehen darf. Abgesehen davon sieht man anhand der Licht-Metapher und dem Hinweis auf das Böse, dass wir es beim Öffentlichkeitsbegriff mit einem allgemeinen, gesellschaftsübergreifenden normativen Prinzip zu tun haben – eben mit einem Leitbegriff.

Dieser Beitrag geht nun genau dieser (Haupt)Frage nach: welchen Stellenwert und welche Kontur haben diese Signifikanten, die drei Leitbegrif-

werden, dass (ganz im Sinne des re-entrys) diese Unterscheidung auf jeder Seite der Unterscheidung vollzogen werden. Einfacher gesagt: sowohl religiös kann Nicht-Religion von Religion unterschieden werden als auch nicht-religiös. Die Codierung des Funktionssystems Religion (wenn es denn noch so eines geben soll) trägt also selbst die allererste Unterscheidung zwischen Beobachtbarkeit und Unbeobachtbarkeit in sich, die alle Codierungen mit sich führen, die allerdings nur im Religionssystem zweitcodiert wird (nämlich in der Codierung Immanenz-Transzendenz). Die religiöse Codierung widerspricht damit weniger der Differenzierungsthese der Gesellschaft als sie ihre differenzierten Unterscheidungsweisen auf einer grundlegenden Ebene über- oder unterläuft. Vgl. dazu Luhmanns *Die Religion der Gesellschaft*, insbesondere die Kapitel 2 und 9.

https://doi.org/10.5771/9783748916154-473, am 08.10.2024, 21:20:01
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

fe «Religion», «Identität» und «Öffentlichkeit» heute und wie hängen sie zusammen? Gibt es neben den Unterschieden vielleicht auch Ähnlichkeiten, etwa in der Theorieanlage? Anders gefragt: lösen die drei Signifikanten ein ähnliches oder vergleichbares Problem? Wieso werden heute Überschneidungen oder sogar Gleichheiten («Identitätspolitik ist eine religiöse Debatte») behauptet und mit welchem Interesse?

Zur Klärung dieser Frage benötigen wir einen genealogischen Blick zurück: Wie sind diese Leitbegriffe entstanden, welchen Ort im Diskurs nehmen sie gegenwärtig ein und wie sind sie zu ihren zentralen Positionen im politischen Diskurs der Gegenwart gekommen? Es geht dabei darum, das «Feld der Signifikanten» (2.) zu beschreiben. Damit wird auch die Frage beantwortet, welches theoretische Problem jeder von diesen Begriffen auf seine Weise löst und ob es diesbezüglich eine Vergleichbarkeit gibt. Mit anderen Worten: Was für ein theoretisches (und politisches) Problem löst der Religionsbegriff, welches der Identitätsbegriff? Wofür wird der Begriff der «Öffentlichkeit» benötigt, heute und in der Zeit, in der er erstmals aufkam? Dafür werde ich kurze historisch-genealogische Rückgriffe (2.2.) auf die jeweilige Entstehungsgeschichte werfen – also zweimal in die sogenannte Sattelzeit (ca. 1750–1850) und im Fall der Identität(spolitik) in die 1970er und 80er Jahre. Dabei werden die verzahnten Konzepte «Identität» und «Identitätspolitik» priorisiert, um sodann im Licht der beiden anderen Leitbegriffe einen Vergleich anzuvisieren. Die hier geschilderten Debatten bleiben geografisch in ihrer europäisch-amerikanischen Konstellation verortet.

2) Das Feld der Signifikanten

Der Hinweis, dass wir es bei allen drei Begriffen – «Religion», «Identität(spolitik)» und «Öffentlichkeit» – mit Leitbegriffen zu tun haben, wirft das Schlaglicht auf einen Aspekt dieser Debatte, der in diesem Beitrag immer wieder unterschiedlich beleuchtet wird: nämlich um die Tatsache, dass alle drei Begriffe «leere Signifikanten» (Laclau/Mouffe) sind, also diskursive Knotenpunkte. Oder einfacher gesagt: Begriffe, mit denen – wie schon erwähnt – eine diskursive Ordnung stabilisiert wird. Es ließe sich auch von Herrensignifikanten (Lacan) oder von Referenzen (Legendre) sprechen – in sämtlichen Varianten wird auf die machtvolle Position hingewiesen, die ein Name wie die drei im Titel stehenden Begriffe darstellt. Mit meinem Beitrag möchte ich einerseits den Stellenwert und die Machart dieser drei

https://doi.org/10.5771/9783748916154-473, am 08.10.2024, 21:20:01
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Leitbegriffe untersuchen und andererseits einige ihrer möglichen Zusammenhänge erläutern.

Wir haben es also mit drei leeren Signifikanten zu tun, die verwoben sind und gleichzeitig verschiedene Formen von Identitäten anzeigen und damit zum Framing beitragen: «Religion» als das dem demokratischen Rechtsstaat Äußerliche, «Identität» als eine Individuen und Gruppen zugesprochene Wesenszuschreibung und «Öffentlichkeit» als leerer Signifikant der Staatlichkeit, mit dem seine Diskursivität bezeichnet wird.

Die vorauszuschickende Hypothese ist, dass die drei Leitbegriffe ähnliche Lösungen für verschiedene theoretische Probleme beinhalten, die aber allesamt Ausschlüsse kreieren. Offenkundig gibt es viele Unterschiede historischer und thematischer Natur (die zu explizieren sind), gleichzeitig behandeln aber alle drei Begriffe einen Umgang mit Anderen, dem Eigenen und der Differenz dazwischen.

Eine solche Behauptung ist selbstverständlich begründungspflichtig und schon hier kurz (und durchaus nicht mehr als heuristisch, denn eine präzisere Bestimmung wird erst zum Ende des Beitrags formuliert) zu skizzieren: Während Religion und Identität beide diese Auseinandersetzung ins Zentrum setzen und eine Suche nach dem (eigenen oder anderen) Wesen bezeugen, stellt «Öffentlichkeit» vielmehr den Rahmen für diese Auseinandersetzung her – sie eröffnet ein «Kommunikationsforum» (Faulstich, 1999, 70), wo etwa über den Gehalt und die politisch-rechtliche Regulierbarkeit dieser Gehalte gestritten werden kann.

Mit der «Öffentlichkeit» wird also das Forum errichtet, wo etwas nichtgeheim, sondern präsent ist und somit der Sichtbarkeit aller zugeführt wird, als kommunikative Ausgangslage dessen, was im institutionalisierten Teil der Öffentlichkeit, dem Regierungssystem (Peters 2007), gesetzlich verankert und damit stabilisiert wird.

Demgegenüber stellt «Identität» den Leitbegriff für Wesenszuschreibungen und für das Gefühl der Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppen (vgl. (Jenkins 2004) dar – näheres wird unter 2.1. detailliert besprochen.

«Religion» als dritter Leitbegriff dieses Artikels bezeichnet (um wiederum eine heuristische Einordnung vorauszuschicken) ein spezifisches Sinnstiftungssystem und damit eine Form, «Glauben» und dessen Praxis als Etwas von anderen Feldern (wie Politik oder Recht) Getrenntes zu beschreiben, das gleichzeitig auch von anderen Glaubenspraktiken verschieden sein kann (und was somit die Pluralität religiöser Glaubenssysteme semantisch in den Blick bringt). Es geht also in zweifacher Hinsicht um einen Ausschluss: um den Umgang mit anderen, differenten Glaubenspraktiken

https://doi.org/10.5771/9783748916154-473, am 08.10.2024, 21:20:01
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sowie mit dem Anderen der Gesellschaftsordnung – mit allem, was «Nicht-Religion» ist (vgl. Atwood 2019).

Selbstverständlich sind all diese Leitbegriffe nicht nur auf unterschiedlichste Weise definiert worden, sondern haben auch je nach historischer Zeit einen anderen Stellenwert. Damit wird auch deutlich, dass es hier auch um die Geschichte und politische Nutzung von Begriffen geht, also um die Arbeit an den Worten. Hierbei kann Marx' Absatz in den *Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie* als leitend herbeigezogen werden. Marx zeigt dort anhand des Begriffs der Arbeit, dass Ideen zwar universell sind, aber als begriffliche Konzepte nur in spezifischen Situationen erscheinen (Marx, 2006, S. 38).

Ich werde im Folgenden zusammen mit dem genealogischen Blick den Forschungsstand zu den beiden Begriffen «Identität» und «Identitätspolitik» detailliert einführen und die spezifische Geschichte ihrer Entstehung beleuchten. Hinsichtlich «Religion» und «Öffentlichkeit» verweise ich lediglich auf bestimmte Aspekte ihrer Geschichte, ohne jedoch den Versuch einer Darstellung des Forschungsstands anzustreben – was über einen einzelnen Artikel sowieso weit hinausgehen würde. Es muss folglich bei einer oberflächlichen genealogischen Touchierung bleiben (2.2.). Danach werde ich für alle drei Leitbegriffe die Grundparameter ihrer Ordnung darzustellen versuchen (2.3.).

2.1) «Identitätspolitik»: Genealogie und Forschungsstand

Während der Begriff der Identität spätestens seit den 1950er Jahren zu einem in sozialwissenschaftlichen Kontexten zentralen Begriff wurde (vgl. Popp-Baier 2016), ist das Begriffskompositum Identitätspolitik neueren Datums. Seine Forschungsgeschichte ist allerdings nicht ohne Zusammenhang zum Identitätsbegriff aufzuzeigen, denn «Identitätspolitik» beruht auf einer vorgelagerten Idee von Identität. Aus diesem Grund wird im Folgenden immer wieder zwischen Identitätspolitik und Identität alterniert.

Hinter dem Begriff «Identitätspolitik» steht heute, wie der Literaturwissenschaftler Adrian Daub festhält, ein «geschichtliches Narrativ», demzufolge die Linke «irgendwann einmal» geschlossen auftrat, bis die Identitätspolitik in den USA auf den Plan trat und diese Geschlossenheit in eine Partikularität verschiedener, essentialistisch verstandener Identitäten aufsprengte und seither zur Zersplitterung der Gesellschaft beitrage (vgl. Daub 2023). Bis auf die Entstehung in den USA ist fast alles falsch an diesem Narrativ. Daub weist daraufhin, dass in den 1970er Jahren durchaus

https://doi.org/10.5771/9783748916154-473, am 08.10.2024, 21:20:01
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

partikularistische Tendenzen zunahmen. Einen ersten expliziten Kulminationspunkt von «Identitätspolitik» ist das *Combahee River Collective*: eine Vereinigung von afroamerikanischen lesbischen Frauen, die zwischen 1974 und 1980 eine intersektionale Politik anstrebten, weil sie sich weder in der Black Power Bewegung noch in der feministischen Bewegung repräsentiert sahen. Das *Combahee River Collective Statement* von 1977 ist sowohl Ursprungsmoment als auch Symbol für vieles, was an der Debatte über Identitätspolitik bis heute sowohl positiv herausgehoben wie auch bemängelt wird. Wie Jörg Scheller ausführt, waren sich die Autorinnen des Statements ihrer partikularistischen und teilweise essentialisierenden Aussagen bewusst und stellten diese als Etappe – in durchaus pathetischer Rhetorik – auf dem Weg zur Befreiung der gesamten Menschheit dar (vgl. Scheller, 2021, 83–85).

Allerdings pendelten diese Aktivistinnen und Denkerinnen sowohl in ihrer politischen Arbeit wie auch in der Reflexion immer zwischen Universalismus und Partikularismus, genauso wie zwischen Essentialismus und reflektiertem Konstruktivismus. Die Teilnehmenden waren sich selbstverständlich bewusst, dass *race* eine kulturelle Konstruktion ist, die allerdings auch praktisch-politische Konsequenzen hat. Francis Fukuyama beschrieb aus diesem Grunde Identitätspolitik als eine unvermeidliche Reaktion auf Ungerechtigkeit: «Die Übernahme der Identitätspolitik war sowohl verständlich als auch notwendig, denn die gelebten Erfahrungen von Identitätsgruppen unterscheiden sich und müssen oftmals auf spezifische Weise behandelt werden. […] Eigentlich gibt es an der Identitätspolitik als solcher wenig zu bemängeln – sie stellt eine natürliche und unvermeidliche Reaktion auf Ungerechtigkeiten dar.» (Fukuyama, 2019, S. 141)

Die partikularistischen Tendenzen hatten, wie Daub verdeutlicht, ihren ersten Höhepunkt als emanzipatorische Bewegung in den 1980er Jahren schon hinter sich, als eine erste Welle der Kritik an Identität und Identitätspolitik aufkam. Diese Kritik stand einerseits unter dem Eindruck der theoretischen Unzulänglichkeit des Identitätsbegriff (formuliert etwa von Michel Foucault, Judith Butler oder Kimberley Crenshaw) sowie unter dem Eindruck, der Partikularismus zerfranse linke und emanzipatorische Politik (eine ausführliche Darstellung der Kritik an Identitätspolitik hat Silke van Dyk 2019 veröffentlicht). Dies führte dazu, dass «Identitätspolitik» schon Ende der 1970er Jahre kein ausschließlich positiver Begriff mehr war. Andererseits setzte in den 1980er Jahren auch eine von kulturkonservativer Seite vorgebrachte Kritik an Identitätspolitik ein, die ganz unterschiedliche Phänomene darunter verstand und von Autoren wie Philip Rieff, Christopher Lasch oder Allan Bloom vorgebracht wurde. Ihre gemeinsame Ansicht

https://doi.org/10.5771/9783748916154-473, am 08.10.2024, 21:20:01
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

war, dass «die Betonung des Identitären eine Gefahr für die US-amerikanische Gesellschaft dar[stelle].» (Daub, 2023). Diese Debatte hat seither den Weg über den Atlantik gefunden, so hat beispielsweise der ehemalige Bundestagspräsident Wolfgang Thierse (SPD) Identitätspolitik als demokratiefeindlich bezeichnet, da sie alle Nicht-Betroffenen vom Diskurs ausschließe (vgl. Chiofalo 2021).

Die damit schon vor fast einem halben Jahrhundert aufgemachten Potentiale und Kritiken innerhalb und am Identitätsbegriff sowie an «Identitätspolitik» sind auch heute noch maßgeblich und prägen unsere gegenwärtige Debatte. Nicht zuletzt in den 2010er Jahren, und, wie Karsten Schubert und Helge Schwiertz betonen, «in Folge des Erstarkens rechtspopulistischer Bewegungen und Parteien [...] wird Identitätspolitik in einer breiteren Öffentlichkeit sowie den gesamten Sozialwissenschaften thematisiert und kritisiert» (Schubert und Schwiertz 2021, S. 567).

Die dabei als Grundmotiv sich durchziehende Kritik an teilweise auch strategischen partikularen Essentialismus (vgl. dazu Spivak 1987, S. 205) betonte und singularisierte einerseits diesen Aspekt über Gebühr, andererseits führte sie geradewegs zu einer (wiederum essentialistischen) Gegentendenz, nämlich zur Übersteuerung des Universalismus. Stellvertretend dafür ist etwa Francis Fukuyama, der sich in dieser Bewegung am Leitkulturbegriff von Bassam Tibi orientierte und statt eines partikularen Essentialismus eine nationale Leitkultur und damit eine hegemoniale, «zivilreligiöse» Nationalidentität betonte (vgl. Atwood 2018). Nicht zuletzt deswegen wird Fukuyamas Buch als Exempel für die liberale Kritik an einer essentialisierenden Identitätspolitik verwendet, welche eine Täter-Opfer-Umkehr vornehme (Schubert und Schwiertz 2021, S. 571).

Neben der liberalen und kommunitaristischen Kritik an Identitätspolitik gibt es auch eine Kritik, die in der Identitätspolitik eine Ablenkung von Fragen der Ökonomie sieht. Hierfür werden häufig Nancy Fraser (2017, 2016) oder Slavoj Zizek (1998) angefügt. Zizek selbst urteilt heute differenzierter über die Themen der *Critical Race* und *Gender Studies* (die in gewissen Gebieten der USA mittlerweile verboten worden sind und damit dem Begriff «Cancel Culture» eine ganz neue Dimension zufügen), dass dieser Vorwurf der Spaltung falsch ist. Er schreibt:

«Wirken die verbotenen Theorien tatsächlich spalterisch? Ja, aber nur in dem Sinne, dass sie gegen den offiziellen Hegemonialmythos Stellung beziehen, der an sich schon spalterisch ist: Er schließt einige Gruppen oder Standpunkte aus, in dem er ihnen eine untergeordnete Position zuweist.» (Zizek 2022, S. 133)

https://doi.org/10.5771/9783748916154-473, am 08.10.2024, 21:20:01
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Für Identität und verschiedene identitätsbasierte Gruppen gilt daher, dass sie immer auch Ausschlüsse produzieren. Dies gilt genauso aber auch für Leitbegriffe und die damit möglich gewordene Diskursordnung. Wir wechseln somit die Ebene und wenden uns von potenziell Ausschlüsse kreierenden Identitätskonstruktionen und -politiken den Leitbegriffen und ihren diskursiven Ausschlüssen zu.

2.2) Leitbegriffe: Genealogie und Ordnungen

Judith Butler hat 1999 herausgearbeitet, dass Identitätskonstruktionen «notwendigerweise mit Ausschüssen einhergehen, weil sie sich in der Abgrenzung von einem konstitutiven Außen bilden, das die Identität zugleich ermöglicht und bedroht.» (Schubert/Schwiertz, S. 575; sie verweisen insbesondere auf Butler, 1999). Die Idee des konstitutiven Außen ist ein in der Wissenschaftsforschung entwickeltes Konzept, welches Susan Leigh Star und James Griesemer im Anschluss an Bruno Latour und Michel Callon als Beschreibung für Wissensherstellungsprozesse formuliert haben. Letztere spielen sich, so Star und Griesemer, zwischen den beiden Aktivitäten der «Standardisierung» und der Entwicklung von «Abgrenzungsobjekten» (*boundary objects*) (Star/Griesmer, 1989; Gieryn 1983, 1995) ab.

Die drei hier im Titel stehenden Begriffe – Religion, Identität und Öffentlichkeit – funktionieren immer auch als konstitutives Außen unterschiedlicher Konstellationen und verschiedener Genealogien, allerdings mit größeren Unterschieden. Im Folgenden werde ich kurz auf die beiden verbliebenen Leitbegriffe, Religion und Öffentlichkeit, eingehen und dabei einerseits das Begriffsfeld und einige genealogischen Spuren aufzeigen und andererseits die Eigenheit als konstitutives Außen, das Ausschlüsse fabriziert, konkretisieren.

2.2.1) Religion

Der Religionsbegriff ist in Religionswissenschaft, Theologie, Soziologie und angrenzenden Disziplinen ein tausendfach bestimmter Begriff, dessen Begriffsgeschichte in seiner neuzeitlichen Verwendung mindestens bis ins 18. Jahrhundert zurück geht. Der Theologe Ernst Feil situiert diesen Übergang von einem antik-christlichen Begriff der «Gottesverehrung» zum neuzeitlichen Religionsbegriff (als Gefühl, Liebe und Einigung mit Gott) und damit zu einer Kategorie der allgemeinen Beschreibung ungefähr in die Mitte des 18. Jahrhunderts (vgl. Feil Religio IV, S. 13; S. 68–83).

https://doi.org/10.5771/9783748916154-473, am 08.10.2024, 21:20:01
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Anstatt eine (weitere) Definition vorzunehmen, welche die oben gemachte Eingrenzung zu fixieren versucht, gehe ich dieser Begriffsgeschichte nach, welche in einem historischen Zusammenhang mit der Entstehung weiterer neuzeitlicher Kollektivsingulare wie «Fortschritt», «Geschichte» oder eben auch «Identität» steht. Der Historiker Reinhart Koselleck hat darauf aufmerksam gemacht, dass sich in Selbst- und Fremdbestimmungen die «Identität einer Person» und einer Gruppe artikuliert (Koselleck, 1989, 211). Dies gilt nicht nur für die konkreten Selbst- und Fremdbezeichnung (wie Arbeiter, Unternehmerin, Professorin, Student o.a.), sondern genauso für die Begriffe, mit denen diese Bezeichnungen allgemein übertragbar gemacht werden – «Stand», «Volk», «Nation», «Kirche», etc. Koselleck zeigte neben genannten systematischen Bezügen auch auf, dass viele dieser Kollektivsingulare in der von ihm Sattelzeit (1750–1850) genannten Phase entstanden sind, in der viele soziale, politische, religiöse, kulturelle und wissenschaftliche Veränderungen zu liegen kommen.[2]

Häufig werden solche «Allgemeinbegriffe zur Singularität» hochstilisiert (Koselleck, 1989, 212), womit die Gruppe einen «exklusiven Anspruch auf Allgemeinheit» (ebd.) erhebt. Dies erinnert an mit Absolutheit vorgetragene Anspruchshaltungen, wie sie etwa von exklusivistischen Gemeinschaften (wie weißen Suprematisten oder gewissen Formen des religiösen Extremismus) vorgetragen werden. Koselleck zeigt auf, dass Selbstbestimmungen immer auch «Gegenbegriffe hervortreiben» (ebd.), welche die Ausgegrenzten diskriminieren. So wird dann etwa der Nichtkatholik zum Heiden oder Häretiker oder die nichtweiße Person gegenüber einer weißen zur «farbigen» Person (wie PoC lange bezeichnet wurden). Hier finden wir also eine begriffsgeschichtliche Parallele zur Idee des konstitutiven Außen: Immer werden Allgemein- und Leitbegriffe konstituiert, mit denen Identität und damit (die Illusion einer wesenhaften) Sicherheit hergestellt wird, die aber gleichzeitig auch ein konstitutives Außen, einen Gegenbegriff, benötigen. Der Identitätsbegriff, dessen Theoriegeschichte oben genauer nachgezeichnet wurde, wiederholt somit auf der Begriffsebene, was er selbst inhaltlich bezeichnet: mit Identität wird ein Wesen beschrieben (z.B. weiß, Amerikanerin, Fußballspielerin), während «Identität» als Leitbegriff diese Beschreibung überhaupt erst zur Verfügung stellt: Wesenszuschreibungen geschehen in dem Bereich, den wir «Identität» zu nennen gelernt haben.

2 Vgl. Koselleck hat das Konzept der Sattelzeit vor allem in den mit Otto Brunner und Werner Conze herausgegebenen *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (8 Bände) entwickelt. Vgl. bezüglich der gegenwärtigen Diskussion dazu den vierten Teil in: Hans Joas, Peter Vogt (Hrsg.): Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks, Berlin: Suhrkamp 2011.

https://doi.org/10.5771/9783748916154-473, am 08.10.2024, 21:20:01
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Was hier für identitätsstiftende Begriffe und für die Kategorie «Identität» gilt, kann auch auf den Religionsdiskurs übertragen werden. Der Kategorie ‚Religion' kommt nämlich in der Analyse der Ordnungsdiskurse einer sich selbst mitunter als ‚säkular' verstehenden Gesellschaft unweigerlich die Position des konstitutiven Außen, des *boundary objects*, zu (Atwood 2019, S. 42). Recht und Politik – also Teile dessen, was unter «Öffentlichkeit» fungiert –, grenzen sich ideologisch seit beinahe zweitausend Jahren abendländischer Rechtsgeschichte von «Religion» ab (vgl. Legendre 2012): was mit der Zwei-Reiche-Lehre bei Augustinus begann und über die frühneuzeitliche politische Theorie bei Thomas Hobbes bis in die moderne Staatstheorie überführt wurde, dreht sich sehr wohl um das konstitutive Außen, eben Religion (oder «Kirche» und andere inhaltliche Füllmöglichkeiten für den Allgemeinbegriff «Religion»).

Gleichzeitig ist Religion auch Gegenstand des Rechts in dem, was wir als Religionsrecht kennen: etwa in den Überlegungen, welchen sozialen Formen das Grundrecht der Religionsfreiheit (als Glaubens-, Kultus- und Gewissensfreiheit) zukommt. Religion ist somit nicht nur ein spezifischer Grundbegriff, der wissenschaftlich thematisiert wird, sondern auch ein politisch-rechtlicher Leitbegriff, mit dem Grundrechte öffentlich (z.B. gerichtlich) verteilt oder negiert werden.

Auf diesen Aspekt komme ich zum Schluss wieder zurück und frage nach den alternativen Möglichkeiten, die in Kenntnis der hier grob aufgezeichneten Geschichte der Leitbegriffe «Religion» und «Identität» und ihrer Problematiken gleichwohl zu einem operativen, öffentlich tragfähigen Umgang führen könnten. Zuerst jedoch muss der gerade leichtfertig als Adjektiv verwendete Begriff der «Öffentlichkeit» genauer betrachtet werden, damit allfällige Fallstricke dieses dritten Leitbegriffs sichtbar gemacht werden.

2.2.2) Öffentlichkeit

Gegenüber der jahrhundertealten Geschichte des Religionsbegriffs steht der Öffentlichkeitsbegriff erst kürzer im Fokus «der Öffentlichkeit». Es ist ein Wort, das sich erst im 18. Jahrhundert zu etablieren begann (und somit wieder in die von Koselleck als Sattelzeit bezeichneten Zeit fallen). Wie der oben geworfene Blick auf das Grimm Wörterbuch zeigte, hat sich der allgemeine Kollektivsingular aus dem Adjektiv «öffentlich» gebildet, um damit ein «Begriff für ein Gemeinschaftsgefühl der bürgerlichen Gesellschaft zu werden» (Szyszka, 1999, 9). «Öffentlichkeit» umfasst somit mit dem Aspekt des Gemeinschaftsgefühls auch den Aspekt der kollektiven Identitätsbildung.

https://doi.org/10.5771/9783748916154-473, am 08.10.2024, 21:20:01
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Neben der Begriffsgeschichte, wie sie hier mit Bezug auf das 18. Jahrhundert angesprochen ist, gibt es allerdings auch die Geschichte des Konzepts «Öffentlichkeit». Wiederum mit Marx' Hinweis auf die universelle Idee, die allerdings in spezifischen Situationen auftaucht, kann auf den Zusammenhang von Medien und Öffentlichkeit hingewiesen werden, die Werner Faulstich schon in den attischen Rednern und danach in den verschiedenen Medien des christlichen Mittelalters und ihren Teilöffentlichkeiten (Kirche, Universität, Kloster) ausweist (Faulstich, 1999, S. 68f). Nichtsdestotrotz ist dies noch nicht der Name «Öffentlichkeit», der hier im Zentrum steht. Dieser ist Teil der bürgerlichen Gesellschaft, die im 18. Jahrhundert entstand und, wie schon erwähnt, häufig mit einer Licht-Metaphorik einhergeht. Gleichzeitig war diese Konzeption häufig auch ambivalent. Stellvertretend für diese Ambivalenz äußerte sich Alexis de Tocqueville (1805–1859):

> «In den demokratischen Völkern besitzt … die Öffentlichkeit eine einzigartige Macht … Sie bekehrt zu ihrem Glauben nicht durch Überzeugung, sie zwingt ihn auf und lässt ihn durch eine Art von gewaltigem geistigem Druck auf den Verstand jedes einzelnen in die Gemüter eindringen. In den Vereinigten Staaten übernimmt es die Mehrheit, den Menschen eine Masse fertiger Ansichten zu liefern, und sie enthebt sie dadurch der Aufgabe, sich selbst eine eigene zu bilden.» (Tocqueville, 1959, 22).

Bei Tocqueville zeigt sich also, wie auch im Begriff der «Öffentlichkeit» Ausschlüsse konstruiert werden, nämlich hier Ausschlüsse des Einzelnen durch die Mehrheit – der einzelne geht in der – religiösen, ethnischen, nationalen oder anders formierten – Mehrheit auf und benötigt keine «individuelle» Meinung (und «Identität», wie wir zuspitzen könnten). Gleichzeitig wird auch deutlich, dass sich in dem, was unter «Öffentlichkeit» zu verstehen ist, ein «Glaube» verbirgt, der die einzelnen nicht bekehrt, sondern sich ihnen aufzwingt – so zumindest die Kritik von Tocqueville. Was der genaue Beobachter der amerikanischen Demokratie hier beschreibt, ist bis heute Bestandteil einer Kritik am Politischen. Ob man seiner Kritik heute zustimmt oder nicht ist nicht die Frage. Deutlich wird an der Aussage aber, dass «Öffentlichkeit» nicht nur das medial vermittelte Kommunikationsforum als soziale Sphäre bezeichnet, sondern «zugleich ein Kollektiv, das […] nicht nur die Zuhörer (Publica), sondern auch die Sprecher der Öffentlichkeit umfasst.» (Wessler/Wingert 2007, S. 21)

Ein Kollektiv, das Ausschlüsse kreiert: der Einzelne kann sich sowohl repräsentiert fühlen als auch ausgeschlossen werden – dabei schließt sich hier der Kreis zur Thematik von Identitätspolitik. Auf dem Forum der

https://doi.org/10.5771/9783748916154-473, am 08.10.2024, 21:20:01
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Öffentlichkeit kann eine Gruppe oder ein Individuum sowohl sichtbar werden und damit den ersten Schritt hin zur Partizipation tun als auch in der Unsichtbarkeit zum Verschwinden gebracht werden.

Leitbegriffe kreieren also Ausschlüsse auf besonderer Weise. Besonders ist der Ausschluss dadurch, dass mit ihm das diskursive Gefüge unserer Gesellschaftsordnung konstituiert wird und schließlich im Rechtssystem naturalisiert wird. Die Signifikantenordnung wird also zur Rechtsordnung und hat damit konkrete Auswirkungen auf unser Leben. Denn letztlich – und darauf komme ich am Schluss zurück – muss im Rechtssystem entschieden werden, was nun religiös oder öffentlich ist, welche Aspekte einer (individuellen oder kollektiven) Identitätspraxis besonders geschützt werden und welche nicht. Bevor ich auf den Umgang mit Leitbegriffen im Rechtssystem zurückkomme, ist es wichtig, auf «Identität» zurückzukommen und neuere theoretische Umgangsweisen mit Identität und Identitätspolitik in einem konstruktivistischen Paradigma genauer unter die Lupe zu nehmen. Dies wiederum ermöglicht erst eine Antwort auf die komplexe Frage nach der Rolle von Leitbegriffen in politisch-rechtlichen Systemen der Gegenwart.

3) Formatierungen von Identität

Die bisherigen Ausführungen sowohl zum Forschungsstand der Identitätstheorie als auch zu den verschiedenen Genealogien zeigen eine grundsätzliche Tendenz in der Konzeption aller drei Signifikanten oder Leitbegriffe: die Abkehr von einem essentialistischen Verständnis und Hinwendung hin zur Betonung der Prozesshaftigkeit und zu einem diskursiven Aushandeln von «Religion», «Identität» und «Identitätspolitik» sowie «Öffentlichkeit». Eine Tendenz, die seit Beginn der Identitätsforschung immer wieder betont wird, gleichzeitig aber auch einfach die Motive des *linguistic turns* widerspiegelt.

Diese Tendenz soll nichtsdestotrotz im Folgenden anhand verschiedener Vorschläge konkretisiert werden. Zuerst wird einer soziologischen Pluralisierungen von Identität bei verschiedenen Autor:innen der jüngeren Geschichte Aufmerksamkeit geschenkt (3.1.), die sich in der Debatte um eine mögliche konstruktivistische Identitätspolitik und um Identität als Netzwerk nochmals verschärft (3.2.). Als dritte Möglichkeit, Identität zu denken, wird eine psychoanalytisch geschulte Problematisierung von Identifizierungen in den Blick genommen.

Hauptfokus wird im Folgenden wieder auf der Identität(spolitik) liegen, allerdings spielen Religion und Öffentlichkeit sowohl die Rolle von ver-

https://doi.org/10.5771/9783748916154-473, am 08.10.2024, 21:20:01
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gleichbaren Signifikanten als auch diejenige einer Präzisierung der Beobachtung.

3.1) Die Pluralisierung und Konstruktion von Identität

In den späten 1990er Jahren begann sich, wie schon angesprochen, eine Auseinandersetzung mit Identität zu etablieren, die gegen Identität als etwas Natürliches antrat und dagegen den Konstruktionsprozess in den Mittelpunkt stellte. Dies geschah parallel zu neuen Konflikten nach dem Ende des kalten Krieges, die rassistische, ethnistische und identitäre Anzeichen hatten und somit eine Epoche einläuteten, die wir bis heute auf keinen Fall verlassen haben.

Die Abkehr von substantialistischen Verständnissen sowohl von Identität als auch von Identitätspolitik haben ihren Ursprung in der Ablehnung der manchmal 'klassisch' genannten Identitätstheorien von William James sowie der symbolischen Interaktionisten um George H. Mead und Charles Cooley, die Identität in Auseinandersetzung mit einem Außen der Gesellschaft gebildet sehen. Das Subjekt hat in dieser Prägung der Identitätstheorie einen inneren Kern, mit dem es die Kluft zwischen Ich und Gesellschaft überbrückt. Die Kritik an dieser Identitätstheorie führt im späten 20. und frühen 21. Jahrhundert zu verschiedenen Neuprägungen von Identität. Während eine sozialwissenschaftliche Perspektive in der Form der *Social Identity Theory* von Henri Tajfel und John Turner (Tajfel/Turner 1986) die Unterscheidungen von Mead und Cooley produktiv aufnimmt und in nuancierter Form weiterführt (siehe in diesem Band den Beitrag von Liedhegener und Odermatt), nimmt eine eher kulturwissenschaftlich-konstruktivistisch geprägte Identitätstheoretisierung eine andere, auf Diskontinuität, Pluralität und eben Konstruktion gerichtete Perspektive an (vgl. Hall, 1994, S. 184). Eine Sichtweise, in der u.a. Ideen von Michel Foucault, Anthony Giddens, David Harvey und Ernesto Laclau wichtig geworden sind. Letzterer benutzt den Begriff der Zerstreuung, um die Auflösung eines strukturellen Machtzentrums zu bezeichnen. Stattdessen ging Laclau davon aus, dass es eine Vielfalt von Machtzentren gibt, die nun die Gesellschaftsordnung ermöglichten (Laclau 1990).

Grundlegend für diese konstruktivistische Perspektive war nicht zuletzt die Arbeit von Stuart Hall, der schon früh begonnen hat, Identitätspolitik im Kontext von Migration, Nation und Rassismus zu reflektieren. Er entwickelte dabei ein Konzept von «Identifikation als Konstruktion», wobei er Identifikation als offenen, kontingenten und kontextgebundenen Prozess

https://doi.org/10.5771/9783748916154-473, am 08.10.2024, 21:20:01
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

betrachtet. Hall fokussierte in seinen Forschungen auf die Erosion nationaler Identitäten und die Entstehung neuer Identitäten der Hybridität, die deren Platz einnahmen (Hall 1994, S. 209ff).

Im Kontext dieser konstruktivistischen Perspektive siedelten sich auch postkoloniale Ansätze an, die etwa bei Edward Said auf «multiple Identitäten» oder bei Homi Bhabhas auf «hybride Identität» fokussierten. Allen diesen Ansätzen ging es nicht darum, dass Identitäten nicht mehr in Bezug auf soziale Gruppen konstruiert würden. Im Gegenteil, der Bezug auf Referenzgruppen blieb nach wie vor eine wichtige Charakteristik. Stattdessen bestand ein Ziel darin, die Konstruktion von pluralen, hybriden und neuen Identitätsformationen jenseits aller essentialistischen Ideen eines festen Identitätskerns in den Blick zu bringen. Nichtsdestotrotz war dies eine Abkehr vom modernen Subjekt, wie es seit Descartes und John Locke die Philosophie dominierte. Stattdessen zeichnete sich schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine Dezentrierung des Subjekts ab, die zunehmend verschärft wurde und im Konstruktivismus teilweise gar zu einer Auflösung des Subjekts führte.

Stellvertretend für die konstruktivistische Wende in der neueren Geschichte der Identitätstheorie ist der in deutschsprachigen Ländern wenig rezipierte Soziologe Jean-François Bayart, der schon 1996 auf die «Illusion der Identität» hinwies. Er brachte seine Perspektive auf Identität sehr deutlich zum Ausdruck: «Es gibt nicht so etwas wie natürliche Identitäten, die sich uns durch die Kraft der Dinge aufdrängen. […] Es gibt nur auf Identität bezogene Strategien, vernünftigerweise durch identifizierbare Akteure angeführt […].»[3] (10)

Ähnlich äußerte sich erst vor kurzem der Sinologe und Philosoph François Jullien. Wie der Titel seines 2017 erschienenen Buches lautet, vertritt er die These, dass *es keine kulturelle Identität gibt*. Der französische Untertitel verweist schon auf die konzeptionelle Alternative, welche er der kulturellen Identität entgegenstellt: nämlich die kulturellen *Ressourcen*, die wir nutzen, ausbeuten und verteidigen können – und auch sollen. Anstelle von Identität betont er die Abstände zwischen unterschiedlichen kulturellen Formen und fokussiert auf Ressourcen und Fruchtbarkeit, die er als immer fokal, also lokal sowie «von so etwas wie einem „Herd" (foyer) aus» (S. 54) sich entfaltend betrachtet und somit durch das Singuläre und Kreative bestimmt.

3 «Il n'ya pas d'identités naturelle qui s'imposerait à nous par la force des choses. […] Il n'ya que des stratégies identitares, rationellement conduites par des acteurs identifiables […]. » Bayart, L'illusion identitare, s. 10. Übers. von DA.

https://doi.org/10.5771/9783748916154-473, am 08.10.2024, 21:20:01
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Bei Bayart wie auch bei Jullien sieht man einen Einfluss der Kritik von Roland Barthes an jeglichen naturalisierenden Metaphern (Barthes, 1964, S. 113) wie der «Wurzeln» (Jullien, 2017, S. 67).

Eine andere, noch stärker auf die Fluidität von Identität fokussierte Position nahm der französische Soziologe Michel Maffesoli ein, der als expliziter Vertreter der Postmoderne eine am Dionysischen orientierte Alltagssoziologie betrieb, die Identität als fluid und neotribal – oder wie er schreibt: nomadisierend – beschrieb. Die postmodernen Menschen seien Wanderer – Nomaden – zwischen den verschiedenen sinnstiftenden Stämmen. Dabei setzt er gerade keinen Individualisierungstopos ins Zentrum der Identitätsdiskussion, sondern fokussiert auf die gemeinschaftliche Dimension als anthropologische Konstante. Allerdings auf eine, die in der Postmoderne nicht durch eine einzige oder einige wenige, sondern durch verschiedene und je nach Lebenslage und -alter wechselnde Gemeinschaften geprägt ist. Es lässt sich also von einer Wahl-Sozialität sprechen (socialité élective; Maffesoli 1988, 117f). Kein Wunder sind Jugendkulturen genauso wichtig für ihn wie Natur-, Sport-, Kultur-, Religions- und Subkulturbewegungen. Religion und Identität in der Postmoderne nehmen für Maffesoli somit (wieder) eine polytheistische Form an, die für ihn immer unter der Oberfläche des Christentums geschlummert habe. Das ist offenkundig kein konfliktfreies Gesellschaftsbild, sondern eines, welches Konflikte als Teil des kreativen Potenzials in einer Kultur der Differenz betrachtet.

Neben Bayart, Maffesoli und jüngst Jullien könnten viele weitere Autoren herbeigezogen werden, die auf ihre jeweils eigene Art den Pluralismus post- oder spätmoderner Identitätskonstruktionsweisen in den Blick bringen und dabei auf Strategien (Bayart) oder Ressourcen (Jullien) aufmerksam machen, mit denen eine plurale und konfligierende Gesellschaft aufwartet. Die genannten Identitätsbeschreibungen setzen zwar unterschiedliche Schwerpunkte, aber alle sind Teil einer konstruktivistischen Soziologie, die im Folgenden im Hinblick auf Identitätspolitik ausgeführt wird.

3.2) Netzwerke, konstruktivistische Identitätspolitik und die sakrale Absolutheit

Heinrich Schäfer schließt sein Buch *Identität als Netzwerk* mit der Schlussfolgerung, dass die «alte Idee des individuellen Kern-Selbst kein geeignetes Modell mehr zu sein[scheint], um die schnell sich wandelnden Überlagerungen von unterschiedlichem Wissen und von unterschiedlichen Dispositionen in Individuen zufriedenstellend zu erklären.“ (Schäfer 2015, 684)

https://doi.org/10.5771/9783748916154-473, am 08.10.2024, 21:20:01
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Demgegenüber ermögliche es sein Netzwerk-Modell, welches er lose auf Bourdieu gründet, «vielschichtige Überlagerungen in Habitus und Identitäten einer Person darzustellen, ohne in essenzialistisches Vokabular abzugleiten.» (ebd.) Damit sei es möglich, ein Modell der «multiplen Identitäten» mit einem Fokus auf «zentrale Dispositionen», also häufig verwendeten Formen der Identitätsarbeit, zu verbinden. Wichtiger als die Frage, ob die Netzwerkidee den Anspruch auch einlösen kann, ist an dieser Stelle Schäfers Beschreibung der religiösen Identitätspolitik. Diese charakterisiert er mit Fokus auf verschiedene Länder Lateinamerikas aber durchaus mit einem allgemeinen Anspruch dadurch, dass religiöse Identitätspolitik «relative Urteile in absolute» verwandeln (Schäfer, 2020, 2). Religiöse Identitätspolitik setzt also einen absoluten Anspruch. Das ist – so Schäfer – die Eigenschaft, welche eine Identitätspolitik als 'religiöse' charakterisiert. Allerdings wäre zu fragen, ob dies nicht jede essentialisierende Identitätspolitik tut (und sei es auch aus strategischen Gründen)? Essentialisierende Identitätspolitik kann auch dadurch beschrieben werden, dass ein einzelner Aspekt möglicher Identitätskonstruktion herausgehoben und als besonders (schützens- oder zumindest beachtenswert) dargestellt wird. An diesem Punkt möchte ich auf den Religionsbegriff von Giorgio Agamben hinweisen, der eine Sakralisierung im Rückgriff auf den römischen Terminus *sacrare* (weihen) dadurch bestimmt, dass etwas dem «allgemeinen Gebrauch des Menschen» entzogen wird (Agamben, 2005, S. 71). Hier findet sich eine Verbindung von Religion und Identitätspolitik, die nicht auf die doch eher banale Behauptungen, Identitätspolitik sei «pseudo-religiös» oder das Identifizieren sei das Fortleben einer religiösen Geste, zurückgreift. Stattdessen lässt sich mit Agambens Sakralisierungsbegriff ein systematischer Vergleichspunkt zwischen der religiösen Praxis der Weihung und dem essentialistisch-identitätspolitischen Gestus der Absonderung aus dem allgemeinen menschlichen Gebrauch finden. Identifizieren oder Identifiziertwerden wären in dieser Perspektive nicht immer das Fortleben von Genesis 2,19, sondern nur dann, wenn dieses Identifizieren in einer singularisierend-absolutistischen Weise geschieht.

Doch muss Identitätspolitik immer den Aspekt der Absolutheit mit sich bringen, ist also die sakralisierende Dimension zwingend Teil von Identitätspolitik? Nicht unbedingt, denn in jüngster Zeit haben sich u.a. auch aus politikwissenschaftlicher Perspektive neue Arbeitsmöglichkeiten mit dem Begriff Identitätspolitik abgezeichnet. So plädieren Karsten Schubert und Helge Schwiertz für das Konzept einer «konstruktivistischen Identitätspolitik» und definieren diese als «kulturell-politische Konstruktion von Partikularität, die eine Aktualisierung des Demokratischen in konkreten

https://doi.org/10.5771/9783748916154-473, am 08.10.2024, 21:20:01
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Situationen ermöglicht; sie steht somit nicht im Gegensatz zur Demokratie, sondern ist zentral für transformative, emanzipatorische Politiken und eine Demokratisierung der Demokratie.» (Schubert & Schwiertz 2021, 568) In dieser Bestimmung orientieren sie sich am Ursprungsort der Debatte, am *Combahee River Collective*, wobei die essentialisierende Strategie eine zu überwindende Phase des politischen Aktivismus darstellt. Mit Agamben umschrieben: nach der sakralisierenden Phase der Identitätspolitik kann in ihrer konstruktivistischen Konzeption eine profane Phase eingeläutet werden – denn das Gegenstück zur Sakralisierung, die Profanierung, zeichnet sich gerade dadurch aus, dass in ihr eben «das Ding» dem «allgemeinen Gebrauch der Menschen zurückgegeben» wird (Agamben, 2005, S. 70).

Konstruktivistische Identifikationspolitik ist somit also auch eine, welche sich selbst nicht absolut setzt, oder zumindest immer auch die Möglichkeit einer profanierten Form offenlässt.

3.3) Identifikation – kein Signifikant beschreibt uns ganz

Neben diesen soziologischen Perspektiven lohnt sich ein dritter Blick auf eine andere Form der Theoretisierung von Identität, nämlich diejenige der sprachwissenschaftlich grundierten Psychoanalyse, wie sie von und im Anschluss an Jacques Lacan formuliert wurde. In diesem Kontext wird selten von Identität, dafür umso häufiger von Identifizierung gesprochen. Dabei bezeichnet diese «den Vorgang selbst, durch den das menschliche Subjekt sich konstituiert» (Laplanche und Pontalis 1989, S. 220; vgl. zu Lacans Verwendung auch Evans, 2017, S. 131). Sowohl bei Freud als auch bei Lacan und seinen Nachfolger:innen ist Identifizierung ein Schlüsselbegriff.

Alle Identifizierungen haben in dieser Perspektive ein gemeinsames Problem, welches Laurence Bataille auf eine sehr plastische Weise in eine kleine Geschichte gekleidet hat, die hier referiert werden soll: Simone klagt, dass sie mit Michel eine andere Persönlichkeit ist als mit Jean – je nachdem, mit welchem der Freunde sie gerade spricht. Als beide Freunde zusammentreffen, wird sie mit der Unmöglichkeit konfrontiert, welche diese Situation für sie bedeutet – sie fühlt sich als Heuchlerin (Bataille, 2022, 145). Bataille zeigt das allgemeine an dieser Geschichte und erläutert gleichzeitig einen Kernsatz lacanianischer Psychoanalyse:

> «Simone würde gerne einen Signifikanten finden, der sie vollkommen als Subjekt bedeuten könnte. Sie könnte dann „immer dieselbe sein mit jedermann", unveränderliches Sein, definiert unabhängig von jedem

https://doi.org/10.5771/9783748916154-473, am 08.10.2024, 21:20:01
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> Kontext. Wenn sie mit Jean oder mit Michel allein ist, kann sie an ihr Sein glauben, kann sie vergessen, dass das Subjekt nur das ist, was durch einen Signifikanten für einen anderen Signifikanten repräsentiert wird. Indessen hört die Illusion auf, sowie Michel und Jean sich durch ihre Vermittlung begegnen.» (ebd.)

In ihrer Kommentierung des kleinen Textes macht Mai Wegener auf die Zuspitzung des bekannten Satzes von Lacan zum Subjekt, demzufolge dieses eben das ist, was ein Signifikant für einen anderen Signifikanten darstellt,[4] aufmerksam, wenn Bataille nämlich ein «nur» vor diese Formulierung setzt (Wegener, 2022, 151): Wir sind «nur», was ein Signifikant für einen anderen Signifikanten darstellt. Diese Passage zeigt das ganze Drama, welches in der Identitätsdebatte aufscheint: auch wenn wir Heutigen der Identität und Persönlichkeit einen großen Wert beimessen – vielleicht, weil andere Leitbegriffe wie (die Zugehörigkeit zu) Nation, Religion, Geschlecht oder Ethnie ihre Kraft verlieren – ist das gleichwohl ein prekärer Wunsch, letztlich nichts anderes als eine Illusion. Wir finden nie *einen* Signifikanten, der uns ganz bedeutet. Alles, was wir finden, sind verschiedene Signifikanten (Jean, Michel, und alle anderen), denen gegenüber wir je einen Signifikanten (die Freundin von Jean, Michel und jeweils allen anderen) sind. Anstelle einer Singularisierung, die immer einen (sakralen) Exklusivismus und damit eine (potentiell gewalttätige) Exklusion mit sich bringt, könnten wir versuchen, zu lernen, mit dieser Brüchigkeit umzugehen. Die Brüchigkeit, die wir aus der Forschungsgeschichte sowohl hinsichtlich «Religion», aber auch «Identität» ersehen haben, die wir aber nur je einzeln zu ertragen lernen können. Was hier mit dieser Geschichte von Bataille bei einer individuellen Positionierungsmöglichkeit in der Identitätsdebatte stehen bleiben könnte, erhält sehr schnell eine sowohl für den Religionsdiskurs wie auch die politische Debatte über Religion, Identität und Rassismus gravierende Pointe, wenn wir der Erzählung weiterfolgen. Bataille fügt nämlich eine zweite Geschichte an, die unter dem Titel «…wen Du hasst» steht:

> «Régine hat in ihrer Klasse ein Mädchen entdeckt, mit dem sie gerne spielen möchte. Sie nimmt ihren ganzen Mut zusammen und sagt zu ihm: «Spiel nicht mehr mit Micheline, sie ist böse.» – «Ich finde sie lieb», antwortet da die Erwählte. Ein paar Tage später: «Spiel nicht mehr mit Micheline, sie ist Jüdin.» Worauf die Erwählte nun offensichtlich nicht antworten kann: «Ich finde sie nicht jüdisch.» Was uns hier wich-

4 Vgl. dazu Jacques Lacan: *Von einem Anderen zum anderen.* Das Seminar, Buch XVI (1968–1969), Wien: Turia & Kant 2022, S. 18.

https://doi.org/10.5771/9783748916154-473, am 08.10.2024, 21:20:01
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> tig ist, ist nicht die Antwort der Auserwählten, sondern das, was Régine hat sagen wollen: «Ich bin es nicht, spiel also mit mir.» (146)

Mai Wegener zieht den folgenden Schluss aus dieser Geschichte: «Das Sein liegt auf der Seite der Anderen, die es ihr wegimmt.» (Wegener, 2022, 154) Hier liegt auf der subjektiven Ebene eine Parallele zu Kosellecks Gegenbegriffen sowie zum Konzept des konstitutiven Außen. In dieser zweiten Geschichte liegt ein Element, welches für die Identitätspolitik zentral ist: Das Sein ist dasjenige, was der andere hat – also etwa jüdisch-sein, schwarz-sein, weiß-sein, schwul- oder lesbisch-sein, hetero sein, etc. – auf jeden Fall das, was Ich nicht ist. Die verschiedenen Ansätze, mit denen die Kritik an der substantialistisch-essentialisierenden Identitätskonzeption formuliert wurden, zeichnen sich allgemein dadurch aus, dass sie eine Zersplitterung oder Zerstreuung (Stuart Hall) des Subjekts in den Blick bringen. Diese Tendenz hat vieles für sich, birgt aber auch gewisse Nachteile: Einerseits kann dabei die Gebundenheit des Kollektivs aus dem Blick geraten, was in diesem Band Liedhegener und Odermatt anmerken und darauf reagieren. Andererseits stellt diese von manchen als «postmoderne Entwurzelungsbewegung» (Hammermeister, 2008, 117) bezeichnete Bewegung auch eine «Unfähigkeit» zur Schau, «den wahrhaft traumatischen Kern des modernen Subjekts anzuerkennen.» (Slavoj Zizek in einer Übers. von Kai Hammermeister, 2008, IX).

Die hier deshalb vorgeschlagene Ergänzung der Formatiertheit von Leitbegriffen wie Identität und Identitätspolitik durch einen lacaniasch-psychoanalytischen Zugriff, wie er mit Bataille vorgestellt wurde, hat den Vorteil, diesen traumatischen Aspekt des sprechenden Mangelwesens Mensch im Blick zu behalten. Die psychoanalytische Theorie versucht also, die Zersplitterung, diesen Riss, als Konstituens anzunehmen und einen Umgang damit zu finden. Anstatt also aus einem Signifikanten einen absoluten Namen – in Lacanscher Terminologie: die Namen-des-Vaters (Lacan 2013) – zu machen und damit die Illusion von Identität fortzuschreiben, könnte also eine Möglichkeit darin bestehen, die Unmöglichkeit, Identität aus einem einzigen Signifikanten zu schöpfen, anzunehmen. Kein Wunder, sprechen psychoanalytisch orientierte Autor:innen kaum vom Individuum (worin die Illusion der Einheit aufscheint), sondern vom Subjekt oder sogar vom Dividuum (vgl. Zizek, 20022, S. 197), worin das gespaltene Subjekt aufscheint.

Was hier auf der Ebene der Subjektkonstitution (der Identifizierung) beschrieben wird, ist genauso auch auf der Ebene der Theoriedebatte möglich (wenn diese Ebenen überhaupt zu unterscheiden sind – Lacan etwa macht

https://doi.org/10.5771/9783748916154-473, am 08.10.2024, 21:20:01
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

darauf aufmerksam, dass es «keine Metasprache» gibt[5]). Zurückgeführt auf die anfängliche Thematik der Leitbegriffe heißt das, dass es keinen Begriff gibt, an dem wir die Ordnung (und Identität) der Gesellschaft zentralperspektivisch aufhängen könnten. Sowohl «Identität» wie auch «Religion» können zu Leitbegriffen einer Gesellschaftstheorie gemacht werden, die absolut gesetzt werden können.

Was banal klingt, hat politische und schließlich auch rechtliche Konsequenzen, die im letzten Kapitel erläutert werden.

4) Signifikantenspiele – unmöglich und doch notwendig

Im letzten Kapitel geht es nun darum, die anfänglich vorangestellte Hypothese zu diskutieren und zu differenzieren. Diese lautete, dass die drei Begriffe «Religion», «Identität» und «Öffentlichkeit» ähnliche Lösungen für verschiedene theoretische Probleme beinhalten, die aber darin eine Gemeinsamkeit aufweisen, dass sie allesamt Ausschlüsse aus den jeweiligen Signifikantenfeldern kreieren. Gehen wir vor diesem Hintergrund die drei Leitbegriffe kurz einzeln durch:

«Identität» priorisiert einzelne Aspekte einer individuellen oder kollektiven Selbst- oder Fremdzuschreibung aus strategischen Gründen – und schließt andere dabei aus. «Religion» ermöglicht die Unterscheidung von spezifischen religiösen Traditionen wie auch die Abgrenzung gegenüber «Nicht-Religion», was in der modernen Gesellschaftsordnung eine konstitutive Unterscheidung darstellt. Am Feld «Religion» wird also entschieden, was zum einen Teil von unterscheidbaren religiösen Identitäten ist und zum anderen, was demgegenüber Nicht-Religion ist. Die «Öffentlichkeit» schließlich stellt sowohl das Forum für all diese Diskurse dar, als sie gleichzeitig auch den Ausschluss bestimmter «Dinge» wie z.B. das, was als «privat» oder «geheim» bezeichnet werde kann, ermöglicht. Dabei übernimmt «die Öffentlichkeit» eine übergeordnete Funktion gegenüber «Religion» und «Identität» gleichermaßen: «Die Öffentlichkeit» unterscheidet, a) was Religion und Identität ist und b) was ‘gute’ und ‘schlechte’ Religion oder Identität ist, wie ich sogleich mit einem letzten Beispiel zeigen möchte. Selbstverständlich sind alle diese Unterscheidungen Grund für politische Streitigkeiten, welche durch den Leitbegriff «Öffentlichkeit» und seine Variationen und Adjektive ermöglicht werden.

5 Vgl. u.a. Lacan im Seminar 16, S. 37. Auf diesen Punkt kommt Lacan immer wieder zu sprechen und meint damit, dass es keinen Ort gibt, von dem aus ich zentralperspektivisch sprechen könnte.

https://doi.org/10.5771/9783748916154-473, am 08.10.2024, 21:20:01
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Was innerhalb der Identitätsdiskussion unter dem Stichwort der Essentialismuskritik zum Grundthema gemacht wurde, wurde mit Hilfe psychoanalytischer Theorieansätze auf die drei Signifikanten als Leitbegriffe übertragen werden: die Absolutsetzung eines Signifikanten in der diskursiven Ordnung bedeutet, sich einer Illusion anheimzugeben. Das mag angenehm sein, verunmöglicht aber gerade einen Umgang mit dem Begehren nach (religiöser und andersbezeichneter) Identität, genauso wie nach einem reflektierten Umgang mit unserer Gesellschaftsordnung.

Die im Lauf des Textes dazugekommene Frage nach dem rechtlichen Umgang mit Leitbegriffen setzt hier an und zeigt auf, dass es keineswegs 'nur' ein Theorieproblem ist, mit dem wir es hier zu tun haben. Denn, wie Lacan mehrfach betonte: es gibt keine Metasprache. Wir sind immer schon im Diskurs drin und dieser Diskurs hat rechtliche Konsequenzen, weil das Recht gerade auf der Naturalisierung des Sozialen beruht (vgl. Menke, 2018, 10). Diese abstrakte Debatte möchte ich mit einem konkreten Fall illustrieren:

Vor rund fünfzehn Jahren entstand in den USA die parodistische Bewegung der Pastafarians, die ihre Gottheit des «fliegenden Spaghettimonsters» erfanden. Der Grund für diese Bewegung waren Gerichtsentscheidungen, welche in einzelnen Bundesstaaten den auf der biblischen Schöpfungsgeschichte basierenden Kreationismus als gleichwertige Lehre neben der naturwissenschaftlichen Evolutionstheorie im Biologieunterricht zu lehren verpflichtete. Die Pastafarians stellten daraufhin die Forderung, dass ihre Lehre der Kreation durch das fliegende Spaghettimonster genauso berücksichtigt werden sollte. Die Parodie entwickelte sich allerdings rasant zu einer humanistisch-religionskritischen Bewegung, die sich auch in Europa etablieren konnte. In einzelnen Ländern wurden in den letzten Jahren Gerichtsverfahren angestrebt, in denen Mitglieder darum kämpften, dass sie sich mit einem ihrer Symbole – mit dem Spaghettisieb – als religiöse Kopfbedeckung auf den Identitätsausweisen abbilden lassen dürften (entsprechend etwa der muslimischen oder jüdischen Kopfbedeckung). Bisher wurden diese Prozesse in den allermeisten Ländern abschlägig entschieden, etwa mit dem gerichtlichen Hinweis darauf, dass hier keine Ernsthaftigkeit vorläge.

Anstelle aber jemandem ein Recht abzusprechen, etwa aufgrund einer vom Gericht nicht gesehenen Ernsthaftigkeit, könnte auf die Tatsache hingewiesen werden, dass jemand, der oder die sich mit einem Spaghettisieb auf dem Kopf abbilden lassen möchte, durchaus ein ernsthaftes Anliegen hat – und sei dies nur die Herausforderung des gängigen Religionsrechts –, so ernsthaft, dass er oder sie bereit ist, amtliche Identität in der Öffent-

https://doi.org/10.5771/9783748916154-473, am 08.10.2024, 21:20:01
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

lichkeit durch die (parodistische) Religionszugehörigkeit zu bezeugen. Im Wissen, dass dieses Sieb ihn oder sie nicht komplett abbildet (kein Signifikant füllt uns ganz aus) wäre doch dem Einzelnen die Illusion zuzugestehen, den Signifikanten selbst zu bestimmen genauso wie seine öffentliche Einordnung unter einen Leitbegriff – sei es Identität oder Religion.

Statt dass Leitbegriffe wie Religion in der Rechtsprechung essentialistisch und absolut gesetzt (denn nichts anderes ist die geforderte Ernsthaftigkeit) und damit sakralisiert werden, wäre also für profanierte, schwache Leitbegriffe zu plädieren, die immer auch die Differenz und Pluralität im Blick haben.

Dies ist auch das, was die neue Kritik der Rechte zu denken versucht. Während die modernen Rechte solche «auf Natürliches» sind (Menke, 2018, 388) und die Konturierung dieses Natürlichen in der Selbstreflexion gleichzeitig vollzieht und verleugnet, ist das bürgerliche Recht positivistisch, wie Menke festhält. Anders gesagt: das bürgerliche Recht kommt fast nicht umhin, zu essentialisieren (und etwa Religion mit dem Kriterium der Ernsthaftigkeit zu begrenzen). Menkes «neues Recht der Gegenrechte» versucht, ein Recht zu begründen, in dem die Mächtigen, die urteilen, nicht berücksichtigt werden: «Alle Rechte sind Rechte des Ohnmächtigen» (385). Es zielt somit auf eine Rechtspraxis, in der Leitbegriffe zwar weiterhin naturalisiert werden und damit essentialistische Identität festgestellt wird (denn anders ist Rechtsprechung nicht möglich), diese Naturalisierung aber nicht einseitig vonseiten der (mächtigen) Rechtsprechenden durchgeführt wird, sondern der reflexive Prozess offengehalten wird. Ob diese Idee als ethisch-revolutionäre Zukunftsperspektive allerdings zu einer konkreten Umgestaltung führen kann, ist mehr als ungewiss. Die Gegenwart ist geprägt von denjenigen Signifikantenkonstruktionen, die das bürgerliche Recht beschreibt – also von der Naturalisierung des Sozialen. Im Zentrum jeder Rechtsprechung steht, dies zeigt auch das Beispiel der Pastafarians, der Umgang mit Leitbegriffen und ihre inhaltliche Füllung und Begrenzung. Anders gesagt: die «institutionelle Praxis» ist auf die Naturalisierung des Sozialen angewiesen, die sich selbst schafft. Gerichte kommen nicht umhin, Religion (und damit Teile von – wenn nicht sogar eine gesamte – Identitätskonzeption) zu bestimmen. Die «institutionelle Praxis» ist somit immer auf ein Bild (etwa der 'ernsthaften Religion') angewiesen, welches Resultat eines Klassifizierungsdiskurses ist, wie der Rechtshistoriker und Psychoanalytiker Pierre Legendre verschiedentlich gezeigt hat (u.a. 2011, 2012). Institutionen wie Staatsorgane und Gerichte kommen nicht ohne Referenzen (wie «Religion», «Identität» und «Öffentlichkeit») aus und setzen die vorhandenen Referenzsysteme (wie «Identität», «Religi-

https://doi.org/10.5771/9783748916154-473, am 08.10.2024, 21:20:01
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

on» und «Öffentlichkeit») gleichzeitig in eine Hierarchie. Die Institutionen setzen die «Rivalität der Referenzverfahren» (Legendre, 2012, 495) in eine Praxis um, etwa die Praxis der Rechtsprechung, die der Klassifizierung nachgeordnet ist (ebd., 499). Anders – wieder mit Legendre – gesagt: der Staat übernimmt die Rolle des «Interpreten» in dieser Klassifizierungsarbeit (Legendre, 2011, 21).

Anstatt also die klassisch religionssoziologische Interpretation einer Unterscheidung von Religion und Staat fortzuschreiben, wäre also auf die Prozeduren zu achten, mit denen Signifikanten naturalisiert und, mehr noch, absolutiert, werden. Denn in diesen Prozeduren wird selbst sakralisiert, abgetrennt und dem allgemeinen Gebrauch der Menschen entzogen. Das zeigt: Signifikantenspiele sind nicht harmlos. Sie sind gleichzeitig unmöglich wie notwendig. Diese Paradoxie anzunehmen bedeutet, das Trauma des sprechenden Wesens Mensch auszuhalten.

Auf die konkrete Religionspolitik übersetzt könnte dies bedeuten, dass staatliche Institutionen erstens eher einzelne Praktiken als ganze Identitäten oder Religionszugehörigkeiten schützen und zweitens sich bewusst sind, dass sie damit gleichzeitig auch eine (historisch kontingente) Klassifizierungs- und Interpretationsarbeit vornehmen. Auf diese Weise entsteht eine Form von «schwacher Identitätspolitik», die sich bewusst ist, dass kein Signifikant uns ganz bedeutet.[6] Drittens müsste diese Einschränkung, diese konstatierte Schwäche, auf der Seite der souveränen Institutionen explizit gemacht werden, um vonseiten der Bürger:innen das Verständnis zu schaffen, dass unsere Institutionen uns immer nur unvollständig 'machen'. Mit anderen Worten: staatliche Institutionen naturalisieren uns alle, aber ohne absoluten Anspruch.

5) Résumé

Der Beitrag begann damit, Verhältnisse von «Religion», «Identität» und «Öffentlichkeit» zu diskutieren und warf dabei zuerst einen Blick in die jeweilige Begriffs- und Diskursgeschichte. Dabei wurden neue Verhältnisbestimmungen insbesondere von Religion und Identität sichtbar, die sich unter dem Stichwort der Signifikantenordnung beschreiben ließen. Neben der konstruktivistischen Tendenz zur grundsätzlichen Formatiert-

6 Die hier bezeichnete «schwachen Identitätspolitik» lehnt sich philosophiegeschichtlich explizit an das schwache Denken, wie es Gianni Vattimo entwickelt hat, an. Vgl. dazu etwa Gianni Vattimo: *Das Ende der Moderne*, Stuttgart: Reclam 1990.

https://doi.org/10.5771/9783748916154-473, am 08.10.2024, 21:20:01
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

heit von «Identität (und Religion) zeigte die beigezogene psychoanalytisch-sprachwissenschaftliche Diskussion von Identität, wie eine Identifikation mit einem Signifikanten immer nur bruchstückhaft ist. Dies gilt sowohl für die individuelle Identifikation wie auch für unsere kollektive und öffentliche Institution von Referenzen wie «Religion» und «Identität» im Rahmen der Rechtsprechung. Damit wurde die politische Dimension dieser theoretischen Diskussion sichtbar. Mit anderen Worten: Die politische Frage nach den Grenzen der jeweiligen Signifikantenfelder oder Referenzen «Religion», «Identität» und «Öffentlichkeit» ist kein theoretisches Luftschloss, sondern eine Frage mit lebenspraktischen Konsequenzen. Gerade in einer Zeit, in der Identitätsfragen mit einer Zunahme von neuen Formen der identitätsbasierten Essentialisierungen sowie mit einem wiedererstarkenden Rechtspopulismus zusammenfallen – welcher ja gerade darin besteht, Identität explizit zu essentialisieren und Abweichungen auszugrenzen –, gerade in einer solchen Zeit ist die Frage nach der Verrechtlichung von Religion, aber auch von Identität hochaktuell. Anstelle aber öffentlich (und letzten Endes auch rechtlich) Essentialismen zu replizieren, müssen wir nach Formen suchen, die nicht in diese Falle treten: Identifikation kann nie vollständig, sondern immer nur brüchig sein – ob dies nun unsere individuelle oder kollektive Selbstbeschreibung oder aber die Kategorien betrifft, mit denen wir ersteres klassifizieren. Dieser Beitrag hat versucht aufzuzeigen, dass diese beiden Ebenen immer miteinander verzahnt sind.

6) Auswahlbiographie

Jean-François Bayart (1996).L'illusion identitaire. Paris, Fayard.

Bayart argumentiert, dass jede Identität eine Konstruktion ist und dass der "Kampf um Identität" eine Illusion ist – anstatt Identität spricht er von identitätsformenden Strategien.

Hall, Stuart (1994). Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2, Hrsg. von Ulrich Mehlem et al. Hamburg, Argument.

Hall beschäftigt sich mit dem Wandel und der Vielfalt von kulturellen Identitäten in der modernen Welt. Er unterscheidet zwischen dem essentialistischen und dem diskursiven Verständnis von kultureller Identität. Das essentialistische Konzept geht davon aus, dass kulturelle Identität eine feste und unveränderliche Essenz hat, die auf gemeinsamer Geschichte, Tradition und Herkunft beruht. Das diskursive Konzept hingegen sieht kulturelle Identität als ein offenes und dynamisches Ergebnis von Diskursen, Prakti-

https://doi.org/10.5771/9783748916154-473, am 08.10.2024, 21:20:01
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ken und Positionierungen, die sich ständig verändern und neu verhandeln. Hall plädiert für ein diskursives Konzept, das die Widersprüche, Brüche und Differenzen innerhalb und zwischen kulturellen Identitäten anerkennt und reflektiert.

Jullien, François (2017). Es gibt keine kulturelle Identität. Berlin, Suhrkamp.

Das Wesen von Kultur ist Veränderung, folglich plädiert Jullien für andere Bezeichnungen, um die Vielfalt der kulturellen Bräuche und Traditionen zu verstehen: anstatt von Identität spricht er von *Abständen* um die Verschiedenartigkeit von Kultur zu beschreiben sowie von *Ressourcen* um kulturelle Potenziale und Traditionen zu bezeichnen.

Schäfer, Heinrich Wilhelm (2015). Identität als Netzwerk. Habitus, Sozialstruktur und religiöse Mobilisierung. Wiesbaden, Springer.

Schäfer führt die wissenschaftlichen Zugänge zu religiösen und zu anderen sozialen Bewegungen zusammen. Auf Bourdieus Feldbegriff aufbauend bietet er einen methodisch operationalisierbaren Identitätsbegriff an, der kollektive Akteure wie religiöse, ethnische oder politische Bewegungen in ihren sozialen Entstehungs- und Operationskontexten beschreibbar macht.

Literaturverzeichnis

Agamben, Giorgio (2005). Profanierungen. Frankfurt a.M., Suhrkamp.

Atwood, David (2018). Die Theatralität der Religion. Religionspolitische Symboldebatten als zivilreligiöse Schauspiele. In: Anne Kühler, Mirjam Olah (Hg.): Quae Caesaris Caesari, quae Dei Deo? Bezüge von Recht und Religion im Wandel. Symposium anlässlich des 60. Geburtstages von Felix Hafner. Zürich/St. Gallen, 107–140.

Atwood, David (2019). Schwellenzeiten. Mythopoetische Ursprünge von Religion in der Zeitgeschichte. Würzburg: Ergon (Diskurs Religion). Open Access Publication: https://doi.org/10.5771/9783956506130

Barthes, Roland (1964). Mythen des Alltags. Frankfurt a.M., Suhrkamp.

Bataille, Laurence (1988). Der Nabel des Traums – Von einer Reise der Psychoanalyse, übers. von Norbert Haas. Weinheim/Berlin, Quadriga.

Bayart, Jean-François (1996). L'illusion identitaire. Paris, Fayard.

Chiofalo, Valentina (2021). Identitätspolitik – Feindbild oder emanzipatorisches Instrument?, JuWissBlog Nr. 27 / 2021 v. 09.03.2021, https://www.juwiss.de/27-2021/.

Daub, Adrian (2023). Worüber wir reden, wenn wir «Identitätspolitik» sagen (und worüber nicht), Geschichte der Gegenwart, April. https://geschichtedergegenwart.ch/worueber-wir-reden-wenn-wir-identitaetspolitik-sagen-und-worueber-nicht/.

Emcke, Carolin (2018). Kollektive Identitäten. Sozialphilosophische Grundlagen. Frankfurt a.M., S. Fischer.

https://doi.org/10.5771/9783748916154-473, am 08.10.2024, 21:20:01
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Evans, Dylan (2017[2]). Wörterbuch der Lacan'schen Psychoanalyse. Wien/Berlin, Turia & Kant.

Faulstich, Werner (1999). Der Öffentlichkeitsbegriff. Historisierung – Systematisierung – Empirisierung. In: Peter Szyszka (Hg.): Öffentlichkeit. Diskurs zu einem Schlüsselbegriff der Organisationskommunikation, Westdeutscher Verlag, 67–76.

Feil, Ernst (2012). Religio. Vierter Band: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und 19. Jahrhundert. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Foucault, Michel (2022[25]). Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Frankfurt a.M., Suhrkamp.

Fraser, Nancy (2016). Contradiction of capital and care. New Left Review 100, 99–117.

Fraser, Nancy (2017). Vom Regen des progressive Neoliberalismus in die Traufe des reaktionären Populismus. In: Heinrich Geiselberger (Hg.). Die grosse Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit. Berlin, Suhrkamp, 77–90.

Fukuyama, Francis (2019). Identität. Wie der Verlust der Würde unsere Demokratie gefährdet. Hamburg, Hoffmann & campe.

Gieryn, Thomas F. (1983). Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists. American Sociological Review, 46/6, 781–795.

Gieryn, Thomas F. (1995). Boundaries of Science. In: A. I. Tauber (Hg.). Science and the Quest for Reality. Main Trends of the Modern World. London, Palgrave & Macmillan.

Hall, Stuart (1994). Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2, Hrsg. von Ulrich Mehlem et al. Hamburg, Argument.

Hammermeister, Kai (2008). Jacques Lacan. München, C. H. Beck.

Jenkins, Richard (2004). Social Identity. Oxon/New York, Routledge.

Jullien, François (2017). Es gibt keine kulturelle Identität. Berlin, Suhrkamp.

Koselleck, Reinhart (1989). Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Lacan, Jacques (2013). Namen-des-Vaters. Wien/Berlin, Turia & Kant.

Lacan, Jacques (2022). Von einem Anderen zum anderen. Das Seminar, Buch XVI (1968–1969). Wien/Berlin, Turia & Kant.

Laclau, Ernesto (1990). New Reflections on the Revolution of Our Time. London/New York: Verso.

Laplanche, Jean; Jean-Bertrand Pontalis (2022[22]). Das Vokabular der Psychoanalyse. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Legendre, Pierre (2011). Die Kinder des Textes. Über die Elternfunktion des Staates. Wien/Berlin, Turia & Kant.

Legendre, Pierre (2012). Das politische Begehren Gottes. Studien über die Montagen des Staats und des Rechts. Wien/Berlin, Turia & Kant.

Maffesoli, Michel (1988). Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse. Paris, Méridiens.

https://doi.org/10.5771/9783748916154-473, am 08.10.2024, 21:20:01
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Marx, Karl (2006). Ökonomische Manuskripte (1957–1958), Band 1, Karl Marx und Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA), 2. Abteilung, Band 1. Amsterdam, Akademie-Verlag.

Menke, Christoph (2018): Kritik der Rechte, Berlin, Suhrkamp.

Nussbaum, Martha (2014). Die neue religiöse Intoleranz. Ein Ausweg aus der Politik der Angst. Darmstadt, wbg.

Pickel, Gert (2020). Kollektive religiöse Identitäten als Zentrum rechter Identitätspolitik? Ethik und Gesellschaft, 1: https://ethik-und-gesellschaft.de/ojs/index.php/eug/article/view/1-2020-art-4.

Popp-Baier, Ulrike (2016). «Identity», in: Vocabulary for the Study of Religion, Hrsg. Robert A. Segal, Kocku von Stuckrad. BRILL-online.

Schäfer, Heinrich Wilhelm (2015). Identität als Netzwerk. Habitus, Sozialstruktur und religiöse Mobilisierung. Wiesbaden, Springer.

Schäfer, Heinrich Wilhelm (2020). Religiöse Identitätspolitiken, Laizismus und politische Macht: ein Vergleich von Bedingungen und Strategien in Lateinamerika. In: Ethik und Gesellschaft 1: Kritik der Identitätspolitik. https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2020-art-5.

Scheller, Jörg (2021). Identität im Zwielicht. Perspektiven für eine offene Gesellschaft. München, Claudius.

Schubert, Karsten; Helge Schwiertz (2021). Konstruktivistische Identitätspolitik. Warum Demokratie partikulare Positionierung erfordert. Zeitschrift für Politikwissenschaft 31, 565–593.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1987). In Other worlds: essays in cultural politics. New York, Routledge.

Star, Susan Leigh; James R. Griesemer (1989). Institutional Ecology, ‚Translation' and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907–39. Social Studies of Science 19, 387–420.

Tajfel, Henri; Turner, John C. (1986). The Social Identity Theory of Intergroup Behaviour. In: Stephan Worchel/William Austin (Hg.). The Social Psychology of Intergroup Relations. Chicago, Nelson-Hall, 7–24.

Tocqueville, Alexis de (1959). Über die Demokratie in Amerika. Werke und Briefe II. Stuttgart: Reclam.

van Dyk, Silke (2019). Identitätspolitik gegen ihre Kritik gelesen. Für einen rebellischen Universalismus. Politik und Zeitgeschichte 69 (9–11), 25–32. https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/286508/identitaetspolitik-gegen-ihre-kritik-gelesen/.

Wegener, Mai (2023). Zu Laurence Bataille: Es fehlt mir an Sein. Riss. Zeitschrift für Psychoanalyse 98, 148–155.

Wessler, Hartmut; Lutz Winger (2007). Der Sinn von Öffentlichkeitsforschung. In: Bernhard Peters. Der Sinn von Öffentlichkeit. Frankfurt a.M., Suhrkamp.

Zizek, Slavoj (1998). Ein Plädoyer für die Intoleranz. Wien, Passagen.

Zizek, Slavoj (2022). Die Paradoxien der Mehrlust. Ein Leitfaden für die Nichtverwirrten. Frankfurt a.M., S. Fischer.

https://doi.org/10.5771/9783748916154-473, am 08.10.2024, 21:20:01
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783748916154-473, am 08.10.2024, 21:20:01
Open Access – (cc) BY-SA – https://www.nomos-elibrary.de/agb