

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie, detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Herausgeber der Reihe: Martin Bartelheim und Thomas Scholten



Der Text dieses Werkes ist unter der Creative-Commons-Lizenz CC BY-NC-ND 3.0 DE (Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitung 3.0 Deutschland) veröffentlicht. Den Vertragstext der Lizenz finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de>
Die Abbildungen sind von dieser Lizenz ausgenommen, hier liegt das Urheberrecht beim jeweiligen Rechteinhaber.

Die Online-Version dieser Publikation ist auf den Verlagswebseiten von Tübingen University Press frei verfügbar (open access).

<http://hdl.handle.net/10900/114415>

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:21-dspace-1144154>

<http://dx.doi.org/10.15496/publikation-55790>

1. Auflage 2021 Tübingen University Press
Universitätsbibliothek Tübingen
Wilhelmstr. 32
72074 Tübingen
tup@ub.uni-tuebingen.de
www.tuebingen-university-press.de

ISBN (Hardcover): 978-3-947251-31-5

ISBN (PDF): 978-3-947251-32-2

Redaktion: Uwe Müller, Marion Etzel, Henrike Srzednicki, Monice Timm, Hannah Mäder
Umschlaggestaltung: Marion Etzel
Titelbild: Word-Cloud, SFB 1070 RESOURCECULTURES
(Bildnachweis: Tobias Schade)
Layout: Büro für Design, Martin Emrich, Lemgo
Satz und Bildnachbearbeitung: Marion Etzel
Druck & Verarbeitung: medialis Offsetdruck GmbH Unternehmensbereich Pro Business
Printed in Germany

Thomas Thiemeyer

Identität

Schlüsselwörter: Diversität, Gemeinschaft, Homogenität, Identität, Identitätspolitik, Kultur, Leitkultur

Zusammenfassung

Was bedeutet kollektive Identität im kulturwissenschaftlichen Sinne? Danach fragt der folgende Beitrag und versucht zunächst Identität anhand der drei Kategorien Kontinuität, Kohärenz und Konsistenz zu umreißen. Es geht ihm um Gruppenidentität, die auf Zusammengehörigkeit mehrerer Menschen bzw. Abgrenzung von anderen Menschen zielt durch Rückgriff auf vermeintlich gemeinsame Werte, Traditionen oder Merkmale. Genauer wird gefragt: Was ist der politische Nutzen des Identitäts-Begriffs? Und welche Rolle spielt er im Kontext des SFB 1070 RESSOURCENKULTUREN?

Summary

What is the meaning of collective identity within the framework of cultural studies? This is the central question of the following paper that first tries to trace identity using the categories of continuity, coherence and consistency. It focuses on group identity, which aims to socially bond people or separate them from others by the use of supposed common values, traditions or characteristics. More specifically, the political utility of the concept of identity is scrutinised. What is its role if analysed with the theoretical framework of SFB 1070 RESOURCECULTURES?

Identität (von lat. *idem*, der-, die-, dasselbe) definiert der Duden im psychologischen Sinne „als ‚Selbst‘ erlebte innere Einheit der Person“. Diese innere Einheit ist Voraussetzung, damit ein

Mensch ein Verhältnis zu sich selbst aufbauen kann, so dass er in sich etwas sieht, das ihn als Person kennzeichnet, etwas, das ihn von anderen Personen unterscheidet oder ihn diesen ähnlich macht. Das ist möglich, weil Identität – folgt man dem Sozialpsychologen Jürgen Straub – drei Merkmale aufweist: Kontinuität, Kohärenz und Konsistenz.

Unter Kontinuität versteht Straub die „temporale Einheit des Selbst“ (Straub 2004, 285). Der Mensch nimmt sich trotz aller möglichen Zufälle und Veränderungen im Laufe der Zeit immer als Wesen wahr, das im Kern gleichgeblieben ist. Dafür passt er sein Selbstbild stetig an neue Gegebenheiten an, indem er es – allen Zu- und Wechselfällen zum Trotz – in plausible Narrative einbettet. Das Erzählen von Geschichten ist der „wohl wichtigste [...] Modus einer auf Kontinuität und Identität zielenden Synthese temporaler Differenz“, da es Kontingenzen (also Zusammenhänge, die nicht zwangsläufig sind, sondern auch ganz anders aussehen könnten) sinnvoll verwebt (Straub 2004, 286). Misslingt dies, droht der Identitätsverlust, der sich zum Beispiel als Trauma auswirken kann. Kohärenz heißt also, „[...] dass unter Identität auf synchroner Ebene ein stimmiger Zusammenhang zu verstehen ist, eine Struktur, die aus miteinander verträglichen, zueinander passenden Elementen gebildet wird und insgesamt [...] mehr oder anderes darstellt als die bloße Summe ihrer Teile“ (Straub 2004, 287). Damit dieser Zustand einer in sich geschlossenen Identität eintreten kann, muss das Narrativ nicht nur Elemente so zusammenfügen, dass sie sich sinnvoll aufeinander beziehen (Kontinuität und Kohärenz). Es muss auch konsistent sein, das heißt frei von logischen Widersprüchen.

Die hier grob skizzierte Definition beschreibt individuelle Identität, die das Selbstbild von Einzelpersonen betrifft. Im Rahmen des SFB 1070

interessieren uns hingegen vor allem Fragen der kollektiven Identität verstanden als Gruppenidentität, die auf Zusammengehörigkeit mehrerer Menschen beziehungsweise Abgrenzung von anderen Menschen zielt durch Rückgriff auf vermeintlich gemeinsame Werte, Traditionen oder Merkmale (Sprache, Herkunft etc.). Für sie gelten die drei Merkmale Kontinuität, Kohärenz und Konsistenz ebenfalls. Mit Bezug auf Kollektive stellen sie sich allerdings anders dar und werden anders theoretisiert. Ich will deshalb zunächst wissen: Was heißt kollektive Identität in der Kulturwissenschaft? Genauer interessiert mich dann: Was ist der politische Nutzen des Identitätsbegriffs? Und welche Rolle spielt er im Kontext des SFB 1070 RESSOURCENKULTUREN?

Was heißt Identität in der Kulturwissenschaft?

Mit dem Identitätskonzept versuchen Kulturwissenschaftler kollektive Aktionen zu erklären, die nicht auf Eigeninteressen zurückgehen, sondern auf geteilten Selbstbildern basieren. Diese erzeugen Prinzipien, denen man sich verpflichtet fühlt, also Loyalitäten. „It [the term ‘identity’] is used to highlight non-instrumental modes of action; to focus on self-understanding rather than self-interest“, schreiben Roger Brubaker und Frederick Cooper in ihrem wegweisenden Aufsatz „Beyond ‘Identity’“ (Brubaker/Cooper 2000, 8). Zwar teilen sie die grundlegende Annahme einer gemeinsamen Kultur bestimmter Individuen, die über die Zeiten mehr oder weniger konstant bleibt und deshalb zur Gruppenbildung taugt (s. o. Kontinuität). Anders als essenzialisierende Identitätskonzepte (wie sie im 19. Jh. populär wurden) gehen sie aber nicht von einer Art ‚natürlich‘ gewachsener, durch Tradition determinierter Identität aus, die tief im Innern von uns verwurzelt ist. In diese determinierte Identität, so die Annahme, von der sie sich abgrenzen, werde man hineingeboren. Sie lege in wesentlichen Teilen fest, wer man sei und sein solle. Brubaker und Cooper hingegen gilt Identität als sich permanent wandelnde Zuschreibung von innen und von außen, als etwas, das man nicht hat, sondern das man sich zu einem Gutteil selbst macht. Diese Idee von Identität im Sinne von sich aktiv mit etwas identifizieren spiegelt den Stand

der Debatte in der Kulturwissenschaft wider, und sie liegt auch dem SFB 1070 zugrunde.¹ Sie grenzt sich dezidiert von einem Identitätsbegriff ab, der im 19. Jh. in den europäischen Nationalstaaten groß und wichtig wurde.

Den modernen Nationalstaat, wie er im 19. Jh. entstand, kennzeichnete, dass er sich aus sich selbst heraus legitimieren musste. Er musste eine so überzeugende Idee von sich entwickeln, dass sich seine Mitglieder freiwillig loyal verhielten, weil sie sich von Herzen wünschten, Teil der neuen Nation zu sein. Die Überzeugungsarbeit leistete nicht allein die Politik, sondern sie oblag diversen gesellschaftlichen Gruppen: Literaten, Nationalökonomern, Historikern, Volks- und Völkerkundlern, öffentlichen Intellektuellen, den Bürgern mit ihrem ‚öffentlichen Raisonement‘ (Habermas 1990, 86) in den Cafés oder den Beamten in den Museen und Archiven. Sie alle bauten an der Konstruktion von Nationen mit, die Benedict Anderson 1983 mit seinem inzwischen idiomatischen Begriff als „imaginierte Gemeinschaften“ beschrieben hat (Anderson 2016). „[The nation] is *imagined* because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow-members, meet them, or even hear of them, yet in the mind of each lives the image of their communion“ (Anderson 2016, 6). Imaginiert ist diese Gemeinschaft, weil sie viel zu umfassend und weitläufig ist, als dass es jemals zum Zusammentreffen aller Mitglieder kommen könnte. Die Nation besteht aus einer Gruppe, die man nicht kennt, nie kennenlernen wird und will, sondern die nur als abstrakte Kategorie, als Vorstellung existiert.

Die Nationen und ihre ideologische Grundlage, der Nationalismus, halfen, dass sich Gruppen als Einheiten entlang territorialer Grenzen definierten und sich von anderen Menschen außerhalb des eigenen Staatsgebiets abgrenzen konnten. Sie teilten intellektuell und vor allem emotional eine kollektive Identität, fühlten sich denselben Werten und Normen, Dingen oder Traditionen verpflichtet. Diese Werte, Normen, Dinge oder Traditionen sind in der Regel historisch legitimiert. Sie sind

¹ Vgl. dazu Teuber/Schweizer 2020. Hier wird die Idee von „resources as means for identity construction“ entlang der Kategorien des SFB 1070 dargestellt. Vgl. auch Hardenberg et al. 2017.

Teil der Erinnerungskultur einer Gruppe, also jener Deutungen der Vergangenheit, die einem nationalen Masternarrativ folgen, das sie kontiniert, kohärent und konsistent machen soll. Das ist der Moment, in dem aus den privaten Erinnerungen der vielen eine schlüssige und zusammenhängende „Geschichte im Singular“ (Koselleck 2004, 647 f.) entsteht, die repräsentativ für eine Gruppe ist. Der Soziologe Friedrich Tenbruck hat das einmal als „repräsentative Kultur“ bezeichnet (Tenbruck 1990) – ein Begriff, der im Unterschied zu ‚kollektiver Identität‘ oder ‚Leitkultur‘ den Vorteil hat, dass er weniger statisch und determinierend daherkommt. Was eine Gruppe als ihre repräsentative Kultur akzeptiert, verhandelt sie nämlich stets neu. Dazu später mehr.

Ein Kanonisierungsprozess, wie er sich im Nationalismus beobachten lässt, vollzieht sich zunächst im Gespräch der Zeitzeugen mit ihren ganz subjektiven Geschichten, die aber spätestens mit ihrem Tod verstummen. Danach sind es Medien und Institutionen, die gezielt nur noch bestimmte Narrative aufgreifen und verbreiten und andere ausschließen. Der Übergang vom privaten ‚kommunikativen‘ zum öffentlich ausgehandelten ‚kulturellen Gedächtnis‘, wie es der Ägyptologe Jan Assmann definiert hat (Assmann 1992), ist der Moment, in dem Geschichte gemacht wird.

Geschichte eignet sich zur Identitätsbildung, weil sie den Mitgliedern einer Gruppe gleichsam natürlich und ursprünglich zu sein, also außerhalb des eigenen Einflusses zu liegen scheint. „Alles, was durch Vergangenheit bestimmt ist – Herkunft, Sprache, Ethnie, kulturelle Formen, Religion –, gilt als dem freien Willen entzogen. Erst durch diese immer schon vorgeprägte Konvergenz der Einzelwillen scheint es erträglich, sich dem Mehrheitswillen auszuliefern. Es ist die Ideologie eines unschuldigen, weil historisch vorgegebenen Konformismus“ (Zielcke 2016). Das heißt, Geschichte legitimiert, weil sie auf dem (falschen) Glauben aufbauen kann, dass etwas immer schon so gewesen sei. In diese vermeintlich ‚natürliche‘ Ordnung hat man sich einzufügen. Sie scheint von selbst grundlegende Regeln des Zusammenlebens zu bestimmen, die niemand infrage stellt: „Es war schon immer so.“ So erzeugt sie stabile Gruppenidentität, die insbesondere für selbstbestimmte Gebilde wie die modernen Nationalstaaten

lebenswichtig ist. Der Nationalismus führte mittelfristig dazu, dass – wie Thomas Eriksen (2014) das einmal so schön festgestellt hat – viele kleine Unterschiede zwischen den Menschen zugunsten weniger großer Unterschiede zwischen Staaten aufgelöst wurden. Er band die Idee von kollektiver Identität an den Nationalstaat, den er als homogene Einheit ohne störende Binnendifferenzen darstellte.

Diese Grundidee des Ethnonationalismus, der Menschen nach regionaler Herkunft (und damit verbunden oft Religion oder ‚Kultur‘) unterteilt und kategorial voneinander scheidet, ist im 21. Jh. in die Kritik geraten und mit ihr das Konzept der kollektiven Identität. Zwei Gründe sprechen gegen dieses Konzept: Erstens essenzialisiert es. Die Rede von kollektiver Identität suggeriert Gleichartigkeit aller Individuen einer Gruppe. Sie geht davon aus, dass es so etwas wie eine natürlich gewachsene Gruppenkultur (oft Nationalkultur oder Heimatkultur) gebe, der sich der Mensch unterzuordnen habe. De facto – siehe Brubaker und Cooper – machen sich Menschen eine Identität auch zu eigen und verändern sie immer wieder. Sie **identifizieren sich** mit etwas. Deshalb spricht die Kulturwissenschaft heute lieber von Zugehörigkeit (‚belonging‘) als von Identität, weil sie damit den Moment des Herstellens betonen will – und was hergestellt wurde, kann man wieder verändern. Allerdings bleibt der Herkunftskontext immer konstitutiv für die eigene Identität – zum einen, weil man in ihm sozialisiert wurde, er einem also grundlegende Verhaltensweisen oder Wertvorstellungen als normal erscheinen ließ, zum anderen, weil andere Menschen eine Person oft über ihre Herkunft identifizieren. Das heißt auch wenn man sich bewusst von seiner Herkunftsgruppe distanziert, weil man sich ihr nicht mehr zugehörig fühlt oder zu einer anderen Gruppe gehören will, muss man sich doch stets zu ihr verhalten. Sie bleibt ein Fundament des eigenen Selbstbildes – ob positiv als Orientierungspunkt oder negativ als Kontrast.

Zweitens verstanden sich die Nationalstaaten des 19. und 20. Jh. als homogene Gesellschaften mit einer einheitlichen Nationalkultur, die für alle verbindlich war. Heute leben wir in Migrationsgesellschaften, die anerkennen, dass der permanente Wechsel ihrer Mitglieder sie kennzeichnet. Längst plädieren Sozialwissenschaftler dafür,

unser Verständnis von Gesellschaft vom Nationalstaat abzukoppeln und sie nicht mehr territorial zu definieren. Das hieße, sich von dem Gedanken zu verabschieden, dass die Menschen **eines Landes** über eine gemeinsame ‚repräsentative Kultur‘ verfügen, der ihre größte Loyalität gilt und über die sie sich am stärksten als Gruppe identifizieren. Stattdessen wissen wir, dass die Gemeinsamkeiten zwischen den Bewohnern der europäischen Metropolen mitunter größer sind als die Gemeinsamkeiten des Berliners mit dem Einwohner des schwäbischen Marbach und dass in den sozialen Netzwerken ganz neue Gruppen als digitale Parallelgesellschaften innerhalb der nationalen Staatsgrenzen existieren. Nicht mehr Homogenität, sondern Vielfalt, nicht mehr Einheit, sondern starke Binnendifferenz ist der Normalzustand dieser transnationalen Gesellschaften (die freilich immer noch als Nationalstaaten verfasst sind; vgl. dazu Assmann 2020).

Die Komplexität nimmt zu, allen voran bei jenen Theorien, die davon ausgehen, dass sich Gesellschaften permanent durch Einflüsse von außen verändern und auch schon immer verändert haben, nur haben sie das lange Zeit ausgeblendet. Der Einwanderer, der eine ‚Leitkultur‘ herausfordert, ist nur das augenfällige Symptom dieser Dynamik, die vor allem die Mehrheitsgesellschaft betrifft, weil auch sie sich verändern muss. Aus dieser Perspektive ist die Mehrheitsgesellschaft, also jene, die Normen setzen und verteidigen kann, Teil des Problems, weil sie systematisch ausgrenzt – Migranten ebenso wie andere Minderheiten oder benachteiligte Gruppen (Homosexuelle, Schwarze, Frauen etc.). So infrage gestellt, verliert Identität als Konzept ihre Unschuld, weil sie **strukturell** mit Diskriminierung verknüpft ist.

Zudem kann in Migrationsgesellschaften nicht länger vorausgesetzt werden, dass die Grundlagen ‚unserer Identität‘ allen bekannt sind, die hier leben beziehungsweise, dass sie allen gleich wichtig sind. Überhaupt wird auf einmal alles verhandelbar, was ‚unsere Identität‘ sein könnte. Und nicht nur das: Verhandelbar wird auch, was früher ‚unsere Identität‘ gewesen sein könnte, in welche Traditionslinien wir uns einschreiben. Die Erinnerungskultur fragmentiert: Je unterschiedlicher die historischen Traditionslinien sind, in denen

sich die Menschen einer Gesellschaft verorten, desto bunter wird der Strauß der Ereignisse und Personen, derer man gedenken soll – und desto mehr tradierte Geschichtsnarrative werden infrage gestellt. In Deutschland zum Beispiel finden aktuell intensive Debatten über den Umgang mit der deutschen Kolonialzeit statt, die sich vor allem an den Sammlungsbeständen der Völkerkundemuseen festmachen. Dieses Thema galt der deutschen Gesellschaft jahrzehntelang als nicht weiter der Rede wert und wird erst jetzt, wo Deutschland sich mit dem Gedanken vertraut macht, Einwanderungsland zu sein (was es längst ist), Teil größerer öffentlicher Debatten, die unter anderem mit dem Berliner Humboldt Forum zu tun haben (Thiemeyer 2019).

Die politische Nutzung des Identitäts-Begriffs

Identität, so viel sollte klar geworden sein, ist ein politischer Begriff. Er steht im Dienste bestimmter Interessen und soll helfen, Gruppen zu bilden und sie von anderen Gruppen zu unterscheiden. Gerne tritt Identität im Verbund mit dem (ethnischen) Kulturbegriff auf und lässt sich in der auf Johann Gottfried Herder zurückgehenden Gleichung fassen: ein Territorium = ein Volk = eine Kultur/Identität (zur Kritik dieser Idee s. o.). So genutzt gelten nur solche Unterschiede als ‚kulturell‘, die wichtig für die Identitätsbildung von Gruppen sind. Die Kultur- und Ethnowissenschaften haben diese Form der Differenzmarkierung vielfach kritisiert und unter anderem als ‚Kulturalismus‘ gebrandmarkt. Kulturalismus ist für den indischen Ethnologen Arjun Appadurai die Instrumentalisierung von Differenzen, die als kulturell markiert sind, um Politik zu betreiben. Dann geht es zum Beispiel um die Anerkennung von Minderheiten in Nationalstaaten, die aufgrund ihrer ‚Kultur‘ als gesonderte Rechtssubjekte behandelt werden wollen (Appadurai 1996). Aus dieser Haltung entstand im späten 20. Jh. eine eigene Form der politischen Auseinandersetzung, die wir heute mit dem Begriff der Identitätspolitik fassen.

Der liberale Politikwissenschaftler Francis Fukuyama (2019) hat Identitätspolitik im Kern auf den Wunsch nach Anerkennung der eigenen

Würde durch andere zurückgeführt. Darum – das ist Fukuyamas zentrale These – geht es letztlich bei allen Identitätskonflikten. Anerkennung durch andere liege der Identitätspolitik zugrunde. Auf ihr basiere eine „Politik des Unmuts“ (Fukuyama 2019, 23), die behauptet, die Würde der eigenen Gruppe sei verletzt worden und müssen wiederhergestellt werden. „Letztlich ist es das innere Gefühl der Würde, das nach Anerkennung drängt. Es genügt nicht, dass ich über ein Selbstwertgefühl verfüge, wenn andere Menschen es nicht öffentlich anerkennen oder, schlimmer noch, wenn sie mich herabsetzen oder meine Existenz nicht zur Kenntnis nehmen. Selbstachtung geht aus der Achtung durch andere hervor“ (Fukuyama 2019, 27).

Anker für kollektive Identität in den säkularen demokratischen Staaten der Moderne ist für Fukuyama Kultur: „Der moderne Mensch“, zitiert er den Philosophen und Sozialanthropologen Ernest Gellner, „ist nicht loyal gegenüber einem Monarchen oder einem Land oder einer Religion, was immer er selbst sagen mag, sondern gegenüber einer Kultur“ (Gellner 1991, 55). Die Idee von Kultur als Kategorie, die Menschen nach Herkunft klassifiziert, etablierte sich im 19. Jh. in den neugebildeten Nationalstaaten und ist eng verbunden mit der Entwicklung des Kapitalismus. Ein Kulturbegriff, der Menschen nach Nation, Ethnie oder Religion sortiert, schreibt Unterschiede zwischen Gruppen fest und unterstellt, dass alle Menschen ‚einer Kultur‘ gleich seien. Er geht davon aus, dass diese Menschen vor allem das sind, was ‚ihre Kultur‘ ihnen vorgibt. Sie können nicht anders. Dieser Ethnonationalismus machte ein leicht verständliches Identitätsangebot: Du gehörst zu denen, die Du verstehst und die dieselbe Kultur haben wie Du. Alle anderen, auch wenn sie am selben Ort leben, gehören nicht dazu.

Menschen unterschiedlicher Kulturen – darauf läuft dieses Denken hinaus – können sich nur bedingt einander annähern, weil sie ‚von Kultur aus‘ verschieden sind: Der Moslem sei eben fundamental anders als der Christ, der Türke eben kein Deutscher. Dieser Kulturalismus wird als zeitgenössischer Widergänger des Rassismus gesehen, weil er Menschen auf Kategorien festlegt, denen sie nicht entkommen können. So wie vormals die Hautfarbe Menschen unhintergebar trennte, so

trennten heute Religion und Herkunft eine ‚Kultur‘ von einer anderen (Appadurai 1996). In der Logik dieses Kulturbegriffs liegt es, dass sich eine Kultur einer anderen anpassen (unterordnen) muss, weil ein harmonisches Miteinander anders nicht möglich erscheint. Die zugrundeliegenden ‚kulturellen‘ Identitäten gelten als zu different, als dass sie sich jemals versöhnen ließen.²

In Deutschland führen wir ähnliche Auseinandersetzungen über die nationale Identität unter Schlagworten wie ‚deutsche Leitkultur‘ oder ‚Integration‘. Deutsche Leitkultur zielt auf einen Kanon verbindlicher Werte, Traditionen und Normen, die die Mehrheitsgesellschaft meint gegen vermeintlich Fremde verteidigen zu müssen. Leitkultur ist das Gegenteil von Willkommenskultur, weil sich in ihr ein harmloser Kulturbegriff, bei dem es um konsensfähige Regeln für Gruppen geht, mit einem ethnisierten Kulturverständnis mischt, das auf Abgrenzung zielt (Thiemeyer 2017). Ähnlich wie der Begriff ‚Integration‘ ist eine solche Leitkultur mit der Idee verbunden, die Anderen müssen sich anpassen, während die Mehrheitsgesellschaft sich nicht zu ändern braucht. Die ‚Anderen‘ sind in Deutschland nach wie vor national, ethnisch oder religiös markiert, zum Beispiel als Muslime oder ‚Deutsche mit Migrationshintergrund‘, selbst wenn sie hier geboren wurden und nie woanders gelebt haben. Diese tief verwurzelte nationalstaatlich-genealogische Identitätsgewissheit ist bedroht (und wird deshalb umso stärker mit lautem Populismus verteidigt), seitdem sich Deutschland mit dem Gedanken vertraut macht, Einwanderungsland zu sein. Demografisch ist das längst der Fall: Ein Viertel der deutschen Bevölkerung ist während der letzten drei Generationen nach Deutschland gekommen. Im Bewusstsein der Gesellschaft und politisch ist die Neuorientierung hingegen nicht abgeschlossen, vielleicht hat sie noch nicht einmal wirklich begonnen: Doch die Novelle des Einwanderungsrechts, die im Jahr 2000 in Kraft getreten ist, markiert eine Zäsur. Sie weichte den Grundsatz des *ius sanguinis* (Geblütsrecht) auf,

² Samuel Huntingtons einflussreiche Idee eines ‚Kampfes der Kulturen‘ entspringt einer solchen Perspektive (Huntington 1998).

also der über Generationen verbürgten Zugehörigkeit zur deutschen Nation als Voraussetzung für legitimes Deutschsein.

Begrifflich gibt es längst alternative Identitätskonzepte, die der Realität einer Einwanderungsgesellschaft Rechnung zu tragen versuchen und dafür einen anderen Kulturbegriff aufbieten – Konzepte wie Verfassungspatriotismus, Interkultur und repräsentative Kultur.

Die Begriffe Verfassungspatriotismus und Interkultur sind aus dem Geiste postnational(istisch)er Identitätsangebote geboren. Der Politikwissenschaftler Dolf Sternberger hat die Idee des Verfassungspatriotismus Ende der 1970er Jahre in die Debatte eingebracht, bevor Jürgen Habermas sie popularisierte. Verfassungspatriotismus grenzt sich von ethnisch-kulturellen Konzepten des Deutschtums wie von der Idee der Sprach- und Abstammungsgemeinschaft ab. Dieser Patriotismus findet seine identitätsstiftenden Merkmale in den universellen Prinzipien der Verfassung und den Institutionen und Verfahren des Rechtsstaats: Demokratie, Menschenrechte, Meinungsfreiheit et cetera. Er ist ein abstrakter Patriotismus, der auf eine „ernüchterte politische Identität“ zielt (Habermas 2003, 113). Kritikern gilt er als unspezifisch, ‚blutleer‘ und gefühlsarm. Er könne nicht die gelebte Kultur berücksichtigen und emotionale Bindungen an ein Gemeinwesen herstellen.³

Einen zweiten postnationalen Begriff hat vor sieben Jahren der Publizist Mark Terkessidis (2015) laciert: Interkultur. Angelehnt an Ideen von Roosevelt Thomas (1991), der die Diversity-Debatte der USA nachhaltig beeinflusst hat, plädiert Terkessidis für einen Identitäts- und Gesellschaftsbegriff, der nicht mehr von einer Normgruppe ausgeht, an die sich alle anderen anpassen müssen, sondern der kulturelle Differenz als Wert an sich erkennt. In einem solchen Konzept gibt es nicht die richtige Norm, sondern sie akzeptiert das Nebeneinander diverser Lebensentwürfe und sieht es als Chance. Ansatzpunkt der Interkultur ist ‚Barrierefreiheit‘, also die Idee, gesellschaftliche und politische Rahmenbedingungen zu schaffen, die möglichst wenige Menschen ausgrenzen und

so allen ähnliche Startchancen geben. Interkultur versteht Terkessidis als eine Kultur des Dazwischen, eine „Struktur im Wandel“ (Terkessidis 2015, 131). Erst wenn die Mehrheitsgesellschaft erkenne, wo und wie sie systematisch mithilfe impliziter Kulturkonzepte ausgrenzt (etwa indem sie Kinder von Migrant*innen automatisch nicht als Deutsche ansieht und sie nach ihrer ‚Heimat‘ fragt), können Institutionen und Mentalitäten entstehen, die einer diversen Gesellschaft angemessen seien.

Längst vergessen ist schließlich ein Begriff, den der Tübinger Soziologe Friedrich Tenbruck 1990 nutzte, ohne aufs (Post-)Nationale abheben zu wollen: repräsentative Kultur. Tenbruck definierte sie als „eine gesellschaftliche Tatsache, [die] Ideen, Bedeutungen und Werte erzeugt, die Kraft faktischer Anerkennung wirksam werden. Sie umfasst dann jene Überzeugungen, Verständnisse, Weltbilder, Ideen und Ideologien, die das soziale Handeln beeinflussen, weil sie entweder aktiv geteilt oder passiv respektiert werden [...]. Repräsentative Bestände bilden sich eben dann heraus, wenn irgendwelche ‚Ideen‘ (im weitesten Sinne des Begriffs) Anklang und Anhang finden, bis sie zu allgemeiner Gültigkeit gelangen“ (Tenbruck 1990, 29, 37). Ein solcher Kulturbegriff ist sich seiner eigenen Konstruiertheit bewusst und vermeidet zu suggerieren, dass das, wovon er spricht, Tatsachen sind, über die man nicht verhandeln kann. Er nennt das repräsentativ für eine Gruppe, was ihre Mitglieder anerkennen und nicht das, was schon immer so gewesen ist. Identitäten, die so konzipiert sind, sind sensibel für die unerschwelligen, informellen Prozesse, in denen sich eine Gesellschaft ihre Kultur von unten erschafft und mit der sich die meisten ihrer Mitglieder freiwillig identifizieren. So ein Verständnis von Kultur und Identität entspricht im Wesentlichen den Konzepten des SFB 1070.

Welche Rolle spielt Identität im Kontext des SFB 1070 RESSOURCENKULTUREN?

Eine der Grundideen des SFB 1070 ist es, einen kulturwissenschaftlichen Ressourcenbegriff zu entwickeln. Dieser hilft zu verstehen, was Menschen als Ressourcen bewerten und wie sie Ressourcen wahrnehmen. Erkennbar wird das an

³ Ausführlich zum ideengeschichtlichen Kontext und zur Kritik des Konzepts siehe Müller 2010.

dem Umgang mit Ressourcen, also an der Art und Weise, wie Menschen etwas, das ihnen als bedeutsam oder wertvoll gilt, nutzen. Die Behauptung des SFB 1070 ist es, dass an den Ressourcen und RessourcenKomplexen einer Gesellschaft (verstanden als das Zusammenspiel unterschiedlicher Faktoren, die eine Ressource konstituieren) und ihrer Veränderung im Laufe der Zeit (RessourcenGefüge) die (veränderbaren) Identitäten einer Gruppe erkennbar werden. Das codiert der Begriff RessourcenKulturen: „Im **Vergleich** zwischen Gruppen kann man so auf Kulturen im Plural schließen, also Unterschiede oder Gemeinsamkeiten zwischen sozialen Gruppen erkennen. RessourcenKomplexe und RessourcenGefüge stellen hier Analysekatoren dar, mit denen übliche Untersuchungsperspektiven auf vermeintlich homogene Kulturen und untergeordnete Subsysteme oder Kategorien wie Ökonomie, Verwandtschaft, Umwelt, materielle Kultur etc. aufgebrochen werden konnten.“⁴

Um nicht der Gefahr zu erliegen, Kulturen zu homogen zu betrachten, ihnen also eine einheitliche kollektive Identität zuzuschreiben, die ihrer tatsächlichen Heterogenität widerspricht, wird der Kulturbegriff dabei geöffnet. „Dabei ist klar, dass jede Gruppe in Untergruppen zerfällt, die nicht homogen, sondern heterogen sind. ‚Kulturen‘ sind ebenso wie Gesellschaften z. B. stratifiziert, kennen also verschiedene ökonomische Klassen oder Milieus. In ihnen leben Menschen unterschiedlicher Generationen, Religionen und Herkünfte zusammen, und immer können sich nur bestimmte dieser Gruppen durchsetzen und ‚ihrer Kultur‘ ein spezifisches Gepräge geben. Kurzum: Kulturen sind immer von Machtstrukturen durchzogen, die im Kontext von Ressourcenverteilung, Anordnung, Bestimmung reproduziert oder auch durchbrochen werden.“

Es gilt, die in solchen Konstruktionen unterdrückten Seiten reflexiv einzubeziehen und zu benennen, also auch der Frage nachzugehen, welche Teile von Kulturen, welche einzelnen Gruppen prominent sichtbar gemacht werden, in der Arbeit an Identitätsbildung repräsentiert werden, und

welche nicht. In der Regel sind unterschiedliche Gruppen diskursmächtig und es können Parallelgesellschaften entstehen. Freilich kommt es immer wieder zu Neubewertungen, wodurch vormals marginale Positionen hegemonial werden können und umgekehrt, wodurch aber auch Verflechtungen und neue Positionen entstehen können.“⁵

Weitergedacht erwächst daraus eine kritisch-distanzierte Haltung zum Kultur- und Identitätsbegriff, die beide Begriffe nicht abwickelt, sondern sie als Begriffe der Wissenschaft wie der Alltagswelt aufgreift und anders besetzt. Ein solches Verständnis von (Ressourcen)Kulturen im Plural fragt nach den Praktiken, mit denen Identitäten gebildet werden, nach den Prozessen des Sich-Identifizierens. Es verweist auf die symbolische Funktion von Ressourcen und konzipiert Identitäten als situierte, also zeit- und raumbedingte Selbstbeschreibungen und Fremdzuschreibungen und ist offen für Konzepte, die über die gängigen Differenzkategorien hinausgehen. Ein solches Konzept hat zum Beispiel der Anthropologe Mario Blaser als „politische Ontologie“ gekennzeichnet (Blaser 2013). Blaser plädiert dafür, die Erfassung von Differenzen über Kultur durch den Begriff der Ontologie zu ersetzen, um einen Unterschied zwischen Identitätspraktiken (= Kultur) und Praktiken der Weltbeschreibung („worlding“; Ontologie) machen zu können. Letzteres würde die Einsicht enthalten, dass das eigene (westliche) Kategoriensystem an Grenzen stößt und gegebenenfalls andere Formen der Welterklärung besser zur ‚Realität‘ passen. Politisch sind diese Ontologien, weil sie sich ‚politisch sensibel‘ gegenüber anderen Ontologien verhalten, also andere Deutungen der Welt jenseits des westlich-aufgeklärten Rationalismus ernst nehmen und sie als gleichberechtigte Denkmöglichkeiten zulassen. Das bedeutet, einen anderen Problemhorizont anzuerkennen und einzunehmen, also zu einer anderen „modality of analysis or critique“ (Blaser 2013, 552) zu kommen.

Im SFB 1070 leistet diese Verschiebung des Problemhorizonts das Ressourcenkonzept. Es versucht, die bekannten Perspektiven zu

⁴ Entnommen aus der Antragsskizze für die dritte Förderphase des SFB.

⁵ Aus der Antragsskizze für die dritte Förderphase des SFB.

dezentrieren, um soziale Phänomene und vermeintlich kollektive Identitäten anders einzuordnen. Allen voran der Analysefokus auf Verbindungen, Praktiken, Prozesse und – das als neuer Fokus – Machtgefüge folgt einer Kritik an identitären Kulturbegriffen, wie sie früh Lila Abu-Lughod (1996) formuliert hat. Kultur, so der Kernvorwurf von Abu-Lughod, schreibe die Unterscheidung zwischen Selbst und Anderen als klare Scheidelinie fest und fördere entsprechende Forschungspraktiken. Deshalb müsse man „gegen Kultur schreiben“, um diesem Schematismus – der kategorial zum Beispiel zwischen dem westlichen Forscher und seinem nicht-westlichen Forschungsgegenstand trennt – zu entkommen. Der neue Problemhorizont des SFB 1070 zeigt sich so gesehen nicht nur in anderen Beschreibungen sozialer

Realität. Er setzt die Person des Forschers und seiner Wissensproduktion selbst der Kritik aus.

Thomas Thiemeyer

Eberhard Karls Universität Tübingen
Ludwig-Uhland-Institut für Empirische
Kulturwissenschaft
Burgsteige 11
72070 Tübingen

SFB 1070 RESSOURCENKULTUREN
Gartenstraße 29
72074 Tübingen
thomas.thiemeyer@uni-tuebingen.de

Bibliographie

- Abu-Lughod 1996*: L. Abu-Lughod, Gegen Kultur schreiben. In: I. Lenz/A. Germer/B. Hasenjürgen (Hrsg.), Wechselnde Blicke. Frauenforschung in internationaler Perspektive (Opladen 1996) 14–46.
- Anderson 2016*: B. Anderson, Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Revised Edition (London 2016 [1983]).
- Appadurai 1996*: A. Appadurai, Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization (Minneapolis 1996).
- Assmann 1992*: J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen (München 1992).
- Assmann 2020*: A. Assmann, Erinnerung, Identität, Emotionen. Die Nation neu denken. Blätter für deutsche und internationale Politik 3, 2020, 73–86.
- Blaser 2013*: M. Blaser, Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe. Towards a Conversation on Political Ontology. Current Anthropology 54, 2013, 547–568.
- Brubaker/Cooper 2000*: R. Brubaker/F. Cooper, Beyond „Identity“. Theory and Society 29, 2000, 1–47.
- Eriksen 2014*: T. H. Eriksen, Globalization. The Key Concepts (London 2014).
- Fukuyama 2019*: F. Fukuyama, Identität. Wie der Verlust der Würde unsere Demokratie gefährdet (Hamburg 2019).
- Gellner 1991*: E. Gellner, Nationalismus und Moderne (Berlin 1991).
- Habermas 1990*: J. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft (Frankfurt am Main 1990).
- Habermas 2003*: J. Habermas, Geschichtsbewußtsein und posttraditionale Identität. Die Westorientierung der Bundesrepublik. In: J. Habermas (Hrsg.), Zeitdiagnosen. Zwölf Essays 1980–2001 (Frankfurt am Main 2003) 105–123.

- Hardenberg et al. 2017*: R. Hardenberg/M. Bartelheim/J. Staecker, The 'Resource Turn'. A Sociocultural Perspective on Resources. In: A. K. Scholz/M. Bartelheim/R. Hardenberg/J. Staecker (Hrsg.), *ResourceCultures. Socioculture Dynamics and the Use of Resources. Theories, Methods, Perspectives. RessourcenKulturen 5* (Tübingen 2017) 13–24.
- Huntington 1998*: S. P. Huntington, *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert* (München 1998).
- Koselleck 2004*: R. Koselleck, *Geschichte, Historie*. In: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Band 2* (Stuttgart 2004) 593–717.
- Müller 2010*: J.-W. Müller, *Verfassungspatriotismus* (Frankfurt am Main 2010).
- Straub 2004*: J. Straub, *Identität*. In: F. Jäger/B. Liebsch (Hrsg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften. Grundlagen und Schlüsselbegriffe, Band 1* (Stuttgart 2004) 277–303.
- Tenbruck 1990*: F. Tenbruck, *Repräsentative Kultur*. In: H. Haferkamp (Hrsg.), *Sozialstruktur und Kultur* (Frankfurt am Main 1990) 20–53.
- Terkessidis 2015*: M. Terkessidis, *Interkultur* (Berlin 2015).
- Teuber/Schweizer 2020*: S. Teuber/B. Schweizer, *Resources Redefined. Resources and ResourceComplexes*. In: S. Teuber/A. K. Scholz/T. Scholten/M. Bartelheim (eds.), *Waters. Conference Proceedings for "Waters as a Resource" of the SFB 1070 RESOURCECULTURES and DEGUWA (Deutsche Gesellschaft zur Förderung der Unterwasserarchäologie e.V.)*. *RessourcenKulturen 11* (Tübingen 2020) 9–19.
- Thiemeyer 2017*: T. Thiemeyer, *Leitkultur. Von den Tücken eines Begriffs*. *Merkur* 820, 2017, 73–80.
- Thiemeyer 2019*: T. Thiemeyer, *Cosmopolitanizing Colonial Memories in Germany*. *Critical Inquiry* 45, 2019, 967–990.
- Thomas 1991*: R. Thomas, *Beyond Race and Gender. Unleashing the Power of Your Total Workforce by Managing Diversity* (New York 1991).
- Zielcke 2016*: A. Zielcke, *Nationalismus und Nationalstaat*. *Süddeutsche Zeitung*, 09.06.2016.