

Identität – Gemeinschaft – Volk.

Zur Illusionssemantik einer pluralen Gesellschaft

Hans-Georg Soeffner

Vorbemerkung: Kulturelle Vielfalt und das ‚relativ Absolute‘

Dass wir als „Kulturmenschen über die Fähigkeit und den Willen verfügen, bewusst zur Welt Stellung zu nehmen und ihr einen Sinn zu verleihen“¹, ist ebenso Teil der *conditio humana* wie die jedes soziale – auf andere bezogene – Handeln fundierende Basisannahme, wir könnten den Standpunkt unseres Gegenübers einnehmen: die – in der konkreten Umsetzung dieser Annahme allen empirisch nachweisbaren Fehlschlägen zum Trotz – jedem sozialen Handeln vorausgehende, faktisch wirksame Unterstellung „der Reziprozität der Perspektiven“.² Ohne diesen „universalen“³, uns als *animal sociale* auferlegten Zwang der Koorientierung mit Anderen gäbe es weder das Erkennen des eigenen Standpunktes noch ein Vergleichen und Differenz-Setzen.

Damit verbunden ist eine – häufig übersehene – Konsequenz, die sich ebenfalls an der Unterstellung der prinzipiell möglichen Vertauschbarkeit der Standpunkte und Perspektiven ergibt: Die in alltäglicher Kommunikation unverwüstliche Annahme, man könne die Sprache des Anderen ‚selbstverständlich‘ verstehen – eine Annahme, aus der sich auch die Überzeugung speist, ‚selbstverständlich‘ seien unterschiedliche

1 Max Weber: Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Johannes Winkelmann (Hrsg.): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Max Weber (1904), Tübingen 1973, S. 146-214, S. 223.

2 George Herbert Mead: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus (1934), Frankfurt a. M. 1973, S. 129.

3 Ebd.

Kultur- und Nationalsprachen ‚prinzipiell‘ wechselseitig ineinander übersetzbar.

Bezeichnenderweise stellt sich Wilhelm von Humboldt gerade in einer der Hochzeiten interkultureller Übersetzungsarbeit gegen diese Alltagsüberzeugung. In der Sprache konkret: In jeder einzelnen Kultursprache und dem Umgang mit den durch sie repräsentierten, jeweiligen symbolischen Welten vollziehen sich, so Humboldt, die menschliche Einübung in und die Aneignung von durch die Sprache mitgeformten Weltansichten. Folglich, postulieren Sapir und Whorf später radikal, stehe jede der in unserer Welt gesprochenen mehr als 4 000 Sprachen für jeweils ein spezifisches Symbolsystem und die darin eingebettete Weltsicht.⁴ So repräsentiere jede Sprache tendenziell ihren eigenen Kosmos. Die gegenwärtig beobachtbare Tendenz, diese These auch auf Szene-, Milieu- oder Fachsprachen zu übertragen, spitzt die Grundproblematik noch einmal zu und legt, wieder einmal, den Versuch nahe, daraus einen – im Hinblick auf die Vergleichbarkeit von Weltsichten – ‚theoretisch begründbaren‘ Relativismus abzuleiten: die Position der Nicht-Positionierung in unterschiedener Unentschiedenheit.

Wenn, so das zentrale Argument dieser ‚Position‘, jede Weltsicht ihre eigene Wahrheit besitze, lasse sich daraus letztlich ableiten, dass es keine Wahrheit gebe. Unabhängig davon, dass offen bleibt, welchen Wahrheitsgehalt diese Ableitung für sich beansprucht und von welchem Standpunkt aus sie formuliert wird: Aus den genannten Sprachtheorien lässt sie sich nur durch Vergrößerung begründen. Herders Wort, jedes Volk sei gleich nah zu Gott, und Humboldts Sprachtheorie behaupten gerade nicht, dass jedes einzelne Volk und seine Sprache im Vergleich zu anderen Völkern und Sprachen *absolut relativ* seien. Stattdessen ist es näherliegend, sie als *relativ absolut* zu sehen.⁵

4 Vgl. Benjamin Lee Whorf: Sprache – Denken – Wirklichkeit. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie, Reinbek bei Hamburg 1963.

5 Vgl. Justin Stagl: Eine Widerlegung des kulturellen Relativismus, in: Joachim Matthes (Hrsg.): Zwischen den Kulturen. Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs, Göttingen 1992, S. 145-166.

Aus der bereits genannten grundlegenden Unterstellung, dass wir alle Kulturwesen seien, folgt zudem: Auch was der Andere/die Anderen schaffen, woran sie glauben und wie sie leben, hat Kulturbedeutung. Es ist eine Unterstellung, die ständig herausgefordert wird durch die ‚Grundunterscheidung‘ zwischen einem ‚Wir‘ und den ‚Anderen‘.

Ein frühes, exemplarisches Zeugnis für die Haltung, die sich aus dieser konfliktären Konstellation ergibt, findet sich bei Herodot, wenn er schreibt: „Mir ist ganz klar, dass [der persische Herrscher, H-GS] Kambyses wahnsinnig war.“⁶ Denn dieser hatte die Götterbilder anderer Völker verhöhnt und verbrennen lassen. Wer „fremde Gottheiten und Gebräuche“ verhöhnt, so Herodot weiter, muss wahnsinnig sein.

Denn wenn man an alle Völker der Erde die Aufforderung ergehen ließe, sich unter all den verschiedenen Sitten die vorzüglichsten auszuwählen, so würde jedes, nachdem es alle geprüft, die seinigen allen anderen vorziehen. So sehr ist jedes Volk überzeugt, dass seine Lebensformen die besten sind. Wie kann daher ein Mensch mit gesunden Sinnen über solche Dinge spot-ten?⁷

Die Pointe dieser Textpassage besteht darin, dass Herodot zunächst die überall beobachtbare Ethnozentrität – die ‚Grundunterscheidung‘ zwischen einem ‚Wir‘ und ‚den Anderen‘ – herausstellt, um sich dann in der abschließenden Frage die Kraft der ebenso grundlegenden Unterstellungen der ‚Reziprozität der Perspektiven‘ und der prinzipiellen ‚Sinnhaftigkeit‘ des Handelns Anderer nutzbar zu machen: Wahnsinnig ist, wer sich gegen diese existenziellen Hypothesen stellt.

Anders als ‚postmoderne‘ Ethnozentrismusdebatten legitimiert Herodots Forderung nach Perspektivenvielfalt beileibe keinen radikalen Relativismus. Denn Herodot lässt gerade nicht alles in gleicher Weise gelten, sondern er zielt damit, dass der/das Andere *intersubjektiv nachvollziehbar* verstanden und dadurch verallgemeinerbar gemacht werden soll, auch darauf ab, etwas begründet anerkennen oder verwerfen zu können.

6 Herodot: Historien. Deutsche Gesamtausgabe, übersetzt von A. Horneffer, Stuttgart 1955, S. 198.

7 Ebd.

Unverwüstlichkeit und anhaltende Attraktivität der Ethnozentrismusdebatte erklären sich vor allem aus den mit ihr verbundenen moralischen Motiven. So ehrenwert diese auch sein mögen, ihr analytischer Wert ist zweifelhaft. Denn nach wie vor orientiert sich diese Diskursdomäne an größeren Einheiten – Ethnos, Kultur, Religion etc. Angesichts der Beobachtung, dass pluralistisch verfasste Vergesellschaftungsformen grundsätzlich durch die „Generalisierung der Fremdheit“⁸ charakterisiert sind, werden sowohl die Rückständigkeit als auch das kulturalistische Aufblasen des basalen Fremdheitsphänomens innerhalb dieses Diskussionshorizontes offenkundig. Darüber hinaus wird durch ihn der Blick auf jene historisch durchaus auffindbaren Versuche ausgeblendet, Fremdheit nicht lediglich als Auslöser der Exklusion, sondern auch als Triebfeder zur Inklusion zu begreifen.

I. Identitätsillusionen

David Hume kommt das Verdienst zu, die Auffassung, dass „Identität oder Selbigkeit“ eine Substanz sei, schon früh und gründlich irritiert und den Täuschungen ‚unseres gewöhnlichen Denkens‘ zugeschrieben zu haben:

So erdichten wir die dauernde Existenz [der Gegenstände, H-GS] unserer Sinneswahrnehmungen, um die Unterbrechung [dieser Sinneswahrnehmungen, H-GS] zu beseitigen. [In gleicher Weise, H-GS] lassen wir uns zu dem Begriff einer *Seele*, eines *Ich*, einer [geistigen, H-GS] *Substanz* verführen, um die Veränderung [*in uns*, H-GS] zu verdecken.⁹

Dass sich bis heute die Vorstellung hält, ‚Identität‘ sei ein substanzielles Etwas, das man gewinnen, festhalten oder verlieren (und irgendwo wieder abholen?) könne, ist tief in jenem ‚gewöhnlichen Denken‘ verankert.

8 Alois Hahn: Die soziale Konstruktion des Fremden, in: Walter Sprondel (Hrsg.): Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion. Für Thomas Luckmann, Frankfurt a. M. 1994, S. 140-163, S. 162.

9 David Hume: Ein Traktat über die menschliche Natur. Buch 1b: Über den Verstand (1739/40), Hamburg 1989, S. 328f.

Es setzt auf eine (riskante) Sicherheitspolitik: auf die ‚Fiktion‘ und ‚unseren Hang‘¹⁰, in einer sich unentwegt fortbewegenden Selbst- und Außenwahrnehmung einen Halt zu postulieren – einen existenziell-archimedischen Standort, von dem aus sich zwar nicht die Welt aus den Angeln heben, aber es sich zumindest verlässlich handeln lässt. Zur gleichen Sicherheitspolitik zählt der Versuch, das Substanzdenken von der individuellen auf die ‚kollektive Identität‘ zu übertragen, also das, was Max Weber als ‚geglaubte Gemeinschaft‘ und nach ihm Benedikt Anderson als ‚imagined community‘ gekennzeichnet haben, als einen Kollektivbesitz zu deklarieren, der Sicherheit suggeriert.

Bezeichnenderweise erfährt die Betonung sowohl der individuellen als auch der kollektiven Identität als einer Art sozialer Substanz immer dann eine Konjunktur, wenn es in relativ traditionellen Gesellschaften zu einer spürbaren Veränderung von Vergesellschaftungsformen kommt: Die Suche nach innerem und äußerem Halt erzeugt hier immer wieder nahezu reflexhaft Substanzfiktionen. Diese erhalten jedoch dadurch, dass sie für wirklich gehalten werden, insofern einen verhängnisvollen Realitätsakzent, als sich sowohl politische Rhetoren und Akteure als auch Teile der ‚öffentlichen Meinung‘ real an ihnen orientieren – mit entsprechend dysfunktionalen Folgen.

Demgegenüber ist es charakteristisch, dass in einem ‚klassischen‘ Einwanderungsland, in den USA, statt eines substanzbasierten ein interaktionstheoretisches Identitätsmodell entworfen wird: Indem George Herbert Mead¹¹ exemplarisch mithilfe der bekannten, dynamisch relationierten Dreier-Konstellation von „I“, „Me“ und „Self“ die Identitätsformation als strukturell offenen, interaktiven Prozess beschreibt, arbeitet er analytisch jene pluralistisch verfassten, großstädtischen Vergesellschaftungsformen auf, in denen die für ein Individuum ‚signifikanten Anderen‘ ständig wechseln können und die Orientierung an einen verallgemeinerbaren ‚generalisierten Anderen‘ immer neu angepasst werden

10 Ebd., S. 329.

11 Vgl. Mead: Geist.

muss.¹² In einer durch Wechselwirkungen (Simmel) und Koorientierung erzeugten, beweglichen sozialen Welt steht dementsprechend das menschliche Subjekt für ein Verhältnis, das sich zu sich selbst und seiner Welt verhält, indem es sich zu anderen verhält und in der Interaktion mit ihnen dieses Verhältnis auf sich selbst zurückspiegelt.¹³

Für mich als Individuum bedeutet dies: Mein strukturell dynamisch verfasstes, normatives Orientierungssystem, der ‚generalisierte Andere‘, wird zur variablen Summe der von mir widergespiegelten ‚signifikanten Anderen‘, die wiederum durch mich geprägt werden. Je mehr Andere ich kennen lerne und je intensiver ich mit ihnen interagiere, desto ‚signifikanter‘ werden sie für mich und desto stärker wächst mein gesellschaftliches Wahrnehmungs- und Handlungspotenzial. Damit ‚formieren‘ sich sowohl meine ‚persönliche‘ als auch meine ‚soziale‘ Identität¹⁴ zu dem Paradox einer sich – tendenziell – permanent transformierenden, komplexen Einheit: der beweglichen Einheit meines Ichs, die sich in der Interaktion dieses Ichs mit internen, internalisierten und externen Anderen fortschreibt.

Strukturell analog zu dieser entsubstanzierten Identitätskonzeption lässt sich ein interaktionstheoretisch gefasstes Konzept ‚kollektiver Identität‘ entwickeln. Auch hier gilt: Je größer die Differenzen innerhalb einer Gesellschaft/eines Gemeinwesens sind, desto höhere Koorientierungsleistungen und Kooperationsanstrengungen müssen erbracht werden. Damit wächst zum einen das Potenzial an Wahrnehmungs- und Handlungsoptionen, zum anderen steigern sich für die Akteure sowohl der Grad an Handlungsunsicherheit als auch das Konfliktpotenzial.

Hier geht es also einerseits ebenfalls um die praktisch zu leistende und zu sichernde Konstruktion einer sich permanent transformierenden ‚Einheit‘ mit offenen Grenzen. Andererseits vollzieht sich in dieser Ein-

12 Vgl. hierzu insb. Anselm Strauss: Spiegel und Masken. Die Suche nach Identität. Frankfurt a. M. 1968.

13 Vgl. Hans-Georg Soeffner: Symbolische Formung. Eine Soziologie des Symbols und des Rituals, Weilerswist 2010, S. 173f.

14 Zur Unterscheidung von ‚persönlicher‘ und ‚sozialer‘ Identität vgl. Thomas Luckmann: Soziale Rolle und Rollendistanz, in: Odo Marquardt/Karlheinz Stierle (Hrsg.): Identität, München 1979, S. 293-313.

heit ein Transformationsprozess, innerhalb dessen der wechselseitige Fremdheitsgrad aller Akteure zueinander den Verbund sozialer Wechselwirkungen nicht auf der Basis imaginerter oder intendierter *Gemeinsamkeit* konstituiert, sondern auf dem Wissen um die prinzipielle *Andersartigkeit* der einzelnen Akteure oder Gruppen.

II. Gemeinschaft – Gesellschaft – Individualität

Alle pluralen, ‚offenen‘ Gegenwartsgesellschaften sind geprägt durch das Spannungsverhältnis zwischen Religion und dem Säkularismus der Moderne. Im Hinblick auf die Entstehung dieses Spannungsverhältnisses und die Folgen dieser Entwicklung kommt Europa eine Sonderstellung zu: Verglichen mit allen anderen Weltregionen ist Europa eine säkulare Insel. Es nimmt diese Sonderstellung deutlich erkennbar auch gegenüber den Vereinigten Staaten von Amerika ein, deren Bevölkerung sich, wie alle Umfragen zeigen, trotz oder wegen des ihr zur Verfügung stehenden, reichhaltigen ‚religiösen Marktes‘ eine erheblich höhere ‚religiöse Bindung‘ zuschreibt, als dies die Gesellschaften (vor allem) Mittel- und Nordeuropas tun.

Hinzu kommt, dass wir uns als Europäer trotz unserer Einsicht in die ‚multiple Modernität‘ noch immer nicht von unserer Eigenperspektive gelöst haben: Für uns stehen das aus der europäischen Aufklärung hervorgehende ‚Projekt der Moderne‘, der mit ihm verbundene ‚säkulare‘ Verfassungsstaat und die Erklärung der allgemeinen Menschenrechte, die Idee rechtlicher Freiheit und Gleichheit – in deren Zentrum wir das Individuum sehen – für eine vernunftbasierte Vorstellungswelt. Diese, so glauben wir, muss letztlich von allen Menschen geteilt werden. Denn auf ihr beruht ja unsere Hoffnung auf das unaufhaltsame ‚Fortschreiten der Menschheit zum Besseren‘ (Kant). Aus dieser Sicht kommt es uns nicht einmal in den Sinn, dass die Ausgestaltung unserer Vorstellungswelt – die ‚westliche Demokratie‘ als Politik-, Rechts- und Wirtschaftssystem – für weltanschaulich (religiös und kulturell) anders grundierte Gesell-

schaftsentwürfe nicht Gegenstand der Bewunderung sein muss, sondern durchaus ein Ärgernis darstellen könnte.

Was wir als Freiraum schätzen – die rechtlich gesicherte Koexistenz unterschiedlicher Weltanschauungen und individuell gewählter Lebensformen – ist aus der Sicht strikter Gemeinschaftsorientierung alles andere als erstrebenswert, da es sowohl den kollektiven Glauben einer Gemeinschaft als auch den Glauben an diese Gemeinschaft fundamental bedroht. Allerdings: Was aus der externen Perspektive solcher ‚geschlossenen‘ Gesellschaften als Bedrohung empfunden wird, spiegelt sich auch in Teilen der internen Perspektive plural strukturierter, ‚offener‘ Gesellschaften wider. Denn auch diese sind – allen anders lautenden Selbstinterpretationen zum Trotz – durchaus nicht vollständig oder überwiegend ‚individualisiert‘. Meist setzen sich auch solche Gesellschaften aus unterschiedlichen Gemeinschaften zusammen. Daraus folgt: Die Vergrößerung des Wachstums- und Handlungspotenzials pluraler Vergesellschaftungsformen wird erkaufte mit einem hohen Maß an Fragilität des Zusammenhaltes. Die Spannung zwischen einer Zunahme von Optionen und einer sich steigenden Fragilität ist das Kennzeichen moderner, plural strukturierter Gesellschaften.

Staatsbürgerliche Selbstverpflichtung und Toleranz auf der einen und Fundamentalismus auf der anderen Seite sind die beiden Extreme, die auf die fragile Struktur solcher offenen Gesellschaften antworten. Sowohl nationaler und ideologischer Autoritarismus als auch der weltweit beobachtbare Fundamentalismus und die für ihn charakteristische Suche nach Heimat und fester Bindung an einen ‚absoluten‘ Glauben und/oder eine umfassende Gemeinschaft stehen also nicht für einen Rückfall in vormoderne Gesellschaftsformen – einen Rückfall, der wegen des ökonomisch, medial und politisch verflochtenen Relationsgefüges unserer Welt ohnehin nicht möglich wäre – sondern sie stellen gerade wegen der forcierten Sehnsucht nach ‚Rückkehr‘ ein modernes Phänomen dar.

In dem pathetischen, heroischen oder fanatischen Glauben an eine umfassende Gemeinschaft artikulieren sich vielmehr Reflex und Ressentiment gegen den mit den wachsenden Wahrnehmungs- und Hand-

lungsoptionen verbundenen Zwang, immer wieder in relativ unüberschaubaren Situationen riskante Entscheidungen treffen zu müssen. Absoluter Glaube und die feste Bindung an eine Gemeinschaftsnorm minimieren diese Unsicherheit und vermitteln gegenüber einer drohenden, allgemeinen wechselseitigen Fremdheit von Gruppen und Individuen das Gefühl der Zugehörigkeit zu einem Bund gleich Denkender und synchron Fühlender, die ihrerseits glauben, in radikal homogenisierender Arbeit an der Gemeinschaftsüberzeugung und – damit verbunden – an gemeinschaftlich geteilten Feindbildern ihr Gegengift gegen ‚die Anonymität der modernen Gesellschaft‘ finden zu können. Dementsprechend sucht der religiös groundierte Fundamentalismus sein Heil in einem die Gemeinschaft überhöhenden, transzendenten Kosmos, während der säkular motivierte Radikalismus es in der Chimäre der ‚kollektiven Identität‘ eines Volkes, einer Nation oder einer Idee zu finden glaubt.

Seine Suggestionskraft erhält der Nationalismus bis heute durch ein Kollektivgefühl, das ihn tragen soll: den Nationalstolz. Schopenhauer charakterisiert ihn als die „wohlfeilste Art des Stolzes“, weil die „damit Behafteten“ sich dadurch verraten, dass sie stolz sind auf „den Mangel an individuellen (höchstpersönlichen) Eigenschaften“, auf die sie aber gerade deshalb mit Recht stolz sein könnten, weil sie sich dadurch von etwas abheben, das sie nicht mit „vielen Millionen“ teilen. „Wer bedeutende persönliche Vorzüge besitzt“, so Schopenhauer weiter,

wird vielmehr die Fehler der eigenen Nation, da er sie beständig vor Augen hat, *am deutlichsten* erkennen. Aber jeder erbärmliche Tropf, der nichts in der Welt hat, darauf er stolz sein könnte, ergreift das letzte Mittel, auf die Nation, der er angehört, stolz zu sein.¹⁵

Der von Schopenhauer beschriebene Nationalismus hat nichts mit der Wertschätzung und Anerkennung eines Verfassungsstaates zu tun, für den symbolisch auch die Frankfurter Paulskirche steht. Ich erinnere hier an einen Änderungsantrag, den Jacob Grimm 1848 in der verfassunggebenden Versammlung zum ersten Artikel des Verfassungsentwurfes

15 Arthur Schopenhauer: Aphorismen zur Lebensweisheit, Augsburg 1960, S. 63, Herv. i. O.

einbrachte. Jacob Grimms Formulierung lautet: „Das deutsche Volk ist ein Volk von Freien und deutscher Boden duldet keine Knechtschaft. Fremde Unfreie, die auf ihm verweilen, macht er frei.“¹⁶ Damit hält sich Jacob Grimm als deutscher Patriot an die Maxime, die Kant für eine ‚aufgeklärte‘ Verfassung aufgestellt hatte. Diese nämlich müsse so gestaltet sein, dass sie jedem Weltbürger, ganz gleich, wo er sich aufhalte, das Grundrecht auf Freiheit garantiere.¹⁷

Kants Denken zielt auf die analytische Herausarbeitung und Formulierung universaler Regulative politischen Handelns. Wenn das, was wir theoretisch und empirisch grobschlächtig als Globalisierungsprozess bezeichnen, auch darin besteht, dass er, wie Roland Robertson (1998) meint, zu einer Partikularisierung des Universalismus und zugleich zu einer Universalisierung des Partikularismus führt¹⁸, stellt sich – nicht nur bei der Diskussion über Menschenrechte – die Frage, ob der ‚Glaube an die Geltung‘ (Max Weber) universaler regulativer Ideen endgültig aufgegeben werden muss.

Die schlechteste Alternative wäre die Anerkennung einer Eintopfherrschaft des Sowohl-Als-Auch. Denn diese würde nicht nur alle Spielarten des Fundamentalismus und skrupelloser Machtdurchsetzung akzeptieren, sondern auch übersehen, dass sich sowohl Fundamentalismus als auch moderne Bricolagereligionen weltgesellschaftlich geprägten Interessenkonflikten innerhalb transnationaler Strukturen verdanken: also dem Pluralismus als *Struktur* und nicht als versöhnender *Weltanschauung*.¹⁹ Über die konkrete Wirkung dieser Strukturen auf ihre Geschöpfe – Individuen, Gemeinschaften, Staaten, Verbände – wissen wir

16 Zit. nach Karl Otto Freiherr von Aretin: Die Brüder Grimm und die Politik ihrer Zeit, in: Karl Stackmann (Hrsg.): Jacob und Wilhelm Grimm, Göttingen 1986, S. 64.

17 Immanuel Kant: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: Ders.: Werke in zehn Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1971, Band 9, S. 31-50. – Ders.: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, in: ebd., S. 193-251.

18 Vgl. Robert Robertson: Globalisierung. Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit, in: Ulrich Beck (Hrsg.): Perspektiven der Weltgesellschaft, Frankfurt a.M., S. 192-220.

19 Ebenso empfiehlt es sich, zwischen ‚Globalisierung‘ als Strukturierungsprozess der gegenwärtigen Weltgesellschaft und ‚Globalisierung‘ als ideologischem Desiderat des marktwirtschaftlichen Liberalismus zu unterscheiden

noch wenig. Die Arbeit an der Erweiterung unseres Wissens hat gerade erst begonnen.

Erkennbar ist, dass überall dort, wo Menschen sich einer undurchsichtigen Herrschaft unterworfen sehen, deren Macht sie spüren, ohne die Mächtigen greifbar identifizieren zu können, das drückende Gefühl der Ohnmacht zunimmt. „Aus [dieser] Ohnmacht wächst“, so Nietzsche in *Zur Genealogie der Moral*, „der Hass in's Ungeheure und Unheimliche, in's Geistigste und Giftigste“.²⁰ Ohne den Geist, der „von den Ohnmächtigen her“ in die menschliche Geschichte gekommen sei, wäre diese, so Nietzsche, allerdings zu einer „gar zu dummen Sache“ geworden.²¹ Anders ausgedrückt, das Umschlagen von zunächst diffusem Protest in Gewalt, aber auch der Traum von der reinen Gemeinschaft, durch die man sich aus einer undurchsichtigen Fremdbestimmung glaubt befreien zu können, entspringen diesem Ohnmachtserlebnis. Ersteres mündet in gewalttätiger Aktion, die als Befreiung erlebt wird, während der Traum von der reinen Gemeinschaft fast immer in der Selbstausslieferung der Träumer an reine Herrschaft endet.

Kurz: Pluralismus als *Struktur* garantiert keineswegs ein friedliches Zusammengehen plural verfasster Lebensformen. Pluralismus als *Weltanschauung*, als Hoffnung auf die Versöhnung und Verschmelzung kultureller Differenzen, ist deutlich zu unterscheiden von Pluralismus als *Struktur*. Das Naheliegende ist hier Dissens, Konsens das Unwahrscheinliche. Zu Recht heißt es in einem Film von Jim Jarmusch: „Amerika ist ein großer Schmelztiegel. Wenn man ihn zum Kochen bringt, kommt der ganze Abschaum an die Oberfläche.“ Dieses Bild gilt nicht nur für Amerika. Zugleich trifft auch Nietzsches Einsicht zu, dass selbst aus dem Giftigsten etwas Neues entstehen kann, das die Geschichte im guten Sinne vorantreibt. Daraus folgt, dass der wissenschaftliche, soziale, ästhetische Wert oder Nutzen eines gesellschaftlichen Phänomens ohne Rücksicht auf Gesinnung und Beweggründe der dafür verantwortlichen Akteure beschrieben und beurteilt werden muss.

20 Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, in: Ders.: *Werke in sechs Bänden*, hrsg. v. Karl Schlechta, München 1980, Bd. 4, S. 779.

21 Ebd.

Es gilt die nüchterne Einsicht des Rechtstheoretikers Gustav Radbruch:

Die Kulturleistungen der Menschheit verlieren nicht deshalb an Wert, weil sie größtenteils Ergebnis menschlichen Ehrgeizes oder menschlicher Eitelkeit sind, und umgekehrt wird ein schlechter Musikant nicht deshalb besser, weil er ein guter Mensch ist.²²

Ebenso wenig wird eine schlechte Gesellschaftsanalyse dadurch besser, dass sie auf einer guten Gesinnung beruht. Radbruchs – an Max Weber geschulte – Sichtweise verlangt, dass die analytische Urteilskraft nicht von vornherein einem moralischen Urteil unterworfen wird. Eben darin drückt sich jene *paradoxe Werthaltung* aus, die Max Weber von den Gesellschaftswissenschaften verlangt: der hohe Wert der Werturteilsfreiheit. Diese Haltung unterscheidet Wissenschaft von der „relativ natürlichen Weltanschauung“²³ des Alltags.

Für eine weltgesellschaftliche Lage, in der unterschiedliche Werthaltungen, Religionen, Kulturmuster, Wirtschafts- und Politiksysteme miteinander konkurrieren, gewinnt das Aushalten und Durchsetzen dieses Paradoxons eine besondere Bedeutung. Wenn die – auch früher schon gegebenen – Kontaktmöglichkeiten zwischen vormals voneinander relativ abgegrenzten Kulturen und Völkern in einen Kontaktzwang umgeformt werden, verwandeln sich zunehmend auch die Grenzziehungen zwischen Kulturen und Nationen zu Grenzziehungen innerhalb der jeweiligen Gesellschaften. Es sind Grenzziehungen und Teilzugehörigkeiten, die Individuen pluralistischer Gesellschaften auch in sich selbst feststellen und aushalten müssen. Der spanische Regisseur Luis Buñuel hat diesen Zustand für sich auf die schöne Formel gebracht: „Die Welt wird immer absurder. Nur ich bin weiter Katholik und Atheist. Gott sei Dank!“

Gleichzeitig entstehen und vermehren sich sowohl transnationale politische, ökonomische und mediale Vergesellschaftungsformen, die Mitgliedschaften nach eigenen Strukturierungsprinzipien und Zugehö-

22 Gustav Radbruch: Rechtsphilosophie, 8. Aufl., Stuttgart 1973, S. 131.

23 Max Scheler: Probleme einer Soziologie des Wissens, in: Ders.: Versuche zu einer Soziologie des Wissens, München/Leipzig 1924, S. 1-146, S. 48.

rigkeitsregeln definieren. Mit der oft allzu naiv verwendeten Netzwerkmetapher scheint sich ein theoretisches Konzept anzubieten, das solchen Phänomenen gerecht wird. Dieses Konzept kommt allerdings dem nahe, was Hannah Arendt die Herrschaft des ‚Niemand‘ in anonymen Wechselbeziehungen genannt hat.²⁴ In Anlehnung an Mephisto ließe sich für eine ganze Reihe gegenwärtig beliebter Begriffschimären (beispielhaft: Integration, kollektive Identität, gesellschaftliche Mitte, Exzellenzcluster) sagen: Es glaubt der Mensch, wenn er Begriffe hört, es müsse sich die Welt nach dem Begriffe richten. – Angemessener wäre es, Beschreibungsformen zu finden, die dem beobachteten Phänomen zunächst so nah wie möglich kommen, um es dann distanziert strukturanalytisch zu erfassen.

An dem seit kurzem verwendeten, eher provisorischen Ausdruck ‚Interkultur‘ zeigt sich zumindest der Versuch, die Phänomene des Nebeneinanders von Kulturenkonkurrenz und Kulturenverschränkung nicht nur in einzelnen Gesellschaften, sondern auch in Individuen als ein Problem zu artikulieren, das uns sowohl empirisch als auch theoretisch und terminologisch vor neue Aufgaben stellt.

Für das Spannungsfeld, das gemeinhin mit den Ausdrücken Pluralismus und Integration erfasst werden soll, wird das Begriffsprekariat, in dem wir uns bewegen, besonders deutlich. Wenn die Forderung nach Integration auf die spezifisch multiple Verfasstheit moderner Gesellschaften trifft, also auf Pluralismus als Struktur, ergeben sich genau jene Konsequenzen, die von fast allen Festtagsrednern gefürchtet und daher gemieden werden. Denn Integration in plurale Strukturen zieht zwangsläufig eine Pluralisierung der Integrationsmuster nach sich und löst die Chimäre von der Mitte der Gesellschaft ebenso auf wie den Ausdruck Integration als Richtungsbegriff.

Alle, die sich integrieren sollen oder wollen, um, wie man es von ihnen verlangt, in unserer Gesellschaft ‚anzukommen‘, werden lernen, dass sie aus dem gesellschaftlichen Segmentrepertoire jene Segmente auswählen und komponieren müssen, mit deren Hilfe sie überleben, aber wiederum nur in Teilbereichen Anerkennung finden können. Andernfalls droht ihnen die Gefahr, im schwarzen Loch der ‚Mitte der Gesell-

24 Vgl. Hannah Arendt: Macht und Gewalt, München 2009, S. 80ff.

schaft' zu verschwinden oder bei dem Versuch, sich einem angeblich herrschenden *common sense* anzuschließen, sich in dessen beweglichem Nebel zu verirren.

Die in der Folge der europäischen Aufklärung entstandenen demokratischen Verfassungen schützen das schwächste Element der Gesellschaft, das Individuum, indem sie es in seiner Freiheit zu stärken versuchen. Allerdings soll dabei jeder Einzelne die Wahlfreiheit, die man ihm zugleich gibt und auferlegt, dazu nutzen, sich gegenüber den Gesetzen, die ihn schützen, loyal zu verhalten. Auf die Zirkularität und die darin verdeckten Voraussetzungen dieser Verfassungsidee hat Ende der 60er Jahre der Staatsrechtslehrer Ernst-Wolfgang Böckenförde mit der ebenso zutreffenden wie provozierenden Feststellung hingewiesen, der freiheitlich säkularisierte Staat lebe von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren könne, ohne seine Freiheitlichkeit in Frage zu stellen.²⁵

Die hieraus entstehenden Paradoxien verdeutlicht Böckenförde am Beispiel des Rechts auf Religionsfreiheit im heterogenen modernen Verfassungsstaat. Anders als die vernebelnde Melange aus politischen Debatten und Talkshowparlamentarismus stellt Böckenförde fest, „das Maß der Verwirklichung der Religionsfreiheit bezeichnet das Maß der Weltlichkeit des Staates“.²⁶ Hier geht es um die Freiheit des Individuums, sich für eine eigene – hier religiöse – Werthaltung zu entscheiden. Der freiheitliche Staat dagegen, so Böckenförde gegen Helmut Schelsky, könne und solle als Bedingung für den Bürgerstatus kein Wertbekenntnis verlangen – wie es die offene oder verdeckte Rede von der Leitkultur nahelegt. Wohl aber habe der Bürger die Gesetze des Staates zu akzeptieren und zu befolgen.²⁷ Kurz: Vom Bürger wird Gesetzes-, nicht Gesinnungstreue verlangt. Hier steht die Einsicht in Heterogenität und Pluralismus als Struktur gegen die *Zumutung einer Gemeinsamkeit in der Gesinnung*.

25 Ernst-Wolfgang Böckenförde: Staat, Gesellschaft, Freiheit, Frankfurt am Main 1967, S. 60.

26 Ebd., S. 57.

27 Ernst-Wolfgang Böckenförde: Der Staat als sittlicher Staat, Berlin 1978, S. 24ff.

III. Volk: Der Glaube an die Abstammungsgemeinschaft als Garantin einer Gesinnungs- und Interessensgemeinschaft

„Wir sind das Volk“ zu rufen, gehört zum festen Ritualbestand der Pegida- und AfD-Gemeinden. Nur: Wer ist dieses ‚Wir‘, das sich für ‚das Volk‘ hält, und wer oder was ist mit ‚Volk‘ gemeint? Als die Leipziger Demonstranten im Herbst 1989 „Wir sind das Volk“ riefen und dieser Ruf zum Motto der Montagsdemonstrationen in der ehemaligen DDR wurde, gab es keinen Zweifel über den Adressaten. Gemeint waren die Mitglieder des Politbüros und der Regierung, die, von der Tribüne aus winkend, an nationalen Feiertagen ‚ihr‘ Volk an sich vorüberziehen ließen: ein Volk, das sich zunehmend mehr amüsierte, wenn die Greise des Politbüros aus vollem Herzen „Wir sind die junge Garde“ mitsangen. Dieses Volk der Volksrepublik, ‚unverbrüchlich‘ eingebunden in den Kreis anderer ‚Brudervölker‘, sollte den auf Dauer gestellten Sieg des Proletariats, des ‚vierten Standes‘, verkörpern: einen durch die Einheitspartei synchronisierten Volkskörper, dessen multiple Häupter – Funktionäre und Parteisekretäre – ihre Privilegien ungeniert öffentlich zur Schau stellen konnten.

Sowohl der Volksbegriff der Protestierenden als auch jener der Partei standen für die diffuse Verbindung vom ‚Staatsvolk‘ einer Einheitspartei einerseits und der Gemeinschaft des ‚Arbeiter- und Bauernvolkes‘ andererseits. Träumen und alpträumen konnte dieses Volk von einer staatssozialistischen Utopie. („Den Sozialismus in seinem Lauf hält weder Ochs noch Esel auf“ – Erich Honecker.) So artikulierte sich gegen bürokratisierte Ungleichheit, eingeschränkte politische Freiheit und den verordneten Kollektivtraum in dem Ruf „Wir sind das Volk“ der Volksbegriff unübersehbar als Protestbegriff.

Dieser Ruf greift in Deutschland eine über zweihundertjährige Tradition auf. Angesichts der Bedrohung Preußens durch das napoleonische Frankreich und der vom Kulturbürgertum als schmerzlich empfundenen Wahrnehmung, dass die Deutschen als ‚Kulturvolk‘ und ‚Kulturnation‘ zwar eine ideelle Einheit bilden könnten, dieses Deutschland aber als Vielstaatenvolk keine staatliche Einheit aufweise, entwickelte Johann

Gottlieb Fichte in seinen „Reden an die Deutsche Nation“ (1807/1808) einen buchstäblich exklusiven und exkludierenden Gedanken: Die These, dass für das deutsche Volk nicht eine Idee des Staates oder eines Gesellschaftsvertrages das Fundament der Gemeinschaft bilde, sondern die Volkszugehörigkeit. Denn es sei ‚Urvolk, nicht latinisiert und daher mit seinem Ursprung noch in Kontakt‘. Von der Vorstellung einer ‚Urkraft‘ dieses Volkes, das jenseits aller verfestigten Zivilisation charakterisiert sei durch seinen ewigen Frühling und einen immer wieder möglichen Neubeginn, bis zum nationalsozialistischen ‚Stolz auf ein inneres Barbarentum‘ (Sombart) und zur Überhöhung einer völkischen Rasse ist es nicht weit. Gesucht wird die Volks-, möglichst Blutsgemeinschaft, nicht der Verfassungsstaat, der Stammesgenosse, nicht der Staatsbürger, der Reichsdeutsche, nicht der Europäer. Karl Larenz, ein prominenter Jurist und Rechtsphilosoph, drückte dies 1935 so aus: „Wer außerhalb der Volksgemeinschaft steht, steht auch nicht im Recht“.²⁸

Die heutigen ‚Wir sind das Volk‘-Rufer schließen nur im – äußerst diffus gewordenen – Protest gegen ‚die da oben‘ an die Demonstranten von 1989 an. In allem anderen folgen sie der alten Mischung aus Selbstüberhöhung des Eigenen und Ressentiments gegen das Fremde. Der sich globalisierenden Welt begegnen sie mit aggressiver urvölkischer Einfalt und dem Traum von einem palisadengeschützten Stammesreservat. Nicht nur mit dem Ruf ‚Wir sind das Volk‘, sondern auch in der Behauptung ‚Wir schaffen das‘, hat das ‚Wir‘ in der öffentlichen politischen Diskussion Konjunktur. Die Medien, Zentralbank des symbolischen Öffentlichkeitskapitals, sorgen dafür, dass wir uns, wer auch immer wir seien, als Kollektivsingular begreifen. Unausgesprochen, aber mitgedacht, ist das Gegenüber dieses ‚Wir‘: sie, die Anderen. – Je unsicherer ein Kollektiv seiner selbst ist, umso mehr benötigt es, wie Ethnologen und Soziologen seit langem wissen, entweder Führer und Vorbilder oder ein klar umrissenes, möglichst negativ ausgemaltes Bild des Anderen, vor dessen zwielichtiger Andersartigkeit der Wert der eigenen Gemein-

28 Karl Larenz: Rechtsperson und subjektives Recht. Zur Wandlung der Rechtsgrundbegriffe, in: Georg Dahm et al. (Hrsg.): Grundfragen der neuen Rechtswissenschaft, Berlin 1935, S. 225-260, S. 241.

schaft unübersehbar zu sein scheint: Wenn wir schon nicht genau wissen, wer wir sind, so erkennen wir zumindest unseren Wert daran, dass wir nicht so sind, wie die von uns als inferior imaginierten Anderen.

So gut erkennbar das Wechselspiel zwischen diesen Selbst- und Fremdzuschreibungen einerseits ist, so erklärungsbedürftig bleibt andererseits die Diffusität des deutschen ‚Wir‘ und die Sehnsucht nach einer ebenso nebulösen deutschen Leitkultur. Auch hier hilft ein Blick zurück in die Geschichte der ‚alten‘ Bundesrepublik. Im Verlauf der mühsamen, langwierigen und historisch ungewöhnlich selbstreflexiven ‚Aufarbeitung‘ der deutschen Verbrechen und Gewalttaten im Nationalsozialismus bildete sich – neben der ebenso mühsamen Arbeit am Aufbau eines demokratischen Rechtsstaates – eine Maxime heraus, die zu einem zentralen Element des Gründungsmythos der Bundesrepublik wurde: die Maxime ‚Nie wieder!‘ Nie wieder Rassismus, Holocaust, nationalsozialistische Diktatur, Angriffskrieg, Verfolgung von Minderheiten! Dieser sich in der Negation artikulierende Gründungsmythos schob sich vor die alten, positiven Gründungsmythen Deutschlands: die Projektionen vom ‚Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation‘, der deutschen Kulturnation, dem Land der Dichter, Denker, Musiker, Erfinder.

Zwar ist es der deutschen Erinnerungspolitik gelungen, die Leistungen der ‚historischen Aufarbeitung‘ herauszustellen, deren Ergebnisse – auch in den Schulbüchern – zu dokumentieren, die Erinnerung durch Gedenktage, ‚Stolpersteine‘, Mahnmale symbolisch und rituell zu verfestigen. Aber der Versuch, allein aus einer negativen Gründungsidee – aus dem, was ‚wir‘ *nicht* sein wollen, aus einer Selbstnegation – eine anspruchsvolle Position gewinnen zu wollen, ist bemerkenswert standortlos. Dennoch schien sowohl die ‚alte‘ als auch die vereinigte Bundesrepublik Deutschland eine, wenn auch komplexe, so doch gefestigte Gesellschaftsstruktur entwickelt zu haben. Politisch verfasst als föderale, parlamentarische Demokratie, wirtschaftlich orientiert an einer ‚freien, sozialen Marktwirtschaft‘, eingebunden in die Europäische Union und die Nordatlantische Verteidigungsgemeinschaft könnte die Bundesrepublik Deutschland das Bild eines robusten Staates und einer in sich stabilisierten Gesellschaft bieten. Denn durch die politischen und wirtschaft-

lichen Verflechtungen und trotz der weltweiten Migrationsbewegungen und der Anwerbung ausländischer Arbeitskräfte, die Deutschland schon seit langem zu einem Einwanderungsland gemacht haben, hat sich die deutsche Gesellschaft insgesamt zu einer heterogenen – vor allem von außen akzeptierten – pluralen, ‚offenen‘ Gesellschaft entwickelt.

Schon in ihren Anfängen, in den Zeiten des ‚Wirtschaftswunders‘, begann diese Gesellschaft von anhaltendem Wohlstand, sozialer Sicherheit und dauerhaftem Frieden zu träumen. Der Traum wurde weitgehend erfüllt und blieb auch nach der Vereinigung der beiden deutschen Teilstaaten erhalten. Nun aber, da er durch die Flüchtlingskrise bedroht zu sein scheint, zeigt sich, dass er eine ideelle Leerstelle enthielt: Wohlstand, Sicherheit und die Sehnsucht nach Frieden allein stiften nicht das, wonach in unsicheren Zeiten am meisten gesucht wird – Gemeinschaft.

Und da ist er wieder, der Ruf „Wir sind das Volk!“. Der Traum, dass die ‚aufgezwungene‘ plurale Gesellschaft durch *einen* Volkskörper ersetzt werden könne, durch ein ‚Wir‘, das alles Fremde ausschließt. Eine strukturell plurale Gesellschaft wie die der Bundesrepublik Deutschland besteht jedoch aus vielfältigen Gemeinschaften. In ihr werden zwangsläufig Stammesgenossen unterschiedlicher Völkerstämme „Wir sind das Volk!“ rufen und dadurch den einen Volkskörper auflösen. In all der Auflösung und Parzellenbildung nationaler und völkischer Bewegungen bleibt den Stämmen nichts als der Traum vom Volk. Er ist so leer wie das ‚Wir‘ der Rufer. Ebenso leer ist das ‚Wir‘ in einer pluralen Gesellschaft, die sich das Motto gibt: „Wir schaffen das!“ Auch sie weiß nicht, wer das ‚Wir‘ ist, das sich mit einem unbestimmten ‚Das‘ herumschlagen soll. Es gibt weder ein identifizierbares Kollektivsubjekt, noch einen ausgearbeiteten Plan, nicht einmal einen Traum vom Ziel des ‚Schaffens‘ oder eine Vorstellung darüber, wie ‚wir‘ und ‚unsere‘ Gesellschaft am Ende unseres Schaffens aussehen könnten.

Schon das Kabarett der frühen sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts erkannte die unfreiwillige Komik der selbstbewussten Wir-Deklarationen, indem es zunächst der damals häufig zu hörenden, selbstgefälligen Behauptung „Wir sind wieder wer!“ vorgeblich zustimmte, dann jedoch die Frage anschloss: „Aber wer sind wir?“ Die

scheinbar einfache Antwort: „Ich bin Deutscher“, führt in das von Botho Strauß („Herkunft“) beschriebene Dilemma: „Ich bin Deutscher, aufgewachsen mit Grimms Märchen und Elvis Presley, Karl May und General Eisenhower, Wagner und James Dean. Woher soll ich meinen Realismus nehmen?“²⁹ Die Frage ist berechtigt. Aber zugleich ist die Beschreibung dessen, wer Strauß als Deutscher ist, realistisch. Sie benennt das Problem, das sich stellt, wenn man sich als Mitglied einer pluralen, offenen Gesellschaft vorrangig über eine nationale Zugehörigkeit zu definieren versucht. Denn offene Gesellschaften können schon aufgrund ihrer historisch gewachsenen, ihnen auferlegten Struktur nicht auf Gemeinschaftlichkeit im Zeichen einer ‚geglaubten Gemeinschaft‘ (Max Weber) setzen. Sie verlangen von ihren Mitgliedern ein hohes Maß an individueller Selbstreflexion, Selbstständigkeit und Entscheidungskraft.

Das Grundgesetz, die beste Verfassung, die Deutschland je hatte, setzt dementsprechend nicht auf ein diffuses, nationales ‚Wir‘, sondern auf die freie Entfaltung der Persönlichkeit (Artikel 2): auf die Stärkung individueller Freiheit bei gleichzeitiger Verpflichtung, die Rechte anderer Individuen nicht zu verletzen. Als Deutscher habe ich allen Grund, auf das Grundgesetz zu setzen, gerade weil es die alten stereotypen Denkmuster – ‚Wir‘-Deklarationen wie die Forderung nach Nationalstolz und nationaler Leitkultur – in den verstaubten Akten der Nationalgeschichte ruhen lässt.

Die Bundesrepublik Deutschland gönnt sich einen bunten Strauß an Gedenktagen. Bemerkenswert ist, dass ihr – anders als etwa den USA oder Frankreich – das Inkrafttreten der Realisierung ihrer Gründungs-idee durch das Grundgesetz keinen Gedenktag wert ist. An den 17. Juni (1953) und an den Tag der Deutschen Einheit wird rituell erinnert. Die Frage, was am 23. Mai 1949 geschah, erzeugt bis heute bei vielen Deutschen eher ein Grübeln als die richtige Antwort. Offenkundig erfüllen Gemeinschaftsfiktionen, die Inszenierungen kollektiver ‚Wir‘-Manifestationen und die Verschmelzung des eigenen Denkens mit einem leitkulturellen Gemeinschaftsglauben den tiefsitzenden Wunsch nach Sicherheit eher als die Maximen des Grundgesetzes.

29 Botho Strauß: *Herkunft*, München 2014, S. 66.

Wo dieses von jedem einzelnen – im Sinne Kants – verlangt, dass er und sie sich des ‚eigenen Verstandes ohne Leitung eines anderen bedienen‘ und dass er und sie von der ‚eigenen Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch mache‘, schützen Gemeinschaftsglauben und Gemeinschaftshandeln das Individuum vor dem Risiko, selbst denken, entscheiden und Verantwortung übernehmen zu müssen. Die Angst vor der Freiheit tritt an die Stelle der vom Grundgesetz eröffneten und gesicherten Möglichkeit, als freier Bürger in einem freiheitlichen, sozialen Rechtsstaat zu leben und diesen mitzugestalten: eine Möglichkeit, nach der viele ‚Flüchtlinge‘ in ihrem Herkunftsland vergeblich gesucht haben und die sie auf ‚deutschen Boden‘ zu finden hoffen. Staatsbürger dieses Formats braucht Deutschland. Auf Stammes-, Glaubens- und Gesinnungsgemeinschaften kann es verzichten: Sie sind in den deutschen Verfassungsstaat kaum integrierbar.

Deutschland ist – wie nie zuvor – geprägt durch ethnischen, religiösen und kulturellen Pluralismus. Steht einerseits die Suche nach der Leitkultur für eine populistisch und feuilletonistisch verbrämte, leicht abgemildert national-fundamentalistische Heimatsuche, so lässt sich andererseits beobachten, wie Deutschland – als *konstitutiv* ‚offene Gesellschaft‘ – strukturell auf seine pluralistische Verfasstheit reagiert: Außenpolitisch steigert es seine Pluralität durch die Integration in die europäische Gemeinschaft, ökonomisch und medial durch zunehmende internationale Verflechtung, innenpolitisch durch die Schaffung von ‚Arenen‘³⁰ – öffentlichen Räumen oder medialen Plattformen, in denen die Differenzen und Interessengegensätze sich artikulieren können und ausgetragen werden.

30 Zum Arenen-Konzept vgl. Anselm Strauss: *Continual Permutations of Action*, New York 1993, S. 225ff. – Hans-Georg Soeffner: *Trajectory – das geplante Fragment. Die Kritik der empirischen Vernunft bei Anselm Strauss*, BIOS 4.1 (1991), S. 1-12. – Hans-Georg Soeffner/ Dariusz Zifonun: *Integration und soziale Welten*, in: Sighard Neckel/Hans-Georg Soeffner (Hrsg.): *Mittendrin im Abseits. Ethnische Gruppenbeziehungen im lokalen Kontext*, Wiesbaden 2008, S. 115-131, S. 125f.

IV. Fazit

Als Bürger ‚offener Gesellschaften‘ und ihrer Rechtssysteme ist dementsprechend derjenige erfolgreich, der (1) in der Lage ist, Differenzen zu erkennen und zu artikulieren. Dies betrifft sowohl die Differenzen zwischen einem Individuum und anderen Individuen als auch zwischen Gruppen, Überzeugungen, Lebensstilen, Weltanschauungen. (2) Muss er dazu fähig sein, Differenz übergreifende Strukturen wie etwa Kooperationszusammenhänge wahrzunehmen und zu nutzen. Dazu gehört (3), dass er die Repertoires der Sprach- und Rollenspiele seiner sozialen Welt kennt, beherrscht und variieren kann.

Damit schließt sich der Kreis meiner Argumentation. Denn die genannten Fähigkeiten erfordern genau jene praktische und *lernbare* soziale Begabung, mit deren Hilfe der prinzipiellen Fragilität menschlicher Kommunikation und Kooperation begegnet werden kann. Während Einheitsfiktionen darauf gerichtet sind – jenseits der Wir/die Anderen und der Freund-Feind-Unterscheidung – *Differenzenindifferenz* zu erzeugen, kann es der differenzbasierten, sozialen Begabung gelingen, die Reziprozität einer Vielfalt von Perspektiven für die Sprach- und Rollenspiele in Koorientierung und Kooperation zu nutzen. Dies schließt an die Erkenntnis Simmels an, dass „Gesellschaft [...] immer schon da vorhanden [ist, H-GS], wo mehrere Individuen in Wechselwirkung treten“, weshalb, so Simmel weiter, „die Soziologie als Einzelwissenschaft [...] die Untersuchung der Kräfte, Formen und Entwicklungen der Vergesellschaftung: des Mit-, Für- und Nebeneinanderseins“³¹ zum Gegenstand habe. In plural verfassten Vergesellschaftungsformen ist dieser Simmelschen Charakterisierung allerdings auch das ‚Gegeneinander-Sein‘ hinzuzufügen.

Simmels Hoffnung war, dass durch das uns aufgezwungene, spannungsreiche und komplexe „Zusammenwirken vieler [...] etwas entstehen [könne, H-GS], was jenseits des Individuums steht und doch nichts

31 Georg Simmel: Individualismus der modernen Zeit und andere soziologische Abhandlungen, Frankfurt a. M. 2008, S. 35.

Transzendentes“³², Außerweltliches ist – in der Linie meiner bisherigen Argumentation: Vergesellschaftung als pluralistisch gestalteter Prozess.

Plural strukturierte Gesellschaften basieren auf ‚offener Integration‘: auf der durch demokratische Wahlen legitimierten, rechtlich gesicherten und ordnungspolitisch durchgesetzten Balance von Differenzen und Interessen. Die Erhaltung dieser Balance fordert von den Gesellschaftsmitgliedern mehr als nur die ideelle Selbstverpflichtung zum ‚Verfassungspatriotismus‘ (Sternberger/Habermas): Sie verlangt darüber hinaus die aktive Unterstützung der Staatsbürger dafür, dass der ideelle Überbau ‚material‘, d.h. durch alle drei Gewalten des Rechtsstaates aufrecht-erhalten und abgesichert werden kann.

Kurz: Es gilt, die Chimäre völkisch, religiös oder ideologisch eingefärbter ‚Leitkulturen‘ gründlich zu entsorgen: Offene Gesellschaften können nur durch den Gesellschaftsvertrag geleitet werden, den sie sich selbst gegeben haben: Schutzherrin dieses Gesellschaftsvertrages ist eine gesicherte und entschlossen durchgesetzte Rechtskultur.

32 Ebd., S. 116.

Fluchtpunkt Integration

Panorama eines Problemfeldes

Becker, M.; Kronenberg, V.; Pompe, H. (Hrsg.)

2018, VI, 351 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-19429-1