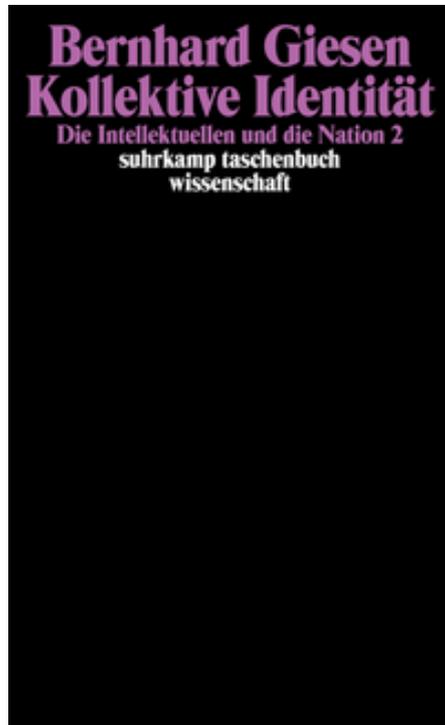


Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Giesen, Bernhard
Kollektive Identität

Die Intellektuellen und die Nation 2

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1410
978-3-518-29010-1

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1410

Kollektive Identität ist zu einem aktuellen Thema geworden. Als nationale, kulturelle, regionale oder ethnische Identität bestimmt diese Frage nicht nur die politische Rhetorik, sondern auch die Ziele alter und neuer sozialer Bewegungen, begründet politische Konflikte und territoriale Ansprüche, gibt Minderheiten das Recht auf Widerstand gegen Mehrheiten und fordert Solidarität.

Bernhard Giesen nähert sich dem Thema von zwei unterschiedlichen Ausgangspunkten. In seinen allgemeinen theoretischen Überlegungen entwirft er zunächst eine Typologie von Codierungen kollektiver Identität (primordiale, traditionalistische und universalistische Codes) und beschreibt deren situative Bedingungen. Anschließend skizziert er drei historische Szenarien, in denen Intellektuelle und ihr bürgerliches Publikum im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert gesellschaftliche Identität entworfen haben. Dabei geht es um das Verhältnis von Privatheit und Öffentlichkeit in der französischen Aufklärung und der deutschen Romantik, um Historismus und Modernismus im wilhelminischen Kaiserreich sowie um die Entwicklung von Rassismus und Antisemitismus in Deutschland und Frankreich.

Bernhard Giesen
Kollektive Identität

Die Intellektuellen und
die Nation

2

Suhrkamp

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.

3. Auflage 2016

Erste Auflage 1999

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1410

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1999

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-29010-1

Inhalt

<i>Erster Teil · Einleitung</i>	9
1. Vorwort	9
2. Kollektive Identität – Eine konstruktivistische Perspektive	11
 <i>Zweiter Teil · Typen der Konstruktion kollektiver Identität</i>	 24
1. Codes kollektiver Identität	24
1.1 Primordiale Codes	32
1.1.1 Reinigungsrituale	34
1.1.2 Dämonisierung	36
1.1.3 Reductio: Elementarisierung	38
1.2 Traditionale Codes	42
1.2.1 Rituale der Erinnerung	43
1.2.2 Lokalität	46
1.2.3 Repräsentatio: Personalisierung	48
1.3 Universalistische Codes	54
1.3.1 Pädagogisierung und Opferrituale	56
1.3.2 Erfindung des Neuen	60
1.3.3 Reflectio: Umdeutung und Veränderung der Welt	62
2. Situative Bedingungen kollektiver Identität	69
2.1 Die Elemente der Situation	69
2.1.1 <i>Egos</i> Grenzziehung	73
2.1.2 <i>Alters</i> Einverständnis	75
2.1.3 Die Reaktion der Außenstehenden	77
2.1.4 Die Gegenwart des angesprochenen Publikums .	79
2.1.5 Die außenstehenden Beobachter	80

2.2 Rituale der Grenzziehung	82
2.2.1 Private Rituale	82
2.2.2 Öffentliche Rituale	88
2.2.3 Politische Rede	95
2.2.4 Propaganda	97
2.3 Soziale Beziehungen	102
2.3.1 Akteure: Institutionelle Rangordnung und Ungleichheit	103
2.3.2 Ziele der Handlung: Kulturelle Voraussetzungen des Verstehens	105
2.3.3 Mittel der Handlung: Heterogenität der Praktiken	107
2.4 Ein dimensionales Modell sozialer Situationen	108
3. Der Kampf um Anerkennung	118

*Dritter Teil · Historische Szenarien der Konstruktion
kollektiver Identität*

1. Universalismus: Privatheit und Öffentlichkeit in der deutschen und französischen Aufklärung, in Jakobinismus und Romantik	136
1.1 Kosmopolitismus und das erweiterte Hofsystem: die Aufklärung in Frankreich	136
1.1.1 Die <i>noblesse de robe</i> und die <i>philosophes</i>	137
1.1.2 Salonkommunikation	140
1.1.3 Die Autonomie des Privaten und die Paradoxie zwischen Öffentlichkeit und Privatheit	150
1.2 Patriotismus und die Vorstellung des unsichtbaren Publikums: die deutsche Aufklärung	156
1.2.1 Das Bildungsbürgertum	158
1.2.2 Verein, Lektüre und Moral	160
1.2.3 Versöhnung durch Bildung und Verinnerlichung	163
1.3 Die Freunde des Volkes: Der öffentliche Raum der Jakobiner	167

1.3.1	Das Volk und seine neuen Führer	167
1.3.2	Die Rede an das Volk	169
1.3.3	Die Unterdrückung des Privaten und die Natürlichkeit der Volksgewalt	172
1.4	Das erhabene Wesen der Nation: Die ästhetische Identität in der deutschen Romantik	174
1.4.1	Die Distinktion der Entwurzelten	174
1.4.2	Esoterik und Banalität	176
1.4.3	Die Verachtung des Öffentlichen und die Transzendentalität des Volkes	177
1.5	Schlußbemerkung	180
2.	Traditionalität: Historismus und Modernismus im deutschen Kaiserreich	183
2.1	Das Vergessen der Vergangenheit	189
2.1.1	Die Ausdifferenzierung der Naturwissenschaften	189
2.1.2	Innovationskommunikation	192
2.1.3	Codierung: Der Fortschritt der Wissenschaften .	193
2.1.4	Resonanzen: Die neuen industriellen Klassen ...	195
2.1.5	Missionarische Kommunikation	197
2.1.6	Codierung: der Universalismus des Fortschritts .	199
2.2	Die Vergegenwärtigung der Vergangenheit	201
2.2.1	Die Geschichtswissenschaften	201
2.2.2	Öffentlicher Bildungsauftrag und interne Versachlichung in den Geschichtswissenschaften	202
2.2.3	Codierung: Der Historismus der Geschichts- wissenschaft	205
2.2.4	Resonanzen im Bildungsbürgertum	207
2.2.5	Vereinskommunikation	210
2.2.6	Codierung: Historismus	214
2.3	Die Verberuflichung der Vergangenheit	224
2.3.1	Die Inflationskrise des Historismus und die Vergangenheit in den Händen der Fachleute	224
2.3.2	Die Logik der Verberuflichung	228
2.3.3	Codierung: Der invertierte Modernismus	231

2.3.4	Resonanzen: Das neue großstädtische Publikum	234
2.3.5	Rituale des Konsums von Vergangenheit	235
2.3.6	Codierung: Die Fremdheit der Vergangenheit	240
2.4	Weder Vergangenheit noch Zukunft: Das Gegenwartsbewußtsein des Kulturpessimismus	242
2.4.1	Die neuen Mythologen	242
2.4.2	Charismatische Rituale	243
2.4.3	Codierung: Die Steigerung der Gegenwart	245
2.4.4	Resonanzen: Verunsicherung und Entwurzelung des Kleinbürgertums	247
2.4.5	Bündische Kommunikation	250
2.4.6	Codierung: Reinheit und Dekadenz	252
2.5	Schlußbemerkung	254
3.	Primordialität: Antisemitismus und Rassismus in Deutschland und Frankreich	255
3.1.1	Naturalistische Reduktion: Rassismus als Wissenschaft	259
3.1.2	Vielfalt der Kulturen und Reinheit der Gemeinschaft: primordiale Identität in der Romantik	271
3.1.3	Rassismus als Geschichtstheorie	277
3.2.1	Traditioneller Antisemitismus als Dämonisierung des lokalen Fremden und als christliche Tradition	284
3.2.2	Der Antisemitismus als intellektuelle Kompensation der Moderne	292
3.2.3	Der Antisemitismus als politische Partei	306
3.2.4	Der Antisemitismus als asketische Utopie	314
3.2.5	Rassismus und Antisemitismus als Praxis der Vernichtung	319
3.3	Schlußbemerkung	328
	Nachwort	331
	Literatur	334

I. Einleitung

I. Vorwort

Kollektive Identität ist zu einem aktuellen Thema geworden. Als nationale, kulturelle, regionale oder ethnische Identität bestimmt dieses Thema nicht nur die politische Rhetorik, sondern auch die Ziele alter, neuer und ganz neuer sozialer Bewegungen, begründet politische Konflikte und territoriale Ansprüche, gibt Minderheiten das Recht zum Widerstand gegen Mehrheiten und fordert fraglose Solidarität auch jenseits von Verwandtschaft und persönlicher Bekanntschaft. Eine Vielzahl von sozial- und kulturwissenschaftlichen Arbeiten hat das Thema inzwischen aufgegriffen und Ethnizität und Multikulturalismus, Geschlecht und Nationalität in – jeweils für sich genommen – interessanten Einzelanalysen behandelt.

Dem vorliegenden Band geht es weder um kurzfristige Aktualitäten noch um ein allgemeines Engagement. Er nähert sich dem Thema von zwei unterschiedlichen Ausgangspunkten. Einerseits versucht er allgemeine theoretische Überlegungen und Typologien vorzustellen, die sich auf eine weite Bandbreite von Phänomenen kollektiver Identität beziehen lassen. Andererseits stellt er drei Skizzen historischer Szenarien vor, in denen Intellektuelle und ihr bürgerliches Publikum gesellschaftliche Identität entworfen und vorgestellt haben. Dabei geht es vornehmlich um die deutsche Geschichte des neunzehnten und beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts und um Vorstellungen, die im Zusammenhang nationaler Identität standen. Beide Teile, die theoretische Typologie kollektiver Identität und die historischen Szenarien der Identitätskonstruktion, können unabhängig voneinander gelesen werden, obwohl sie aufeinander verweisen und aufeinander bezogen sind. Auch in dieser Hinsicht kann der vorliegende Band als Fortsetzung von *Die Intellektuellen und die Nation*, der 1993 im selben Verlag erschienen ist, gesehen werden. Er unterscheidet sich allerdings von diesem ersten Band sowohl in der begrifflichen Architektur wie auch in der historischen Perspektive. Sein Schwerpunkt liegt nicht mehr auf dem langen Jahrhundert der deutschen Kultur- und Nation vor der Reichsgründung, son-

dern auf den kulturellen Konstruktionen von kollektiver Identität im deutschen Kaiserreich. Nicht nur dort, sondern auch an der Wende zwischen dem achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert (Teil II, Kapitel 1) werden Fin-de-siècle-Lagen skizziert, in denen herkömmliche Identitätsentwürfe unter Spannung gerieten und neue Bezugspunkte kollektiver Identität ausgerufen wurden. Mit der durch die historische Distanz gebotenen Brechung der Perspektive lassen sich vielleicht auch Anregungen zur Deutung unseres Fin de siècle gewinnen.

Weitaus mehr als üblich verdankt sich das Entstehen der vorliegenden Arbeit günstigen Bedingungen und gemeinschaftlicher Anstrengung. An ihr waren vor allem meine Gießener Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter beteiligt. Zu ihnen gehören Christian Kritschgau, Kristina Matron, Anke Mölle und Daniel Suber, vor allem aber der vortreffliche Kay Junge. Ohne sie wäre vieles historische Material unbearbeitet geblieben, sie regten durch sachkundige Kritik Revisionen des Textes an und verhalfen mit einer Vielzahl von Literaturrecherchen dem Anmerkungsapparat zu seiner vorliegenden Gestalt. Ihnen gebührt mehr Dank, als dies in dieser Einleitungsformulierung zum Ausdruck kommen kann.

Die Grundlage dieses Gießener Forschungsteams wurde durch die Förderung eines Projektes im Rahmen des Sonderforschungsbereiches »Erinnerungskulturen« der Deutschen Forschungsgemeinschaft gebildet. Meinen Kollegen im Rahmen dieses Sonderforschungsbereiches, insbesondere Helmut Berding, Günter Oesterle und Günther Lottes, danke ich für vielfältige Anregungen und kritische Lektüre von Teilen des Manuskriptes. Dies gilt auch meinem väterlichen Freund Shmuel N. Eisenstadt, dessen große Perspektive auf achsenzeitliche Kulturen viele Überlegungen dieser Arbeit beeinflusst hat, meinen Freunden Klaus Eder und Jeffrey Alexander, mit denen ich die theoretischen Modelle diskutieren und entwickeln konnte, sowie Alois Hahn, Karl Otto Hondrich, Hans-Georg Soeffner und Johannes Weiß, mit deren Ideen mich ein langer anregungsreicher Dialog verbindet. Unter meinen Gießener Fachkollegen haben Helmut Dubiel, Reimer Gronemeyer und Claus Leggewie meine Überlegungen zum Thema kollektiver Identität mit Interesse, freundschaftlicher Kritik und Ermunterung im alltäglichen Umgang begleitet. Ihnen danke ich für eine langjährige kollegiale Freundschaft.

2. Kollektive Identität – Eine konstruktivistische Perspektive

Im folgenden plädiere ich für eine neue sozialwissenschaftliche Perspektive auf Gemeinschaftlichkeit. Ein solcher neuer Blickwinkel läßt sich in mehreren Stufen entwickeln. Schon das Denken des frühen neunzehnten Jahrhunderts hatte den einfachen ethnozentrischen Standpunkt hinter sich gelassen; in der Romantik wird an die Stelle der Zentralperspektive einer einzigen, allein gültigen Gemeinschaft die Vielfalt und das Nebeneinander von ganz verschiedenen Gemeinschaften gesetzt, die jeweils füreinander Außenwelt sind.¹ Mit der Romantik vollzog sich jedoch nicht nur eine Wende zum Pluralismus und zur Heterogenität der Gemeinschaftsbezüge, sondern auch eine neue Bewertung und Bedeutung von Gemeinschaftlichkeit: Gemeinschaft wurde nun in Verbindung mit der Suche nach Identität gebracht. Die Auflösung traditionaler Ordnungen hatte im Gegenzug Fragen der Selbstbestimmung und Identität mit einem neuen Gewicht versehen.² Gemeinschaftlichkeit erschien nun nicht mehr wie im Pathos der Modernisierung und Aufklärung als traditionale Bindung, der es zu entkommen galt, sondern als Anhaltspunkt für die bodenlose Suche nach Selbstbestimmung: Aus Gemeinschaftlichkeit wurde kollektive Identität.³ Die kollektive Identität der Gemeinschaft bot dem freigesetzten und unruhigen Selbst einen festen und unüberbietbaren Stand; erst auf dieser Grundlage konnte sich individuelle Identität bilden und entfalten.

Während die Romantik so die jeweilige Besonderheit der Gemeinschaft als nicht weiter erklärbaren, natürlichen und elementaren Kern der Vergesellschaftung betrachtete, beginnt die sozialwissenschaftliche Fragestellung gerade mit dem Zweifel an der

- 1 J. Garber, »Von der Menschheitsgeschichte zur Kulturgeschichte. Zum geschichtstheoretischen Kulturbegriff der deutschen Spätaufklärung«, in: ders., *Spätabsolutismus und bürgerliche Gesellschaft. Studien zur deutschen Staats- und Gesellschaftstheorie im Übergang zur Moderne*, Frankfurt am Main 1992, S. 409-433.
- 2 B. Giesen und K. Junge, »Vom Patriotismus zum Nationalismus. Zur Evolution der ›Deutschen Kulturnation‹«, in: B. Giesen (Hg.), *Nationale und kulturelle Identität*, Frankfurt am Main 1991, S. 255-303.
- 3 B. Giesen, *Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit*, Frankfurt am Main 1993.

Annahme der Selbstverständlichkeit und Natürlichkeit von Gemeinschaften. Gemeinschaften entstehen für sie nur als geteilte Illusionen über Abstammung und Vergangenheit, Blutsverwandtschaft und geschichtliche Mission.⁴ Solche gemeinsamen Illusionen entstehen nicht zufällig: Sie werden inszeniert und gern geglaubt, sie begünstigen Interessen und geben unklaren Lebenslagen eine klare Kontur, aber sie sind eben nicht natürlich und selbstverständlich gegeben, sondern sozial konstruiert.

Der konstruktivistische Zweifel an der Alltagsgewißheit von Gemeinschaftsbindungen kann verschiedene Stufen erklimmen. Auf der ersten und einfachsten Stufe greift er auf die ideologiekritische Tradition des achtzehnten Jahrhunderts zurück. Die Illusion der Gemeinschaftlichkeit wird hier als vermeidbares falsches Bewußtsein verstanden und auf die Ranküne der Ideologen, der Priester, der Politiker, der Intellektuellen zurückgeführt. Vom Interesse an Herrschaftserhalt und Karriere bewegt, versuchen danach Ideologen Gemeinschaftsideen, an die sie selbst nicht glauben oder nicht glauben müssen, für ein glaubensberechtigtes Publikum zu inszenieren und zu imaginieren.⁵ Die Verführer und ihre Opfer werden dabei durch unterschiedliche Handlungsorientierungen getrennt: Die einen werden allein von moralisch verwerflichen Eigeninteressen motiviert, die anderen sind desorientiert und auf der Suche nach Identität. Gewiß ist ein solches Modell des Priestertrugs auch heute noch in der Lage, das Verhalten von Identitätsunternehmern zu beleuchten, die mit der Mobilisierung einer desorientierten Gefolgschaft Karriere machen, doch bei entscheidenden Fragen greift es bei weitem zu kurz. Es neigt zu moralisierenden Unterscheidungen zwischen Tätern und Opfern und versperrt sich damit Aussichten auf den Einzelfall. Es muß weiterhin richtiges, das heißt selbstbestimmtes und vernünftiges Gemeinschaftsbewußtsein von falschem und pathogenem Gemeinschaftsglauben unterschieden werden – wenn nicht grundsätzlich jede Gemeinschaftlichkeit als proble-

4 Dies ist seit Ernest Renans berühmtem Aufsatz über die Nation immer wieder betont worden, in der neueren Nationalismusforschung vor allem von Ernest Gellner. E. Renan, *Was ist eine Nation? Und andere politische Schriften*, Stuttgart 1995; E. Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford 1983.

5 B. Giesen, *Die Intellektuellen und die Nation*, Frankfurt am Main 1993, S. 156-159.

matisch betrachtet werden soll. Diese Unterscheidung zwischen richtig und falsch, gesund und krank kann jedoch nur wieder von außen, aus der Beobachterperspektive und damit letztlich fremdbestimmt, vorgenommen werden. Auf eine raffinierte, aber unvermeidliche Weise schleichen sich in diese moralischen Unterscheidungen wieder ethnozentrische Gesichtspunkte ein. Das Priestertrugsmodell gibt schließlich keine Antwort auf die Frage, warum ein bestimmtes Gemeinschaftsangebot bei einem Publikum Anklang findet, ein anderes, ebenfalls vorgetragenes hingegen nicht.

Gerade diese Frage steht im Mittelpunkt einer neuen Perspektive auf Gemeinschaftlichkeit, die die rationale Nutzenabwägung der einzelnen Individuen zum Ausgangspunkt nimmt. Die Unterscheidung von richtigem und falschem Bewußtsein, von Tütern und Opfern, von gesunden und pathogenen Gemeinschaftsbildungen, von verwerflichen instrumentellen und guten identitätsbezogenen Motiven wird auf dieser nächsten Stufe der konstruktivistischen Perspektive gänzlich zugunsten eines illusionslosen kühlen Blicks aufgegeben: Individuen entscheiden autonom über ihre Handlungen, und alles Handeln geschieht aus Nutzenerwägungen. Man tritt derjenigen Gemeinschaft bei, bei der man langfristig mit hoher Sicherheit den höchsten Gewinn an Solidarleistungen oder Statusprestige bei relativ geringen Kosten erwarten kann.⁶

Eine solche Vorstellung von Gemeinschaftlichkeit nach dem Modell der Versicherungsgesellschaft übertrifft das Priestertrugsmodell zwar im Auflösungsvermögen, verfehlt aber gerade jene Merkmale von kollektiver Identität, die die Romantik herausstellte. Wenn ein Individuum seine eigene Identität über seine Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft bestimmt, so kann diese Identitätskonstruktion nicht mehr als Mittel zu weiteren Zwecken behandelt werden: Identität ist selbst ranghöchstes und nicht weiter relativierbares Ziel, sie wird bei strategischen Erwägungen immer schon vorausgesetzt, sie dient nicht Interessen, sondern sie definiert Interessen.⁷ Selbst wenn die Identifikation mit der

6 Die wohl einflußreichste Variante dieses Ansatzes dürfte von Michael Hechter formuliert worden sein. Ders., *Principles of Group Solidarity*, Berkeley 1987.

7 Dies hat vor allem Alessandro Pizzorno gezeigt. Ders., »Some other kinds of otherness: a critique of ›rational choice‹ theories«, in: A.

Gemeinschaft auf Interessen beruht, so muß sich das Individuum im Augenblick des Gemeinschaftshandelns doch weitgehend über diese individuellen Interessen selbst täuschen; wäre es sich der eigenen Interessen in voller Schärfe bewußt, so könnte es die anderen nicht mit jenem selbstvergessenen Handeln überzeugen, das als Beitrag zur Gemeinschaft erwartet wird. Alle würden einander ständig mit Mißtrauen und Betrugsverdacht begegnen. Gewiß ermöglicht auch Gemeinschaftshandeln Täuschungen und Selbsttäuschungen. Der Umstand, daß sich hinter dem institutionellen Diskurs eines Handlungsfeldes strategische Interessen verbergen – oder anders gewendet: daß normative Orientierungen und Handlungsmotive nicht deckungsgleich sein müssen –, hebt die Gültigkeit der Diskursregeln nicht auf. Wenn der Wandel wissenschaftlicher Theorien nicht auf die Wahrheitsregeln, sondern allein auf die Karriereinteressen und Konkurrenzen der beteiligten Wissenschaftler reduziert wird, so verfehlt dies die eigentümliche Logik wissenschaftlicher Kommunikation, das heißt die Besonderheit eines Handlungsfeldes im Unterschied zu anderen. In ähnlicher Weise reduziert das Versicherungsgesellschaftsmodell Gemeinschaftlichkeit und kollektive Identität auf das Problem freiwilliger Mitgliedschaft in Organisationen, die Solidarverträge anbieten.

Die Konstruktion von kollektiver Identität geht jedoch weit über die Grenzen rationaler Entscheidungen zwischen alternativen Mitgliedschaften hinaus. Auch dann, wenn Gemeinschaftlichkeit nicht mehr als wählbar, sondern als naturwüchsig und unabänderlich erscheint, vollzieht sich eine Konstruktion kollektiver Identität; auch dann, wenn – wie bei spontanen, affektiv bestimmten Teilnahmen an Ritualen – keine rationalen, nutzengeleiteten Überlegungen stattfinden, vollzieht sich eine Konstruktion kollektiver Identität; auch dann, wenn – wie bei traditionalem Handeln – es nur auf die alternativenlose Wiederholung von bestimmten Handlungsformen ankommt, kann sich eine Konstruktion kollektiver Identität vollziehen. Das Versicherungsgesellschaftsmodell kann diese wichtigen Formen der Kon-

Foxley, M. S. McPherson, G. O'Donnell (Hg.), *Development, Democracy and the Art of Trespassing: Essays in Honor of Albert O. Hirschman*, Notre Dame, Indiana 1986, S. 355-373. Pizzorno greift dabei auf das auch für unsere Überlegungen grundlegende Werk von Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford 1984, zurück.

struktion von Gemeinschaftlichkeit nur mit dem Kunstgriff einer kontrafaktischen Annahme erfassen: Auch wenn man weiß, daß nicht rational entschieden wurde, kann man so verfahren, als ob rationale Entscheidungen vorlägen, und die Abweichungen vom Idealtypus rationalen Handelns zum Thema machen. Eine solche idealtypische Vorgehensweise findet freilich dann ihre Grenzen, wenn andere Idealtypen des Handelns bestimmte Konstruktionsformen von Gemeinschaftlichkeit umstandsloser, einfacher und angemessener erfassen können.

Eine derartige Alternative zum Versicherungsmodell kann man in der Idee der Konstruktion von Gemeinschaft durch Rituale sehen. Rituelles Handeln ist weit weniger voraussetzungsvoll; individuelle rationale Nutzenkalküle werden nicht nur nicht angenommen, sondern werden sogar ausgeschlossen: Die Form des Rituals erscheint den Teilnehmern als weitgehend alternativelos, sie muß nicht in Hinblick auf bestimmte Ziele begründet werden, sie läßt sich aus der Perspektive der rituell Handelnden nicht verbessern oder kritisieren, und sie macht keinen Unterschied zwischen den Individuen. Rituale wie das Singen einer Nationalhymne oder das Sprechen eines Gebets sind nicht steigerungs- und fortschrittsfähig. Sie haben diese Form, weil sie diese Form haben. Gerade weil das Ritual alle Unterschiede nivelliert und der Grenzziehung zwischen Teilnehmern und Nichtteilnehmern unterordnet, eignet es sich besonders zur Konstruktion von Gemeinschaftlichkeit.⁸ Im Ritual werden Individualität und die Variationsmöglichkeiten des Diskurses latent gehalten⁹; das Ritual erlaubt nicht nur, so zu tun, als ob keine Differenzen vorlägen, sondern schreibt dies geradezu vor. Nur eine Unterscheidungslinie zählt: die zwischen innen und außen, zwischen Teilnehmern und Außenstehenden.

Nicht die nutzenorientierten Entscheidungen der Individuen für eine Mitgliedschaft, sondern gerade die Ausblendung dieser Entscheidungen ermöglicht hier Gemeinschaftlichkeit. Im Ritual

8 V. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Ithaca, N.Y. 1969.

9 Eben aus diesem Grund machen Rituale selbst noch Konfliktsituationen berechenbar und ermöglichen dadurch eine wechselseitige Abstimmung des Handelns. Vgl. dazu aus der Perspektive eines Historikers: G. Althoff, *Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Friede und Fehde*, Darmstadt 1997.

zeigt sich die Verwandlung zerbrechlicher und kontingenter Übereinkünfte in Regeln und Ordnungen auf besonders deutliche Weise: Soziale Ordnung ist nur deshalb möglich, weil das Wissen um ihre Veränderbarkeit und Zerbrechlichkeit ausgeblendet und unterdrückt werden kann. Wie Seiltänzer können die Akteure nur deshalb den Absturz aus der Gemeinschaftlichkeit vermeiden, weil sie nicht in den Abgrund schauen und so tun, als stünden sie auf festem Boden.

Diese rituelle Konstruktion von Gemeinschaftlichkeit läßt sich zu einer allgemeinen Sozialtheorie ausweiten, die sich auf Klassiker wie Durkheim ebenso wie auf neuere Theorieangebote, etwa von Mary Douglas, berufen kann: Soziale Ordnung setzt immer einen rituell konstruierten Rahmen von Gemeinschaftlichkeit voraus.¹⁰ Erst wenn über allgemein verfügbare Rituale ein solcher Rahmen hergestellt, bestätigt und vorausgesetzt wird, stellt sich bei den beteiligten Akteuren die Vorstellung von Geordnetheit ein. Diese Gemeinschaftlichkeit beruht zunächst allein auf der Gleichförmigkeit des Handelns – sei es als Wiederholung oder als synchrones Geschehen im Gesang, Schauspiel, Marschieren, Tanzen oder auch nur in der schweigenden Anwesenheit bei feierlichen Ritualen, die stellvertretend für die Anwesenden vollzogen werden. Körperlichkeit und Anwesenheit sind außerordentlich wichtig für eine rituelle Konstruktion von Gemeinschaftlichkeit und kollektiver Identität, aber sie reichen allein nicht aus; die Handelnden müssen im Augenblick des Rituals auch wissen, daß sie gleichförmig mit anderen handeln, sie müssen ein Bewußtsein der Gleichförmigkeit ausbilden.¹¹

10 É. Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main 1981; M. Douglas, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien zur Industriegesellschaft und Stammeskultur*, Frankfurt am Main 1974. Eine Zusammenfassung der neueren Diskussion liefert Robert Wuthnow, »Ritual and Moral Order«, in: ders., *Meaning and Moral Order. Explorations in Cultural Analysis*, Berkeley/Los Angeles 1987, S. 97-144. Eine Reihe faszinierender zeitgenössischer Fallstudien finden sich in H. G. Soeffner, *Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2*, Frankfurt am Main 1992.

11 Wir können hier direkt an Émile Durkheims Konzept der mechanischen Solidarität – verstanden als einer aus Ähnlichkeiten entspringenden Solidarität – anschließen. Ders., *Über soziale Arbeitsteilung*, 2. Auflage, Frankfurt am Main 1988, S. 118 ff.

Dieses Wissen um die Gleichförmigkeit mit anderen ist in der Regel nicht nur auf eine Wahrnehmung zufälliger Koinzidenz zurückzuführen, sondern hat kulturelle Gründe und Hintergründe.¹² Die bloße Beschreibung der verschiedenen rituellen Formen, mit denen ein Gemeinschaftsgefühl geschaffen und ein Gemeinschaftsglaube gefestigt werden kann, reicht daher noch nicht aus, um die Konstruktion kollektiver Identität zu erklären. Zwar erfaßt das Ritualmodell weitaus mehr und elementarere Formen der Gemeinschaftlichkeit als das Priestertrugsmodell oder das Modell der Versicherungsgesellschaft, aber es stellt die Bilder und Symbole, mit denen die Teilnehmer am Ritus ihr Tun selbst beschreiben und begründen, noch nicht hinreichend in Rechnung. Die Analyse eines Handlungszusammenhangs als rituelle Herstellung von Gemeinschaftlichkeit erfaßt nur die Form selbst, bleibt aber relativ indifferent gegenüber den Erzählungen und Selbstbildern, die einerseits rituell bekräftigt werden sollen, andererseits aber auch das bloße Gefühl der Gemeinschaftlichkeit symbolisch faßbar und kulturell begründbar machen. Selbstbilder und ihr Gegenstück, die Bilder des Fremden, gewinnen ihre Überzeugungskraft nicht aus der Nützlichkeit für bestimmte Interessen der Mitglieder, sondern aus der Einbettung in allgemeine kulturelle Weltbilder.¹³ Wäre ein solches Selbstbild nur über das Eigeninteresse der Mitglieder begründbar, so könnte es weder Außenstehende noch die Mitglieder selbst überzeugen. Eine solche Selbstüberzeugung innerhalb der Gemeinschaft ist jedoch erforderlich, um zu verhindern, daß man sich der Kontingenz von Zielsetzungen und der Konstruiertheit von Identität bewußt wird und in jenen Abgrund von Fragen stürzt, der schon die Romantiker beunruhigt hatte. Kulturelle Weltbilder stützen solche Selbstüberzeugungen ab und fangen Unsicherheiten ein. Dies gilt insbesondere dann, wenn Alternativen verfügbar sind

12 Vgl. hierzu vor allem M. Douglas, *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*, Frankfurt am Main 1988.

13 Dies ist bekanntlich vor allem von Max Weber betont worden (ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1920/21, S. 252), wie Friedrich H. Tenbruck wiederholt unterstrichen hat. Ders., »Das Werk Max Webers«, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 27 (1975), S. 663-702, S. 684.

und Außenstehende Zweifel an den Gemeinschaftsgrenzen ins Spiel bringen können.

Die Einbettung der Selbstbilder in ein kulturelles Feld von Unterscheidungen und Mustererzählungen ist daher zentrales Thema einer weiteren Stufe der Entfaltung einer konstruktivistischen Perspektive. Die Bedeutung von Gemeinschaftlichkeit wird hier nicht über ihre Funktion für individuelle Nutzenkalküle oder über die Praxis eines Rituals erfaßt, sondern über ihre Verstehbarkeit im Rahmen kultureller Symbolisierungen. Diese kulturellen Symbolisierungen ermöglichen nicht nur Außenstehenden einen verstehenden Nachvollzug der Gemeinschaft, sondern sie ergeben sich auch für die Gemeinschaftsangehörigen selbst, wenn sie versuchen, sich über sich selbst zu verständigen und ihre Stellung, ihre Besonderheit, ihren Blickwinkel im Verhältnis zu anderen zu bestimmen. Nicht nutzenorientiertes Individualhandeln, sondern symbolisch vermittelte Verständigung, die von anderen geteilt werden muß, stellt hier den elementaren Prozeß dar, aus dem Gemeinschaftlichkeit entsteht. Bei dieser Verständigung geht es eben nicht um die Mittel zu offenen Zielhorizonten, sondern um die Bestimmung der gemeinsamen Horizonte, hinter denen die Beteiligten sich keine Welt mehr vorstellen können – zumindest keine geteilte Welt.¹⁴ Kultur bestimmt als ein solcher nicht mehr hinterfragbarer oder begründungsbedürftiger Horizont die Konstruktion von Gemeinschaftlichkeit und kollektiver Identität. Die zentralen Unterscheidungen und Codes einer Kultur werden dabei in die Klassifikationsmuster sozialer Gruppen und Gemeinschaften übersetzt; ohne Bezug auf diese kulturellen Codes bleibt die Analyse von Gemeinschaftlichkeit äußerlich und verfehlt den Inhalt kollektiver Identität.

In der Tat kann die kulturalistische Perspektive beanspruchen, einen besonderen Umstand der Identitätskonstruktion in den Mittelpunkt zu stellen: Identität entsteht als Selbstbehauptung und Selbstbestimmung von handelnden Subjekten. Aber diese Selbstbestimmung gelingt nur dann, wenn sie von anderen anerkannt wird.¹⁵ Kollektive Identität verdoppelt die Kontingenzen

14 In der deutschen Soziologie hat vor allem Friedrich H. Tenbruck den Begriff der Kultur in einer ganz ähnlichen Weise theoretisch zu fundieren versucht. Ders., »Repräsentative Kultur«, in: ders., *Perspektiven der Kulturosoziologie*, Opladen 1996, S. 99-124, S. 108 ff.

15 Für individuelle Identität hat Charles Taylor dieses Problem noch

dieser Anerkennung noch: Die Außenstehenden müssen nicht nur die Identitätsbehauptung eines einzelnen Subjekts anerkennen, sondern auch die Gleichheit der Gemeinschaftsangehörigen im Hinblick auf die behauptete Identität. Anerkennung läßt sich dabei eben nicht bloß durch Nützlichkeit erwirken, sondern bezieht sich auf die Autonomie des anerkannten Subjekts. Bei diesem Prozeß der Selbstbestimmung und Anerkennung greifen die Handelnden auf Bilder und Unterscheidungen der Kultur zurück, in der sie sich bewegen. Werden diese kulturellen Inhalte der Identitätsbestimmung übersehen, so riskiert der Beobachter das Eigentümliche von Identifikation und Identität im Unterschied zu bloßen sozialstrukturellen Gruppenmerkmalen, die die Gruppenmitglieder selbst nicht kennen, zu verfehlen.

Wenn das Modell der kulturellen Verständigung auch den Vorzug hat, die besondere Eigenheit von Identität als verständigungsorientierter Selbstbestimmung herauszustellen, so ist es dennoch seinerseits nicht ohne riskante Vereinfachungen und Verkürzungen. Aus einer radikalen kulturalistischen Sicht erscheint kollektive Identität gelegentlich nur mehr als historische Verkörperung eines unveränderbaren kulturellen Musters oder eines mythischen Kerns, der jenseits von geschichtlichem Wandel angesiedelt wird. Soziales Handeln exekutiert oder illustriert dann nur noch die kulturelle Programmierung. Ein solches platonistisches Modell stabiler kultureller Kerne verläßt die konstruktivistische Perspektive, die wir hier entfalten wollten. Es übernimmt die Unterstellung der beobachteten Akteure, ihre Kultur sei ewig und unveränderbar, auch für den Beobachter. Nun ist die Dauerhaftigkeit kultureller Muster zwar keineswegs nur eine Illusion der in dieser Kultur befangenen Handelnden, aber der kulturelle Platonismus unterschätzt die ständigen Wandlungsprozesse, denen symbolische Strukturen unterworfen sind, und blendet die Prozesse und Institutionen aus, mit denen Kultur sozial produziert und rezipiert wird: Formen des Schreibens und Lesens, der Lehre und des Diskurses, der kulturellen Spezialisierung und der ökonomischen Lage von Intellektuellen, der akademischen Wissenschaft und der Märkte für Literatur

einmal in überzeugender Weise rekonstruiert. Ders., *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt am Main 1994. Wir werden im dritten Abschnitt von Kapitel III darauf zurückkommen.

etc.¹⁶ Die konstruktivistische Perspektive darf sich eben nicht auf die bloßen Selbstbeschreibungen der Gemeinschaften beschränken, sondern muß in der Tradition der Durkheimschen Religionssoziologie die Perspektive der Alltagshandelnden umkehren: Diese können die gemeinschaftlichen Grundlagen kultureller Vorstellungen vergessen oder gar nicht in den Blick bekommen – und durch dieses Latenthalten der sozialen Bedingungen erst die Gültigkeit der Gemeinschaftsbindung schaffen und erhalten. Die antifundamentalistische Stoßrichtung des Konstruktivismus weist hingegen über die Unmittelbarkeit des Alltagsbewußtseins und die Ewigkeitsunterstellungen des kulturellen Platonismus hinaus und interessiert sich gerade für diese sozialen Prozesse und institutionellen Formen, in denen Kultur hergestellt, verbreitet und aufgenommen wird.¹⁷ In diesen Institutionen entstehen wiederum unterschiedliche Interessen an knappen Ressourcen, Konflikte um Rang und Verteilung, Kämpfe um Anerkennung, Täuschungen und Betrugsversuche, die selbst im Rahmen des kulturalistischen Modells nur unzureichend erfaßt werden können. Damit schließt sich der Kreis. Die Interessen,

16 Alois Hahn hat am Beispiel der Beichte in vorbildlicher Weise gezeigt, wie eine solche theoretische Integration von institutioneller Einbettung und kultureller Selbstbeschreibung aussehen kann. Ders., »Zur Soziologie der Beichte und anderen Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematisierung und Zivilisationsprozeß«, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34 (1982), S. 407-434; ders., »Beichte und Biographie«, in: M. Sonntag (Hg.), *Von der Machbarkeit des Psychischen. Texte zur Psychologie II*, Pflaferweiler 1990, S. 56-76.

17 Dieser Problemstellung hat sich in den letzten beiden Jahrzehnten vor allem die Wissenschaftssoziologie in Form von Laborstudien, aber auch bereits in einem darüber hinausgehenden Rahmen gewidmet. Vgl. B. Latour und S. Woolgar, *Laboratory Life. The Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills/London 1979; K. Knorr-Cetina, *Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1984. Über das Labor hinausgehende Fragen der Verbreitung und Aufnahme werden intensiv behandelt von S. Shapin und S. Shaffer, *Leviathan and the Air Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton 1985, und von B. Latour, *The Pasteurization of France*, Cambridge, Mass. 1988. Unter den im engeren Sinne kultursoziologischen Studien mit einer vergleichbaren Fragestellung sei insbesondere auf M. Lamont, *Mon-*